

Melancolías en el Nuevo Mundo. Polémicas, miradas y sentidos de la Bilis Negra en los virreinos de la Nueva España y del Perú (1567 – 1618)

Por:

Luis Gabriel Rivas Castaño

Director:

Andrés Felipe Vélez Posada

Escuela de Humanidades

Departamento de Humanidades

Doctorado en Humanidades

Universidad EAFIT

2021

Tabla de contenido

	Página
Prólogo	5
I. La melancolía como un complejo e intrincado fenómeno fisiológico y cultural	12
El mar de tinta de la melancolía: de Homero a Galeno	12
Los orígenes de la melancolía en la tradición cultural griega	13
<i>De la naturaleza del hombre</i> y el aforismo 23, acerca del desequilibrio de la bilis negra	15
<i>Problema XXX, I</i> : bilis negra y el hombre de exceso	19
La lucha interior de un alma escindida	20
La enfermedad del alma y la <i>Carta a Damageto</i>	24
El problema de la salud del alma en un cuerpo impuro	29
La nosología del trastorno melancólico	31
La doctrina humoral y el temperamento melancólico	33
El melancólico <i>pexime complexionatus</i>	34
La melancolía en el mundo. El sol negro de finales del siglo XVI y comienzos del XVII	39
La era melancólica: la miseria del mundo	42
Esplendor y miseria: del desengaño y la tristeza durante el siglo XVI	43
A modo de conclusión	46
II. Melancólicos del Nuevo Mundo. Una complexión al servicio del gobierno imperial en el virreinato del Perú	47
La polémica sobre el origen de las diferencias naturales y morales de los habitantes del Nuevo Mundo	47
Las maravillas en las antípodas: los múltiples retos	48
La complexión de los cuerpos y la naturaleza de los pueblos	52
La disputa sobre la legitimidad de la empresa conquistadora	55
El espíritu bipartito en un universo de elementos subordinados	58
El “descubrimiento” de la complexión del nativo americano	61
Un ser de complexión fría. Entre la flema y la bilis negra	64
Matienzo y su <i>gobierno del Perú con todas las cosas pertenecientes a él y su historia</i>	67
La melancolía como una complexión corporal	71
El individuo melancólico como un esclavo natural	74
A modo de conclusión	79
III. Ingenio y melancolía del nativo novohispano. Cosmografía, corografía y experticia clínica	81

Cosmografía y corografía, las disciplinas redescubiertas	82
Martínez, el cosmógrafo real	83
Historia natural y moral, repertorio y astrología	85
Diferentes astros, las mismas complexiones	90
El origen de los indios del Nuevo Mundo	99
Regiones diferentes, complexiones disímiles	108
Cisneros, astrología y medicina	111
Los astros de las crisis: la luna y el sol	117
Enfermedades y complexiones, de casusas racionales y ocultas	119
Cisneros y la bilis negra del nativo americano	123
El error categorial de Martínez: la supremacía de tres cualidades primarias en un mismo cuerpo	127
Melancolía, mimesis e ingenio	129
Melancolía y el hombre de excepción	134
Huarte y la potencia del genio melancólico	137
A modo de conclusión	141
IV. Tristeza y melancolía: sufrimiento individual y condición inherente del mundo. El caso de <i>El primer nueva corónica y buen gobierno</i> de Don Felipe Guamán Poma de Ayala	143
Tristeza, soledad y disrupción social	144
Tristeza: sobre abundancia de sentidos	148
Tristeza, mundo y trascendencia	149
El personaje melancólico	151
Melancolía: el problema de la memoria en un individuo sufriente	153
Sobre la tristeza en la tradición cristiana del siglo XVI	157
El manuscrito y sus ediciones	160
El autor, ascendencia real y representación espacial	162
Iconografía de un indio autodidacta: la imagen mestiza	168
Una retórica indiana con dibujos	173
El litigio, la decepción, la errancia	177
Tristeza, lágrimas y la presencia del mal	181
El indígena del Perú y la tristeza del cristiano ejemplar	189
Duelo y tristeza en la última Colla	195
Melancolía y acedia, el caso de la tercera Colla	205
Lágrimas y ritual, el caso de la tristeza mágica	209
A modo de conclusión	213
Conclusiones generales	215
Referencias consultadas y citadas	219

Índice de Figuras

	Nombre de la figura	Página
1	Representación de los cuatro temperamentos	38
2	Mapamundi del modelo cosmográfico de Macrobio	50
3	Representación de los cuatro complexiones bajo la tradición humoral	66
4	Mapamundi de las Indias del Perú.	164
5	Francisco Pizarro quema vivos a varios indígenas.	166
6	El virrey Marqués de Salinas.	170
7	Sacerdote castiga con una vara a mujer indígena.	184
8	Padre de la iglesia golpea a una mujer indígena.	185
9	Padre de la iglesia castiga a indígena desnudo.	186
10	Indígena conducido amarrado de manos y con figura del demonio en la cabeza	187
11	Dibujo alegórico en el que el indígena se halla acechado por seis animales.	190
12	Español castiga a pareja de esclavos	191
13	Mujer criolla castiga a mujer indígena	193
14	La doceava coya	197
15	Emblema de la melancolía	199
16	La tercera colla	208
17	Octubre mes del festejo principal	211
18	Procesión de penitencia	212

Prólogo

Afirma Starobinski que la tristeza y el temor constituyen, entre los antiguos, los síntomas cardinales de la afección melancólica. No obstante, para el autor de la *Tinta de la Melancolía*, la característica esencial del término “melancolía” reside en sus múltiples acepciones, que responden a condiciones no solo sociales o culturales, sino también de orden histórico (2016: 17). En efecto, el vocablo “melancolía” hace referencia a una multitud de fenómenos tan diversos entre sí, como la denominación de un humor, una enfermedad mental aguda de origen fisiológico o una forma de carácter o temperamento. Ante semejante polisemia la persistencia del término en el vocabulario médico, a partir del siglo V a.c, respondería solo al gusto por la continuidad verbal. Para Roger Bartra, en consonancia con lo anterior, en tanto estado doloroso propio de la condición humana, la melancolía se encuentra ligada a una amplia y compleja constelación cultural e histórica que rebasa las consideraciones psiquiátricas y neurológicas que han tratado de reducirla a un desorden mental, a un simple estado depresivo (2011: 11).

Por su parte, los autores de *Saturno y la melancolía*, publicado por primera vez en 1964, afirman que para el siglo XVII existían al menos cuatro formas específicas de entender el fenómeno melancólico. Cuatro acepciones del término que impregnaron la inconmensurable esfera de la cultura europea, circularon por el imaginario colectivo de la época e inspiraron a poetas, pintores y músicos, sirviendo a diversos pensadores para erigir discursos y problematizar realidades, ayudando a esbozar miradas diversas y representaciones específicas sobre la condición humana; un intrincado universo de elementos culturales que en su totalidad configuran el canon melancólico. De acuerdo a esta lectura, el término melancolía denota al menos cuatro significados específicos y, en ocasiones, relacionados entre sí.

(...) la palabra “melancolía” se emplea para denotar varias cosas un tanto diversas. Puede significar una enfermedad mental caracterizada principalmente por ataques de ansiedad, depresión profunda y fatiga, si bien es cierto que en los últimos tiempos el concepto clínico se ha desintegrado bastante. Puede significar un tipo de carácter – generalmente asociado a un cierto tipo de constitución corporal – que, junto con el sanguíneo, el colérico y el flemático, constituyó el sistema de los “cuatro humores”, o, según la expresión antigua, de las “cuatro complexiones”. Puede significar un estado de ánimo transitorio, a veces doloroso y deprimente, a veces solo ligeramente meditabundo o nostálgico. En este caso es un talante puramente subjetivo que puede ser atribuido por transferencia al mundo objetivo, de suerte que puede hablarse legítimamente de “la melancolía del anochecer”, “la melancolía del otoño” o incluso, como el príncipe Hal de Shakespeare, de la “melancholy of Moor-ditch” (Klibansky, Panofsky y Saxl, 2012: 27).

Desde este marco de lectura, la primera acepción implicaría cierto tipo de carácter – una forma de ser del individuo - asociado a una constitución corporal *sui generis*. El melancólico era - *pexime complexionatus* - un ser triste, envidioso, malvado, ávido, fraudulento, temeroso y térreo (Agamben, 2016: 38). Sin menoscabo de aquella antigua tradición, inspirada en el planteamiento del *Problemata XXX,1* del canon aristotélico y popularizada en el Renacimiento florentino por Marsilio Ficino (1433 – 1499). Una corriente de pensamiento

que atribuía también a la constitución melancólica el ímpetu creativo propio del hombre excepcional; un contrapunteo que presupone un tipo de bilis negra “benéfica”, o por lo menos no del todo perjudicial, capaz de dar cuenta del ingenio propio de poetas, artistas, filósofos y príncipes (1489: 27). La segunda acepción del término, concebida al interior de la escuela hipocrática y complementada con los aportes de Rufo de Éfeso (Siglo I d.c) y Galeno de Pérgamo (129 – 201/ 216 d.c), sería aquella que entendía la melancolía como una alteración de la salud, un desequilibrio humoral, una enfermedad de la esfera anímica de origen fisiológico caracterizada por ataques de miedo, tristeza profunda y desánimo. Una condición que también fue objeto de estudio del discurso filosófico en la Antigüedad y que vino a caracterizar la melancolía como aquella enfermedad del alma en la que se pone en evidencia el carácter dual del ser humano. El ser humano poseedor de un cuerpo, se define también por sus características anímicas. La melancolía comporta entonces una condición dual en la que un desequilibrio fisiológico desencadena molestias corporales con claros efectos anímicos (Pigeaud, 2006:15).

En tercera instancia encontraríamos la melancolía como un estado de ánimo transitorio, a veces doloroso y deprimente, a veces solo meditabundo o nostálgico. Bajo la tradición hipocrático- galénica, cada uno de los cuatro humores estuvo relacionado con ciertas pasiones o emociones del alma. La melancolía, en tanto humor corporal, estuvo asociada al miedo y la tristeza. Se trataría, en todo caso, de una forma de entender la melancolía dentro del ámbito de la mera subjetividad, una faceta sui géneris del alma humana capaz de dar cuenta de uno de los tantos registros anímicos posibles, el de la tristeza. La última acepción del término deriva de una transferencia de ese estado anímico particular al mundo exterior, el reconocimiento de una cualidad externa que cobra relevancia al momento de comprender la representación del Mundo colonial elaborada por el cronista peruano Guamán Poma de Ayala. Una acepción del término en la que la melancolía es entendida como una condición inherente y propia del mundo. Una realidad independiente de la experiencia subjetiva humana.

Cuatro modos de entender el fenómeno melancólico que pueden ser rastreados a lo largo de más de un milenio en la tradición cultural europea, no solo dentro del discurso médico, sino también, dentro de los discursos literario, artístico y filosófico. Interpretaciones que resultan de un valor fundamental a la hora de emprender un análisis del fenómeno melancólico en algunos de los discursos sociales que tuvieron como epicentro el Nuevo Mundo y que intentaron reelaborar esta larga tradición cultural a la luz de una nueva realidad. En especial teniendo en cuenta que, a raíz de los variados y fascinantes reportes sobre el Nuevo Mundo, una serie de interrogantes emergieron para sumir en la perplejidad a no pocos pensadores de la época. En consecuencia, muchos fueron los autores que recurrieron a la vasta tradición melancólica para esbozar respuestas que vinieran a explicar y a naturalizar las nuevas realidades reportadas. En dicho proceso, la tradición melancólica tuvo que ser leída, interpretada, adaptada y configurada a las condiciones particulares del Nuevo Mundo. Dentro un espacio cultural en proceso acelerado de cambio el presente trabajo analiza los modos de re-significación del fenómeno melancólico en sus diferentes acepciones. Un esfuerzo por hacer visible las polémicas, las miradas y los nuevos sentidos alrededor de las perplejidades y las respuestas esbozadas por una serie de autores que pretendieron escribir sobre el Nuevo Mundo. Y en este sentido, se trata de un esfuerzo por esclarecer dichas reelaboraciones y determinar los alcances y significados para la historia de las ideas en el territorio americano.

Un problema que, en todo caso, ha sido poco estudiado. Mientras autores como Bartra (2004) se preocupan por actualizar el problema de la bilis negra en el virreinato de la Nueva España, este trabajo se preocupa por narrar la historia de los encuentros y desencuentros culturales entre españoles e indígenas y los conflictos y divergencias entre la cultura cristiana con una serie de culturas ancestrales autóctonas del continente.

De tal guisa, el presente trabajo pretende determinar el modo como el canon melancólico fue usado y reinterpretado a la luz de las perplejidades suscitadas por tales reportes. En esta tesis el uso de tal canon será analizado de modo particular, a partir de la pregunta por el origen del habitante americano y su naturaleza más íntima. Para tal fin, se ha privilegiado el estudio de casos en los que la melancolía aparece bien como un problema al servicio de un debate o una polémica más amplia o, bien, casos en los que la melancolía puede ser usada como una herramienta interpretativa que permite ampliar un marco de lectura sobre un texto particular. De tal suerte se han elegido enunciados verbales escritos elaborados a finales del siglo XVI y comienzos del XVII que, a pesar de no haber sido construidas con la intención primaria de dar cuenta de algunos de los problemas típicos del canon melancólico, sí toman prestados elementos de ese canon, los reelaboran e incorporan a ciertas miradas del nativo americano, los incluyen en la representación de algunas realidades individuales y colectivas y dialogan con la vasta tradición melancólica europea. Como en el caso del licenciado Matienzo, analizado en el capítulo II, quien en un esfuerzo por esbozar ante la corona una forma de gobierno ideal para el virreinato del Perú, dedica un apartado a esclarecer la naturaleza íntima del nativo americano en el que lo describe como un individuo melancólico. Al tomar prestada la noción de complejión melancólica y aplicársela al individuo originario de los andes peruanos, Matienzo fundamenta sus recomendaciones para un buen gobierno. Enunciados en los que en todo caso la melancolía aparece como uno de los ejes principales para interpretar la realidad del Nuevo Mundo.

En este mismo sentido, este trabajo, a diferencia de otros que se enmarcan dentro del mismo período histórico o que exploran las transformaciones de algunos conceptos o nociones dentro del contexto americano, como puede ser aquel que aborda el problema de las tensiones y las reelaboración de los significados del proyecto imperial español en ciertas comunidades andinas (Santiago Muñoz Arbeláez, 2015) o aquel que explora las metamorfosis de la imagen del caníbal americano a lo largo de los siglos XV y XVII (Yobenj Aucardo Chicangana, 2013), se preocupa menos por poner el acento en el problema de los modos de representación del aborigen americano, en el problema de la identidad étnica o de la diferencia racial, y más por indagar y poner de relieve las reinterpretaciones, reelaboraciones y formas de dar significado a aquellos elementos provenientes del canon melancólico y, desde esta perspectiva, el trabajo tiene como pretensión principal hacer de la melancolía la principal protagonista de toda la narración. Desde un punto de vista metodológico el trabajo se apropia de la noción de pensamiento mestizo esbozado por Gruzinski (1999) para dar cuenta de las reelaboraciones que algunos autores hicieron de la doctrina humoral y del canon melancólico y presupone que los textos escritos configuran enunciados verbales con un fuerte componente dialógico e intertextual que implica no solo una red de saberes sino también un contexto de interpretación cultural accesible a lectores de una época y sociedad diferentes (Bajtín, 1989).

Así las cosas, esta investigación pretende analizar cómo, los discursos objeto de estudio, hicieron uso y se apropiaron de las nociones que sobre la melancolía había desarrollado la cultura europea para abordar el problema del origen primario de los primeros pobladores del Nuevo Mundo. Una forma de apropiación y mezcla de significantes que tiene que ver con una serie de aspectos sociales, culturales e históricos únicos dentro del marco del asentamiento de los pobladores europeos en unos territorios habitados por culturas ancestrales. Un interrogante que interesó a los primeros cronistas y autores europeos que vino a fundamentar, a lo largo del siglo XVII, aquella concepción según la cual existía una diferencia radical y esencial entre americanos y europeos. Una forma de entender la diferencia como algo anómalo y divergente. Un problema con profundas consecuencias políticas y que vino a determinar la concentración del poder en la corona española. Un ámbito de reflexión que interesa no solo a la historia de las ideas, sino también a la filosofía y la antropología.

Sucede entonces que Stephen Greenblatt, siguiendo esta misma línea de lectura, nos recuerda la importancia de no soslayar el carácter singularísimo del encuentro acaecido en 1492 en las Islas del Caribe. Colón y sus coetáneos se enfrentaron a una naturaleza exuberante y ajena, hicieron acto de presencia en un escenario, a todas luces, extraordinario para ellos y encontraron en el nativo americano a un ser extraño y lejano. Un Nuevo Mundo que ponía a prueba, no solo sus categorías y esquemas conceptuales, sino también, toda su capacidad interpretativa, un orden de cosas, tal vez un desorden, que clamaba por su domesticación desde una concepción cristiana. Ante semejante desafío, lo maravilloso asumió un rol esencial en la respuesta primaria de los recién llegados (1988: 17).

Adicionalmente, los asentamientos europeos en el Nuevo Mundo no solo desembocaron en la destrucción de múltiples civilizaciones, condenando al dolor, al desarraigo y al extravío a infinidad de seres humanos, también endurecieron las condiciones de vida del europeo recién llegado de forma dramática. Climas extremos, geografía escarpada, fauna y flora desconocidos, ausencia o escasez de alimentos que formaban parte de su dieta normal, destrucción de sistemas ecológicos y sociales a gran escala y una nueva colección de estrellas en el firmamento, plantearon múltiples retos al conquistador y colono europeo. Varios autores coinciden en afirmar que la respuesta de los colonos a estas recias condiciones jugaron un rol fundamental en el surgimiento y posterior desarrollo de la ideología colonialista incluyendo por supuesto, la noción de raza (Cañizares – Esguerra, 1999; Chaplin, 2001; Earle, 2012).

De modo paradójico, mientras ciertas condiciones ambientales, como la humedad y el calor extremos, fueron presentadas una y otra vez, por los escritores del período colonial temprano, como la razón que impedía a los nativos americanos agenciar para sí mismos un gobierno exitoso, bajo esas mismas condiciones, el europeo parecía prosperar. En ese mismo sentido, han sido varios los autores que han argumentado que los escritores del período colonial temprano explicaron esa aparente paradoja resaltando las diferencias naturales entre el nativo americano y el originario europeo, con el único fin de insistir en una supuesta diferencia esencial y, configurar de este modo, la presunta inferioridad de la naturaleza amerindia frente a su contraparte europea. Para Cañizares Esguerra, por ejemplo, durante el siglo XVI y comienzos del XVIII las explicaciones de las que echaron mano los autores europeos para dar cuenta de dichas diferencias estuvieron relacionadas con la vinculación a ciertos factores

causales, tales como, la influencia ejercida por las nuevas constelaciones, la geografía y el clima propios de cada región en particular y, de modo más refinado, la invención de la noción de raza (1999: 67 -68). Por su parte, Joyce Chaplin ha argumentado que las epidemias que se esparcieron en el Norte de América, como en el resto del continente, en el siglo XVI y sus efectos devastadores sobre los nativos, direccionaron el debate sobre la diferencia entre el cuerpo indígena y el cuerpo europeo en un sentido particular, lo alejaron de la indagación por las causas externas y lo enfocaron al interior mismo de dichos cuerpos (2001: 9). Mientras que para Rebecca Earle la constante preocupación por la comida, por encima de las consideraciones de orden climático, geográfico o médico, permitieron a los primeros colonos españoles cimentar las bases del discurso que conduciría a establecer una diferencia radical entre el cuerpo europeo y su complexión frente el cuerpo y la complexión del indígena americano; de acuerdo a la lectura que propone Earle, los primeros españoles creían fehacientemente que al reproducir en el Nuevo Mundo aquella dieta típica de la península ibérica a la que estaban acostumbrados protegían sus complexiones frente a la influencia de unos astros y un clima que les eran ajenos (2012:52).

Aquello que estas lecturas parecen ratificar es que el debate sobre las diferencias naturales y morales entre americanos y europeos, a partir del siglo XVI, giró alrededor de la caracterización de algún elemento esencial y fijo que pudiera separar de modo radical a los europeos de los amerindios, una razón que fuera capaz, no solo de dar cuenta de las respuestas tan dispares observadas dentro de unas mismas condiciones naturales, sino también, que justificara el nuevo orden social emergente. Una disputa de largo aliento cuyos ecos es posible escuchar aún en la actualidad, un debate con grandes implicaciones políticas, culturales e históricas que resulta de gran interés porque las discusiones en torno a las diferencias naturales y morales entre amerindios y europeos, estuvo nutrida, de modo especial, por el arsenal teórico propio del catálogo de complexiones heredado por la tradición hipocrático – galénica. Un repertorio especulativo capaz de conceptualizar y, al mismo tiempo, crear distancia con la otredad, un compendio de conjeturas, que ya había sido usando desde la Antigüedad para mirar lo diferente, un discurso con verdadera vocación discriminatoria (Laín-Entralgo, 1970). Una decisión de carácter político que determinó una serie de prácticas de segregación muy sofisticadas que se justificaron con argumentos aparentemente científicos (Schaub, 2015).

En ese sentido, el rótulo de sanguíneo, colérico, flemático o melancólico, dependía y era el resultado de un delicado equilibrio entre varios factores causales, que dependían más, como quedará evidenciado más adelante, de las habilidades de interpretación, prejuicios e intereses de quien asignaba el rótulo, que del poder de observación y constatación empírica del sujeto enunciador. En ese sentido, investigaciones como las de Roger Bartra (2004), Francisco Ortega (2006), Rebecca Earle (2012), Germán Morong (2013, 2014), o, German Morong y Víctor Brangier (2017), coinciden en señalar que la concepción del nativo americano a la luz de la doctrina humoral, desde la asignación de dos complexiones particulares, a saber, la melancólica y la flemática, tuvieron una presencia clara y fundamental en la disputa sobre las diferencias entre naturales y europeos. Rótulos que fungieron, de modo premeditado y sistemático, como mecanismo para ubicar al nativo americano en una posición social subordinada y justificar, al mismo tiempo, la empresa conquistadora. Rara vez, se asumió la melancolía del nativo americano como un problema relacionado con la capacidad creativa o el ingenio de los pueblos originarios del Nuevo Mundo. Como un caso del hombre de

excepción del que nos habla la tradición peripatética en su *Problema XXX, I*. Una situación que encontrará en el caso del médico español, Diego Cisneros, un ejemplo excepcional.

Desde otra perspectiva, la melancolía también puede ser asumida de manera voluntaria por quien se reconoce como miembro de una civilización que habiendo sido derrotada y humillada ha llagado a su fin. Una condición existencial desde la cual se puede elaborar un discurso. A partir de la convicción de que el nativo americano se ha tornado en un ser melancólico, como consecuencia de las condiciones sociales a las que se haya sometido, el último caso analizado en este trabajo, el de los dibujos sobre la tristeza en el texto de Felipe Guamán Poma de Ayala, pone de manifiesto esas otras acepciones del término: aquella que considera la melancolía como una pasión del alma capaz de configurar un padecimiento sui generis y, por extrapolación, una condición inherente del mundo colonial. Una apropiación sui generis del canon melancólico para dar cuenta de un orden social injusto y representar a los europeos cristianos como individuos trasgresores de la doctrina que ellos mismos pretenden enseñar e implantar en el Nuevo Mundo.

Dentro del análisis y reflexión teórica emprendidas en esta investigación, la melancolía aparece como un elemento determinante, no solo de las diferentes categorías de cuerpos humanos al servicio de una serie de intereses políticos, sino también, como una herramienta de subversión política que permite poner en evidencia la incoherencia y falta de sentido de todo el proceso de evangelización de la corona española en las tierras del Nuevo Mundo. Guamán Poma, un autor nativo de los andes peruanos y autodidacta, se apropia del canon melancólico para usarlo como un mecanismo de denuncia ante el orden de cosas imperantes en el mundo colonial. Como se verá en los próximos capítulos, los autores europeos, cristianos y formados en la academia debatieron en torno al origen y complexión del nativo americano alrededor de dos miradas antagónicas de la bilis negra. Por un lado, existía la tradición áurea de la melancolía, inaugurada con el *Problema XXX, I* aristotélico, que concebía la bilis negra como el mecanismo regulador detrás de la fisiología que hacía posible las condiciones propias de los individuos excepcionales. Por el otro, existía una tradición lúgubre, térrea y oscura, configuraba durante el Medioevo tardío, según la cual el individuo melancólico era poco más que un ser esclavo de los avatares nefastos de la bilis negra y, por ende, un individuo con la peor de todas las complexiones posibles. Mientras el médico Diego Cisneros representa un caso paradigmático de la primera interpretación del canon, el Oidor de Charcas, Juan Matienzo, representa un caso de la segunda tradición. Interpretaciones que tienen que ver no solo con la defensa de un orden de cosas injustas, sino también, como el caso de Guamán Poma, con la posibilidad de subvertir sentidos y elevar una voz de protesta ante la corona española. La enfermedad de la tristeza y la melancolía en el mundo, el caso de Guamán Poma analizado en el último apartado de este trabajo, nos muestra un claro ejemplo de sincretismo cultural o pensamiento mestizo en el que categorías culturales usadas por los europeos como mecanismos de subyugación, sirven a los propósitos de este autor para subvertir sentidos y elevar denuncias.

Bajo este marco conceptual y desde un punto de vista de organización del discurso el presente trabajo se halla dividido en cuatro secciones bien definidas. En la primera parte se caracteriza la melancolía como un complejo e intrincado fenómeno fisiológico y cultural y se sientan las bases doctrinales desde las cuales se plantea el debate sobre la complexión del nativo americano en el siglo XVI y se definen los presupuestos que hacen de una pasión del alma,

la tristeza, no solo un trastorno de la salud sino también una condición inherente del mundo. En el segundo apartado se aborda el problema de la melancolía desde la complexión melancólica del nativo del Perú. Para tal fin se emprende un análisis del texto de Juan Matienzo, *Gobierno del Perú con todas las cosas pertenecientes a él y su historia* (1567) a la luz de la polémica sobre el origen de las diferencias naturales y morales de los habitantes del Nuevo Mundo. Un debate que se enmarca dentro del contexto de la justificación de la conquista española y la necesidad o no de una tutela externa que garantice a los pueblos originarios americanos unas formas de organización social estables. En el tercer apartado se analiza el caso de Diego Cisneros, un médico instalado en la Nueva España a finales del siglo XVI y que en su texto *Sitio naturaleza y propiedades de la ciudad de México* (1618) asume una posición benigna sobre la complexión melancólica del nativo de la Nueva España y refuta la posición que asume el cosmógrafo real Enrico Martínez, en *Repertorio de los tiempos y historia natural desta Nueva España* (1606), quien considera al nativo originario como flemático y sanguíneo. Un debate que contrapone la lectura clínica detallada y cuidadosa al saber hegemónico con su lectura canónica de la complexión melancólica representando en la cosmografía del momento.

En el último apartado se estudia la representación de la tristeza en los dibujos del cronista peruano Felipe Guamán Poma de Ayala y su mirada del mundo colonial y la historia precolombina de los andes peruanos. Apoyándose en el uso reiterado que en *El primer crónica y buen gobierno* (1615) se hace del topo literario del mundo al revés, una metáfora con fuerte sabor melancólico, esta sección esboza, además, algunas claves interpretativas para proponer una lectura del texto de Guamán Poma en clave melancólica. Bajo la mirada del autor peruano, aquella condición subjetiva, singular y específica de la tristeza y el miedo como una reacción normal a los desafueros de los conquistadores, se extrapola al mundo del virreinato del Perú. El topos del mundo al revés se erige, bajo la pluma de Guamán Poma, en una metáfora con una fuerza subversiva capaz de denunciar los atropellos e injusticias, así como la tristeza intrínseca de un orden social injusto, corrupto y malvado. Tres casos que pretenden analizar la forma como el canon melancólico fue adaptado y actualizado en el Nuevo Mundo en un período de tiempo que se extiende desde la segunda mitad del siglo XVI hasta las primeras décadas del siglo XVII.

La melancolía como un complejo e intrincado fenómeno fisiológico y cultural

El mar de tinta de la melancolía: de Homero a Galeno

De acuerdo a lo escrito por Aulo Cornelio Celso (25 a.c – 50 d.c) en el proemio de *De Medicina*, uno de los textos latinos más conocidos de la Antigüedad romana a partir del siglo XV en Europa, ningún hombre distinguido se preocupó por practicar el arte de la medicina hasta que el ámbito del pensamiento humano no comenzó a ser cultivado con verdadera atención y rigor en la Grecia antigua. El proemio es un resumen juicioso, una mirada sobre la historia de la medicina durante la Antigüedad griega, escrito por la misma época en que Tiberio (10 a.c – 54 d.c.) se hallaba al mando de la Roma imperial. De acuerdo a Celso, el cultivo de las letras, una empresa tan necesaria para el espíritu como desgastante para el cuerpo, desemboca en el desarrollo de una técnica para sanar. La medicina surge como una respuesta para aquellos pensadores y escritores ilustres que, sometidos a los rigores de noches en vela demasiado largas y pensar incesante, necesitaban de una técnica para reconfortar y aliviar sus maltrechos cuerpos.

Al principio la ciencia de sanar se sostuvo como parte de la filosofía, de este modo el tratamiento de la enfermedad y la contemplación de la naturaleza de las cosas surgieron a través de los mismos autores; evidentemente porque sanar era necesario especialmente para aquellos cuya fortaleza corporal había sido debilitada por el pensamiento sin descanso y la vigilia nocturna (Celso, 1935: 4).

De Medicina, afirma W. H. S. Jones, en el estudio introductorio de la traducción inglesa, sería el segundo tomo, dedicado exclusivamente al conocimiento médico, de un extenso tratado enciclopédico de seis secciones concebido como el gran compendio del saber antiguo.¹ Desconocido durante todo el medioevo, el texto de Celso descubierto en Siena por Giovanni Lamola hacia 1425 o 1426 y objeto de una vasta difusión manuscrita entre 1426 y 1427, fue el primer libro dedicado al saber médico de la Antigüedad y escrito en lengua latina. La obra fue dada a la imprenta en el año de 1478 en Florencia a cargo de Bartolomeo Fonzio, en la imprenta de Nicolaus Alamanus Lauretii (Conde, 2003: 26 - 42). Momento a partir del cual se convirtió en una de las referencias predilectas de quienes aspiraban a una recuperación del genuino saber médico greco latino. Aunque los integrantes de aquel humanismo médico no se pusieron de acuerdo sobre el valor real de la doctrina médica allí expuesta, *De Medicina* sí fue reconocido como una fuente extraordinaria sobre el léxico médico de la Antigüedad (Conde: 310). De hecho, Celso fue considerado, por los médicos

¹ Las otras cinco partes de ese tratado serían: agricultura, artes militares, retórica, filosofía y jurisprudencia. *De Medicina* está dividido en ocho libros dedicados a historia de la medicina, patología general, enfermedades específicas, partes del cuerpo, farmacología, cirugía y tratamiento de los huesos y sus fracturas. En el Proemio, además se introducen las tres grandes escuelas que disputaron acerca de la concepción de la disciplina médica en la Antigüedad: Dogmatistas, empiristas y metodistas (en: Celsus: 1935: 7).

del Renacimiento europeo, como el más fiable traductor al latín del mejor de los médicos griegos, de ahí el apelativo de Hipócrates latino.

Y en ese mismo sentido, la relevancia de la versión sobre el origen del discurso médico narrado en *De Medicina* radica en que pone en evidencia algunas de las concepciones más influyentes y esenciales que subyacen en la estructura íntima del fenómeno melancólico forjado en el seno del discurso médico antiguo y valorado durante el Renacimiento por autores con amplia influencia en el discurso literario y médico como Teodoro Gaza (1398 – 1475), Marsilio Ficino (1433 – 149) o Pico della Mirandola (1463 – 1499) (Conde: 307). Ahora bien, volviendo otra vez al texto, afirma Celso que algunos de quienes cultivaron la filosofía llegaron a ser conocidos por su experticia en el arte de curar, los más célebres de ellos habrían sido Pitágoras, Empédocles y Demócrito. No obstante, enfatiza Celso, habría sido Hipócrates de Cos (460 a.c – 370 a.c), un discípulo aventajado de Demócrito, el responsable de independizar aquella rama de indagación relacionada con el arte de sanar de aquel tronco principal que constituye la reflexión filosófica y, asentar de este modo, las bases para el surgimiento del discurso médico griego y su concepción tripartita del arte de sanar, a saber, la curación a través de la dieta (dietética), por medio de medicamentos (farmacología) o con la mano (cirugía) (Celso: 7).

Probablemente una perspectiva genealógica de la medicina griega de este tenor sea, tal y como afirma Jackie Pigeaud, solo un mito fundacional (2006: 9). Mito que permite al historiador Celso hacer inteligible un fenómeno más complejo, intrincado y sinuoso de lo que esta lectura está en capacidad de ofrecer pero que, a la luz del problema que nos ocupa, resulta interesante por dos razones particulares. En primera instancia, esta forma de entender el origen del discurso médico pone el acento en la relación entre la filosofía y la medicina, un diálogo que no se agota en esa perspectiva genealógica, sino que resulta productivo y enriquecedor cuando se aborda la melancolía como una enfermedad del alma y un fenómeno cultural de largo aliento. El problema de la bilis negra hace parte del repertorio teórico con el que el discurso médico y filosófico de finales del Siglo XVI y comienzos del XVII aborda los problemas de salud y comprende la complejidad del cuerpo humano. Y en segundo término, la perspectiva ofrecida por Celso se sustenta en una cosmovisión particular, aquella que considera que existe una separación e interacción entre la esfera del alma, aquello que por naturaleza resulta intangible, el mundo de las emociones, las pasiones y los significados, con el ámbito corporal, aquello relacionado con lo fisiológico y lo palpable, lo propio de nuestra condición material y carnal. En otras palabras, bajo la mirada que propone Celso, el ejercicio de las funciones intelectuales tendría repercusiones, en ocasiones deletéreas, sobre las funciones corporales. Una premisa que subyace también en la concepción del trastorno melancólico en la Antigüedad clásica, en la cual se entendió la melancolía como una enfermedad del alma que asume esa misma condición dual, corpórea y anímica, y en la que convergen y se articulan dos tradiciones culturales bien definidas, una de carácter filosófico y la otra de índole médica (Pigeaud, 2006: 15 - 22). Entendido así el problema, este apartado tiene como objetivo principal presentar una breve introducción al origen y conformación del canon melancólico desde los griegos hasta los autores del Renacimiento, un acervo cultural del que van a beber los autores analizados en este trabajo y que servirá de punto de partida para comprender el modo como dichos autores resignifican y reelaboran el tema de la complejidad del cuerpo humano y el problema de la tristeza a la luz de los acontecimientos de la última mitad del siglo XVI en el imperio español.

Los orígenes de la melancolía en la tradición cultural griega

El término griego μελαγχολία (melancolía) aparece de modo tardío con la medicina hipocrática como la unión de dos términos simples: en primera instancia, se halla el adjetivo μέλα – melas - (negro, oscuro, sombrío) que figura en *La Iliada* para describir el color del vino, la apariencia de la sangre, la tonalidad de una ola, del mar o de un río; o como alegoría para representar la muerte (Pizarro, 2017: 27). “Las vísceras enteras se derramaron al suelo, y la oscuridad cubrió sus ojos” (Homero, 2014: 189). Lo que viene a demostrar que para los griegos el término implicaba sentidos que iban más allá del simple color. En segunda instancia, se halla el sustantivo femenino χολή (bilis), que en su versión masculina, también aparece en Homero y es empleado sobre todo de manera figurada para referirse a cualquier tipo de amargura, cólera o resentimiento (Pizarro: 28). Ahora bien, en tanto fenómeno anímico, la melancolía aparece referenciada mucho antes que se configurara en objeto de estudio de la tradición médico – filosófica griega (Starobinski, 2016: 19- 20).

Homero, hontanar de múltiples imágenes de la cultura occidental, nos habla en el poema épico más antiguo de la literatura europea, compuesto probablemente antes del 700 a.c, de las miserias de Belerofonte. En la *Ilíada*, el rapsoda nos cuenta en el canto VI - versos 200 a 202 – cómo, el hijo de Glauco, se ha granjeado de modo desconcertante la cólera de los dioses. Un evento totalmente imprevisto teniendo en cuenta que ha ocurrido después de que éste había vencido a la Quimera, domado el caballo alado Pegaso y cumplido, con denodada valentía, una larga serie de trabajos.

Pero cuando también aquél se hizo odioso a todos los dioses,
por la llanura de Aleya iba solo vagando,
devorando su ánimo y eludiendo las huellas de las gentes (225).

Tristeza, soledad, rechazo a cualquier contacto humano y una existencia errante, configuran el repertorio de características de quien ha perdido el favor divino. El abandono del hombre por parte de las fuerzas trascendentes se traduce en el distanciamiento de sus semejantes y consiguiente disolución del vínculo social. Un núcleo primigenio a partir del cual la tradición médico filosófica irá tejiendo todo un arsenal de síntomas y signos que configurarán con el pasar de los siglos el fenómeno melancólico (Starobinski: 23). Por su parte, en la tragedia *Las Traquinias* escrita por Sófocles (496 a.c – 406 a.c), probablemente entre el 420 y el 410 a.c, aparece por primera vez en la literatura griega la asociación entre el color negro (*mélas*) y la bilis (*chole*), una conexión que da cuenta de los terribles efectos deletéreos e impercederos sobre el cuerpo humano de dicha bilis negra (melancolía).

El escritor griego nos cuenta que Deyanira, la hija de Eneo y esposa de Heracles, ha descubierto que éste se ha enamorado de Yole, una esclava hija de Eurito, rey de la isla de Eubea, quien ha sido derrotado por el héroe griego. En su afán por recuperar el amor de su esposo, Deyanira prepara un filtro amoroso con la sangre de Neso el centauro, quien, momentos antes de morir a manos de Heracles, se la ha ofrecido como si se tratara de una pócima de amor muy potente. Con dicho filtro ella cree que recuperará el amor de su esposo. Después de haber empapado una túnica con la sangre de Neso y de haberla enviado a Heracles

por intermedio de Licas a la isla de Eubea, Deyanira descubre que el supuesto filtro de amor es, en realidad, un veneno muy fuerte pues, en casa de la desesperada mujer, este ha corroído un trozo de lana sobre el que han caído unas cuantas gotas. Una vez que el hijo de Deyanira, Hilo, retorna de la isla de Eubea donde se encontraba acompañando a su padre, éste le relata cómo el manto que ha enviado con Licas se ha adherido al cuerpo de Heracles disolviendo sus carnes y ocasionándole un sufrimiento sin par.

Pero así que la llama roja en sangre prendió en toda la sagrada ofrenda y en la resinosa leña, rompe a sudar todo el cuerpo, y el manto todo se le va ajustando bien pegado a los costados y miembro tras miembro, como por mano de un artífice; sobreviéndole entonces un dolor de huesos que se los descoyunta, y comienza a devorarle aquel veneno, cual si fuera de una víbora cruel, mortal (Sófocles: 342).

De acuerdo al tragediógrafo, la flecha sumergida en la bilis negra (*melas cholé*) de la Hidra de Lerna con la que Heracles ha dado muerte al centauro Neso resulta tan potente que, aún después de mucho tiempo, restos de esta *melas cholé*, presente en la sangre que Neso le ofreció a Deyanira está en capacidad de producir tal grado de dolor y sufrimiento que Heracles no vacila en pedir a su hijo que ponga fin a semejante tormento.

¡Hijo;
¿Dónde estás?
Por aquí, cógeme por aquí al levantarme.
¡Ay dolor, mala suerte;
Ya se echa, ya ese echa encima otra vez el ataque feroz, irresistible, salvaje, que me destroza.
¡Oh Palas, Palas;
Ya me está torturando otra vez.
Hijo, compadece a tu padre, saca la espada sin temor a críticas y clavámela bajo la clavícula, y cúrame este dolor con que me ha sacado de mi tu impía madre (427).

Con la tragedia de Sófocles se establece, de modo claro y unívoco, la condición ponzoñosa, devastadora y perenne de la bilis negra, la misma que le granjeará tan nefasta reputación a lo largo de la Antigüedad.

No obstante, será en *De la naturaleza del hombre*, un texto atribuido a Pólipo, yerno y discípulo de Hipócrates, escrito entre el 410 a.c y el 400 a.c, cuando se plantea de modo claro aquella analogía primigenia y fundacional entre la bilis y las alteraciones de la salud. “La mayoría de las fiebres provienen de la bilis. Se dividen en cuatro tipos, aparte de las que surgen de dolencias localizadas. Sus nombres son fiebre continua, cotidiana, terciana y cuartana” (Hipócrates, 2003a: 539). Y de modo específico, la asociación entre la bilis negra (*mélas – chole*), (una sustancia descrita como seca, fría, espesa, oscura, roedora, tenebrosa, áspera, amarga e irritable), con la fiebre cuartana (*tetartaîos*), la condición más perniciosa de todas.

Esta extraordinaria duración y tenacidad proviene de la bilis negra, ya que es el más viscoso de los componentes del cuerpo y el que permanece fijado en un lugar durante más tiempo. Se puede comprobar esto, la vinculación de las fiebres cuartanas con la

bilis negra, de la siguiente manera: es generalmente en otoño cuando los hombres padecen fiebres cuartanas, y en una edad comprendida entre los veinticinco y los cuarenta y dos años: precisamente la época de la vida en la que predomina la bilis negra, que, asimismo, predomina en la estación otoñal (550).

En este apartado el autor fundamenta su argumentación en el vínculo existente entre la bilis negra con el otoño y la edad madura del ser humano, una asociación que se da por sentada y se considera evidente para el lector y que da cuenta de la síntesis y reelaboración que, en el texto de Pólibo, se hace de varias doctrinas formuladas por escuelas de pensamiento que florecieron antes que la celeberrima Escuela de Cos (Jouanna, 1999: 325 - 335). En ese mismo sentido, Klibanski y col han planteado de modo convincente que en el origen de la teoría humoralista se hallan las ideas de la escuela pitagórica, donde la veneración por el número alcanzó las cotas más altas entre los griegos. Probablemente hayan sido ellos, los pitagóricos, quienes emparejaron las cuatro estaciones del año con las cuatro edades del hombre: infancia, juventud, madurez y vejez (2012: 30).

Para Pitágoras el número cuatro ocupaba un sitio de honor pues encarnaba la raíz y fuente de la naturaleza eterna, ya que eran cuatro las armonías que alentaban el mundo, las que lo concebían y sostenían; desde la reflexión cosmológica el cuatro era el número sagrado que indicaba a muchos pensadores posteriores a Pitágoras el camino hacia la aspiración de un concierto superior (Andrés, 2020: 169). Bajo esta concepción, el hombre parecía estar gobernado por cuatro principios, localizados respectivamente en el cerebro, el corazón, el ombligo y el falo. Incluso el alma, era imaginada como cuádruple, abarcando el intelecto, el entendimiento, la opinión y la percepción. Aunque los pitagóricos no desarrollaron una doctrina humoral, prepararon el terreno de la Escuela de Cos al postular una serie de categorías tetrádicas, como la conformada por la tierra, el agua, el fuego y el aire, o la de las cuatro estaciones. Una vez desarrollado dicho sistema resultó más fácil para los autores posteriores incluir dentro de este marco conceptual la doctrina de los cuatro humores (Klibanski y col: 30).

De la naturaleza del hombre y el aforismo 23, acerca del desequilibrio de la bilis negra

La doctrina humoral, configurada por la creencia en que la composición y funcionamiento del cuerpo humano se explica desde la interacción y equilibrio de cuatro humores definidos, sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra, se halla estructurada y definida de modo claro alrededor del año 400 a.c (Klibanski y col: 33). Esta doctrina surge como una síntesis de ideas prehipocráticas y dentro del contexto de un ardiente debate sobre la validez y reglas de funcionamiento de la medicina como una *techné* (Jouanna: 243 - 247). Así las cosas, la doctrina humoral es heredera de la doctrina de los cuatro elementos primordiales (*rizomata*), postulada por Empédocles de Agrigento (Siglo V a.c). De acuerdo a este pensador, las cuatro raíces del Todo (*rizomata*) se emparejaban con cuatro entidades cósmicas bien definidas, el sol, la tierra, el cielo y el mar (Klibanski y col: 31- 32). La combinación de *rizomatas* engendraba todos los individuos existentes y determinaba el carácter específico de cada ser humano, la combinación perfecta daba cuenta del hombre con entendimiento sobresaliente y características excepcionales. Una noción que será de gran importancia durante el

Renacimiento y que será abordada antes por el corpus aristotélico para hacer inteligible al hombre de excepción; tal y como se verá en el tercer capítulo de este trabajo.

Bajo esta doctrina, el universo y los seres humanos se originaban y estaban conformados por la mezcla concreta y en cantidades diversas de fuego, aire, agua y tierra, un marco de interpretación que se complementó con la idea de que cada uno de esos elementos tenía una cualidad específica (Klibanski: 32). En ese sentido, fue Filistión de Locri (Siglo IV a.c), cabeza de la escuela siciliana de medicina fundada por el mismo Empédocles, quien argumentó que la doctrina de las cualidades primordiales venía a explicar las enfermedades. A cada elemento primordial, afirmaba Filistión, le correspondía una cualidad primordial, de tal forma que al fuego le pertenecía el calor, al aire el frío, al agua lo húmedo y a la tierra lo seco. Para este autor, la enfermedad surgía del predominio o defecto de una cualidad primordial. De este modo, se va conformando un sistema que concebía al ser humano como un cosmos en miniatura y en relación con el universo, pero que resultaba aun demasiado general para dar cuenta de las distintas enfermedades y singularidades concretas de los diferentes seres humanos. Un nivel de discernimiento alcanzado solo con la síntesis de estas ideas propuesta en el texto de Pólibo y su asociación con los cuatro humores específicos.

Para Pólibo los cuatro humores eran análogos y funcionaban de la misma manera en que lo hacían los cuatro elementos primordiales (*rizomata*) enunciados por Empédocles al interior de la *physis*. En ese sentido, *De la naturaleza del hombre* no solo es el primer texto en la historia de la medicina que aborda de modo preciso una exposición detallada y clara de la doctrina humoral, sino que también, tiene el mérito de asumir que el cuerpo humano es un caso particular de la *physis*. Una premisa fundamental dentro de la larga tradición médico filosófica que se ocupará del fenómeno melancólico.

El cuerpo del hombre tiene en sí mismo sangre, pituita, bilis amarilla y bilis negra; estos elementos constituyen la naturaleza del cuerpo, y por causa de ellos se está enfermo o sano. Se goza de una salud perfecta cuando están mutuamente proporcionadas sus propiedades y cantidades, así como cuando la mezcla es completa. Por el contrario, se enferma cuando alguno de los elementos se separa en mayor o menor cantidad en el cuerpo y no se mezcla con todos los demás (Hipócrates, 2003a:365).

De este modo, el ser humano no solo constituye un caso particular de la *physis*, además, sus constituyentes se convierten en los directos causantes de los estados de salud o enfermedad del cuerpo humano. La noción que considera la salud como un equilibrio y a la enfermedad como un desequilibrio de dichos componentes resulta de la extrapolación de las ideas de Alcmeón de Crotona, otro pensador griego del siglo VI a.c. Reconocido por sus intereses en el saber médico, había planteado una noción muy interesante sobre la salud corporal en tanto equilibrio. En *Sobre las opiniones de los filósofos*, una recopilación de citas filosóficas atribuidas durante mucho tiempo a Plutarco, pero que parecer provenir del filósofo peripatético Flavio Aecius (396 – 454), se halla citado el pensamiento de Alcmeón al respecto, veamos:

Lo que preserva la salud es la distribución equitativa de sus fuerzas – húmedo, seco, frío, caliente, amargo, dulce, etc – y la dominación de una de ellas crea la enfermedad:

pues la dominancia de cualquiera es destructiva. La enfermedad se produce por un lado a través de un exceso de calor o frío: por el otro lado a través del exceso o falta de nutrientes; su ubicación está en la sangre, la médula y el cerebro. La enfermedad también se puede ocasionar algunas veces por causas externas, por la cualidad del agua, el ambiente local, exceso o dureza en el trabajo o algo similar. La salud, al contrario, es una mezcla armoniosa de las cualidades (citado en: Nutton, 2004: 47).

Mientras el equilibrio de las fuerzas corporales, que en Alcmeón son más de cuatro, representa salud, el desequilibrio, implica enfermedad. Noción que se recoge y expresa de modo claro y reiterado en el texto de Pólibo. “Así pues, cuando algún elemento se separa y queda solo, necesariamente ha de enfermar tanto la parte de la que se ha segregado como aquella en la que se ha establecido y acumulado, al ser la excesiva concentración causa de dolor y padecimiento” (Hipócrates, 2003a: 550). Bajo este marco conceptual, la bilis negra, inocua dentro de un delicado balance – *isonomía* - o mezcla de elementos – *krasis* - resulta mórbida cuando se separa – *chorízein* -, es evacuada fuera del cuerpo – *kénosis* -, desplazada – *metástasis*- de su sede natural (el bazo), o se establece – *apóstasis* - en un lugar que no le corresponde. Bajo la amalgama de diferentes nociones el texto escrito por Pólibo comienza a asociar la bilis negra no solo con el otoño y la edad madura, sino también, en virtud de una analogía con la tierra, con dos de las cualidades primarias: lo frío y lo seco (Klibanski y col: 35).

Será en otro texto del canon hipocrático, quizás el más leído, comentado y citado de todos, los *Aforismos*, en el que encontramos de modo explícito la asociación de la melancolía con dos pasiones del alma, la tristeza y el miedo, el núcleo central de todo el fenómeno melancólico en la Antigüedad (Starobinski: 23). En el aforismo 23 de la sexta parte del texto, se lee: “si el miedo o la tristeza duran mucho tiempo, tal estado es propio de la melancolía” (Hipócrates, 1931: 4717). Atribuido al mismo padre de la Escuela de Cos, los *Aforismos* fueron escritos con el fin de resumir, al final de una vida dedicada al arte de sanar, la vasta experiencia de Hipócrates. Hacia finales del siglo V a.c o comienzos del IV a.c. el autor recoge en un único texto una serie de sentencias breves consideradas de validez universal y aplicada a situaciones concretas. En ese sentido, cada aforismo encierra dentro de sí un poco de autoridad, de prestigio, de sabiduría profunda, de enseñanza, pero a la vez, algo de saber popular elevado a la categoría de episteme².

El aforismo, como el resto de los textos hipocráticos, responden a una capacidad de observación y síntesis sin precedentes dentro del arte de la sanación entre los griegos antiguos

² Bajo la teoría del conocimiento esbozada por Platón, y que marcó un hito en la cultura griega antigua, existen cuatro tipos de conocimiento, correspondiente a cuatro grados de realidad. Cada uno de ellos participa tanto más de la claridad en tanto más participen de la verdad de los objetos a que se apliquen. La *eikasía* (imaginación) es el grado de conocimiento más alejado de la verdad, pues su contenido, los *eikónes*, son las imágenes que son reflejos del mundo exterior sensible, que a su vez son reflejo del mundo intelectual. *Eikónes* y mundo exterior constituyen el mundo de lo opinable (*doxastía*) y sus formas de conocimiento son *eikasía* y *pístis*, que constituyen la *dóxa*, un nivel inferior de conocimiento. Mientras que el mundo superior, el de lo inteligible (*noetá*), se divide en dos: las entidades matemáticas, geométricas y similares cuya forma de saber es la *diánoia* (conocimiento deductivo), y los *archai*, cuya forma de conocimiento es la *nóesis* (inteligencia o intuición). Estos últimos dos tipos de conocimiento configuran la *epistème*, el mejor tipo de conocimiento posible. (Alegre, Antonio en: Platón, 2018: 739 – 771)

(Jouanna: 291). Visto así el asunto, el aforismo 23 recoge aquella intuición primigenia que se halla en los versos 200 a 202 de la *Iliada* que vincula la tristeza, el abandono y el deambular en soledad con la pérdida del favor divino. Mientras Homero lo atribuye a la pérdida del favor divino, en los tratados hipocráticos la melancolía aparece como el efecto de la acción de unas causas naturales. Uno de los humores constituyentes del cuerpo humano, la bilis negra, sería la causa directa de ciertas pasiones del alma: tristeza y miedo. Bajo la tradición médica griega, la melancolía viene a configurar un desarreglo humoral, una alteración del equilibrio de los constituyentes del cuerpo que se manifiesta a través la tristeza y el miedo sin estímulo externo aparente.

Problema XXX, I: bilis negra y el hombre del exceso

No obstante lo anterior, será con los pensadores poshipocráticos y, de manera particular, bajo la tradición filosófica peripatética que se halla en los *Problemata*, que la *melas cholé* dejará de ser asumida como un mero desequilibrio humoral. Con la tradición filosófica inaugurada con Aristóteles (384 a.c. – 322 a.c.) la bilis negra desborda los constreñimientos impuestos por el discurso médico y se revela con toda la potencialidad creadora, una mirada al hombre de excepción. Una interpretación del problema de la bilis negra que acogerá Diego Cisneros a la hora de hablar de las habilidades del nativo del virreinato de la Nueva España, una mirada que va a contradecir la lectura hegemónica del discurso corográfico en el Siglo XVI, tal y como se abordará en el tercer capítulo de este trabajo. A pesar de su condición dañina, la *melas cholé*, bajo ciertas condiciones, puede elevar a los individuos por encima del promedio de sus congéneres y otorgarles características sobresalientes, lo propio y definitorio del hombre excepcional, del hombre del exceso, el *perittoí* (περιττός). Sobre el particular, el *Problema XXX, I* un texto escrito probablemente por Teofrasto (371 a.c. – 287 a.c), discípulo de Aristóteles y director del Liceo por más de tres décadas, parte del reconocimiento empírico, no de la mera especulación filosófica, de que todo hombre excepcional es en primera instancia un ser melancólico.

¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra, tal y como explican, de entre los relatos de tema heroico, aquellos dedicados a Heracles? (Aristóteles, 2009: 79)

Los *Problemata*, una extensa colección de textos dentro de la tradición peripatética, abordan una serie de cuestiones generales en un formato de preguntas y respuestas. De modo específico, el *Problema XXX, I* pone de relieve la asociación entre una fisiología corporal y los estados anímicos que se desvelan en el comportamiento de los individuos. Para el autor del texto, el individuo melancólico no es necesariamente un enfermo; su condición natural, aunque inestable, puede alcanzar cierto término medio y transformarlo en un ser excepcional. La *melas cholé*, residuo y sedimento de aquello que no está cocido, una mezcla inestable por naturaleza, encierra el poder de otorgar al hombre de excepción todos los temperamentos posibles. La inestabilidad del individuo melancólico lo convierte en un ser inconstante que, en combinación con la circunstancia oportuna (*kairos*), tiene la potencialidad de

transformarlo en un ser excepcional. En cierto sentido, el hombre melancólico es el ser de la circunstancia (Pigeaud en: Aristóteles, 1996: 25). Precisamente en su capacidad de estar en el mismo instante muy caliente y muy fría, reside la razón por la cual el hombre melancólico puede convertirse en un ser creativo, genial y sobresaliente. “La causa de un poder tal es la mezcla, la manera en que participa del frío y del calor” (Aristóteles: 97). Una cualidad física que otorga a aquel que se haya invadido por la bilis negra unos comportamientos específicos. En la elaboración de la explicación causal, el autor recurre a la metáfora del vino.

Al igual que lo hace el vino, una sustancia de naturaleza ventosa, la *melas cholé* embriaga de modo natural y para toda la vida. “El vino, pues, hace al individuo excepcional, pero no por mucho tiempo, tan solo por breves momentos, mientras que la naturaleza produce ese efecto continuamente, a lo largo de la vida de un hombre” (85). Del mismo modo que lo hace el vino, la *melas cholé* moldea el carácter del ser humano. “De modo que resulta evidente que es por los mismos medios que tanto el vino como la naturaleza modelan el carácter de cada uno” (85). Para el autor del *Problemata XXX, I* el ser melancólico es un ser excepcional gracias a la potencia termodinámica que habita en el interior de la bilis negra.

Pero, desde el momento en que es posible que exista una buena mezcla de la inconstancia, y que ésta sea, en cierto modo, buena, y ya que es posible, por fuerza, que la *diathesis* demasiado caliente sea, al mismo tiempo, demasiado fría (o a la inversa, a causa del exceso que presenta), todos los melancólicos son seres excepcionales, y no por enfermedad, sino por naturaleza (103).

Bajo esta mirada, el individuo melancólico deja de ser un simple ser enfermo, sujeto de los desequilibrios de una mezcla corporal inestable para convertirse en el ser de las múltiples posibilidades. Mientras en la tradición médica la melancolía es entendida como una condición producto del desequilibrio humoral, la mirada que inaugura este texto peripatético amplía el campo de indagación a una serie de preguntas que sobrepasan las simples consideraciones en torno a la salud y la enfermedad, abriendo las puertas a la construcción de una tradición que asume la melancolía como lo propio del hombre excepcional, una noción que rendirá sus frutos durante el Renacimiento con autores como Marsilio Ficino (1433 – 1499) o Juan Huarte de San Juan (1529 – 1588). No obstante lo anterior, la tradición filosófica que se pregunta por el problema de la melancolía no comienza con el *Problema XXX, I*. Mucho antes de que se configuraran los *Problemata* Platón ya se había planteado el problema de la alteraciones y trastornos anímicos y planteado una diferencia entre enfermedades del cuerpo y enfermedades del alma.

La lucha al interior de un alma escindida

En el *Timeo* (360 a.c), considerado como uno de los diálogos más influyentes en la historia de las ideas y en el que, entre otros, se aborda el problema de la naturaleza humana, Platón (427 a.c – 347 a.c) sostiene que el cuerpo, y en general el universo, surgen como la imagen de una forma pre-existente, una eterna e inmutable armonía, el mundo de las esencias. En consecuencia, el cuerpo se conforma como la sombra de una armonía preestablecida - probablemente de naturaleza numérica – capaz de sobrevivirle, y al mismo tiempo en constante interrelación con el ámbito de las formas, las ideas. El demiurgo o divinidad

hacedora crea a los seres divinos quienes, a su vez, dan existencia a los seres mortales. Estos últimos, a pesar de su carácter finito, albergan en su interior un principio inmortal que los anima y vincula al mundo arquetípico.

Como ya fuera dicho al principio, cuando el universo se encontraba en pleno desorden, el dios introdujo en cada uno de sus componentes las proporciones necesarias para consigo mismo y para con el resto y los hizo tan proporcionados y armónicos como le fue posible. (...) El dios en persona se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus criaturas llevar a cabo el nacimiento de los mortales. Cuando éstos recibieron un principio inmortal de alma. Le tornearon un cuerpo mortal alrededor, a imitación de lo que él había hecho (Platón, 2018c: 19758).

La cosmología platónica nos habla de una dependencia y relación del cuerpo orgánico y material con el mundo de las ideas, asociación que se da a través de su concepción tripartita del alma humana. Al alma inmortal, eterna, perfecta e inmutable, se le añade otra alma, la mortal, finita, imperfecta y voluble. “Como vehículo le dieron el tronco y las extremidades en los que anidaron otra especie de alma, la mortal, que tiene en sí procesos terribles y necesarios (...)” (19758). Si por un lado existe la razón, ubicada en la cabeza, el ámbito superior del alma, por el otro, estaría “la mezcla de todos estos elementos con la sensibilidad irracional y el deseo que todo lo intenta compusieron con necesidad el alma mortal” (19758). La parte mortal del alma queda así constituida por la sensibilidad irracional y el deseo.

En esta visión del mundo anímico del humano, Platón separa la razón de las otras dos esferas por considerarlas de menor valía, la razón permite ese vínculo entre las ideas, la esfera celeste, y lo sensitivo, la esfera corporal.

Por esto, como los dioses menores cuidaban de no mancillar el género divino del alma, a menos que fuera totalmente necesario, implantaron la parte mortal en otra parte del cuerpo separada de aquella y construyeron un istmo y límite entre la cabeza y el tronco, el cuello, colocado entremedio para que estén separadas (19770).

Las dos partes inferiores del alma quedan separadas entre sí a través del diafragma. Mientras la energía vital (*thymos*), traducida en algunas ocasiones como coraje, valentía o viveza, queda ubicada en el corazón; aquella parte más baja – en posición y en jerarquía - del alma, correspondiente a los apetitos, los deseos de comida y bebida, queda ubicada junto al ombligo, en el hígado. Una división que se halla en el origen de la concepción galénica sobre la fisiología corporal, según la cual, existirían tres tipos especiales de *pneuma* o espíritus ubicados en el cerebro (espíritu animal), el corazón (espíritu vital) y el hígado (espíritu natural). Una concepción fisiológica que será aceptada por la larga tradición cultural que se pregunta sobre el fenómeno melancólico a lo largo de más de un milenio y que estará aún vigente cuando los autores de la modernidad temprana aborden, desde sus múltiples miradas, el extenso acervo cultural en el que la melancolía surge bien como una complexión corporal, un desequilibrio humoral o como una pasión del alma. Como se evidencia en el debate sobre la legitimidad de la empresa conquistadora en el Nuevo Mundo desde la noción del esclavo natural y las consecuencias morales de la destemplanza humoral de los nativos americanos. Un asunto que se tratará en el segundo capítulo de este trabajo.

Bajo la concepción platónica, las tres esferas o tipos de alma interactúan entre sí en una especie de lucha o conflicto en el que la razón tendría como función, domesticar, modular o temperar las otras dos esferas, aquellas relacionadas con el deseo y las pulsiones más básicas. Para Platón está claro que la parte racional debe regir las otras dos partes del alma con el único fin de lograr cierto equilibrio, una forma de dominio sobre la parte irracional del alma. Única opción posible para que el individuo alcance cierto grado de bienestar. Dicha concepción se hace especialmente explícita cuando Platón recurre a la metáfora del carro tirado por dos caballos alados y guiados por un auriga para tratar de explicar en qué consiste al alma humana.

En el *Fedro*, un diálogo escrito en el 370 a.c, Platón aborda el problema de la naturaleza y límites de la retórica, en tanto género discursivo capaz de atraer al oyente hacia el conocimiento de la verdad. Aunque una composición retórica en sí misma no está en capacidad de expresar la verdad, sí puede generar movimientos anímicos en el espectador, de ahí la necesidad que tiene un buen orador de reconocer aquellas palabras que más impacto tendrán sobre el alma de quien las escucha. El conocimiento de la naturaleza de alma humana resulta de un valor esencial para componer discursos que en realidad logren persuadir, mover al auditorio hacia un fin. El valor de verdad del discurso queda supeditado a este fin esencial, solo las ideas son verdaderas, las palabras son de naturaleza engañosa. En este sentido, en la segunda mitad del diálogo, Platón le explica a Fedro, por intermedio del personaje Sócrates y recurriendo a una analogía, la verdadera naturaleza del alma humana.

Sobre la inmortalidad, baste ya con lo dicho. Pero sobre su idea hay que añadir lo siguiente: cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos, de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro, de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resulta difícil y duro su manejo (Platón, 2018b: 1045).

En esta metáfora, el segundo caballo, aquél de linaje no divino, representaría las tendencias del alma a dejarse llevar por el deseo y la propensión de ésta a perderse en el mundo sensible. Por su parte, el caballo bueno y hermoso, muestra la capacidad del alma de imponerse a sí misma un comportamiento recto y virtuoso guiada por la razón que, a su vez, es representada por el auriga. La receta que plantea Platón para que el alma humana puede llegar a buen puerto. Esta extrapolación tiene la virtud de hacer visible el conflicto que habita al interior de toda alma humana, pero a la vez, nos muestra un camino, la sumisión de la esfera irracional a la razón, única vía posible hacia la recomposición del alma humana. En este mismo sentido, Luca Vanzago ha argumentado que la tripartición del alma manifiesta en el pensamiento platónico no solo señala, por primera vez en la historia del pensamiento griego, una concepción de la escisión de la subjetividad humana, ruptura que se manifiesta en la tensión que cada hombre advierte entre sus deseos y sus deberes, sino que también, constituye un ideal regulador para la existencia humana (2011: 42). Con base en lo anterior habrá que subrayar que la concepción platónica del alma humana encuentra en el cuerpo un obstáculo,

pues este último es concebido como una tumba, una celda, una carga pesada que impide al alma elevarse para alcanzar el conocimiento puro y verdadero.

En el *Fedón o Sobre el alma*, texto escrito en la segunda mitad del siglo IV a.c por un Platón ya maduro, se narran las últimas horas de vida de Sócrates. En este diálogo, Fedón, discípulo fiel de Sócrates, cuenta a Esquécrates, un pitagórico de Fliote, cómo murió su maestro y cómo conversó con quienes ese día le acompañaban. Ante su muerte inminente, Sócrates no se encontraba triste o temeroso, más bien es descrito bajo la pluma de Platón, con un ánimo sereno y aliviado, pues con la muerte, su alma inmortal quedaría separada de su cuerpo, sustancia perecedera e impura, que al dejar de respirar libera al alma hacia su fin último, la esfera celeste y el conocimiento de la verdad. En este apartado, la pluma platónica es bastante explícita.

Por lo tanto – dijo Sócrates –, si eso es verdad, compañero, hay una gran esperanza, para quien llega a donde yo me encamino, de que allí de manera suficiente, más que en ningún otro lugar adquirirá eso que nos ha procurado la mayor preocupación en la vida pasada. Así que el viaje que ahora me han ordenado hacer presenta con una buena esperanza, como para cualquier otro hombre que considere que tiene preparada su inteligencia, como purificada (Platón, 2018a: 846).

La relación del alma con el cuerpo es una de carácter impuro, de encadenamiento a una realidad sensible que la obnubila y la aleja de la contemplación de las ideas puras, de su origen celeste. “Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos” (845). El cuerpo corrompe al alma. Consecuentemente, la destrucción total del cuerpo no aparece la muerte del alma, pues ésta no solo es el origen del movimiento del cuerpo, es anterior a éste y lo trasciende. “Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos aflige algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad” (845). La enfermedad del cuerpo viene a complotar contra el acceso al conocimiento. Platón inaugura una tradición en la que el alma trasciende al cuerpo, constituye la esencia pura del humano y se halla escindida por fuerzas antagonistas en pugna.

Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: no es posible adquirir nunca el saber, o solo muertos. Porque entonces el alma estará consigo mismo separada del cuerpo, pero antes no. Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues el que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro (845 – 846).

Al escindir la realidad del alma de la del cuerpo, surge una cosmovisión que permitirá a Platón separar el campo de estudio y las reflexiones en torno al cuerpo, preocupación propia del discurso médico, de las consideraciones del ámbito anímico, objeto de reflexión de la

filosofía. Desde la dicotomía entre cuerpo y alma, resulta inteligible hablar de la salud o las enfermedades del cuerpo, pero de igual modo, de la salud o enfermedades del alma. En ese orden de ideas, existirán enfermedades del cuerpo que repercuten en el alma o enfermedades del alma con consecuencias corporales. La particularidad sui géneris de la melancolía consistiría en configurar aquella condición que pone en evidencia la relación entre el alma y el cuerpo y se comporta con base en dicha dualidad (Pigeaud, 2006: 538).

La enfermedad del alma y la *Carta a Damageto*

De acuerdo a la lectura propuesta por Jackie Pigeaud, fueron Demócrito y Platón los primeros en usar de manera sistemática la analogía de la enfermedad del alma. Del primero sobrevive un fragmento en el que se hace una alusión de manera indirecta. “La medicina, según Demócrito, sana las enfermedades del cuerpo, la sabiduría libera al alma de sus pasiones” (Citado en Pigeaud, 2006: 17) Del segundo es posible encontrar una referencia explícita a dicha metáfora en el *Timeo*.

Mientras las enfermedades del cuerpo suceden de la manera antedicha, las del alma que son consecuencia del estado del cuerpo se dan del siguiente modo. Es necesario acordar, ciertamente, que la demencia es una enfermedad del alma y que hay dos clases de demencia, la locura y la ignorancia. Por tanto, debemos llamar enfermedad a todo lo que produce uno de estos dos estados cuando alguien lo sufre y hay que suponer que para el alma los placeres y dolores excesivos son las enfermedades mayores (Platón, 2018c: 20065- 20076).

Locura e ignorancia son catalogadas como enfermedades del alma y, al mismo tiempo, Platón nos dice que los placeres y dolores excesivos enferman el alma. Los excesos anímicos alejan al individuo del estado de salud, una intuición que encuentra su expresión en el concepto de eutimia y, en ese mismo sentido, Pigeaud ha puesto de manifiesto que Demócrito fue el pensador de la Antigüedad que dignificó el término elevándolo al nivel de la reflexión filosófica (2006: 443 - 452). Para la tradición filosófica griega, la eutimia no hacía referencia solo a la calma y al equilibrio anímico conseguido gracias a la liberación de los problemas del individuo, se refería también, al placer del alma y, de modo más preciso, al placer que otorga el conocimiento. De este modo, la idea de Platón de un alma escindida logra, por medio de una vida dedicada al conocimiento, el remedio a todos sus males. La vida dedicada a conocer no solo se desvela como la mejor de todas las vidas posibles, también representa el equilibrio, léase salud, de aquella alma escindida. Aunque la eutimia fue referenciada en uno de los textos del Corpus Hipocrático, el concepto fue desarrollado dentro del discurso filosófico. En *Epidemias VI*, la eutimia aparece empleado como una metáfora, aquella que compara la reflexión juiciosa sobre todas las cosas con el ejercicio beneficioso par el alma.

En cuanto a lo que viene del alma (*Thymos*), aquí lo tienes: el estado de excitación del alma retrae el corazón y los pulmones sobre ellos mismos y atrae hacia la cabeza el calor y el frío; en cuanto a la eutimia, lo contrario, relaja el corazón. El esfuerzo es comida para los miembros y la carne, el sueño para las vísceras. La concentración del espíritu es, para los hombres, la caminata saludable del alma (Citado en Pigeaud, 2006: 446).

Sin embargo, será con la escuela de los estoicos, quienes definieron las pasiones como enfermedades del alma, cuando el concepto de eutimia se convierte en una cualidad de la sabiduría y característica inherente de la alegría de vivir. Una noción que alcanza tal grado de popularidad e influencia en el mundo antiguo que la vamos a encontrar en autores y pensadores por fuera de la escuela de la Estoa. Y en ese sentido, argumenta Pigeaud, es muy dicente que la tradición estoica de la eutimia se halle presente en uno de los textos de Filón de Alejandría (20 a.c. – 45 d.c), *De praemiis et poenis*. Para este autor, la risa sería el signo visible de la alegría invisible del pensamiento. Un autor del que se conserva un corpus extenso y que influyó en la patrística a través de autores como Clemente de Alejandría (150 – 213) y Orígenes de Alejandría (185 – 254) (Pigeaud, 2006: 450). Bajo la noción estoica de la eutimia se releva la otra tradición que ha sedimentado el fenómeno melancólico en occidente.

Ha sido el mismo Pigeaud quien ha argumentado que la noción occidental de la melancolía surge de la convergencia de tres fuentes culturales determinadas. Por un lado, estaría el *Aforismo 23*, del otro, el *Problema XXX* y, en última instancia, la que proporciona la *Carta 17 a Damageto*, un texto apócrifo de la tradición hipocrática, especie de novela epistolar que puede datarse en la segunda mitad del siglo I de nuestra era (En: Aristóteles, 2009: 59 - 60). En esta narración el autor nos cuenta que los habitantes de Abdera han consultado la opinión de Hipócrates sobre el comportamiento errático de Demócrito, quien se ha retirado al lugar más agreste de la naturaleza, se dedica a disecar animales y se ríe de todo. Los abderitanos sospechan que la bilis negra corroe el cuerpo de Demócrito y esperan del famoso médico el mejor de los consejos. Para sorpresa de los susodichos conciudadanos, el diagnóstico que Hipócrates le hace a Demócrito no solo se aparta de los avatares de la bilis negra sino que eleva al pensador de Abdera al rango del sabio entre los sabios. Damageto, el discípulo de Hipócrates y receptor del texto, concluye que los realmente afectados por la bilis negra son todos los congéneres del filósofo de Abdera, aquellos que se rehusan a reconocer la verdadera realidad de la condición humana.

Sin duda alguna, afirma Yves Hersant, la *Carta a Damageto* ha inspirado a artistas y escritores durante más de veinte siglos, convirtiendo la risa de Demócrito en una reflexión profunda sobre el sentido de la vida y el absoluto (en Hipócrates, 1989: 21). La risa, que parece desconcertar e inquietar a los vecinos de Abdera, se convierte así en el emblema de la genialidad, la marca del espíritu más penetrante capaz de develar los secretos más arcanos de la realidad. De hecho, Hipócrates lo expresa claramente en uno de los apartados. “Esto es lo que pensamos Damageto: lejos de tener el espíritu roto, Demócrito consideraba todas las cosas con un punto de vista alto; él nos daba una lección de sabiduría, así como a todos los hombres a través de nosotros” (Hipócrates, 1989: 71).

La razón por la cual Demócrito se ha dedicado a la disección de animales resulta clara: conocer mejor los avatares de la bilis negra, esa sustancia que perturba el espíritu de los hombres y que parece ser la causa que se esconde detrás del desvarío del género humano. Hipócrates le cuenta a su discípulo que ha observado cómo Demócrito pasa del llanto a la risa sin razón aparente y que ante la pregunta que éste le ha formulado: “¿Por qué ríes Demócrito?” (80), ha recibido la siguiente respuesta.

Tú le atribuyes a mi risa dos causas, los bienes y los males; pero yo me río de un único objeto, el hombre lleno de insensatez, desprovisto de obras firmes, infantil en todos sus proyectos, sufriendo sin ningún beneficio a causa de sus inmensos trabajos, empujado por sus deseos inmoderados a aventurarse hasta el límite de la tierra y sus inmensas cavidades, derritiendo la plata y el oro, sin cesar jamás de adquirir, luchando siempre por tener más para no decaer. El que no siente ningún remordimiento declarándose feliz una vez que ordenó a esclavos encadenados excavar las profundidades de la tierra, algunos de los cuales perecerán en derrumbes de terrenos deleznales, otros, interminablemente sometidos a esa obligación verán en el castigo una patria (83 - 84).

La incongruencia total y ausencia de un sentido profundo y trascendente del ser humano es el objeto de la risa de Demócrito. En este sentido, la narración continúa con una elaborada enumeración de los despropósitos y sinsentidos del accionar humano, en una especie de diatriba contra el género humano, Demócrito termina por incluirse dentro del desvarío colectivo al afirmar que su interés por la disección de animales resulta una actividad estéril. “No ves tú que yo también equivoco el camino buscando la causa de la locura diseccionando animales. Es en el hombre en quien se tiene que buscar” (95). La risa de Demócrito disecciona el mundo y lo muestra como un gran escenario en el que el hombre deambula inmerso en su insensatez. Desaguisado que tiene su causa en el exceso de bilis negra. El argumento de Demócrito alcanza cotas que rayan con la misantropía.

No ves también que el mundo se halla pleno de calamidades para el hombre y que ha acumulado contra él infinidad de males. Por naturaleza, el hombre entero no es sino enfermedad: cuando pequeño, es inútil y suplica que lo ayuden; al crecer se vuelve presuntuoso, insensato, bajo la conducción de sus maestros; en la madurez es arrogante; y al declinar, lamentablemente cosecha los males que sembró su sinrazón (95 – 96).

Para Demócrito, la risa es la respuesta natural a semejante despropósito. Frente a la condición errática y perversa de la condición humana y como consecuencia del orden de cosas en el mundo, resultado directo de los desvaríos que ocasiona la bilis negra, el filósofo responde con una explosión de risa. La diferencia entre quien se halla inmerso en la locura del mundo y, por consiguiente, preso de los avatares de la bilis negra, de quien se aparta de él para conocer y reflexionar consiste en la capacidad de reírse del despropósito que significa la condición humana, el rasgo propio del filósofo. De este modo, la risa aparece como el signo inequívoco de la eutimia, del reconocimiento de la condición melancólica del género humano. Una idea que desarrollará posteriormente, en el siglo XII, por Hildegarda de Bingen (1098 – 1179) cuando vincule la bilis negra, la melancolía, con el pecado original.

La *Carta* finaliza con el reconocimiento explícito de la sabiduría que ha alcanzado Demócrito y consiguiente aceptación de sus argumentos. El autor del texto ha puesto en escena dos tradiciones culturales bien definidas, una, la médica representada por Hipócrates y la otra, filosófica, personificada en Demócrito; mientras la primera enarbola el eléboro como tratamiento frente a la melancolía, la segunda propone la risa como una higiene del espíritu, remedio que, a diferencia del eléboro, no presenta efectos adversos (Pigeaud, 2007: 474 –

477). El final del texto representa la supremacía de la filosofía sobre la medicina. El triunfo de la risa sobre el eléboro, la preeminencia del pensamiento por encima de la nueva *Techné*.

Y al decir todo esto sonreía. A mis ojos, Damageto, tenía un aire de dios y olvidé su apariencia anterior. Ilustre Demócrito, le dije, regresaré a Cos con un precioso regalo de hospitalidad: pues tu sabiduría me llena de admiración; al volver a casa proclamaré que tú has explorado y descubierto la verdad de la naturaleza humana. Me diste materia en qué pensar (100).

Como consecuencia de lo anterior, la filosofía asume un rol principal, a saber, el de satirizar y denunciar todas las debilidades humanas. Y bajo esta mirada, el final del texto representa un giro de tuerca inesperado en el que Demócrito, denunciado por sus conciudadanos como melancólico, se convierte en el único individuo sano; mientras que los abderitanos pasan a ser los enfermos, seres inconscientes esclavos de los efectos ocasionados por la bilis negra. Ahora bien, pese a todo lo anterior y de manera paradójica, para los autores de la modernidad temprana que exploraron el problema de la Melancolía a la luz de las ideas neoplatónicas promovidas por Marsilio Ficino (1433 – 1499), tales como, Timothy Bright (1515 – 1615), Robert Burton (1577 – 1640) o André du Laurens (1558 – 1608), Demócrito pasó a ser conocido como el pensador corroído por la bilis negra y su melancolía el signo inequívoco de su sabiduría (Hersant en Hipócrates, 1989: 21). No resulta casual que Robert Burton, el gran compilador del fenómeno melancólico a comienzos del siglo XVII, se autodenominara, en su magistral tratado *Anatomía de la Melancolía* (1621), como Demócrito Junior.

Sucede entonces que sustentados en un ideal de vida como el que aquí se ha esbozado y con base en el refinado desarrollo del concepto de eutimia; el problema de los pesares y tropiezos que el cuerpo representa para el alma siguió siendo un tema candente para aquellos que se adentraron en los vericuetos de la bilis negra, al fin y al cabo, se trataba de un humor corrosivo, térreo, seco y frío capaz de alterar los estados anímicos del individuo, provocando tristeza y miedo sin causa aparente. Para la tradición filosófica y médica de la Antigüedad la melancolía, en tanto estado anímico, también implicaba la presencia de síntomas físicos, al fin y al cabo, se trataba de una condición que imitaba la relación entre el alma y el cuerpo.

Para Rufo de Éfeso (Siglo I d.c), quien probablemente estudió en Alejandría y llegó a ser conocido en la Antigüedad por sus observaciones agudas y extenso trabajo clínico, y que escribió una monografía en la que analiza las consecuencias en el organismo del exceso de bilis negra, el diagnóstico de la condición melancólica se sustenta en una observación clínica pormenorizada. En *Sobre la melancolía*, un texto del que sobreviven solo algunos fragmentos dispersos en otras obras, encontramos algunos de los signos físicos que ayudan al clínico a realizar un diagnóstico acertado del trastorno melancólico. Una descripción que presupone una fisonomía propia del individuo melancólico, tal y como da por sentado, el Oídor de Charcas, Juan Matienzo, hacia la segunda mitad del siglo XVI.

El primer signo con el cual se puede concluir que alguien está sufriendo de melancolía es que se enoja, se pone triste o ansioso más rápido de lo usual y gusta de la soledad. Si esto se combina con algunas de las circunstancias que estoy a punto de describir, usted puede confirmar su suposición. El paciente no puede abrir sus ojos adecuadamente, como si fuese ciego a la luz. Los ojos de los melancólicos son de

alguna forma rígidos, sus labios gruesos, su complexión oscura, pocos pelos en el cuerpo, su pecho y parte adyacentes del cuerpo están fuertemente desarrollados, su abdomen se halla encogido. Sus movimientos son poderosos y rápidos y no pueden hacer nada lentamente. Cecean y su voz es delgada. Hablan rápidamente, con un rápido movimiento de la lengua (Rufo, 2008: 38 – 39).

Rufo tiene una importancia capital para comprender el problema de la melancolía como un fenómeno cultural, primero porque combina las dos grandes definiciones que sobre la melancolía se desarrollaron en la Antigüedad. Por un lado, este médico entiende la melancolía como una enfermedad del alma con un origen fisiológico específico que desencadena una serie de signos y síntomas particulares; por el otro, la comprende como una disposición conducente al desespere y, en algunas ocasiones, a la creatividad. “ Las personas de excelente naturaleza están predispuestas a la melancolía, puesto que las naturalezas excelentes se mueven rápidamente y piensan mucho” (47). Es decir, en Rufo existe un sincretismo entre la tradición del *Aforismo 23* con el *Problema XXX, I*. Y en segundo término, Rufo comienza a perfilar una tipología del individuo melancólico que se irá desarrollando hasta alcanzar con Galeno (129 – 201) la concepción de las complexiones humorales.

En síntesis, la mezcla de síntomas anímicos y corporales presente en el fenómeno melancólico responden a una flexibilidad sorprendente para dar cuenta de una serie de estados anímicos y corporales difusos y, en ocasiones, confusos pero que son al mismo tiempo patológicos (Pigeaud, 2006: 538). Sin embargo, reducir la melancolía a una mera condición patológica resulta un error pues como lo planteó el autor de la *Carta a Damageto*, los excesos de la bilis negra y sus efectos deletéreos sobre el comportamiento de los individuos quizás sea una condición connatural al género humano; de ahí que la única manera en que resulta posible comprender la melancolía, dentro de la historia de las ideas, sea mirándola como un fenómeno esencial de la existencia humana. Resulta difícil no coincidir con Pigeaud cuando afirma que para comprender el fenómeno melancólico hace falta darse cuenta que se trata de un asunto en el que convergen la tradición con la actualidad, lo imaginario con lo fisiológico, la naturaleza con la cultura; y bajo una perspectiva de este tenor, el historiador tendrá que trabajar de la mano con el médico, pues resulta necesario que el primero no olvide que la melancolía hace referencia a una enfermedad, un padecimiento que comporta una dosis alta de sufrimiento; y que el segundo no olvide que se trata además, y necesariamente, de historia de la cultura (13). La melancolía se comprende entonces como el fenómeno de las dicotomías y de los dualismos. Desde el punto de vista de la historia de las ideas, la melancolía, en tanto enfermedad de la relación entre el alma y el cuerpo, viene a ejemplificar el triunfo del dualismo platónico sobre otras concepcionistas monistas sobre el alma humana (536).

El problema de la salud del alma en un cuerpo impuro

Al comprender la melancolía como un problema de la interacción entre ciertos estados fisiológicos y corporales con la salud y el bienestar del alma, se desvela una de las facetas más importantes para entenderla como un fenómeno cultural, la de la responsabilidad moral del individuo. Desde la concepción platónica, el alma se halla encarnada, ligada a un cuerpo material y orgánico. De ahí que el cuidado de las condiciones del cuerpo redunde en beneficio

de la salud del alma, mientras que los excesos corporales también se pagan con dolencias anímicas. Cuidado o exceso dependen, en última instancia, de la voluntad del individuo. He ahí su responsabilidad moral. A pesar del triunfo de una concepción dualista sobre el fenómeno melancólico, serán los defensores de una visión monista del alma humana quienes pondrán el acento en la responsabilidad moral que le cabe a cada individuo. Una noción que recogerán y desarrollarán a fondo los representantes y herederos del pensamiento cultivado en el Jardín por Epicuro (341 a.c – 270 a.c) y, de modo más tardío, sus seguidores, como fue el caso de Tito Lucrecio Caro (99 a.c – 55 a.c).

Mientras Epicuro nos habla de la ataraxia, un estado anímico libre de tribulaciones, como el estado ideal del humano,³ Lucrecio, un autor que bebió directamente de las fuentes epicúreas y autor de uno de los poemas antiguos más influyentes en el Renacimiento europeo, afirma, en *De la naturaleza*, escrito hacia el año 50 a.c e impreso por primera vez en Brescia en 1473,⁴ que la terapéutica última, el ideal regulador de todo hombre, consiste en liberar al alma del miedo a la muerte. El verdadero signo del hombre sabio, del alma saludable.

Y a veces el temor a morir inspira a los humanos un odio tal a la vida y a la vista de la luz, que con pecho afligido se dan ellos mismos la muerte, olvidándose de que el miedo a ella es la fuente de todas sus cuitas; a uno le induce el poder a maltratar, a otro a romper los vínculos de la amistad y, en suma, a derribar todo sentimiento piadoso (Lucrecio; 2012: 245).

El malestar existencial del individuo arraiga en su rechazo a aceptar la finitud del alma humana. Negación que lo mantiene unido a las cadenas del sufrimiento. El motor que pone en marcha aquel miedo y tristeza sin causa aparente. Debido a que Lucrecio defiende una unidad entre alma y cuerpo y considera al alma como una entidad de carácter material, la enfermedad del alma aparece ligada a la suerte del cuerpo. “Vemos, además, que, tal como el cuerpo sufre crueles enfermedades y duros dolores, así el alma es presa de agudos cuidados, de luto y de miedo; es, pues, consecuente que participe también de la muerte. Más todavía; a menudo en las dolencias del cuerpo se extravía el espíritu” (273). Precisamente porque se enferma, es decir, se corrompe, el alma debe ser mortal. “Por tanto, fuerza es confesar que el alma también se disuelve, ya que el contagio del morbo penetra hasta ella; pues dolor y enfermedad, los dos son artífices de muerte, como nos ha ya demostrado el fin de tanta gente” (275). Desde el punto de vista esbozado por Lucrecio, la sabiduría del hombre resulta de la

³ De la obra de Epicuro es muy poco lo que se ha conservado. Tres cartas: a Heródoto, a Pitocles (que algunos consideran espúria) y a Meneceo, así como el catecismo, textos conservados por el historiador griego Diógenes Laercio (siglo III d.c), y las *Sententiae* descubiertas a fines del siglo pasado en un manuscrito de la Biblioteca Vaticana (Valentí Fiol en: Lucrecio, 2012: 43).

⁴ La edición príncipe, la de Brescia de 1473, le siguieron la de Verona (1486) y la de Venecia (1495), todas basadas en el mismo manuscrito. Una copia realizada por Poggio Bracciolini (1380 – 1459), incansable perseguidor de manuscritos por los diversos monasterios de Suiza, Alemania y Francia. Cuando actuaba como secretario pontificio en el concilio de Constanza, escribió a su amigo Francesco Barbaro, en mayo de 1418, que había descubierto en un lugar apartado, probablemente en Murbach, un manuscrito de Lucrecio y que estaba aguardando una copia. La copia se le envió a su amigo florentino Niccolò Niccoli (1364 – 1467), quien sacó una copia y la guardó durante muchos años. Esta copia es la que sirvió de fuente a las tres ediciones realizadas durante el siglo XV. Ediciones que fueron objeto de curiosidad y ampliamente comentadas durante el siglo XVI (Stephen Greenblatt en: Lucrecio, 2012: 47 – 60)

comprensión de esta realidad última e indefectible. “El fin de la vida está, en verdad, fijado a los mortales, y nadie se escapa de comparecer ante la muerte” (315). La aceptación de la finitud de la condición humana, superar el miedo a la muerte, elevarse por encima de la conciencia de aniquilación total, configuran el ideal regulatorio que guiará el devenir del ser humano, el camino que conduce a la sabiduría, es decir, a la salud del alma.

Nuevamente la ignorancia es asumida como una enfermedad del alma, mientras que el conocimiento y aceptación de la condición humana es equiparada con sabiduría. Para Lucrecio el malestar existencial del humano se hace inteligible como aquel miedo cerval al que se enfrenta aquella conciencia que se reconoce como precedera, el rasgo propio del individuo melancólico. Una asociación que retoma el poeta latino Quinto Horacio Flaco (65 a.c – 8 a.c), uno de los bardos latinos más sobresalientes de la Antigüedad e influyentes entre los escritores europeos del siglo XV y XVI, a través de una fórmula muy sencilla: “Sabio serás si vives feliz con la suerte que tienes” (Horacio; 2015: 4851)⁵ Horacio, cultivador del arte epistolar describe, en la primera de sus cartas del Libro I (publicado hacia el año 20 d.c.), el cambio de actitud que lo ha llevado a dejar las frivolidades poéticas para dedicarse a temas más serios.

Aunque para el momento en que deja el registro escrito no ha abrazado aun una vida filosófica con todas sus consecuencias, Horacio considera que “hay remedio para todas las enfermedades del alma: avaricia, vanidad envidia, pereza ..., con tal que se esté dispuesto a escuchar los buenos consejos” (4454). Si la virtud comienza por evitar el vicio y la sabiduría por no ser necio, “¿no habría que poner en curarse los vicios el mismo interés que en evitar los que se estiman grandes fracasos?” (4454). La regla de oro, sentencia el poeta latino, consiste en tener la conciencia tranquila y no tener que avergonzarse de nada. “En resumen: el sabio solo está por debajo de Júpiter; es rico y es libre, y honrado y hermoso y, en fin, rey de reyes; y, sobre todo, está sano... a no ser que lo aqueje un catarro” (4527). La fórmula esbozada por Horacio, el poeta eutímico por excelencia, para alcanzar la salud del alma consiste en limitar los deseos y temperar las pasiones, como camino para alcanzar la sabiduría.

Al asociar sabiduría con salud del alma, como lo hace Horacio o Marco Tulio Cicerón (103 a.c – 43 a.c) y, de manera más tardía, autores como Séneca (4 a.c – 65 d.c) o Plutarco (50 – 120), el discurso filosófico de la Antigüedad logra ubicar en el corazón mismo de los desarreglos del alma el asunto de la responsabilidad moral del individuo, pues la sabiduría no es una condición que haga referencia a cualquier tipo de conocimiento sobre el mundo natural (Pigeaud, 2007: 530). Evidentemente, no todo el conocimiento conduce a la sabiduría, solo aquel saber que permite dominar el lado oscuro e irracional del alma escindida resulta pertinente para aquel que aspira a tener su alma sana. Y adicionalmente, este tipo de saber tampoco se alcanza de manera fortuita, se requiere esfuerzo y dedicación, en especial, porque se trata básicamente de un ejercicio de autocontención, de dominación de los impulsos, es decir, de autocontrol. Una postura de orden moral que se va a incorporar al discurso médico occidental a partir de Galeno, con quien la teoría moral asumirá un rol fundamental dentro de la etiología de las enfermedades del alma, incluida claro está, la melancolía.

⁵ *Laetus sorte tua vives sapienter, Aristi* (Epístolas 1, 10: 4851)

La nosología del trastorno melancólico

En *De Locis Affectis* (*Sobre la localización de las enfermedades*), uno de los grandes hitos de la patología médica griega y universal, escrito por Galeno (129 – 216) al final de toda una vida dedicada al estudio y al ejercicio médico, encontramos una serie de nociones sobre el diagnóstico médico sustentadas en la ilustración de una selección de casos clínicos significativos y en el llamado a conocer de modo preciso las estructuras del cuerpo humano. Conocimiento que solo se logra mediante la disección anatómica. *De Locis Affectis* fue un texto fundamental dentro de la historia de la medicina europea al menos en dos momentos puntuales. El primero de ellos, alrededor del último tercio del siglo XIII cuando se planteó en Montpellier, Bolonia y Paris, la necesidad de fundamentar la práctica médica en un galenismo intelectualmente exigente (Luis García en: Galeno, 1997: 90 – 91). El segundo momento, ocurre 250 años más tarde algunas facultades de medicina como la de Alcalá, Padua y Paris, en los inicios de la segunda mitad del siglo XVI, cuando el nuevo humanismo médico, a partir de técnicas filológicas, se preocupó por volver a las fuentes originarias del saber médico galénico (Siraisi, 1990: 80). Bajo la mirada que propone el médico nacido en Pérgamo, la relación entre cuerpo y alma sería una de carácter fluido y dinámico, por tal motivo y debido a su carácter dual, la melancolía podía manifestarse concomitantemente con síntomas propios del cuerpo, tales como la flatulencia, la expectoración húmeda, los borborismos o el calor en los hipocondrios, y dolencias propias del alma, como el desánimo, el temor, el mal humor o la misantropía (Galeno, 1997: 260).

Bajo esta premisa, Pierluigi Donini ha argumentado que Galeno no tuvo ningún inconveniente en dar por sentado la existencia del alma humana y, por consiguiente, asumir una postura dualista según la cual todos los seres vivos estaban compuestos por la unión de alma y cuerpo. Sin embargo, su posición frente a la naturaleza íntima del alma humana parece no estar del todo unificada. En sus escritos es posible hallar posturas con marcadas diferencias, en especial, en los dos textos que se ocupan de modo directo de este problema: *De placitis Hippocratis et platonis* (*Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón*) y *Quod animis mores corporis temperamenta sequuntur* (*Las facultades del alma de acuerdo a las mezclas del cuerpo*). Para Donini dicha postura ambigua se desprende del agnosticismo militante de Galeno. En los textos galénicos encontramos un mismo convencimiento férreo, aquel de la imposibilidad de conocer a ciencia cierta la naturaleza (*physis*) o la esencia (*ousia*) misma del alma (en Hankinson, 2008: 184 – 186). Aquello que sí queda claro en los escritos de Galeno es que el autor se apoya en los tratados hipocráticos para reformular una clasificación nosológica de la melancolía que será influyente por más de quince siglos y que encontramos en los escritos médicos de la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII. La clasificación propuesta por Galeno no solo apunta a depurar y refinar el tratamiento propuesto, también sirve para definir su postura frente a las enfermedades del alma, asumidas como una variante particular de las enfermedades del cuerpo.

Para este médico y pensador griego existen tres tipos básicos de trastorno melancólico: en primer lugar, estaría aquella melancolía que afecta a todo el cuerpo. “Unas veces aparece en todas partes visibles del cuerpo la misma constitución, como en la ictericia, en la llamada

elefantiasis, en la hidropesía, en la caquexia y, además, en la palidez hepática y esplénica, (...)” (253) En esta variedad, el encéfalo puede estar afectado, pero de modo secundario, “es posible que el encéfalo a veces, al hacerse melancólica toda la sangre de las venas, se lesione también como consecuencia de la común afección” (253). Una segunda variedad del trastorno melancólico se presenta cuando la afectación se da solo en el encéfalo. “Otras veces, mientras que la sangre de todo el cuerpo permanece sin afección, está alterada solo la que está en el encéfalo, y esto ocurre por dos motivos, bien porque el humor melancólico fluya hacia allí desde otro lado, o porque se haya producido en el lugar; (...) (253). La razón por la cual se puede producir esta acumulación de bilis negra en el encéfalo sería por el calor excesivo “que recalienta la bilis amarilla o la parte más espesa y negra de la sangre” (253). Finalmente, Galeno nos habla de la tercera variante de la enfermedad, la hipocondríaca y flatulenta. Tercera variante en la que se evidencia mejor esa capacidad intrínseca de la melancolía para producir una sintomatología tan variopinta. “Existe además una tercera variedad de melancolía que, a semejanza de la epilepsia, tiene su origen en el estómago; algunos médicos la llaman enfermedad hipocondríaca y flatulenta” (256).

Esta última variante de la melancolía produce toda una gama de síntomas y signos digestivos ocasionados porque:

En tales enfermedades el orificio del estómago está inflamado, se obstruye a causa de la inflamación e impide que los alimentos bajen al intestino en el tiempo establecido. Al permanecer entonces en el estómago más tiempo del necesario, producen tumefacciones, ardores y el resto de lo antedicho (257).

Los alimentos, al permanecer en la cavidad gástrica más del tiempo normal, aunado a “más calor del conveniente en las venas que reciben el alimento del estómago, y (a) su sangre espesa”, (257) producen una serie de exhalaciones que alcanzarían la cabeza del individuo melancólico. Congestión de vapores que, semejante al mecanismo que produce las cataratas, viene a obnubilar los sentidos: “al subir al encéfalo la exhalación melancólica, parecida a una exhalación fuliginosa o humeante, se producirán en el alma los síntomas melancólicos” (258). Es decir, los vapores melancólicos generados en la zona del hipocondrio tendrían el poder de migrar hasta la cabeza y nublar el alma, desencadenando de este modo los síntomas típicos de la melancolía. Si los síntomas del paciente comienzan en el estómago, continúa Galeno, y el incremento en intensidad va seguido de afecciones anímicas, el diagnóstico es certero: “sintiéndose alivio con las evacuaciones, los vómitos, las flatulencias y los eructos, llamaremos en este caso hipocondríaca y flatulenta a la enfermedad y diremos que sus síntomas son desánimo y miedo” (260).

Ahora bien, aunque los miedos y el desánimo acompañan al melancólico, no siempre, la manifestación de sus fantasías anormales asume la misma forma.

Había uno, por ejemplo, que creía estar hecho de barro y por eso, para no romperse, evitaba a los que le salían al encuentro, Otro, al ver cantar a unos gallos, imitaba su sonido entrechocando sus brazos contra los costados de la misma forma que ellos baten sus alas antes del canto (259).

Aquello que les preocupa, la fantasía que obnubila su juicio y los hace comportarse de manera tan bizarra, cambia con cada individuo. No obstante, enfatiza Galeno, en el fondo del trastorno melancólico aparecen las mismas dos pasiones del alma de las que nos hablan los *Aforismos* hipocráticos.

Entre los melancólicos existen diferencias: todos tienen temor, desánimo, se quejan de la vida y son misántropos, pero no todos desean morir; para algunos lo fundamental de su melancolía es precisamente el miedo a la muerte. Te parecerá extraño que haya quienes temen y deseen la muerte al mismo tiempo. Así, Hipócrates parece acertado al resumir todos estos síntomas melancólicos en dos, miedo y desaliento (259).

Aunque Galeno se apoya en los *Aforismos* hipocráticos para afirmar que el núcleo central de la melancolía está definido por dos pasiones del alma, el miedo y la tristeza, el mismo autor reconoce que existen una serie de síntomas y consideraciones concomitantes que hacen de este padecimiento uno de carácter complejo, dinámico y repleto de matices sutiles. Para algunos melancólicos, lo fundamental de su trastorno radica precisamente en su miedo cervical a la muerte. Miedo que no se explica solo por una condición mórbida *sui generis*, el de la melancolía, sino que se hace inteligible desde la doctrina de los temperamentos que se consolida con la doctrina humoral de Galeno. Con los aportes del médico de Pérgamo la melancolía se apuntala como un temperamento o *complexión sui generis*, una forma de constitución corporal que define el modo como el individuo se halla en el mundo, una nueva acepción del término que viene a enriquecer el caudal de tinta del fenómeno melancólico en la Antigüedad.

La doctrina humoral y el temperamento melancólico

Herederero de todo el saber médico que hasta él habían conseguido los griegos, Galeno adopta la idea presocrática de *Physis* como principio y fundamento de la realidad. Además de divina, la *Physis* sería de carácter racional y se realiza de modo ordenado y bello no solo en el cosmos, sino también, en el ser humano. De este modo, el cuerpo humano es visto como un microcosmos donde las tres *dynámes* de la vida cósmica cobran realidad, a saber, la vegetativa, la vital y la anímica. El hombre es visto entonces como un armonioso conjunto de potencias (*dynámes*) cuya actualización (*enégeia*) en las partes del cuerpo ejercitan su acción (*ergón*) y manifiestan su utilidad (*khreía*) en la total actividad del animal humano. Dentro de este panorama, los espíritus (*Pneúmata*) serían los agentes por los cuales cada *dynámis* se actualiza en el cuerpo humano. En ese orden de ideas, el hígado sería el órgano central de la potencia (*dynámis*) vegetativa, el corazón, el de la potencia vital, y el cerebro, el de potencia anímica (Laín Entralgo, 1987: 164).

Aunque para Galeno los cuatro humores primarios tenían un gran significado dentro de la explicación causal de las enfermedades, serían las cualidades primarias simples (frío, calor, seco, húmedo) las nociones más importantes para él y, por consiguiente, los principios activos a partir de los cuales gravita su doctrina de las diferentes constituciones del cuerpo humano. La importancia de las cualidades primarias al momento de determinar e influir la *complexión* del cuerpo humano, no solo va a estar presente en el siglo XVI cuando naturalistas, cosmógrafos y filósofos debatan sobre las condiciones naturales de los nuevos

territorios descubiertos y su influencia sobre los primeros pobladores, sino también, que va a resultar una cuestión fundamental al momento de plantear la influencia de las nuevas condiciones cosmográficas sobre los migrantes europeos en el Nuevo Mundo, un debate que será abordado en el capítulo tres de este trabajo. Ahora bien, a diferencia del desequilibrio de la *krasis* corporal que viene a explicar el origen de las enfermedades, la doctrina de los temperamentos se refiere a una disposición fisiológica singular y propia del individuo, una forma de desequilibrio natural y estable que predisponía al ser humano a padecer ciertas dolencias y a presentar ciertos rasgos anímicos específicos. Desde esta concepción, Galeno consideraba que existían nueve temperamentos posibles, cuatro por cada cualidad primaria que predominara en el organismo, otros cuatro, por cada humor predominante y, finalmente, uno de carácter ideal, el de la mezcla perfecta de cualidades (Jackson, 1986: 43).

Así las cosas, el temperamento ideal, aquel de la mezcla perfectamente balanceada de las cuatro cualidades primarias, sería el más extraño de todos. Las condiciones de orden dietario, climático, astrológico y fisiológico hacen oscilar constantemente el equilibrio de las cualidades primarias haciendo que dicho tipo de mezcla fuese excepcional. Lo normal, siguiendo con la doctrina galénica, sería el desequilibrio consuetudinario de la mezcla que configura el organismo de cada individuo. Así las cosas, los desequilibrios más comunes en la naturaleza serían aquellos en los que predomina un humor específico y, en consecuencia, sobresalen dos de las cualidades primordiales. Serían estos cuatro tipos de temperamentos inestables los que llegarían a ser conocidos con los rótulos de sanguíneo, colérico, flemático y melancólico, una tipología que se ganarían un sitio de honor dentro del discurso médico a lo largo del Medioevo y que estarán vigentes durante los albores de la Modernidad. Aunque al principio a Galeno le interesaba más reparar en las diferencias corporales y anímicas de los individuos con fines principalmente de diagnóstico y tratamiento, con el tiempo, cada uno de estos temperamentos se fue asociando con una serie de predisposiciones a sufrir cierto tipo de enfermedades y tipos de comportamientos característicos llegando a configurar unas tipologías bien establecidas (Andrew Wear en: Lawrence, Conrad; Neve Michael and Nutton, Vivian; 2011: 260 – 261). El caso del temperamento melancólico vendría a configurar una serie de rasgos anímicos y corporales desfavorables y poco deseables en comparación con los otros tres temperamentos.

El melancólico *pexime complexionatus*

La melancolía, además de ser considerada como la enfermedad de la interacción del alma con el cuerpo, con la doctrina galénica, se afianza como un tipo de constitución corporal (Klibanski y col, 2012: 75 – 86). Una forma *sui generis* de ser o estar en el mundo que determinan unos rasgos de comportamiento y actitudes propias del individuo que, sin estar enfermo, puede llamarse melancólico. Desde la mirada aportada por la filosofía escolástica, el melancólico se convirtió en una forma de complexión mala en la que anidaban rasgos anímicos y corporales deficientes y poco deseables (87). Una concepción que estuvo muy relacionada con la noción original del trastorno de la salud y que opacó aquella noción planteada en el *Problema XXX, I* del hombre excepcional pues, durante los primeros doce siglos después de Cristo, la idea del melancólico como un individuo excelso y altamente dotado parece haber sido olvidada por completo (89).

Solo Pietro d'Abano (1250 – 1318) quien redactó un *Comentario a los Problemata* (1310) y Alberto Magno (1193 – 1280) quien escribió un texto que se ha perdido, *Liber super Problemata*, fueron los únicos autores que al parecer intentaron restaurar la tesis del *Problema XXX, I* en toda su dimensión. En el caso de Alberto Magno, en su intento por armonizar la doctrina peripatética con las creencias generales de su época, terminó por desvirtuar la noción del melancólico como hombre excepcional. El teólogo y obispo nacido en Baviera consideraba que la predisposición a la destreza intelectual iba de la mano con dos cualidades primarias, el calor y la humedad, que no eran las mismas cualidades que prevalecían en el individuo melancólico (89 – 90). Habría que esperar hasta los albores del Renacimiento italiano para que la idea del melancólico como un ser ingenioso, poseedor de una fuerza creativa sin parangón, deflagrara con todo su poder seminal revolucionando toda la cultura europea.

Con el ascenso del cristianismo y su posterior declaración como religión oficial del Imperio romano a finales del siglo IV, la actitud hacia el conocimiento médico y la tradición filosófica clásica se vio afectada por las creencias religiosas. Nancy Siraisi ha argumentado que la cristianización del Imperio significó una priorización de las creencias sobrenaturales por encima de la investigación sistemática de la naturaleza, así como una valoración mayúscula de la persuasión retórica a costa de la síntesis filosófica, pero también, implicó un repensar la relación entre las creencias religiosas y el cuidado y tratamiento seculares (1990: 7). La cristianización permitió el surgimiento de nuevas instituciones religiosas y centros de cuidado y atención, tanto espiritual como corporal, de los enfermos a lo largo y ancho del Imperio. Sobre el particular, los monasterios suministraron un espacio en el que el saber médico fue conservado y cultivado. No obstante, las nociones fundamentales sobre el saber médico y la sanación corporal y espiritual que el cristianismo desplegó durante el Medioevo se desprendieron de las doctrinas heredadas por la tradición hipocrática- galénica, algunas de las cuales fueron conocidas a través de pensadores y médicos árabes. Los Padres de la Iglesia, en ese mismo sentido, asumieron los saberes médicos, incluyendo la doctrina humoral y la teoría de las complexiones corporales, como una rama del saber general sobre el mundo, como una especie de saber natural necesario para lidiar con los avatares de este mundo finito y corruptible.

Ahora bien, dentro del marco conceptual propio de la reflexión teológica que los mismos Padres de la Iglesia construyeron, los trastornos de la salud fueron equiparados y subsumidos al universo de males e infortunios que aquejaban al ser humano en su periplo existencial; en concordancia con lo anterior, los desequilibrios humorales fueron concebidos como la consecuencia apenas lógica de la caída original del hombre, la enfermedad fue entendida como prueba de la condición precaria de la humanidad. Visto así el asunto, las técnicas de sanar fueron asumidas más como una actitud misericordiosa frente al prójimo sufriente, una forma de poner en práctica la doctrina cristiana, y menos como una rama de indagación del saber natural por derecho propio, dicho de otro modo, la reflexión sobre el desequilibrio humoral no fue considerada como un campo de investigación sistemática. Razón que contribuyó a que la doctrina humoral perdurara durante más de un milenio con escasas modificaciones. De hecho, Agustín de Hipona (354 – 430) formula el principio general que guiará toda la reflexión sobre los desequilibrios humorales durante más de un milenio en la cristiandad europea. En el Libro XXII de *La ciudad de Dios* apartado 22 y titulado: “Sobre las desgracias y males a los que están expuesto el género humano por el merecimiento de la

primera trasgresión, y de cuales nadie es liberado sino por la gracia de Cristo” (12907), encontramos las siguientes afirmaciones categóricas.

En realidad, respecto a lo que atañe al primer origen, esta misma vida, si debe llamarse vida, llena de tantos y tan grandes males, atestigua que toda la estirpe de los mortales ha sido condenada. Efectivamente, ¿qué otra cosa indica esa especie de horrible profundidad de la ignorancia por la que se mantiene todo el error que atrapó a todos los hijos de Adán en una cavidad tenebrosa para que el ser humano no pueda ser liberado de él sin esfuerzo, dolor y temor? (...) Por otra parte, del mismo cuerpo existen tantos males de las enfermedades que ni en los libros de los médicos son abarcados todos, los propios remedios y medicamentos son tormentos, de manera que los seres humanos son sacados de la ruina del dolor mediante un remedio doloroso (2019: 12907 - 12950).

En primera instancia, los males del cuerpo son la consecuencia tangible de la Caída original de todo el género humano. Una concepción que, en el caso de la Melancolía, va a ser retomada por Hildegarda de Bingen (1098 – 1179) en la baja Edad Medio con todo el fervor de quien solo busca a toda costa la salvación del alma. Una noción que puede ser visible en la descripción que Guamán Poma nos hace del orden colonial en el virreinato del Perú y que va impregnar su manuscrito con la oscuridad propia de la *melas cholé*, tal y como se discute en el último apartado del presente trabajo. De este modo, Agustín expresa su poca confianza en los métodos de sanación, que terminan siendo otra forma en que se expresa el mal sobre la faz de la tierra.

En todo caso, sería durante el alba de la filosofía escolástica, durante el surgimiento amplio del saber ocurrido durante el siglo XII, cuando el interés por los temperamentos humorales y sus múltiples relaciones con la dieta, las estaciones del año, los astros y las divinidades comienza a interesar al pueblo en general (Klibanski y col: 127). Las cruzadas, con sus primeras victorias en Asia Menor, abrieron las rutas comerciales y estimularon la actividad económica, la demanda de alimentos, la movilidad de grandes propietarios, así como las nuevas libertades burguesas de las ciudades. Adicionalmente, por esta misma época, existió un intercambio cultural amplio entre Sicilia y España con el mundo musulmán, un escenario que abrió las puertas al redescubrimiento de la Antigüedad y la introducción en la vida cotidiana europea elementos como el torno del alfarero, la pólvora, la brújula, los trabajos en vidrio, así como una buena cantidad de costumbres y dichos árabes. Una auténtica revolución cultural en la que por primera vez se comienza a ampliar el horizonte de conciencia y se cuestiona el valor de las tradiciones, la razón las estructuras sociales y el modo de vivir el evangelio en la tierra (Feldmann, 2009: 25).

Entre 1050 y 1250 ocurrió un rápido desarrollo de la cultura europea, la población y la economía crecieron, se desarrollaron formas más sofisticadas de urbanización y administración secular y eclesiástica, aumentaron los centros de estudio formal y la reflexión filosófica, junto con el desarrollo de nuevas técnicas vinieron a afectar el modo como se entendía y se ponía en práctica el arte de sanar (Siraisi; 1997: 13). Salerno, al sur de Italia, surgió como un centro de práctica médica a mediados del siglo X, y para comienzos del siglo XI su fama ya alcanzaba el norte de Francia. En ese sentido, el *Regimen Salernitanum*, un tratado escrito en versos en latín y de carácter didáctico, escrito probablemente a finales del

siglo XII en la Escuela de Salerno y traducido pronto a las lenguas vernáculas, esboza ya de modo claro esa concepción sobre el temperamento melancólico que lo hará poco deseable.

Las recomendaciones higiénicas y dietéticas presentes en el poema salernitano responden, entre otras razones, a suplir las necesidades de una población que ha empezado a mostrar cada vez más interés por reconocer de modo infalible los diferentes temperamentos así como aprender los cuidados necesarios para sobrellevar su propia condición y preservar la salud (Klibnasky y col: 129). Publicado por primera vez en 1480, con comentarios de Arnau de Villanova (1238 – 1311), el texto hace una descripción muy clara de la complejión melancólica en los siguientes términos.

Falta ahora mencionar las características de la cólera negra, que vuelve a los hombres pequeños, tristes y poco habladores. Estos duermen poco, entregan su mente al estudio y no al sueño: son constantes en su propósito y consideran que no tienen nada asegurado. El melancólico es envidioso y triste, ambicioso y avaricioso (De Frutos, 2010: 265).

A la tristeza se le agregan otras pasiones del alma que, bajo la cosmovisión cristiana, aparecen con una fuerte carga moral. El melancólico aparece así como una condición que ubica al individuo en el estrato más bajo de la pirámide social de los seres virtuosos. El interés por el tema de las complejiones también se evidenció a través de la cantidad de almanaques, opúsculos y pliegos que se produjeron a lo largo de Europa en este período, algunos de los cuales aun se conservan (Klibansky y col: 129). Textos todos que llegaban hasta el hogar más humilde y reproducían algunas nociones antiguas amalgamadas con creencias populares; de hecho, en la leyenda que acompaña el Pliego de Zürich, elaborado a mediados del siglo XV, y en el que se hace una semblanza de los cuatro temperamentos, se halla la siguiente descripción de la melancolía (Figura 1).

Dios me ha dado sin tasa
Melancolía en mi naturaleza.
Como la tierra frío y seco,
Negro de piel y renqueante,
Desabrido, ruin, ambicioso, taimado,
Hosco, astuto, falso y apocado.
No estimo a las mujeres ni la fama;
Saturno y el otoño tienen la culpa (Citado en Klibansky y col, 2012: 130).



Figura 1 Representación de los cuatro temperamentos. De izquierda a derecha: sanguíneo, colérico, flemático y melancólico. Pliego que se halla en la biblioteca central de la ciudad de Zürich (Alemania) la fecha de elaboración es de mediados del siglo XV. Tomado de Klibanski y col, 2012: figura 81.

En esta descripción aparece el color de la piel al lado de una deformidad física como características del melancólico. La asociación entre defectos físicos y morales era aceptada como una consecuencia lógica del exceso de bilis negra: la renquera y la piel negra dependían del exceso de dos cualidades primarias, lo frío y lo seco. La deformidad física acompañaba a la deformidad anímica.

En otro ejemplo, extraído de un calendario publicado en Augsburg en el año de 1495 *Teustcher Kalender*, también citado por Klibansky y col, sobresale el carácter perezoso, indolente, torpe y pusilánime de esta complejión. Características que van perfilando el rótulo de melancólico como una marca de inferioridad, portadora de una condición moral aberrante.

Mas hablemos primero del melancólico. Se asemeja a la tierra porque la tierra es fría y seca; y sus signos son el Toro, el Carnero y la Virgen, y, aunque lo frío y seco predomina en él, empero se inclina a esos mismos signos en todas las cosas. (...) En segundo lugar, nótese y adviértase que el melancólico es apocado y no sediento, porque le falta algo propio de la sed que es el calor. (...) En tercer lugar, se observa que el melancólico es perezoso y lento de movimientos, porque es de naturaleza fría: pues el frío que hay en él hace lento los miembros y los detiene de suerte que ya no son flexibles, (...) En cuarto lugar, se observará que el melancólico, debido a su

propiedad de frialdad es desabrido, triste, olvidadizo, indolente y torpe. En quinto lugar, el melancólico, debido a sus propiedades, tiene solo deseos escasos y débiles, y no es muy dado al goce. Desea poco debido a su tristeza, y goza poco debido a su frialdad (130 – 131).

De este modo, la complexión melancólica se convierte en una condición poco deseable y se aleja de la noción defendida en el *Problema XXX, I*. Dentro del imaginario popular en el que se inscribe este tipo de calendario, la complexión melancólica se convierte en el signo inequívoco de una condición vil y despreciable, la marca de la pérdida del vigor y la rectitud moral. El rasgo definitorio de la hez de la sociedad. Un orden de cosas que se explica desde la conjunción y predominio de dos cualidades primarias, lo frío y lo seco. Un asunto que discrimina y ubica en el escalafón más bajo de la jerarquía social al individuo melancólico. Una de las razones por las cuales, algunos europeos asociaron esta complexión con la naturaleza íntima del originario del Nuevo Mundo, un asunto que se será analizado en el siguiente capítulo y que fue objeto de debate durante la modernidad temprana. En todo caso, estas dos cualidades se hallan presentes y configuran, junto con lo húmedo y caliente, el cosmos como una unidad dinámica e interrelacionada. De ahí que cuando esas mismas dos cualidades predominen en ámbitos diferentes al del cuerpo humano, como puede ser el caso de los animales, las plantas, los alimentos o la geografía desencadenen efectos similares a los ocasionados en el organismo humano. El problema de la melancolía en el mundo.

La melancolía en el mundo. El sol negro de finales del siglo XVI y comienzos del XVII

De acuerdo a esta misma doctrina humoral y dentro de una cosmovisión más amplia el cuerpo humano era concebido como un recipiente semipermeable en el cual los humores se movían pasivamente y se hallaban en interacción continua con los elementos constitutivos del universo. Por ello mismo, el mundo anímico, la esfera de las pasiones humanas podía ser equiparado a una consciencia que habitaba o era habitada, por un universo de elementos análogos. Tanto humanos como animales y seres inertes hacían parte de un continuo, la cadena del ser, que podía ser reducido a los cuatro elementos fundamentales (agua, aire, fuego y tierra) y sus correspondientes cualidades primordiales (frío- caliente y seco – húmedo). El hombre no era solo un cosmos en miniatura, era también un eslabón – alto - en la cadena del ser; de ahí que para una audiencia promedio de la modernidad temprana, tal y como lo señala Gail Kern Paster, no existiera ninguna dificultad en aceptar que ciertos animales, paisajes, situaciones e incluso objetos, fuesen vistos o considerados como melancólicos (Kern Paster, Gail; Rowe Katheine and Floyd- Wilson Mary; 2004: 117). Una forma de comprenderse y sentirse a sí mismo en relación con el mundo físico externo que resulta ajeno a la forma como un individuo moderno suele concebir la relación sujeto - objeto.

Precisamente, en la historia de la concepción de la relación sujeto – objeto, Charles Taylor ha mostrado cómo, bajo la doctrina humoral, la noción de bilis negra resulta un hito importante. La bilis negra no solo causa melancolía cuando se halla en exceso en el organismo, en cierta medida, la melancolía – en tanto trastorno - reside en la bilis negra, la habita y es parte sustancial de dicho humor; el humor de la bilis negra encarna el significado mismo de su condición, de ahí que su capacidad para producir tristeza y miedo sin causa aparente (las pasiones definitorias del trastorno melancólico), se desprendan de la

manifestación de lo que la bilis negra realmente es. Las pasiones del alma desencadenadas por la bilis negra son la consecuencia lógica y expresión tangible de su mismo estado ontológico (1989: 188- 189). Desde una óptica en la que la bilis negra hace parte constitutiva del universo, no extraña entonces que ciertos alimentos, algunos comportamientos, determinadas condiciones de vida definidas y modificadas a través del clima o las propiedades específicas de un lugar particular pudiesen desencadenar o exacerbar el fenómeno melancólico, entendido este como un trastorno de la salud, una complexión corporal singular o, incluso, como una condición propia del mundo. El asunto central en el análisis del manuscrito de Guamán Poma de Ayala.

En este mismo sentido, Roger Bartra ha señalado que, en tanto estado doloroso propio de la condición humana, la melancolía se encuentra ligada a una amplia y compleja constelación cultural que rebasa las consideraciones psiquiátricas y neurológicas que han tratado de reducirla a un mero desorden mental, a un simple estado depresivo (2001: 11). Resulta evidente con lo hasta acá dicho que el fenómeno melancólico trasciende la esfera de la vida anímica del humano para incluir el cosmos y sus contenidos. Un intrincado código de expresión de tal fuerza simbólica que permite dar cuenta de una serie de estados anímicos, temporales o consuetudinarios, comportamientos específicos y estados de la naturaleza, que nos habla de un modo particular de habitar el mundo. Una característica en la que probablemente reside el poder de la melancolía para haber perdurado en el imaginario de la cultura occidental por tantos siglos. Un período de tiempo lo suficientemente largo para que el fenómeno melancólico evolucionara para llegar a convertirse, además, en una postura existencial definida, aquella que parte del reconocimiento de que el sufrimiento y la tristeza también emanan de modo natural de la existencia misma. De hecho, esa es la premisa fundamental con la que Robert Burton (1577 – 1640), el gran recopilador y comentarista de todos los tipos de melancolía, construye a lo largo de treinta años su *Anatomía de la melancolía*.⁶

Publicada primera vez en 1621, Burton intentó hacer una recopilación de todas las angustias y malestares que poblaban la vida anímica de sus contemporáneos. Una labor que fue tomando dimensiones descomunales, pues mientras la primera edición estuvo conformada por aproximadamente unas 350 mil palabras, treinta años más tarde y para la quinta edición el texto superaba el medio millón de palabras (Erin Sullivan en: Broomhall, 2017: 56). No

⁶ Robert Burton nació el 8 de febrero de 1577 en el pueblo de Lindley, Leicestershire, en el seno de una familia burguesa. Fue el segundo hijo de Ralph Burton y Dorothy Faunt y poco se sabe de sus cinco hermanas y tres hermanos. Estudió en Sutton Coldfield y Nuneaton antes de matricularse en Oxford en 1593. Al parecer, suspendió por un tiempo sus estudios por algún tipo de padecimiento (¿melancolía?). Obtiene su grado de Bachelor of Arts en 1602, su Master of Arts en 1605 y su Bachelor of Divinity en 1614. En 1618 obtuvo licencia para predicar y en 1624 obtuvo el puesto de rector de Walesby en Lincolnshire, y a partir de 1626, se desempeñó como bibliotecario en Christ Church. Sobre su vida en Oxford se sabe poco, sin embargo, con base en su extensa y variada biblioteca personal, podemos saber de su interés por variadas ramas del saber, tales como teología, historia, medicina, política, literatura, geografía, astronomía, astrología, matemáticas, agricultura, leyes o la descripción de maravillas. Un abanico de intereses intelectuales que refleja el espíritu de la época en Oxford, y en general en Inglaterra, donde alcanzar una reputación por un saber enciclopédico era considerado uno de los mayores logros de un humanista. De hecho, una quinta parte de todo este material, tiene anotaciones a mano hechas por el propio Burton, lo cual nos revela la imagen de un lector crítico capaz de usar y transformar el material de otros autores en beneficio de sus propios intereses editoriales (Gowland, 2006).

existe certeza sobre el momento exacto en que Burton comenzó a escribir este libro, pero dado el tamaño del mismo, probablemente empezó a redactarlo varios años antes de su primera publicación. Lo que sí está claro es que el autor continuó trabajando en él hasta el año de su muerte, en 1640, produciendo nuevas ediciones que aumentaron considerablemente el tamaño del texto original. Esas nuevas ediciones salieron a la luz pública en los años de 1624, 1628, 1632 y 1638. Mientras que la primera versión póstuma, la de 1650, fue una edición relativamente pequeña en comparación con la cantidad de notas a pie de página y modificaciones hechas por el autor en las cinco versiones anteriores (Gowland, 2006). La empresa de Burton estuvo dedicada a documentar los sufrimientos en una amplia gama de situaciones y personajes, entre los que se incluyó a sí mismo. Humanos que se veían obnubilados y sufrían a causa de los vapores oscuros generados por la bilis negra. El autor partía del convencimiento profundo de que la melancolía se había convertido en una epidemia, en un rasgo definitorio de su época y círculo social. Uno de los méritos que le cabe a Burton consiste en que su texto representa un ejercicio perspicaz en el que la doctrina melancólica es usada para criticar el estado actual de la política interna de su país, el compendio de males le sirve al autor para tomar partido por el humanismo cristiano y denunciar los límites de un conocimiento especulativo y lamentar el estado de degradación moral reinante en la Inglaterra de comienzos del siglo XVII (Gowland, 2006:7798). Una estrategia que ya se nota en el manuscrito de Guamán Poma, redactado varias décadas antes de la primera edición del texto de Burton.

En todo caso, la empresa de Burton viene a señalar una extrapolación del fenómeno melancólico que da cuenta de aquella concepción externa al individuo, una acepción del término en la que el fenómeno no se circunscribe a la esfera de las pasiones del alma o de la complejidad de los individuos, sino que la trasciende para referirse a un mundo externo que se percibe como lúgubre, degradado o perturbador. Aunque el caso de Burton aplica a la sociedad inglesa, lo mismo se podría decir de la sociedad española de la misma época, de ahí que para Bartra, apropiándose de la metáfora usada por Kristeva en el título de su texto sobre depresión y melancolía (1989) y refiriéndose al contexto cultural español del siglo XVI, la melancolía pueda ser asumida como un inmenso sol negro cuyos rayos pueden ser apreciados con especial fulgor durante el Renacimiento tardío (2001: 21). En ese sentido se podría considerar el texto de Burton como la cima de un trayecto iniciado a finales del siglo XVI por un médico de Arcos de la Frontera, localidad ubicada al sur de Sevilla (España). Andrés Velásquez (1535 – 1615) autor del *Libro de la Melancolía* publicado en 1585, tiene el mérito de haber sido el primer escritor europeo de la modernidad temprana en publicar un tratado sobre la melancolía. Para este médico, el problema de la bilis negra sería uno de interés general, uno que surge de la curiosidad del autor y que además atañe al bien público. De este modo, en el primer capítulo de su opúsculo, encontramos la siguiente declaración expresa.

Que es decirnos, que el desear saber, es natural al hombre y como a uno de ellos, también me cupo mi parte, y esta ha sido una de las fortísimas causas que me animaron y movieron a escribir este tratado de la melancolía; y así mismo, ver tanta diversidad de opiniones, en negocio de tanta importancia para la salud y el bien público (Velásquez, 1585: 9).

Ambos, Burton y Velásquez, comparten la misma intuición, que la melancolía es un asunto de interés general y que hace falta actualizar todo el acervo de saber melancólico a una nueva

realidad, aquella que ellos están viviendo. Velásquez, el médico del alma que logra curar al VII duque de Medina Sidonia, inaugura la reflexión médica sobre la bilis negra en la modernidad temprana y simboliza, a través de la atención de Alonso Pérez de Guzmán (1550 – 1615), comandante de la vencida *Armada* española, la necesidad que experimenta toda la sociedad española de finales del siglo XVI y comienzos del XVII de obtener cierto alivio que aligere las cargas de una cultura en la que cierto espíritu de descontento, pesadumbre y añoranza empieza a cernirse sobre ella.

La era melancólica: la miseria del mundo

Bajo ese mismo marco interpretativo, Teresa Scott ha señalado cómo algunos personajes de la literatura que aparecen en las obras de Cervantes, Tirso, Lope o Calderón comienzan a mostrar una serie de rasgos melancólicos en la que dichos autores asumen que la autodeterminación del intelecto y la pérdida del vínculo social, características propias del personaje melancólico, configuran una crítica al pensamiento secular y reflejan una visión pesimista en la que la sociedad es representada como fragmentada y corrupta. El desorden melancólico en el que se hallan inmersos personajes como Don Quijote vaticinan un cambio dramático en el mundo, uno que tiene que ver con la ruptura con la tradición eclesiástica y modos de pensamiento analógico de la Antigüedad para dar paso a un sistema de pensamiento secular basado en la identidad lógica (Scott Soufas, 1990: 163 - 165). Un cambio que fue percibido por dichos autores del Siglo de Oro como el declive de un mundo y el surgimiento de otro plagado de incertidumbres y, en consecuencia, sombrío. La ruptura epistémica que tiene lugar hacia finales del siglo XVI es representada por estos autores con cierto aire de pesadez que nos permitiría hablar de una representación melancólica del mundo.

Sobre el particular, Fernando Rodríguez De La Flor ha propuesto mirar el siglo comprendido entre los años 1580 y 1680 como un período de tiempo en que la producción artística de la Península llega a ser uno de los grandes yacimientos de la *tristitia* dentro de la cultura occidental. El Siglo de Oro español encuentra en la pulsión de muerte y el espíritu de descontento las formas propias del malestar de una cultura que empieza a percibirse como decadente, un período al que el autor ha denominado la era melancólica (2007: 107). De acuerdo a Rodríguez De La Flor, durante este periodo se instala en la cultura ibérica cierto *ethos* pesado y denso en el que un estado singular de tristeza y ambiente lúgubre enmarcan el escenario en el que no son pocos los creadores que se dedican a nombrar el sufrimiento, a hacer visible el padecimiento a través de todas sus vertientes, exaltándolo. Recorrer el dolor y la angustia en todos sus pliegues y geografías profundas será la estrategia que asumirá el arte Barroco para escapar al peligro inmovilizador de la pérdida (87). La interpretación de Rodríguez de la Flor se adueña de la propuesta de Deleuze, extrapolarlo la definición que éste da del arte barroco como el pliegue que va hasta el infinito (1989: 155), para hacer inteligible la era melancólica como el pliegue y repliegue de la tristeza que va hasta el infinito.

Sucede entonces que aquella pérdida que inmoviliza puede ser asociada con el ocaso de un sistema de pensamiento y el advenimiento de otro. Durante la era melancólica un pensamiento trágico, caracterizado por la lógica de lo peor y la pérdida de sentido, se manifiestan en la universalización de un “cogito melancólico”, en el que el lenguaje,

entregado a sus lujosos juegos, pierde su seguridad ontológica (Rodríguez de la Flor, 2007: 67). En síntesis, la era melancólica resulta una respuesta estética a una situación cultural bien específica, la gran cesura que se observa a finales del siglo XVI y comienzos del XVII y que coincide no solo con el cambio de sistema de pensamiento que resalta Teresa Scott, sino también, con un cambio en la sensibilidad, a saber, el ansia de poder y riqueza, que caracterizó el primer momento del imperio hispano, cede paso a las estrategias melancólicas del retiro, el desengaño y la conservación (68). Una cesura que resulta más dolorosa teniendo en cuenta que implica una retirada de la misión religiosa construida y asumida con fervor por España después del Concilio de Trento (1545 – 1563). Misión en la que el hombre era asumido como un ser abocado al desciframiento de la huella del proyecto de Dios dentro del caos del mundo, una tarea que le permitiría encontrar el camino único a la salvación y redención de su condición corrupta (Rodríguez De La Flor, 1999: 390). En cierta medida, la era melancólica se empapa de un *ethos* nihilista que resulta contrario a la confianza irrestricta en las posibilidades reales de una empresa de este tenor.

Esplendor y miseria: del desengaño y la tristeza durante el Siglo XVI

Jean Margolin, entre tantos otros historiadores, ha mostrado de modo sintético cómo el siglo XVI representa una época de ruptura y continuidad. Un siglo en el que una serie de problemas sociales, políticos, demográficos y económicos, aparecidos o creados como consecuencia de las conquistas de vastos territorios en ultramar, vinieron a alterar la vida material de millones de seres humanos tanto en Europa como en los territorios conquistados. Los hombres de la primera mitad del siglo XVI vivieron, en la mayoría de los casos sin ser conscientes de ello, una época de transformaciones, de mutaciones y de evoluciones en casi todos los campos de la vida cotidiana (1977: 592 – 597). Contrastes, rupturas y continuidades que no pueden reducirse a un único tipo de explicación pero que ponen de manifiesto el carácter único y original del período. Durante las décadas de 1540 y las de 1560 y 1570, comienza a florecer una industria editorial en ciudades como Lyon, Ginebra, Basilea, París, Londres o Amberes (576). Una producción que viene a suplir los requerimientos de una demanda en aumento ocasionada por la Reforma protestante y el nuevo tipo de liturgias introducidas por el Concilio de Trento (1545 – 1563). En el campo de la educación, por ejemplo, el programa humanista rompió con la tradición escolásticas y la metodología de los gramáticos medievales y, al mismo tiempo, construyó una propuesta pedagógica desde las estructuras intelectuales y cánones antiguos que fue desplazando poco a poco la *ratio studiorum* del *Trivium* y *Quadrivium* (595). El auge del libro impreso y los cambios en los programas académicos se amalgaman en una cultura que continúa interesada por la astrología, la magia, la locura, la barbarie y todas las formas de lo irracional (597). En lo político este siglo se despliega a la luz de múltiples contrastes, por un lado, los estados ibéricos se hallaban en un camino de ascenso que los llevará, al final del siglo, a convertirse en la primera gran potencia mundial, por el otro lado, la política de Carlos V (1500 – 1558) en los territorios de lengua alemana, diseñada para hacer frente a la Reforma Luterana, culminó con el fracaso y consiguiente división religiosa de Europa (596).

Mientras la aristocracia cortesana logró sobrevivir las grandes hecatombes que significaron la guerra de los Cien años y la Peste negra, alcanzando un refinamiento de la vida material que se expresa en las artes con el desarrollo del manierismo, las masas populares se vieron

sumergidas en la miseria moral y material más degradantes. Los campesinos se hallaban condenados a padecer y sucumbir al hambre, las penurias y las enfermedades. La gran novedad del siglo XVI, afirma el mismo Margolin, radica en el poder de la riqueza para decidirlo todo, incluso la elección imperial de Carlos V. Bajo esta premisa, la vida social del período vino a estar determinada más por la riqueza y las rentas que por la pertenencia a un grupo determinado (36). Contrario a lo que sucedió con las Indias Orientales, las riquezas provenientes de las Indias Occidentales llegaron a cuenta gotas durante la primera mitad del siglo. Sería después de 1545, con los descubrimientos de los yacimientos de plata del Alto Perú y de la Nueva España, que el Nuevo Mundo vendría a mostrar todo su potencial para el mundo comercial de Europa. La diferencia entre ricos y pobres se hizo más pronunciada y las consiguientes consecuencias vinieron a alimentar la lucha de clases que, en especial en Alemania, se manifestó a través de una de las guerras civiles más feroces de la historia, el movimiento campesino de 1525 (596).

En lo demográfico, las migraciones marcaron el ritmo del período. Primero, a finales del siglo XV, con el desplazamiento de numerosas familias judías y musulmanas a las costas del norte de África y a otros países de Europa y la migración española hacia las islas del Atlántico, luego, la atracción que el Nuevo Mundo ejerció sobre todos los europeos, pero que solo pudieron hacer realidad los nativos de Castilla, provocaron un flujo considerable de personas entre continentes (27). A lo anterior habrá que sumarle el flujo desencadenado por la trata de esclavos que comienza en la primera década del siglo, para las colonias españolas y, a partir de 1538, para las colonias del Brasil; flujo demográfico que se prolongará más allá del siglo XVI (28). De otro lado, el contacto con agentes patógenos desconocidos, los trabajos extremadamente duros, los maltratos, persecuciones y desarraigo cultural vinieron a diezmar las poblaciones autóctonas de los territorios conquistados, en algunos casos, incluso hasta niveles de la extinción. De una población de aproximadamente 11 millones de individuos que tenía México al momento de la conquista en 1519, para el final del siglo y después de las epidemias de 1545 que duró más del año y la de 1576 a 1579, la población apenas superaba los 2 millones (Elliott, 2002: 317). Mientras el exterminio se cernía sobre las culturas y poblaciones de ultramar, en España, la situación económica de una gran parte de la población se agravaba y hacía que las condiciones de vida se tornaran muy difíciles.

En ese sentido, la política exterior de Carlos V y sus guerras contra los protestantes y musulmanes, onerosa en grado extremo y manejada a crédito, tuvo consecuencias determinantes para las condiciones de vida de los habitantes de la Península durante los siglos XVI y XVII. En primer lugar, la necesidad urgente de contar con dinero en efectivo para costear sus ejércitos llevó al Emperador a ceder el dominio sobre las fuentes de riqueza de la Corona a banqueros extranjeros y, de otro lado, la exclusividad otorgada a los castellanos en la empresa conquistadora en el Nuevo Mundo determinó que Castilla soportara el mayor peso de las responsabilidades fiscales dentro de España, responsabilidades que recayeron sobre las clases sociales menos capaces de soportarlas (Elliott, 2002: 229). Durante el siglo XVI mientras los precios de los cereales, en especial del trigo, registraron una lenta pero profunda curva de crecimiento sostenido, haciendo que los más pobres tuvieran problemas para abastecerse, la producción industrial se las arregló para mantener unas curvas de crecimiento continuo que duraron hasta la última década. Un vigor en la economía que no desaparece de la noche a la mañana pero que termina con una crisis estructural y profundamente sentida en los años de 1619 a 1623 (Braudel, 2018: 7456). Después de 1550 la deuda pública del rey de

España escapa a todo control y, cuando Carlos V abdica en 1556, la situación ya no se puede salvar (Margolin: 588). Para la fecha de su muerte, 21 de septiembre de 1558, Carlos V dejaba un Imperio en decadencia, mientras que su hijo, Felipe II (1527 – 1598), se hacía cargo de una Corona amenazada por la bancarrota y la herejía (Elliott: 232).

De hecho, afirma el historiador J. H Elliott, para el último cuarto del siglo, las obligaciones crediticias de la Corona española sobrepasaban su capacidad de respuesta real, situación que llevó a Felipe II a suspender el pago de la deuda a sus acreedores en dos ocasiones en el último cuarto del siglo: la primera el 1 de septiembre 1575 y la segunda el 29 de noviembre de 1596 (311). Sumado a lo anterior, las guerras de España contra las fuerzas protestantes, por un lado, y contra los musulmanes, por el otro, redujeron las posibilidades de afrontar de un modo paciente y delicado los descubrimientos de pequeñas comunidades heréticas en Sevilla y Valladolid en los años de 1557 y 1558. El 7 de septiembre de 1558, la Infanta Juana, actuando como regente de su hermano Felipe II, prohibió la importación de libros y ordenó que todos los libros publicados en España en el futuro debían tener la licencia del Consejo de Castilla, y en los años siguientes, prohibió que los estudiantes españoles estudiaran en el extranjero (246 – 247).

Los conflictos religiosos durante el siglo XVI demandaron un esfuerzo mayúsculo por parte de la sociedad española, para mediados del siglo, no solo se trataba de la lucha contra protestantes y musulmanes, se trataba también, de lidiar con la presencia de conversos y moriscos en su territorio y de determinar sus relaciones con las otras coronas europeas, incluyendo la francesa, con la que se enzarzó en conflictos territoriales (270). La bancarrota de 1596 significó, además, el fin de la preponderancia financiera de Castilla y el fin de los sueños imperiales de Felipe II; desde la derrota de la Armada Invencible en 1588 quedaba claro que la guerra contra los protestantes estaba condenada al fracaso; el optimismo generado por la conquista del Nuevo Mundo y aumento en los ingresos de la corona parecían haberse esfumado de la noche a la mañana, trayendo el fin de la edad del triunfo imperial (312 - 313). Cuando Felipe II muere, después de varios meses de enfermedad el 13 de septiembre de 1598, el tesoro real se hallaba vacío y la nación se encontraba en estado de agotamiento extremo (315). Situación que se agravó con la gran plaga que azotó a Castilla entre 1599 y 1600 reduciendo considerablemente su población y abriendo una era de hambre y estancamiento poblacional con consecuencias psicológicas duraderas (323).

Precisamente esta serie de calamidades que recayeron sobre España en los últimos quince años del siglo XVI dieron la impresión a los autores españoles de lo complejo y tortuoso de la existencia humana, algunos de los cuales llegaron a albergar la sensación de que España había sido abandonada por la mano de Dios (269). A comienzos del siglo XVII, el régimen de Felipe III (1578 – 1621) tuvo que cesar nuevamente los pagos a los acreedores de la corona en 1607 y dos años más tarde se vio forzado a firmar un armisticio de doce años con las colonias holandesas (316). Durante el reinado de Felipe III, los extranjeros que visitaron a España vieron un país totalmente desinteresado por los asuntos científicos, estancados en lo tecnológico e inmersos en un sentido de fatalismo. Precisamente es el fatalismo, la mirada que caracteriza al Pícaro, protagonista de la literatura española del siglo XVII. En esta atmósfera de desengaño, Cervantes escribe su Don Quijote, cuya primera parte aparece en 1605 y la segunda en 1614 (325). Para finales de la era melancólica, la sociedad española se regodeaba con productos artísticos de los más altos niveles estéticos y, al mismo tiempo, se

hallaba inmersa en una crisis económica severa y profunda, otra de las tantas paradojas que definieron el período.

A modo de conclusión

Finalmente y a modo de síntesis, el fenómeno melancólico a finales del siglo XVI y comienzos del XVII se convierte en un uno de los ejes fundamentales de la cultura europea y, de modo particular, de la vida anímica del imperio español. Un asunto relacionado con ciertos condicionamientos de índole histórico, económico, político, demográfico y religioso que vienen a actualizar la larga tradición grecolatina de la melancólica y la interpretan a la luz de una nueva realidad, un proceso que tiene que ver, además, con el renovado interés de ciertos autores por desentrañar y apropiarse de los secretos de un código de comunicación polisémico en extremo y que les permite desarrollar ciertos códigos de expresión fundamentados en la tristeza. Bajo esta mirada, el fenómeno melancólico que navega a lo largo del Renacimiento europeo puede ser entendido como una forma de comprender y habitar el mundo, un tipo de sensibilidad extrema que permite al individuo enunciador hacer inteligible el mundo como una totalidad y, al mismo tiempo, asumir una posición crítica frente a este. El problema de la bilis negra interesó a médicos, geógrafos, filósofos y literatos por igual, estuvo presente en muchos de los discursos sociales de la época y configuró un canon con unas fuertes raíces en la Antigüedad clásica.

Como se ha mostrado en este apartado, el fenómeno melancólico ha sido estudiado en las obras y autores más sobresalientes de la producción cultural europea de finales del siglo XVI y comienzos del XVII y, de modo particular, en las obras artísticas y literarias que vieron la luz durante este período en la Península Ibérica, la era melancólica a la que se refiere Rodríguez de la Flor. Ahora bien, el presente trabajo traslada el foco de interés de Europa al Nuevo Mundo, al preguntar por los modos como un puñado de autores se adueñaron y reelaboraron el canon melancólico para dar cuenta de las singularidades de la naturaleza y la esencia última del nativo americano. Un estudio que pretende indagar en diferentes discursos sociales las resonancias y modos de representación de ese canon a la luz de la pregunta por el origen primario del nativo americano. Un problema que se construye desde la indagación en textos escritos que, aunque no tienen como finalidad primaria dar cuenta del fenómeno melancólico, evidentemente toman prestados elementos esenciales de ese canon para tomar partido en torno a este debate. El debate sobre el origen primigenio de los habitantes del Nuevo Mundo, encuentra en el problema de la legitimidad o no de la conquista y posterior construcción de un mundo colonial, un apartado muy interesante. Pues las razones esbozadas para legitimar la empresa conquistadora estuvieron relacionadas estrechamente con la condición íntima del nativo americano. Y en ese debate, la condición melancólica del indígena fue esbozada por no pocos autores como un modo de dar respuesta a la pregunta por la justificación de la dominación de la corona española sobre una miríada de pueblos originarios.

Melancólicos del Nuevo Mundo. Una complejión al servicio del gobierno imperial en el virreinato del Perú

La polémica sobre el origen de las diferencias naturales y morales de los habitantes del Nuevo Mundo

La cuestión de la complejión del nativo americano a la luz de la justificación de la empresa conquistadora tuvo en el Perú colonial un modo de expresión particular. Un debate que navegó las corrientes de la tinta de la bilis negra y que configura el primer caso abordado en este trabajo sobre las formas como la melancolía fue comprendida, interpretada y usada en la segunda mitad del siglo XVI en el Nuevo Mundo. Desde la perplejidad en la que se sumieron los pensadores europeos, como consecuencia de los reportes sobre la naturaleza y característica de los nativos americanos, la necesidad por dar cuenta de una realidad extraña y exuberante en demasía requirió de un esfuerzo mayúsculo de interpretación. Proceso que recurrió a todo un arsenal teórico y doctrinal con el que occidente había construido su cultura y hecho inteligible el problema del otro, de lo diferente. El reto de comprender y explicar lo que se alejaba de aquello que era considerado como lo normal y natural. Sin embargo, en este proceso de interpretación intervinieron intereses de orden político, económico, religioso y cultural que sesgaron y, en ocasiones, dirigieron el debate sobre la complejión del nativo americano a unas conclusiones que justificaron el orden social imperante. De este modo, el presente apartado indaga en el debate sobre las diferencias naturales y morales entre americanos y europeos mostrando que una de las estrategias para dirimir la cuestión, consistió en recurrir a la explicación de la complejión natural del individuo originario del Nuevo Mundo, en tanto individuos inmaduros y faltos de capacidad de organización política y social. Un temperamento que va a fundamentar la necesidad de un tutelaje español indefinido, muy bien calculado y férreo, como es el caso de la propuesta de gobierno del Oidor de Charcas, el licenciado Juan de Matienzo.

Una de las grandes polémicas durante las primeras décadas del siglo XVI, referente a los nuevos territorios descubiertos en las Américas, estuvo relacionada con la disputa sobre el origen primero de los habitantes americanos y las posibles razones de las diferencias fisionómicas y de costumbres, observadas por los primeros viajeros en el Nuevo Mundo y descritas por muchos de los cronistas de Indias. Aunque la mayoría de las explicaciones surgieron desde el prejuicio, ampliamente aceptado en la época, de la supuesta superioridad de la civilización europea frente a cualquier tipo de manifestación cultural de los pueblos originarios del nuevo continente (Gerbi, 1973), algunas de dichas conjeturas, concebidas al interior de las corrientes humanistas de comienzo del siglo, fueron rápidamente desechadas por sus consecuencias impías y, por lo tanto, repudiadas en el plano político⁷. En este sentido,

⁷ Las explicaciones esbozadas por los autores de la época condujeron frecuentemente a la justificación de la explotación del nativo americano, un estado de cosas que fue pronto denunciada por las comunidades religiosas que se instalaron en los nuevos territorios descubiertos. De hecho, debido a que una delegación de padres dominicos había levantado una queja formal ante el Papa Paulo III por la esclavización de los habitantes naturales de Centro América a manos de los colonos españoles, el pontífice publica, el 29 de mayo de 1537, una carta dirigida al cardenal Juan de Tavera, Arzobispo de Toledo, denominada *Pastorale officium* en la que se defienden los derechos fundamentales del nativo americano y se pone de manifiesto el derecho a la libertad

el célebre médico y alquimista suizo Paracelso (1493 – 1541) defendía en *I nove libri sulla natura delle cose* (1537) que bajo condiciones climáticas y astrológicas excepcionales, como las que se hallan en el hemisferio austral, el calor extremo, los altos niveles de humedad y el influjo particular de los astros sobre la materia pútrida, sería posible la generación espontánea de seres vivos, incluyendo claro está, la de seres humanos (1988). Al defender esta tesis, el alquimista, inclinado de por sí a la explicación de los fenómenos maravillosos, ocultos o anómalos, extrapola aquella noción aristotélica de la *generatio ex putredine* a un problema cosmológico particular y termina por concebir, bajo esta argucia, al nativo americano como un homúnculo, una criatura inmunda y de naturaleza inferior.

A pesar de ir en contravía con el dogma católico del origen común de todos los seres humanos a partir del linaje inaugurado por Adán y Eva, la conjetura del *homo ex putredine*, logró cierto grado de respetabilidad intelectual, un reconocimiento efímero que pronto se diluiría en la hoguera de los debates eruditos de los primeros decenios del siglo XVI (Vignolo, 2008). No obstante, la hipótesis que niega el origen *ex semine* del nativo americano no solo constituye uno de los primeros esfuerzos intelectuales por dar cuenta de las diferencias naturales y morales a la luz de un prejuicio particular, el de la visión jerarquizada del mundo, sino que también ejemplariza la propensión de la cultura europea a naturalizar lo extraño y diferente como una forma de desviación o anormalidad, una anomalía susceptible de corrección. Una forma de entender el mundo que se halla en el núcleo mismo de aquellos mecanismos de sujeción colonial ideados por los europeos en el Nuevo Mundo.

Ahora bien, como buenos defensores de la fe católica, la mayoría de los autores cristianos de este período, defendieron la tesis de que los habitantes del Nuevo Mundo tuvieron que descender necesariamente de los pobladores del mundo conocido, de uno de los tres pueblos postdiluvianos fundados por los hijos de Noé: Jafet, Sem o Cam. Por tal motivo, las explicaciones sobre el origen de las diferencias naturales y morales entre nativos americanos y europeos estuvieron constreñidas por la creencia en la narración bíblica y enmarcadas dentro de la cosmología cristiana del medioevo tardío, los límites a cualquier genealogía post diluvial. La pregunta por el origen del habitante americano significó, bajo este contexto doctrinal, repensar los ejes simbólicos de una época, en especial, en lo relacionado con la cuestión sobre la igualdad de todos los seres humanos, la justificación misma de la actividad misionera de la conquista y los esquemas culturales europeos de relación con lo diferente; la domesticación de lo extraño. Si americanos y europeos compartían un mismo linaje, cómo era posible entonces que existieran tantas diferencias, en términos de fisonomía, lenguaje, costumbres y creencias, como las que los primeros cronistas estaban reportando.

Las maravillas en las antípodas: los múltiples retos

y la propiedad de los mismos. Y en una segunda carta, fechada el 2 de junio de ese mismo año, denominada *Veritas ipsa*, Paulo III amenaza con la excomunión de todos aquellos colonos españoles que no se acogieran y respetaran lo estipulado en la *Pastorale Officium*. Aunque en junio 19 de 1538, el papa retira la amenaza debido a presiones del gobierno español, resulta evidente que esta toma de posición preparó la vía para una nueva legislación, firmada por el emperador Carlos V el 20 de noviembre de 1542, en la que se tuvieron en cuenta los derechos de los nativos americanos y estuvo más sintonizada con el dogma del origen común de la raza humana (Denzinger, 2019: 367).

A partir de las primeras descripciones e imágenes construidas del nativo americano, algunas de ellas con atributos ciertamente perturbadores, como la representación del americano como un individuo feroz e inmisericorde, capaz de llevar la venganza contra sus enemigos a cotas inimaginables para cualquier mente cristiana. Con la representación del aborigen americano como la de un antropófago, comienza la construcción progresiva de un entramado de representaciones que, desde un puñado de prejuicios y ciertas evidencias empíricas, fueron erigiendo desde el comienzo mismo del descubrimiento, y extendiéndose más allá el siglo XVI. Todo un aparato cultural de sumisión del nativo americano a las instituciones de poder de la colonia, un orden de cosas que permitió al aparato de gobierno español ejercer un control preciso y bien calculado sobre el destino y la vida cotidiana de los pueblos americanos.

Resulta entonces muy significativo que la representación del americano como caníbal se halle en uno de los textos con mayor influencia en el periodo temprano de la modernidad y, que una imagen de este tenor, perdure a lo largo de más de dos centurias al interior del imaginario cultural europeo, tal y como lo han señalado entre otros, Frank Lestrignant (1997), Paolo Vignolo (2005) o Chicangana – Bayona (2013). Michel de Montaigne (1533 – 1592) en el primer libro de los *Ensayos*, capítulo XXXI, *De los Caníbales*, esboza, con delicada y refinada prosa, un cuadro de tintes dramáticos con un claro efecto lapidario para la representación del nativo americano.

Tienen sus guerras con las naciones que están al otro lado de las montañas, más adentro en tierra firme; y van a ellas desnudos, sin más armas que sus arcos o sus espadas de madera, afiladas en punta por un extremo, como nuestros venablos. Es pasmosa su firmeza en los combates, que siempre culmina en matanza o derramamiento de sangre, pues desconocen la desbandada y el pavor. Cada uno lleva como trofeo la cabeza del enemigo que ha matado y la coloca a la entrada de su vivienda. Después de haber agasajado largo tiempo a sus prisioneros con todas las amenidades que pueden imaginar, el que tiene uno en su poder convoca una gran asamblea de todos sus conocidos; ata una cuerda a uno de los brazos del prisionero, la agarra por un extremo y lo sujeta así, manteniéndose a algunos pasos de distancia por miedo a que se revuelva contra él; da al más querido de sus amigos el otro brazo, para que lo sujete de igual forma; y ambos, en presencia de toda la asamblea, lo cosen a cuchilladas. Hecho esto, lo asan y se lo comen entre todos; y mandan algunos pedazos a sus amigos ausentes. No lo hacen como se cree para alimentarse, como antiguamente hacían los escitas, sino para representar una venganza extrema (2016: 433)

Aunque el autor intenta argumentar que los cristianos, con su guerras de religión, pueden llegar a ser más crueles que los aborígenes americanos, relatos de esta tesitura generaron, en el ambiente intelectual de la época, cierto ánimo de asombro y perplejidad, representaciones, imágenes y situaciones particulares fueron sometidas a inducciones inválidas que vinieron a potenciar una atmósfera intelectual de por sí supeditada ya a la subversión simbólica y a la inversión de sentidos; en especial, porque el vasto imaginario ligado a las antípodas, término acuñado por Platón para designar aquel punto diametralmente opuesto al del observador del globo terráqueo, sirvió para concebir al Nuevo Mundo como el espacio perfecto para lo maravilloso o lo increíble, el lugar preciso de la utopía. Y en este sentido, cabe recordar que la

teoría de las zonas de la tierra, una concepción esencial dentro de la geografía antigua y medieval europea, proponía una visión dicotómica del globo terráqueo en términos de norte y sur; mientras la *ecoumene*, el mundo conocido habitable, el norte del globo terráqueo conformado por Europa, Asia y África, había sido poblada por los tres hijos de Noé; el hemisferio austral, el mundo ignoto localizado al sur del globo, el de las antípodas con condiciones climáticas parecidas a las del norte, pero infranqueable por las barreras naturales y el calor de los trópicos, se creía habitada por monstruos y seres maravillosos. Bajo este contexto cosmográfico, los pueblos que los europeos encontraron en las antípodas, animaron las más elaboradas elucubraciones (Figura 2).

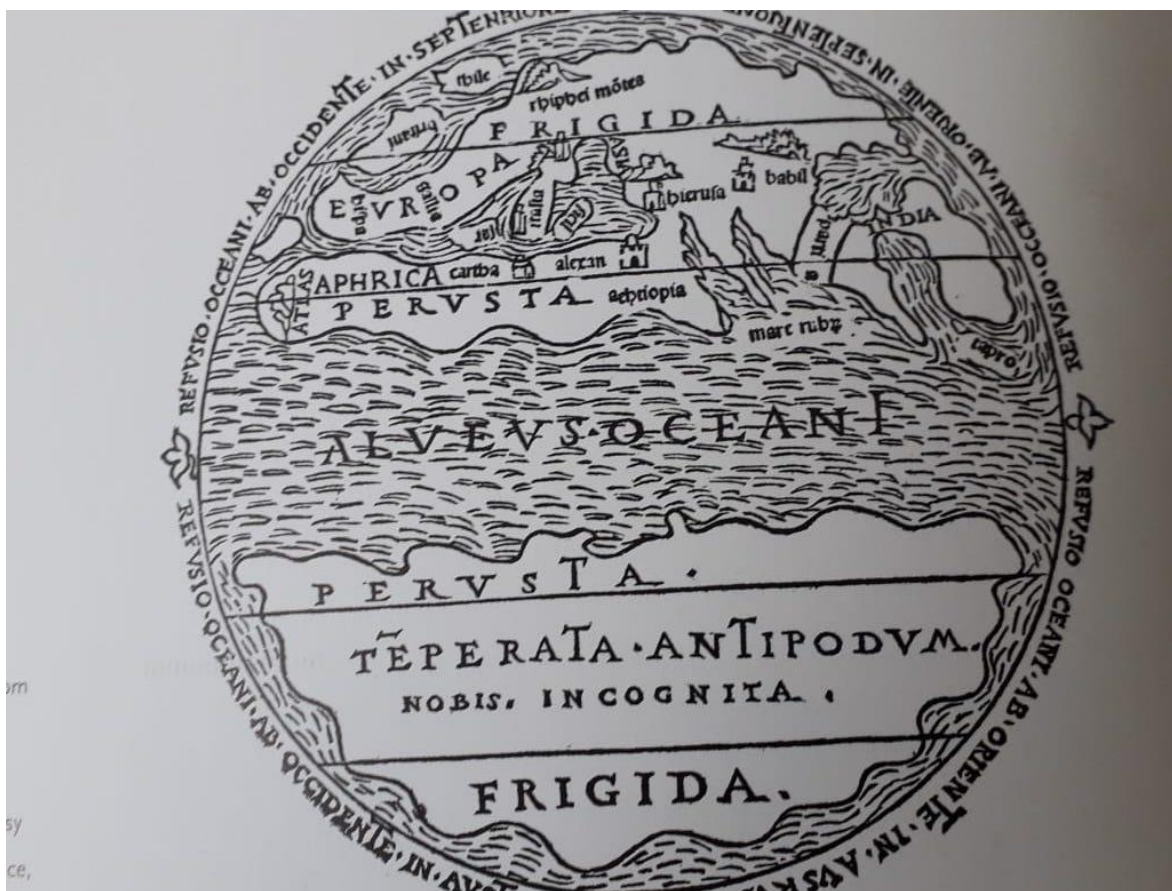


Figura 2 Mapamundi que representa el modelo cosmográfico esbozado por Macrobio (siglo V d.c) en *Commentarium in somnium Scipionis*. De acuerdo a esta representación, una gran masa continental conformada por Europa, Asia y África, ubicadas en el norte, se hallan rodeadas por un inmenso río oceánico que la separa de aquella otra masa continental, ubicada al sur y denominada antípodas. De acuerdo a Nicolás Wey Gómez (2008), este modelo cosmológico estuvo vigente en la iconografía latina de occidente durante varias centurias y, de hecho, tuvo una influencia mayúscula en los mapas y cartas de navegación que se usaron durante los viajes de exploración del siglo XV. Tomado de Wey Gómez, Nicolás, 2008: 72.

En ese mismo sentido, puede afirmarse que la verdadera novedad del primer viaje de Cristóbal Colón (1451 – 1506) consistió en derrumbar aquel mito cosmográfico erigido desde la Antigüedad, el del paso infranqueable al otro lado del mundo, el lugar donde habitaba el pueblo con los pies al revés, *anti – podos*, aquellos que se hallan cabeza abajo y patas arriba

(Vignolo, 2004). La disolución del mito provocado por los viajes del Almirante Colón estimuló indudablemente la capacidad imaginativa y las dotes narrativas de no pocos autores. Bajo este mismo contexto, resulta importante mencionar que Stephen Greenblatt ha hecho énfasis en el carácter singularísimo del encuentro acaecido en 1492 en las islas del Caribe; a diferencia de otras expediciones europeas, como fueron las conquistas portuguesas adelantadas bajo la égida de Enrique el Navegante de las islas Madeira en 1419 o las islas Azores en 1427; la que llegó al Nuevo Mundo, no siguió el antiguo modelo expedicionario relatado por los cronistas de las gestas de Alejandro Magno, el arquetipo de la conquista exitosa que trasegaba paulatinamente del reconocimiento del terreno a la negociación hábil, para finalmente, desembocar en el conflicto calculado. Colón y sus coetáneos se enfrentaron con total desconocimiento, después de una larga travesía oceánica, a una naturaleza ajena. Abordaron desde unas categorías mentales y referentes culturales que ignoraban la existencia del nativo americano y su cultura, e hicieron acto de presencia en un escenario, a todas luces, extraordinario (1988: 17).

El Nuevo Mundo, desde la mirada cultural europea, ponía a prueba no solo categorías y esquemas conceptuales, sino también, la capacidad interpretativa de la mente del europeo promedio, se trataba de un nuevo orden que clamaba por su domesticación. De hecho, Bartolomé de las Casas (1484 - 1566), quien edita el relato hecho por el mismo Almirante Colón en 1492, consigna en la entrada del lunes 29 de octubre, momento en el que la expedición española recorría la costa occidental de Cuba, una bella descripción de este paisaje ajeno y maravilloso. Narración que evidencia de modo claro aquel ánimo de perplejidad que despierta en el recién llegado un escenario atiborrado de elementos desconocidos, y al mismo tiempo, pone de manifiesto el reto que significó, para una mente europea, hacer inteligible una cultura y naturaleza bajo unas categorías ajenas a dicha realidad. En esta entrada el Almirante habla, por intermedio de la pluma de Las Casas, de algunos objetos propios de la cultura local, de perros que no ladran, de una gran variedad de pájaros, de árboles y frutas de sabores maravillosos y, de modo particular, de cráneos de vaca, haciendo referencia posiblemente a huesos de manatí, una afirmación que ejemplariza aquel tipo de explicaciones a las que debía recurrir el visitante atónito, pues el ganado vacuno, desconocido en el Nuevo Mundo, sería introducido en América solo con el segundo viaje de Colón.

Hallaron muchas estatuas en figuras de mujeres y muchas cabeças en manera de cara(n)tona muy bien labradas; no sé si esto tienen por hermosura o adoran en ellas. Avía perros que jamás ladraron. Avía avezitas salvajes por sus casas. Avía maravilloso adereços de redes y anzuelos y artificios de pescar. (...) Dize que halló árboles y frutas de muy maravilloso sabor, y dize que debe aver vacas en ellas y otros ganados, porque vido cabeças de güesso que le parecieron de vaca. Aves y paxaritos y el cantar de los grillos en toda la noche con que se holgaban todos. Los aires sabrosos y dulces de toda la noche, ni frío ni caliente (...) (Colón, 2005: 81).

No solo se trató del reto cognitivo, consistente en la búsqueda de sentido para lo extraño, con los asentamientos europeos en el Nuevo Mundo llegaron agentes microbianos totalmente desconocidos para los sistemas inmunológicos de los nativos americanos. Enfermedades nunca antes vistas y extremadamente letales, complotaron, junto a la imposición un sistema económico ajeno y un aparato de dominación religiosa muy efectivo, para dar como

resultado, la destrucción de múltiples civilizaciones amerindias. Un escenario caótico en el que los sobrevivientes tuvieron que adaptarse a unas condiciones agrestes y donde muchos de ellos no pudieron sobreponerse al desarraigo, el abandono social y la pérdida de sus referentes culturales. Una situación que debió conducir a muchos nativos americanos al desespero, la tristeza extrema con consecuente pérdida de sentido existencial. Una serie de estados emocionales lúgubres que serán explorados en el capítulo cuarto de este trabajo dedicado a los registros melancólicos en el celeberrimo manuscrito de Guamán Poma de Ayala.

A la debacle poblacional y social de los grupos autóctonos, los climas extremos, la geografía escarpada, una fauna y flora desconocidos, la ausencia o escasez de alimentos que formaban parte de su dieta normal y una nueva colección de estrellas en el firmamento, se sumó la destrucción de sistemas ecológicos a gran escala, eventos todos que plantearon múltiples retos al conquistador europeo⁸. En el caso de los colonos emigrados de España, la respuesta a estas recias condiciones jugó un rol fundamental en el surgimiento y posterior desarrollo de la noción de raza (Cañizares – Esguerra, 1999; Chaplin, 2001; Earle, 2012). Un concepto esencial para el pensamiento colonial.

La complejión de los cuerpos y la naturaleza de los pueblos

En el afán por encontrar una diferencia esencial y clara que permitiera separar la naturaleza del europeo de la de los nativos americanos la doctrina humoral jugó un rol principal. En especial porque, como quedará en evidencia más adelante, el rotulo de sanguíneo, colérico, flemático o melancólico, dependía y era el resultado de un delicado equilibrio entre varios factores causales, que dependían, además, de las habilidades de interpretación, entrenamiento previo, prejuicios e intereses de quien asignaba el rótulo. Aunque se reconocía abiertamente que los cambios en los vientos, el clima, la comida o las diferentes edades por las que pasan las personas a lo largo de su periplo existencial, influenciaban de modo directo la complejión del individuo, resulta claro que la habilidad empírica para leer signos en un sujeto o en un grupo determinado de habitantes se complementaba y era influenciada por ciertos intereses y prejuicios particulares, de otro modo, no se entiende la variedad de miradas sobre el nativo americano. Mientras para algunos autores, como el caso de Gregorio García (1554 – 1633) o Francisco Hernández (1514 – 1587), el nativo americano tenía la constitución propia de un individuo flemático, para otros, como el caso de Juan de Matienzo (1520 – 1579) o Martín de Murúa (1525 – 1618), el amerindio era ante todo un ser melancólico. Y dentro de quienes lo rotularon como melancólico, muy pocos le reconocieron los atributos geniales definitorios del tipo melancólico descrito en el *Problemata XXX, I* de Aristóteles. Para comprender mejor el problema de la complejión de los cuerpos y su relación con las virtudes y los vicios de los individuos, el modo como eran asignados estas categorías y el sesgo ideológico que se

⁸ Entre las primeras décadas del siglo XVI y los años finales del siglo XVII la temperatura global del planeta parece haber disminuido en unos 0.15 grados centígrados. Una especie de mini era del hielo desencadenada por la caída abrupta de CO₂ en la atmósfera. Probablemente secundario al asesinato sistemático y masivo de los habitantes del continente americano y el consiguiente abandono de las tierras de cultivo. Una disrupción ecológica que permitió que los espacios de cultivo fuesen ocupados por la flora propia de los bosques y selvas autóctonas del continente desencadenando un aumento en el aporte de O₂ atmosférico, así como un aumento en la fijación de CO₂ terrestre (Koch, Brierly, Maslin y Lewis, 2019).

evidencia en dichas rotulaciones, habrá que indagar en el discurso médico de la época; y para tal fin, resulta útil remitirse al texto del médico Huarte, uno de los más representativos de finales del siglo XVI. Uno que se pregunta por el problema de la complejidad de los individuos y su relación con la sociedad, un texto que se enfrenta a esta cuestión desde los cánones, técnicas y modos de representación propios del discurso médico de la segunda mitad del siglo XVI.

Juan Huarte de San Juan (1529 – 1588), médico nacido en San Juan del Pie del Puerto y formado en la Escuela de Alcalá de Henares entre 1553 y 1559, escribió *Examen de ingenios para las ciencias*, un texto publicado por primera vez en Baeza en el año de 1575 y reeditado en la ciudad de Bilbao en 1580. En este texto, Huarte recurre a la rancia doctrina humoral galénica y considerada como un verdadero arsenal teórico de punta por las diferentes escuelas europeas, para abordar un tema central a la sociedad ibérica de finales del siglo XVI, a saber, ofrecer una explicación racional al actual estado de cosas del reino, esto es, el descenso en el número de individuos con la adecuada preparación técnica y científica en comparación con las otras sociedades europeas, y a partir de dicha explicación, ofrecer una solución al monarca que permita cambiar el estado de cosas y enderezar el rumbo. De acuerdo a la perspectiva propuesta por este médico, los males del pueblo español surgen como consecuencia directa de la falta de coincidencia entre la condición natural y singular de las personas y la profesión u oficio que éstas ejercen. El mal estado en que se encuentran las diferentes disciplinas a lo largo y ancho de la Península Ibérica resulta, simple y llanamente, de la falta de habilidad de sus practicantes. La incompetencia en una disciplina particular se corregiría, de acuerdo al autor, “no más que por hermanar la naturaleza con el arte” (Huarte, 2008: 21). Su propuesta, denominada por el mismo autor como una “nueva forma de filosofar”, consiste en asociar a cada temperamento humano una capacidad intelectual y a dicha capacidad una ciencia particular, Una fórmula esbozada desde el comienzo mismo del prefacio al libro.

Para que las obras de los artífices tuviesen la perfección que convenía al uso de la nación, me pareció que se había de establecer una ley. Que el carpintero no hiciese obra tocante al oficio del labrador, ni el tejedor al del arquitecto, ni el jurisperito curase, ni el médico abogase, sino que cada uno ejercitara sólo aquel arte para el que tenía talento natural, y dejase los demás (21).

Según esta perspectiva, de todas las complejidades posibles dentro de la especie humana, al individuo, al ser humano singular, “solo una (le ha) de caber con eminencia (...), (y) a cada diferencia de ingenio le corresponde sobresalir en sola una ciencia; de tal condición, que si no aciertas a elegir la que corresponde a tu habilidad natural, no adelantarás en las otras aunque trabaje día y noche” (26). El autor, como buen cristiano, reconoce que todas las almas son en sí de igual perfección, tanto la del sabio como la del necio, sin embargo, habrá que reconocer que no todos los hombres tienen las mismas capacidades. Para salir de esta aparente paradoja, Huarte se apoya en la teoría causal aristotélica. “Así el mismo Aristóteles dio otro significado a la naturaleza, como razón y causa de ser el hombre apto o inepto, diciendo que es el temperamento de las cuatro cualidades primarias (calor, frialdad, humedad y sequedad) porque de él nacen todas las aptitudes, virtudes y vicios del hombre y la gran variedad que vemos de ingenios” (80). De acuerdo a la propuesta esbozada por Huarte, las combinaciones de las cualidades primarias producen, en última instancia, las diferentes complejidades individuales y colectivas, las cuales son a su vez producto de la acción de los

lugares, las comida, el agua y el aire, una afirmación que se apoya en una larga tradición cultural, pues “finalmente, todo lo que escribe Galeno en su libro es el fundamento de esta mi obra” (82).

En confirmación de esta doctrina escribió Galeno un libro, probando que las inclinaciones del ánimo se siguen del temperamento del cuerpo, y que por razón del calor, frialdad, humedad y sequedad de la región que habitan los hombres, de los manjares que comen, de las aguas que beben y del aire que respiran, unos son necios y otros sabios, unos valientes y otros cobardes, unos crueles y otros misericordiosos, unos cerrados de pecho y otros abiertos, unos mentirosos y otros veraces, unos traidores y otros leales, unos inquietos y otros sosegados, unos hipócritas y otros sencillos, unos escasos y otros liberales, unos vergonzosos y otros desvergonzados, unos incrédulos y otros fáciles de persuadir; y para probar esto, cita muchos lugares de Platón, Aristóteles, quienes afirmaron que la diferencia de las naciones, así en la complexión del cuerpo como en las condiciones del alma, nace de la variedad de este temperamento. Y vese claramente por experiencia cuánto distan los griegos de los escitas, los franceses de los españoles, los indios de los alemanes, y los etíopes de los ingleses (81 – 82).

La doctrina humoral, bajo la lectura del doctor Huarte, no solo sirve para establecer una relación causal entre el temperamento, la complexión singular del individuo, con las virtudes y vicios de éstos y, por extrapolación, a la naturaleza definitoria de los pueblos, sino también, para conceptualizar los diferentes estados por los que pasa el individuo a lo largo de la vida, en especial, porque el estado de perfecto equilibrio humoral, aquella crisis ideal, es descartado de plano por imposible. Aquel carácter medio, templado o en perfecto balance es eliminado del repertorio de complexiones de la especie humana. Para este autor, la grandeza y miseria de la condición humana dependen, de igual modo, del exceso o deficiencia – desequilibrio - de algunas de las cualidades primarias.

De tal suerte, el médico alcaláino se decanta por la concepción galénica según la cual la crisis ideal es la excepción, resaltando lo importante que es recordar que solo Dios en su infinita sabiduría pudo mantener a Adán, el hombre primigenio del paraíso terrenal, en perfecto estado de equilibrio corporal comiendo del árbol de la vida, una vez que éste fue expulsado del Edén y condenado a vivir en regiones destempladas, como le sucede al resto de los mortales normales, tuvo que apañárselas con los vaivenes de un temperamento imperfecto y unas cualidades primarias en constante desequilibrio. Al eliminar la crisis equilibrada como algo imposible de encontrar en el mundo real, únicamente quedan las mezclas desequilibradas, las crisis de las que surgen todos los vicios y las virtudes: el origen de las cuatro complexiones o tipologías temperamentales propias del humano.

Pero viviendo los hombres en las regiones destempladas, sujetas a tantas mudanzas de aire en invierno, estío y otoño, y pasando por tantas edades, cada una de su temperatura, y comiendo unos manjares fríos y otros calientes, forzosamente se han de destemplan; de lo cual es evidente argumento ver que nacen unos flemáticos y otros sanguíneos, unos biliosos, otros melancólicos, (...) (32).

Las complexiones melancólica, flemática, colérica y sanguínea son la consecuencia natural de habitar parajes tan destemplados y con tanta mudanza del aire, como parecía ser el caso de los nuevos territorios descubiertos. Sin embargo, bajo la perspectiva de los autores europeos, no hubo una postura unificada sobre el modo como todos estos elementos alteraban al nativo americano o al europeo, ni mucho menos, en la clasificación de las complexiones atribuibles a unos y otros. En el afán por hacer inteligible las diferencias naturales y morales reportadas por los cronistas, algunos de los autores que abordaron el problema, recurrieron a la doctrina humoral, tal y como los griegos hicieron con los pueblos asiáticos, y de paso, como lo hicieron los mismos griegos, construyeron una grieta que poco a poco fue separando el cuerpo de unos del cuerpo de los otros. Mientras el europeo casi siempre fue catalogado como colérico, a la hora de hacer referencia al nativo americano, dos complexiones sobresalieron por encima de las otras, a saber, la flemática, lo cual los equiparaba al cuerpo del niño o la mujer, y la melancólica⁹.

Un estado de cosas que ha sido puesto de manifiesto por investigaciones como las de Roger Bartra (2004), Francisco Ortega (2006), Rebecca Earle (2012), Germán Morong (2013, 2014), o, German Morong y Víctor Brangier (2017), las cuales coinciden en señalar que la concepción del nativo americano a la luz de la doctrina humoral, y de modo particular, desde la asignación de dos complexiones particulares, a saber, la melancólica y la flemática, no solo tuvo una presencia clara y fundamental en la disputa sobre las diferencias entre naturales americanos y emigrados europeos, sino que también, fue usada, en algunos casos, para defender los intereses particulares de aquellos autores de la modernidad temprana que intentaron dar cuenta de un estado de cosas al interior de sociedades tremendamente desiguales. La disputa sobre las diferencias entre europeos y americanos también alimentó del debate sobre la legitimidad de la empresa conquistadora.

La disputa sobre la legitimidad de la empresa conquistadora

A raíz de la muerte de Isabel de Castilla en 1504, el rey Fernando convocó la primera Junta de letrados, civiles, teólogos y cronistas, para discutir las consecuencias éticas de las bulas *Inter cetera* y *Eximie devotionis* del 3 mayo de 1493, promulgadas por Alejandro VI. En ellas el Papa le concedía el derecho a la corona española de conquistar y someter ala fe católica a los habitantes de las Antillas. Sin embargo, estas bulas no pretendían aumentar el

⁹ Descripciones del amerindio como flemático se encuentran en: Lope de Atienza (1583) capítulos 3 y 35 (pp 29 – 30 y 131 – 132); Antonio de la Calancha (1638) Libro 1, capítulo 1 (p 64); Francisco Cervantes de Salazar, (1560) libro 1, capítulo 16 (p. 30); Gregorio García, (1607) Libro 2, capítulo 5 (pp 160 – 163); Francisco Hernández (1574) libro 1, capítulo 32 (p. 97); Juan López de Velasco (1574) Volumen I (p 550); Gerónimo de Mendieta (1596) Libro 3, capítulo 17 y Libro 4, capítulo 21 (pp. 222 – 438); Luis Heironymo Oré (1598) (p. 30); Bernardo Vargas Machuca (1599) Volumen II (p. 92); y Vásquez de Espinosa (1969) Parte 1, Libro 2, capítulo 13 (p. 50).

El nativo americano descrito como melancólico se halla en: Diego Cisneros (1618) Capítulo 7 (p. 112); Bernabé Cobo (1653) Libro II, capítulo 4, Volumen II (pp. 15 – 16); Diego Durán (1618) Volumen I (p. 5); Juan de Matienzo (1567) (p. 16); Martín de Murúa (1613) Libro 2, Capítulo 4 (P. 351); y Pedro Simón (1627) Noticia I, capítulo 12 (p. 156).

poder y la riqueza de los Reyes Católicos, sino, promover el proceso de evangelización al que se habían comprometido Isabel y Fernando en el Nuevo Mundo:

Para que decidiéndoos a proseguir por completo semejante emprendida empresa con ánimo y celo ferviente hacia la fe ortodoxa, queráis y debáis conducir a los pueblos que vivan en tales islas y tierras a recibir la religión católica, sin que nunca os intimiden peligros ni trabajos. (Giménez Fernández, 1944: 181)

Aquello que preocupaba al monarca español, y que estuvo en el centro del debate de la primera Junta, era el asunto de la esclavitud de los indígenas. Al parecer, argumenta Anthony Pagden (1988), Fernando se apoyaba en las consecuencias políticas de las bulas, para reclamar su derecho a ocupar los nuevos territorios y esclavizar a los nativos, a cambio de enviar misioneros al Nuevo Mundo. Aunque la esclavitud era una institución considerada como legítima por la corona española, en el caso del aborigen americano, resultaba sumamente incómoda, principalmente por aquel compromiso político de la corona, asumido con los habitantes de los nuevos territorios bajo su égida: la promesa de la evangelización cristiana. En efecto, la Corona española nunca tuvo la certeza sobre su derecho a esclavizar los nativos americanos, de hecho, cuando Colón envió en 1495 algunos cautivos con el fin de venderlos en el mercado de esclavos de Sevilla, la reina Isabel intervino y detuvo la venta, “porque nos queríamos informarnos de letrados, teólogos y canonistas si con buena conciencia se pueden vender estos por esclavos o no” (Citado en: Pagden, 1988: 54 - 56). En todo caso, las decisiones de la junta de 1504 parecen haber tranquilizado la conciencia del rey Fernando durante algún tiempo o, al menos, hizo innecesario abordar de nuevo el tema hasta que, en diciembre de 1511 el misionero y dominico español, Antonio de Montesinos (1475 – 1540), pronunció su famoso sermón frente a un nutrido número de encomenderos en La Española, denunciando el maltrato a los indígenas por parte de los colonos españoles y generando, de modo indirecto, un debate con resonancias transatlánticas.

Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades en que de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y cognozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? (Gutiérrez, 2011: 3).

En términos estrictos, el ataque de Montesinos no pretendía poner en duda la legitimidad de la ocupación española, su denuncia estaba orientada contra los abusos cometidos por los encomenderos, y su increpación, un fuerte llamado de atención para retomar la verdadera razón de la empresa conquistadora, la misión evangelizadora. No obstante, la respuesta de los colonos fue escribir a España y quejarse ante el Rey del supuesto intento del dominico de retar la autoridad de la corona en la colonia. Una misiva que tuvo eco en las esferas de poder y se tradujo en la amonestación que el provincial de los dominicos, Alonso de Loaysa, envió en 1512 al misionero transgresor. Aunque Montesinos nunca puso en duda la autoridad de la

Corona, los críticos de la política de Fernando en el Nuevo Mundo, comenzaron a hacer preguntas incómodas sobre cuestiones fundamentales, como la relacionada con la validez de las bulas de donación alejandrinas en el plano político. En respuesta, ese mismo año (1512) Fernando convocó otra junta en Burgos para debatir y decidir sobre la legitimidad de la empresa conquistadora y el uso de la mano de obra nativa.

En un principio, la respuesta oficial al debate sobre la legitimidad de la empresa conquistadora había estado sustentada en el poder temporal del papado para ejercer autoridad tanto sobre paganos como sobre cristianos; una postura universalista con grandes implicaciones políticas que, desde luego, no iba a obtener el apoyo irrestricto de algunos sectores católicos en Europa. Para Tommaso de Vio (1469 – 1534), el cardenal Caetano, autor de referencia para la mayoría de juristas y teólogos del período, los paganos podían dividirse en tres categorías generales, a saber: primero, aquellos que vivían fuera de la iglesia pero en tierras que alguna vez hicieron parte del imperio romano, en segundo lugar, estarían aquellos que vivían en cualquier parte del mundo y habían sido sometidos por un príncipe cristiano, y en último término, en la categoría de los verdaderos infieles, estarían aquellos que habitaban en territorios que no estaban bajo la égida de un príncipe cristiano ni habían formado nunca parte del imperio romano. Mientras los pueblos de los dos primeros grupos se hallaban bajo la autoridad cristiana, en virtud de los derechos históricos reclamados por la Iglesia, los pueblos del último grupo escapaban a tal jurisdicción, como era el caso en el Nuevo Mundo.

Adicionalmente a lo anterior y para poner aún más en duda el argumento del poder temporal de la iglesia sobre los nativos americanos, existía el asunto de la ignorancia insuperable. De acuerdo a la doctrina inaugurada por Tomás de Aquino (1224 – 1274), dentro del grupo de los verdaderos infieles existían algunos que, al no haber tenido nunca la oportunidad de escuchar las enseñanzas del evangelio, no les cabía falta alguna, los denominados pueblos en ignorancia insuperable, que a diferencia de aquellos pueblos infieles que, habiendo oído las enseñanzas del evangelio, se negaron a escuchar la voz del señor, como el caso de judíos y musulmanes, eran objeto de repudio; los verdaderos enemigos de Cristo. De ahí que, exceptuando aquellos intentos de identificar la deidad mexicana Quetzalcoátl con el legendario profeta Santo Tomás (Lafaye, 1974: 238 – 275), quedaba claro que el fundamento del dominio español sobre los pueblos americanos debía buscarse en otra parte. Por todo lo anterior, los apologistas de la corona española recurrieron a otra tesis que, posibilitando un mayor consenso dentro y fuera de la península ibérica, no generara tantas dudas. De este modo, en la Junta de Burgos de 1512 se recurre a la noción de la esclavitud natural del indígena americano. Una idea esbozada por primera vez por John Mair (1467 – 1550), un teólogo escocés miembro de una de las universidades que se apartaba de las pretensiones universalistas del papado, el Collège de Montaigu en París. En la *distinctio* cuarenta y seis del comentario que hace Mair a la segunda *Sentences* de Peter Lombard, *In secundum librum sententiarum*, enmarcada dentro del contexto de la discusión sobre la legitimidad del dominio cristiano sobre los pueblos paganos, Mair afirma:

Estos pueblos (los habitantes de las Antillas) viven como bestias a ambos lados del ecuador; y bajo de los polos son hombres salvajes como dice Ptolomeo en su *Tetrabiblos*. Y esto ha quedado demostrado ahora por la experiencia, por lo que la primera persona que los conquista les gobierna con justicia porque son esclavos

naturales. (...) Está claro que algunos hombres son esclavos por naturaleza, y otros son libres por naturaleza; y en algunos hombres está determinado que haya una cosa así (es decir, la disposición para la esclavitud) y que otros se beneficien de ella. Y es justo que un hombre sea esclavo y otro libre (citado en Pagden, 1988: 66).

La teoría de la esclavitud natural, esbozada por Aristóteles y reformulada por Tomás de Aquino en el siglo XIII, surgió como una respuesta a la necesidad sentida por los antiguos helenos de justificar la esclavitud a la que habían sometido a algunos pueblos conquistados. A diferencia de la esclavitud civil, una institución social a la que se relegaban aquellos que cometían ciertos errores o infringían algunas normas privándolos de sus derechos y condenándolos a una vida de trabajos penosos y servidumbre; la esclavitud natural, se fundamentaba en la categoría de esclavo natural. Un tipo de ser humano que, dadas sus condiciones psicológicas y fisiológicas particulares, dentro de una cosmovisión jerárquica del universo, resultaba “naturalmente” dominado por otro ser humano de categoría superior. Y en este mismo sentido, Anthony Pagden argumenta que, en el origen de la noción de esclavitud natural se halla un axioma común a gran parte del pensamiento griego. Una concepción según la cual, en todas aquellas formas complejas de la naturaleza subyace siempre una dualidad primordial, subordinada y complementaria en la que un elemento domina naturalmente al otro (1988: 70). Postulado que se halla explícito en el pensamiento aristotélico y que sirve para comprender la concepción que del hombre se tenía en este momento y la forma como la complexión melancólica se articula en el debate sobre la necesidad de tutelaje español.

El espíritu bipartito en un universo de elementos subordinados

Bajo la cosmovisión aristotélica, el origen de la esclavitud natural se halla en las condiciones anímicas y fisiológicas del esclavo mismo, no depende de la acción de una divinidad ni, mucho menos, de la voluntad humana, se trata simplemente, de la forma como está constituido el universo mismo. Al fin y al cabo, la naturaleza humana hace parte y se comporta como esa gran totalidad que configura la naturaleza.

Porque en toda cosa compuesta, en la que la pluralidad de partes, sean continuas o discretas, se unen para formar un todo singular común, se encuentra siempre un elemento rector y un elemento dirigido, y esa característica de las cosas vivas se halla presente en ellas como un resultado o como consecuencia de toda la naturaleza (Aristóteles, 1984: 1990).

Al igual que en el resto de cosas compuestas de la naturaleza, el espíritu humano (*Psychè*), en tanto pluralidad de partes, se pueden identificar dos elementos claros y definidos, un elemento rector, el intelecto (*Noûs*), la parte lógica y racional que ejerce su dominio sobre la segunda parte, de carácter subordinada, la esfera de las pasiones (*Oréxis*); aquella parte ilógica e incapaz de gobernarse por sí misma. Evidentemente, bajo la mirada aristotélica, la capacidad del humano para razonar y dominar sus pasiones para dirigirla al correcto accionar constituye el rasgo distintivo de lo humano, la diferencia fundamental de éste con los animales. Bajo esta concepción, el esclavo natural constituye, a todas luces, un miembro de

la especie. No obstante, por alguna razón dada, el esclavo, no ha logrado el control necesario sobre sus pasiones; un hombre que, aunque participa de la facultad de la razón, no la posee.

Por tal motivo, Aristóteles estaba convencido de que el esclavo natural necesitaba que otra persona, su dueño, le dictara las normas racionales necesarias para poner a buen recaudo sus pasiones; y en ese sentido, la capacidad anímica del esclavo natural se limitaba exclusivamente a comprender y seguir los dictámenes de su dueño, nunca a determinar el norte de su propio gobierno. De ahí que la posición social clara del esclavo natural fuese la de estar subordinado a su amo. Sin este último, el primero no podía alcanzar la plenitud existencial, (*eudaimonía*) el fin último de toda existencia humana, el estado de felicidad en el cual las pasiones son dominadas por la razón. Evidentemente se trataba de una especie de contrato social en la que el amo se aprovechaba de la fuerza de trabajo del esclavo, hasta que el primero se aseguraba de que este último alcanzaba la *eudaimonía*. Bajo este marco conceptual Aristóteles ubicaba a los griegos en la posición del amo y asignaba a los pueblos bárbaros el rol de esclavos naturales. La propuesta de Mair, por lo tanto, resultaba atractiva, en primera instancia, porque equiparaba a los indios americanos con los bárbaros y a los griegos con los españoles. Y en segunda instancia, porque planteaba el asunto de la esclavitud del indígena en términos de una necesidad, la del tutelaje español. Una tesis que permitía una forma de salirle al paso a las objeciones planteadas ante el argumento universalista del poder temporal de la iglesia y que fue discutida, en la Junta de Burgos de 1512. Postura asumida, al menos, por dos de los integrantes de dicha Junta.

Fue Bartolomé de Las Casas quien, en el capítulo VII del Tomo II de su *Historia de las Indias*, se refiere a los principales participantes de la Junta de Burgos celebrada en 1512.

“El Rey mandó luego que con los de su Consejo, que para esto mandó señalar, se juntasen algunos teólogos; los del Consejo fueron en aquel tiempo el obispo de Palencia, que después fue de Burgos, D, Juan Rodríguez de Fonseca (...) El otro fue Hernando de Vega (...) el otro fue Luis Zapata (...) el licenciado Sanctiago (...), fue otro el doctor Palacio Rubios (...), el licenciado Moxica (...), el licenciado Sosa (...). Con estos juristas mandó el Rey que se juntasen los teólogos siguientes, conviene á saber: el maestro Fray Tomás Durán, el maestro Pedro de Covarrubias, frailes de Sancto Domingo; fue también nombrado un clérigo (...), llamado el licenciado Gregorio. (...) el padre Fray Matías de paz, catedrático de teología en la Universidad de Salamanca (...). Bien creo que no eran todos, pero también sospecho que eran algunos”. (Las Casas, 1875 Tomo III: 195)

Dos de ellos, el licenciado Gil Gregorio y fray Bernardo de Mesa (no referenciado por Las Casas en la cita anterior, pero sí en el capítulo IX del mismo Tomo III de su *Historia*), estuvieron a favor de la sumisión de los indígenas a los españoles esgrimiendo el argumento de la convicción de que los pueblos americanos eran a todas luces bárbaros. Para Gregorio, la tiranía era la única autoridad que conocían los bárbaros y como los indios eran bárbaros, pues: “son siervos y bárbaros que son aquellos que faltan en el juicio y entendimiento como son estos yndios que segond todos dizen son como animales que hablan” (citado en Pagden, 1988: 77 - 78); de lo anterior se sigue que el mejor modo de gobierno para aquéllos sería la sumisión, ya que para “los indios que son vagos, violentos y sin caridad (...), su libertad resulta una violación al orden natural y daña a los indios mismos” (78). Ahora bien, la

doctrina de la esclavitud natural no solo se fundamentaba en la estructura y función anímica del humano, hacía referencia también, a los principios organizadores y rectores del universo mismo.

La argumentación de Gregorio, sostiene Pagden, se apoyaba y dialogaba de modo claro con en el tercer libro escrito por uno de los discípulos de Tomás de Aquino, Tolomeo de Lucca (1236 – 1327), titulado: *De regimine principum*, en este texto, de Lucca establece una conexión entre la observación de Aristóteles sobre el gobierno natural de los esclavos y aquella ley universal que afirmaba que, como todos los cuerpos materiales del universo están en movimiento, cada cuerpo debe ser movido por uno que sea más poderoso que sí mismo. El Primer Motor, el único no movido, ha puesto en movimiento todo el universo garantizando una perfecta armonía entre las partes del orden natural. Aquello que es verdad para el mundo de la materia debe serlo también para el mundo del espíritu, de ahí se desprendería, de acuerdo a de Lucca, que los hombres anímicamente débiles deban ser movidos por aquellos cuyo ánimo sea más capaz y fuerte.

Ahora bien, el reconocimiento crucial de que los nativos americanos podrían ser esclavos naturales, aunado al determinismo climático, astrológico y geográfico, amenazaban el principio de perfección de la creación y, en especial, la doctrina aristotélica de la habituación (*ethismós*) como un elemento esencial a la hora de determinar el comportamiento del ser humano. Una doctrina esencial a todo el proyecto evangelizador. Si los indios eran efectivamente una especie inferior, entonces probablemente, los nativos americanos no dispondrían del potencial innato para la perfección ni tampoco podrían ser educados, habituados a los usos occidentales, es decir, evangelizados. En tal caso, no estarían en capacidad de realizarse como hombres completos y maduros, es decir, no tendrían la capacidad para alcanzar la salvación eterna mediante la conversión al cristianismo, la verdadera razón misional de Iglesia, de la mano de la corona, en el Nuevo Mundo.

Una consecuencia lógica que, de hecho, no dejó tranquila a la corona española. Por esa razón, el mismo año que se celebró la Junta de Burgos (1512), el rey Fernando pidió a dos miembros de la misma, el abogado civil Juan López de Palacios Rubios (1450 – 1524) y el canonista Matías de Paz (1468 – 1519), que expusieran sus opiniones en detalle y por separado. Mientras este último escribió *De dominio regum Hispaniae super indios* (1512), un tratado en el que se centró en el problema de la guerra justa y sus consecuencias, la autoridad secular del Papa y los derechos de soberanía de los paganos; el primero de ellos publicó en 1513 el *Libellus de insularis oceanis*, un tratado en el que se matiza la noción de esclavo natural y se ahonda en la condición propia del nativo americano. Palacios Rubios acepta, en este tratado, que el indio era libre en su propio mundo, pero esclavo, una vez entraba en contacto con el hombre civilizado.

En un mundo jerarquizado en el que cada criatura tiene una función especial en la comunidad, asignada de acuerdo a su disposición particular de cada individuo, el nativo americano, ante la evidencia de su comportamiento social, descrito en algunas de las crónicas disponibles al momento, como las narraciones del aborigen caníbal, se hallaría al final de la escala jerárquica, ya que sus condiciones peculiares lo hacen “tan inepto e incapaces que no saben en absoluto gobernarse... por lo cual, en sentido lato, pueden ser llamados esclavos, como nacidos para servir y no para mandar” (Palacios Rubios, 1513, f 15. Citado en Pagden, 1988:

85). La condición del nativo americano se transforma con la llegada de los españoles, un pueblo civilizado con estándares culturales “superiores” a los de los aborígenes, en una situación totalmente nueva. La sutileza argumentativa de Palacios Rubios encamina la discusión hacia la necesidad de habitar (cambiar) los usos y comportamientos americanos a las reglas y parámetros de una civilización “superior” bajo el tutelaje de los colonos. Y en ese proceso, la complejidad del nativo americano va a jugar un rol estelar.

El “descubrimiento” de la complejidad del nativo americano

Con la conquista de México (1519), primero, y la del Perú (1531) después, el interés por la naturaleza íntima del nativo americano renace con inusitado interés, pues los reportes sobre culturas nativas americanas con sistemas económicos, políticos y sociales más elaborados que aquellos reportados en las primeras comunidades contactadas llegaron a poner en entredicho la imagen del nativo americano como un ser simple y atrasado, un individuo destinado a convertirse en un esclavo por naturaleza y destinado a estar subordinado al dominio español. Las famosas *Cartas de relación* de Hernán Cortés, que aparecieron en varias ediciones e idiomas entre 1522 y 1525, la *Verdadera relación de la conquista del Perú* de Francisco de Xerez en 1534, junto con el *Sumario de la natural historia de la indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo, impreso por primera vez en 1526 y, *De orbe novo* de Pietro Martire d’Anghiera de 1530, la primera historia completa del Nuevo Mundo para el público culto, empezaron a dar cuenta no solo de las posibles injusticias de la conquista, sino también, de algunos de los rasgos naturales y morales propios de los habitantes de un vasto continente. El mundo de los aztecas y el de los incas aparecieron ante los ojos de los lectores europeos con más cantidad de colores y de un carácter más complejo, en términos políticos, económicos, bélicos, religiosos y artísticos, de lo que las primeras presunciones habían planteado. Como el relato que Hernán Cortés (1485 – 1547) le hace al emperador Carlos V (1500 – 1558), en la segunda carta de relación (30 de octubre de 1520), de su entrada a la capital azteca, donde deja entrever su admiración por las obras de ingeniería y pone el acento en la arquitectura autóctona.

Otro día después que a esta ciudad llegué me partí, y a media legua andada, entré por una calzada que va por medio de esta dicha laguna dos leguas hasta llegar a la gran ciudad de temixtitan que está fundada en medio de la dicha laguna, la cual calzada es tan ancha como dos lanzas, y muy bien obrada que pueden ir por toda ella ocho de caballo a la par, y en estas dos leguas de la una parte y de la otra de la dicha calzada están tres ciudades (...) y en todas muy buenos edificios de casas y torres, en especial las casas de los señores y personas principales, y las de sus mezquitas y oratorios donde ellos tienen sus ídolos. (...) En especial me dijeron que habían visto una casa de aposentamiento y fortaleza que es mayor y más fuerte y mejor edificado que el castillo de Burgos (Cortés, 2007: 62 - 69).

Este tipo de relatos develaron la fórmula de Jhon Mair, que equiparaba al nativo americano con la figura del bárbaro, como simplista y reduccionista. Identificar al indígena con el esclavo natural aristotélico pronto se agotó o, por lo menos, dejó de ser una cuestión zanjada con la evidencia empírica disponible, para transformarse en un problema abierto y, por lo tanto, sujeto al debate. El relato de Cortés en México o el de Francisco Xerez (1497 – 1565)

sobre el Perú, no dejaban duda alguna sobre la capacidad de planeación, ejecución y administración de los imperios azteca e inca. El caso del Perú, resultaba muy dicente de las habilidades ingenieriles y administrativas de los nativos americanos para establecer una intrincada red de caminos, así como, para idear y poner en marcha un sistema de control en el transporte de bienes.

Pasa por aquellos dos pueblos un camino ancho, hecho a mano, que atraviesa toda aquella tierra, y viene desde el Cuzco hasta Quito, que hay más de trescientas leguas; va llano, y por la sierra bien labrada; es tan ancho, que seis de caballo pueden ir por él a la par sin llegar uno a otro; van por el camino caños de agua traídos de otra parte, de donde los caminantes beben. A cada jornada hay una casa a manera de venta, donde se aposentán los que van y vienen. A la entrada deste camino en el pueblo de Caxas, está una casa al principio de un puente, donde reside una guarda que recibe el portazgo de los que van y vienen y páganlo en la misma cosa que llevan. Y ninguno puede sacar carga del pueblo sino la mete (Xerez, 2011: 32).

Semejante nivel de ingenio y planificación, como el que se esboza en las líneas anteriores, era ajeno a un pueblo predestinado a la esclavitud natural. Quedaba claro, entonces, que cualquier pueblo capaz de semejantes obras civiles no podía corresponder con los bárbaros aristotélicos. Por tal motivo, cuando la Escuela de Salamanca incursiona en la disputa sobre la justificación de la empresa conquistadora con la tesis defendida por Tomás de Aquino, la de la unidad anímica y fisiológica de todo el género humano, una postura asumida desde la teología como irrefutable, las consecuencias para la polémica sobre las diferencias entre europeos y americanos serían de hondo calado¹⁰.

Para Francisco de Vitoria (1483 – 1546), el pensador referente de la Escuela de Salamanca, un nuevo examen sobre la justificación de la empresa conquistadora, a la luz de todos esos nuevos reportes sobre las Indias, estaba más que justificado. Vitoria escribió una obra que solo se publicó después de su muerte en 1557 en Lyon, pero que aparentemente circuló ampliamente como manuscrito, tanto dentro como fuera de la Universidad de Salamanca. *Relectio de indis* fue leída por Francisco Vitoria, los primeros días de enero de 1539, en la Universidad de Salamanca. Un texto que tuvo grandes consecuencias en la Europa católica del siglo XVI.

Una vez que es establecido que no es lícito comer carne humana, ni sacrificar hombres, se plantea una cuestión moral, a saber: si pueden los príncipes cristianos con su autoridad, hacer la guerra a los que tienen la sacrílega costumbre de comer carne humana o de realizar estos nefandos sacrificios – tal como ocurre entre los

¹⁰ Durante las décadas de 1520 y 1530 un movimiento intelectual en el ámbito de la teología, la lógica y el derecho, marcaría el devenir del pensamiento hispánico del siglo XVI e influenciaría, al mismo tiempo, la esfera cultural católica europea. A los iniciadores de este cambio de pensamiento se les conoce con el nombre de Escuela de Salamanca. Los miembros de esta Escuela, entre quienes se encontraban Domingo de Soto, Melchor Cano, Francisco Suárez y Luis de Melina, estaban unidos por haberse educado en Salamanca o por haber pasado por la casa de San Gregorio en Valladolid en algún momento de sus carreras, y además, se caracterizaban por haber tenido un solo maestro, Francisco Vitoria, y compartir una preocupación por la necesidad de describir y explicar el mundo natural, y el lugar del hombre en éste, en los mismo términos realistas que Santo Tomás de Aquino había empleado en la *Summa contra gentiles* (Pagden, 1988: 92 – 96).

bárbaros de la provincia de Yucatán en la Nueva España, que recientemente han sido descubiertos (Vitoria, 1975: 25).

Para Vitoria, el problema de “las cosas de las Indias”, no era en principio una cuestión jurídica, como se había planteado hasta ese momento. No se trataba de una pregunta acerca del derecho territorial de los no cristianos o la pregunta por la validez de las bulas de donación de Alejandro VI, se trataba, por encima de toda consideración, de la pregunta por el sustento racional de una decisión moral que, de hecho, ya se había ejecutado, pues “según el derecho divino, no se pierden los bienes a causa de herejía” (44) y después de analizar el problema, Vitoria afirma enfáticamente que “nos queda, pues, esta conclusión cierta: que antes de la llegada de los españoles, los indios eran verdaderos dueños, tanto pública como privadamente” (52).

Para el maestro de la Escuela de Salamanca, solo la teología, en contraposición a la capacidad deliberativa de la jurisprudencia, podría demostrar las razones válidas para la ocupación imperial. *Relectio de Indis*, vino a destruir la credibilidad de la teoría del esclavo natural al reducirla al absurdo, mostrando que dicha categoría solo podía existir en un mundo utópico, uno de no humanos; pues para Vitoria, ningún hombre podía ser potencialmente humano (como el caso del esclavo) sin serlo realmente. Bajo la doctrina de la igualdad de los individuos, el nativo americano, en tanto hijo de un mismo Dios, posee los mismos derechos que el nativo europeo. “Cierto es que todo dominio proviene de la autoridad divina, pues Dios es el creador de todo, y nadie puede tener dominio sino aquel a quién Él se lo dé” (40). El nativo americano, expresión de la imagen divina, tenía el derecho inalienable a poseer bienes y ser dueño de los mismos. “Además dijimos que el fundamento del dominio es el ser el hombre imagen de Dios” (50). Al cambiar el marco de referencia, de una cuestión jurídica a una de orden teológico, Vitoria desplazó el debate sobre la justificación de la empresa conquistadora al campo de la discusión sobre la naturaleza íntima del indio, de su condición como hombre y, a partir de allí, debatir su lugar legítimo dentro del mundo natural, su posición jerárquica en toda la obra divina.

Bajo el planteamiento de Vitoria, el indio se convertía en un ser humano en total derecho y con la capacidad de desarrollar toda la potencialidad racional con la que había sido creado. En términos simples, Vitoria equiparó al indígena americano con el campesino europeo iletrado, una criatura brutal que vivía fuera de las formas del lenguaje, las normas de comportamiento y las costumbres que se consideraban la esencia de la vida civilizada, pero que una vez atraído al redil de las buenas costumbres estaría en capacidad de desplegar todo su potencial racional. Para Vitoria, el indio era una especie de “niño”, un tipo de hombre en proceso de maduración que, bajo el tutelaje español, alcanza la categoría de hombre completo, un integrante más de la comunidad universal creada por Dios, merecedor, por consiguiente, de respeto y dignidad. No obstante, debido al ambiente en el que este “niño” había sido educado (habituado), la cultura autóctona del Nuevo Mundo, considerada por los españoles como pagana, inferior y muy retrasada, ingresaba a dicha comunidad en los niveles más bajos del escalafón jerárquico de la sociedad.

La reflexión antropológica de la Escuela de Salamanca se enfrentará con la visión secular sobre el problema de las indias en varios momentos y espacios. El más famoso de estos encuentros tuvo lugar en Valladolid entre 1550 y 1551 en el famoso debate entre Las Casas

y el humanista cordobés Juan Ginés de Sepúlveda (1490 - 1573). Un debate que vino a mostrar la importancia de la habituación (educación) y el ambiente en el proceso de formación de las comunidades humanas y que ejerció gran influencia sobre algunos de los escritores que decidieron abordar el problema de las indias a finales del siglo XVI. La reflexión por las razones del “extravío” del nativo americano transitó por la vía de la reflexión sobre la fisiología del hombre americano y sus diferencias con el europeo, una indagación acerca del tipo de complexión propia del indígena y las causas naturales que las explicaran.

Un ser de complexión fría. Entre la flema y la bilis negra

Con el fin del gobierno del tercer Virrey, Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, en septiembre de 1560, lo que había sido un breve período de aparente estabilidad del aparato colonial en el Perú, da paso a una década de expectativa y crispación social donde la autocrítica severa y la inquietud moral de los autores españoles reaparecen con inusitado vigor en una multitud de crónicas, tratados y documentos legales (Morog, 2013: 11). En ese sentido, son varios los documentos jurídicos y burocráticos que se preocuparon por definir los modos de centralización del poder, las formas para reducir las comunidades indígenas y regular la mano de obra disponible, así como, las estrategias para controlar el poder de los encomenderos y armonizar las relaciones de la administración con el clero. Documentos que se enmarcan dentro de lo que algunos historiadores han denominado el proyecto de gobernabilidad del quinto virrey del Perú, Francisco Toledo (Levillier, 1940; Lohman, 1966; Salles y Noejovich, 2008).

Un proyecto que erigió un intrincado repertorio teórico sobre los modos de gobierno, apoyado, como asevera German Morong (2013, 2014), en la reflexión sobre la verdadera complexión del indígena del Perú. Sin lugar a dudas, las múltiples consideraciones sobre la complexión del indígena americano contribuyeron a la reflexión sobre la necesidad y valía del tutelaje español, una discusión de carácter especulativo que permitió engrasar, alinear y poner en marcha todos los mecanismos propios del pesado aparato imperial. Y en ese sentido, Francisco Ortega (2006) ha argumentado que existieron, en la colonia temprana, dos vertientes de pensamiento bien definido a la hora de preguntarse por la (in) validez del tutelaje del nativo americano a manos de los españoles, ambas, sustentadas en la reflexión sobre la complexión propia del indígena americano. De un lado estuvieron quienes respaldaron la postura ideológica de Bartolomé de Las Casas y asumieron un tono apologista frente a la naturaleza íntima del indígena. Del otro lado, estuvieron quienes se decantaron por un tono más recio y se alinearon con la perspectiva representada por el Cronista Real de Indias, Gonzalo Fernández de Oviedo¹¹.

¹¹ Afirma Morong (2013) que a partir de la década de 1560 eclesiásticos, juristas, cronistas y letrados tomaron partido por una de dos posturas ideológicas bien definidas para hablar de la complexión del nativo americano. Dentro de los textos influenciados por Las Casas destacan: *Compendio historial del estado de los indios del Perú* (1560) de Lope de Atienza, *Relación del origen, descendencia y gobierno de los incas* (1563) de Hernando de Santillán, *Memorial sobre los agravios que reciben los indios del Perú* (1563) de fray Bartolomé Vega, *Representación de los daños y molestias que se hacen a los indios* (1567) de Francisco Falcón. Del lado de la visión de Fernández de Oviedo estarían *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios* (1559) de Polo de Ondegardo, *Gobierno del Perú* (1567) de Juan de Matienzo, *Dictamen sobre el dominio de los ingas y el de los Reyes de España en los reynos del Perú* (1571) y *Relación de las fábulas y ritos de los*

No cabe duda que la doctrina humoral hizo parte del bagaje cultural con el que los escritores de la colonia temprana afrontaron el problema de las indias. Las Casas, quien consideraba a los indios como seres delicados, dóciles y tiernos, en sus propias palabras, “unos corderos mansos y humildes” (Las Casas, 1875: 179), introdujo en su *Apologética historia sumaria*, una discusión extensa sobre la teoría humoral y la importancia de la dieta en la constitución de españoles y americanos (Las Casas, 1566, capítulos XXIII a XLI). En su afán por restringir el poder de los colonos sobre los nativos, Las Casas hizo gala de toda su imaginación poética, recurrió a metáforas con un fuerte contenido político y caracterizó a los españoles como “lobos voraces de temperamento colérico”, mientras que a los indígenas los describió como unos seres pletóricos de humores flemáticos. A pesar de la doctrina del origen común de todos los humanos desde un único linaje, el de Adán y Eva, Las Casas no dudó en plantear una brecha entre la complejión de españoles e indígenas. La explicación que proporcionó para tales diferencias sería, de acuerdo a la lectura propuesta por Rebecca Earle, una muy simple, la diferencias en la dieta de unos y otros. Mientras los españoles se alimentaban con pan y vino, los americanos lo hacían con raíces, hierbas, cosas de la tierra y pescado. Alimentos todos muy fríos que daban cuenta del exceso de humores fríos que conformaban el cuerpo indígena y explicaban, adicionalmente, su temperamento frío (Earle, 2012: 513 - 523).

Sin embargo, no todos los escritores del período sacaron la misma conclusión, desde la otra rivera del caudal de tinta que vendría a preguntarse por la complejión del nativo americano, se escucharon voces más recias, perspectiva ésta que se halla representada en la postura que asume Fernández de Oviedo en 1548, cuando abordando el problema del rápido descenso demográfico en las Islas del Caribe, considera que, además del trabajo excesivo en las minas, la carencia de una alimentación adecuada y el frecuente trasegar de los nativos a manos de los encomenderos; los altísimos niveles de mortalidad del aborígen americano estaban relacionados con su complejión natural.

De su natural, es ociosa e viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos, e cobardes, viles y mal intencionados; mentirosos y de poca memoria, e de ninguna constancia. Muchos de ellos por su pasatiempo, se mataron con ponzoña por no trabajar, y otros se ahorcaron por sus manos propias, y otros se les recrescieron tales dolencias, en especial de unas viruelas pestilenciales que vinieron generalmente en toda la isla, que en breve tiempo los indios se acabaron (Fernández de Oviedo, 1851: 71).

Mientras Las Casas aboga por la mansedumbre del nativo americano al amparo de una mirada benévola y compasiva, Fernández de Oviedo se decanta por una perspectiva menos iluminadora y llama la atención sobre su condición melancólica, una concepción que se halla en otros autores de la colonia temprana y que se desprende de una larga tradición cultural, una en la que la condición melancólica se asume como un estado lúgubre, oscuro, maligno y térreo (Figura 3). Ahora bien, resulta evidente que ambos autores conocieron y estuvieron en contacto solo con algunos grupos poblacionales nativos del Nuevo Mundo y que las comunidades a las que hacen referencia no son las mismas. Sin embargo, cuando ambos

incas (1575) de Cristóbal de Molina, *Anónimo de Yuncay* (1571), *Historia general de los incas* (1572) de Pedro Sarmiento de Gamboa.

autores hablan del nativo americano, generalizan sus observaciones particulares a todo un universo diverso y dispar de comunidades americanas. Tanto Las Casas como Fernández de Oviedo asumen la unidad de complejión del nativo americano, por esa razón, resulta lícito hablar de dos miradas antagónicas sobre la complejión del indígena. Dos perspectivas que antagonizan pero, que a su vez, coinciden en ubicar al indígena muy al inicio de la escala jerárquica social.



Figura 3 Imagen que representa de modo sencillo las cuatro complejiones concebidas por la doctrina humoral. El humor melancólico, sustancia tosca y terrosa, fría y seca produce principalmente tristeza y temor, así como las perturbaciones derivadas de estas: desconfianza, duda, falta de seguridad en uno mismo o desesperación. Como se mostrará más adelante, en la iconografía medieval es representada como una mujer sentada y con su mano apoyada en el mentón.

Imagen tomada de Nohelia López Huertas. La Teoría Hipocrática de los Humores. Gómeres: salud, historia, cultura y pensamiento [blog]. 17/10/2016. Disponible en <http://index-f.com/gomeres/?p=1990>

Aunque Las Casas abogó abiertamente por la ilegalidad de toda la empresa conquistadora y la urgencia moral de devolver lo expropiado a los indígenas americanos, quienes asumieron la mirada compasiva del fraile dominico sobre la complejión particular del nativo americano, no estuvieron dispuestos a seguirlo en las implicaciones de orden ético, y menos, a restituir al nativo americano aquello que se le había arrebatado. Ambas miradas, tanto la benévola y compasiva como aquella recia y térrea, convergen en un lugar común, la incapacidad del nativo americano para agenciar su propio gobierno, la inmadurez política y espiritual del aborigen del Nuevo Mundo, no solo para sobrevivir por sí mismos, sino también, para prosperar sin ayuda dentro del nuevo orden social imperante. En este sentido, Francisco Ortega ha afirmado que la reflexión sobre la condición íntima del Indio fue empleada de forma reiterada y sistemática como un mecanismo encubridor y cómplice de la empresa conquistadora (2006: 212). En todo caso, la imagen del indio como un ser de complejión fría, para algunos melancólico, para otros flemático, fue una discusión abierta y pujante. Una de las múltiples formas en que los autores de la colonia temprana hicieron uso y se apropiaron de la noción melancólica en el Nuevo Mundo.

Matienzo y su *Gobierno del Perú con todas las cosas pertenecientes a él y a su historia*

Como se expresó líneas atrás, el decenio que corre entre 1560 y 1570 en el virreinato del Perú, fue un período histórico muy peculiar, durante esta década surgieron, en diferentes estamentos de la sociedad peruana, dudas sobre la pertinencia o no del proyecto evangelizador, sus principios rectores, y los métodos empleados por los misioneros a lo largo y ancho del Virreinato, una inquietud que surge del reconocimiento de la verdadera razón de ser de toda la empresa conquistadora. De ahí que Guillermo Lohmann haya puesto de relieve cómo, ese ambiente dubitativo y a la vez crítico, resultó tremendamente fecundo para el surgimiento de una cantidad importante de textos escritos. Textos tan variopintos como crónicas, relaciones, memoriales, e incluso, documentos de uso cotidiano, dan testimonio de una misma preocupación: ¿cómo lograr la feliz unión de la colectividad española con las diversas comunidades indígenas, de tal suerte, que se pudiera alcanzar el bien general común? (en: Matienzo, 1967: 17).

Dentro de las obras que surgieron al interior de este contexto existe una que, en su afán por definir la mejor forma de gobierno para el Virreinato y justificar la necesidad del tutelaje español, recurre a una descripción detallada de la complejidad propia del nativo del Perú, un escrito que definió al nativo del Perú como un individuo de complejidad melancólica. Se trata del *Gobierno del Perú con todas las cosas pertenecientes a él y a su historia*, un texto que el Licenciado y Oidor de Charcas Juan de Matienzo terminó de escribir en el año de 1567. Aunque ese mismo año fue enviado a España para su publicación, permaneció inédito hasta principios del siglo XX. No obstante, el mismo Lohmann conjetura que el manuscrito probablemente fue revisado por la Junta Magna en 1568 y que es muy posible que haya permanecido como texto de consulta en el Consejo de Indias, donde al parecer se elaboraron resúmenes para su circulación, sin que nunca se llevara a imprenta¹².

En cuanto al autor del texto, Juan de Matienzo, el mismo Guillermo Lohmann ha podido documentar que nació el 22 de febrero de 1520 en Valladolid y que su padre, el Licenciado Atienza fue, durante veinte años, empleado subalterno de la Cancillería de Valladolid. Matienzo obtuvo el título de Licenciado en Derecho en la Universidad de su ciudad natal,

¹² El manuscrito de Matienzo que llegó a Europa ha conocido dos ediciones modernas. La primera hecha en 1910 por la Facultad de Filosofía y Letras de la universidad de Buenos Aires, la otra a cargo del Instituto Francés de Estudios Andinos, realizada para conmemorar el cuarto centenario de su redacción en 1967. La edición realizada en Buenos Aires se hizo con base en un manuscrito bastardo – un resumen del texto original - elaborado en Madrid, quizás por los funcionarios del Consejo de Indias, y conservado en el Museo Británico hasta el presente. Para 1910 el diplomático peruano Víctor Manuel Maúrtua Uribe, encargado desde 1904 de realizar el alegato de los derechos del Perú en el problema limítrofe con Bolivia, decide regalar una copia del manuscrito, junto con otros documentos, a la Universidad de Buenos Aires, como un gesto de reconocimiento a la ayuda aportada por la Facultad de Filosofía y Letras en la controversia limítrofe. El decano de dicha Facultad, don José Nicolás Matienzo, intuye el valor histórico del documento y decide publicarlo como un homenaje al XVII congreso internacional de americanistas reunidos ese mismo año en la Argentina. Se trata de una edición descuidada, amputada de los preámbulos doctrinarios y del prólogo al lector, donde numerosos párrafos han sido escamoteados y, que en términos generales, adolece de una incoherencia general y una falta de rigor histórico. La segunda edición, precedida de un estudio introductorio muy exhaustivo realizado por Guillermo Lohmann Villena, está basada en los dos únicas copias completas conocidas del manuscrito, la de Nueva York y la del Vaticano. Esta última será la edición de la que se extraerán todas las citas del presente trabajo.

una institución modesta, pero igual de calificada que la Universidad de Salamanca. En 1542 entró a la Cancillería de su ciudad natal y allí trabajó durante 17 años, donde ocupó el cargo de Relator y, al parecer, alcanzó buena fama como jurisconsulto, a tal punto que, los consejeros de Indias, le propusieron al monarca español, el 2 de julio de 1557, como reconocimiento a sus capacidades, nombrar a Matienzo en el puesto de Oidor de Charcas en el virreinato del Perú. Luego de más de dos años de trámites, el 25 de enero de 1560 se embarcó en el puerto de Sanlúcar de Barrameda hacia el Nuevo Mundo y, en febrero del año siguiente, llegó con su familia a Lima. Se trasladó a la ciudad de la Plata y permaneció en la Plaza de Oidor, en la recién creada Audiencia de Charcas, hasta su muerte en 1579 (en: Matienzo; 2015: 31 – 33).

Víctor Tau (2016) ha señalado que es difícil encasillar el texto de Matienzo dentro de un género literario convencional. Aunque se trata de un escrito impregnado por un espíritu jurídico, fue redactado con total libertad de forma y estilo. El libro está dividido en dos partes bien concebidas, la primera concerniente a los indios, mientras que la segunda hace referencia a los españoles; en sus páginas encuentra el lector un raudal de noticias, reflexiones críticas y propuestas variopintas que se encauzan hacia la conservación de la tierra, el provecho de los indios y el incremento de la hacienda real. Matienzo defiende los títulos y derechos de la Corona sobre los territorios americanos y justifica la conquista del Perú bajo el argumento de la liberación del pueblo peruano de la tiranía de los Incas, así como en la necesidad de un tutelaje, dado la condición melancólica del nativo peruano. A partir de esta justificación, Matienzo establece las bases de un orden social que él mismo esboza en el texto y respalda con algunas observaciones y experiencias de primera mano. De tal suerte que su propuesta de gobierno se sustenta en gran medida en la necesidad de un tutelaje, argumento que construye desde los primeros capítulos de la obra.

Matienzo fecha el prólogo del *Gobierno del Perú* el 24 de agosto de 1567, en la ciudad de La Plata. En esta breve introducción, el autor manifiesta que el ánimo que alienta su empresa no es otro que juntar por escrito todas sus memorias en su camino por una serie de ciudades del Nuevo Mundo, a saber, Nombre de Dios, Panamá, Paita, San Miguel de Piura, Trujillo, Lima, Cañete, Arequipa, Potosí, Porco, la ciudad de La Plata, la provincia de Chucuito, Omasuyos, la gran ciudad de Cuzco y la tierra Inga, para aclarar un “mal entendido” sobre estas Tierras. A diferencia de lo que otros habían manifestado, Matienzo asevera que los españoles han redimido a los nativos del yugo opresor de los incas y, contrario al clamor de los partidarios de la postura de Las Casas, el jurisconsulto considera que los colonos ya no abusan de los nativos americanos.

Para que se entienda que los que hasta ahora han dicho tantos males no han dado ningún remedio ni han condenado tanto a otros mayores robadores, que son los caciques, ni han dado orden cómo cese sus grandes tiranías y salgan los pobres indios, sus sujetos, de la servidumbre y opresión en que están; y para que se entiendan otras muchas cosas (como se verá por el discurso de la obra) (Matienzo, 1967: 72).

Matienzo no solo considera que “está ya todo remediado en este Reino, que no hay para qué conferir – confundir - aquellos tiempos con éstos”, sino que también, cree tener la fórmula para lograr la feliz convivencia entre españoles y nativos y lograr la conservación de la tierra y la preservación de sus habitantes autóctonos. Una fórmula que acepta de modo implícito la

solución al problema de las Indias planteado por la Escuela de Salamanca, la responsabilidad que le cabe a la Corona española de acompañar, a través de un tutelaje estricto y responsable, el crecimiento espiritual del nativo americano.

Pretendo también declarar los medios que se pondrán dar para conservar la tierra y para que los indios sean aprovechados, así en lo espiritual como en lo temporal, y alcancen la libertad que algunos llaman, sin dar la orden cómo puedan salir de la servidumbre, y para que ansimesmo sean todos aprovechados y aumentada la Real Hacienda sin daño de nadie (72).

Para alcanzar un objetivo de este tenor, Matienzo comienza por hacer una caracterización de la naturaleza del nativo americano. De ahí que muy temprano en el texto, en el capítulo IV consagrado a la natural condición e inclinación de los indios, el jurista español dedique algunas líneas para describir la complexión del nativo americano. El licenciado Matienzo considera que dicha caracterización es fundamental pues las leyes aplicadas a un pueblo deben tener en cuenta sus peculiaridades específicas: “para lo que adelante se dirá, hay necesidad de saber la condición y natural inclinación de los indios, porque mal puede gobernar el que no conoce la condición de los que han de ser gobernados, ni menos corregir las costumbres de los que no conoce” (85). Es decir, solo a partir del conocimiento de la condición natural de los indios, podrá la corona española habituarlos, entendiéndose educarlos, a las nuevas costumbres, y así, evitar uno de los errores más grandes que pueda cometer todo aquel que pretenda dirigir los destinos de un pueblo, esto es, el de dictar leyes contrarias a la naturaleza de sus súbditos. “Por eso son los sabios gravemente aprehendidos los que al principio de su gobierno comienzan a hacer muchas leyes y mudan las hechas, como se refiere en la Política de Plutarco, pues paran a caer en este yerro” (85). La fuerza que anima aquella descripción detallada de la complexión del nativo peruano es una de carácter pragmático, el gobernante debe conocer muy bien la complexión general de sus súbditos para poderlos llevar al redil de las buenas costumbres. El objetivo final de todo el proceso de evangelización. De ahí que la descripción del nativo del Perú, comience del siguiente modo:

Son, lo primero, todos los indios de cuantas naciones hasta aquí se han descubierto pusilánimes e tímidos, que les viene de ser melancólicos naturalmente, que abundan de cólera adusta fría. Los que este hábito o complexión tienen (dice Aristóteles) son muy temerosos, flojos e necios; que les viene súbitamente, sin ocasión ni causa alguna, muchas congojas y enojo, y que si se les pregunta de qué les viene, no sabrán decir porqué. De aquí viene desesperar y ahorcarse cuando son muy mozos o muy viejos, lo cual acaece cada hora a los indios, que por cualquiera pequeña ocasión o temor se ahorcan. Dáse a entender tener esta complexión por la color del rostro que todos tienen, y por su complexión y condición de que se va tratando (85).

Matienzo sentencia de modo categórico que el indio del Perú es “melancólico naturalmente pues abundan de cólera adusta fría”. Una afirmación que se halla vinculada y dialoga con una larga tradición cultural. En los *Aforismos*, aquel texto que constituye parte esencial del Corpus hipocrático, en el que se agrupan una serie de sentencias breves con pretensión de validez universal, aplicadas a situaciones concretas y forjadas entre finales del siglo V y comienzo del IV a.c, en Grecia, se establece, como una guía para todo aquel interesado en el

proceso de diagnóstico del fenómeno melancólico, la conexión entre la tristeza y el miedo con la bilis negra. En este texto se halla formulada la asociación de modo explícito: “si el miedo o la tristeza duran mucho tiempo, tal estado es propio de la melancolía” (Aforismos VI, XXIII en Hipócrates, 1931: 185).

Los *Aforismos*, resulta pertinente recordar, hacen parte de una tradición cultural que se preocupa por entender y solucionar los problemas relacionados con los procesos de enfermedad, la Escuela Hipocrática de Cos; de ahí que la melancolía a la que hace referencia el pasaje de los *Aforismos* esté relacionada más con un proceso mórbido que con una constitución propia del ser humano. Mientras que la melancolía a la que hace referencia Matienzo, en el pasaje arriba citado, parece estar relacionada menos con una enfermedad, ya que no se trata de una condición pasajera, lo propio de cualquier proceso mórbido, y estar más emparentada con una constitución inherente y característica del nativo del Perú, una especie de atributo o de hábito diferencial del indígena peruano, de ahí el apelativo de “melancólico naturalmente”, es decir, el nativo peruano sería melancólico por naturaleza, una situación distinta a la ocasionada por un estado de enfermedad¹³.

Bajo la concepción de la doctrina humoral heredada de la Antigüedad y vigente al interior del discurso médico del siglo XVI se hacía una diferencia clara entre la bilis natural, a la que se refiere Matienzo y la bilis adusta, aquella que es responsable de las características definitorias del hombre sobresaliente, lo propio y definitorio del hombre de genio. Un problema abordado dentro del canon aristotélico al que se refiere Matienzo pero que es usado por el jurisconsulto en un sentido totalmente diferente. Sin embargo, será en un texto médico del mismo siglo XVI, donde podemos encontrar esa diferencia planteada de modo explícito. En el capítulo IX del *Examen de ingenios para las ciencias* del médico español Huarte, dedicado a analizar en detalle ciertos argumentos que podrían llegar a poner en duda la doctrina, expresada en el capítulo VIII, según la cual de solo tres calidades, calor, humedad y sequedad, salen todos los géneros del ingenio que hay en el hombre. De acuerdo a Huarte, haría falta explicar por qué motivo “el trabajo y asiduidad en el estudio hace sabios a muchos que en un principio carecían del apropiado temperamento (porque si lo tuvieran, no fuera menester trabajarlo), y a vueltas con la imaginación, alcanzan muchas verdades que antes ignoraban” (Huarte, 1575: 149). La respuesta a este “octavo argumento” sería la diferencia existente entre dos tipos de bilis.

(...) hay dos especies de atrabilis según dice Galeno: una natural a manera de luz de la sangre, cuyo temperamento es frialdad y sequedad, con muy gruesa substancia y

¹³ La razón de ser del médico que trataba a un paciente con un desequilibrio melancólico era la de restablecer el delicado equilibrio humoral, en el caso que la patología estuviese instaurada o, de evitar, en aquellos casos en los que había una predisposición al desequilibrio, mediante prescripciones dietéticas y comportamentales, que se perdiera el balance ideal. Aunque la melancolía era considerada una condición patológica, pronto empezó a considerarse al paciente melancólico como sujeto a una complexión melancólica, es decir, una especie de susceptibilidad innata que lo predisponía a sufrir con mayor facilidad la condición patológica. De hecho, para la tradición hipocrática, primero, y la galénica, después, el modelo humoral establecía un ciclo natural en el que cada humor se hallaba sometido a un ritmo cósmico que de modo secuencial pasaba de la sobreabundancia a la carencia, de tal modo que, la sangre, la flema, la bilis amarilla y la bilis negra alcanzaba cierto predominio sobre los demás, de acuerdo y en consonancia con las dinámicas estacionales, los distintos períodos de la vida, e incluso (de modo tardío), con los movimientos de los cuerpos celestes.

no vale nada para el ingenio, antes hace a los hombres necios, torpes, risueños y sin imaginación. Otra es la atrabilis propiamente dicha o bilis adusta, de la cual dijo Aristóteles que hace a los hombres muy sabios con temperamento vario aunque siempre delicado (Huarte, 1575: 157 – 158).

Aunque Matienzo hace referencia explícita a la bilis adusta, a la luz del discurso de Huarte, el Oidor de Charcas está hablando de las consecuencias de la bilis natural y, como consecuencia, de una sustancia térrea, corrosiva y deletérea que, en el caso de los naturales del Perú, abunda de modo natural en la crisis que configura la fisiología de los nativos. Para Matienzo se trata de una condición fisiológica que complota contra la posibilidad de definir su propio gobierno. Una complexión sui géneris que determina ciertas condiciones anímicas muy definidas.

La melancolía como una complexión corporal

A pesar de que el Oidor de Charcas cita de modo explícito a Aristóteles para describir la complexión del indígena del Perú, lo hace con un sesgo particular que le permite usar la autoridad del estagirita para justificar la tesis principal que se halla en la base de aquel arsenal de disposiciones administrativas, normas jurídicas, consejos varios y noticias variopintas, que configuran su propuesta de gobierno. El argumento con el que Matienzo sustenta su propuesta de gobierno es el del reconocimiento tácito de la urgente necesidad que tiene el indígena del Perú de estar sujeto a un tutelaje y la razón esbozada por este autor para la necesidad de dicho tutelaje, se sustenta a su vez, en la condición melancólica propia del nativo peruano. Dicho de otro modo, porque es melancólico el indígena del Perú necesita un tutelaje, el mismo que Matienzo está diseñando a través de su propuesta de gobierno. En efecto, la imagen que esboza Matienzo recoge algunos de los rasgos de aquella que encontramos en Fernández de Oviedo. Ambos autores coinciden en señalar que el indígena es temeroso y perezoso y, que de modo fácil o sin mayores miramientos, suelen poner fin a su propia vida. La imagen de un ser agobiado, en constante tribulación, incluso, de poca valía, un individuo atormentado por los efectos deletéreos de la bilis negra.

La doctrina humoral concebida al interior del discurso médico de la Antigüedad explicaba de modo detallado las razones por las cuales la bilis negra estaba en capacidad de producir ciertas pasiones en el alma en los individuos afectados, la acción deletérea del humor melancólico. Una tradición que se halla aún presente y en pleno vigor en los tratados médicos escritos en el siglo XVI. En ese sentido, dos décadas después que Matienzo ha escrito su *Gobierno del Perú*, un médico inglés, Timothy Bright (1551 – 1615) escribe *Un tratado de melancolía* (1586) en el que recoge todas sus experiencias clínicas sobre el trastorno melancólico. En el capítulo XVII de “Cómo la melancolía provoca miedo, tristeza, desesperación y otras pasiones”, se halla una descripción fisiológica del proceso.

Las perturbaciones melancólicas son principalmente la tristeza y el temor, así como las derivadas de éstas: desconfianza, duda, falta de seguridad en uno mismo o desesperación. En las personas tristes y en las pensativas se alza el humor melancólico – la parte más gruesa de la sangre, jugo o residuo – cuando no supera su temperatura normal (y lo consideran, solo por comparación, frío). Tiene dicho humor su sede

principal en el bazo, y perturba el corazón con sus vapores; luego, al subir hacia el cerebro, aterroriza a la imaginación con falsos objetos. Ensucia tanto la sustancia como los espíritus cerebrales, de suerte que el cerebro concibe fantasías monstruosas que aterran su pensamiento – sin causa externa que lo justifique - (Bright, 2004: 80).

El médico inglés pretende mostrar cómo los fenómenos fisiológicos afectan el alma, y cómo ésta, de modo recíproco, afecta el cuerpo. Aunque la intencionalidad del texto de Bright está más orientada a aliviar, mediante consejos, regímenes dietéticos, medicamentos y paliativos, el corazón triste y la angustia melancólica; su descripción del trastorno melancólico sirve para comprender la descripción que Matienzo hace del nativo americano. Evidentemente Matienzo no es un médico y, por supuesto, tampoco dibuja al nativo peruano como un ser enfermo. El Oídor de Charcas se refiere a una forma de ser innata, está hablando de un rasgo fisiológico propio del nativo americano. Se trata de una diferencia que el mismo Bright nos aclara en el primer capítulo de su obra, titulado, “La palabra melancolía y sus significados”. Bright considera que para comprender de modo cabal la naturaleza del fenómeno melancólico, es necesario exponer los diferentes modos de entender el término, así como los significados que se le atribuyen al mismo. “En general, o bien se trata de una disposición mental angustiada, ajena a la razón, o bien hablamos de un humor corporal, que es considerado a menudo como el único causante del deterioro de la razón por obra del miedo” (15). Aquella “disposición mental angustiada” es la clave para comprender la condición melancólica a la que se refiere Matienzo.

Bright reconoce que la melancolía, como todos los humores naturales, tiene su origen en la alimentación y, que para mantener un perfecto equilibrio en la sangre, la cantidad de melancolía debe ser, respecto a los demás humores, la más reducida de todas. Cuando se sobrepasa esta proporción natural, el temperamento del cuerpo se vuelve melancólico por la acción de dicho humor. El mismo autor reconoce que existen diversas causas del exceso de este humor y todas provienen de un régimen alimenticio incorrecto, excepción hecha, de aquellas que son hereditarias. Es decir, el médico inglés reconoce la existencia de una predisposición, que es heredable, y que desencadena el desequilibrio melancólico. Ahora bien, aunque la materia melancólica la proporcionen, sobre todo, la comida y la bebida, se acrecienta, sin embargo, por la perturbación anímica, por cierta calidad del aire y por cierta manera de vivir y, como consecuencia de determinada complexión, la melancólica (Bright, 2004: 30 – 34). Y en este mismo sentido, se debe recordar que fue Rufo de Éfeso, un médico que probablemente vivió durante la época del emperador romano Marco Ulpio Trajano (98-117 d.c), quien estableció una diferencia clara entre la melancolía derivada de una preponderancia constitucional – una disposición habitual -, la melancolía entendida como un tipo de complexión; y el estado melancólico – un desequilibrio humoral – derivado de la ingestión del nutrimento diario, una enfermedad anímica aguda de origen fisiológico, una condición mórbida y limitada en el tiempo.

Bajo este contexto, resulta importante recordar que Matienzo es muy claro al afirmar que la complexión melancólica del nativo americano deriva de la abundancia de cólera adusta fría. Es decir, de las dos posibilidades esbozadas por Bright, el Oídor de Charcas nos habla de la bilis natural, fría y seca, aquella sustancia menos agraciada. Adicionalmente, de acuerdo a la tradición peripatética y según lo estipulado en el *Problema XXX*, I, la bilis negra puede hallarse dentro del organismo formando una crisis (mezcla) fría o caliente. Una diferencia

que, bajo la mirada esbozada en el texto de Matienzo, resulta crucial a la hora de definir el tipo de comportamiento que presenta un individuo determinado, pues los resultados morales entre una y otra forma de mezcla son diametralmente opuestos. La mezcla fría desencadena miedo y torpeza, mientras que la caliente desata la locura y el furor.

La bilis negra es fría por naturaleza, y no reside en la superficie; cuando se halla en este estado que acabamos de describir, si se encuentra en exceso en el cuerpo, produce apoplejías, torpeza, *athymias*, o miedos, pero, caso de estar demasiado caliente, origina los estados de *euthymia* acompañados de canciones, los accesos de locura, erupciones de úlceras y otros males semejantes (Aristóteles, 2009:91).

De acuerdo al *Problema XXX, I* la cobardía aparece en el sujeto melancólico, dependiendo de la relación que tenga el cuerpo en un momento determinado con una de las dos mezclas posibles. “De modo que ante el anuncio de un peligro, si por azar se hallan en un estado particularmente frío de la mezcla, se vuelven cobardes” (95). La analogía a la que recurre el autor en este apartado es que el miedo enfría, pues quien tiene miedo tiembla, como quien tiembla cuando tiene frío. A renglón seguido, el mismo autor de la tradición aristotélica define el panorama cuando la mezcla se halla caliente. “Pero si la mezcla es más caliente, el miedo sitúa al individuo en un estado medio, de modo que conoce a un tiempo el miedo y la ausencia de temor” (95). Una situación aparentemente paradójica, pero que habla de las diferencias existentes entre una mezcla fría y otra caliente dentro del melancólico natural. Incluso, la propensión del melancólico al suicidio por ahorcamiento, otro rasgo esbozado por Matienzo, se debe a la presencia de esa misma mezcla fría.

La causa de un poder tal es la mezcla, la manera en que participa del frío y del calor. Pues, cuando resulta demasiado fría para la ocasión, provoca *dysthymías* sin razón. Por ello los suicidios por ahorcamiento se dan entre los jóvenes, pero también entre los viejos. Muchos se suicidan después de haber bebido. Algunos melancólicos continúan *athymicos* después de haber bebido. Pues el calor del vino apaga el calor natural. (...) Esta es la razón por la que los jóvenes, y a veces los viejos, son los más propensos a ahorcarse. Pues la vejez extingue el calor, mientras que, en lo que respecta a los jóvenes, la afección que le es propia es la extinción del calor por sí mismo” (98 - 99).

Mientras el autor del *Problema XXX, I* concluye que todos los melancólicos son seres excepcionales, no por enfermedad, sino por naturaleza; y la razón para este estado de cosas radica en el potencial ambivalente de la bilis negra; el camino argumentativo elegido por el Oidor de Charcas, referente a la condición melancólica del nativo peruano, deambula por parajes diametralmente opuestos. Matienzo asegura que la complexión del indígena peruano abunda en cólera adusta fría, una complexión que, bajo la doctrina esbozada en el texto aristotélico y referenciada en el *Examen de ingenios* del médico español Juan Huarte, explicaría una serie de comportamientos consuetudinarios que configuran asimismo una naturaleza moral sui géneris, la versión más oscura, lúgubre y térrea del individuo melancólico, la versión maligna de la bilis negra.

En ese sentido, el *Problema XXX, I* plantea, además, una diferencia clara con base en el grado de concentración con que la bilis negra se halle en el organismo. “Si el estado de la mezcla

es del todo concentrado, son extremadamente melancólicos; pero si la concentración se halla un poco atenuada da lugar a los seres excepcionales” (97) Matienzo aporta un dato adicional, señala que la prueba de la abundancia de la bilis negra fría, además del comportamiento que está describiendo, estaría en el color típico del rostro del nativo peruano. Un rostro que no era claro, como el que caracterizaba a los españoles, sino oscuro, el tono de piel que solo otorgaba el exceso de uno de los humores constitutivos del ser humano bajo la doctrina humoral, el de la bilis negra. Aún así, el autor del *Problema XXX,I* reconoce que no todos los melancólicos son de tez negra, solo aquellos con el peor tipo de bilis negra (la más concentrada y fría de todas) poseen una tez negra.

Una serie de hechos lo demuestra; en efecto, la mayoría de los melancólicos son secos y tienen las venas saltonas. La causa de ello radica no en un exceso de sangre sino de viento. El por qué no todos los melancólicos son secos ni negros, sino tan solo aquellos cuyo humor es particularmente maligno, es otra cuestión (89).

Una asociación que se tornó aún más funesta cuando, durante el Medioevo, se configuró la celeberrima *pexime complexionatus* del melancólico. El peor de todos los temperamentos posibles y caracterizado, entre otros síntomas, por el ennegrecimiento de la piel. Así, lo oscuro y, en especial, el color negro de la piel, a la luz de la argumentación de Matienzo, viene a reforzar el conjunto de signos que delatan la abundancia de bilis negra – cólera adusta fría - dentro del cuerpo del nativo del Virreinato. Queda claro, de este modo, que el exceso de bilis negra, fría, adusta y concentrada, impide al nativo del Perú obtener y desarrollar por sí mismo aquellas características propias del cristiano ejemplar. La complejión melancólica lo alejaría de su encuentro con Dios. Así las cosas, la imagen del nativo americano, de acuerdo al pincel de Matienzo, asume una condición aún más lúgubre cuando el Oídor de Charcas decide incorporar en su discurso la noción de esclavo natural.

El individuo melancólico como esclavo natural

Parece ser que Matienzo estuvo muy interesado, desde muy temprano, por el problema de las Indias, incluyendo el debate sobre la perpetuidad de las Encomiendas y, al parecer, siguió de cerca aquel celeberrimo debate llevado a cabo entre agosto de 1550 y abril de 1551 en el Colegio San Gregorio de Valladolid, mientras trabajaba en la Cancillería de la misma ciudad. (Lohman, Guillermo en: Matienzo, 1967: 32) Este debate, como se mencionó antes, enfrentó a Bartolomé de Las Casas con Juan Ginés de Sepúlveda, pensadores con dos visiones antagónicas sobre el problema de las Indias. Una discusión que marcaría el devenir legal de las Indias y la visión que la Corona española tendría sobre este asunto. De hecho en el capítulo III del Gobierno del Perú, titulado: “Del contento que los indios tienen del buen tratamiento que agora se les hace por los españoles y del gran cuidado que de ello tienen las Audiencias por mandado de su Magestad” (83), existe una alusión velada a una de las tesis defendidas por Las Casas en el debate de Valladolid, se trata de aquella propuesta de restituir los territorios usurpados por la corona a los nativos americanos.

Por las cuales causas, e por otras muchas, parece que están sujetos al Rey nuestro Señor de su voluntad (...) mayormente que siendo como los más de ellos son ya cristianos, no sería lícito a su Magestad de dejadlos y entregar el

Reino al Inca, aunque por fuerza algunos de ellos hubiesen sido cristianos, porque se volverían a su infidelidad e negarían la fe y bautismo que hubiesen recibido, lo cual reprehenden y prohíben mucho los que en esta materia escribe (84).

Matienzo no solo se distancia de la opinión de Las Casas de restituir la tierra a los nativos del Perú, sino que también, se aparta de una de las tesis defendidas por Vitoria y la Escuela de Salamanca sobre la naturaleza íntima del indígena americano. En su afán por justificar el tutelaje español, el Oidor de Charcas recurre a la famosa noción aristotélica del esclavo natural amalgamándola de modo ingenioso con la asignación de la complexión melancólica al nativo del Perú; de este modo, el espectro de características morales del nativo americano termina siendo uno de carácter sui géneris. Por un lado, el nativo del Perú es descrito como un ser pusilánime, tímido, simple, sin honra, perezoso, beodo, traicionero, sucio y come piojos. Un abanico de cualidades relacionadas todas con la complexión melancólica.

Que sean pusilánimes se prueba por tenerse en menos de lo que podrían merecer, pues de un negro esclavo hacen más cuenta que de un cacique principal, y el mismo cacique les hace honra y se la tienen con él. No piensan que merecen bien ni honra alguna, y así ni tienen ni procuran honra, aunque sean muy principales, ni tienen por injuria que les azoten públicamente sus caciques, ni a los caciques los jueces, ni tienen por injuria que les tomen sus mujeres, antes con mucha paciencia (aunque de su voluntad se haya ido con otro), la piden y recogen y no la castigan, y lo mismo a sus hijas, hermanas y parientas. Son muy sucios y comen en el suelo sin tener con qué limpiarse más de a sus mismos pies. Las uñas de los pies y de las manos tienen muy crecidas. Así hombres como mujeres comen los piojos que sacan a otros de la cabeza. (85)

Cobardía, nuevamente aquí aparece uno de los rasgos del temperamento dominado por la bilis natural, extremadamente fría y seca. Y como si este rosario de atributos fuese insuficiente para demostrar la poca valía del nativo del Perú, el Oidor de Charcas recurre, además, al argumento aristotélico del esclavo natural, el sujeto humano que ha nacido para obedecer. Matienzo esboza de modo claro dos argumentos que respaldan su concepción del nativo americano como individuo incluido dentro de la noción de esclavo natural. En primera instancia, describe al nativo del Perú como un individuo de una constitución corporal recia, fuerte, propicia para las labores físicas extenuantes y, en segundo lugar, asevera que el peruano tiene un entendimiento dominado por las pasiones, es decir, un individuo incapaz de formular instrucciones por sí mismo y, por lo tanto, condenado a seguir los dictámenes de su dueño.

Todo lo cual da a entender que naturalmente fueron nacidos y criados para servir, y les es más provechoso el servir que el mandar, y conócese que son nacidos para esto porque, según dice Aristóteles, a estos tales la Naturaleza les creó más fuertes de cuerpo y dio menos entendimiento, y a los libres menos fuerzas en el cuerpo y más entendimiento. Ansí se ve que estos indios son muy recios de cuerpo, mucho más que los españoles, y sufren más que ellos, pues se ve que traen cargas a cuestras de una y dos arrobas, y caminan con ellas muy

sin pena. Son partícipes de razón para sentirla, y no para tenerla o seguirla. En esto no difieren de animales, que ni aún sienten la razón, antes se rigen por sus pasiones, y véase esto claro pues no hay para ellos mañana, antes se contentan con lo que ha menester para comer y beber aquella semana, y acabado aquello buscan para otra (86).

Matienzo utiliza la aparente incapacidad del nativo del Perú para acumular riqueza y planificar su vida cotidiana, bajo las concepciones y normativas europeas, para definirlos como individuos esclavos de sus pasiones. Para este Oidor, los indígenas “son enemigos del trabajo y amigos de ociosidad, si por fuerza no se les hace trabajar” (86). Son, continua el europeo, “amigos de beber y emborracharse y idolatrar, y borrachos cometen graves delitos” (86); y por tal motivo, solo “por temor obedecen muy bien a sus mayores” (86). A la descripción que realiza Matienzo se le escapa que, debido a que las condiciones de vida del nativo peruano en la época se hallaban muy lejos de aquellas que habían disfrutado la generación anterior a la llegada de los españoles, no resultaba extraño que los habitantes autóctonos no estuvieran muy entusiasmados con la idea de dedicarse a aprender nuevos oficios, ni mucho menos, ilusionados con la práctica de los extraños ritos europeos. Los sujetos que describe el europeo vivieron una debacle cultural sin precedentes en la historia del Tahuantinsuyo. No obstante lo anterior, Matienzo finaliza, a renglón seguido, con una descripción moral del nativo americano en los siguientes términos:

Tienen poca caridad con sus próximos, ni se ayudan unos a otros, ni curan de los enfermos que no pueden trabaxar por vexe o enfermedad, aunque sean sus padres. Son mentirosos y usan de traición cuando pueden a su salvo, especialmente si ven a un español solo en tierras que no están muy pacíficas. Son muy crueles, que se matan unos a otros por pequeña ocasión, y a españoles quando les saben solos o durmiendo (86).

Matienzo combina de este modo dos categorías diferentes, la de la complexión melancólica con la noción de esclavo natural y, en ese proceso, termina por hacer inteligible la otredad del indígena bajo una concepción un tanto maligna. Al construir una imagen repleta de atributos morales poco deseables termina por ubicar al nativo peruano en uno de los escaños más bajos de la escala jerárquica de la sociedad colonial. Una estrategia que le permite justificar el orden social impuesto por los españoles pero que, además, le habilita para fundamentar toda su propuesta de gobierno. Sin embargo, Matienzo no es un autor que logró interpretar con bastante rigor el canon humoral, tampoco, uno que asuma las consecuencias naturales de su argumentación; porque, en primera instancia, su uso del canon melancólico es instrumentalista y, en segundo término, porque al momento de sacar la conclusión más lógica derivada de su descripción, recula. El nativo americano, un individuo de tan mala complexión, se hundiría irremediamente en el fango de la perdición social a la luz de la misma doctrina humoral, una consecuencia que, a todas luces y por sustracción de materia, arruinaría su propuesta de gobierno. Sin la posibilidad real de redimir al nativo americano, cualquier intento de legislación caería en el vacío. Una conclusión lógica de la que el autor rehúye. Para Matienzo, el nativo del Perú, a pesar de poseer una complexión producto de la *abundantia melancholie*, resulta muy hábil aprendiendo oficios, una característica propia de un tipo de crisis más templada, tal y como se argumenta en la tradición peripatética. Aunque

en el nativo peruano predomina la crisis fría de la bilis negra, con el tutelaje español resulta posible temperar semejante *pexime complexionatus*.

Por un lado, a la luz de la descripción de Matienzo, el indígena peruano resulta un individuo crédulo, sufrido, inmaduro e irresponsable, en definitiva, un ser infantil urgido de tutelaje. Por otro lado, para que el tutelaje sea efectivo, el nativo debe tener la posibilidad innata de habituarse a las nuevas costumbres, debe poseer la posibilidad intrínseca de aprender. Aunque ellos, “finalmente nacieron para servir, como tengo dicho, e para aprender oficios mecánicos, que en esto tienen habilidad. Son muy buenos texedores y pintores” (86). El autor finaliza enumerando aquellos oficios, todos manuales, en los cuales destacan de manera natural. “Cualquier cosa sacan del natural haciendo reposteros y adóbanles. Son sastres, zapateros, cordoneros, plateros, herradores, herreros y muy buenos labradores” (86). Matienzo termina afirmando que, “hacen destas cosas cuanto les mandan y enseñan, porque son de los que dice Platón que les infundió la Naturaleza metal, y no oro ni plata alguna” (86). Así, al final del capítulo IV, Matienzo justifica el tutelaje español bajo el presupuesto de cierta habilidad innata de los nativos para aprender.

Pues, ¿podrá negarse que, para les quitar estas malas costumbres que tienen, les está mejor ser sujetos a españoles y gobernados por ellos que no por los incas? Mayormente haciendo las cosas que diré en los capítulos siguientes, porque tienen mucha humildad, paciencia y obediencia, y se puede en ellos imprimir cualquier doctrina y enseñamiento de cosas que pueda alcanzar su entendimiento, no les sacando de las que ellos puedan comprender (86 - 87).

A pesar de ser un ser inmaduro e irresponsable, de acuerdo a la descripción esbozada por Matienzo, al final del capítulo se abre la posibilidad a una intervención española eficaz; después de todo, una mezcla melancólica fría, adusta y espesa deja poco espacio para que aquel que pretenda ejercer el tutelaje y moldear a su gusto el carácter de quien posee una fisiología tan funesta. La cuestión de la complexión melancólica pareciera ceder aquí espacio al reconocimiento de ciertos rasgos morales atípicos del temperamento melancólico. Rasgos que tienen que ver con una mezcla temperada, una crisis más propia del hombre del exceso, del *peritto*. En definitiva, la humildad, la paciencia y la obediencia se hallan lejos de aquel conjunto de características con las que la cosmología humoral medieval asoció el exceso de bilis negra, aquel *pexime complexionatus*. Al otorgarle al nativo peruano unas características que se alejan del síndrome fisiológico melancólico, Matienzo se aleja de un extremismo pernicioso para su tesis principal. A pesar de tener una complexión melancólica tan maligna, el nativo americano puede ser llevado, bajo el tutelaje español, al redil de las buenas costumbres. Después de todo, la crisis fría no puede estar siempre tan fría. En su polivalencia termodinámica reside el secreto de la *melas cholé*.

Una conclusión que queda mejor plasmada en el capítulo XIX, titulado, “Cómo se enseñarán oficios a los indios de los repartimientos; y si converná que hagan pólvora y tiren arcabuces, y anden a caballo y se vistan ropas españolas” (135). En este apartado, Matienzo vuelve a escribir que los indios “son inclinados a cosas baxas y viles” (135), y aunque parezca errado sacarlos de su condición natural, bien vale la pena enseñarles oficios pues han demostrado ser muy hábiles.

Los indios de este Reyno son tan hábiles, que ninguna cosa les enseñan que no aprendan muy bien, como no sean cosas que requieran prudencia, que esto no cabe en sus entendimientos, que si esto no les faltara, no fueran de los que Aristóteles dice que nacieron de naturaleza siervos, aptos para obedecer y servir a los que les dio la misma Naturaleza libres (135).

Aunque adolecen de una falta de prudencia y, por lo tanto, carecen de un entendimiento sobresaliente, de hecho, la habilidad manual de los nativos llega a tal grado que, Matienzo aconseja enseñar a los hijos principales de los caciques y curacas a leer y escribir, a cantar y tañer flautas. Mientras que para los hijos de los indios comunes recomienda, el Oidor, enseñarles a fabricar tejas y cal, desempeñarse en el oficio de carpinteros o en el de albañiles. Sumado a todo lo anterior, habrá que añadir que, en algunos casos, las habilidades del nativo americano llagan a tal grado de excelencia, tal grado de perfección, llegando incluso a superar el nivel de los españoles. Así se trate tan solo de una minoría de nativos.

Por esta razón, me parece que es bien que les enseñen oficios mecánicos y de labradores y aquellos a que son más inclinados, y que en ninguna manera aprendan a andar a caballo, ni a hacer pólvora, ni a tirar arcabuces, que hay algunos que lo tiran mejor que españoles. En el Cuzco, por el mal gobierno que siempre allí ha habido, saben los indios de Yucay, y otros muchos, hacer muy excelente pólvora; y algunos indios principales corren muy bien un caballo, y juegan cañas, aunque de estos hay pocos, pero podría pasar al pasmo adelante si no se ataxase (135).

El asunto de la habilidad sobresaliente del nativo americano es tratado en este apartado con la mayor seriedad por Matienzo. Evidentemente, no se trata de una mera lisonja o un guiño al indígena para sacar adelante su propuesta de gobierno. El capítulo en cuestión termina sugiriendo seis leyes en las que se esbozan ciertas normativas que nos permiten dimensionar el verdadero grado de preocupación del Oidor de Charcas. Leyes que servirían para “atajar” a los “pocos” nativos habilidosos que deambulan por el virreinato. La primera de estas leyes reza así: “Que ningún indio pueda hacer ni haga pólvora, so pena de muerte, y que la justicia la execute sin ninguna remisión” (136). De igual modo, Matienzo enfatiza, en las siguientes normas propuestas, que se habrá de castigar con la muerte a aquel indio que posea o sepa manejar un arcabuz, independiente de su condición social. “Que ningún indio tenga en su casa, ni tire, ni haga arcabuz, so la misma pena, aunque sea cacique, ni Inga, ni otro alguno de cualquier estado ni condición que sea, ni las justicias lo consientan por manera alguna, so pena de privación de sus oficios” (136). Mientras que, añade el autor en ciernes, en todos los casos la Audiencia será quien otorgue los permisos correspondientes a los indígenas que deseen poseer o montar un caballo. Una estrategia calculada para evitar que cualquier intento de sublevación tuviese alguna oportunidad de éxito, pues reconoce en la habilidad del nativo peruano una amenaza potencial al orden social.

Que ningún indio pueda andar a caballo, ni tenerle en su casa, sin licencia de la Audiencia, so pena de perdido el caballo y de ducientos pesos de pena para el común, y que la Audiencia no dé licencia, si no fuere a cacique principal, habiendo justa causa y andando en hábito español, y no de otra manera, para que los caciques, y no otros, puedan andar a mula (136).

A modo de conclusión

El licenciado y Oidor de Charcas, Juan Matienzo, ejemplifica una de las formas como se entendió el fenómeno melancólico en el Nuevo Mundo. En el texto de su autoría, *Gobierno del Perú*, se recurre a la noción de complexión melancólica para sustentar una propuesta de gobierno que justifica el tutelaje de los nativos americanos a manos de la corona española. Una discusión que se enmarca, por un lado, dentro del gran debate sobre las diferencias fisionómicas y morales entre americanos y europeos y, de otro lado, dentro de la disputa sobre la justificación moral de la empresa conquistadora. Una disputa que tuvo en la noción del esclavo natural un capítulo sobresaliente, pero que, debido a las denuncias de los dominicos, la Junta de Burgos (1512) y el debate entre Las Casas y Juan de Ginés en la ciudad de Valladolid (1550- 1551), habría de decantarse por el reconocimiento del propósito misional de la corona en los nuevos territorios descubiertos, la promesa de la evangelización y la necesidad de tutelar el crecimiento espiritual del nativo americano.

A partir de una lectura sui géneris del *Problema XXX, I* del canon aristotélico, Matienzo teje su discurso desde una argumentación que soslaya el núcleo central del problema que interesó y animó el texto de la escuela peripatética, a saber, el de la reflexión sobre el problema del hombre excepcional (*Perittoí*), para poner el acento y enfocarse en los efectos deletéreos de la bilis negra. Aunque Matienzo no tuvo una formación formal como médico y su conocimiento del problema de las Indias probablemente estuvo mediado por el debate entre Las Casas y Sepúlveda, él hace gala de un manejo del canon melancólico sobresaliente al caracterizar al nativo americano como un individuo *pexime complexionatus*. Bajo la mirada del Oidor de Charcas, el nativo peruano resulta ser un individuo subyugado por los efectos deletéreos de la bilis fría y seca, una versión fisiológica de la doctrina del esclavo natural. Para Matienzo, la crisis fría y seca de la bilis negra puede temperarse bajo la tutela de la corona española, una perspectiva que le sirve de sustento a su propuesta de gobierno. Esta caracterización del nativo peruano configura una versión térrea, siniestra y oscura de la complexión melancólica y, que al final de la exposición de Matienzo, debe dar marcha atrás o hacerse más porosa con el fin de permitir el surgimiento de ciertas cualidades ajenas al melancólico térreo que Matienzo ha dibujado al comienzo de su obra.

Sin humildad, paciencia, obediencia o la habilidad innata para aprender oficios, cualidades ajenas a esta *pexime complexionatus*, no sería posible habituar a los indígenas a los usos y costumbres que los europeos pretendían inculcar en el nativo originario y subalterno del Virreinato del Perú. Las habilidades para aprender oficios es una característica propia de aquella crisis en la que la bilis negra se halla más temperada, lo propio del *perittoí*, no de la crisis fría, lo propio de la complexión melancólica maligna que nos propone Matienzo. Y en este sentido, Matienzo ejemplifica un uso instrumentalista del canon melancólico, pues la descripción de la complexión del indígena está orientada más a defender su propuesta de gobierno y menos a dar cuenta de las múltiples posibilidades termodinámicas de la *melas cholé*. El reconocimiento de las habilidades para aprender un oficio aparece solo como un argumento para respaldar su propuesta de gobierno, nunca como una cualidad propia de la bilis negra. De este modo, el caso de Matienzo representa una de las formas como se comprendió e interpretó el problema de la bilis negra en la modernidad temprana en los nuevos territorios descubiertos. Evidentemente, el fenómeno melancólico fue una

herramienta usada para hacer inteligible la otredad de los nativos del Nuevo Mundo y defender el orden social imperante.

Ingenio y melancolía del nativo novohispano. Cosmografía, corografía y experticia clínica

Además de los comentarios benignos de Las Casas o de aquella referencia recia de Fernández de Oviedo y, de modo más particular, de la etiqueta que Matienzo le pone al nativo del Perú, existieron otros modos de entender el problema de la complexión del nativo americano a la luz de la doctrina humoral. Resulta claro que no todos los autores estuvieron de acuerdo en ubicar al nativo americano en la base misma de la pirámide social, ni mucho menos, en mirarlo bajo la denominación de una constitución flemática o definirlo como un individuo subyugado a los designios nefastos de la tan vilipendiada bilis negra fría y adusta. Hubo quien, desde la tradición médica y reconociendo la influencia de los astros, las condiciones ambientales, la latitud propia de las nuevas tierras descubiertas y enfatizando en las habilidades clínicas para observar al paciente, logra construir una descripción generosa del nativo del Nuevo Mundo. En ese sentido, Diego Cisneros (---- – ¿1630?), médico nacido en Madrid, probablemente en las últimas décadas del siglo XVI, representa un autor de particular importancia porque, apartándose de otras miradas peyorativas sobre el nativo americano, recurre a la noción de complexión melancólica para elogiar y reconocer las destrezas y habilidades del nativo de la Nueva España. Una mirada que se haya en contraposición y pretender contradecir la lectura hecha por el cosmógrafo real Enrico Martínez (1550 – 1632), quien considera al nativo novohispano como un ser de complexión flemática y sanguínea. En ese sentido, el presente capítulo explora otro sentido dado a la melancolía durante la modernidad temprana. El relacionado con la capacidad singular de la bilis negra de otorgar características anímicas singulares y sobresalientes a un individuo en particular. La fisiología del hombre sobresaliente. Una interpretación que no surge del saber médico pero que se haya presente en la lectura que Cisneros hace del nativo de la Nueva España y que viene a mostrar, no solo la polisemia del fenómeno melancólico en el caso del Nuevo Mundo, sino también, las posturas ideológicas que anidan al interior del rótulo de individuo melancólico dado por los europeos a los nativos americanos.

Ahora bien, la mirada que Cisneros nos brinda y que se haya en franca contradicción con la visión esbozada por el cosmógrafo real resulta llamativa porque se enfrenta a aquella corriente hegemónica que representa Martínez, el del saber construido, acumulado y agenciado con la finalidad, entre otras tantas, de coordinar la colonización y mejorar la explotación de riquezas en el Nuevo Mundo. De otro lado, resulta también interesante porque, al recurrir a la larga tradición hipocrático galénica de los humores y las complexiones, Cisneros, el médico con entrenamiento clínico, nos habla de los peligros que acechan a quien desliga la vasta tradición melancólica, representada en la narrativa de autores como Aristóteles, Hipócrates o Galeno, de la observación atenta y juiciosa de los pacientes. Aquello que Cisneros enfatiza en su disputa con Martínez, reside en la necesidad de adquirir y manejar con verdadera maestría las habilidades diagnósticas, que solo el practicante del saber médico puede hacer, para dar cuenta de las complexiones de los seres humanos.

Sin embargo, para comprender mejor la discrepancia en la rotulación del nativo novohispano como melancólico o flemático, así como para apreciar los matices de dicha discusión, resulta enriquecedor analizar el estudio juicioso de un fraile español, afincado también en la Nueva

España a finales del siglo XVI. Se trata del trabajo de Gregorio García (1554 – 1633), quien en *Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales* intenta dar una respuesta a la pregunta por la procedencia de los primeros pobladores del Nuevo Mundo. En su análisis, no solo García llega a conclusiones similares a las de Enrico Martínez, sino que también, y este punto es principal, lo que en Martínez aparece como el resumen de un saber fundamentado por la tradición clásica, la conclusión natural de una lectura dogmática, rígida y autoritaria del canon melancólico; en el discurso de García, se despliega como una indagación exhaustiva con un nivel de discernimiento más minucioso y dentro de un contexto de investigación más específico, el interés por determinar la complexión del nativo americano a la luz de su posible origen primario. Bajo estas premisas, el presente capítulo explora la discrepancia entre Diego Cisneros y el cosmógrafo real, analizando las razones por las cuales autores como Martínez y García aplicaron el rótulo de flemático al nativo americano, mostrando que la diferencia con la complexión asignada por Cisneros tiene que ver más con el énfasis en la lectura atenta y directa de las costumbres y características naturales del indígena, en tanto individuo, y menos con las conclusiones esperadas bajo la lectura de un canon ancestral.

Cosmografía y corografía, las disciplinas redescubiertas

Es un hecho ampliamente reconocido que las nuevas tierras y los nuevos cielos representaron un reto sin precedentes a los eruditos del siglo XVI, quienes tuvieron serios problemas para conciliar una serie de observaciones empíricas con una vasta y antigua tradición escrita que representaba la ecúmene, el mundo conocido, como una entidad estable y bien catalogada (Grafton; 1992: 9). Pero, además, los nuevos descubrimientos y el flujo cada vez más grande de información proveniente de ultramar exigieron de la corona española un esfuerzo mayúsculo para asegurar el buen funcionamiento de los nuevos asentamientos y ejercer el dominio político sobre sus súbditos (Brendecke, 2016: 3). Bajo estas dos premisas, recolectar, catalogar y hacer útil el flujo masivo de información proveniente del Nuevo Mundo se convirtió en una prioridad para la casa de los Habsburgo.

La Casa de Contratación, fundada en 1503, y el Consejo de Indias, fundado en 1519, intentaron llenar ese vacío. Mientras la primera se encargaba de regular el comercio y la navegación con el Nuevo Mundo, la segunda se convertía en la gran consejera del monarca en asuntos de gobierno sobre los territorios españoles en el Nuevo Mundo, recolectando impuestos, supervisando los negocios en ultramar y regulando los viajes a las colonias. Así las cosas, el oficio de cosmógrafo, una disciplina reconstituida solo durante el siglo XV gracias al interés suscitado por el descubrimiento de algunos textos clásicos desconocidos en occidente, se convierte en uno de capital importancia para los asuntos e intereses de la corona española. El hallazgo de la *Geografía* de Ptolomeo (100 - 170) o, la revaloración hecha por los humanistas renacentistas de los trabajos clásicos de autores como Estrabón (64 a.c – 19 d.c) y Pomponio Mela (-- - 45 d.c), ayudaron a cimentar las bases de una disciplina que desplegaría todo un arsenal de métodos para acumular y catalogar distintos saberes durante los siglos XVI y XVII. La cosmografía, en tanto disciplina, se fue forjando y estuvo delineada bajo las exigencias de un mandato misional específico, el beneficio económico y político de la corona española (Portuondo; 2013: 3). En ese orden de ideas, los cosmógrafos reales usualmente trabajaban para la Casa de Contratación o el Consejo de Indias y en su quehacer

normalmente se integraban tres tradiciones culturales clásicas, a saber, la filosofía natural aristotélica, la geometría euclidiana y la geografía ptolemaica (21). En España, los geógrafos humanistas, bajo el influjo de la Escuela de Salamanca, supieron adaptar la herencia clásica y las técnicas antiguas de representar el mundo conocido a las nuevas tierras descubiertas, en concordancia con las inferencias teóricas de la Geografía de Ptolomeo (Sánchez, 2011).

Fue durante al año de 1523 que la corona española creó la figura del cosmógrafo, un puesto que tenía como misión fundamental levantar las cartas náuticas y fabricar los instrumentos de navegación necesarios para asistir a los navegantes españoles durante los viajes a las nuevas tierras descubiertas (Tappan; 2011: 27). El primero en recibir el título de cosmógrafo fue Diego Ribero (---- – 1533), por Real Cédula del Emperador Carlos V del 10 de julio, quien ejerció el cargo hasta el año de su muerte (Tous Meliá, 2003: 126). Años más tarde, en 1552, se creaba el puesto de catedrático de cosmografía para impartir un programa de enseñanza que brindaba a los futuros navegantes a las Indias las habilidades necesarias para navegar, el primero de todos fue Jerónimo de Chaves (1523 – 1574) (127).

Con todo, la cosmografía, en tanto disciplina, se desplegó en España durante el siglo XVI dentro de un ambiente intelectual en el que el compromiso irrestricto con la filosofía natural aristotélica devino el marco conceptual desde el que se entendió el mundo natural y se recolectó y catalogó toda esta información procedente del Nuevo Mundo. Compromiso que vino a erosionar los fundamentos epistémicos de la misma doctrina aristotélica, debido a que los cosmógrafos españoles, en especial a partir de 1570, se preocuparon más por la sistematización y disposición para fines prácticos de la Corona de un caudal in crescendo de noticias proveniente del Nuevo Mundo y menos por la indagación de las causas naturales de los fenómenos reportados (Portuondo: 304). A pesar de que la cosmografía renacentista comenzó bajo la tutela de una corriente humanista muy fuerte, en las últimas décadas del siglo XVI sufrió un proceso de transformación que implicó cambios en el modo como se representó el saber y la forma de obtenerlo.

De la relación de testigos, el método empleado durante la primera mitad del siglo XVI, se mudó al análisis matemático como criterio para validar los hechos empíricos, en la última década de ese siglo y comienzos del XVII (301). Sin menoscabo de la necesidad que la misma Casa de Contratación y el Consejo de Indias tuvieron de resolver una serie de problemas prácticos para asegurar la comunicación a distancia y el transporte de bienes a través del océano (Barrera y Nieto, 2019). Teniendo en mente este contexto epistémico, resulta importante señalar que cuando Enrico Martínez, el cosmógrafo real llegado a la Nueva España hacia 1589, cataloga a los nativos de este virreinato como flemáticos y sanguíneos está haciendo más un ejercicio de divulgación de un saber que se da como fundamentado en la tradición clásica, como certero. Se trata más de una clasificación o rotulación dada por constatada y evidente, y menos de una indagación por las causas naturales de dicha condición. Para Martínez, se trataba más de resumir un saber, dado por sentado y verídico, que discernir sobre las razones ocultas detrás de dicho orden de cosas.

Martínez, el cosmógrafo real

Henrico Martin o Enrico Martínez, la versión españolizada del nombre en alemán, nació probablemente en Hamburgo hacia 1560 y murió en Cuautitlán (México) en 1632. A pesar de haber nacido dentro de un ambiente protestante se convirtió al catolicismo y, al parecer, fue un devoto y asiduo practicante de la religión católica. A la edad de ocho años fue enviado por sus padres a vivir en Sevilla (España) con unos parientes impresores, con ellos aprendió este oficio (Maza; 1991: 5). A la edad de 19 años regresó a su país natal y, de acuerdo a su biógrafo de origen mexicano, Francisco de la Maza, realizó varios viajes por Europa, estudiando Matemáticas en París. Sin embargo, su biógrafo alemán, Wilhelm Pferdekamp considera que Martin nunca estuvo en Francia y que sus estudios se realizaron todos en España (Covarrubias; 2018: 394). Para el año de 1589 se embarcó hacia el Nuevo Mundo junto con su protector el virrey Luis de Velasco y su amigo, el escritor, Juan Ruíz de Alarcón. Martínez se trasladó a la Nueva España y se instaló en ciudad de México, cumpliendo con las funciones demandadas por su título de cosmógrafo real. En ese sentido, Francisco de la Maza es muy claro al afirmar que: “Enrico Martínez no fue cosmógrafo propio del Consejo de Indias, pero debió tener análogas atribuciones y sueldos. Fue de los cosmógrafos que España mandaba a sus colonias de ultramar para que la tuviesen al tanto de la geografía, climatología, etc., y sirviesen de consejeros a los gobiernos locales” (22).

Un cosmógrafo del rey enviado al Nuevo Mundo en el siglo XVI, siguiendo la lectura propuesta por Brendecke, obedecía a un mandato utilitarista que exigía de él la producción de ciertos productos específicos que debían ser entregados en un lapso de tiempo predeterminado y pensados para cumplir con un fin también específico, generalmente asociado a la toma de decisiones de orden político o administrativo. Uno de los medios por los cuales el monarca español pretendía tener acceso a un vasto e ignoto territorio (5). Dentro de los productos exigidos estaban, por ejemplo, los informes acerca de las observaciones y deducciones sobre los movimientos de los astros o los cálculos acerca de las longitudes y latitudes de diferentes sitios en los nuevos territorios. En algunas ocasiones, al cosmógrafo real se le pedía que impartiera cátedra de matemáticas en algunas instituciones (Tappan: 29). Como cosmógrafo del rey, Martínez debía reportar ante el Consejo de Indias: “las tierras y provincias, viajes y derroteros que han de llevar nuestros galeones, flotas, armadas y navíos que van y vienen y que nuestro Consejo sea bien informado de todo lo que acerca de ellos se le ofreciere y que haya quien lo pueda enseñar a nuestros vasallos y naturales de nuestros reinos” (Maza: 21). De su autoría son los mapas de las costas y puertos descubiertos por Sabastián Viscaíno, desde el puerto de Navidad hasta el Cabo Mendocino, fechados el 19 de noviembre de 1603, que contienen una descripción de las tierras cercanas, los ríos y sus habitantes y que se hallan en el Archivo de Indias de Sevilla (23).

Durante su estadía en la Nueva España, Martínez fungió también como traductor del alemán y del flamenco para el Tribunal de la Santa Inquisición mexicana. Tal vez por su cercanía con este Tribunal, en 1598, como consecuencia de una incautación de bienes en contra de el impresor holandés Cornelio Cesar, acusado de luteranismo, Martínez se convirtió en depositario de su imprenta y de algunos de sus bienes (Covarrubias, 2018: 395). Un año más tarde, ponía en funcionamiento la imprenta que estuvo en producción hasta 1611 y en la que imprimiría el único libro de su autoría que ha llegado hasta nosotros. Tras la gran inundación de la capital Novohispana, acaecida en 1607, Martínez fue encargado por el virrey Velasco para realizar los trabajos de ingeniería que permitieran desaguar los lagos adyacentes a la ciudad de México. Trabajo que finalizó el año siguiente con resultados poco satisfactorios,

pues las inundaciones siguieron anegando la ciudad de México, en especial después de 1629, época para la cual se acusó a Martínez del desastre y fue hecho prisionero por un breve período de tiempo (396).

Como se mencionó en líneas anteriores, durante el siglo XVI, el trabajo de un cosmógrafo no solo se limitaba a la elaboración de mapas, también incluía otras responsabilidades que exigían ciertas habilidades y conocimientos sobre otros saberes tales como la geografía, la historia natural, la astronomía y, de modo especial, la astrología, una disciplina, muy usada para describir y estudiar un espacio geográfico determinado, elaborar calendarios y repertorios de tiempos, así como para construir conologías. Durante el Renacimiento los cosmógrafos basaban su trabajo particularmente en tres textos clásicos: la *Historia Natural* de Plinio el viejo (23 – 79), La *Geografía* de Estrabón (64 a.c. – 19 d.c.) y *De situs orbis* de Pomponio Mela (-- - 45) (Portuondo: 28). En especial, este último, muy popular entre los cosmógrafos españoles, traducido por primera vez al español en 1490 por Joan Faras bajo el título de *De corografía*, se convirtió en la piedra angular de los estudios geográficos en todas las universidades españolas (29).

La narrativa de Mela estaba organizada del mismo modo como si se tratara de un viajero que va describiendo de modo secuencial las diferentes regiones por la que va deambulando. El esquema descriptivo de Mela comenzaba con una representación general de las tierras y lugares para adentrarse luego en lo regional, con una descripción detallada de lo particular, el modelo comenzaba con la geografía y terminaba con la corografía. Adicionalmente, sus descripciones no se limitaban a los accidentes geográficos o las estructuras erigidas por los humanos, a Mela también le interesaban las gentes que habitan las tierras por él descritas, así como un breve relato de sus historias, haciendo énfasis en aquellas costumbres consideradas como más escandalosas (31). De hecho, De este modo, bajo la tradición establecida por Mela, pero también por Estrabón y Plinio el viejo, aunado a la relectura y apropiación del *Cosmographicus Liber* de Ptolomeo, realizada por el profesor Pedro Apiano (1495 – 1551) quien pone en circulación el término y pone en marcha una forma sui generis de describir el mundo (Carrió- Cataldó y Vélez, 2017), los estudios cosmográficos del Renacimiento establecieron la costumbre de incluir las narraciones históricas y los informes etnográficos como parte de la descripción geográfica de un territorio. Mientras la geografía se ocupaba de las descripciones de amplios territorios, la coreografía se preocupaba por brindar información por lo regional; de este modo no solo la naturaleza de una región, es decir, las cualidades de sus terrenos, los aires o las aguas, los cambios en su clima o la influencia de los astros, sino también, el temperamento y la complejidad de sus habitantes, eran incluidos en las descripciones coreográficas.

Historia natural y moral, repertorio y astrología

Como la intencionalidad básica de los cosmógrafos y de aquellos autores preocupados por describir el Nuevo Mundo consistía en explicar el universo como una totalidad, una perspectiva que se fundamenta en la visión jerárquica de la naturaleza propuesta por Aristóteles (384 a.c – 322 a.c), no era nada extraño que sus descripciones geográficas incluyeran, también, el recuento de la historia de los pueblos que habitaban los espacios geográficos descritos por ellos. Bajo este marco de interés conceptual, hacia finales de la

primera mitad del siglo XVI comienzan a aparecer en España una serie de relatos conocidos bajo la denominación de historias naturales y morales. Textos en el que la concepción del espacio geográfico se vincula con el registro histórico, una concepción en la que el mundo natural no solo es el escenario en que se despliegan las acciones morales del ser humano, sino que este cambia de acuerdo al libre albedrío de los humanos. Este tipo de narraciones, con la intención de ser al tiempo naturales y morales, normalmente estaban divididos en dos partes.

En la primera, usualmente ubicada al inicio del libro, se describían aquellos elementos considerados como imperecederos, como serían las características geográficas de un territorio, así como la naturaleza de las plantas y de los animales encontrados en dichos lugares; para terminar, en la segunda parte del texto, con la crónica de las acciones de los seres humanos que habitaban aquel espacio geográfico. Acciones que son consecuencia directa del don divino otorgado al humano, el del libre albedrío. Así las cosas, el libre albedrío y el alma inmortal, características propias y exclusivas del ser humano, venían a ser las propiedades que separaban al ser humano de todas las criaturas que habitaban el mundo y, por consiguiente, ubicarlo en una posición jerárquica superior frente al resto de la creación. Ese fue, por ejemplo, el modelo con el que Gonzalo Fernández de Oviedo (1478 -1557) escribió su *Historia general y natural de las Indias Occidentales* (1535), un texto que fue muy influyente al momento de establecer el criterio epistemológico usado en las historias naturales y morales que se escribieron a lo largo del siglo XVI (Portuondo: 33).

El método que Oviedo elige para escribir su historia vino a determinar el modelo epistemológico que inspiró muchos de los trabajos realizados por los cosmógrafos a finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Dicho modelo se sustenta dentro de la narración de Oviedo en sus frecuentes referencias a haber “visto” o “conocido” personalmente aquello que describe y en su reserva a la hora de determinar la veracidad o no de los relatos narrados por terceros. El principio fundamental del método histórico desplegado por Oviedo consiste en privilegiar lo visto por encima de lo aprendido. La información suministrada por el testigo más fidedigno es considerada de menos valor que aquello que Oviedo ha visto y oído por sí mismo (Gerbi; 2010: 226 - 231). En palabras del mismo Oviedo: “Aquel que habla de las cosas que ha oído enseña con menos autoridad que aquel que habla sobre lo que ha visto” (Fernández de Oviedo; 1855: vol II: 29). En congruencia con ese espíritu utilitarista del que nos habla Portuondo, el texto de Oviedo otorga al lector toda una descripción de las posibilidades de explotación de las riquezas del Nuevo Mundo, así como una descripción de la complejidad de sus habitantes y la conveniencia del clima para el colono europeo.

No obstante lo arriba dicho, las obras cosmográficas del Renacimiento no pueden ser englobadas en un único y rígido género escrito. La cosmografía probó ser una disciplina muy flexible en manos de autores que tuvieron la intencionalidad de escribir para un público sin formación académica. De hecho, Portuondo ha dejado en claro cómo algunos cosmógrafos prefirieron orientar sus trabajos hacia una audiencia no formada en asuntos técnicos pero sí muy deseosos por recibir información sobre el Nuevo Mundo. Entre este último tipo de cosmógrafos destacan el caso de Pedro Apiano (1495 – 1552) y su popularísima obra *Cosmographicus liber* (1524), así como, Gemma Frisius (1508 – 1555) con su *De principiis astronomiae et cosmographiae* (1530) (36). En consonancia con lo anterior, el interés de la gente común por las noticias y los hallazgos de las nuevas tierras descubiertas devino en el

motor que impulsó una naciente y pequeña industria bibliográfica que veía en la impresión de textos sobre temas de interés general una oportunidad para ganar algo de dinero (Eisenstein, 2008: 43).

Así las cosas y en consonancia con lo anterior, otro grupo de textos, publicados bajo el título de *Repertorios*, concebidos como un medio para ilustrar al vulgo en todos aquellos aspectos naturales y morales considerados de interés o útiles para ayudar en aspectos variados de la vida cotidiana y recurriendo a la explicación astrológica, la mayoría en lengua romance, resultan de especial interés dentro de las obras escritas por algunos cosmógrafos. El *Repertorio* era un resumen juicioso de una serie de saberes extraído de otros textos, incluidos otros *Repertorios*,¹⁴ y en el que convergían tradiciones y temporalidades tan diversas como aquellas provenientes de los presocráticos, los peripatéticos, la patrística, el tomismo, el neoplatonismo o el humanismo renacentista (Tappan:263). En el caso de Martínez, incluso, se valora de modo positivo los saberes y modos de medir el tiempo de los pueblos originarios de México y Perú. Resulta importante resaltar aquí que en la amalgama de dichos saberes y temporalidades yacía el interés por la medición del tiempo y la determinación cronológica de los hechos, un rasgo compartido con otros cosmógrafos y autores del período (Carrió - Cataldó, 2019: 43). Se trataba de obras de divulgación en el que una serie de conocimientos especializados, tratados de modo somero y superficial, eran abordados desde sus causas astrológicas y con un evidente sentido pragmático. El mismo Martínez lo consigna en el prólogo de su *Repertorio*.

Con todo eso por parecerme ser algunas cosas de las contenidas en este libro útiles y provechosas, y en parte necesarias al humano vivir, determiné de imprimirlo para cumplir con la promesa, encargando al lector, que si fallare en él algunas cosas que le parecieran más curiosas que necesarias, que no las menosprecie (...) (20).

No extraña entonces que los *Repertorios* llegaran a ser fuentes de consulta para un público general sobre aspectos cotidianos variopintos y de autores interesados en hacer inteligible la historia del cristianismo a la luz de los nuevos hallazgos en el Nuevo Mundo, como vendría a ser el caso de Gregorio García.

En ese sentido, *Repertorio de los tiempos y historia natural desta Nueva España*, publicado en México en 1606 por Enrico Martínez en su propia imprenta, comienza con una dedicatoria, un prólogo y las respectivas licencias de publicación. El texto se halla dividido en cinco tratados. El primero trata de la definición y forma del mundo, el segundo se refiere a la región elemental en general, en el tercero, se consideran los signos celestes a los que está sujeta la Nueva España, el cuarto, aborda los días críticos de las enfermedades y sus causas, mientras

¹⁴ De acuerdo a José Miguel Quintana, el contenido y el modelo de división del texto, que siguió Martínez para la elaboración de su *Repertorio* es deudor de dos libros específicos, a saber: por un lado, *Tractatus de Sphaera* (1220) de Juan de Sacrobosco (1195 – 1256), un texto que introduce elementos básicos de astronomía y que fue traducido al castellano por Jerónimo de Chaves y, en segunda instancia, *Chornographia o repertorio de los tiempos* (1584) del mismo Jerónimo de Chaves, el primer cosmógrafo real, quien al parecer habría tenido la idea de producir una obra más amplia después de comentar el *Tratado de la esfera*. (1969: 37 - 38). Mientras que para Teyra Lanuza Navarro, el modelo predominante para Martínez fue *Repertorio y cronología de la razón de los tiempos* del cosmógrafo de la Casa de Contratación de Sevilla, Rodrigo Zamorano (1542 – 1623), un trabajo publicado por primera vez en 1585 (2016: 168).

que el quinto trata sobre la magna conjunción entre Júpiter y Saturno. A estos tratados se añade una "Breve relación del tiempo en que han sucedido algunas cosas notables y dignas de memoria, así en esta Nueva España como en los reinos de Castilla y otras partes del mundo desde el año de 1520 hasta el de 1590, sacadas de las crónicas y de historias de autores fidedignos" (225) ¹⁵. Al igual que otros repertorio de la época, el de Martínez comparte aquella cosmovisión aristotélica encumbrada en la cultura cristiana por autores como Alberto Magno (1193 – 1280) o Tomás de Aquino (1224 – 1274), según la cual la Tierra y el humano se hallan en el centro del universo, la parte más densa y pesada de todo el cosmos y sujetos a la influencia celeste. El universo, de acuerdo a esta concepción, se hallaba conformado por dos regiones bien delimitadas, la elemental o sublunar, grave y densa, y la región celeste, ligera y fuente de todo movimiento; esta última, organizada de modo concéntrico en diez esferas.

Mundo es llamado todo lo contenido dentro de la superficie suprema del primer móvil, que son los cielos y elementos; y es figurado en especie y forma globosa perfectamente redonda, y en el medio del se imagina un punto que se dice centro; el cual es rodeado de todas las cosas que esta universal máquina del mundo en sí contiene, de tal manera: que cuanto la cosa es más ligera y rara, tanto está mas apartada del, y cuanto es mas grave y densa, tanto mas se le acerca, de donde se infiere, ser la parte mas pesada y corpulenta de esta divina fábrica la tierra, pues en ella se incluye el dicho centro, y la parte mas ligera, la dicha decima esfera, la cual en raridad, curso y ligereza excede a todo los cuerpos criados (Martínez: 36).

Martínez comparte con Aristóteles la noción de que el movimiento genera calor, este último la fuente de la vida, y como ambos se generan en la última esfera, el mundo sublunar queda supeditado y es producto de los avatares de las esferas celestes. La vida y diversidad de seres orgánicos en el mundo sublunar no solo se explica desde la combinación de los cualidades primordiales, frío, calor, humedad y sequedad en diferentes proporciones, sino también, desde el influjo del movimiento de las esferas celestes que determinan la suerte de aquellos: “ (...) y ordenó la divina majestad que la masa de los cuatro elementos, de que son formados todos los cuerpos que hay debajo de la luna, no pudiese producir de suyo cosa alguna, sino mediante el movimiento, luz e influencia del cielo” (...) (8). El mundo, bajo esta cosmovisión, resulta ser un gran ser vivo donde todas las partes se hallan en estrecha interacción y dependencia, gobernado bajo el influjo divino.

Toda la máquina del universo mundo se asemeja a un individuo, conviene a saber semejante a una persona, y así como en el hombre no hay miembro, parte ni sentido que no sea útil y necesario para la perfección y conservación de su vida, así en el cielo no hay parte ni estrella que por mínima que sea no tenga su particular virtud e influencia, conveniente y necesaria para la perfección y permanencia de todo el cuerpo del mundo (...) (6).

¹⁵ Las citas usadas en este apartado son extraídas de la versión del texto disponible en el sitio Internet Archive <https://archive.org/details/reportoriodelost00mart/mode/2up>

A diferencia de otros autores de su época que indagaron por las causas de las enfermedades y se interrogaron sobre las complexiones de los habitantes del Nuevo Mundo, como el caso de José de Acosta (1540 – 1600) y su *Historia natural y moral de las Indias* o la del médico Juan de Cárdenas (1563 – 1609) quien escribió *Problemas, secretos maravillosos de las Indias* (1591), Martínez pone el acento en el movimiento y el calor como factores decisivos en el origen y vitalidad de las criaturas sublunares, de este modo, los elementos y la ubicación geográfica pierden protagonismo (Cavarrubias: 399). Bajo la lectura propuesta por el cosmógrafo alemán, los cambios celestes asumen una preponderancia marcada tanto en los procesos de salud y enfermedad como en la generación de las diferentes complexiones de los seres humanos. Una postura que invita a pensar que Martínez debió haber leído textos médicos, pues para una época tan temprana como comienzos del siglo XIV ya empezaba a circular, dentro de la comunidad médica europea, la noción de que el calor, la luz y ciertas influencias ocultas que emanaban de los cuerpos celestiales asistían la generación de vida en la tierra y determinaban los procesos de salud y enfermedad (Siraisi, 1990: 111). Para la época en que Martínez escribe su texto, la noción de que el movimiento y el calor dan cuenta de los avatares de las criaturas del mundo sublunar, lleva circulando en la literatura médica algo más de dos siglos.

Una interpretación de este tenor tiene importancia a la hora de comprender el rótulo de flemáticos y sanguíneos asignado por Martínez a los nativos de la Nueva España, pues el autor está poniendo el acento sobre las condiciones e influjo de los astros en el cielo de la Nueva España por encima de aquellas causas derivadas de los elementos de la región elemental. La variedad casi infinita de posibles posiciones de los astros en la región celestial no solo daría cuenta de la diversidad de seres y complexiones en la región sublunar, sino que también, explicaría las mudanzas en las complexiones de un mismo pueblo a lo largo de la historia o de una persona a lo largo de su vida.

Hay pues en los movimientos de la región celeste tanta variedad, que por demostración se sabe que nunca han estado todos los cuerpos celestes desde el tiempo de su creación, dos veces en una misma manera, ni entre sí, ni respecto del centro del Mundo. (...) de suerte que ha sido siempre desde el principio del Mundo hasta ahora, una continua variación y mudanza. Siendo la región celeste causa universal de los efectos naturales de este Mundo, y habiendo en ella la propuesta variedad y mudanza, claro está que también la ha de haber en estas cosas inferiores, pues el efecto sigue a la causa, y de lo dicho procede variarse el temperamento de las tierras, a lo cual se sigue variedad en las cualidades de los frutos de ellas, y virtudes de las hierbas, de donde se sigue también variedad en las complexiones de la gente pues de todo participan. Y por lo consiguiente (existe) mudanza en el talento, brío y condición: pues esto sigue a la complexión y esto conforme con la sentencia del filósofo que dice, que el cuerpo de la calidad de la tierra donde se cría y el anima la recibe del cuerpo cuanto a la inclinación (274 - 275).

Bajo este orden de ideas, la astrología aparece como una ciencia natural, una que desde lo racional se encargada de estudiar el efecto de las esferas celestes sobre el mundo sublunar. Dividida en dos, la astrología estaba conformada por un saber de carácter astronómico, lo relacionado solo con los movimientos celestes, mientras que la parte más interesante para los

asuntos aquí tratados, aquella denominada astrología judiciaria, se enfocaba en discernir los efectos que dichos cuerpos celestes ejercían sobre los elementos de la región sublunar. Dejemos que el mismo Martínez aclare el tema.

Astrología es lo mismo que ciencia de los cielos y estrellas, divídase principalmente en dos partes, la primera trata de los movimientos de los Cielos y Planetas, de sus varias conjunciones, oposiciones y concursos, y esta se dice comúnmente Astronomía: la otra que este capítulo trata se dice Astrología judiciaria, que enseña a saber los efectos que los movimientos, conjunciones y aspectos que los cuerpos Celestes causan en estas cosas inferiores: es ciencia natural, porque tiene su fundamento en causas y razones naturales, y ha venido a saberse por medio de la experiencia en la forma siguiente (10).

Martínez hace suyo el modelo del astrólogo, matemático y geógrafo griego Claudio Ptolomeo (100 – 178), quien se acercó al estudio corográfico apoyándose en la influencia que los astros tienen sobre un espacio geográfico definido. Un modelo que se halla esbozado en su texto *Tetrabiblos o Quadripartitum* (Tratado matemático en cuatro libros), un tratado sistemático de astrología y que gozó de gran reconocimiento y considerado una fuente de autoridad durante el siglo XVI.¹⁶

El interés de Martínez por explicar el mundo sublunar en clave astrológica se evidencia también en el título de una de sus obras perdidas y escrita hacia 1604, se trata de *Lunario y Regimiento de salud*. En los lunarios, especies de almanaques y pronósticos temporales publicados regularmente, en el que con base en tablas astrológicas proyectadas sobre el calendario de un año específico, se señalaban las fechas de los eclipses de sol y de luna, se hacía recomendaciones sobre prácticas médicas o agrícolas y se enumeraban las principales fiestas religiosas de ese año. Los vaticinios de los lunarios caducaban con el final de cada año (Tappan: 267 - 269). Si bien los Lunarios reconocía que los astros influían en las condiciones de salud de las personas, los astrólogos del viejo mundo no se habían puesto de acuerdo sobre el modo como las esferas celestes influían en la complejidad de los nativos americanos, este era un problema que no había sido resuelto de un modo inequívoco (Cañizares - Esguerra, 1999).

Diferentes astros, las mismas complejones

En primera instancia, el *Tetrabiblos* no era el único texto que gozaba de estima entre aquellos interesados en los secretos de la astrología durante el siglo XVI. En la península ibérica existieron otros autores y otras fuentes que llamaron la atención de quienes indagaban el cielo en busca de respuestas por las causas naturales de los sucesos en la región elemental, tal es

¹⁶ De acuerdo a F.B Robbins, el texto griego del *Tetrabiblos* fue publicado durante el siglo XVI en tres veces. La primera edición de 1535 estuvo a cargo de Joachim Cammerarius y fue impreso por Froben en Nürnberg con una traducción al latín a cargo de J. Pontanus. La segunda edición, también a cargo de Camerarius, fue impresa por Joannes Oporinus en la ciudad de Basilea en el año de 1553. Esta edición incluía también una traducción al latín por Philip Melanchthon. La tercera edición fue realizada en Leyden en 1581, cuando el Francesco Junctinus incluyó el texto griego del *Tetrabiblos* en su *Speculum astrologiae*. Las dos primeras ediciones estuvieron disponibles para lectores del latín. (En: Ptolomeo, 1940: 12)

el caso del *Astronomicon*, un texto escrito por el poeta romano Marcus Manilius en el año 30 o 40 d.c o del *Carmen Astrologicum*, también de un *escritor* del siglo I d.c, Doroteo de Sidón o *Introductorium in Astronomiam* del autor persa Albumassar (787 – 886) (Lanuza Navarro, 2016). Textos fundamentales que tenían todos en común haber sido escritos en una época en la que se desconocía la existencia del Nuevo Mundo. Para aquellos cosmógrafos interesados por los saberes astrológicos resultaba más que evidente que las tablas astrológicas, necesarias para explicar las causas naturales de los sucesos sublunares, estaban incompletas o, en el mejor de los casos, necesitaban de una actualización que se ajustase al nuevo orden de cosas. De esta guisa, Martínez afirma en el prólogo de su *Repertorio* que los saberes antiguos, representados en los libros traídos de la Península, no se adaptan a las condiciones de las nuevas tierras descubiertas, veamos:

Son pues dependientes de la astronomía las más de las cosas que contiene este Repertorio, el cual escribí por ver que los libros semejantes traídos de los Reinos de España a estas partes no convienen en muchas cosas con el Meridiano y Clima de estas tierras, ni todos conformen el gusto y presuroso vivir de la gente de ella, según lo cual he acomodado esta obra en cuanto me ha sido posible, a fin de agradar en parte a los lectores, (...) (22).

Las nociones de astrología desplegadas por Martínez en *Repertorio de los tiempos e historia de la Nueva España* son las de un conocedor de la materia, el libro contiene detalles sobre cuáles temperamentos, cuáles complexiones, cuáles tierras y cuáles climas se relacionaban con cada planeta y signo zodiacal. Martínez aborda algunos de los debates más álgidos de la astrología del momento, tales como, la posición de los planetas al momento mismo de la creación, la influencia de los astros en asuntos agrícolas, la localización geográfica del paraíso o la influencia de los astros en algunas condiciones de salud de los individuos y los pueblos. Por lo tanto, no extraña que el texto fuese muy popular entre el público en general y haya sido un referente obligado para las élites de la Nueva España, quienes estuvieron muy interesadas en mantener el poder de la corona sobre sus súbditos, y encontraron en el *Repertorio* una fuente directa de información práctica sobre el virreinato (Lanuza Navarro: 2016).

De acuerdo a Martínez, la astrología sería un saber empírico preocupado por comprender las características corporales y anímicas de los diferentes seres humanos y, de ese modo, hacer inteligible sus diferencias en términos de influencias celestes. A pesar de toda la buena voluntad y rigor de los astrólogos del siglo XVI, la disciplina se hallaba muy lejos de alcanzar el grado de precisión y certidumbre que sus practicantes deseaban obtener. De hecho, los mismos defensores de la astrología reconocía abiertamente la imposibilidad de recolectar de modo exacto y en detalle toda la información necesaria para sustentar las conclusiones a las que normalmente pretendía llegar un astrólogo (Grafton, 2001: 200). Martínez reconoce en el prólogo de su libro que su discurso puede tener algunas falencias y le pide al prudente lector que “las corrija con su discreción y considere que la mente y entendimiento humano es frágil y está muy sujeto a errar, y que lo poco que los hombres alcanzan a saber está lleno de dudas y dificultades” (24). Una afirmación que trasciende la mera fórmula renacentista de humildad y que pone de manifiesto el grado de incertidumbre en el que se mueve la disciplina que cultiva Martínez. En ese orden de ideas, existen aseveraciones en su discurso que repiten un saber considerado como verídico y que no son abordadas con un ánimo inquisitivo. El

caso que interesa para los fines de este apartado tiene que ver con la forma que el autor nos habla de la complejión del nativo novohispano. Martínez está más interesado por exponer las razones por las cuales la mayoría de los nativos novohispanos se ven afectados por cierta conjunción astral que por indagar por las causas naturales de la complejión que él les asigna.

EL rótulo lo encontramos en el capítulo II, del tercer tratado que conforman el texto de Martín, titulado: “Que sea la causa natural de que la conjunción de los planetas Saturno y Marte en el signo de Capricornio causa daño a los indios naturales de este reino” (160), dedicado a explicar las razones por las cuales el astro melancólico (Saturno) y el astro colérico (Marte), afectan a los nativos de la Nueva España. Martínez rotula a éstos del siguiente tenor.

Los indios naturales de esta Nueva España son generalmente de complejión flemática y sanguínea, por las razones que adelante se dirán, y siendo esta la calidad natural de ellos es cosa llana que reciban detrimento todas las veces que hubiere algún concurso de astros, que influyen en los elementos, y cosas elementales cualidades contrarias y opuestas a la de la complejión de ellos (161).

Martínez discute los cambios que la conjunción planetaria produce en los indígenas, pero no discute las razones por las cuales estos son flemáticos y sanguíneos. Esa es una afirmación que se toma por evidentísima, pues los naturales de dichas tierras tienen mucha humedad en sus cuerpos. “En favor de esta opinión se ofrece otra razón y es que siendo los Indios naturales de este Reino de la complejión referida, es cosa llana que predomina en ellos la humedad, porque la sangre procede de calor y humedad y la flema de frialdad y humedad” (161). Es decir, Martínez está repitiendo aquel lugar común, presente en el imaginario europeo del finales del siglo XVI, según el cual el Nuevo Mundo era una tierra extremadamente húmeda, una noción que se desprende de aquellas crónicas que describían de modo reiterado las tierras recién descubiertas con abundantes ríos, extremadamente caudalosos y extensos, grandes masas de agua en forma de lagos y nieves perpetuas y selvas tropicales inconmensurables en las que llovía permanentemente y, por lo tanto, una tierra degradada que feminizaba a los hombres (Cañizares – Esguerra, 1999: 37 - 38).

De este modo, Martínez se preocupa por dejar en claro la razón por la cual aquella conjunción entre Saturno y Marte en el signo de Capricornio produce un efecto deletéreo sobre los habitantes novohispanos. Conjunción que, por ejemplo, se había dado en 1519 cuando llegaron los españoles o, un año más tarde, cuando se presentó una epidemia que diezmó toda la población de Tenochtitlán, preciso cuando resistía el asedio del ejército comandado por Cortés. Para Martínez la sequedad marcada que dicha conjunción produce en el mundo sublunar vendría a explicar las razones por las cuales se produjo la debacle del imperio azteca. De acuerdo a las palabras del cosmógrafo alemán: “siendo pues la sequedad contraria a la complejión de esta gente, y la referida conjunción causa sequedad excesiva, no es fuera de razón presumir que reciben detrimento de ella, mayormente confirmándose esta opinión con la experiencia” (161).

Bajo la mirada astrológica, el ámbito de lo humano se enlaza con el cosmos en su totalidad a tal grado de complejidad que justifica una serie de reflexiones sobre el universo (macrocosmos) y el individuo (microcosmos). La conclusión a la que llega Martínez se

fundamenta, en primera instancia, en una discusión sobre los modos de acción de los elementos en el universo, una discusión que tendrá un capítulo interesante en lo referente a los modos de actuar de los remedios suministrados por médicos y sanadores a sus pacientes. Resulta interesante recordar que, aunque Martínez no tenía formación como médico, las razones que este reconocido cosmógrafo brinda para justificar la acción deletérea de esta conjunción sobre la complexión del nativo novohispano se fundamenta en la doctrina galénica de la acción entre contrarios¹⁷. La influencia antagónica y potenciada de un astro frío y seco, como lo es Saturno, el astro más lento y lejano de los que conforman el universo renacentista, junto con la de un astro caliente y seco, el caso de Marte, en el signo de Capricornio, termina por afectar los elementos contrarios que configuran la complexión de los nativos novohispanos. Se trata, nada más ni nada menos, que de un mecanismo de afectación entre elementos antagónicos. La sequedad, la cualidad presente en la bilis negra viene a perturbar la humedad, aquella cualidad propia de la sangre y la flema.

Es pues la influencia del planeta Saturno, frialdad y sequedad, y la de Marte, calor y sequedad, y la fuerza de estos dos planetas se aumenta en el signo de Capricornio por ser casa del uno, y del otro exaltación: de suerte, que la conjunción de estos planetas en el signo de Capricornio influye cólera y melancolía con fuerza extraordinaria, pues como estos humores son contrarios y opuestos a la sangre y flema de que se compone la complexión de este Reino, y suceder en el signo en que está sujeto: sígueles haberles de causar esta referida conjunción, todas las veces que sucede en el referido signo, detrimento, más o menos eficaz, según las calidades de otras cosas que juntamente con ella ocurren (161).

Cuando en la esfera celeste predomina la cualidad seca, la esfera terrestre, debido a la correlación entre ambas regiones, gira hacia la sequedad. Dicho de modo breve, Saturno y Marte, en la posición de Capricornio, vuelven seca la complexión de los nativos novohispanos, y esa sería la causa de muchos de sus infortunios, en especial, los relacionados con la enfermedad. No obstante, la acción de los astros sobre la región sublunar no se agota

¹⁷ La tradición galénica, en su vertiente racional, concebía que las sustancias con propiedades farmacológicas tenían una acción directa sobre la mezcla de cualidades primordiales (frío – caliente, húmedo – seco) presentes en los elementos esenciales del cuerpo humano (tierra, fuego, agua, aire), en especial, bajo la doctrina de la cura por los contrarios – *contraria curantiis curantur* - Según esta versión terapéutica, una fiebre corporal (concebida como un exceso de calor del organismo) podía ser tratada con una hierba o una sustancia que provocara un enfriamiento en el cuerpo, el exceso de calor se curaba con su cualidad antagónica, el frío. No obstante lo anterior, el mismo Galeno, había enseñado que no todos los remedios desencadenaban su efecto actuando sobre las cualidades primordiales del organismo. Algunos de ellos actuaban a través de cierta “propiedad inherente” a la sustancia que los constituía, la vertiente irracional de la tradición galénica y, los fármacos de esta naturaleza, solo podían conocerse mediante la observación juiciosa después de haber sido administrados en el paciente. Sería esta segunda vertiente de la terapéutica galénica, la base sobre la cual la medicina escolástica apuntaló su teoría de las causas ocultas. A partir de la noción de “propiedad inherente” surgió la doctrina de la acción bajo forma específica (Siriasi; 1997: 151). Para ilustrar mejor esta noción dejemos que sea el mismo Ficino quien nos proporcione un ejemplo extractado de las múltiples recomendaciones dietéticas de su texto.

Si deseas que un alimento adquiriera la forma de tu cerebro, de tu hígado o de tu estómago más que de otros miembros, toma y come, hasta donde te sea posible, un alimento parecido, es decir, sesos, hígado y estómago de animales no muy alejados de nuestra complexión humana (2006: 92).

solo en la explicación de los efectos antagónicos entre elementos y humores, tenía que ver también con aspectos relacionados con las posiciones de los planetas en ciertas Casas Celestiales, un argumento que podía expresarse de una manera muy sofisticada (García Ballester, French, Arrizabalaga and Cunningham, 2010: 37). Tal y como se desprende de la explicación causal esbozada por Martínez para dar cuenta de una epidemia que azotó con inusitada fuerza y de manera exclusiva a los nativos novohispanos en el año de 1546.

Año de mil quinientos y cuarenta y seis a cinco de febrero sucedió la conjunción de Saturno y Marte en el vigésimo tercio grado de Sagitario, que por estar entonces el planeta Saturno en su término y hacerse luego estacionario, que es cuando influye con más fuerza, y entrar el planeta Marte, luego después de la conjunción de Saturno en Capricornio, todo lo cual suplió los siete grados que faltaban, para que se hiciese dicha conjunción en el signo de Capricornio. Hubo por este tiempo una pestilencia general, que llamaron cocoliztli de que murieron ochocientos mil indios, según se averiguó por las diligencias que mandó hacer en razón de ello el Virrey Don Antonio de Mendoza que entonces gobernaba esta Nueva España (160).

Los astrólogos trabajaban con base en un sistema de Casas Celestiales, una cuadrícula que dividía el cielo visible en doce partes o casillas, fijas en relación con la tierra por los puntos en los cuales la eclíptica se unía con el horizonte (los puntos de nacimiento y ocultamiento del sol en el este y el oeste, con el cenit), y que permitían localizar eventos celestiales y terrestres en relación con el tiempo pues todos los cuerpos celestes pasan, en un período de veinticuatro horas, a través de las doce Casas. Cada una de estas casas, siendo de carácter terrestre, se relacionaban con aspectos de la vida en la tierra, tales como la fortuna, la salud o la enfermedad. Lo que hacía un astrólogo consistía en consultar la posición de los astros en un momento determinado y anotar el signo del zodiaco ascendiendo por el este, así podía determinar cuál era el planeta dominante; puesto que cada signo zodiacal tenía una relación especial con un planeta, este se convertía en el Señor del Ascendente (García Ballester y col; 2010: 43 - 44).

Marte y Saturno eran considerados como malos planetas, astros que auguraban mala fortuna. En este punto, Martínez está adoptando la doctrina de las Grandes Conjunciones de Albumasar (787 – 886), según la cual las raras conjunciones de estos planetas eran la causa de los mayores desastres políticos y naturales, y de modo particular, de la corrupción del aire, las plagas (46-47). Así, otra fecha reportada por Martínez, en la que se habría dado la conjunción entre Saturno y Marte en el segundo grado de Capricornio, habría sido la del 20 de marzo de 1576, después de lo cual, “por el mes de abril del mismo año comenzó en este reino de parte del Oriente una grande pestilencia y se fue extendiendo al Occidente, y duró mas de un año, (...) se halló que murieron de aquella peste (que los indios llamaron cocoliztli) más de dos millones” (160). Cabe resaltar que Martínez hace referencia a una de las epidemias más mortíferas de todas aquellas que sacudieron el territorio de la Nueva España a lo largo del siglo XVI (McCaa, 1995). Una dolencia que fue documentada por el médico Francisco Hernández (1517 – 1587), quien había sido enviado por el monarca Felipe II (1517 – 1587) a la Nueva España a cargo de la primera expedición de historia natural al Nuevo Mundo, con el fin de recolectar información sobre las hierbas, árboles y plantas medicinales (Barrera-Osorio, 2009: 231). El médico de la corte real nos ha dejado una descripción clínica detallada de la dolencia, veamos:

Las fiebres eran contagiosas, abrasadoras y continuas, más todas pestilentes y, en gran parte letales. La lengua seca y negra. Sed intensa, orinas de color verde marino, verde (vegetal) y negro, más de cuando en cuando pasando de la coloración verdosa a la pálida. Pulsos frecuentes y rápidos, más pequeños y débiles; de vez en cuando hasta nulos. Los ojos y todo el cuerpo amarillos. Seguía delirio y convulsión, postemas detrás de una o ambas orejas, y tumor duro y doloroso, dolor de corazón, pecho y vientre, temblor y gran angustia y disenterías; la sangre, que salía al cortar una vena, era de color verde o muy pálido, seca y sin ninguna serosidad. Algunos gangrenas y esfacelos invadían los labios, las partes pudendas y otras regiones del cuerpo con miembros putrefactos, y les manaba sangre de los oídos; a muchos en verdad fluía la sangre de la nariz, de los que recaían casi ninguno se salvaba (Hernández: 1980: 374).

Aunque diferentes enfermedades diezmaron de modo significativo la población indígena durante este período, solo el cocoliztli, término náhuatl que significa pestilencia o enfermedad, afectó de modo exclusivo a la población indígena; esta enfermedad, una fiebre entérica, no afectó a los españoles, un hecho que llamó la atención de legos y especialistas, incluyendo, claro está, a nuestro cosmógrafo real¹⁸. “Y con ser esta peste tan cruel: dicen que no empesció (sic) (afectó) a los españoles, lo cual no debe de causar admiración porque una misma causa hace en diversos sujetos diferentes efectos” (160). Es decir, bajo la lectura propuesta por Martínez, resulta obvio que, dada la complexión diferente de los españoles, la sequedad e influjo malévolos provocada por la conjunción planetaria, no los afecta en su estado de salud del mismo modo que sí lo hace con los aborígenes.

Esa diferencia empírica observada entre la susceptibilidad entre aborígenes y españoles vino a respaldar aquella concepción que consideraba diferencias radicales entre la complexión de los indígenas y la de los españoles, un hecho que inquietó desde el descubrimiento a los europeos y que se fue haciendo más evidente con el asentamiento de las primeras colonias en el continente. Una interpretación que iría a reforzar aquella noción, defendida por los europeos, de una diferencia radical y abisal entre los cuerpos de los europeos y el de los nativos americanos (Earle, 2012: 6). En el caso de Martínez, el asunto es tratado desde la descripción de las características astrológicas de los nuevos territorios y sus efectos sobre complexiones disímiles. En primer lugar, Martínez establece en su texto que el Nuevo Mundo es la cuarta parte del mundo, que es un territorio extenso que, por haber estado separada del

¹⁸ Aunque la causa del cocoliztli ha sido objeto de debate durante muchos siglos y teniendo muy presente que nuestro paradigma interpretativo, la tríada ecológica de la enfermedad, era ajena a quienes conocieron y sufrieron el cocoliztli, resulta importante resaltar que, con base en nuevos análisis meta genómicos usados para rastrear ADN de agentes patógenos y aplicados a restos óseos de un cementerio en Oaxaca (México), donde se sabe que fueron enterradas algunas de las víctimas de la epidemia de cocoliztli ocurrida entre 1545 – 1550, ha sido posible recolectar evidencia que apuntaría a que la enfermedad fue ocasionada por una cepa de la bacteria *Salmonella* entérica, un habitante normal del intestino de algunas personas (Vågane, Å.J., Herbig, A., Campana, M.G. *et al.* (2018). La presencia de la bacteria en las heces de los españoles, explicaría por qué razón ellos no enfermaron, era un habitante normal de su flora intestinal. Mientras que esa misma bacteria, al contaminar el agua o la comida que ingerían los indígenas, provocaría en una población susceptible a un germen patógeno desconocido, una infección intestinal severa que sin tratamiento conocido para la época evolucionaba a una posterior septicemia. Un cuadro clínico caracterizado por astenia, adinamia, diarrea, vómito, fiebre alta, ictericia y sangrado por orificios corporales, tal y como la describe el médico Hernández.

resto por dos océanos, los antiguos no tuvieron noticia de ellas y que “excede esta parte del Mundo cualquiera de las otras tres en grandeza y riqueza, divídanse en dos espaciosos reinos conviene a saber, la Nueva España y el Perú” (102).

La Nueva España, el caso que interesa al cosmógrafo, se halla ubicada en la zona tórrida, una región considerada como inhabitable por los antiguos, antes de los viajes del Almirante Colón, pero considerada ahora por Martínez como una de las mejores regiones para vivir en todo el Nuevo Mundo, veamos:

La mejor tierra de ella (del continente americano), la más rica y acomodada al vivir, según lo que hasta ahora se sabe, es la que está entre los trópicos, que es bien contrario de lo que los antiguos acerca de esto estimaron, llamando tales partes, Tórrida zona, entendiendo ser de mucho calor del sol inhabitables, (...) (102).

Una región que hace parte del primer clima, de los siete *climata* ptolemaicos, el cual se halle regido bajo el signo de Capricornio, y cuyos signos verticales sobre ésta serían Tauro y Leo, los domicilios astrológicos de Venus y el Sol, los astros dominantes sobre los que se vive en la Nueva España.

En consonancia con lo anterior, en el capítulo III del tratado tercero, titulado “Que trata en qué zona y clima está esta Nueva España y de sus signos y estrellas verticales y qué planeta tiene principal domina en ella” (163), se lee:

Según doctrina de Juan Sacrobosco, en el capítulo tercero del tratado de la Esfera, está toda esta Nueva España dentro de la tórrida zona, y lo principal de ella con la Ciudad de México cae en el fin del primer clima y principio del segundo: sus signos verticales desde altura de once grados y medio hasta veinte grados y un quinto, son Tauro casa de Venus y Leo casa del Sol. La constelación que pasa por los puntos verticales de casi toda ella: es la imagen del caballo Pegaso, que se compone de veinte estrellas y se extiende de la Equinoccial al Polo Ártico desde siete grados hasta los veinticinco, y aunque también pasan otras constelaciones, ninguna de ellas la coge toda como esta (...) (163).

Precisamente, sería la influencia de Venus y el Sol, de acuerdo a la argumentación de Martínez, la responsable de influir sobre la región de México y ocasionar una preponderancia de las cualidades primarias sobre los humores corporales que definen la complejión de sus habitantes, a saber: la flema y la sangre.

Y por cuanto al tiempo de la creación de los cielos, según Esculapio y Anubis y según los árabes y egipcios, se hallaba el planeta Venus casi en medio del cielo en el meridiano de México, teniendo dominio principal en la décima casa, y dignidad esencia en el ascendente (...) parece ser este el planeta que con más fuerza influye con sus cualidades en esta tierra, con participación del Sol (...) Y así parece que el planeta que predomina en este reino es Venus con participación del sol (163).

Dos cuerpos celestes, una cualidad primaria dominante, la humedad, viene a dar razón de la complejión húmeda de los aborígenes novohispanos. Que los aborígenes tengan una

compleción húmeda y los españoles no, cuando ambos viven bajo el influjo de la mismas esferas celeste, es una cuestión que no se aborda de modo directo en el texto pero que se puede explicar desde la acción continua y prolongada, desde tiempos inmemoriales, de los astros del Nuevo Mundo sobre los cuerpos de los nativos. Un lapso de tiempo tan considerable que, tal vez, se remonte hasta el periodo post diluvial temprano.

Ahora bien, en el capítulo VIII del Tratado segundo, titulado “En que se hace discurso de cómo pudo venir la primera gente a este nuevo Mundo” (102), Martínez aborda el mismo problema al que García le ha dedicado todo su libro. A la pregunta por el origen de los primeros pobladores del Nuevo Mundo y con base en las dos posibles soluciones consideradas, que llagaron por mar o por tierra, Martínez se decanta por la segunda. Desde una cosmovisión cristiana, enmarcada por la lectura del mito del diluvio universal, los nativos americanos deberían ser descendientes directos de Adán. “La sagrada escritura nos dice en el texto del Génesis que en el diluvio general perecieron todas las criaturas de la Tierra, excepto las que se salvaron por la divina providencia en el arca de Noé, para la propagación del Mundo, y de ellas se volvió otra vez a poblar “(102). El cosmógrafo nos habla de cómo el repoblamiento comenzó en Asia y se extendió a las otras dos partes del mundo (Europa y África), lo cual se pudo realizar porque “las dichas partes del Mundo son tierras continuadas las unas con las otras y los barcos de mar que en algunas partes hay son angostos y se puede pasar fácilmente” (103). Situación diferente a lo que sucede con el Nuevo Mundo que, por tener “entrambas costas de Oriente y Occidente, dos anchísimos y espaciosos mares, que la dividen y apartan de las otras tierras habitable, no ocurre la dicha comodidad” (103). Razón por la cual, la pregunta por el origen primario de los pobladores del Nuevo Mundo se reduce a “inquirir el modo como pudo venir la primera gente a ella” (103). Es decir, cómo pasaron los primeros pobladores, provenientes de Asia, Europa o África, al continente americano. Ante la imposibilidad técnica de la primera opción, según los estimativos de Martínez, el autor se decanta por la segunda opción, que tuvieron que haber pasado a través de alguna conexión terrestre aún no descubierta.

Opiniones hay acerca de esto bien diferentes, a unos les parece que vinieron por mar, otros dicen que por tierra y todos salvan las apariencias de su opinión como mejor pueden, pero mirando bien las razones que cada uno alega, en pro y en contra, parece ser más llegada a verdad la de aquellos que antiguamente, según se sabe por las historias, no estaban las cosas de la navegación tan en su punto, ni había tanta destreza en ellas como la hay en nuestro tiempos, para poder acometer viajes tan largos y venir a probar tierras tan remotas y apartadas, como lo son estas, ni tenían el uso de la piedra y el imán, con que tanto se facilita navegar (103).

Incluso, en el caso hipotético en el que una embarcación extraviada hubiese logrado atravesar un océano como el Atlántico, Martínez considera que la variedad de animales que habitan el Nuevo Mundo debe ser otra prueba de la existencia de uno varios pasos a través de una conexión aún no descubierta entre esta parte del mundo y las otras tres.

Y así lo que acerca de esto siento salvo mejor parecer, es que los más de los primeros moradores de este Nuevo Mundo vinieron a él por tierra, y que sus partes así las del norte como las del sur, deben de estar tan cerca de las otras tierras que se comunican, y si hay estrechos o brazos de mar de por medio, que se puede pasar fácilmente (104).

El paso hacia el Nuevo Mundo por algún estrecho vendría a explicar, por un lado, la abundancia de fauna observada, “que en esta tierra se hallaron cuando se descubrió, mayormente leones, tigres, lobos y otros animales dañosos, tampoco se puede presumir que pasasen acá por el aire o nadando, respecto de la grandeza de los golfos” (103). Por otro lado, haría inteligible que la complejidad de los aborígenes, húmeda en su naturaleza, sea diferente de los pobladores del resto del mundo. Sobre todo, teniendo en cuenta que era una creencia ampliamente aceptada que la zona tórrida provocaba efectos directos sobre las cualidades y elementos primordiales de los seres vivos que la habitaban (Cañizares-Esquerri, 1999: 37 – 38).

En ese sentido, las características propias de la zona tórrida podían explicar, por ejemplo, la transformación de los primeros habitantes del Nuevo Mundo en seres de complejidad húmeda (38). En especial, porque Martínez deja el asunto de fechar el paso de los primeros pobladores al continente americano sin resolver, el cosmógrafo eludió la difícil tarea de establecer paralelismos entre su discurso y los marcos teóricos de las crónicas cristianas (Carrió-Cataldi, 2019: 44- 45). Sin embargo, dentro del acervo de preguntas de carácter cosmológico que inquietaron a algunos pensadores de comienzos del siglo XVI, destaca el problema de la pregunta por el origen primero de los habitantes del Nuevo Mundo (Van Deuzer, 2016: 368). Un problema del que se ocuparon no pocos autores y que fue objeto de estudio en muchas de las historias que sobre el Nuevo Mundo se redactaron en la modernidad temprana (García, J.M 2005: 19).

De hecho, Jesús María García ha mostrado cómo, entre los años 1535 y 1620, un nutrido número de autores españoles hicieron algún tipo de alusión directa o se ocuparon abiertamente de esta polémica (2005: 19- 20).¹⁹ Dentro de los discursos que abordaron de modo directo esta cuestión destaca el texto del fraile dominico, Gregorio García (1554 – 1633), *Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, publicado en el año de 1607, en Valencia. Un texto que nos permite comprender cómo la pregunta por el origen de los pobladores del Nuevo Mundo y la humedad de estas tierras fueron usados para defender aquella mirada del nativo americano que Martínez esboza y considera como evidente en sí misma, en su *Repertorio*. Una visión ampliamente compartida por otros autores y que

¹⁹ Entre los autores con sus respectivas obras que García ha rastreado se encuentran: Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia General de las Indias* (1535); Alexo Vanegas del Busto, *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el universo* (1540); Francisco López de Gómara, *Historia General de las Indias* (1553); Pedro Cieza de León, *Primera parte de la Crónica del Perú* (1553); Agustín de Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1555); Julián Castillo, *La Historia de los Reyes Godos de España* (1582); José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590); Juan de Mariana, *Historia de Rebus Hispaniae* (1592); Martín Delrio, *Disquisitionum Magicarum* (1593); Jerónimo Román, *Repúblicas del Mundo* (1595); Gaspar Barreiros, *Commentarius de Ophyra regione apud Divinam Scripturam commemorata* (1600); Antonio de Herrera, *Historia General de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano* (1601); Tomás de Maluenda, *De Anticristo libri XI* (1604); Enrique Martínez, *Reportorio de los Tiempos y Historia natural de la Nueva España* (1606); Gregorio García, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales* (1607); Juan de Pineda, *De rebus Salomonis* (1609); Juan de la Puente, *La Conveniencia de las dos Monarquías, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español* (1612); Bernardo Alderete, *Varias antigüedades de España, África y otras Provincias* (1614); Juan de Torquemada, *Las Monarquías Indianas* (1615); Antonio de Remesal, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* (1619); Francisco Carrasco del Saz, *In aliquas leges Recopilationis Regni Castellae* (1620).

Martínez se limita a recoger en su texto. Una rotulación de la complejidad del nativo americano con la que el médico Diego Cisneros no está de acuerdo y a la cual orienta su arsenal argumentativo a rebatir. Pasemos entonces al texto del fraile español, Gregorio García.

El origen de los indios del Nuevo Mundo

Gregorio García (1554 – 1633), un fraile español nacido en Villa de Cózar, un poblado manchego de Ciudad Real, localidad perteneciente a la diócesis de Toledo, ingresó a la orden de los Predicadores y realizó sus estudios en su ciudad natal. García zarpó hacia el Nuevo Mundo, en 1586, como parte de una expedición de 26 dominicos destinados a fines evangelizadores. Entre 1587 y 1595 fungió como párroco de indios en la provincia ecuatoriana de Palcas en el virreinato del Perú, después de lo cual, se trasladó a la Nueva España para residir allí tres años más (1596 a 1598) (Guibovich, 2007: 447). Después de 12 años de su arribo al Perú, en 1599, estaba de vuelta en el Viejo Mundo y para 1606 regentaba una cátedra de teología moral en el convento de Baeza en calidad de Presentado, un título académico inferior al de Maestro (García, J.M. 2005: 37). García, un autor moderado, se mantuvo al margen del largo e intenso conflicto entre el convento dominicano de Santa Catalina de Jaén y la universidad de Baeza, una disputa que estuvo alimentada por el otorgamiento de grados con su respectivo reconocimiento social así como por la protección que brindó, esta última institución, a una población considerable de cristianos conversos y a las corrientes místicas, como el iluminismo, que florecieron en la región de Jaén en la segunda mitad del siglo XVI; de igual modo, nunca mostró afinidad por el movimiento espiritual promovido por las actividades e ideas de Juan de Ávila (1500 – 1569) (Martínez, 2008: 128)²⁰.

García, quien fue autor también de *Predicación del evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los Apóstoles* (1625) y *La monarquía de los Incas del Perú* (un manuscrito extraviado), comenzó a escribir *Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales* mientras estaba en la Nueva España y lo más probable es que la haya terminado en Baeza, alrededor del año de 1605, donde con toda seguridad tuvo acceso a la mayoría de las fuentes escritas que referencia en su texto. Para 1607, la obra aparece publicada en Valencia, en el taller del impresor Pedro Mey, conformada por 26 folios, más una serie de páginas sueltas sin numerar, incluyendo, algunas páginas dedicadas a los índices (Soria, 2008: 464). La obra fue reeditada en Madrid en 1729, por Andrés González de Barcia; una segunda versión notablemente aumentada y que contiene una estructura diferente a la ópera prima²¹. En ambas versiones se

²⁰ La universidad de Baeza, fundada por bula del papa Pablo III en 1538, obtuvo licencia para abrir estudios de humanidades en 1542 de la mano de Juan de Ávila, patrono de la institución desde 1540, a quien la Inquisición acusó de herejía y encarceló en otoño de 1531, durante un año, por atacar abiertamente la riqueza y proclamar lo que se consideraba un rigorismo moral. El Apóstol de Andalucía, como era común llamarlo, fue el autor de *Audi, filia*, un tratado de ascética y mística escrito para un público amplio y que fue impreso en Toledo, después de su muerte, en 1574, fue consejero espiritual de Teresa de Jesús y maestro de Fray Luis de Granada (González Cobo, 2010: 149).

²¹ Esta segunda edición, es la versión en la que se basó la edición facsimilar realizada por el Fondo de Cultura Económica en 1981. De acuerdo a Martínez Terán (2008), a esta segunda versión se le añadió casi todo el capítulo 22 y la mayor parte del capítulo 23, así como todo el capítulo 24 del libro IV, además de un gran

siente la decidida y contundente defensa de la legitimidad de la invasión española y posterior ocupación de los territorios descubiertos, desde una mirada que le resta mérito al desarrollo cultural y al temperamento propio de los pueblos e individuos originarios del Nuevo Mundo y exalta la ficción teológica de la superioridad europea (Martínez: 140).

Tomando en consideración todo lo anterior y partiendo de lo dicho por Gregorio García en el proemio al lector, el texto surge desde la curiosidad y el afán por saber cosas nuevas sobre un territorio desconocido. “De donde le nace al hombre una inclinación y apetito natural a las ciencias como afín y objeto con que su entendimiento se ha de perfeccionar” (García, 2005: 61). García reconoce la necesidad de indagar por las cosas del Nuevo Mundo, pues el saber antiguo no alcanza a dar repuestas contundentes a los interrogantes que el dominico se ha planteado. El interés del autor tiene que ver también, con la necesidad sentida de incorporar la historia de los pueblos nativos del Nuevo Mundo dentro de la historia de la cristiandad.

Esto mismo me parece a mí les ha sucedido a muchos hombres doctos y curiosos, que al principio fueron a las Indias Occidentales y Nuevo Mundo. Los cuales, aunque en las cosas que en el Viejo hay eran sabios, en las de aquel Orbe Nuevo eran ignorantes. (...) Experimentaron que la mayor parte de la tierra que está debajo de la tórrida zona es templada y saludable, contra lo que dijeron y enseñaron los filósofos (62).

Se trata, en consonancia con el método propuesto por Fernández de Oviedo, de conocer y recolectar información de primera mano, de una indagación directa. “Viví en el Perú nueve años, a donde todo este tiempo tuve grande curiosidad en ver, preguntar, oír y saber casi infinitas cosas en aquella tierra hay” (65). Así las cosas, el libro surge como una respuesta a uno de los tres interrogantes en los que había reparado García mientras permaneció en el Virreinato del Perú. El libro constituye entonces una pesquisa exhaustiva a la segunda pregunta planteada por un autor curioso e interesado tanto por la historia local como por la suerte de la doctrina católica en las nuevas tierras descubiertas.

Pero en tres cosas particularmente reparé más que en otras. La primera, qué reyes gobernaron aquel reino, qué guerras tuvieron y qué sucesos hasta que entraron los españoles. La segunda, de qué parte fueron a aquella tierra y las demás de las Indias los primeros pobladores. La tercera, si se predicó el Evangelio en estas partes en tiempo de los Apóstoles (65).

Ante la avalancha de información recolectada, tanto de forma oral como a través de consulta de textos escritos,²² García afirma haber decidido fragmentar su empresa intelectual en tres

número de páginas, párrafos y apostillas intercaladas, cosecha del propio editor, quien decidió no firmar con su nombre en la obra, pero sí, reforzar la misma postura ideológica de García bajo la perspectiva de algunos autores “modernos”. Las citas usadas para este trabajo son extraídas de la edición crítica a cargo de Carlos Baciero, Pedro Borges, Jesús María García Añoveros y José María Soto Rábanos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas que se fundamenta en la versión de 1607.

²² Para la elaboración de su tratado, García consultó un amplio abanico de obras griegas y latinas, recurrió a los textos bíblicos y muchos de los textos fundacionales de la patrística cristiana. Leyó atentamente a los cronistas generales de Indias, tales como, Pedro Mártir de Anglería, Alonso de Herrera, Bartolomé de Las Casas, Jerónimo Román y Zamora, Francisco López de Gómara, Gonzalo Fernández de Oviedo, José de Acosta

libros diferentes con el fin de abordar cada uno de estos interrogantes. Ahora bien, los libros correspondientes a las otras dos preguntas, la primera y la tercera, nunca salieron a la luz. En este sentido, el texto publicado en Valencia, resume las principales opiniones que hasta la fecha se conocían sobre el origen de los nativos americanos, incluyendo, las principales fortalezas y debilidades de cada una de tales conjeturas. En sus propias palabras, la intencionalidad primaria del texto sería:

Lo que, pues, en este libro pretendo tratar es del origen y principio de los indios que habitan en las Indias Occidentales, que es la cuarta parte del mundo de nuevo descubierta, a quien los cosmógrafos modernos llaman América. Refiero muchas opiniones con sus fundamentos y razones y pongo las objeciones y dudas que contra ellas se pueden ofrecer, con su respuesta y solución (65).

Se trata de un análisis crítico de cada una de dichas tesis para proceder, al final del texto, a presentar su propia opinión, una visión ecléctica que se desprende de la amplia revisión bibliográfica en la que se fundamenta todo el libro²³. La estrategia argumentativa puesta en marcha consiste en exponer cada opinión para luego mostrar las posibles objeciones y, a renglón seguido, esgrimir los contraargumentos que permitirían dejar incólume la opinión dada. El ejercicio que García ha emprendido no pretende demoler ninguna de las opiniones expuestas, todo lo contrario, al analizar los argumentos en favor y en contra, el autor deja cada una de esas opiniones abiertas a la especulación y al debate, en especial, porque la conclusión esbozada al final se sustenta en la validez implícita de cada una de las opiniones analizadas.

Finalmente, García se decanta en el epílogo del texto, por dejar consignada su propia opinión, pero no sin antes expresar sus dudas y reticencia. “Determinado estuve mucho tiempo de no poner aquí mi parecer y opinión, manifestando y declarando de por sí y en particular lo que yo siento del origen de los indios y lo que respondería, cuando acerca de esto fuese consultado y preguntado” (310). García ha intentado exponer cada una de las opiniones sin tomar partido en las diferentes posiciones, hablando “en nombre de su autor, acomodándome a aquel parecer y fortificándolo, como si fuera mío propio” (310). Por ello, solo cuando “habiendo comunicado este libro con hombres doctos y de buen entendimiento, me dijeron que esas razones, que por mí tenían fuerza, para ellos ninguna. Y así me aconsejaron que me declarase y dijese lo que sentía acerca del origen de los indios” (310). Después de haber recibido el aval de conocedores del tema, García se anima a expresar su propia opinión, aquella que respalda el origen múltiple de los nativos americanos. Ponderando y entremezclando las doce opiniones particulares que son analizadas a lo largo

o fray Juan de Torquemada. En lo que se refiere a la historia del Perú, existe evidencia que tuvo acceso al *Señorío de los incas* de Pedro de Cieza de León, y a los materiales de Juan de Betanzos, Agustín de Zárate y el Inca Garcilaso de la Vega, de quien fue amigo personal. Adicionalmente, tuvo entre manos los acuerdos del Segundo Concilio Provincial de Lima, celebrado en 1567, y el *Tercer catecismo*, publicado en 1584 por orden del Cuarto Concilio Provincial de Lima. (Guibovich, 2007)

²³ Las tres primeras opiniones se refieren al medio por el que pudieron pasar los pobladores de las Indias Occidentales (por mar, de modo accidental o por propia voluntad, o por tierra). Las siguientes tratan de dilucidar de dónde procedían las gentes que las poblaron. De los cartagineses, de las diez tribus perdidas de Israel, de los del linaje de Ophir, de los que habitaban la isla Atlántida, de españoles y romanos, de los griegos, de los fenicios y, por último, de los chinos y tártaros.

del texto. El padre de la Orden de los Predicadores defiende el carácter mixto, el origen múltiple, de los pueblos aborígenes.

Y así digo que los indios que hoy hay en las Indias Occidentales y Nuevo Mundo, ni proceden de sola una nación y gente ni a aquellas partes fueron de sola una de las del Mundo Viejo, ni tampoco caminaron o navegaron para allá los primeros pobladores por el mismo camino y viaje ni en un mismo tiempo ni de una misma manera, sino que realmente proceden de diversas naciones; de las cuales unos fueron por mar forzados y echados de tormenta, otros sin ella y con navegación particular, buscando aquellas tierras de que tenían alguna noticia (311).

Las razones para sacar dicha conclusión también las esboza García en el capítulo último, titulado: “De la última opinión, a do el lector declara su parecer y sentencia acerca del origen de los indios” (310). Básicamente, el autor reconoce que ante la gran variedad y diversidad cultural de los pueblos que habitan las nuevas tierras descubiertas, la explicación más plausible de todas sea considerar la mezcla de diferentes pueblos y en diferentes épocas como el verdadero origen de los indios. “Argumento de mucha fuerza para probar que los indios por su comunicación y trato amigable o por vía de conquista y guerra se fueron mezclando de tal manera, que en el linaje, costumbres, lenguas y leyes han escapado mestizos de diversas naciones, cuales son las sobredichas” (312).

Para llevar al lector a una conclusión de dicho tenor, García ha enumerado, presentado y debatido exhaustivamente doce opiniones diversas. Sucede entonces que, en una de esas opiniones, describe de modo claro y detallado cómo la zona tórrida produce cambios sobre la complejidad de los individuos que se asientan bajo la influencia de los elementos allí imperantes. En el libro segundo, capítulo 1, titulado, “De la cuarta opinión, donde se prueba que los indios proceden de los cartagineses” (105), el autor analiza minuciosamente esta conjetura que fundamenta en la autoridad de Aristóteles y en la fama de grandes navegantes que tuvieron los cartagineses. García sigue a uno de los autores renacentistas y humanistas españoles más destacados del momento, el maestro en gramática de la universidad de Toledo y preceptor de gramática en los estudios generales de Madrid, Alejo Venegas del Busto (1497 – 1562).²⁴

Algunos hay que afirman que los indios proceden de cartagineses, que fueron y poblaron aquellas partes. Pero quien más parece se inclina a esta opinión es el maestro Alejo Vanegas, hombre muy docto y curioso así en la teología como en la filosofía

²⁴ Alejo Venegas escribió, en 1540 en la ciudad de Toledo, *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el universo*, un texto que defiende que “un libro es un arca o depósito en el cual son depositadas, por medio de información esencial o por cosas o figuras, aquellas cosas que pertenecen a la información y a la claridad del entendimiento” (citado en Mignolo, 2016: 109) y que hace una distinción entre “libro arquetípico” y “libro metagráfico”. Mientras el primero es increado y solo es accesible a los ángeles, expresión de la palabra divina, el segundo, llamado también trasunto o traslado, permite a los seres humanos conocer al creador del universo mediante la lectura de su libro y, al mismo tiempo, censurar toda expresión humana en la que se manifiesta el diablo al dictar libros falsos. Una forma de interpretar las manifestaciones culturales que se alejan del canon europeo como expresiones directas y expresas del demonio. Una perspectiva muy común en la lectura que hicieron los padres doctrineros, incluyendo a García, de las manifestaciones culturales de los aborígenes americanos (Mignolo, 2016: 151).

natural y moral. Funda su parecer en la autoridad de Aristóteles, el cual, en un libro que hizo de las cosas maravillosas que en la naturaleza se hallan, dice que unos mercaderes cartagineses navegaron desde las columnas de Hércules, que es Gibraltar o Cádiz, y al cabo de muchos días de navegación hallaron una isla distinta de tierra firme, conviene a saber, de la costa de Barbería, espacio de muchos días de navegación, en la cual no había moradores, aunque era abundante de todas las cosas que a la vida humana son necesarias (105).

De acuerdo a la narración proporcionada por el mismo García, en dichas tierras habían maderas y ríos suficientes para que los primeros colonos decidieran colonizar la isla. De tal encanto eran estas tierras que, ante la posibilidad de que otros siguieran el ejemplo de los primeros navegantes, “el Senado con riguroso decreto vedó la tal navegación temiendo que, si la fama de la riqueza de aquella tierra venía a noticia de las extrañas naciones, con la codicia irían a ella y la harían un propugnáculo y defensa en que se retrajesen para tener el imperio y señorío de todos” (105). La isla de este modo hallada era, de acuerdo a la interpretación de García, La Española. De este primer poblamiento surgirían los hombres y mujeres que vendrían a poblar las otras islas del Caribe, en primera instancia y, finalmente, la Tierra Firme.

García va desplegando, en cada uno de los apartados siguientes del capítulo, los argumentos que respaldan esta cuarta opinión. En primer lugar estaría el asunto de la distancia, no tan larga entre las distintas islas de Barlovento y de éstas con tierra firme, lo que permitiría el libre tránsito de personas de un lado a otro. La segunda razón tiene que ver con la supuesta coincidencia entre los nativos americanos y los cartagineses, quienes no tenían un sistema de escritura alfabético y habían destacado en el uso de pictogramas para narrar sus propias historias. El tercer argumento a favor, tiene que ver con la facilidad con que los cartagineses podían navegar grandes distancias, lo que les permitiría haber realizado el viaje transatlántico. El cuarto argumento favorable, tiene que ver con las ruinas encontradas en el Nuevo Mundo, las cuales se parecen mucho, afirma García, a las obras realizadas en la antigüedad por los cartagineses. A estas cuatro similitudes García añade una última, la realización en ambas culturas de sacrificios humanos, específicamente, de niños.

A estos fundamentos ayuda mucho que, aunque vio muchas naciones bárbaras y gentiles que usaron sacrificar niños y hombres a sus dioses, de ninguna (si no me engaño) se lee que tanto usase esto como los cartagineses. Los cuales, según refiere Eusebio y Genebrardo, en un día sacrificaron a Saturno trescientos niños, a quien solía ofrecer los hijos más excelentes y aventajados que tenían. Y Justino refiere que, estando los cartagineses oprimidos de la peste, ofrecieron en sacrificio muchos niños y muchachos, para con la sangre de ellos pedir la paz de los dioses y la salud para la gente. Todo lo cual hacían los indios del Pirú y Nueva España como adelante se dirá (114).

Una vez García ha analizado los argumentos a favor del origen cartaginés de los indios, y a partir del capítulo II (115), el autor se consagra a analizar algunas de las dudas que podrían surgir, en un lector atento y avezado en la disputa sobre el origen de los primeros pobladores del Nuevo Mundo, para exponer a renglón seguido, los contraargumentos que disiparían dichas dudas. Un ejercicio de contra argumentación que dejaría abierta la posibilidad real de

la cuarta opinión. La primera duda tiene que ver con la gran variedad de lenguajes entre los diferentes pueblos del Nuevo Mundo. La segunda objeción, abordada en el capítulo III (117), tiene que ver con la variedad en la vestimenta de los nativos americanos; mientras que la tercera, esbozada en el capítulo IV (119), se relaciona con la gran variedad de animales y de aves presentes en el Nuevo Mundo y desconocidos para los antiguos filósofos. Para dar respuesta a esta última objeción, García comienza por recurrir a la capacidad de los elementos propios de la geografía de los nuevos territorios, específicamente de los alimentos, para generar seres vivos con características diferentes, apartados de lo normal o, en cierto sentido, apaciguados en su desarrollo normal.

Para García, las características propias de los nuevos territorios no permitían que lo natural se desarrollara en toda su plenitud, de ahí que el autor, antes que considerar a los individuos de la fauna del Nuevo Mundo como integrantes de nuevas especies, los subsuma bajo la categoría de las especies conocidas desde la antigüedad. En palabras más sencillas, para García, algunos animales americanos eran variantes poco desarrolladas de aquellas especies originarias del mundo conocido desde la antigüedad, veamos.

A esto añadido yo que pudieron llevar los primeros pobladores cachorrillos de leones y otros animales fieros, y con la comida que les daban irían muy mansos; pues ya hemos visto en nuestra España leones y otros animales silvestres mansos. Porque, como dice el angélico doctor (Santo Tomás), el hombre sobre todo animal tiene dominio naturalmente y como a su señor y a su superior se le rinde y sujeta. (...) ¿Por qué no diremos que los primeros pobladores pudieron llevar para su servicio, para caza y deleite suyo el león, tigre, oso y otros animales feroces, cuando eran pequeños y cachorrillos, fáciles de amansar y domesticar? (120 – 121).

En este pasaje el énfasis está puesto en la alimentación propia de las nuevas tierras como elemento primordial a la hora de explicar las diferencias entre la fauna americana y la del resto del mundo, una asociación causal que, como se ha dicho en este trabajo, fue usada también para explicar las diferencias fisionómicas y morales entre aquellos seres humanos originarios de Europa y los nativos americanos (Earle, 2012: 52). Empero, la gran variedad de animales podría explicarse también desde la mezcla entre especies, “que los cartagineses llevaron consigo macho y hembra de los animales y aves domésticas y que son para el servicio del hombre y para su sustento y comida, y que de estas especies se fueron mixturando unas con otras y así parecen diversas y distintas en especie” (García: 121). Una explicación que debe enfrentarse al siguiente contraargumento, la existencia de animales “que para nada son de provecho sino antes son de mucho daño, como son lobos, tigres, etc, ¿en qué forma pasaron a las Indias, siendo, como es verdad, que el diluvio bañó toda la tierra?” (121). En este punto de la discusión, García brinda al lector dos posibles soluciones, ambas recurren a la fuerza de la autoridad, a la veracidad de la tradición cristiana. Primero, Santo Tomás, quien entre otras respuestas “a esta cuestión y duda es que fue ordenación de Dios que se produjesen de la tierra, al modo que en la primera creación dijo Dios: produzca la tierra ánima viviente en su género, jumentos y animales rateros y fieras del campo según sus especies” (121). Segundo, San Agustín, quien nos llevaría a pensar, “que o ellos fueron nadando a aquellas islas o alguno por codicia de cazar los llevó” (122).

Ambas respuestas parecen no ser del todo satisfactorias para García pues a renglón seguido, el mismo autor, afirma: “¿por qué no daremos esta solución y respuesta de San Agustín a nuestra duda, que sin comparación tiene mucha más dificultad que no la que pone ese santo doctor (Santo Tomás)?” (122). De este modo la argumentación continúa explorando las posibles razones para la presencia de animales peregrinos en el Perú, fauna desconocida por los antiguos y, por consiguiente, ausente en los libros de historia natural. En este punto, el autor introduce la influencia de la región celeste y las condiciones geográficas propias de las nuevas tierras como agentes causales de una fisonomía diferente. Para García, como para Aristóteles, lo diferente surge cuando la naturaleza no logra alcanzar su perfecto fin. La explicación causal de lo diferente.

La segunda respuesta es que aquellos animales que ya dijimos que hay en el Pirú de especie peregrina y de ninguno de los antiguos filósofos conocida proceden de algunas especies de animales silvestres y domésticas que hay en Asia, África y Europa, que pasaron a las Indias por agua y tierra, o los llevaron, como está arriba dicho; sino que por la disposición de la tierra y particular influencia y constelación del cielo u otras causas que suelen concurrir en la generación, adquirieron diferencias accidentales y se hicieron monstruosos, y así parecen peregrinos (122).

García no agota la explicación causal de las diferencias entre la fauna del Nuevo Mundo y el mundo conocido a partir de la alimentación diferente de cachorros traídos por los primeros colonos, sino que va más allá, afirmando que las constelaciones del cielo y “otras causas que suelen concurrir en la generación” (122) haría que los individuos de una especie pudieran adquirir ciertas diferencias accidentales, no esenciales a su naturaleza. Cambios capaces de hacerlos ver diferentes del resto de individuos de la especie pero, no tan importantes o esenciales, como para apartarlos de una misma especie. Una estrategia que le permite hacer inteligible lo diferente a partir de la variación de un parámetro – un canon - considerado como fijo e ideal. De tal guisa que, “el carnero de la tierra, que los indios nombran llama, es mayor que no el de Europa y de pescuezo muy largo. Y de éstos, unos son rasos y de poca lana y grandes, otros lanudos y pequeños, que llaman pacos; y bien podría ser que procedan estos carneros de la casta, que dijimos con autoridad de Heródoto había en África, y de camellos que habitan allí” (131).

Una variación desde un marco referencial que nunca constituye, a los ojos de García, un accidente valorado positivamente, ni mucho menos, una diferencia objeto de admiración, se trata más del reconocimiento de una anomalía que es interpretada como monstruosidad. En esta opinión, García despliega, como en general al público lector del siglo XVI, una respuesta emocional e intelectual a lo maravilloso, a lo extraño, que se haya marcada por los referentes culturales y límites de lo que se consideraba humano, cristiano o civilizado (Davies, 2016: 297). García intenta interpretar un mundo nuevo con las categorías culturales a su disposición, veamos.

Quien hubiere visto a estos carneros del Pirú, de quien aquí vamos tratando, conocerá cuánto parecen al camello pardal. Y cuando en algo no convengan, no es maravilla, pues si son de aquella casta y especie, por eso decimos que son monstruos y que esta monstruosidad la adquirieron por razón de la constelación del cielo y temperamento de la tierra o de otros accidentes o causas que sobrevinieron.” (131- 132).

La opinión que expresa el padre García no se aparta de la concepción que de lo monstruoso tenían sus contemporáneos, a saber, las características que definía al monstruo se heredaban a toda su descendencia y la ocurrencia de este fenómeno se daba en los límites del mundo conocido (Davies: 31). Los carneros del Perú, en realidad Alpacas y Llamas, son considerados en esta opinión como monstruosos, en gran medida, por su ubicación en las fronteras externas del mundo, en el límite mismo de una naturaleza en expansión. Ahora bien, dentro del arsenal de autores que García referencia para sustentar esta opinión sobre lo monstruoso destaca el médico, literato y humanista español Jerónimo Gómez de la Huerta, (1573 – 1643) quien tradujo en 1599 *Historia natural de Cayo Plinio*, uno de los textos consultados por García y que es citado directamente en su libro. “Lo que dice Huerta de los sátiros y centauros yo lo tengo por cierto y que no son hombres verdaderos, no obstante tengan alguna forma y apariencia de ellos” (129). Para García, como para el imaginario cultural del siglo XVI y heredero de la tradición Medieval, era considerado como un hecho probado por la autoridad de autores helenísticos que sátiros y centauros realmente habían existido en las márgenes del mundo, en el exótico Este (Daston y Park, 2001: 26).

Sátiros y centauros sirven de ejemplo a García para dejar en claro que aquellas características que divergen del principio activo, de la esencia o lo definitorio de la especie, hacen del individuo un monstruo. Aunque García no se detiene a explicar en qué consistiría ese principio activo, sí deja claro que no alcanzar el patrón considerado como norma, califica para la nominación de monstruoso. “El cual consiste, escribe Aristóteles, en no alcanzar naturaleza su perfecto fin, que es engendrar cada uno su semejante. Porque, no alcanzándole, es monstruo lo que se engendra, según aquella parte en que se diferencia de su principio” (123). Bajo esta mirada, concluye García, “lo monstruoso no es otra cosa sino un pecado de naturaleza, en que por defecto o sobra no adquiere la perfección que el viviente había de tener” (124) Una postura que tiene cierto sustento bíblico pues algunas interpretaciones cristianas medievales sostenían que Caín, quien había asesinado a su hermano, y Cam, quien había faltado al respeto a su padre Noé, habían sido sujetos de una maldición divina que deformó su descendencia (Davies: 31). En esta opinión encontramos la asociación entre lo diferente y la trasgresión, lo anormal como marca del pecado.

Una vez que ha dejado en claro el punto que las diferencias entre la fauna del Nuevo Mundo y la del mundo conocido podrían deberse a una falta de perfección, una carencia natural de la primera, el autor se dedica a exponer una objeción a esta opinión, la relacionada con que lo diferente en sí mismo no es sinónimo de lo monstruoso.

Advierta el lector que no ignoro lo que enseña la filosofía ni lo que se ha dicho con autoridad del licenciado Huerta: que en rigor no son monstruos los que no se asimilan a sus principios activos. Y así, según esto, parece que no se pueden llamar monstruos los animales del Perú ni tampoco lo que referimos para esto. Pues éstos y los otros parecen a sus padres y principios activos, aunque los primeros progenitores realmente lo fueron por la razón arriba dicha. Pero a esto digo que aquella filosofía se entiende haciendo comparación del efecto a su causa y principio activo y de individuo a individuo. Mas, haciéndola del individuo a la especie, muy bien se pueden llamar monstruos, pues no se asimilan a otros de su especie, por haber adquirido algún

accidente individual; que bien se compadece sean monstruo y no sea diferente en su especie, (...) (132)

Para comprender la respuesta esgrimida a dicha objeción, García nos habla de las dos maneras por las cuales, según él, se pueden generar los monstruos.

Dos maneras de monstruosidad hallo yo que puede haber: una causada de la conjunción de diferentes padres en especie, y otro dentro de la misma especie por algún defecto de la naturaleza causado en la generación, o por causa de los padres o de la constelación del cielo y disposición de la tierra o por otra causa natural que sobrevino (133).

García aclara, que en el primer caso “son ya de otra especie tercera, diferente de la de los padres” (133), mientras que en el segundo caso “no mudaron de especie” (133). De este modo, queda claro que solo cuando los elementos de la naturaleza hayan provocado alguna diferencia en la descendencia se puede hablar de monstruosidad, lo que termina por poner el acento en los efectos ocasionados por la influencia de los elementos propios de la región en que se presentan los individuos considerados como monstruosos. Una premisa que será muy importante a la hora de abordar las razones de la complejidad del nativo americano.

Finalmente, las otras tres posibles soluciones expuestas a la presencia de animales peregrinos en el Perú tendrían que ver con la mezcla de animales de diferentes especies. “por la diversa conjunción, ayuntamiento y comistión (sic) de un animal macho con la hembra de otra especie vinieron a engendrar animales mestizos, que ni bien son de la especie del padre ni de la madre”. (133) De este modo, “la llama y paco bien podemos imaginar que son mestizos de camellos y de carneros” (130). En segundo término, cabría la posibilidad de considerar a los animales peregrinos del Perú como especies de otros géneros subalternos de animales que se hallan en África, Asia y Europa, una solución “más para hombres de estudio y letras escolásticas que para puros romancistas” (135), pero que haría de “nuestra vicuña y guanaco especie subalterna de cabra silvestre” (136). Y en tercer lugar, estaría la voluntad divina.

Dios nuestro señor al principio del mundo crió en cada provincia diferentes especies de yerbas, plantas y animales y aun de diferentes partes de la mar varios y diversos peces y pescados. Y no sin misterio y sin particular providencia quiso el Criador repartirlos por todo el mundo, sino para con esta variedad y diferencia de plantas, animales, aves y peces causar más perfección en el universo y mostrar su sabiduría (136).

Aquello que García ejemplifica a través de la exposición detallada de esta serie de opiniones consiste en que durante el siglo XVI existieron y compitieron entre sí diferentes marcos teóricos de interpretación para entender lo diferente. Marcos de referencia que se harán presentes cuando nuestro autor aborde el problema de las diferencias entre aborígenes y europeos. Como se evidencia en el caso de García, los pensadores de este período heredaron del Medioevo unos referentes culturales acerca de cómo los elementos de la naturaleza podían afectar el desarrollo de los animales y, en general, el florecimiento de la naturaleza (Davies, 2016: 43- 44). A través de las diferentes opiniones que García despliega en este apartado y a medida que se adentra en el asunto de las diferencias entre humanos, el asunto

de la próxima sección, van surgiendo una serie de interrogantes sobre la inmutabilidad de las cualidades fisiológicas de los europeos sometidos a los efectos de las regiones del Nuevo Mundo. Una cuestión fundamental a la hora de comprender el rótulo de flemático, asignado por García y Martínez a los nativos del Nuevo Mundo, y sus posibles implicaciones ontológicas para los colonos en el Nuevo Mundo.

Regiones diferentes, complexiones disímiles

De este tenor llegamos a la cuarta objeción, correspondiente a la cuarta opinión sobre el origen de los indios en el Nuevo Mundo, aquella que hace referencia a las diferencias observadas entre la fisonomía de los cartagineses y la apariencia física de los indígenas, ya que estos últimos son, en general, imberbes.

La cuarta objeción y duda de la opinión cuarta es que, si los indios procedieran de los cartagineses, que dijimos fueron a poblar a aquellas partes, tuvieran barbas como ellos. Antes vemos que comúnmente hablando no las tienen y son desbarbados; y si las tienen, son muy pocas, y éstos muy poquito y no todas provincias (139).

Tres soluciones expone García para responder a esta cuarta objeción, “conforme a lo que he leído en Aristóteles, Galeno y otros médicos, y según lo que en las Indias experimenté, así del temperamento de ellas como del de los indios y de su compleción” (139).

La primera tiene que ver con los efectos que elementos de la región, las constelaciones y condiciones climáticas de la zona tórrida tienen sobre los cuerpos de los humanos. Desde esta respuesta, las condiciones corográficas específicas de la zona tórrida transformaron a los cartagineses originales, a través de un período de tiempo indefinido, en los indígenas imberbes. Si García entiende y explica lo diferente bajo la categoría de los cambios en las cualidades accidentales de un principio activo que permanece fijo, queda claro de este modo que, los cambios en la fisonomía de los individuos a lo largo del tiempo puede ser explicado desde los cambios producidos por las cualidades y elementos propios de una región que, sumado a la influencia de los astros allí presentes, transforman la apariencia de los individuos, haciéndolos ver diferentes a los individuos originales, un cambio que respeta la esencia misma que hace que aún pertenezcan a un pueblo determinado. En palabras más simples, la zona tórrida y, en especial, la extrema humedad, provocaron cambios en las cualidades accidentales, en este caso la barba, de los cartagineses sin afectar el principio activo que los define como pueblo, veamos.

La primera es que los primeros pobladores de las Indias (que según esta opinión fueron cartagineses) tenían barbas, las cuales fueron perdiendo poco a poco sus descendientes por la virtud, influencia y constelación de aquel aire y cielo y temperamento de aquella tierra de que gozan y participan, haciéndose en ellos natural (...) Y aún el tener muchos o pocos pelos es la causa la región

a do se vive, como lo enseña Galeno y sus comentadores, particularmente el que yo he leído que se llama Gaspar López Canario²⁵ (139).

Para sustentar esta afirmación García remite al lector a un caso ejemplar, el de “los negros etíopes y de Guinea, cuyos primeros progenitores y pobladores de aquella tierra eran blancos” (139). De acuerdo al padre dominico, el calor de la zona tórrida cambió el color de los primeros pobladores de dichas regiones, los nietos de Noé. “Y ya aquel negro color está en ellos connaturalizado, pues lo heredan hijos, nietos, biznietos, etc” (139). Una vez que la característica se ha fijado en la descendencia queda como un rasgo propio de las gentes, “que no es cosa nueva mudar los hombres el color del cuerpo y de los pelos conforme al temperamento de la tierra a donde viven y según la región del aire y constelación del cielo de que gozan” (139). En el caso de los cartagineses, las condiciones corográficas del Nuevo Mundo vienen a consumir el vapor excrementicio que hace crecer el pelo facial.

Pues como aquella tierra de las Indias Occidentales por la mayor parte está debajo de la tórrida zona, por lo cual es cálida (...) este calor que allí reina y el aire de aquella región inmutado del sol, que rodea y cerca los cuerpos de los indios consume de tal manera el humor o vapor excrementicio (que los médicos llaman *fuligines*) de que se hacen los pelos de la barba, que apenas deja materia de qué se hagan, y así salen pocos o ninguno (139 - 140).

Bajo este mismo marco conceptual y como consecuencia lógica de éste, los hijos de los españoles nacidos en estas mismas latitudes deberían haberse convertido también en individuos imberbes, un estado de cosas alejado de la realidad. “Pero ya me parece que oigo dos réplicas contra lo dicho en esta solución (...) si fuera verdadera y cierta la causa que habemos dado por qué los indios no tienen barbas, (...)” (140). Consciente de esta inconsistencia, García se anticipa y contrapone el argumento del tiempo; según el mismo autor, el proceso que lleva a consumir el calor natural de los cuerpos y agotarlo a tal punto que la descendencia carezca de éste y, por lo tanto, no alcance a generar pelos en el rostro es paulatino y toma muchísimos años, aunque García no especifica cuántos. En ese orden de ideas, a los hijos de los españoles les aguardaría, en un futuro incierto, el mismo destino de los primeros pobladores. “Como los indios fueron perdiendo los pelos de las barbas por la complexión y disposición que fueron adquirieron aquella tierra y región, así acontecerá a los hijos de españoles por discurso de tiempo y pasando muchos años” (140). Una conclusión que matizará más adelante al afirmar que la diferencia existentes en la dieta de los aborígenes y los hijos de los españoles nacidos en el Nuevo Mundo hace que las complexiones de éstos conserven la complexión de sus padres europeos. “Fuero de esto la templanza y virtud que los españoles nacidos en las Indias heredaron de sus padres y abuelos, la van conservando con buenas comidas y manjares” (141). De hecho, Rebecca Earle ha investigado de modo exhaustivo cómo los primeros colonos europeos asentados a lo largo y ancho del Nuevo Mundo se preocuparon y prestaron especial atención a sus medios de sustentación, en

²⁵ El médico Gaspar López Canario (1528 – 15--) nació en Las Palmas de Gran Canaria (Islas Canarias) y murió probablemente después de 1565. Estudió medicina en la Universidad de Valencia y, al parecer, estuvo durante un breve tiempo estudiando en la universidad de Alcalá. Escribió en 1565 unos comentarios a *De temperamentis* de Galeno, un texto que influyó en la formación de médicos durante la segunda mitad del siglo XVI en España (Hernández, 2007:677).

especial la comida, como una forma de asegurar la inmutabilidad de sus características fisiológicas, una respuesta al miedo manifiesto a que sus complejiones se fueran degradando con el tiempo (2012: 214).

Ahora bien, lo que sí resulta evidente es que la carencia de vello facial en el nativo americano resultó ser un rasgo muy llamativo como para despacharlo solo con un contraargumento de este tenor. García no solo se apoya en la autoridad para reforzar este contrargumento, “Galeno autoriza nuestra solución diciendo que los que habitan en región cálida y seca tienen pocos pelos o les crecen poco” (140), sino que añade otro mecanismo fisiológico que, aunado a la evaporación del humor excrementicio, explicaría porqué a los indígenas no les sale vello facial, veamos.

Así aquel calor de la tórrida zona, debajo de la cual he dicho muchas veces que está la mayor parte de las Islas Occidentales, consume de tal suerte la humedad o humor lento, que, como dice Aristóteles y Galeno, está a la raíz de los pelos en los poros, que, cerrándolos, aunque los indios tengan algún vapor excrementicio o fuligines, no pueden salir los pelos (140).

García va más allá y lleva al límite la influencia de la geografía y las condiciones ambientales del Nuevo Mundo en los cuerpos de sus habitantes, para finalmente, hacer de este rasgo fisionómico – imberbes - el signo inequívoco de la complejión propia del nativo americano. En la segunda solución expuesta por el autor a la cuarta objeción, el autor brinda una razón diferente por la cual los indígenas son imberbes que, “los indios son de complejión y temperamento frío y húmedo, y por esta causa no les nacen barbas; que esta misma da Galeno para los que son lampiños” (144). Para que nazca barba hace falta tener un exceso de calor en la complejión y “como los indios son húmedos de su naturaleza y no tienen tanto calor natural como es menester para vencer aquella humedad, por eso no tienen barbas, como acontece a las mujeres, capados y muchachos hasta que tienen edad para engendrar” (144). La falta de vello facial sería solo uno de los rasgos de la complejión propia del nativo americano, complejión que depende de su ubicación geográfica, pues García reconoce que en el caso que existieran algunos casos de nativos a los cuales sí les nace barba, sería porque tienen otra complejión, una excepción que vendría a confirmar la norma.

Y si hay algunos indios que les nace pelos en la barba y que son corpulentos, animosos e ingeniosos, son aquellos que se apartan más de la equinoccial y llegan y acercan más a los dos trópicos de Cáncer o de Capricornio o están fuera de ellos, como son en el Perú los del Cuzco, Charcas y otras provincias que están cerca del trópico de Capricornio y los de Chile y Arauco y los que habitan en la tierra que corre hacia el estrecho de Magallanes (145).

Imberbes los son solo aquellos que habitan la zona tórrida, una región que ha forjado su complejión y los ha tornado en seres húmedos. Aunque se hallen en la zona tórrida, los nativos son imberbes porque “una cosa es ser el hombre cálido de su naturaleza y otra del calor del aire que lo rodea. Porque el que es cálido de su natural temperamento, cría vapores y fuligines, que son la materia de los pelos” (142). Mientras que aquellos que viven más apartados de la equinoccial tendrán una complejión más cálida y seca y por lo tanto” son de una complejión más dispuesta para los pelos de la barba y demás propiedades que he dicho

los tales” (146). La razón de tal diferencia, nos lleva de vuelta al argumento corográfico y viene a iluminar las razones que se hallan en el fondo del rótulo que el cosmógrafo Martínez asigna a los nativos de la Nueva España, en palabras de García.

Y si justamente con esto quiere saber la causa por qué los que viven más cerca de la equinoccial o están debajo de ella son de complexión y temperamento más frío y húmedo que no los demás, respondo suponiendo que, como doctamente enseña el padre Acosta, la tierra que está debajo de la tórrida zona es muy húmeda por las muchas lluvias que a su tiempo hay en ella, de que son testigos los caudalosos ríos y lagunas que en toda aquella región hay,(...) Y el que esto no creyere, considere la grandeza del río grande de la Magdalena, (...) ¿Pues que diremos del río que llaman de La Plata o Paraguay? (...) Mas, hablando de ríos, con razón pone silencioso a todos los demás aquel gran río que unos llaman de la Amazonas, otros Marañón, otros el río Orellana (146).

Se trata, por un lado, del reconocimiento de las condiciones geográficas del Nuevo Mundo. Una zona donde el agua se halla en abundancia. “Solo digo que debajo de la tórrida zona hay mayor copia de lagos y ríos y más grandes que en las demás partes del Mundo Nuevo y Viejo. Argumento bien fuerte para probar la humedad de la misma tórrida” (148). Pero también, en segunda instancia, la influencia directa del sol. “La causa que los filósofos llaman a priori de esta humedad y diferencia de más o menos es la gran fuerza que el sol tiene en ella, el cual se levanta grandísima copia de vapores de todo el Océano que está allí extendido (148). Abundancia de agua, efecto directo del sol y “mucha arboleda y muy espesa” vienen a generar un ciclo en el que “juntamente con levantar mucha copia de vapores, los deshace con grandísima presteza y vuelve en lluvias” (148). El argumento expuesto en esta cuarta objeción a la cuarta opinión se fundamenta en uno de orden corográfico, de este modo García puede concluir que:

Siendo la zona tórrida tan húmeda, como hemos ya probado, y que con esta humedad de las aguas del mar, lagunas y ríos se junta la frialdad de la misma agua, aunque en grado remiso, y finalmente siendo la tierra misma tórrida fría de su natural, de aquí viene que la tierra con su frialdad y aquella agua con su humedad enfríen y humedezcan a los indios con fuerza y eficacia; y de esta manera adquieran temperamento frío y húmedo más o menos, conforme viven más cerca o lejos de la equinoccial (150).

La zona tórrida y sus efectos sobre las cualidades primordiales (sequedad, humedad, frialdad y calor) daba cuenta de aquella transformación de los primeros pobladores americanos, cuyos descendientes, a lo largo de los años, fueron transformándose en seres con una constitución fría y húmeda. Bajo la lectura de la doctrina humoral hecha por García los indígenas americanos, al igual que las mujeres y los castrados, eran vistos como seres de constitución flemática, de ahí que no tuviesen barba, pero además, tuviesen otras características poco deseables, la flema hacía de los individuos seres débiles, de poco ingenio, afeminados y faltos de ánimo. Dado que las condiciones ambientales influyen en las cualidades primordiales que generan a su vez las condiciones anímicas de los habitantes, la humedad y el calor extremo convirtieron a los nativos en seres pusilánimes y mediocres. “Por lo cual son los indios de

poca fuerza y vigor, no muy corpulentos, para poco trabajo, de poco ingenio para las letras, afeminados y pusilánimes” (145).

Equiparar a los nativos americanos con mujeres, castrados y muchachos no tiene nada de halagador, todo lo contrario, ubica al indígena en una posición subordinada y muy abajo en el la escala social²⁶. En ese sentido, ha sido Pedro Laín Entralgo, en la tradición castellana, quien ha llamado la atención sobre cómo la tradición hipocrática fundamentada en la doctrina de los cuatro humores ha tenido cierta vocación distanciadora, delimitando diferencias claras entre la constitución del habitante de Europa con la del poblador de Asia, marcando límites entre lo local y lo extranjero, lo propio y lo ajeno (1970: 26); de ahí que no extrañe que al interior de las reflexiones de García sobre el origen de los nativos americanos se sienta ese tufillo separador de la doctrina humoral, que pareciera ubicar al sujeto enunciador en una posición privilegiada. Etiquetar al nativo americano de flemático está en sintonía con las mismas razones que llevaron a Matienzo y otros autores europeos a calificarlo como melancólico, tal y como se presentó en la primera sección de este trabajo²⁷. Una vez que se ha explorado cómo la condición flemática resulta una etiqueta peyorativa para el nativo americano y cuáles han sido las razones de índole corográficas y astrales en las que se fundamentaba una rotulación de tal tenor, podemos regresar al caso de Cisneros y comprender el verdadero valor del distanciamiento con las tesis defendidas por el cosmógrafo de Nueva España.

Cisneros, astrología y medicina

Del médico Diego de Cisneros Girón (---- – ¿1630?), nacido en Madrid (España) en la penúltima o última década del siglo XVI, conocemos poco sobre su vida. Ha sido posible establecer que estuvo casado con Ana María de Gamarra y que tuvo un hijo de nombre Manuel (Rodríguez-Sala, 2018). Estudió en la escuela de Sigüenza y Alcalá de Henares y

²⁶ Para comprender mejor las implicaciones del apelativo, es importante dejar claro que durante el siglo XVI era una creencia ampliamante arriagada que las personas flemáticas eran duditativas, retrasadas, apocadas y carentes de sentimientos (*stupidi*), individuos cuyas cualidades anímicas superiores se hallaban inmersas en el torpor. Sujetos inútiles para cualquier tarea que requiriese juicio o nobleza. De hecho, algunos recomendaban que a tales personas se les debería mantener alejadas de cocinas y comedores (Screech, 1991: 27).

²⁷ Asignarle una complexión específica a un grupo social determinado, es una costumbre tan antigua como la doctrina humoral misma; por ejemplo, en uno de los textos médicos más leídos durante el medioevo en toda Europa y usado como manual de enseñanza en las escuelas de medicina de España (Granjel, 1980), el *Lilium Medicine*, escrito en 1305 por Bernardo de Gordonio (1270 – 1330) y traducido al español por primera vez en 1495, encontramos cómo la complexión melancólica es usada como una herramienta para denigrar y rebajar en su condición social a un grupo social específico, el de los judíos. Un sector de la población que fue marginado, perseguido, expulsado y exterminado en no pocas ocasiones de muchos territorios europeos durante el medioevo y la modernidad temprana. En ese sentido, el médico francés esboza tres razones particulares por las cuales el pueblo judío sufriría de una sobrecarga melancólica.

La I porque siempre están en ociosidad y por eso se engendran en ellos la sangre melancólica. Lo II porque de continuo están en temor y angustias por eso se allega en ellos sangre melancólica. Cerca de esto diez y pocas el temor y pusilanimidad que mucho tiempo tuviesen: melancólico hacen el humor. Lo III que esto es por venganza divina acerca de lo cual se dice y los tiró en lo postrimero del espinazo y maldición perpetua les dio (Gordonio, 1513:154).

ejerció la medicina en el Hospital del Cardenal de Tavera en Toledo desde finales del siglo XVI hasta comienzos del XVII (Rodríguez-Sala, 1997: 365). También es un hecho constatado que emigró y se estableció en la Nueva España en 1612, como parte del séquito del Virrey Diego Fernández de Córdoba, Marqués de Guadalcazar y que permaneció allí hasta 1620, cuando el Marqués fue trasladado al Virreinato del Perú (Venier, 2003). También sabemos que en México ejerció como médico en los hospitales de la Concepción de Nuestra Señora y del Amor de Dios, así como en varias comunidades locales (Pesset, José Luis en Cisneros, 1992). En octubre de 1618 se presentó, en oposición a los médicos Damián González Cueto y Alonso García de Tapia, solicitando la cátedra de prima de medicina, la cual había quedado vacante a la muerte del doctor Juan de Haro (Viesca, 1996: 185). Cisneros recusó a varios de los jurados votantes por las relaciones que estos mantenían con los otros aspirantes y no logró obtener el puesto. A principios de julio de 1617 solicitó la incorporación a la Real Pontificia Universidad de México con los grados de Licenciado y Doctor, requerimiento que se repite en el año de 1619, al parecer, por no haber recibido aún los títulos solicitados; en este memorial, que ha llegado hasta nosotros, afirma haberlos ganado por mérito propio un par de años antes. Petición que fue finalmente autorizada en septiembre de 1620 (185). A partir de esa fecha se pierde su rastro, aunque es posible que se haya trasladado al virreinato del Perú en 1621 acompañando al Marqués de Guadalcazar (186).

En 1618, Cisneros publicó el que ha sido considerado por algunos académicos como el primer libro de medicina geográfica y ambiental escrito en el Nuevo Mundo y uno de los primeros textos académicos de la naciente medicina novohispana (Rodríguez – Sala, 1997; López – Piñeros y López Terrada, 1992). Impreso por Juan Blasco de Alcázar, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México. Aguas y vientos a que está sujeta; y tiempos del año. Necesidad de su conocimiento para el ejercicio de la Medicina su incertidumbre y dificultad sin el de la Astrología así para la curación como para los pronósticos* también resulta valioso por las ilustraciones calcográficas que incluye, tres grabados realizados por el artista flamenco Samuel Estradamus, correspondientes al retrato del autor, el mapa de la ciudad y la portada del libro, piezas representativas del arte barroco²⁸.

²⁸ De acuerdo al trabajo de Martha Elena Venier (2003), el texto del médico Cisneros se convirtió en todo un fenómeno bibliográfico durante el siglo XVII. Sin embargo, desde el momento mismo de su publicación, fue objeto de múltiples descripciones amañadas o incompletas, construidas con información defectuosa o tomada de segunda mano, y en algunos casos, solo de oídas. Venier dice haber rastreado al menos siete ejemplares de la edición príncipe, ubicados en los siguientes sitios: Biblioteca Nacional de México, Biblioteca Nacional de Madrid, Facultad de Medicina de la Universidad Complutense, Colección Conway del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, British Library, Bodleian Library y Library of Congress. En cuanto a las ediciones modernas de la obra, afirma la autora, la primera de todas fue la realizada por el Sistema Postal Mexicano en el año de 1881, una versión mutilada y descuidada, con graves errores de orden tipográfico y bibliográficos. La obra conoció una segunda edición en 1962, por el sello Bibliófilos Mexicanos, de la cual se imprimieron 300 ejemplares y que, también, adolece de múltiples errores tipográficos y bibliográficos como la anterior. El resultado de estas dos primeras ediciones fue el hacer más difícil la lectura del texto para un público amplio y sin formación médica hasta finales del siglo XX, cuando la tercera edición, realizada por la Fundación de Ciencias de la Salud y la Sociedad Estatal del Quinto Centenario, en 1992, logró sacar a circulación un texto con estudio preliminar y purgado. Esta tercera edición se realizó con base en la versión facsimilar del libro conservado en la Universidad Complutense de Madrid. Este es el texto con el cual se trabaja y se extraen las citas para el presente trabajo, un texto coeditado por la Fundación de Ciencias de la Salud y la Sociedad Estatal Quinto Centenario. Se trata de una reproducción facsimilar del libro conservado en la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid y es referenciado al final bajo el nombre del coordinador de la colección Profesor Francisco Javier Puerto Sarmiento. Adicionalmente, en enero del 2009, la versión crítica de

El texto es, esencialmente, el testimonio de un observador agudo, un médico interesado tanto en la salud pública como en la higiene privada, un explorador del influjo de los astros sobre los habitantes y la sociedad novohispana de comienzos del siglo XVII. Se trata, además, de un texto en el que el autor se halla dispuesto a controvertir el rótulo de flemático asignado a los nativos de la Nueva España, un calificativo que ha sido fundamentado en el saber astrológico del cosmógrafo real Enrico Martínez. Para Cisneros se trata de resaltar la importancia de la astrología para el diagnóstico clínico acertado, pero también, de ajustar ese saber a la experticia que el clínico alcanza en su trabajo con los pacientes.

Cisneros no solo pretendió llegar a un gran público, lo cual explica que el libro haya sido escrito en español y no en latín como era costumbre para la mayoría de trabajos científicos de la época, sino que también, inscribe su discurso dentro de una tradición médica antiquísima, a saber, el interés por comprender el estado de salud o de enfermedad de una población determinada en relación con las condiciones geográficas, ambientales y astrológicas que determinan el sitio de residencia de dicha población²⁹. En ese orden de ideas, el texto está organizado de acuerdo a los usos y reglas de la época; encontramos que el libro está dedicado al protector de Cisneros, el Marqués de Guadálcazar y cuenta con la aprobación tanto de éste como de Fray Gonzalo Hermosillo, maestro de teología en la Universidad de México y de Don Juan de la Serna, Arzobispo de México. El libro comienza con un extenso prólogo al lector en el que se refiere al origen del arte de sanar y de la importancia que tiene que los médicos sean versados en gramática, poesía, matemáticas y, especialmente, astrología. En este prólogo, el médico reconoce de modo explícito su filiación hipocrática y galénica pues en esta tradición médica “nos enseñan la necesidad de la astrología para el uso de la medicina, así como para el conocimiento del sitio y región y mudanza de tiempos, como para la observación de los astros y las estrellas fijas” (Cisneros, 1992: 13). Un saber necesario para poder conocer “las enfermedades que causen y cómo se pueden prevenir” (13).

De igual modo, el autor destaca el gran mérito que le sigue a la medicina por encima de otros saberes o artes, puesto que “si la medicina tiene su principio en Dios y su objeto en el hombre grande es su excelencia, así de su principio como del fin y objeto de ella, luego débesele a la medicina honradísimo lugar entre todas las ciencias, así por su inventor como por su fin” (12 - 13). Después del prólogo aparecen una serie de alabanzas y elogios a Cisneros, una de las

Vernier es publicada por el Colegio de México y, en enero del 2012, sale una edición facsimilar por la editorial Maxtor de España.

²⁹ En *Sobre los aires, aguas y lugares*, una de las obras más famosas dentro de las que configuran los *Tratados Hipocráticos*, aparecen de modo explícito algunos principios decisivos para la configuración del discurso médico de los siglos posteriores. Principios que se hallan también en la obra del médico matritense, a saber: la influencia de las ciudades sobre la salud de las personas, el papel de los vientos en la formación de las enfermedades, la importancia del agua para la salud y el rol del clima como conformador de las condiciones físicas y las disposiciones anímicas de los individuos. Los tratados hipocráticos fueron de gran relieve para la medicina humanista del siglo XVI que vuelve a traducir y a empoderar la medicina hipocrática en un sitio de honor; un movimiento cultural que tuvo en Francisco Vallés (1524 – 1592), apodado el Divino, su mayor exponente; el flamante médico de Felipe II que fue profesor de la cátedra *Prima* de Medicina entre 1557 y 1572 en la Universidad de Alcalá, la misma en la que estudió Diego Cisneros. De hecho, en *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México* Cisneros no solo cita asidua y fervorosamente al divino Vallés, sino que imita el estilo propio de la escuela alcaláina: “Atención a la teoría y a la observación, preocupación por el clasicismo médico y el humanismo renacentista, intensa pluridisciplinaridad de sus conocimientos.” (Peset, José Luis en Cisneros, 1992: 1)

cuales corresponde a la canción en alabanza escrita por el reconocido y afamado profesor de medicina de la universidad de México, Cristóbal Hidalgo Vendaval (Rodríguez-Sala, 1994: 405). Solo uno de ellos se halla escrito en latín, el que corresponde a Ioannes de Alcozer. Todas estas piezas retóricas tienen en común exaltar el ingenio de Cisneros y el valor de lo consignado en el texto, como el caso del profesor Hidalgo, quien comienza su canción del siguiente tenor. “Sonoro Cisne que en las aguas vivas del caudaloso arroyo de tu ingenio cantas suave para dulce vida” (17).

El cuerpo del texto se halla bien organizado y distribuido en veinte capítulos, los primeros ocho están dedicados a cuestiones cosmográficas y astrológicas generales, los fundamentos de filosofía natural. Allí encontramos, por ejemplo, una disertación sobre la congruencia que la astrología tiene con la medicina y la filosofía, una sección dedicada a considerar los aspectos generales sobre la región etérea y varios apartados dedicados a los círculos y estrellas de los orbes celestes, las regiones elementales, el fuego y el aire. Un capítulo está consagrado a mostrar que el viento es la causa material y eficiente del movimiento natural, mientras que otro apartado, está dedicado a establecer el número y las diferencias de los vientos. Mientras que los once capítulos siguientes se dedican a analizar las características propias de las aguas, los terrenos y los vientos de la ciudad de México. Sucede entonces que Cisneros describe, con minucioso detalle, la vida y situación de la ciudad de México, sus vientos, sus aguas, las enfermedades prevalentes y sus habitantes. A estos últimos los segrega en tres grupos poblacionales bien definidos, a saber, primero estarían los españoles emigrados de la Península, luego, los descendientes de españoles nacidos en Nueva España (los criollos) y, por último, los pueblos indígenas.

Bajo otra perspectiva, se trata de un texto que se inscribe dentro de la tradición humanista inaugurada por Francisco Vallés (1524 – 1592) en el último tercio del siglo XVI en Alcalá de Henares y en la que se conjugan y convergen múltiples saberes de la vasta tradición galénica hipocrática con la finalidad primaria de enfatizar la necesidad que tiene el médico de realizar una observación clínica precisa y detallada (Rodríguez-Sala, 1994: 406). Bajo esta premisa, José Luis Peset argumenta, en la presentación del texto de Cisneros editado en 1992, que en este discurso la mirada sobre los procesos de salud y enfermedad pone el acento en ciertas influencias naturales por encima de las influencias astrológicas directas, un énfasis que le permite al médico español anteponer la libertad del ser humano por encima de los condicionamientos astrológicos, postura que le permite romper con aquel determinismo propio de la astrología judiciaria que encadenaba la voluntad y destino humanos a los avatares de los astros (9- 10). Cisneros indaga en primera instancia, sobre las causas, la frecuencia de presentación y las variaciones en los cuadros clínicos de las enfermedades, en términos de cambios y crisis, propias de un espacio geográfico específico, la ciudad de México en este caso, estableciendo diferencias claras y específicas entre ciertos grupos poblacionales determinados. Mientras que, en segunda instancia, establece una polémica con el cosmógrafo real Enrico Martínez, en la que se aparta de la lectura de la complejidad de los habitantes novohispanos y de la influencia astrológica en su destino a manos de los conquistadores españoles.

En el último capítulo, el vigésimo, titulado, “De la necesidad que tienen los médicos de la ciencia de la astrología para ejercer perfectamente la medicina, y que Galeno y Hipócrates fueron excelentes astrólogos, y otros muchos” (142), el médico español finaliza haciendo una

declaración de principio. Una postura que ya se halla presente, de modo implícito, a lo largo y ancho de la obra y que enfatiza en el rol principalísimo que la astrología tiene dentro del discurso médico, una actitud que está en sintonía y tiene como referente el neoplatonismo florentino del siglo XV, una perspectiva que parte de la convicción profunda de la existencia de una estrecha interacción entre las cosas terrestres (inferiores) con las celestes (superiores). El rol que tenían los astros en el devenir del mundo sublunar, y en especial, dentro del discurso médico de la modernidad temprana, ha sido ampliamente reconocido por múltiples investigaciones. Autores como Luis García Ballester (2010), Anthony Grafton (2001) o Nancy Siraisi (1997) coinciden en afirmar que la creencia en que los ciclos de los astros no solo influenciaban a los seres vivos, el cuerpo humano, las sociedades, períodos completos de la historia, sino también, el devenir de los procesos mórbidos, era un paradigma ampliamente influyente dentro y fuera de las escuelas de formación médica de la época; de hecho, uno de los hombres con mayor fama de sabio y mago entre sus contemporáneos en el siglo XVI, Enrique Cornelio Agrippa (1486 – 1535) defendía abiertamente la influencia de los astros en toda la vida del mundo sublunar, en el capítulo XII de su *Filosofía Oculta* podemos leer.

En los individuos hay ciertas características originadas por las figuras de los cielos y posición de las estrellas. Cuando un ser empieza su existencia bajo un determinado horóscopo y constelación, recibe su virtud particular (distinta a la de su especie), bien por influjo celeste, bien por medio de la materia que participa del alma del mundo, de igual modo que nuestro cuerpo participa y armoniza con nuestra alma. Esto ocurre así porque estamos sometidos a una figura celeste, y según ella es como se mueve nuestro cuerpo. La materia sigue los movimientos de las almas celestes, en sus diversas formas (1992: 76).

Sin embargo, el tipo de astrología que interesaba a los practicantes de la medicina dentro de la tradición galeno hipocrática que se forja a partir del siglo XII en Europa y que estará vigente cuando Cisneros asiste a la Escuela de Medicina, se interesa menos por la posición de los planetas y sus influencias sobre los avatares de la vida de los habitantes de la región sublunar, el campo propio de la astrología judiciaria y más por definir los momentos críticos de la enfermedad que le permitan al clínico adelantarse al comportamiento de los estados mórbidos (García-Ballester, 2010: 31- 59). Dentro de esta tradición resultaba más importante para el clínico definir la posición de la luna en los casos en que era consultado, por encima de otras consideraciones astrológicas, puesto que la luna, el astro más cercano a la tierra, afectaba no solo las mareas del océano sino también, la cantidad de sangre que fluía por el cuerpo, cuando la luna era llena, por ejemplo, ocasionaba un aumento de este humor en el organismo (39). Como la sangre, uno de los cuatro humores corporales y el más importante de todos podía afectar a los otros tres, entonces, los ciclos lunares estaban en capacidad de alterar el equilibrio humoral del cuerpo de los individuos; de ahí se deduce que las circunstancias astrológicas en las cuales la luna se halla en un momento específico venían a determinar no solo el comienzo de una dolencia, sino también, su progresión y comportamiento. En síntesis, la luna determinaba los días críticos de la enfermedad. Un elemento diferencial en el modo como el médico Cisneros se acerca al problema de la astrología y su influencia sobre la constitución de los habitantes de la Nueva España en comparación al cosmógrafo Martínez entiende e interpreta esta influencia.

Los astros de las crisis: la luna y el sol

Los autores hipocráticos habían legado a la tradición médica la noción de que las crisis en las fiebres ocurrían frecuentemente en períodos de tiempo fijos, tales como en el día siete, catorce y veinte, sin dar una razón explícita para ello (García Ballester: 42). Durante los siglos XIII a XV, la filosofía escolástica y el ejercicio de la medicina vinculada a esta tradición había privilegiado la autoridad de la tradición galeno hipocrática y el silogismo como herramienta para alcanzar un saber universal, por encima de la atención y descripción de lo particular, un marco conceptual que vinieron a cambiar los practicantes de la medicina, anatomistas, botánicos y estudiantes de filosofía natural durante el siglo XVI (Siraisi, 1997: 19). Galeno había intentado dar una explicación racional a los días críticos de la tradición hipocrática sin mucho éxito, serían los practicantes de la medicina quienes, a partir del siglo XIII, comenzaron a preocuparse por hacer inteligible las razones detrás de las afirmaciones hipocráticas de los días críticos mediante el cálculo y diferenciación entre la semana solar ($1/52$ de $365 \frac{1}{4}$) y la semana lunar ($1/4$ de los $29 \frac{1}{2}$ días que le tomaba a la luna moverse a través de los signos zodiacales) (García- Ballester: 43). Un marco teórico que proporcionaba un modelo para explicar la periodicidad en la presentación de síntomas de algunas dolencias desde una perspectiva racional y con sustento empírico, alejada de razones dependientes de las propiedades intrínsecas de los números siete, catorce y veinte; una perspectiva que venía a dar una explicación, basada en el ciclo lunar y solar, de la periodicidad observada de las fiebres tercianas o cuaternarias de las que hablaba la tradición hipocrática.

Sucede entonces que el camino que conduce a una solución racional sobre los días críticos hipocráticos se sustenta tanto en la influencia de la luna, como en la del sol, en tanto que este astro rige las estaciones y la duración del año y es considerado como la fuente de la vida sobre la tierra. Ambos, el sol y la luna, llegaron a ser considerados como los astros más importantes para el comportamiento de la enfermedad, un reconocimiento que encontramos de modo explícito en el texto Cisneros.

Lo mismo tiene observado Galeno en el primero de enfermedades vulgares y en la presentación de ellas, y con particular cuidado, en el tercer libro de días decretorios en el capítulo segundo, tomado de Platón en el Diálogo de naturaleza dice pues que gozamos de las influencias de todos los astros más especialmente de los del Sol, el cual ilustra y hermosea este mundo, dividiéndolos tiempos en verano, estío, otoño e invierno y de ningún otro con tan grande evidencia se engendran (mediante virtud) animales, ni plantas, ni se provocan a la propagación de su género como del Sol. Y aunque las obras de la Luna en estas mismas cosas son grandes, son muy inferiores a los efectos del Sol y aunque ella ordene y disponga los meses, es ayudada del beneficio de él, y conforme es mirada del Sol se muestra (144).

A partir de los siglos XIV y XV, cuando las cátedras de astrología se instauran en los currículos de las universidades del sur de Europa, y a diferencia de lo que sucede con las academias del norte, comienzan a decantarse algunos saberes astrológicos (García Ballester: 48). Por ejemplo, el sol, responsable de las estaciones y causa de la generación de los animales, empieza a ser visto como el astro que controla las dolencias crónicas, mientras que la luna, causante de las mareas, el ciclo menstrual de las mujeres y la plétora de la sangre, pasa a regir las dolencias agudas (53). De este modo, la astrología en la tradición académica

en la cual se ha formado Cisneros, centra su interés en el cálculo de los días críticos y en la predicción del comportamiento de la enfermedad. Un enfoque que considera que el sol y la luna afectan los elementos de la región sublunar y, por consiguiente, la salud del humano de un modo más directo y evidente que otros astros y a través de causas naturales, como es el caso del efecto de la luna sobre los humores corporales. Un saber que se aleja de las causas ocultas o del influjo de cualidades antagónicas, como argumenta Enrico Martínez en su *Repertorio*. En palabras del mismo Cisneros.

Porque si el número tuviera facultad de discernir y juzgar no se hicieran por la mayor parte los juicios y crisis de las enfermedades en días impares o nones y raras veces en días pares. Porque no es el sétimo o el cuarto número autor de la crisis sino que la Luna mudando las cosas terrenas dispone los circuitos para que sucedan principalmente en estos números, de suerte que no a los números sino a la Luna se atribuyen las alteraciones de las enfermedades (146).

El asunto de la inteligibilidad de los días críticos hipocráticos fue asumido como un problema matemático en el que mediante la elaboración de tablas de observación astronómica se correlacionaban los días críticos con las diferentes fases y posiciones en el cielo de la luna (García Ballester: 50 - 53). De este modo, las tablas registraban los períodos lunares en relación con la posición del sol (mes de conjunción), en relación con los signos zodiacales (mes de peregrinación) o, en relación con el grado de luz que reflejaba la luna durante su periplo en el cielo (mes de impresión común) (52). La combinación del mes de peregrinación con el de impresión común creaba el mes para cálculos médicos, un mes de ventiseis días con ventidos horas (53). Con base en este mes más corto que los meses normales se calculaban la semana y el día para recomendaciones relacionados con la práctica de la medicina, períodos de tiempo también más cortos que la semana y día convencionales pero, que habilitaban al practicante clínico, para realizar los cálculos sobre los días críticos de las enfermedades (52). Así las cosas, el calendario de las conjunciones, en el que la luna se mueve a través del cielo en su relación con el sol, estipulaba que dicho recorrido se dividía de acuerdo a los ángulos que la luna iba formando en su movimiento en relación con el sol, 45°, 90°, 135° y 180° que corresponden con los días cuatro, siete, once y catorce del ciclo lunar, conocidos con los nombres de conjunción, sextil, cuadrado y oposición (52). La explicación racional de los días críticos hipocráticos recurriendo a cálculos matemáticos y la observación empírica.

En consonancia con lo anterior, Cisneros ha dejado en claro, desde el prólogo al lector, que el médico tiene necesidad “de todas las partes de la filosofía, de la gramática, poesía, lógica, retórica, matemáticas, aritmética, geometría, cosmografía, geografía, topografía, música, astronomía, física y metafísica” (11). Un acervo de saberes que le permitirían alcanzar el buen desempeño clínico que los enfermos requieren, una exigencia con cierto matiz ético, pues el conocimiento del comportamiento de las enfermedades, premisa necesaria para llegar a una sanación, depende de las habilidades astrológicas del buen practicante de la medicina. Habilidades que descansan, entre otras disciplinas, en las matemáticas, la aritmética y la geometría. Para Cisneros, la astrología es un saber que no solo se relaciona con otros saberes igual de importantes, sino también, requiere de una serie de habilidades que vienen a hacer la diferencia con la lectura que el cosmógrafo de la Nueva España hace de la influencia de los astros sobre el devenir de los individuos y los pueblos de la Nueva España. Exigencia que

además respalda en la fuerza de la tradición al recurrir al mismo Galeno “cierto es que supo la Astrología y que sin ella ni se podrán conocer ni saber los días críticos, ni la causa de ellos la virtud y fuerza de la luna y sus influencias” (146). Bajo la tradición galeno hipocrática, la astronomía era una herramienta fundamental para determinar, por ejemplo, los días en que se podían realizar intervenciones terapéuticas o definir el pronóstico de un enfermo (Siraisi, 1990:123). Un saber que se fundamenta en el conocimiento de los ciclos lunares, así lo expresa el mismo Cisneros.

Con lo cual la Luna hace notables alteraciones en los días de la semana, y por estar más cerca de nosotros están más aparejados los cuerpos inferiores para recibir sus impresiones, luego los días críticos bien cierto es que los causa la Luna (146).

El saber astronómico, bajo la mirada de nuestro autor, se convierte en la fuente del verdadero reconocimiento social. “Es de tanta importancia al Médico, el pronosticar las cosas que están por venir, que con ninguna se hace de más opinión y nombre, así lo enseña Hipócrates” (126). Ahora bien, aunque la luna y el sol eran considerados como los astros más importantes a la hora de calcular los días críticos de la enfermedad, los otros astros podían tener un rol principal a la hora de explicar, por ejemplo, el origen de las epidemias. Un caso que interesa en el presente trabajo pues Martínez había explicado el brote de cocoliztli desde una conjunción planetaria específica. Mientras el cosmógrafo despacha el asunto de las epidemias desde una conjunción astral específica, el médico Cisneros considera que existen otras razones, no tan evidentes, a la hora de dar cuenta de la súbita aparición de una peste con todas sus consecuencias deletéreas. Una estrategia argumentativa que pretende mostrar la naturaleza compleja e intrincada de la influencia astral en la complejidad de los individuos.

Enfermedades y complexiones, de causas racionales y ocultas

Bajo la cosmovisión cristiana en que se despliegan estos saberes, la causa primaria de las enfermedades correspondía siempre a Dios, quien permitía que los humanos se enfermaran y sufrieran padecimientos; sin embargo, esa actuación divina se desarrollaba siempre a través de unas causas naturales (secundarias) que eran racionales en naturaleza y, en consecuencia, accesibles a la razón humana (Arrizabalaga, Jon en: García Ballester, 2010: 248 – 249). Conocer esas causas secundarias y aplicarlas a los casos puntuales de los enfermos que los consultaban definía la experticia del médico formado en los saberes astrológicos. A partir de la conexión causal entre la conjunción de ciertos astros, considerados como perniciosos, y sus efectos sobre las cualidades del aire en la región sublunar se explicó, por ejemplo, el origen de la peste negra en el siglo XIV³⁰. La misma estrategia utilizada por Enrico Martínez, el cosmógrafo real en la Nueva España, a principios del siglo XVII para dar cuenta del cocoliztli.

³⁰ Muchos de los casos estudiados por Jon Arrizabalaga concernientes a las causas naturales de la Peste negra, distinguían, siguiendo de cerca las tesis de Avicena, que existían causas remotas, universales, superiores y celestiales. En el *Compendio de epidemia* escrito en París en octubre de 1348 se afirma “la conjunción de tres planetas mayores (Saturno, Marte y Júpiter) en Acuario el 20 de marzo de 1345 a la una de la tarde fue, junto con otras conjunciones y eclipses el origen remoto de la mortal corrupción del aire circundante, lo cual produjo mortalidad y hambruna, en conjunción con otros efectos que no son de interés actual” (Citado en García Ballester, 2010: 253).

Las epidemias siempre han resultado ser un caso sui géneris dentro de la historia de las civilizaciones, episodios capaces de desafiar el saber médico y llevar al límite no solo las prácticas y usos, sino también, de plantear la necesidad de ampliar el marco conceptual sobre el que se sustentan dichos saberes, en especial porque el énfasis de la tradición médica ha sido puesto en restablecer la salud de los pacientes por encima de consideraciones filosóficas o metafísicas (Sigerist, 2018: 2569). En el caso de la Peste Negra, por ejemplo, muchos médicos con formación universitaria decidieron ignorar las causas celestes de dicha epidemia y dejar la especulación sobre las causas ocultas a los astrólogos (Arrizabalaga, Jon en García Ballester: 249). Mientras que aquellos practicantes de la medicina que recurrieron al saber astrológico para aportar una razón causal, echaron mano de la posición e influencia de aquellos astros considerados como nefastos para el mundo sublunar, una doctrina muy popular en el Medioevo para dar cuenta de los grandes desastres sociales y naturales. Bajo esta doctrina, la conjunción de, por ejemplo, Saturno y Júpiter podía traer corrupción al aire en la región sublunar ocasionando gran mortalidad, hambruna y la disminución marcada de la población de un reino (253). Una forma de entender las causas celestes de las enfermedades que encontramos en el texto de Cisneros, para quien resulta importante conocer la trayectoria de esos otros astros en la medida en que pueden afectar las cualidades de los aires en el mundo sublunar.

Y porque otras veces las estrellas que nacen y se oculta en los tiempos que Dios les tiene ordenados alteran y mudan los aires, de lo cual sucede que los vientos corran, ya de una manera, ya de otra, me pareció muy necesario decirlo, porque no todos los cuerpos de los sanos sino mucho más los enfermos se alteran conforme el estado del aire (146).

Aunque Cisneros defiende el uso de tablas astrológicas y la necesidad del saber matemático dentro del acervo de conocimientos del médico, su visión sobre las enfermedades no descarta las causas ocultas al momento de hablar de la influencia de los otros astros. De hecho, Cisneros recurre a autores que defienden una conexión entre esfera celeste y región sublunar desde una visión menos matemática, como en el caso de Marsilio Ficino (1433 – 1499), para quien el cosmos sería un organismo animado bien enlazado e insuflado con una corriente espiritual ininterrumpida, *circuitus spiritualis*³¹. Un flujo capaz de poner en estrecha relación seres vivos y cosas, de vincular la totalidad de los seres mediante intercambios de fuerzas y energías que finalmente creaban correspondencias bien definidas y condicionan el

³¹ En su texto *Libri de vita triplici* (1489), explica los avatares del mundo sublunar a partir del devenir de las esferas celestes. Ficino tradujo del griego las obras de Platón, compradas por su mecenas Cosme tras la caída de Bizancio, y haciendo una lectura sui géneris del autor ateniense, logró construir una visión propia y singular que trastoca y vivifica el pensamiento platónico, devolviéndole todo su poder seminal. En un intento por definir los fundamentos astrológicos de la medicina, Ficino había escrito para el año de 1480, el primero de los tres libros que conforman su celeberrimo *Libri de vita triplici*. Titulado, *De vita sana*, se trata de un escrito sobre dietética, es decir, una discusión sobre los cuidados de la salud que deben guardar quienes se dedican al estudio de las letras, los más propensos al trastorno melancólico. Y nueve años más tarde, en 1489, había redactado los otros dos; *De vita longa* y *De vita caelitus comparanda*. En este último, una serie de instrucciones dirigidas por igual a practicantes de la medicina y pacientes interesados en invocar el hado de los astros y alcanzar un estado de salud equilibrado que garantice un bienestar individual, el autor reelabora una noción presente ya en la filosofía helenística, la idea de que el cielo visible no es nada distinto a un gigantesco ser con vida, provisto de un alma con el que cualquier ser vivo inmerso en él se comunica e interactúa (Toussaint, 2008: 47 – 61).

devenir de todos los fenómenos en él inmerso. Un autor y una doctrina que el mismo Cisneros considera como referente a la hora de resaltar el valor de la astrología en la medicina.

Marsilio Ficino en la Apología universal de *Vita Celis Comparada* dice, la medicina (como confiesan Galeno e Hipócrates) sin la virtud y obra de los cuerpos celestes es inútil, y esto experimentamos cada día, y ya he dicho muchas veces que la astronomía pertenece a aquella misma parte que la medicina, y Tolomeo dice que en la generación, y corrupción de las cosas inferiores las formas reciben virtud de las celestes y superiores (142).

Bajo la mirada aquí esbozada, la generación y corrupción de las cosas de la región sublunar no se deben solo a los cambios en los aires, también se debe, afirma Cisneros, a ciertas causas que aún se hallan ocultas. Un hecho que se evidencia también cuando el autor se apoya en la autoridad del médico catalán Arnaldo de Vilanova (1238 – 1311) para hablar de la importancia de los días críticos. Un autor que lideró el proceso que condujo a racionalizar e incorporar los procesos terapéuticos de la magia natural y la astrología a la tradición hipocrática galénica (Giralt, 2008: 328). “No menor autoridad da a nuestro intento Arnaldo de Vilanova en su Espejo Medicinal, tratando de los días decretorios dice. Que los principales son el cuarto y séptimo, los cuales causa naturaleza según las influencias y virtudes celestes, que es una oculta información y causa intrínseca” (Cisneros: 146). Resulta claro que Cisneros no fue ajeno a la tensión que vivió el discurso médico desde el Medievo tardío y que está vigente a finales del siglo XVI, el del debate planteado entre eruditos y pensadores sobre las barreras y límites entre lo natural, preternatural y milagroso (Siriasi; 1997: 149 - 173).

De acuerdo a la visión racional defendida por la tradición galeno hipocrática, las sustancias medicinales actuaban en los cuerpos de las personas a través de la mezcla de cualidades elementales y la cura por contrarios. Sin embargo, el mismo Galeno había enseñado que algunos medicamentos tenían efecto a través del poder inherente a la sustancia que los conformaba; una noción sobre la cual la medicina escolástica construyó la teoría de las causas ocultas. Dentro de este marco explicativo, Arnau de Vilanova explicaba que algunos medicamentos ejercían su efecto a través del poder inherente a toda su sustancia o especie, un poder oculto porque sus causas no estaban al alcance de la razón humana y sus efectos solo podían conocerse después de su ocurrencia. La tensión entre causas racionales y virtudes ocultas presente en el ámbito de la práctica médica se hallan también en la explicación causal de las enfermedades y las complexiones de los individuos. Aunque el sistema humoral era un modelo lo suficientemente flexible como para permitir la explicación de una alta gama de síntomas y signos, así como de comportamientos y actitudes humanas, la doctrina de las causas ocultas ayudaba a darle un lugar a lo aparentemente irracional dentro de un mundo ordenado y regido por reglas de orden divino. La doctrina de las causas ocultas fue un recurso para hacer inteligible lo irracional, lo desconcertante y maravilloso, una herramienta que, a partir de finales del siglo XV, conoció un auge significativo, en especial bajo la influencia del mismo neoplatonismo florentino que permea el trabajo de Cisneros³².

³² Bajo la mirada del neoplatonismo de Ficino, el mundo se halla conformado por dos esferas bien definidas, cuerpo y entendimiento, mediados a través de una instancia omnisciente, el alma; el primer móvil, que gracias a su gran facilidad de desplazamiento, no solo concuerda con todas las cosas, incluidas aquellas que distan entre sí, sino que también, ostenta la fuerza divina, la razón seminal de todas las cosas. Es esta alma la encargada de

Para finales del siglo XVI la doctrina de las causas ocultas no se halla en contraposición o en competencia con la teoría de las causas racionales, sino que era considerada, por pacientes y médicos, como una opción entre dos caminos válidos para alcanzar un mismo objetivo, la curación de un padecimiento, ya fuera por medios naturales o vías sobrenaturales (Siriasi: 151). Bajo este panorama, la disciplina ponía a disposición de los practicantes una amplia gama de interpretaciones para decidir si los síntomas y comportamientos de una enfermedad podían ser subsumidos bajo la categoría de simples desequilibrios humorales, las causas racionales de la enfermedad o, hacían parte de lo sobrenatural, las causas ocultas de la naturaleza, una decisión que dependía, en última instancia, de la lectura que cada médico hacía de la tradición galeno hipocrática así como de sus experiencia clínica previa (152). Para el caso de las complexiones humorales el panorama era muy similar, la etiqueta con la que los practicantes de medicina rotulaban a sus pacientes, también dependía en última instancia de su bagaje cultural y experticia clínica acumulada.

Bajo este contexto doctrinal, Cisneros reconoce el papel fundamental de la astrología dentro del ejercicio médico, enfatizando en el rol principal del sol y la luna como determinantes de los días críticos de la enfermedad y bajo la influencia del pensamiento de Ficino y Vilanova, está convencido de que las esferas celestes también actúan a través de causas ocultas que afectan de modo sutil el curso de las enfermedades. Y como buen exponente de la tradición galeno hipocrática considera que los elementos de la esfera sublunar, especialmente la cualidad de los aires, afecta los estados de salud y enfermedad de las personas. Sucede entonces que este marco teórico va a ser utilizado por nuestro autor a la hora de brindar una explicación causal de la complexión de los habitantes de la Nueva España.

Las diferencias que cause en las naturalezas y complexiones, la de los lugares y sitios de las ciudades o regiones nos ha enseñado en muchas partes Hipócrates, Galeno y Platón, y ser cierto que se toma lo bueno o malo de ellos, no solo cuanto a las complexiones, sino también cuanto a las costumbres (108).

En Cisneros encontramos una amalgama entre saberes astrológicos y doctrina corográfica para explicar la complexión del nativo novohispano. No solo las esferas celestes influyen en el comportamiento y temperamento de los individuos, también las condiciones particulares y específicas de las regiones en las que estos habitan afectarían la esfera fisiológica y moral de tales individuos. Aunque Cisneros comparte con Martínez el mismo interés por la astrología, Cisneros se muestra relictante a sacar la misma conclusión defendida en *Repertorio de los tiempos e historia de la Nueva España*, donde se define al nativo

poner una correspondencia entre los movimientos de los astros y el devenir de los procesos mórbidos, la razón que permite a los astros influir en el mundo sublunar, la causa material de la vida oculta del mundo.

Se confirma, pues, aquella sentencia platónica: que esta máquina está conectada en sí misma de tal modo que por una parte las cosas celestes tienen en la tierra una condición terrestre y que, por otra parte, las cosas terrenas tienen en el cielo una dignidad celeste. Y que en la vida oculta del mundo y en la mente reina de mundo están presentes las realidades celestes con propiedades y excelencias vitales e intelectuales (Ficino: 2006: 129).

novohispano como un ser de complejión flemática y sanguínea, es decir, un individuo con una condición humoral mixta o compuesta.

Cisneros y la bilis negra del nativo americano

Martínez considera que la humedad es una cualidad esencial y definitoria de las complejiones flemática y sanguínea. La rotulación propuesta por el cosmógrafo real se sustenta, por un lado, en los signos astrales que definieron el destino y complejión de los novohispanos al momento de la creación divina, así como, en las condiciones generales de humedad del Nuevo Mundo y, por otro lado, en una mirada e interpretación personal de las costumbres y rasgos fisionómicos de los nativos mexicanos. Por su parte, Cisneros toma distancia de la autoridad del cosmógrafo alemán y diverge de las conclusiones a las que ha llegado éste. El médico, haciendo gala de una vasta erudición, dedica el capítulo XVII a discernir sobre “Que sitio tenga esta ciudad de México su naturaleza y conocimiento cuanto a la parte superior” (84). En este capítulo, Cisneros es explícito a la hora de definir los tres puntos que considera erróneos en la lectura propuesta por Martínez. “La primera es en qué tiempo crease Dios el mundo, la segunda cómo contaron los años los antiguos y cuántos pasaron desde la creación del mundo hasta el Diluvio, la tercera, en qué parte crease Dios el primer hombre si en el Paraíso Terrenal o fuera” (91).

Cisneros se aparta entonces en tres aspectos puntuales que irá abordando a lo largo de este apartado, a saber, el cálculo del momento exacto de la Creación, la cronología desde el Diluvio universal y la localización del Paraíso. En primera instancia, el autor resume y examina algunas de las principales tesis existentes sobre la posición de los astros al momento de la creación. Su estrategia consiste en mostrar que ese problema no es un asunto zanjado y ante la variedad de opiniones existentes, la interpretación de Martínez se suma a la de resto de autores que han intentado, sin éxito, definir el momento exacto de la Creación. Entre los autores que se plantearon el mismo problema sobresalen, Plinio (23 – 79), Eusebio (263-30 – 339), Juan Damasceno (675 – 749) y Gerardo Mercator (1512 – 1594) (Lanuza Navarro, 2016: 175). Para el médico español determinar de modo exacto la posición de los astros sobre la Ciudad de México en un tiempo tan remoto, como lo es el de la creación del mundo, sin la ayuda de cartas astrológicas exactas y confiables, es prácticamente imposible. “Y siendo así no sabiéndose con precisión en qué tiempo crease Dios el Mundo y en qué hora, mes y día imposible cosa y en Astrología error manifiesto decir que se puede alcanzar cosa sin precisión dicha, y es fuerza que errado este principio vaya errado todo lo demás” (93). La fuerza del argumento radica en la imposibilidad material de realizar el cálculo que sostiene la conclusión de Martínez y en consecuencia concluye Cisneros:

Mas en cuanto a señalar Signo que ascendiente, ni que estuviese en el Meridiano de México, al tiempo de la creación del Mundo, ni que Planeta estuviese en dignidad accidental o esencial suya, por cuya prerrogativa influye en esta ciudad, y tenga particular dominio, no solo no es cierto ni se sabe, mas es imposible de saber, porque ni los tiempos son ciertos, no solo quanto a la hora ni día que son necesarios, mas ni aun para muchos años, ni las tablas que hasta hoy hay hechas, no dirán la verdad de aquellos tiempos, ni los ha habido de tanta antigüedad (107).

Si el método utilizado por Martínez, para hacer de la complexión de los nativos americanos una consecuencia directa de la influencia de los astros al momento de la creación resulta espurio, entonces, habrá necesidad de recurrir a otras fuentes para sacar una conclusión más acertada. En este punto, Cisneros se apoya en observaciones de su propia cosecha y esboza las razones que lo han llevado a concluir que, describir la complexión de los nativos de la Nueva España, no es un asunto simple que pueda despacharse solo con ciertos cálculos astrológicos, veamos:

No habrá quien habiendo leído en la Filosofía y Medicina de los señores doctísimos Hipócrates y Galeno, que no conozca cuan dificultoso sea examinar las complexiones de los hombres en particular, cuya exquisita e individual templanza dijo Hipócrates, que era difícil de hallarle. Y si consideramos cual sea el innato temperamento con que uno nace y es formado, y el que adquiere por el discurso de la edad, conociendo su mucha variedad verá más difícil esta Doctrina, (...) Recibiendo como es cierto que reciben tanta variación las templanzas de los cuerpos, por los tiempos y edades, por los alimentos y bebidas y por las diferencias de las regiones, quién podrá así fácilmente señalar la de un cuerpo y más del humano en quien concurren tantas partes de tan distintos temperamentos, y unas frías y otras calientes, estas húmedas y aquellas secas, y si se quiere hacer el juicio por las inclinaciones no es menos difícil, según la Doctrina de Galeno, (...) (112).

Ahora bien, como determinar el tipo de complexión de un ser humano depende de una amplia variedad de factores y es una labor hartamente difícil, un reto para las habilidades de un practicante de la medicina, Cisneros comienza por una indagación de las características de los elementos de la región en la que se halla la Nueva España para poder acercarse a una conclusión más sólida. Un cambio de perspectiva que lo llevará por la senda del influjo de los elementos de la región sublunar, y de manera particular, a la influencia de los elementos de la región de la Nueva España en la complexión de sus habitantes. Cisneros no abandona el sendero de la influencia astrológica porque la considere errónea, la abandona porque considera que no existen los elementos básicos con los cuales sea posible realizar los cálculos necesarios para sacar una conclusión válida y sólida. Al fin y al cabo, el médico es un defensor de la influencia de los astros en la vida de los seres animados en el mundo sublunar. Una vez han sido descartado el cálculo de Martínez, sus conclusiones se desvanecen y el camino queda abierto para indagar por las condiciones de la parte inferior de la ciudad de México, el tema del siguiente capítulo.

En el capítulo XVII, “Qué sitio tenga esta ciudad de México, su naturaleza y conocimiento cuanto a la parte inferior” (108), Cisneros reitera que la ciudad de México se halla “en fin del primer clima y principio del segundo, entre el Trópico de Cáncer y el Ecuador, por lo cual los días son poco diferentes de unos a otros y poca la diferencia del día artificial a la noche, y así se puede constituir y contar por región y ciudad templada, en la que ni el calor es grande ni el frío, (...)” (109). Una localización con una primera gran consecuencia importante, a saber, “la menor separación que el sol tiene de los que habitan entre los dos trópicos” (109). Para Cisneros, el sol tendrá una importancia esencial al momento de definir la complexión de los habitantes novohispanos, un aspecto poco valorado en la conclusión que expone Martínez.

Sucede entonces que, aunque fuese razonable concebir, desde la reflexión cosmográfica y en consonancia con Martínez, a los nativos de la Nueva España como seres de naturaleza húmeda, específicamente sanguíneos, su ubicación geográfica y consecuente influencia astronómica, a saber, su cercanía al sol, terminan corrigiendo dicha influencia, “y así es conforme a razón llamar los sanguíneos por mucho que tienen en su favor, templanza de la Región que habitan, que aunque el sitio sea en lugar húmedo, la fuerza y virtud del sol y su cercanía la corrige” (112). La cercanía del sol evita que la Nueva España sea una región húmeda. Cisneros diverge de la mirada de Martínez, quien considera que la ciudad de México se halla en plena zona tórrida y, por lo tanto, sujeta a todos los rigores propios del exceso de humedad que caracteriza a ésta. Resulta evidente para Cisneros que la ciudad “se halla fundada en medio de una laguna grande y de agua salobre en sitio llano cercado por todas partes de aguas de otras muchas lagunas, que como en inferior lugar vienen todas a correr a esta México” (109). Aunque la ciudad está emplazada en una región donde el agua es abundante, su cualidad predominante no es la humedad; debido a que la acción directa del sol sobre esta región disipa la humedad y dando como resultado un clima más benigno.

Aunque debía de ser húmedo en exceso por el natural sitio, de estar fundada en esta Laguna, donde vienen a parar tantas corrientes de ríos, se corrige esta cualidad con la fuerza, cercanía y virtud del sol que consume las nieblas que de ella se podían levantar, y así la mayor parte del año goza el aire sereno y puro, sin que en la Laguna ni acequias de ella haya mal olor que no es poca evidencia de la pureza suya y benignas influencias del cielo y se ha experimentado en la gran sequedad de este año de mil seiscientos y dieciseis (111 – 112).

Para el médico español, contrario a la mirada de Martínez, la ciudad no es insalubre ni húmeda, todo lo contrario, tiene tendencia a la sequedad, tal y como está sucediendo en el mismo año en que está escribiendo su texto. Mientras Martínez se apoya en la autoridad de los autores hipocráticos para sustentar sus conclusiones sobre la complejión de los nativos novohispanos, Cisneros está realizando un ejercicio de observación directa que le permite interpretar esa misma tradición a la luz de la realidad del Nuevo Mundo. De hecho, el mismo autor hace una denuncia en ese sentido, a pesar que la interpretación de Martínez pretenda estar ceñida a una lectura de la tradición hipocrática, Cisneros considera que falla porque no atiende a la importancia de las características específicas de la región en la que se halla emplazada la ciudad de México.

Y tuvo muy poca razón Enrico Martin en el tratado tercero de su Libro, en los capítulos doce, trece y catorce, dando esta ciudad por muy enferma y llena de nieblas, por estar fundada en la parte más occidental de la Laguna, pareciéndole contradictorio a las ordenanzas reales, siendo más cierto y mejor haber leído a Hipócrates, para que distinguiera cuales sitios al occidente de la ciudad son enfermos (112).

Ahora bien, no se trata solo de la cercanía del sol la razón por la cual la región tiene un clima y unas condiciones benignas, también las características de los vientos de la Nueva España, hacen de “México una de las insignes Ciudades del Mundo en quien concurren infinitas cualidades merecedoras de mejor Clío y Pluma que la mía” (109). En contraposición a lo expuesto por el cosmógrafo real, “esta nuestra ciudad, (...) goza de vientos Orientales casi la cuarta parte del año y es refrescada de los Nortes y humedecida de los sures, de modo que

tiene muchos vientos que corren en esta ciudad” (112). En su argumentación, Cisneros asume que las condiciones corográficas de la Nueva España sobrepujan las consideraciones de orden cosmográfico y astrológico de Martínez, las características específicas de la región serían más importantes que la latitud en que se ubique en el mapa la Nueva España a la hora de definir las complexiones de los habitantes novohispanos. un giro en la indagación etnogeográfica que ha sido documentado por Sara Maglieti (en Marroquín, Jaime y Bauer, Ralph; 2019: 203- 220).

Y así las cualidades tangibles se conocen como objetos de este sentido, esto es lo que de parte de la calidad y templanza de la tierra y región de esta ciudad se puede alcanzar conforme a filosofía y medicina racional como se irá viendo con demostración hasta el fin de este discurso, y de aquí con facilidad se reprenderá a Enrico Martin, acerca de lo que escribe de la naturaleza y complexiones de los Indios de México, constituyéndolos por flemáticos sanguíneos y que en ellos predomina la flema (112).

Antes de que Cisneros le asigne un rótulo a la complexión de los nativos novohispanos, ha dejado en claro que las condiciones corográficas de la ciudad de México son inmejorables y, que una disertación del tipo que ha llevado a cabo Martínez en su *Repertorio de los tiempos e historia de la Nueva España*, que considera a los nativos sujetos a una influencia astrológica nefasta, parece muy alejada de la realidad. En síntesis, para Cisneros no se trata de una región con características hostiles al buen desarrollo de las complexiones de los individuos que la habitan, todo lo contrario, se trata de una región templada, “que ni es quemada del calor ni oprimida del hielo, ni le faltan aguas por cuyo defecto sea seca y árida” (107), una región propicia para el surgimiento de temperamentos ingeniosos, prudentes y mansos. Las condiciones ideales para el desarrollo de una fisionomía bella y agradable.

Y así Galeno dice, ¿quién no sabe que los que habitan en región templada que no es fría como en el septentrión, ni quemada como en los etíopes, que los cuerpos, las costumbres, la felicidad del ingenio y prudencia es superior a todos?, y a este propósito aplica maravillosamente la doctrina de Platón, en el principio de las disputaciones (sic) del Timeo, que esta máquina tan hermosa que Dios creó y dio a los que habitaron primero la eligió para los que gozasen las regiones templadas y naciesen en ellas de su cosecha fuesen prudentes, ingeniosos, hermosos, agradables y mansos (113).

Desde el comienzo del capítulo, Cisneros ha dividido los habitantes del mundo en dos grades regiones. “Que los que habitan las Regiones septentrionales son de costumbres bárbaras y agrestes y los que nacen y habitan en tierras templadas son de costumbres, acciones e inclinaciones templadas” (107) Dicotomía que le sirve para ubicar a la ciudad de México en la segunda categoría. Desde una lectura de la tradición hipocrática, el autor escenifica la ciudad de México como un emplazamiento típico de una región templada.

Para no haber visto los indios de México nuestro Hipócrates no pudiera hallar en nación ninguna tanta semejanza, porque tener navíos hechos de un solo palo, no son sino las canoas que usan los indios, tener las casas en el agua y ser de maderos y cañas, es pintar con gran semejanza las que ellos habitan, trajinar sus mercaderías por

acequias de agua, tener muchos vientos Sures, no tener mucha diferencia del frío al calor mucho concuerda con lo que hay en México (111).

En consecuencia, debido a las condiciones específicas de este emplazamiento, las personas que nacen y viven allí solo pueden ser de buenas costumbres y excelente semblante, y no se trata de una simple lisonja, pues al autor se cuida mucho en dejarlo claro. “Lenguaje es de Platón y referido de Galeno, no le parezca a nadie que es mío, ni que con esto quiero captar la benevolencia a los que han nacido y nacen en México, pues desde el principio de esta obra propuse ajustarme a la Doctrina de estos gravísimos autores, (...)” (113). Sin embargo, Cisneros es consciente de la gran variedad de pueblos que habitan el vasto territorio de la Nueva España, así como de las diferencias que entre ellos existen. Diferencias que vendrían a hablar de la diversidad de condiciones existentes entre un lugar y otro. “De tantas y tan diferentes naciones de los naturales que en ella hay, imposible cosa fuera de cada cosa de estas tratar individualmente, bastante es decir de esta ciudad de México lo que en común tiene sucintamente las complexiones de los naturales” (109). Ante este panorama, el médico español decide definir aquello que tienen en común, no sin antes argumentar en contra del error categorial que ha cometido Martínez al rotular a los nativos novohispanos como de complexión flemática y sanguínea.

El error categorial de Martínez: la supremacía de tres cualidades primarias en un mismo cuerpo

Según la interpretación de la doctrina humoral planteada por el médico español, concluir que una complexión mixta, flemática y sanguínea, es la que mejor define la naturaleza íntima de los aborígenes novohispanos es, simple y llanamente, incurrir en un error categorial. Para Cisneros, la mezcla de esas dos complexiones sería una de carácter imposible. Martínez, afirma Cisneros, parte de la premisa de que es posible que en un individuo predominen tres cualidades primarias distintas por intermedio de dos complexiones simultáneas (calor – humedad de la sangre y frío – humedad de la flema). Pero eso no puede ser posible porque cuando el calor y la humedad se hallan juntas en un cuerpo se expresen en un único elemento, el aire, veamos:

(...) además que no se pueden juntar calor y humedad que no sea reduciéndolo en los Elementos, el aire, y en los mixtos y humores a la naturaleza de la sangre, y así no se pueden llamar flemáticos sanguíneos como quiere Enrico, tomando la humedad de la flema y el calor de la sangre, porque juntas estas dos cualidades han de reducirse como he dicho (..) (113)

Es decir, resulta erróneo afirmar, como lo hace Martínez, que en un mismo cuerpo puedan predominar tres cualidades primarias al mismo tiempo y en el sentido en que el cosmógrafo defiende. Cuando se habla de mezclas de cualidades primarias, como parece ser el caso en el planteamiento de Martínez, el resultado solo puede conducir hacia un elemento específico, el aire, que a su vez hace referencia y se relaciona con una complexión específica, la sanguínea.

En tanto que el aire es el elemento esencial de la sangre, si en los cuerpos de los nativos novohispanos predomina el calor y la humedad, la conclusión natural es que su complexión debería ser la sanguínea. Una conclusión que parece verosímil a primera vista pero, como lo dejó claro Cisneros, teniendo en cuenta la cercanía del sol a la ciudad de México y su efecto apaciguador sobre la humedad y exceso de agua de la región, se sigue que la complexión del nativo de la Nueva España tiene que ser otra. Ante la cercanía del sol a la ciudad y consiguiente naturaleza templada, así como la calidad de los vientos que en ella se encuentran, el reconocimiento de las excelentes condiciones corográficas de la ciudad de México, Cisneros considera que la mejor manera de llegar a una conclusión válida y sólida sobre la complexión propia del nativo novohispano consiste en observar de modo directo las costumbres y la fisionomía de los nativos de la Nueva España, un criterio de observación directa popularizado a finales del siglo XVI por el también médico alcaláino Juan Huarte de San Juan (Vélez, 2013: 268 -271).

De otro lado y como complemento a lo anterior, Lanuza Navarro ha señalado que así como el texto de Martínez fue utilizado por las élites de la Nueva España para explicar y justificar el orden social imperante en el virreinato, el texto del médico Cisneros insufló ánimo al anhelo del criollo por obtener más reconocimiento por parte de la corona española (2016: 180). Una perspectiva ideológica que afecta el modo como el nativo americano fue concebido y representado. Donde el cosmógrafo alemán ve un ser de una complexión húmeda, un ser flemático, el médico español se decanta por una mirada que pone en relevancia no solo la incongruencia entre el tipo de color de la piel del aborigen novohispano con la complexión que Martínez le ha asignado, sino que también, pone el acento en las habilidades para las artes y los oficios en general. Apartándose del criterio del cosmógrafo, el médico alcaláino considera que se trata, evidentemente, de seres melancólicos.

Y concluyendo esta doctrina con la de Hipócrates que nos enseña que la templanza del humor del cuerpo que predomina, se conoce de su color, no flemáticos si no melancólicos habían de ser los Indios, y más viendo la facilidad con que aprenden las Artes, y oficios de cualquier calidad con tan gran perfección, cosas repugnantes a los flemáticos de quien dijo Aristóteles, que para ninguna cosa eran buenos, flojos, perezosos e ignorantes. Y nuestro Galeno enseñando sus cualidades dice. Que son torpes, tardos al movimiento y perezosos, olvidadizos, insensatos, el color del cuerpo blanco, todo lo cual es repugnante a los Indios, que son ligeros, curiosos, de color tostado tirando a pardisco, hábiles y de ingenio como se ha visto y se ve en las Artes que ejercitan, para las cuales es necesario ingenio y memoria (112).

Bajo la argumentación de Cisneros, unos seres de carácter ligero y curioso, con un color de piel que no es el blanco y cuya disposición natural para las artes es tan evidente, no se les puede colgar el rótulo de flemáticos y sanguíneos. El indígena de la Nueva España es melancólico porque tiene unos rasgos anímicos que están más cerca de lo excepcional que de aquellos rasgos que pueden ser considerados como normales y cotidianos. Mientras otros autores hicieron uso de la rareza de las estrellas, el clima y la latitud del Nuevo Mundo para concluir que el nativo debería haber crecido y madurado bajo la influencia nefastas de un entorno extraño y hostil y, de tal guisa, fundamentar una mirada peyorativa que entronaba al europeo en un locus de enunciación privilegiado, Cisneros comienza por reconocer ciertos

rasgos y características que hacían del nativo un ser excepcional. Una perspectiva que le otorga a la categorización hecha por este autor una tonalidad muy diferente de todos los casos hasta acá estudiados y que se halla inscrita de modo directo dentro del problema planteado por la tradición aristotélica en el *Problema XXX, I*.

Melancolía, mimesis e ingenio

Cisneros reconoce, al igual que la tradición hipocrática que, en las regiones templadas como lo es la ciudad de México, los individuos nacen dóciles y agudos de ingenio, perfectos para todas las ciencias. Una postura que se sustenta en la asociación entre las inclinaciones anímicas, el temperamento del cuerpo y las condiciones corográficas de una región determinada; relación causal que es defendida por la doctrina galénica y que fue retomada en la segunda mitad del siglo XVI por el médico Huarte, para quien la templanza y equilibrio humoral perfecto solo habían sido posible en el Paraíso Terrenal, mientras que el resto de los mortales se hallan a merced de los elementos de la región y las condiciones en las que viven.

Pero viviendo los hombres en regiones destempladas, sujetas a tantas mudanzas de aire de invierno, estío y otoño, y pasando por tantas edades, cada una de su temperatura, y comiendo unos manjares fríos y otros calientes, forzosamente se han de destemplan; de lo cual es evidente argumento ver que nacen unos flemáticos y otros sanguíneos, unos biliosos, otros melancólicos (Huarte, 2008: 32).

Al respecto el médico Cisneros es muy explícito al relacionar la complejión del individuo con la comida, el agua, los aires y el clima de la región que se habita.

Es confirmación de esta doctrina escribió Galeno un libro, probando que las inclinaciones del ánimo siguen el temperamento del cuerpo, y que por razón del calor, frialdad, humedad y sequedad de la región que habitan los hombres, de los manjares que comen, de las aguas que beben y del aire que respiran, unos son necios y otros sabios, unos valientes y otros cobardes, unos crueles y otros misericordiosos, unos cerrados de pecho y otros abiertos, unos mentirosos y otros veraces, unos traidores y otros leales, unos inquietos y otros sosegados, unos hipócritas y otros sencillos, unos escasos y otros liberales, unos vergonzosos y otros desvergonzados, unos incrédulos y otros fáciles de persuadir (Cisneros: 81 – 82).

Bajo este marco doctrinal, compartido por Huarte y Cisneros, las regiones templadas son aquellas áreas geográficas en las que no existen los cambios estacionales, donde el día y la noche tienen más o menos la misma duración a lo largo de todo el año y donde la época de frío no se diferencia mucho de la temporada de calor. En las regiones con tales características climáticas no solo las cosas nacen más grandes, sino que también, las costumbres y las condiciones de los hombres son más benignas. Así lo sentencia Cisneros, veamos:

Luego si la región templada es la que nos pinta Galeno, y en ella las condiciones lo son, porque lo toman de la tierra, siendo de esta consideración esta ciudad de México con evidencia ser cierta esta doctrina, que la región templada hace los hombres templados dóciles, de agudos ingenios y perfectos y aparejados para todas las

ciencias, y con mayor verdad y evidencia se halla esto y se conoce con la experiencia de los que nacen en esta Ciudad, que ellos mismos califican y hacen cierta doctrina que voy refiriendo (113).

El discurso de Cisneros se halla en consonancia y es heredero de uno de los textos más célebres del corpus hipocrático, *Sobre los aires, aguas y lugares*. En este texto, atribuido desde la Antigüedad al maestro de la Escuela de Cos, se abordan al menos cuatro problemas específicos: en primera instancia, se pretende determinar cuál es la influencia de la localización de las ciudades respecto del sol y de los vientos, con la finalidad de preservar la salud y explicar la aparición de enfermedades, en segundo término, se exploran las propiedades de las aguas, adicionalmente, se señalan las afecciones predominantes de una región en relación con las estaciones y sus cambios, y finalmente, se hace una comparación entre Europa y Asia, atribuyendo un vínculo causal entre las diferencias en la fisonomía y costumbres morales de sus habitantes con el clima y la geografía propios de ambas regiones. Un tipo de saber, que ya desde el comienzo de la obra, se ha declarado como esencial para el buen ejercicio de la práctica médica.

Afirmo que Asia es muy distinta de Europa en la naturaleza de todos los productos de la tierra y, también, en la de sus hombres. Efectivamente en Asia todo es más hermoso y mayor; el país está más cultivado y el carácter de sus habitantes es más dulce y sosegado. La causa de eso es la mezcla de las estaciones, porque Asia está situada en medio de los lugares de la salida del Sol, mirando hacia Oriente y bastante lejos del frío. (...) En efecto, ni está excesivamente abrasada por el calor ni reseca a causa de la sequía y la falta de agua, ni sufre violencia del frío, ni resulta húmeda y empapada a consecuencia de las muchas lluvias y la nieve. (Hipócrates, 2003_b: pos 917 – 927)

La relación que existe entre este texto hipocrático y el juicio que Cisneros emite sobre los nacidos en la Nueva España resulta importante porque el médico español está usando el mismo método para separar y diferenciar civilizaciones entre sí. Una lectura que adapta los textos antiguos con aquella realidad que recién se está descubriendo y que, a diferencia del caso del cosmógrafo real, valora las condiciones corográficas no solo por encima de las astronómicas, sino también, en mayor detalle. De este modo, en las tierras templadas, las cosechas son abundantes, las semillas y los frutos son más equilibrados, los animales que allí nacen son magníficos, más fértiles y se reproducen mejor, una situación parecida a lo que acontece en la primavera europea, pero que persiste a lo largo de todo el año en las zonas templadas.

Debido a estas condiciones climáticas, que propician una naturaleza abundante, los hombres no solo tienen acceso a una mayor cantidad de alimentos, sino también a nutrimentos más equilibrados. Recordemos que bajo la doctrina humoral la fuente de todos los humores que conforman al cuerpo humano es, precisamente, el alimento, entre más equilibrados los nutrimentos que se consumen más equilibrada la complejidad del individuo. Esta es la razón por la cual en las regiones templadas los hombres son más equilibrados en sus complejidades, más bellos en su fisonomía y más atemperados en sus costumbres. La valoración de Cisneros del nativo novohispano parece soslayar la imagen del nativo americano caníbal y belicoso con el que múltiples cronistas habían poblado el imaginario cultural europeo y se enfila al

reconocimiento de sus habilidades innatas. Ahora bien, el interés de Cisneros por reivindicar al nativo de la Nueva España esté menos relacionado con el afán primario por exaltar el territorio de la Nueva España y sus habitantes y más vinculado con su antagonismo con el cosmógrafo Martínez, en especial, teniendo en cuenta que el médico alcaláino ha declarado no solo que su patria es Madrid, sino que también, ha dejado en claro que aquella ciudad es el “lugar por sitio y cielo el más benigno que se conoce” (Cisneros, 2009: 183).

Aunque Cisneros defiende una mirada benigna del nativo novohispano, igual como lo harán los criollos americanos dos siglos más tarde, la motivación de este médico alcaláino podría estar más en sintonía, como afirma Martha Elena Vernier en la introducción a la edición crítica del texto del Colegio de México, con el celo profesional de quien no comparte la forma como un saber especializado ha sido agenciado por un autor sin formación médica o, ser el resultado de algún conflicto personal del médico con el cosmógrafo, en especial, teniendo en cuenta que el *Repertorio de los tiempos y historia natural de la Nueva España* es el único texto capaz de caldear los ánimos del médico alcaláino (Cisneros, 2009: xxv). En todo caso, resulta cierto que Cisneros no solo fundamenta su texto en la polémica con el cosmógrafo Martínez, sino que también, ubica el saber médico en el escalafón más alto de la especulación racional y considera que el médico, más que simple curador, es ante todo un filósofo, alguien capaz de elucubrar, analizar las causas y llegar a las consecuencias.

Antes de que Cisneros escribiera su texto, múltiples autores habían reconocido abiertamente las habilidades manuales y el ingenio demostrado en la elaboración de objetos y artefactos por parte de las comunidades originarias de México. Aún antes de la caída de Tenochtitlan en agosto de 1521, Cortés ya había despachado a la Península ibérica una gran cantidad de artefactos elaborados por los diferentes pueblos asentados en el vasto territorio que vendría a ser conocido años más tarde como la Nueva España. Objetos tan bien concebidos y de tan fina estampa que fueron embarcados bajo la categoría de tesoros autóctonos y con la única intención de granjearse el favor real (Russo, 2014: 20 - 26). A medida que estos tesoros fueron conocidos por un público más amplio, despertaron el interés y la imaginación de no pocos en el viejo continente. Mosaicos, escudos y tocados elaborados con plumas, mapas, códices, figuras esculpidas tanto en maíz como en piedras preciosas, mantones, collares, diademas, flechas e, incluso, objetos inspirados en manufacturas españolas, pero realizados por los nativos americanos, el caso de los seis adornos en cuero adobado con dibujos en alto relieve (Guadameciles) despachados por Cortés en 1519 desde el Puerto de la Veracruz para la reina Juana y su hijo Carlos I hicieron parte de las remesas que empezaron a circular muy pronto por algunas de las principales ciudades españolas (22). Algunos de estos objetos terminaron haciendo parte de exhibiciones bien estructuradas en algunas ciudades de la península ibérica. Exposiciones donde fueron observadas, admiradas y comentadas por varios autores.

En consonancia con lo anterior, Alessandra Russo, hablando sobre la recepción que se le brindó a este tipo de objetos por el público europeo en general en el siglo XVI, ha referido el caso de Albrecht Dürer (1471 – 1528). El artista alemán visitó el 7 de agosto de 1520 la exposición de objetos provenientes de la Nueva España en el castillo real de Carlos V en Bruselas y dejó consignado en su diario de viajes una entrada bastante elogiosa referente a los objetos allí exhibidos. De acuerdo a lo narrado por Russo, el celeberrimo autor del grabado *Melancolía I* (1514) confiesa en su diario que jamás había visto tan admirables

trabajos de arte y celebraba el *ingenio sutil* que habitaba en ellos – cursivas añadidas - (22). Y en ese sentido, la misma Russo ha puesto de manifiesto la gran cantidad de comentarios realizados por viajeros, misioneros, cronistas, naturalistas y artistas, que ponderaron de modo minucioso las construcciones, las pinturas, las esculturas, los códices, e infinidad de objetos manufacturados, dentro y fuera de la Nueva España a lo largo del siglo XVI (21).

En ese orden de ideas, resulta importante tener en cuenta que los objetos materiales de la cultura que florecen después de la caída de Tenochtitlan (1521), y a los que probablemente tuvo acceso Cisneros, surgen dentro de un contexto social e histórico sui géneris en el que hay que tener en cuenta al menos tres condiciones particulares. En primera instancia, la nascente sociedad novohispánica de la segunda mitad del siglo XVI se estaba recuperando de las consecuencias disruptivas generadas por el caos de una guerra total y devastadora en la que se cometieron cualquier cantidad de vejámenes y atrocidades, alcanzando niveles de violencia sin precedentes (Restall, 2019), segundo, una vez disipado el caos de la guerra, la corona española estableció con mayor vigor en la Nueva España, pero también en todos los territorios bajo su mandato, todos los mecanismos de dominación disponibles en la Europa renacentista, tales como, el sistema de mercado, la religión cristiana, el libro, las armas de fuego y la imagen (Gruzinski, 1999) y, en tercer lugar, frente a este escenario las comunidades indígenas sobrevivientes implementaron varios mecanismos de adaptación y supervivencia frente a una situación tan caótica e inestable. Uno de estos mecanismos vendría a tener un rol fundamental en la concepción y elaboración de objetos materiales dentro de dicha cultura, el mimetismo (Gruzinski, 1999; Russo, 2004). Y en ese sentido, el mimetismo hace referencia no solo a aquella capacidad sui géneris del nativo americano para adaptarse a los usos y costumbres de la nueva sociedad emergente, sino también, a esa habilidad manifiesta para reproducir, interpretar y adaptar diversos elementos culturales europeos a las condiciones propias del Nuevo Mundo. Los indígenas no solo reprodujeron esquemas culturales europeos, también los reinventaron.

De ahí que muchos de los rasgos característicos de las sociedades americanas que sobrevivieron la conquista provengan de la cultura occidental o que los elementos materiales de la cultura novohispana emergente durante la segunda mitad del siglo XVI constituyan una amalgama de elementos provenientes del mundo precolombino perdido con ingredientes del mundo europeo implantado en estas tierras; un proceso tan complejo como fascinante y que ha sido objeto de estudio de múltiples autores, quienes han propuesto miradas desde modelos conceptuales diversos, como es el caso de Serge Gruzinski (1999), quien configura la noción de mestizaje cultural, o de Néstor García Canclini (1995) quien prefiere la idea de cultura híbrida, o el caso de Fernando Ortiz (2002) quien acuña el término transculturización, o de Walter Dignolo (2000) que nos refiere a la categoría de semiosis colonial o, finalmente, el de Rolena Adorno (1995) quien recurre a la metáfora del Palimpsesto como una dimensión significativa capaz de dar cuenta de la subjetividad colonial. La imitación de modelos europeos constituyó una respuesta que ha sido documentada tanto en la Nueva España como en el Virreinato del Perú (Gruzinski, 1999) y que nos permite reconocer que la mimesis, una condición propia del pensamiento mestizo, no se agota en la copia de un modelo ideal, la mimesis incorpora siempre una interpretación sui géneris del objeto copiado. Perspectiva que hace de la copia valiosa en sí misma, en especial, bajo la teoría platónica que concibe el arte como imitación.

Ahora bien, la mimesis no se agota en la elaboración juiciosa de objetos materiales, en tanto herramienta adaptativa a unas condiciones sociales hostiles, se hace extensivo a la habilidad del nativo para apropiarse de los usos de una cultura extraña; de hecho, en 1541 un oficial español de nombre Jerónimo López escribía desde la ciudad de México al Rey: “ cada día hay más indios que hablan el latín de forma tan elegante como Cicerón”, según el mismo funcionario, al transitar desprevenidamente por las calles de la ciudad de México era posible encontrarse a nobles nahuas que conversan en latín fluido, y añadía con entusiasmo: “ es admirable ver las cartas y coloquios que escriben en latín y lo que dicen en ellos” (Citado en Restall, 2019: 6805 – 6817). Una maravilla que fue posible gracias al colegio de Tlatelolco, la primera institución académica en el Nuevo Mundo, fundada en septiembre de 1536 en la ciudad de México y encargada de impartir clases en latín, español y náhuatl, enseñaba algunas materias y oficios a los hijos de los nobles mexicas. El colegio logró un pronto éxito no solo por la denodada dedicación de un grupo de frailes franciscanos, sino especialmente, porque estos religiosos supieron sacar provecho de unas condiciones culturales previamente establecidas en la cultura náhuatl, a saber, el alto grado de exigencia y perseverancia de una tradición intelectual indígena que se expresaba y ensañaba a través de una institución de enseñanza superior (*Calmecac*), la refinada y exquisita escritura pictográfica, así como, los modos refinados y formales de expresión corporal y verbal con que los que se consideraba debían conducirse los súbditos mexicas en la corte del Tlatoani (Soustelle, 1990). Habilidades que pueden ser reconocidas en los códices que se construyeron poco tiempo después de la caída de Tenochtitlán y que nos hablan de un escenario cultural de negociación entre las técnicas pictóricas autóctonas y modos de representación con la tradición europea (Bleichmar, 2019: 1387).

A pesar de que no haya sido referenciado de modo directo por Cisneros, otro elemento importante a la hora de ponderar el grado de refinamiento de la cultura mexicana, tiene que ver con la posibilidad del lenguaje náhuatl de componer relatos refinados o expresar relaciones conceptuales complejas. Al igual que el idioma español y otras lenguas europeas, la lengua náhuatl tiene formas en las que eligiendo las palabras correctas y haciendo uso del giro gramatical acertado es posible crear una versión más formal, cortés o elegante de un discurso y, al igual como pasa con el alemán o el griego, el náhuatl está repleto de términos compuestos que surgen cuando a una raíz se le yuxtaponen prefijos o sufijos, lo que le permite expresar relaciones conceptuales complejas en un solo vocablo. El náhuatl resulta así un medio asombroso para la ingeniería lingüística pues está en plena capacidad para expresar conceptos abstractos y erigir las bases de un pensamiento filosófico profundo y original (León-Portilla, 1990). En ese sentido, la tradición Flor y Canto (*In Xochitil, In Cuicatl*), por ejemplo, creada como una forma de ideal regulador de la experiencia vital de los pueblos náhuatl, nos habla de un refinamiento estético y de una agudeza de pensamiento a la altura de las mejores tradiciones culturales de occidente (Rivas, 2016).

Aunque autores como Matienzo o Martínez hayan subvalorado la cultura autóctona de los nativos americanos, resulta evidente que los herederos de los mexicas tenían las habilidades necesarias para asimilar de modo eficaz y destacado los usos y costumbres del mundo que se estaba gestando en ese momento histórico. Bajo esta perspectiva, la opinión de Cisneros toma relevancia como un caso particular de la relación entre melancolía e ingenio, al asociar las condiciones geográficas, climáticas y astronómicas con un temperamento afortunado. El médico español realiza una lectura sui generis de la complexión melancólica, una

interpretación a la luz de la larga tradición que inaugura el *Problemata XXX, 1* y que representa una diferencia sustancial con otros autores que habían recurrido al apelativo de melancólico como epítome de una mirada peyorativa. Donde otros habían visto los efectos deletéreos de la bilis fría y adusta, Cisneros ve la manifestación sublime de una bilis inestable por naturaleza, en ese orden de ideas, llamar al nativo americano melancólico es el reconocimiento expreso de sus cualidades excelsas.

Melancolía y el hombre de excepción

De acuerdo a la lectura propuesta por Jackie Piegaud, la melancolía puede ser entendida en sí misma como la capacidad de convertirse en el otro, la habilidad de asumir esa multiplicidad de hipóstasis que constituye la variabilidad de la especie humana, una capacidad cuyo valor solo puede revelarse en el interior del pensamiento mimético. Para este mismo autor, queda claro que reducir la melancolía a una complejión, un temperamento, un malestar existencial o a una mera enfermedad se queda corto en el afán de entender el fenómeno melancólico en todo su dimensión social y cultural; la melancolía, además de configurar la madre de todos los males, visibiliza al mismo tiempo, esa relación intrincada y problemática entre el alma y el cuerpo, aquel espacio sin límite en el que la capacidad creadora del humano aflora y se actualiza. La melancolía hace referencia, en ese mismo orden de ideas, a aquel ámbito de la creatividad humana (2008: 237). Una interpretación cuya genealogía se remonta a la tradición que inaugura el *Problemata XXX, 1*, aquel texto griego que establece una relación clara entre el hombre de excepción (*Perittoí*) y la bilis negra. De este modo, la melancolía configura la verdadera Musa, la fuerza anímica detrás de todo acto creativo.

El ingenio del individuo melancólico, en este sentido, se explica desde una paradoja, la estabilidad ocasional de la inestabilidad termodinámica de la bilis negra. Precisamente, la inestabilidad de la bilis negra, comparada con los efectos que el vino produce en los individuos en el *Problemata XXX, 1*, hará del individuo melancólico el ser de la inestabilidad, de la inconstancia y de la desmesura. El melancólico puede ser un individuo agitado y colérico, en otras ocasiones, un ser taciturno, misántropo y sombrío, mientras que en otras circunstancias puede llegar a ser un individuo filántropo, sanguíneo o jovial, para mostrarse a continuación, como un ser desprovisto de toda vitalidad. Sin embargo, cuando la concentración humoral es la adecuada, cuando la bilis negra alcanza un estado poco usual en el que, de manera simultánea y no disociada, acumula demasiado calor y demasiado frío, las dos cualidades activas primordiales, surge la hipóstasis excepcional.

En resumen, los melancólicos son inconstantes debido a que la fuerza de la bilis negra es inconstante. Y es que la bilis negra es a un tiempo demasiado fría y demasiado caliente. Y puesto que ésta modela los caracteres (pues, de lo que se halla en nosotros, son el frío y el calor los que modelan el carácter), del mismo modo que el vino mezclado en nuestro cuerpo en mayor o menor cantidad modela nuestro carácter, nos hace ser de tal o cual manera. Ambos, el vino y la bilis negra, contienen viento. Pero, desde el momento en que es posible que exista una buena mezcla de la inconstancia, y que ésta sea, en cierto modo, buena, y ya que es posible, por fuerza, que la *diathesis* demasiado caliente sea, al mismo tiempo, demasiado fría (o a la inversa, a causa del

exceso que presenta), todos los melancólicos son seres excepcionales, y no por enfermedad, sino por naturaleza. (Aristóteles, 2009: 103)

De tal guisa, la condición excepcional del melancólico depende de un equilibrio difícilmente alcanzable, que se aleja de la variante patológica descrita en el canon médico de la Antigüedad y que se halla en el extremo del abanico de posibles *crasis* humorales; es por esta peculiaridad que el hombre excepcional (*perittoí*) es caracterizado más como una disposición del ánimo y menos como una complexión individual determinada por la constancia de sus rasgos. La complexión melancólica es proteiforme en esencia, alejada del tono monocorde de la tristeza, se manifiesta a través de una multiplicidad de registros que viene a enriquecer la cultura occidental (Hersant, 2005: 12). Esta doctrina del genio melancólico, olvidada durante varias centurias en la cultura europea, tuvo un renacer con la lectura que hizo Marsilio Ficino (1433 – 1499) del *Problemata XXX, I* pues será éste el primer autor moderno en asociar el temperamento melancólico como una característica propia del hombre de letras. Un autor que lee y cita de modo directo Cisneros cuando relaciona la astronomía con la medicina, como se mostró en líneas anteriores.

Ficino representa un cambio de perspectiva dentro de la tradición de la melancolía y el hombre de excepción. Bajo el neoplatonismo florentino liderado por Ficino, el ingenio, la condición extraordinaria del melancólico, no se desprende de aquella disposición que una complexión natural hace posible, se trata por el contrario, de una segunda naturaleza. Naturaleza que es adquirida a través de una serie de actividades específicas, a saber, la lectura consuetudinaria, la contemplación habitual o la meditación frecuente; acciones que además se relacionan con cambios anímicos e influencias astrales. Aunque Ficino habla de tres causas que hacen que los hombres de letras sean melancólicos, la primera de las cuales es de orden astronómico, la segunda natural y la tercera aquella relacionada con las acciones humanas, el énfasis está puesto en las causas humanas. Precisamente, hablando acerca de las causas por las que los hombres se tornan melancólicos, Ficino afirma:

La primera celeste, la segunda natural, la tercera humana. Celeste porque, según dicen los astrónomos, Mercurio, que nos invita a buscar las ciencias y las artes, y Saturno, que hace que seamos perseverantes en esta búsqueda y que una vez alcanzadas, las conservemos, son en cierto modo fríos y secos (...) (26).

En relación con la segunda causa, la natural, se produce porque “para adquirir el conocimiento de las ciencias, sobre todo de las difíciles, es necesario que el alma se recoja del exterior al interior como desde la periferia al centro y que, mientras especula, se mantenga firmemente asentada en el centro, por así decirlo, del hombre”(26), Al reducirse el alma en el centro, continúa Ficino, el alma adquiere las características de la tierra, que también está en el centro del cosmos que, por simple analogía, tiene bastante parecido con la bilis negra, ambas son secas y frías. Finalmente, la tercera causa de la melancolía, la humana, viene a ratificar esa mutación anímica que se halla en la explicación de la segunda causa de la melancolía, la causa natural.

La causa humana, es decir, la que depende de nosotros, es ésta: dado que la actividad frecuente de la mente reseca bastante el cerebro, se sigue que, consumido en gran parte el humor, que es el sustento del calor natural, de ordinario se extingue también

el calor mismo, de tal suerte que la naturaleza del cerebro se torna seca y fría, que es de hecho una cualidad terrestre y melancólica (26).

En todo caso, y en concordancia con la lectura propuesta por Cristina Müller (2002), la explicación de Ficino sobre las causas de la melancolía privilegia la actividad anímica por encima de una complejión natural, el hombre de letras deviene melancólico más por vocación que por condición humoral. Este cambio sutil, pero potente, resulta importante para comprender el rótulo que propone el médico Cisneros, no solo porque, como se presentó en líneas anteriores, Ficino es citado de modo directo en *Sitio, Naturaleza y Propiedades de la Ciudad de México*, sino también, porque cuando Cisneros decide definir el tipo de complejión característica de los habitantes de México, él mismo reconoce que esa es una labor harto difícil por el carácter dinámico de las causas involucradas en el proceso. Cisneros no solo destaca que las complejiones individuales dependen de una delicada mezcla que muda con la edad de las personas y se halla bajo la influencia de los astros y el clima, de los alimentos y las bebidas que éstos consumen, sino que, pone de relieve que los alimentos y las bebidas dependen de las cualidades de la región en la que se habita. Al poner el énfasis en las condiciones corográficas, Cisneros se aleja de la interpretación de Martínez que considera que la complejión de los novohispanos depende de los astros o la naturaleza de la región que habitan y resalta la importancia de las costumbres y los hábitos.

La diferencia que cause en las naturalezas y complejiones, la de los lugares y sitios de las Ciudades o Regiones nos ha enseñado en muchas partes Hipócrates, Galeno y Platón y ser cierto que toman lo bueno o malo de ellos no solo cuanto a las complejiones, sino también en cuanto a las costumbres, no escribió cosa Galeno en el Libro de las costumbres del alma siguen la templanza del cuerpo, que no esté enseñado en esta doctrina y en el libro de Aires y (...) (108).

En síntesis, Cisneros se esfuerza por refutar los intentos de Martínez de convertir la ciudad de México en un lugar poco apto para el desarrollo de una buena complejión humana y, a partir de allí, construye su argumento, recurriendo a la importancia de las costumbres y los hábitos y su relación con los distintos temperamentos. Una vez desvirtuadas las razones del cosmógrafo real para explicar las causas de aquella constitución poco alentadora del nativo novohispano, Cisneros pone el énfasis en las habilidades de aprendizaje del aborigen de la Nueva España como factor determinante a la hora de definir un asunto tan delicado, como es el de rotular la complejión del nativo de la Nueva España: “no flemáticos sino melancólicos habían de ser los indios, y más viendo la facilidad con que aprenden las artes y oficios de cualquier calidad con gran perfección” (112). En ese mismo sentido, el reconocimiento de las habilidades para aprender no fue un rasgo exclusivo del nativo de la Nueva España, también fue una característica señalada por los misioneros jesuitas José de Acosta (1540 – 1600) y Blas Valera (1545 – 1597), cuando se refirieron al nativo del virreinato del Perú, dentro del marco de los programas de evangelización emprendidos durante el último cuarto del siglo XVI (Mattei y Casalini, 2013: 184).

El argumento de Cisneros no se detiene en la simple afirmación de la habilidad para aprender artes y oficios del aborigen novohispano, sino que da un paso más allá mostrando la incongruencia entre una complejión húmeda y los hábitos y costumbres que dicho temperamento generan. Una reducción al absurdo, pues la habilidad para aprender y el

ingenio son: “cosas repugnantes a los flemáticos de quien dijo Aristóteles que para ninguna cosa eran buenos, flojos, perezosos e ignorantes” (112). Al mostrar la incongruencia de una rotulación de ese tenor con la observación directa de los usos y costumbres de los aborígenes, Cisneros construye una imagen en negativo del nativo novohispano. Al afirmar aquellas características que son ajenas a las costumbres propias del nativo novohispano Cisneros va moldeando los verdaderos atributos que lo definen, una estrategia que apuntala con la fuerza de la autoridad, recurriendo a la doctrina galénica.

Y nuestro Galeno enseñando sus cualidades dice. Que son torpes, tardos al movimiento y perezosos, olvidadizos, insensatos, el color del cuerpo blanco, todo lo cual es repugnante a los Indios, que son ligeros, curiosos, el color totalmente tirando a pardisco, hábiles y de ingenio como se ha visto y se ve en las artes que ejercita, para las cuales es necesario ingenio y memoria (112 – 13).

Ingenio y memoria, dos de las potencias del alma más sobresalientes en el individuo melancólico. Ahora bien, en el momento en que Cisneros destaca las habilidades para aprender y ejercer las artes y los oficios varios con perfección, existe ya un discurso que se ha preguntado por la relación del ingenio humano con la bilis negra y la excelencia en el desempeño de los diferentes oficios. El texto del médico español Juan Huarte (1529 – 1588), *Examen de ingenios para las ciencias*, el cual se introdujo en el primer apartado de este trabajo, retoma aquel vínculo planteado en el *Problemata XXX, 1*, aquella asociación entre el hombre de excepción y la bilis negra. Una conexión que, además, trasciende la simple asociación entre bilis negra y complejión melancólica.

Hay dos tipos de atrabilis según dice Galeno: una natural a manera de luz de la sangre, cuyo temperamento es frialdad y sequedad, con muy gruesa substancia y no vale nada para el ingenio, antes hace a los hombres necios, torpes, risueños y sin imaginación. Otra es la atrabilis propiamente dicha o bilis adusta, de la cual dijo Aristóteles que hace a los hombres muy sabio con temperamento vario aunque siempre delicado (157- 158).

Bajo la tradición médica, en la que se suscribe Cisneros, la bilis adusta, no solo sería el agente responsable del ingenio del aborigen de la Nueva España, sino que también, vendría a engendrar diferentes géneros de ingenio. Según Huarte, de las cuatro cualidades primordiales que componen el cuerpo humano, de acuerdo a la tradición galeno hipocrática, solo tres se hallan en capacidad de producir el ingenio, de hacer posible aquella capacidad humana “de engendrar dentro de sí, es decir, de producir el entendimiento” (2008: 41). Una clasificación que ayuda a comprender mejor el calificativo que Cisneros le otorga a los aborígenes de al Nueva España.

Huarte y la potencia del genio melancólico

El *Examen de ingenios* (1575, 1594) de Juan Huarte de San Juan, constituye la exploración más completa emprendida en la modernidad temprana acerca de las dimensiones naturales del ingenio. Para este médico español, la noción de ingenio hace referencia a una potencia generativa común y presente en los animales, las plantas, los humanos, los ángeles, e incluso,

Dios. Bajo esta mirada, la naturaleza del ser humano, sugiere Huarte, tiene una tendencia hacia el engendramiento que se manifiesta tanto a través de los procesos fisiológicos corporales como en la generación de pensamiento en las artes y las ciencias. En ese orden de ideas, el ingenio crece y decrece a lo largo de la vida tal y como lo hacen otras funciones corporales. Ahora bien, a partir de la expansión imperial de España y Portugal, desde mediados del siglo XV, y el informe sobre la diversidad de formas de vida y costumbres de los nativos de aquellos territorios, el debate sobre la racionalidad o no de los nuevos pueblos tuvo en la noción de ingenio un actor principal. En la medida en que el ingenio fue reconocido como un rasgo propio de la naturaleza humana, la noción fue usada por muchos autores del período para hacer inteligible la naturaleza íntima de los habitantes de los nuevos territorios. En esa misma medida, el ingenio se transformó en una herramienta moral y política con amplia influencia cultural (Vélez, 2020: 6 -7). La noción de ingenio en el texto de Cisneros se desprende de los aportes y reflexiones aportadas por el Juan Huarte de San Juan.

Para Huarte, “lo cierto es que la frialdad no da ingenio” (133), porque, continua el médico alcalaíno, “la frialdad impide los movimientos, no solamente de las cosas corporales, sino de las imágenes mentales, y esta constancia antes parece torpeza que habilidad” (134). La doctrina huartea desecha el frío como cualidad elemental, para este médico: “no hay en el hombre más que tres distintos géneros de ingenio, porque no hay más que tres cualidades de donde pueden nacer” (139). Bajo esta perspectiva doctrinal, que lo frío no engendre entendimiento o no pueda producir ningún tipo de movimiento anímico viene a explicar porqué, la atrabilis, hace a los hombres necios y torpes.

Ahora bien, la explicación que del ingenio brinda el médico Huarte no se agota con la preponderancia o dominio de una de estas tres cualidades dentro de la complejidad del individuo, tiene que ver, adicionalmente, con un delicado equilibrio de dichas cualidades y su relación con una concepción tripartita de las potencias internas del alma humana. Así, los tres tipos generales de ingenio, tal y como lo advierte el mismo autor, no se reducen a la preponderancia de una de las tres cualidades primarias, pues “no de cualquier grado de estas cualidades resulta un género de ingenio; porque tanta intensidad puede tener la sequedad, el calor y la humedad, que desbarate totalmente las potencias” (139). Para Huarte, el problema de los tipos de ingenio se explica desde su concepción particular de las potencias interiores del ser humano, a saber: entendimiento, memoria e imaginación. A diferencia de otros autores, que consideran que cada uno de estas potencias tenían asiento en uno de los ventrículos cerebrales de modo específico y diferencial,³³ el médico español, resuelve el asunto con total practicidad al afirmar:

Pero si consideramos que el entendimiento no puede obrar sin que la memoria le represente las imágenes, ni la memoria sin la imaginación, comprenderemos fácilmente que las tres potencias están juntas en cada ventrículo, y no el

³³ Para Fray Luis de Granada en el ánima humana existen tres potencias o facultades específicas, la primera vegetativa, cuyo oficio es nutrir y mantener el cuerpo, otra sensitiva, responsable del sentido y el movimiento, y una tercera, la intelectual, que hace al humano diferente a los animales y semejante a los ángeles. Los sentidos internos, para este mismo autor, son cuatro: sentido común, imaginación, entendimiento y memoria ubicados en cada uno de los ventrículos del cerebro. (1989: 447 -453)

entendimiento en uno, la memoria en otro y la imaginación en el tercero, como opinan los fisiólogos (131).

Aunque concibe las tres potencias de los sentidos internos como una unidad funcional, Huarte despliega en tres operaciones específicas cada una de dichas potencias. Operaciones que vienen a sustentar y enriquecer la tipología del ingenio huarteano, veamos:

Tres son las principales operaciones del entendimiento: inferir, distinguir y elegir, por lo que hay tres clases de entendimiento. En otras tres se divide la memoria: la que recibe con facilidad y luego olvida; la tarda en percibir pero retiene mucho tiempo; la que recibe con facilidad y tarda mucho en olvidar. La imaginación comprende muchas más clases, porque además de las tres como el entendimiento y memoria, de cada grado resultan otras tres (140).

De tal suerte, Huarte tipifica tres clases de entendimiento, tres clases de memoria y, al menos, nueve tipos de imaginación; un modelo conceptual que le sirve para darle una amplia gama de tonalidades a sus tres tipos generales de ingenio. No obstante, con el fin de sintetizar y aclarar, el autor define sus tres grandes tipos de ingenio de modo claro. Relacionados todos con la destemplanza en la que predomina uno de las tres cualidades elementales.

Si el cerebro templado se destemplase por humedad, crecería la memoria y faltaría el entendimiento, como adelante probaremos; y si por sequedad, subiría el entendimiento y bajaría la memoria; y así e las obras tocantes al entendimiento, mucho más sabría un hombre seco de cerebro que uno muy sano y templado, y en las obras de memoria mucho más alcanzaría un destemplado por humedad que el hombre más templado del mundo (38).

En palabras más simple, la destemplanza en la humedad acrecienta la memoria mientras que si se trata de un desequilibrio en donde predomina lo seco sobresale el entendimiento. Así las cosas, Huarte tipifica una escala jerárquica de ingenios en el que se halla en primera instancia, aquellos que “tienen disposición natural para las verdades claras y fáciles de la ciencia que aprenden; pero metidos en las obscuras y muy delicadas, no las entienden por más que trate el maestro de representárselas con buenos ejemplo” (140) En esta categoría, dice el doctor Huarte, estarían “los cortos estudiantes de cualquier facultad, que en las cosas fáciles dicen cuanto se puede entender” pero que ante las cosas más difíciles “suelten cualquier disparate” (140). Los individuos destemplados por el exceso de humedad y sobresalientes en asuntos relacionados con la memoria. No hace falta recordar que Cisneros ha desechado la humedad como característica propia de la complexión de los nativos novohispanos debido a la cercanía de la región de México con el sol, lo que provoca que la humedad, proveniente de la gran cantidad de masas de agua en la zona, se disipe fácilmente. Este, por lo tanto, no sería el tipo de ingenio al que se refiere Cisneros.

En un escalón más arriba, de la escala propuesta por Huarte, estarían aquellos que “reciben fácilmente las reglas del arte y las consideraciones de las ciencia, tanto de las claras y fáciles como las obscuras y difíciles, pero les han de dar hecho y discurrido el argumento, la respuesta, la duda y distinción” (140), y, que desde luego, estarían limitados por la necesidad de ser guiados por muy buenos maestros, capaces de enseñarles con claridad suficiente para

alcanzar el dominio de un saber específico, además de, tener acceso a muy buenos libros. Este tipo de ingenio requiere del estudio asiduo y constante, de una disciplina férrea que les permita compensar su incapacidad para la invención y su falta de originalidad. Aquellos destemplados por el exceso de lo seco y sobresalientes en asuntos que requieran de entendimiento.

En el tercer grado, en lo alto de la tipología huarteana, se hallarían “unos ingenios tan perfectos, que no necesitan maestros que los enseñen ni les digan cómo han de filosofar, porque de una consideración que les apunta el catedrático sacan ellos ciento, y sin decir nada se les llena la boca de ciencia y saber” (141). Los individuos con este último tipo de ingenio son aquellos capaces de escribir libros en verdad valiosos, libros que aportan algo nuevo al saber de una disciplina; es gracias a ellos, a los verdaderos ingenios creadores, que el saber de las distintas disciplinas del saber humano ha ido creciendo a lo largo de la historia, el verdadero avance del conocimiento de la humanidad. Individuos destemplados por el exceso de calor y como consecuencia, muy bien dotados para la imaginación.

Sin embargo, a pesar que con la excelencia de las tres potencias del sentido interno es posible escribir libros, Huarte advierte al lector que “a los que carecen de invención no se les había de consentir que escribiesen libros, ni dejárselos imprimir, porque no hace más que dar círculos en los dichos y sentencias de los autores graves, y tornarlos a repetir, cortando unas cosas de aquí y tomando otras de allí” (141). Quienes escriben porque destacan solo en la memoria, no tienen nada nuevo que decir. Solo quienes descuellan en entendimiento e imaginación pueden ser ingenios creativos.

Esta clasificación que proporciona el doctor Huarte sirve para comprender mejor el calificativo que Cisneros le otorga a los aborígenes de la Nueva España y también ayuda a dimensionar mejor la fuerza argumentativa que posee la doctrina humoral en manos de un exponente del discurso médico de la modernidad temprana. En ese orden de ideas, un lector atento estaría tentado a clasificar el ingenio de los nativos de la Nueva España en el segundo escalón de la jerarquía propuesta en *Examen de ingenio para las ciencias*; después de todo, Cisneros considera que los indígenas aprenden muy bien los oficios y las artes, en ningún momento dice que sobresalgan en la invención de aparatos o en la creación de nuevas formas de pensar. El ingenio del nativo novohispano pareciera acotarse a aquella capacidad de mimesis de la que se habló en líneas anteriores. Sin embargo, para poder tener una idea más exacta del tipo de ingenio al que se refiere Cisneros, podemos seguir usando el discurso huarteano, y remitirse al capítulo XI de *Examen de ingenios para la ciencias*, titulado: “Donde se da a cada modalidad de ingenio la ciencia que le corresponde en particular, y se le quita la que le es repugnante y contraria; en este apartado” (173), Huarte expresa claramente qué tipo de ingenio corresponde a cada ciencia y arte en particular. Allí, el autor nos habla de los oficios que mejor le convienen a cada uno de los tres grandes tipos de ingenio.

Las artes y ciencias que se alcanzan con la memoria son: gramática, lenguas, teoría de la jurisprudencia, teología positiva, cosmografía y aritmética. Las que pertenecen al entendimiento son: teología escolástica, teoría de la medicina, dialéctica, filosofía natural y moral, física, ética y la práctica de la jurisprudencia que llaman abogacía. De la buena imaginación nacen las artes y ciencias que requieren concordancia,

armonía y proporción, como la poesía, elocuencia, música, sermonaria, medicina práctica, matemáticas, astronomía, política, militancia, pintura, dibujo, grabado, escritura, y todas las mañosas tazas de los artífices (174).

Resulta importante subrayar que de las tres potencias del sentido interior, Huarte considera a la memoria como la de menor valía. Bajo esta premisa, los oficios que requieren de un entendimiento o de una imaginación sobresalientes estarían en un escalón superior dentro de la jerarquía propuesta por el doctor Huarte. De ahí que la mirada del nativo de México construida por Cisneros sea una que valora en grado superior las habilidades de estos. La valoración del médico alcalaíno del ingenio del nativo de la Nueva España concuerda entonces con la excelencia en la imaginación, una de las dos potencias de los sentidos internos que permite el surgimiento del ingenio creador. Solo la imaginación permite la excelencia en las artes. Recordemos nuevamente que Cisneros ha dicho que “no flemáticos sino melancólicos habían de ser los indios, y más viendo la facilidad con que aprenden las artes y oficios de cualquier cualidad con tan gran perfección” (112). Visto así el asunto, el calificativo de melancólicos de los nativos de la Nueva España resulta ser un juicio que se halla al otro extremo de la apreciación caprichosa, postiza o artificiosa, se trata de una aseveración fundamentada en un cuerpo doctrinal muy elaborado y se aleja del simple elogio fácil.

A modo de conclusión

En este capítulo se ha abordado el debate sobre la complejidad íntima de los habitantes de la Nueva España desde la mirada del cosmógrafo Martínez y la del médico Cisneros. Una polémica que sirvió a Cisneros para estructurar su texto y que independiente de las motivaciones reales que existieron detrás del afán de refutar la mirada de Martínez, viene a mostrar que la melancolía fue una categoría central en el debate sobre la naturaleza de los habitantes del Nuevo Mundo. Una reflexión antropológica con consecuencias políticas implícitas, tales como se mostró en el capítulo anterior, pero que también viene a mostrar que la melancolía fue una categoría central dentro del discurso médico de la modernidad temprana con unos matices y tonalidades más complejas de los que la mirada del cosmógrafo de la Nueva España estaba en capacidad de elaborar.

Bajo los parámetros del discurso médico, del cual Huarte es un digno exponente, sin la excelencia en la imaginación no es posible destacar en el arte. Resulta claro para Huarte que: “si el hombre se pone a estudiar sin natural aptitud una ciencia o arte, no saldrá con ella aunque trabaje en sus preceptos y reglas toda la vida, y si acierta con la que pedía su capacidad natural, en dos días la aprende”(173). Dicho de otro modo, porque evidentemente destacan en las artes y los oficios que aprenden los nativos de la Nueva España deben poseer ingenio, si no fuera así, no sería posible unos resultados tan sobresalientes. No es que se parta de una suposición, el ingenio del nativo novohispano, para llegar a una conclusión sobre su complejidad melancólica, se trata de una constatación empírica que se explica desde un marco teórico bien definido, el de la doctrina del ingenio y el hombre de excepción. Una deducción fundamentada en el reconocimiento tácito del rol asignado a la melancolía como agente material capaz de dar cuenta del ingenio humano y de la inteligibilidad del ingenio desde el análisis de la complejidad corporal de los individuos (Brann, 2002: 442).

Mientras Martínez parte de una suposición cosmológica, que es también un prejuicio, la supuesta inferioridad de la naturaleza recién descubierta y los posibles efectos deletéreos de las condiciones climáticas y astrológicas de estos mismos territorios sobre el desarrollo y conformación de la complexión íntima de sus habitantes, para rotularlos flemáticos y sanguíneos, Cisneros parte de la observación directa de la naturaleza moral de los habitantes para asignar el rótulo de melancólicos. El valor de la apreciación de Cisneros radica en que se trata de un juicio sustentado en el saber del discurso médico de la época, no solo uno de los saberes que requiere del entendimiento y la imaginación, de acuerdo a la tipología de oficios propuesta por Huarte, sino también, un discurso que empieza a conocer el declive del saber astronómico en la medida en que empieza a restarle importancia a la especulación metafísica y, poco a poco, comienza a valorar la experiencia directa del observador agudo como fuente de conocimiento y validación de los postulados teóricos. Un rasgo que hace que la mirada de Cisneros sobre el nativo novohispano sea aún más valiosa.

Tristeza y melancolía: tristeza individual y melancolía del mundo. El caso de *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Don Felipe Guamán Poma de Ayala

La melancolía, entendida como una enfermedad del alma, no solo es un asunto especialmente atractivo a los autores españoles de la era melancólica, también configura un modelo estético en sí misma. Interés que se relaciona con las condiciones económicas, políticas y sociales por las que atraviesa la sociedad española y que se hacen más manifiestas a partir del último cuarto del siglo XVI. Una forma de habitar el mundo en la que la tristeza colorea cada uno de los pliegues de la geografía cultural de la época. Un extravío del sentido trascendente que convierte la melancolía, además, en un atributo inherente del mundo. En ese sentido, este apartado intenta mostrar cómo la enfermedad del alma, una aflicción de sufrimiento y tristeza, fue un asunto central en la representación que del mundo colonial hace en su obra Don Felipe Guamán Poma de Ayala, y de modo particular, a través del modo como el autor actualiza los modos de representación de la tristeza. En ese orden de ideas, el capítulo propone una lectura de *El primer nueva corónica y buen gobierno* desde el vínculo existente entre la tristeza, por un lado, y el ejercicio juicioso de la escritura de memorias, por el otro, con el tópico literario del mundo al revés. Conexión que se hace inteligible desde una de las vertientes más lúgubres de la melancolía, aquella que nos habla de un padecimiento existencial profundo e irremediable. Al fin y al cabo, como se mostrará más adelante, para Andrés Velásquez (1535ac -) médico español, mientras el ingenio resulta una condición realmente excepcional, el individuo melancólico sobresale por su dotes para la memoria.

Los registros de la melancolía y, de modo particular, de aquella pasión del alma en la cual se enfoca este apartado, la tristeza, han sido poco estudiados en el caso del contexto cultural propio del Nuevo Mundo. En especial, a la luz de ese espacio intercultural que se encuentra en construcción desde el momento mismo de la llegada de los primeros europeos, pero que es aún más complejo y vibrante a finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Por eso, resulta importante volver a uno de los textos de la colonia americana, autógrafa, muy extenso (1189 folios) y con ilustraciones (399 en total), considerado por muchos como el más rico, fascinante y enigmático jamás escrito en el Nuevo Mundo entre los siglos XVI y XVII. El *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* del autor indígena Don Felipe Guamán Poma de Ayala. Un texto que no solo representa un verdadero compendio etnográfico, registro testimonial de un vasto acervo cultural, prueba fehaciente de los procesos de transculturación, bajo la acepción que acuñó Fernando Ortiz (2002), o de múltiples mestizajes, bajo la concepción de Gruzinski (1999), en el Perú Virreinal, sino también, una obra que gravita en torno a una amplia gama de registros sobre esta pasión del alma.

Desde la concepción cristiana de las pasiones del alma según la cual la tristeza nos alerta de la presencia del mal y desde la noción de que la escritura también puede asumir la forma de una crónica melancólica, el texto se ilumina como un inmenso cuadro en el que convergen todos los males de un mundo en descomposición. Mirado así el asunto, la postura crítica asumida por el autor inca pone en evidencia la degradación moral de los españoles y exalta la virtud de los aborígenes, mientras los primeros detentan el poder y se hacen llamar cristianos, los segundos se hallan sumidos en la miseria y asumen con humildad y resignación el amplio repertorio de vejámenes a los que son sometidos. Si los primeros se hacen llamar

cristianos, solo los segundos asumen y ejemplifican el verdadero rol de la doctrina cristiana. A partir del topos del mundo al revés, una figura literaria con fuerte connotación melancólica, el autor construye una postura crítica frente al mundo colonial que no solo ejemplifica la melancolía inherente en el mundo colonial, sino que, nos deja entrever el ejercicio juicioso de un individuo melancólico bajo los mismos parámetros de la doctrina humoral.

Para alcanzar este fin, el presente apartado comienza por explorar la tristeza como una pasión del alma capaz de producir efectos deletéreos sobre la salud del individuo y la forma como esta pasión fue abordada e interpretada desde diferentes discursos sociales. A partir de los múltiples sentidos otorgados a esta pasión del alma, el escrito hace una caracterización del personaje melancólico presente en algunas de las obras literarias del período para continuar con un análisis de la tristeza en el manuscrito del cronista peruano. Un camino que permite resaltar y apreciar los matices propios de la representación guamanponiana de la tristeza a la luz de una larga tradición cultural en la que se privilegia la memoria por encima de las otras potencias anímicas.

Tristeza, soledad y disrupción social

A principios del siglo XVII, en el año de 1622 son editados y publicados en Madrid, en las prensas del tipógrafo Tomás Junta, cuatro volúmenes sobre medicina escolástica encuadrados de modo independiente y en folio de escasa extensión. Bajo el título genérico de *In Avicennae*, el médico de cámara de Felipe III y IV y catedrático de la Universidad de Valladolid, Antonio Ponce de Santa Cruz (1561 – 1632), saca a la luz pública, en el tercer volumen de la colección, un opúsculo autoría de su padre, el también médico Alonso de Santa Cruz (? – 1576ca.), que bajo el título de *Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos*, está dedicado al estudio de la afección melancólica. Los datos biográficos del médico homónimo del famoso cosmógrafo de la Casa de Contratación son escasos pero, de acuerdo a lo contado por su propio hijo, en algunas de sus obras posteriores, Alonso de Santa Cruz estudió en la universidad de París (Gambin, 2003: 879) y, por una carta conservada y escrita en marzo de 1576 por el mismo Alonso, la obra en cuestión estaba ya escrita un año antes (Sáez Hidalgo, 1994: 88). Se trata pues de una obra inédita por algo más de 47 años, redactada en la segunda mitad del siglo XVI, en la que en un diálogo en latín, sereno y fresco, dos médicos castellanos alojados en un apacible retiro campestre, exponen sus experiencias clínicas sobre el morbus melancólico.

En este fluido coloquio, Aristipo lleva el ritmo y asume la voz experimentada del maestro, mientras que Sofronio, actúa como un antagonista dialéctico, probablemente un discípulo en formación. La obra se halla dividida en siete diálogos y, desde el comienzo, se plantea la necesidad real de conocer algún tipo de remedio para la afección melancólica, pues la misma se diferencia de modo claro de cualquier otra dolencia.

En efecto, el curar las enfermedades comunes a cualquiera le resulta fácil: pero socorrer a los hombres colmados y oprimidos por este jugo melancólico y, por ello, convertidos en naturaleza y hábitos de irracionales... esto, digo, no sólo es curar, sino que ha de confesarse que, más bien, es engendrar de nuevo a ese hombre (Santa Cruz, 2015: 24).

La bilis negra hace que las facultades del alma humana se vean a tal grado afectadas que pueden convertir al individuo melancólico en irracional, poniendo en peligro toda su esfera social. El morbo melancólico compromete la racionalidad del humano, aquel rasgo definitorio y que lo diferencia del resto de criaturas de la creación. Bajo esta premisa, en el primer diálogo, el autor nos ofrece una definición exhaustiva del trastorno melancólico, en el segundo, se describe en detalle cada parte del cerebro y se establece que todas las variantes del morbus melancólico son el resultado de la presencia de la bilis negra en ellas; en el tercer diálogo, ambos interlocutores hablan ampliamente sobre los signos fisiognomónicos y los síntomas propios del individuo melancólico.

En el cuarto apartado, se hacen algunas observaciones sobre problemas particulares derivados de la práctica médica y la atención de estos pacientes, dejando en claro que, para el autor de este opúsculo, todas las formas de melancolía son de orden fisiológico. Basados en una amplia experiencia clínica, los interlocutores del coloquio enfatizan en la necesidad de apartarse de la búsqueda de causas astrológicas o mágicas para esta dolencia. Una vez rotos los vínculos mágicos y astrológicos, en el quinto diálogo y a partir de la exposición de diecisiete casos clínicos, se enfatiza en el método curativo particular para tratar a algunos pacientes aquejados por esta condición, así, el tratamiento del morbus melancólico se halla al alcance de cualquier practicante juicioso de la medicina. Los dos últimos diálogos están dedicados a hablar de algunos medicamentos simples y útiles, otros, suaves y fuertes, que ayudan a expulsar la enfermedad del cuerpo. En síntesis, el texto pretende iluminar los abismos de una dolencia común en aquellos tiempos, atacando los vínculos mágicos y astrológicos de la dolencia y enfatizando en los aspectos fisiológicos del síndrome melancólico, un problema que obviamente suscitaba el interés natural de los galenos. Una forma de comprender la melancolía que se haya en las antípodas de la valoración áurea proclamada por Ficino y de la cual se habló en el capítulo anterior.

Ahora bien, precisamente en el diálogo III, que lleva como título, *Sobre los signos de la parte afectada*, encontramos la concepción del autor sobre la fisiología de la tristeza y sus efectos sobre el cuerpo humano, una descripción heredera de la tradición cristiana.

Sofronio. ¿Y cómo se genera la tristeza?

Aristipo. Es cierta afección del ánimo por la cual los hombres se deprimen en su ánimo y se conflictúan por la sospecha del mal presente. Por ello el aire y la sangre se retiran al corazón, donde se requeman y se secan, de tal modo que la sequedad llega a los huesos por las tristezas prolongadas; y la sangre, hecha melancólica, hace que el hombre padezca de melancolía, lo mismo que ocurre por cualquier preocupación grande o por un intenso estudio de letras. De allí viene lo que dice Galeno (*I Ad Glauconem de medendi methodo*), que la tristeza licúa la grasa y la carne reciente, y es como si consumiera lo miembros. ¿No ves más claro que la luz cómo se equivocan quienes afirman que el miedo y la tristeza son producidos inmediatamente en el propio cerebro, y que éste es afectado primeramente y de por sí? (49).

La tristeza, una afección del ánimo, no solo es la consecuencia del repliegue del aire y la sangre del corazón ocasionando un desequilibrio fisiológico en el que lo seco predomina,

sino que también, problematiza al individuo al advertirle de un mal presente. Una noción que se deriva, como se argumentará más adelante, de la concepción cristiana de las pasiones del alma. Sucede entonces que la fisiología de la tristeza explicaría la razón por la cual las personas tristes consumen sus carnes y sus miembros y alteran aún más su cerebro; la tristeza propia de la melancolía, en una especie de círculo vicioso, añade más efectos deletéreos a un cerebro ya perturbado por la acción de la bilis negra, lo que a su vez, se traducen en más tristeza y otros efectos en el cuerpo del individuo. De este modo, Aristipo sentencia:

Entonces se produce una tristeza prolongada y asidua, con la mirada fija en la tierra; y si el proceso se hace largo, verás que, si tenían cabellos negros, se han vuelto blancos; tienen también los ojos hundidos, hablan mucho consigo mismos, preguntan con solicitud muchísimas cosas y tienen una faz tenebrosa (49 – 50).

Resulta interesante recordar que desde el discurso médico, del cual Santa Cruz es digno exponente, los constituyentes básicos del cuerpo humano, como los pecados capitales y las virtudes teologales, formaban parte de un conjunto de elementos conocidos como las cosas naturales; que a su vez, era uno de los tres grupos de la famosa trilogía cosmológica forjada durante el Medioevo y vigente aún en pleno siglo XVI, a saber: las cosas naturales, las no naturales y las contra naturales³⁴. Esta última categoría, conocida también como las cosas en contra de la naturaleza, eran condiciones patológicas de todas las clases y que se creía alteraban de modo directo la salud de los individuos. Las cosas no naturales era un grupo sui generis en el que se mezclaban aspectos fisiológicos y psicológicos con factores ambientales particulares y, que se creía, afectaban la salud individual. Conformado por seis elementos, algunos de ellos dicotómicos, el grupo de las cosas no naturales eran: el aire, el ejercicio y el reposo, el sueño y la vigilia, la comida y la bebida, la retención y la excreción y, finalmente, los accidentes del alma o pasiones (Siraisi, 1990: 110). Así, el discurso médico reconocía explícitamente y le daba real importancia a las pasiones del alma en los procesos de salud y enfermedad. Para el discurso médico de la modernidad temprana resultaba evidente que las emociones alteraban la salud de los individuos.

En consonancia con lo anterior, el jesuita inglés Tomas Wriqth (1561 - 1623) exhortaba a sus lectores en su *The Passions of the Minde in Generall* (1601) a estar atentos a la tristeza la cual, advertía el autor, conducía no solo a la infelicidad, sino también, a otros serios padecimientos (Sullivan, 2016: 16). Y en un tono más poético, quince años antes, Timothy Bright (1551 – 1615), médico inglés quien escribió el primer texto dedicado de manera exclusiva al trastorno melancólico en la modernidad temprana en lengua inglesa, era aún más explícito a la hora de advertir sobre el problema de la tristeza. En el capítulo XVI de *Un tratado de melancolía* (1586), dedicado a resolver las dos preguntas con las que se titula el mimo: “¿Las perturbaciones que no nacen de las circunstancias externas provienen o no de los humores? ¿Cómo llegan a surgir?” (72) Bright hace uso del celeberrimo tropo literario

³⁴ La lista de las cosas naturales variaba en elementos y subdivisiones de acuerdo al autor, usualmente incluía: los elementos, las complexiones, los humores, los miembros, las virtudes, las operaciones y los espíritus. Esta lista unía aquellos materiales imperceptibles al sentido humano y considerados como componentes primordiales del cuerpo humano (los elementos: tierra, el aire, el fuego y el agua; los espíritus: una sustancia fabricada en el corazón a partir del aire inspirado y transmitidos a todo el cuerpo por intermedio de los vasos sanguíneos) con las partes perceptibles del cuerpo humano (humores, es decir, fluidos corporales, y miembros) y con actividades y funciones (virtudes y operaciones) (Siraisi, 1990: 100).

del navío expuesto al oleaje del mar para explicar cómo los humores, al modificar los instrumentos por medio de los cuales actúa el alma en el cuerpo, desencadenan tormentas interiores capaces de llevar al individuo al extravío.

En un mar agitado, un gran navío se moverá más fácilmente con un leve empuje que si se encontrase en un puerto en calma o en un apacible río. Así, nuestros espíritus e instrumentos orgánicos de la pasión, zarandeados por la tempestad del descontento interior, se revolucionan a la menor ocasión, incluso con el movimiento de una caña. Y tampoco, existe, aparentemente, ningún medio para calmar las tormentas internas, que tan penosas y tumultuosas se alzan – dentro de nuestra organización – como si se tratase de todas las ráfagas existentes en el océano (76).

Para Bright, “las perturbaciones melancólicas son principalmente la tristeza y el temor, así como las derivadas de estas: desconfianza, duda, falta de seguridad en uno mismo o desesperación” (80). En las personas tristes y pensativas el humor melancólico, con su sede en el bazo, perturba con sus vapores oscuros y densos al corazón (origen natural de los espíritus vitales) y al cerebro (sede de los espíritus animales) “ensuciándolos” de tal suerte que el cerebro concibe fantasías que llenan la imaginación con asechanzas que aterrorizan el pensamiento, explicando por qué motivo, los melancólicos tienen miedo y tristeza sin causa externa aparente. “Pues, alzándose desde el lodazal del bazo, sombrías nubes de vapores melancólicos oscurecen la claridad propia de nuestras almas, que es imprescindible para apreciar claramente los objetos externos.” (80). El humor melancólico vuelve el alma obtusa, los vapores melancólicos hacen que la sustancia cerebral sea más burda y los espíritus animales más lentos y pesados, todo lo contrario a lo necesario para que el entendimiento sea agudo y pronto. Con Bright, el melancólico, en tanto enfermo y poseedor de un tipo de temperamento peculiar, también es, un individuo con poca capacidad creadora, alejado de la tipología del hombre de excepción. De todas las potencias del alma, solo la memoria merece algún tipo de consideración especial pues, dada la naturaleza de su complexión, les resulta difícil desechar rápidamente las impresiones que perciben, una característica que viene a diferenciarlos del resto de los mortales.

En comparación con el resto de los temperamentos, la melancolía resulta del todo apta para mantener grabado – como en un diamante – lo que percibe. Por eso, incapaces de liberar rápidamente los recuerdos de la memoria, los melancólicos conservan éstos con más seguridad una vez que les son transmitidos (97).

El individuo melancólico, limitado en sus potencias anímicas, sobresale del resto de los mortales como individuo memorioso. Sin embargo, esa rara habilidad de nada le sirve para sacarlo del atolladero en el que lo ha dejado la bilis negra. El verdadero problema de la condición mórbida es que reduce al individuo melancólico al nivel de las bestias irracionales, poniendo en entredicho aquella característica fundamento de todo orden social, su instinto gregario. El mismo Bright lo declara abiertamente en el prefacio de su obra.

Allí donde, anteriormente, se situaba el entendimiento, la inteligencia, la memoria y un rápido pensamiento – lo que manifiesta la superioridad del hombre sobre el resto de las criaturas – se halla ahora la sede del juicio irreflexivo, de la necedad y de la imbecilidad; y estando desposeído de la razón, que era su atalaya, somete a la

naturaleza humana al tormento de esas infinitas calamidades que se imponen durante el transcurso de nuestra frágil vida, rebajándola por debajo de la condición de las brutas bestias (7).

Aunque el discurso médico alertó sobre los efectos deletéreos de las pasiones del alma en el cuerpo y, por ende, en la salud de los individuos y, de modo específico, abordó el problema de la tristeza y la consecuencia de esta pasión sobre el resto de las potencias anímicas; también es cierto que, en varios escritos de carácter teológicos y escritos durante la modernidad temprana y a la sombra de la tradición protestante, es posible hallar una actitud diferente. No fueron pocos los predicadores y pensadores protestantes que alentaron a sus lectores a cultivar cierta actitud dolorosa y cierto ánimo triste que, mientras se mantuviera bajo control, sin alcanzar las cotas del desespero o la pérdida de la confianza en la misericordia divina, podían servir como medio para ejercitar una actitud humilde y preparar el espíritu para la conversión definitiva. De hecho, Erin Sullivan ha mostrado cómo, la tristeza en la época del Renacimiento en Inglaterra, fue a todas luces una emoción poderosa que ayudó a construir y definir modos de pensar y de sentir que ayudaron a construir la subjetividad inglesa moderna (2016: 16 – 25). La tristeza, en tanto pasión del alma, no solo fue ampliamente debatida en la modernidad temprana, sino que también estuvo preñada de sentidos variopintos. La tristeza que se encuentra en el texto de Guamán Poma tiene sus características propias, la singularidad de la *Nueva corónica y buen gobierno* surge del análisis y comprensión de esos otros sentidos de la tristeza en la modernidad temprana.

Tristeza: sobre abundancia de sentidos

En consonancia con lo anterior, el término anglosajón *sad* se encuentra emparentado con la raíz latina *satis*, la misma raíz de la cual derivan los términos *sate* y *satisfy*, una filiación según la cual, asegura la misma autora, permitiría asegurar que, en un sentido primario, el término *sadness* implica menos la negación de una emoción y más la abundancia de ésta. De hecho, en algunos textos anglosajones muy antiguos, como *El libro de Exeter* – una antología de poesía anglosajona antigua editado por clérigos en el siglo X - utilizan el término *sad* para dar cuenta de cierto cansancio (*weariness*) o falta de fuerzas (*lassitude*) por las circunstancias de la vida, relacionadas con la guerra y las batallas (17). Mirado así el asunto, *being sad* tendría que ver o haría referencia a la sensación de estar lleno o colmado de experiencias diversas, un sentido que permitiría explicar el potencial creador que reside en esta emoción en particular, ya que sería cada individuo afectado por esta poderosa emoción quien determinaría de qué se trata dicha sobre abundancia de experiencias, así como, cuáles serían sus posibles implicaciones personales, sociales y políticas. Una emoción que contribuye, de este modo, al surgimiento de aquella subjetividad moderna en la que el sentido trascendente de la existencia se ha haya extraviado (Theunissen, 2005: 59).

En el caso de la lengua española, el término *tristeza*, la cualidad de estar triste, puede ser rastreada de la raíz latina *tristis* la cual no tiene una etimología cierta. Para Ivonne Bordelois, por ejemplo, el sonido onomatopéyico *tr* puede haberse originado en la asociación con experiencias físicas producto de sonidos o ruidos muy fuertes, tales como trueno y, que posteriormente, se habría hecho extensivo al sonido que se hace cuando tiemblan los dientes, de ahí el origen de temblor (2006: 148 – 151). En etapas más tardías, conjetura Bordelois, el

sonido *tr* se asoció con aquellos ruidos originados en las tareas y los instrumentos que implican vibración, como la trilla, triturar o taladrar, y solo en etapas muy tardías, se habría hecho extensivo a experiencias y hechos psíquicos como temor y terror (ambos derivados de temblor), tribulación y opresión (derivados ambos de triturar), para pasar de allí, finalmente, al estado anímico donde el individuo se siente triturado, aplastado, atormentado, en una sola palabra: triste. En este sentido, lo trillado, triturado, debilitado y ajado se relaciona con un proceso de desgaste, una acepción que será muy importante tener en cuenta para comprender la tristeza de vida o tristeza de mundo que pone en marcha y de la cual se alimenta el arte Barroco de la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII. En todo caso, concluye Bordelois, resulta cierto que existe todo un halo de significaciones negativas que se irradian del sonido *tr* y sus aliteraciones más frecuentes. Más allá de la tristeza, estarían los términos emparentados: turbio, torpe, torvo, trémulo, turbulento, truculento o atroz (151). Del mismo parecer son Ernout y Meillet (2001), quienes consideran que la raíz latina *tristis*, a pesar de no tener una etimología clara, podría tener una relación muy cercana con *taeter* (repulsivo, ofensivo) y *tetricus* (tétrico). En todo caso, en consonancia con la etimología latina, fueron varios los médicos, teólogos, filósofos y predicadores ingleses que describieron la tristeza como la pasión del alma más peligrosa y perniciosa de todas.

A pesar de la etimología latina, Erin Sullivan ha sido enfática en afirmar que la tristeza fue usada, a lo largo del siglo XVI en Inglaterra, como una herramienta poderosa capaz de inducir transformaciones espirituales duraderas. Una pasión del alma que fue ampliamente empleada para enriquecer la vida interior de las personas, para expresar perspectivas singulares sobre el orden en el mundo o para asumir posiciones de resistencia frente al orden social imperante (201). Por estas razones, la tristeza, en tanto pasión del alma, no se agota en la comprensión del fenómeno melancólico, todo lo contrario, lo trasciende y lo vivifica, la tristeza, no cabe duda, es una de las pasiones del alma más creadoras y con más fuerza en algunos de los discursos sociales construidos durante los albores de la modernidad. Aquellos escritores que entendieron la tristeza como una pasión más allá del síndrome melancólico, interpretaron el dolor y el sufrimiento mundanos menos en términos de una disrupción individual o social o, en términos de una imperfección natural, y más, como la tramoya de un tinglado en el que la intervención divina se hacía manifiesta.

Para autores como Martín Lutero (1483 – 1546) o Juan Calvino (1509 – 1564) el pecado original implicaba que la caída del humano y consecuente alejamiento de Dios condenaba al individuo a recorrer un camino de arrepentimiento y arduo esfuerzo hacia la tan anhelada Redención. Bajo esta concepción, la experiencia dolorosa, incluida la tristeza, no solo era útil, sino también, obligatoria para aquellos cristianos esperanzados en encontrar su propio camino hacia la redención. Frecuentemente denominada como “tristeza divina” el remordimiento por el pecado era entendido como una forma de tristeza alimentada por la sensación propia de corrupción y finitud material, así como por el reconocimiento de indignidad frente a Dios. En el fondo de la tristeza divina anidaba siempre el temor de no alcanzar la salvación divina (Sullivan: 16 – 49).

Tristeza, mundo y trascendencia

Al mismo tiempo que en la Inglaterra protestante se desplegaba toda una red de significados, que se movió a lo largo de un amplio y variado espectro entre dos fronteras caracterizadas por dos posturas claras y contrarias frente a esta pasión del alma, en la península ibérica y bajo la tremenda presión de las luchas religiosas que poblaron la segunda mitad del siglo XVI y, que además, moldearon el devenir económico, social y político de la Corona española, un hábito de pesadumbre y abatimiento existencial se instaló en el corazón mismo de la cultura española. En el momento de máxima expansión imperial, durante el reinado de Felipe II, y gracias a una política de estado errática y corta de miras, malversadora y fundamentalista en lo religioso, la vida de la inmensa mayoría de los habitantes de la península ibérica comenzó a experimentar una serie de cambios en las condiciones de vida materiales, desde las penurias ocasionadas por el rigor de una tributación excesiva hasta la carestía de productos básicos y el aumento sostenido de precios a lo largo de varias décadas, vinieron a endurecer de manera significativa las condiciones básicas de vida, especialmente en Castilla (Eliot, 2002).

Como consecuencia de lo anterior, los vasallos españoles empezaron a percibir cierto descenso y regresión en lo que hasta entonces había sido sus condiciones de vida normal y cierto aire de desgaste, desconfianza y abatimiento, que de a poco se infiltra y aparece de modo recurrente en la poesía, la pintura, la música, la filosofía y, en general, en las distintas manifestaciones de la cultura española, comienzan a definir un modo propio de producción simbólica, uno donde la tristeza de la vida, el duelo, la melancolía y, en general, la tristeza del mundo, vienen a definir la razón estética de la cultura española. El Barroco español, sin lugar a dudas, orbita alrededor de una concepción estética donde la melancolía y la tristeza representan un elemento esencial. Esta cierta atracción y obsesión por lo frío y lo seco ya se hace manifiesta en la producción cultural de las dos últimas décadas del siglo XVI y se extenderá durante algo más de una centuria. Un período en la historia de la cultura peninsular que ha sido denominado por Fernando Rodríguez de la Flor como la era melancólica (2007: 107).

En este mismo sentido, la producción simbólica española de finales de la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII intenta salvar un mundo que percibe como decadente y sombrío. Por medio de un lenguaje con un fuerte contenido alegórico erige todo un mundo de la apariencia en el que la representación sobrepaja la realidad. En su denodado afán por alcanzar la más sublime de todas las bellezas formales, el arte barroco, no solo le brinda un estado ontológico propio a la apariencia, a la imagen, sino que también, devela la falta de felicidad mundana, el verdadero resorte que pone en marcha todo su mecanismo creador. El esteticismo, del cual el culteranismo es una de sus variantes, viene a configurar la otra cara de aquella tristeza del mundo. En medio de una cultura contrarreformista y bajo la doctrina católica, el sentido final del hombre consistía en encontrar la huella del proyecto divino en el caos aparente del mundo. El único camino que lleva a la salvación y la redención de condición terrena y pasajera del humano. Sin embargo, el desencanto, el desánimo, encuentran en el poder de la metáfora, el nuevo camino para sobrellevar la realidad. Sin la metáfora el hombre se convierte en un ser muy simple, prisionero del sentido literal del mundo, sin posibilidad real de trascender (Rodríguez de la Flor, 1999: 390) A partir de las tensiones incubadas en esa tristeza de mundo, en la continua colisión entre retraimiento y exaltación, infelicidad y desánimo, horror a la muerte y conciencia acrecentada de la vida, el

arte español encuentra el cauce para comunicar un renovado ánimo al teatro, la poesía y el arte (Klibansky, et al; 2012: 231).

No obstante, resulta claro que aquella tristeza de mundo no es solo la consecuencia directa de unas condiciones de vida difíciles. El rol de la religión y las creencias de una colectividad son fuerzas sinérgicas muy activas. De hecho, Teresa Scott ha mostrado cómo, durante el siglo XVII español, la melancolía sirvió de vehículo literario a las corrientes más conservadoras de dicha sociedad para criticar y alertar sobre el uso activo y autónomo de un pensamiento secular desvinculado de la tradición religiosa (1990: 163 – 165). De acuerdo a esta autora, a excepción de Góngora, los máximos exponentes del Siglo de Oro español asumieron una posición crítica frente al personaje melancólico, pues la tristeza de mundo sería la prueba fehaciente de que la melancolía solo conduce a la soledad, el desvarío y la perdición del individuo. Los personajes melancólicos analizados por Teresa Scott Soufas y presentes en las obras de Cervantes, Tirso, Lope, Calderón o los autores de la picaresca, muestran cómo, la hipertrofia del intelecto con el consiguiente esfuerzo por apartarse del mundo y desvincularse de sus comunidades conduce irremediabilmente al fracaso. El desorden melancólico, con su gran variedad de síntomas, es representada como una amenaza para la doctrina cristiana. La auto contemplación, propia de la sobrevaloración del intelecto, conlleva una separación de la comunidad, a la soledad, y por ende, al detrimento del orden social (165).

El personaje melancólico

No resulta casual entonces, que allí donde el arte y las letras se desarrollaron bajo el manto de unas creencias religiosas especialmente rigurosas y unas instituciones severas, como el caso de la España contrarreformista o a la sombra de un protestantismo altivo, el caso de Inglaterra isabelina, el arte Barroco alcanzó su más alta cota. En ambos escenarios, España e Inglaterra, surgieron los personajes melancólicos más complejos y profundos de la modernidad temprana. Tanto el Caballero de la triste figura cervantino como el melancólico trágico de Shakespeare, inauguran un canon europeo sobre los tiempos difíciles, las narraciones regidas por la lógica de lo trágico y bajo el sentido de lo peor, un estilo poético en el que el personaje melancólico nombra y ejemplifica aquel sufrimiento existencial de quien se sabe atrapado en un mundo en el que no logra trascender su finitud.

Ahora bien, Don Quijote y Hamlet, los personajes melancólicos por antonomasia, le dan cierto valor positivo a su pena, pues absortos en ella, construyen ante sí una visión de mundo trágica y oscura de la cual toman distancia. En la negación de su situación particular alcanzan un grado tal de desafección que llegan al punto de creer que, en virtud de esa actitud melancólica, participarán de la eternidad. El caso del Quijote que cambia sus pertenencias por libros de caballería, resulta paradigmático.

Es, pues, de saber que este sobredicho hidalgo, los ratos que estaba ocioso – que eran los más del año -, se daba a leer libros de caballería, con tanta afición y gusto, que olvidó casi de todo punto el ejercicio de la casa y aun de la administración de su hacienda; y llegó a tanto su curiosidad y desatino en esto, que vendió muchas fanegas

de tierra de sembradura para comprar libros de caballería en que leer, y así, llevó a casa todos cuantos pudo haber de ellos (Cervantes, 2015: 28).

La tristeza adquiere entonces, con estas figura literaria, una nueva función: la de una mecanismo que posibilita al personaje melancólico negar el mundo y, al mismo tiempo, trascenderlo. En este caso no se trata de la mera actitud humilde, de la que se habló a propósito de la tradición protestante, el problema en estos textos literarios no se reduce a mostrar cómo la tristeza ayuda a alcanzar la redención espiritual. En ambas figuras literarias, existe un anhelo por alcanzar la salvación en la vivencia total e irreductible de esa tristeza de mundo. En el desvarío que experimenta cada personaje se halla su verdadera razón de ser. En pocas palabras, en la tristeza son salvos. En el caso de Hamlet, la duda, la falta de determinación surgen de su condición melancólica, veamos:

¡Ah venganza ¡Pues ¿qué burro soy yo? Eso es, ¡sí que es valentía que yo, el hijo del querido padre asesinado, incitado a mi venganza por el Cielo y el Infierno, tenga que desahogar mi corazón en palabras, como una puta y ponerme a maldecir como una mujerzuela, una fregona; ¡Qué vergüenza, puf! (...) El espíritu que he visto puede ser el Diablo, y el Diablo tiene poder para tomar una figura agradable, sí, y quizá, por mi debilidad y mi melancolía, como es tan potente con tales espíritus, me engaña para condenarme (Shakespeare, 2019: 289).

Lo que muestra todos los casos analizados hasta ahora sobre los múltiples sentidos de la tristeza es que esta pasión del alma, que se halla en el corazón y origen mismo del fenómeno melancólico, está en capacidad de tocar hasta los tinglados más íntimos y oscuros del alma humana. Aunque tristeza y temor constituyen, entre los antiguos, los síntomas cardinales de la afección melancólica, la característica esencial del fenómeno melancólico está en su carácter proteiforme, en su tremenda versatilidad para aparecer, en ocasiones, de modos antagónicos en un mismo escenario cultural. Y esa versatilidad, está relacionada de modo inextricable con la variedad de movimientos anímicos que la tristeza está en capacidad de poner en marcha. No resulta extraño entonces que, sin estar reducida a una mera pasión del alma, la melancolía, pueda aparecer en un momento y para un autor determinado como una suerte de fuerza dinámica, fecunda y vivificante, mientras que para otro, se trate no más que de una patología que vuelve el alma estéril y a la cual es necesario tratar para salvar un orden social.

En ese mismo sentido, Yves Hersant sentencia (en Vigarello; 2016: 351 - 381) que la melancolía sobresale, dentro del amplio repertorio de movimientos y estados anímicos legados por la antigüedad y que se despliegan en los albores de la modernidad, por la cantidad y variedad de registros encontrados en las diferentes manifestaciones culturales del período; mientras algunos le otorgan cierto carácter religioso, para otros, tiene cierto rasgo erótico, si para algunos suele ser dulce, para otros, es amarga; no falta el escritor que la cataloga como divina, mientras que otros la consideran mas bien diabólica. Innumerables son los autores que recurrieron a ella como mecanismo para explicar el llanto y la risa, la agresividad o el repliegue sobre sí mismo, el entusiasmo desmedido o el estado más abrumador, la culpa o los deseos más extraviados, el lamento o la burla. Resulta más que llamativo que el gran comentarista de la melancolía en la modernidad temprana, Robert Burton (1577 – 1640), hubiese sentenciado que “la Torre de Babel no produjo jamás tal confusión de lenguas como

el caos de la melancolía a causa de sus síntomas tan variopintos” (2001: 397). A pesar de su carácter polisémico y proteiforme, el debate escrito sobre el problema de la melancolía en la modernidad temprana tuvo en la España imperial de Carlos V un escenario privilegiado. Resulta que un médico de Arcos de la Frontera ha pasado a la historia por haber sido el primer médico europeo del siglo XVI en poner por escrito sus reflexiones y consideraciones clínicas sobre el exceso de la bilis negra. En este texto se identifica al melancólico con el individuo memorioso, una noción que va a ser fundamental a la hora de entender la labor del cronista inca.

Melancolía: el problema de la memoria en un individuo sufriente

Mientras el médico Juan Huarte muestra poca consideración por la memoria en comparación con las otras dos potencias del sentido interno, Andrés Velásquez, médico español, nacido probablemente entre 1535 y 1540 en la pequeña ciudad de Arcos de la Frontera, al sur de Sevilla, está convencido de que la facilidad para la memoria es uno de los rasgos característicos de todo individuo melancólico.

De donde entiendo yo, que por la mayor parte los melancólicos, son memorativos, porque aunque no aprehenden con demasiada facilidad, son en aprehendiendo muy tenaces y perpetuos. Y esto y el sufrimiento grande que tienen para estar meditando es gran parte para ser muy letrados (Velásquez: 35).

Aunque el *Examen de ingenios para las ciencias* había llamado la atención de los intelectuales europeos de su tiempo, en especial en lo referente a la clasificación de los ingenios, el interés por los avatares de la bilis negra no aparece en el centro del debate como sí ocurre en el caso del doctor Velásquez. Dentro de su discurso Velásquez reconoce que los melancólicos, aunque lerdos en el aprendizaje, son disciplinados y constantes en sus labores, de ahí que logren soportar y aguantar la meditación. Y distanciándose de la tesis huarteana, considera que el ingenio humano se desprende más “(d)el buen temperamento, de las cuatro cualidades bien sazoadas, y muy bien templadas: porque de aquí depende más, y en esto consiste principalmente, que en otra cosa alguna” (35). El ingenio depende menos de la adecuación de un tipo de compleción particular a una serie de empleos u oficios adecuados, tal y como argumenta Huarte, y más de la fuerza y virtud que otorga el delicado equilibrio de las cuatro cualidades primarias, un tipo de atributo especial y extremadamente infrecuente, “a lo que los filósofos llaman instinto de naturaleza” (37). Para Velásquez, el ingenio resulta algo verdaderamente excepcional.

Velásquez toma distancia y deja a un lado la antiquísima tradición aristotélica, la misma en la que se suscribe Huarte en *Examen de ingenios para las ciencias* y que vincula el fenómeno melancólico con el hombre de excepción, para llevar la discusión al terreno del trastorno de la salud y el diagnóstico médico. De este modo, el libro se pregunta por las causas y los efectos que las enfermedades del alma, una de las cuales es la melancolía, pueden tener sobre ciertos comportamientos bizarros, que son, además, de gran interés para la Iglesia Católica. Todo un preámbulo para abordar, en el último capítulo, el problema principal que pone en movimiento toda la obra y que el autor resuelve claramente: “Y así colijo que no pudo el frenético, ni el maníaco filosofar, ni hablar latín, sin antes lo haber sabido, pues está claro

que no puede venir a adquirir con la enfermedad temperamento adaptado para semejantes actos, y obras, como lo dejamos probado” (80).

Si en el primer capítulo encontramos una declaración expresa que nos habla del interés que anima al escritor, “que el desear saber, es natural al hombre, y como a uno de ellos, también me cupo mi parte, y esta ha sido una de las fortísimas causas que me animaron y movieron a escribir este tratado de la melancolía; y así mismo, ver tanta diversidad de opiniones, en negocio de tanta importancia para las salud y bien público” (9). En el último, hallamos por un lado, una clave para entender cuál era la importancia de semejante asunto para el bien público, una cuestión que atañe al actuar misional de la Santa Inquisición “Y si los frenéticos, o maníacos vienen a hablar latín y filosofar sin lo antes haber sabido, es obra del demonio. Y esta es la causa que se debe atribuir” (80). Y por el otro lado, una instrucción valiosa para los jueces del Santo Tribunal, un asunto de gran interés para la cultura contrerreformista de la Corona Española en la segunda mitad del siglo XVI, el de cómo no confundir la melancolía, un proceso mórbido, con la posesión demoníaca, un asunto metafísico.

El texto del doctor Velásquez, publicado en el año de 1585 en Sevilla, *Libro de la melancholia, en el cual se trata de la naturaleza desta enfermedad, así llamada Melancolía, y de sus causas y síntomas. Y si el rústico puede hablar Latin, o filosofar, estando frenético o maníaco, sin primero lo haber aprendido*, es considerado como el primer texto en lengua vernácula elaborado en Europa durante la modernidad temprana y dedicado de manera exclusiva al problema de la melancolía. En esta obra, el autor no solo subraya la importancia que tiene la memoria dentro del funcionamiento anímico del melancólico, sino que también, partiendo de un interés particular por revisar los diferentes significados del término melancolía, pone el acento en la afección atrabiliaria, definiéndola, por encima de cualquier otra consideración, como un fenómeno patológico circunscrito a la esfera anímica, como una enfermedad del alma en el que el individuo melancólico se revela, retomando la larga tradición médico filosófica de la antigüedad griega, como un ser sufriente.

Del médico originario de Arcos de la Frontera sabemos más bien poco. Ha sido Felice Gambin quien ha aportado algunos datos sobre la vida de este singular médico, gracias a él sabemos que estudió y se graduó de bachiller de Artes el 24 de febrero de 1553 en la Universidad de Osuna, después de lo cual, probablemente, continuó sus estudios de medicina en Alcalá de Henares. Velásquez ejerció como médico asalariado, visitando los burdeles de su ciudad natal, entre 1571 y 1608. Luego de esto, se desempeñó como médico personal del duque de Medina Sidonia, Alonso Pérez de Guzmán (1550 – 1615), comandante de la Armada Invencible, así como de varios nobles españoles, hasta el año de su muerte, alrededor de 1615 (2013: 1388 - 1394). Ahora bien, el texto en cuestión fue impreso en el taller de Hernando Díaz, en un formato de diez pliegos y ochenta hojas, por intermedio de un editor, el mercader de libros Alonso de Mata, y fue escrito en español, probablemente, con el fin de llegar a un público amplio interesado en el funcionamiento del cerebro y en las formas de melancolía con apariencia de enfermedad (Bartra, 2001: 19 - 23).

El texto de Velásquez se halla dividido en ocho capítulos. En los primeros dos se ofrece una descripción del cerebro y sus partes, de las funciones superiores del alma, así como una discusión sobre la disposición topográfica de las tres potencias del sentido interno. De tal guisa, el autor ubica la *virtus imaginativa*, en los ventrículos anteriores, la *aestimativa*, la

localiza en el medio, y la *memorialis*, en el ventrículo posterior del cerebro. Un orden de cosas que le permite, a partir del capítulo tercero, titulado, “En que se declara, en qué edad se han de comenzar a oír las ciencias, y si hay instinto de naturaleza o no” (32), mantener un contrapunteo entre la versión aristotélica que aconseja encauzar a los hombres, en el estudio de las artes y las ciencias desde la niñez temprana, en virtud de que la memoria está vacía y carente de figuras impresas, con la visión galénica que considera que es más aconsejable aprenderlas, cuando la naturaleza humana se halla en la cúspide de sus potencialidades.

Esta discusión, enmarcada dentro del aforismo hipocrático de la brevedad de toda vida humana frente a la enormidad y amplitud de las artes y la ciencia: “La vida es breve, la ciencia, extensa; la ocasión, fugaz; la experiencia, insegura; el juicio, difícil” (Hipócrates, 1931: 99), permite a Velásquez resaltar la importancia de la *virtus memorialis* y ligarla al individuo melancólico, en contraposición a las ideas expresadas en el *Examen de ingenios para las ciencias*. Para el médico de Arcos de la Frontera, el cerebro, en condiciones normales, es una sustancia más húmeda y blanda que los nervios y, desde luego, el resto del cuerpo y, bajo esa misma concepción, la memoria, especie de cera moldeable en la que se retienen las impresiones que los individuos elaboran, funciona de modo más efectivo y duradero cuando ésta se halla un poco seca, no tan húmeda, como sucede en la infancia: “aunque para la fácil aprensión, es mejor tener cierta humedad, para la firmeza del retener, cierta sequedad” (35). El melancólico, de acuerdo al doctor Velásquez, es memorioso gracias a que su cerebro no se halla tan húmedo, como es lo normal, sino que tiene cierto grado de sequedad otorgado por la bilis negra adusta. Bajo esta mirada, el melancólico se halla en riesgo de que su memoria, blanda cera en el punto ideal, se transforme con el tiempo y bajo la acción deletérea de la bilis negra, en bloque endurecido incapaz de soportar más impresiones. Al perder toda su humedad originaria, bajo la acción continua de la bilis negra adusta, la memoria se volverá incapaz de acoger nuevas imágenes (Gambin: 1440).

Bajo este marco contextual, el individuo melancólico que se perfila en la obra de Velásquez se aleja de aquel retrato plasmado en el texto de Huarte. Para el médico de Arcos de la Frontera, el melancólico difícilmente ríe: “también vemos que son tristes y poco risueños, los que son melancólicos. Y tengo por error decir, como se dice en el *Examen de ingenios*, que la melancolía natural hace a los hombres risueños, si lo entiende por razón del nativo temperamento” (45). En franca contradicción con el *Problema XXX, 1*, la melancolía, más que ser un rasgo propio de intelectuales, artistas y hombres de excepción, es concebida como una enfermedad tenebrosa y debilitante, alejada de las glorias del ingenio y más afín a individuos con ciertas características corporales bien definidas.

Los hombres magros o delgados: negros y vellosos, y que tienen las venas anchas y espaciosas, son aparejadísimos para que se amontone en ellos, y engendre muchedumbre de este humor melancólico. Y a veces viene a ser y se hace, que los hombres que son demasíadamente rubios vengán a caer en un temperamento muy melancólico. Y después de estos los que son fla(c)vos. Y estos cuerpos que dice Galeno, son los que tiene y se juzga por sus indicios, ser de naturaleza calientes y secos (54).

Velásquez está convencido que Huarte ha malinterpretado la larga tradición médica y, por ende, considera que la melancolía, en tanto enfermedad del alma, no puede hacer a las

personas que la padecen brillantes o sobresalientes. Al adoptar la clasificación gnoseológica propuesta por Galeno, el autor se inscribe en la naciente y vigorosa corriente de renovación que vivió el discurso médico desde la primera mitad del siglo XVI, cuyo epicentro fue la Escuela de Medicina de Alcalá de la mano de Francisco Vallés (1524 – 1592), en el que se renueva el interés por la obra de Galeno y se le lee directamente de las versiones en griego, una iniciativa que convierte al autor de Pérgamo en el eje central del nuevo humanismo español (López - Piñeros, 2007). Aunque el doctor Huarte hizo parte de esa misma corriente de renovación humanista y se interesó por actualizar la doctrina galénica, Velásquez considera que aquel no ha logrado comprender del todo la doctrina de Galeno a la luz de la pregunta que pone en marcha el discurso huarteano, el del origen del ingenio.

Así que en esto me parece que pudiera pasar el doctor San Juan en su *Examen de ingenios*, sin reprender a Galeno. Porque tengo por muy mala manera de grangería, para ganar honra, querer morder los grandes autores, cuyos conceptos no hacemos poco en llegarlos a entender (40).

A la luz de la doctrina galénica, la bilis negra y los vapores que de ella se desprenden, obnubilan los instrumentos del entendimiento humano y producen, por lo tanto, un desequilibrio directo en los elementos primarios del temperamento del individuo, “como dice el mismo Galeno, que el cerebro, como las demás partes se daña o enferma, o como parte instrumental, o como parte similar” (59). Para Velásquez, los espíritus animales, oscurecidos por el tinte negro de la bilis negra, perturban las potencias del sentido interno, “la causa de estos accidentes (según quiere Galeno) en el lugar allegado, y en otro donde de propósito trata de ello es, el color tenebroso y negro del humor atrabilioso” (65). El sujeto melancólico deviene un ser acosado por los fantasmas de su imaginación y presa fácil de dos pasiones del alma, a saber, el miedo y tristeza, las cuales surgen sin causa aparente. “Si la tristeza y miedo dura(n) mucho tiempo, y se van prolongando, son indicios ciertos de la enfermedad Melancolía. A estas dos señales en muchos lugares llama Galeno principales, o propias señales” (65). Para Velásquez, resulta claro que la bilis negra no puede hacer al individuo sobresaliente, los vapores melancólicos son en extremo perniciosos. A diferencia de Huarte, la única cualidad sobresaliente del individuo presa de los avatares de la bilis negra consiste en su memoria prodigiosa. Característica esta que pareciera salvar al individuo melancólico de la debacle total. Y sin embargo, siempre existe el riesgo de que el calor, lo propio de la bilis negra adusta, llegue a deteriorar la *virtus memorialis* en algún momento.

Resulta claro entonces que, el primer libro escrito en la Modernidad temprana sobre la melancolía se centra en el sujeto enfermo, en el deterioro de aquellas potencias del sentido interno que hacen de él un individuo sufriente, alejado de toda capacidad creadora e inmerso en la estulticia y la obsecación, animado y sostenido por los dones de la *virtus memorialis* siempre en peligro de extinción. Velásquez retoma aquella relación, ya presente en la tradición hipocrática, entre dos emociones particulares, miedo y tristeza, con un humor específico, la bilis negra, para hablarnos de una condición mórbida ampliamente conocida desde la antigüedad y que no se agota en la explicación de sus rasgos fisiológicos naturales y anómalos. Mientras Ficino se inclinó por asociar la melancolía con la experiencia propia de los miembros de una élite letrada, refinada y bien reducida, con Velásquez observamos cómo la melancolía se extiende al pueblo llano, al individuo común, ígarno y ramplón, una mirada que alcanzará con el discurso de Burton una verdadera dimensión antropológica.

El autor inglés, en su afán por identificar y documentar la gran variedad de ansiedades, sufrimientos e inconformidades que pululaban en su mundo, no duda en diagnosticar una epidemia de melancolía. Dolencia que se extiende por doquier, afectando por igual a eruditos, monjes, viudas, amantes, desarraigados, ambiciosos, piadosos, incluso, al mismo autor. Ante la avalancha de sufrimiento y malestar existencial recopilado en su monumental texto, Burton termina por asociar la melancolía con el hecho mismo de existir como ser humano (Erin Sullivan en: Broomhall, 2017: 56). La melancolía entendida como una condición existencial inherente a lo humano o como una aflicción o dolencia anímica guarda una relación estrecha con la concepción cristiana de las emociones. En ese sentido, esta pasión del alma cumple con una función específica dentro de la cosmología cristiana de las pasiones del alma, la de alertar al individuo de la presencia de un mal. Mirada así las cosas, la tristeza se erige en un gran faro que ilumina el devenir existencial del individuo, una aflicción anímica que es necesario comprender en su verdadero valor pues alberga la potencialidad de encauzar al creyente por el camino de la redención. Un asunto sobre el que es necesario hacer algunas apreciaciones para comprender cómo la doctrina cristiana sobre las pasiones impregna la representación de la tristeza en la obra del cronista peruano.

Sobre la tristeza en la tradición cristiana del siglo XVI

Sucede que para mediados del siglo XVI y comienzos del XVII, la tipología de las pasiones del alma resultaba más compleja que aquella existente en la época de Cicerón. Por supuesto, esto no significa que las personas que vivieron antes del año 1550 no experimentaran ciertas emociones o que no estuvieran en capacidad de discernir sobre los tipos particulares de sentimientos que los afligían; quizás, y esta es la hipótesis que asume el presente apartado, las emociones y los sentimientos cambian con las diferentes épocas, son constructos sociales que cada individuo actualiza de acuerdo a su propia singularidad. Siguiendo la lectura propuesta por Jan Plamper, desde la antigüedad griega hasta mediados del siglo XIX, en occidente, la reflexión sobre las pasiones del alma estuvo a cargo, en primera instancia, de los discursos filosófico y teológico y, de modo complementario, por el literario, la retórica y la medicina. Esa reflexión estuvo fuertemente marcada por las metáforas usadas por los griegos clásicos para representar las pasiones del alma, muchas de las cuales implicaban que se trataba de fenómenos externos al cuerpo humano, metáforas como: “paralizado por el dolor” o “atrapado por el amor”, hicieron pensar a muchos en occidente que los griegos tenían una concepción dualista del alma humana, un orden de cosas que no representa las concepciones griegas (2012:14).

En ese sentido, Aristóteles y la Escuela de la Estoa concibieron las pasiones del alma como un movimiento físico primario (*primus motus*) que sucedía en el interior del cuerpo, pero, que debería estar supeditado a una evaluación cognitiva y moral, con el único fin de alcanzar cierto estado de tranquilidad y dominio de sí. Esta postura, adoptada por la doctrina católica, se halla presente en los escritos de Agustín de Hipona (354 – 430), quien asimila e interpreta la noción estoica bajo una mirada dualista que escinde la razón del sentimiento. Un divorcio que encontrará en el siglo XVII, con René Descartes (1596 – 1650), su máximo exponente. En ese sentido, señala el mismo Plamper, resulta importante resaltar que no existe una relación fija entre la forma como una cultura concibe una pasión del alma determinada con

el sitio que se le asigna en el cuerpo o las distintas formas orales, escritas e iconográficas de representarla (2012: 11 – 32). Bajo este punto de vista resulta importante resaltar que la reflexión sobre las pasiones del alma para mediados del siglo XVI se hallaba fundamentada en la teoría humoral y era objeto de estudio y aparecía como un problema de disertación abordado por filósofos, teólogos, médicos, así como por teóricos de la poesía, la música, el drama o la retórica, incluso, fue un tema abordado por aquellos interesados en los efectos del demonio (Haskell, Yasmin en Broomhall, 2017:258).

Debido a que la teoría de los humores proporcionaba un marco conceptual bajo el cual era posible concebir los fluidos corporales como agentes causantes de los movimientos anímicos capaces de dar cuenta de los comportamientos de los individuos, la relación entre vicio, enfermedad, temperamento y emociones resultaba muy complejo. La melancolía, ocasionada por un exceso de bilis negra, era considerada una condición que subyugaba al individuo a una serie de pasiones ridículas que lo hacían ver y sentir cosas que nadie más podía percibir o tocar, obligando al sujeto melancólico a actuar de un modo compulsivo e irracional (Kambaskovic, Danijela en Broomhall, 2017:40). Los movimientos anímicos como la tristeza o el miedo sin causa aparente se articulaban y explicaban como manifestaciones de un trastorno humoral específico, el exceso de bilis negra. Sin embargo, la tristeza, considerada como un movimiento anímico en sí, podía ser interpretada como una señal interna que le permitía al individuo orientarse en un mundo caótico en el que el cristiano anhelaba su salvación. Un asunto que lo vamos a encontrar formulado con especial maestría en uno de los autores cristianos más sobresalientes del período.

De hecho, una clasificación de las pasiones del alma como la que proporciona Fray Luis de Granada (1504 – 1588), en su obra *Introducción del Símbolo de la Fe* (1583), una obra ampliamente conocida por los autores del período, no solo evidencia una evolución en las nociones que surgieron con el fin de representar aquellos estados interiores del alma, sino que nos ilumina el camino para comprender la representación de la tristeza a la luz de la doctrina cristiana. Para el fraile de la Orden de los predicadores existen solo dos pasiones del alma fundamentales. A partir de estas dos pasiones esenciales se derivan otros cuatro afectos, dentro de los cuales se halla la tristeza. En el capítulo XXXIII y titulado, “De las partes afectivas del ánima sensitiva, que es de las pasiones y afectos que están en nuestro corazón” (472), Fray Luis de Granada reduce la vida interior del humano, la obra más excelsa de toda la creación, a dos pasiones fundamentales. Dos fuerzas vitales anidadas en el alma humana en constante pugna, reflejo y correlato de la gran lucha cósmica entre el bien y el mal.

Y entre estos afectos y pasiones hay dos principales, los cuales son raíces y fundamento de todos los otros, que son amor y odio, conviene saber: amor del bien particular que nos puede aprovechar, y odio y aborrecimiento de los que nos puede empecer, para que así el animal, procurase lo bueno y conveniente para su conservación, y huyese lo malo de que se podía seguir su destrucción. (...) Mas aquí es de notar que, destos dos afectos como de dos raíces principales, nacen otros. Porque el bien que amamos, cuando está ausente, nace deseo, y cuando está presente, alegría. Otrosí del mal que aborrecemos, cuando está ausente, nace huida, que es deseo de evitarle, y cuando está presente tristeza. Y estas seis pasiones, que son amor y odio,

deseo y huida, alegría y tristeza, llaman los filósofos la parte concupiscible de nuestra ánima, porque tienen oficio codiciar estos bienes sensibles (472 – 473).

Introducción del Símbolo de la Fe, editado por los herederos de M. Gast en Salamanca en 1583, es el resultado de una petición expresa hecha al autor para que escribiese una explicación exhaustiva, en forma de manual y enmarcado dentro del esfuerzo catequizador de la Contrarreforma, sobre aquello que un cristiano ejemplar debería saber acerca de la doctrina cristiana. En el texto, el autor evita de modo intencional, adentrarse en polémicas teológicas, permaneciendo alejado del análisis de aquellos errores doctrinales contra los cuales combate de modo implícito. Así, el acento argumentativo se enfoca directamente en las bondades y maravillas de la fe católica como una estrategia que permita hacer visible, ante el lector, todo el esplendor de la doctrina católica. Justamente, el libro de Fray Luis configura una gran apología, en cuatro volúmenes, a la doctrina católica en torno a los dos grandes misterios de la fe cristiana, la Creación y la Redención. En este aspecto, el primero de los cuatro volúmenes, del cual se extrae la cita anterior, se centra en la creación, el segundo de ellos, en la grandeza de los misterios de la fe y, los dos volúmenes restantes, en la Redención.

Como tomista convencido, Fray Luis se dedica, en los primeros capítulos de su obra, a defender la teología natural, es decir, a argumentar cómo la razón propia de la filosofía griega junto con la fe revelada en la Biblia se complementan, suman sinergias, en la lucha por alcanzar la verdad última³⁵. Fray Luis asimila, sintetiza y comunica al lector, en un lenguaje literario muy bien logrado, la vasta tradición bíblica, patristica y escolástica de la que ha sido heredero y asiduo lector para defender, en el primer volumen del texto que, a partir de la comprensión de la creación entera, incluyendo al ser humano, la obra más excelsa de todas, resulta posible acercarse al conocimiento de su Creador. Por tal motivo, las dos pasiones fundamentales de las que nos habla Fray Luis representan, en última instancia, la extrapolación de aquellas dos conductas morales posibles en el humano. El autor retoma aquella relación dicotómica, ampliamente difundida por Santo Tomás de Aquino, entre el mundo exterior (bien y mal) con los dos afectos básicos del mundo interior (amor y odio), para vincularlos, a la luz de la tradición aristotélica, bajo un orden causal. Si bajo la concepción granadina, la finalidad del hombre es conocer a Dios y alcanzar la salvación mediante sus obras, las pasiones del alma humana son las herramientas naturales que le ayudan a éste a alcanzar el anhelado objetivo, y en este sentido, la tristeza, una pasión

³⁵ La unión entre razón y fe, como medio para alcanzar la verdad, fue un presupuesto presente en la obra de muchos de los Padres de la Iglesia. Un proyecto que alcanzará con Tomás de Aquino su máxima expresión. A partir del siglo XIV, con la obra de autores como Guillermo de Ockham (1287 – 1347) o Nicolás de Autrecourt (1300 – 1350), el nominalismo rompe con la tradición escolástica anterior poniendo en duda la relación fructífera entre razón y fe en lo concerniente al intento del humano por abordar problemas teológicos como el de la doctrina de la creación divina. Los nominalistas desconfían de la razón y se muestran escépticos frente a las verdaderas posibilidades de ésta para alcanzar verdades teológicas, solo mediante la fe, afirma el nominalismo más recalcitrante, resulta posible acercarse a las sagradas escrituras. Una forma de entender la teología que influirá notablemente en el pensamiento de pensadores tan sobresalientes como Martín Lutero (1483 – 1536), quien abominó abiertamente la tradición escolástica, incluso, llegó a afirmar que la razón en asuntos teológicos era la aliada de Satán. *Introducción del Símbolo de la Fe* representa una respuesta airada a la doctrina de la *sola fides*, defendida por el luteranismo. Una postura ideológica que elimina de un tajo la posibilidad de una teología filosófica. De este modo, el texto de Granada es una defensa robusta de la razón teológica (García, 2016).

secundaria, nos señala, pone en evidencia, la presencia de alguna forma particular del mal. En términos aristotélicos, el mal sería la causa – final- de toda tristeza.

Efectivamente la visión de Fray Luis nos muestra aquella concepción de las pasiones del alma a la luz de la doctrina católica. De ahí que la tristeza allí así esbozada se instala en una amplia red de significados que están en relación y se supeditan a ciertos dogmas de fe e intereses evangelizadores, que le permiten a este autor cristiano comprender un estado anímico en función de una verdad doctrinal de orden trascendental. Ahora bien, poner en evidencia esta concepción de la tristeza, en tanto pasión del alma, dentro de la tradición religiosa en la España contrarreformista del siglo XVI, resulta muy importante para comprender no solo la tristeza del melancólico al interior del discurso cultural peninsular, sino que también, arroja luces sobre el modo como la tristeza es incorporada al discurso iconográfico de Guamán Poma de Ayala. Bajo este marco de interpretación, resulta importante recordar que la tristeza del individuo melancólico tiene algo de disruptivo y perturbador, un cierto tipo de subversión que pone en riesgo las bases mismas de la colectividad humana. El melancólico, con su tristeza, y en especial, con su afán de aislamiento niega la sociabilidad, principio fundacional de los ritos y prácticas religiosas en una sociedad en la que se ha decidido emprender todo un movimiento cultural que haga frente a la Reforma luterana. La lucha contra la tristeza melancólica será una postura ideológica que traspasa el océano y se instala en las colonias españolas del Nuevo Mundo. Un espacio geográfico y cultural en el que se amalgaman múltiples tradiciones y en el que se actualizan las nociones cristianas sobre la tristeza. Un mundo en el que la tristeza aparece como un rasgo inherente y fundamental, al menos, para la narración y representación del mundo colonial emprendida por el cronista peruano Don Felipe Guamán Poma de Ayala.

El manuscrito y sus ediciones

Escrito entre 1612 y 1615, el manuscrito es una versión final de otro borrador que, si creemos al autor, le habría tomado entre veinte y treinta años continuos de investigaciones y bosquejos. Sabemos que el manuscrito llegó a la corte virreinal en Lima, porque el fraile Fray Buenaventura de Salinas y Córdoba (1592 – 1653), quien sirvió de paje en la corte del virrey Juan de Mendoza y Luna (1571 – 1628) desde 1607 hasta 1615, reproduce en su propia obra, *Memorial de las historias del Nuevo Mundo, Perú* (Lima, 1631), la versión poco común de Guamán Poma de la historia andina antigua (Adorno, 1989: 52). La obra alcanzó a viajar a Europa, como era el deseo de Guamán Poma y, aunque no existe un registro que lo ubique en la corte española, el manuscrito se hallaba en la Biblioteca Real de Dinamarca desde la década de 1660. Al parecer, Cornelius Pedersen Lerche (1615 – 1681), un diplomático y coleccionista danés, muy interesado en la cultura americana prehispanica así como en la colonia temprana, habría sido el donante del libro. Lerche, quien sirvió como embajador en España durante dos períodos, el primero entre 1650 y 1655 y el segundo entre 1658 y 1662, adquirió el texto, junto con otros manuscritos, en la subasta de la biblioteca personal de Don Gaspar de Guzmán (1587 – 1645), el celeberrimo Conde Duque de Olivares, hombre de estado y principal ministro de la España de Felipe IV (1621 – 1665).

Lerche llegó a ser el propietario de una de las colecciones más sui generis de toda Dinamarca; al momento de su muerte, al menos seis de sus cuarenta y seis manuscritos españoles e

italianos provenían de la biblioteca del Conde Duque de Olivares. Una vez que el diplomático retornó a Dinamarca, a finales de 1662, probablemente eligió uno de sus más preciados tesoros, alojados en su exótica biblioteca personal, un libro copiosamente ilustrado y que relataba los excesos del colonialismo español en América, como regalo para el monarca Federico III (1609 – 1670). Un claro gesto de agradecimiento por haberlo nombrado caballero dos años antes (Adorno y Boserup 2015:11- 15).

El manuscrito ha sido objeto de numerosos estudios por algo más de un siglo, desde que el orientalista, egiptólogo y bibliotecario alemán Richard Ludwing Wilhelm Pietschmann (1851 – 1923) publicara su artículo en 1908, en el boletín de la Real Sociedad de Göttingen, anunciando el hallazgo del códice autógrafo en la Biblioteca Real de Copenhage. Sin embargo, la primera referencia escrita sobre el manuscrito es la hecha por el director de la misma Biblioteca Real de Dinamarca, Daniel Gotthilf Moldenhawer (1753 – 1823), quien al parecer pretendía publicar en 1809 algunos apartes de la *Nueva corónica y buen gobierno* como muestra de los tesoros más sobresalientes de la colección danesa. Moldenhawer había vivido en España entre 1783 y 1784 y entre 1786 y 1787, dedicado al trabajo de la investigación académica y la negociación diplomática. Durante ese tiempo recolectó hasta ciento cincuenta documentos sobre la Inquisición española. Cuando asumió la dirección de la Biblioteca Real, era el primero de sus directores en ser un profundo conocedor de la cultura y la historia española. Ninguno de sus dos proyectos, el de escribir una historia de la Inquisición española y el de publicar algunos de los fragmentos de los mayores tesoros de la Biblioteca Real, se hicieron realidad. Nos queda, eso sí, la primera referencia escrita sobre el texto de Guaman Poma, un códice particular que tiene “información y muestras de una crónica del Perú que incluye la historia de los Incas y la conquista de su reino, con descripciones de sus asuntos domésticos ilustrado con dibujos” (citado en Adorno y Boserup, 2015: 14). Una nota que aparece en un volumen escrito en 1825 por Erich Christian Werlauff, director de la Biblioteca Real entre 1823 y 1861 y quien recuerda el proyecto inconcluso de Moldenhawer.

Después del anuncio del hallazgo hecho por Pietschmann, Sir Clements Markham (1830 – 1916) geógrafo, explorador y escritor inglés, publica en 1910 *The incas of Perú*, un texto en el que dedica unas cuantas líneas al manuscrito de Guaman Poma elogiándolo como “la producción más interesante del ingenio nativo que ha llegado hasta nuestros tiempos” (19). Dos años más tarde, en 1912, Pietschmann fue invitado a hablar sobre su hallazgo en el XVIII congreso internacional de americanistas llevado a cabo en la ciudad de Londres. Allí, el orientalista alemán declaró su intención de publicar el texto completo de Guamán Poma, una tarea que nunca llevó a cabo. Solo fue hasta el año de 1936 que el Instituto de Etnología de la Universidad de Paris, bajo la dirección de Paul A. Rivet (1876 – 1958), realizó la primera edición del manuscrito completo. Una versión facsimilar a partir de fotografías retocadas a mano – de los textos e imágenes - tomadas del original guardado en Copenhage. En esta edición se basaron las ediciones realizadas por Arturo Posnansky (La Paz, 1944), Luis Bustíos Gálvez (Lima, 1956 – 1966) y la de Franklin Pease y Jan Szeminski (México, 1993), esta última contiene, además, un análisis lingüístico de los textos escritos en quechua. Solo la edición de John V. Murra, Rolena Adorno y George L. Urioste (México, 1980) tiene la ventaja y el privilegio de haberse basado en el examen directo del códice autógrafo que reposa hoy en día en la Biblioteca Real de Copenhage. Una versión que fue reimpresa en

1988, 2006 y 2013.³⁶ A partir del 15 de mayo del 2001, el códice completo se haya disponible en Internet en el sitio de Felipe Guamán Poma de Ayala; y a partir del 2007, fue incluido por la UNESCO en el *Registro Memoria del Mundo*.

El autor, ascendencia real y representación espacial

Felipe Guamán Poma de Ayala (¿1535 – 1616?) nació en San Cristóbal de Suntu (Sondondo), un pequeño poblado en el Valle del mismo nombre en la provincia de Lucanas en el actual Departamento de Ayacucho, ubicado en la región andina y al sur de la república del Perú, tuvo una ascendencia real por parte de padre y madre y la mayor fuente de información sobre su vida ha sido su propio manuscrito (Padilla, 1979: 16). El cronista nos cuenta que su padre fue Don Martín Guamán Mallqui de Ayala, hijo de Guamán Chava, señor y representante del reino Yaro – Willca de Allauca Huánuco, un imperio muy importante entre los siglos XIII y XIV, pero que fue conquistado por Túpac Yupanqui (¿ - 1493), a finales del siglo XV (Carrillo, 1992: 12). Después de la anexión del reino por parte de los incas, Guamán Chava acompañó al Inca en las expansiones territoriales hacia el sur, en la actual Chile, y al norte, la actual Ecuador, convirtiéndose así, en la segunda persona del Inca (*Incap Rantin*) y gobernador del *Chinchaysuyo*, el *suyo* más importantes de todos, según la representación iconográfica de Guamán Poma, durante un período de cincuenta años (López Baralt, 1988: 69).

Guamán Poma le explica al lector del manuscrito que el imperio de los Incas se hallaba dividido en cuatro partes, cada uno con un gobernante asignado y considerado segundo Inca, una especie de virreinato dentro del vasto imperio prehispánico. La división del territorio incaico se hacía con base en dos líneas imaginarias que se cruzaban exactamente en el Cuzco, considerado el centro y capital de todo el imperio, dejando cuatro sectores bien delimitados, tal y como lo dibujó y explicó el mismo autor en uno de los dibujos del manuscrito y que se reproduce en la figura número 4. “As de saber que todo el rreyno tenía quatro rreyes, quatro partes: Chinchay Suyo a la mano derecha al poniente del sol; arriva a la montaña hacia el mar del Norte Ande Suyo; da donde naze el sol a la mano izquierda hacia Chile Colla Suyo; hacia la Mar de Sur Conde Suyo” (913). El Chinchaysuyo fue la provincia más importante de todo el Tahuantinsuyo, todo un imperio, el más antiguo que existió en los Andes. Con una historia de unos cinco milenios pasó por varios estadios evolutivos hasta la llegada de los españoles (Padilla, 1979: 16).

El simbolismo espacial presente en este dibujo, como lo ha mostrado Rolena Adorno (1991) y Mercedes López- Baralt (1988), transforma el modelo convencional de la geografía simbólica europea bajo los parámetros de una cosmovisión andina autóctona. Un modelo que se halla también presente en el dibujo de la pared del Templo del Coricancha reproducido en *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* (1613) del autor indígena Juan de Santacruz Pachacuti Yupanqui Salcamayhua (finales del siglo XVI- siglo XVII) (Duviols y Itier ed,

³⁶ Las citas hechas en este trabajo se basan en la edición del texto de Murra, Adorno y Urioste, mientras que las imágenes son extraídas de la versión disponible en internet:
<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=idp23904>

1993: 1). Mientras en el centro del *orbis terrarum*, en el pensamiento europeo, estaba ubicada Roma o Jerusalén, en esta figura se halla el Cuzco. La división diagonal y no recta del espacio, por medio de las dos líneas imaginarias que se intersectan en la capital del imperio, crea un sistema de oposiciones doble donde los cuadrantes (*suyu*) se leen, desde el punto de vista del observador, de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo. Así, la derecha conceptual, el área visual más importante bajo la concepción espacial europea, se halla en este dibujo a la izquierda del observador, el primer campo visual leído por un observador externo. Como si se tratara de una imagen en espejo la derecha conceptual corresponde al lado izquierdo del campo visual de un observador externo.

En ese orden de ideas, la primera posición jerárquica, desde la cosmovisión andina, la ocuparía el *Chinchaysuyo*, ubicado a la izquierda del centro (Cuzco); la segunda posición en esa escala de valores la ocupa el *Collasuyo*, a la derecha del centro (la izquierda del dibujo); en la tercera posición se halla el *Antisuyo*, la parte de arriba del Cuzco; mientras que el último cuadrante, abajo del centro, correspondería al *Cuntisuyo*. Esta dicotomía izquierda / derecha y arriba / abajo, no implica valores absolutos, sino que pone en marcha un sistema de jerarquías y preferencias que estará presente en la mayoría de los dibujos del manuscrito (Adorno; 1991: 121 – 123). Una jerarquía que será esencial para comprender la intencionalidad con la cual los dibujos se hallan ubicados y, de modo especial, para leer la postura crítica que el autor asume frente a la narración histórica que emprende. La representación espacial juega un papel fundamental en la semblanza biográfica que el mismo cronista construye. Una vez dicho lo anterior, retornamos a la semblanza del cronista.

Una vez formalizada la alianza de Túpac Yupanqui con Huamán Chava, la familia de este último se traslada al Cuzco. En la capital, Guamán Mallqui, el padre del cronista, contrae matrimonio con Curi Ocllo, la hija menor de Túpac Yupanqui. El padre del cronista, heredó el título que ostentaba su padre, el de segunda persona del Inca, y fue uno de los fundadores de Guamanga, ciudad cercana al valle de Chupas (Padilla: 18). Guamán Mallqui también participó en varias batallas con “fuerza de indios” al servicio de la corona y apoyando siempre el lado de la corona española. En una de esas batallas, la de Huarina, en la que luchó contra Gonzalo Pizarro, tuvo la oportunidad de salvar la vida a Don Luis Ávalos de Ayala, capitán de su Majestad; de él, tomó el apellido que ostentaría con orgullo el cronista indígena en su manuscrito (Carrillo: 13). Antes de la unión de la madre del cronista con Guamán Mallqui, Curi Ocllo y Don Luis tuvieron un hijo, el hermano mayor de Guamán Poma, Martín de Ayala, quien a los doce años vistió el hábito de ermitaño y, fue además, el primer y principal maestro de Guamán Poma enseñándole no solo a leer y a escribir, sino también, introduciéndolo en la doctrina cristiana y abriéndole las puertas a la vasta cultura occidental; con Martín Ayala, Guamán Poma aprendió a leer en latín y conoció a los grandes autores de la tradición cristiana (15). Unas habilidades que le servirán para adentrarse en la biblioteca virreinal en su paso por Lima. Finalmente, de la unión de Curi Ocllo con Guamán Mallqui nacieron, Felipe, nuestro cronista, Francisco, Juan Melchor, Diego e Isabel (Adorno, 1979: 35).



Figura 4 Dibujo 344 del manuscrito de Guama Poma correspondiente al Mapamundi de las Indias del Perú, con la división cuatripartita del imperio incaico del *Tahantinsuyo*. Tomado de <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/1001/es/text/?open=idm45821230304464>

El cronista deja claro que tanto su padre como su abuelo hicieron parte del círculo de poder del imperio y, por consiguiente, fueron cercanos al Inca, mientras que de su madre no deja ninguna duda, ella provenía del linaje incaico. En ese orden de ideas, el manuscrito incluye, en el comienzo de la obra, una carta apócrifa de Guamán Mallqui, el padre del autor y escrita por el mismo cronista, en que aquél se presenta como un nieto de los grandes señores. Un hecho relevante para comprender por qué Guamán Poma se instala en un espacio de enunciación en el que se asume como heredero de un linaje señorial equiparable al linaje del rey católico³⁷.

Carta de don Martín Guaman Mallque de Ayala, hijo y nieto de los grandes señores y rreys que fueron antiguamente y capitán general y señor del rreyno y *capa apo*, ques príncipe, y señor de la provincia de los Lucanas, Andamarcas y Circamarca y Soras y de la ciudad de Guamanga y de su jurisdicción de Sancta Catalina de Chupas, príncipe de los Chinchay Suyos y segunda persona del *Ynga* deste rreyno del Pirú, a

³⁷ Rolena Adorno ha mostrado cómo el guión narrativo de Guamán Poma está inspirado en el modelo de la biografía española del siglo XV, en el que se establece el linaje del sujeto, se hace una descripción física y de su carácter moral, y luego se mencionan las hazañas notables, al igual que otras menos notables, para al final añadir algunos detalles sobre la muerte del personaje (1991: 63).

la rreal Magestad del rey don Felipe nuestro señor el ssegundo, Dize así: (Guamán Poma, 2013: 4).

En el manuscrito, Guamán Poma se dirige a su Majestad Felipe III (1578 – 1621) para abogar por el fin de la evangelización y ocupación españolas y proponer el retorno de los modos de gobierno autóctono, una interpelación hecha a la máxima autoridad de la corona española, no solo, con toda la seriedad y respeto a las formas cortesanas de la época, sino también, desde la autoridad que le confiere su ascendencia noble y las hazañas de su familia. De ahí que el texto tenga un marcado tono de queja y de reclamo, pero a la vez, de interpelación entre iguales. Guamán Poma considera que los colonos españoles trasgreden consuetudinariamente los valores y preceptos propios de la doctrina cristiana. La historia de la conquista española, bajo la mirada del cronista indígena, constituye una narración infame, repleta de hechos atroces y perversos, tal y como lo atestigua el final ruin y mezquino de su abuelo paterno a manos del conquistador.

Después de la muerte de Túpac Yupanqui, el abuelo de Felipe Guamán Poma, siguió al servicio de Huayna Cápac primero y de Huáscar después; este último lo envió a Tumbes en 1532 como embajador, junto con otros nobles y su hijo Huamán Mallqui, para entrevistarse con Francisco Pizarro (Carrillo, 1992: 11 – 24). Guamán Chavi, finalmente, muere a manos de Pizarro, la historia de este asesinato la cuenta Guamán Poma en su manuscrito (figura 5). Un hecho traumático dentro del inmenso memorial de agravios que configura toda la crónica y que, junto a otros eventos narrados por el cronista, sirven para construir, no solo, una actitud crítica frente a la conquista y el orden social del mundo colonial, sino también, para erigir su propia visión de mundo: una en que la tristeza de mundo se convierte en el espejo en el que se presenta aquella inversión de valores, que el autor considera, tan pernicioso para el mundo andino. Bajo la mirada del cronista, la conquista española configura más un cataclismo cósmico o *pachacuti* que un evento histórico, el fin de una edad cósmica que ha vuelto el mundo al revés (López – Baralt; 1988: 194). En ese orden de ideas, López – Baralt ha llamado la atención sobre el hecho de que el término *pachacuti* (fin del mundo / tiempo) era usado para designar el tránsito de una edad cósmica a otra. Además de la concepción de destrucción que implica el término quechua, habrá que tener en cuenta aquella connotación de regeneración. Vista así la cosas, la narración que despliega el cronista, especie de espejo que nos muestra Guamán Poma, tiene además la pretensión de ayudar al buen cristiano a reconocer sus pecados y lograr el arrepentimiento, para de este modo, emprender el camino de la Redención. El advenimiento de una nueva era cósmica en la que las instituciones andinas asegurarían el buen gobierno del virreinato del Perú. De este modo, en la descripción de la muerte del abuelo aparece la codicia, uno de los pecados capitales, como el móvil directo de semejante perfidia:

Don Francisco y don Diego de Almagro y los demás cristianos le mandaron tapear al excelentísimo señor *capac apo Guaman Chava*, segunda persona del *Ynga*, que estaba bibo muy viejo y los demás señores grandes.

Le enserraron, pidiéndole oro y plata como interesado y cudicioso en oro y plata. Estos dichos conquistadores le echó fuego y le quemó, acabó su vida.

Acimismo mató a los dichos *Yngas* y a todos los señores grandes y capitanes generales y a los principales de cada provincia deste rreyno con de varias tormentos, pidiéndole oro y plata y trayya pesos (399).



Figura 5 Dibujo 159 del manuscrito en la que Francisco Pizarro quema vivos a varios indígenas, incluido el abuelo del cronista, Guamán Chava.

Tomado de <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/398/es/text/?open=idm45821230525616>

El modelo conceptual de distribución y valor espacial andino, reflejados en el Mapamundi del manuscrito analizado en la figura 4, es extensivo a la inmensa mayoría de los dibujos presentes en el manuscrito. Así, el texto pictórico tiene, por lo menos, dos niveles de significación que se complementan entre sí para potenciar su valor expresivo. En primer lugar, se halla el nivel de significación dado por los objetos y sujetos allí representados, en este caso, los indígenas y el conquistador. Mientras que el segundo nivel, lo determina la distribución espacial de dichas imágenes en una de las posiciones jerárquicas en líneas anteriores explicada. Adicionalmente, como la temática pictórica en Guamán Poma se halla configurada por el juego de significantes dicotómicos, tales como, los dioses / los humanos, lo sagrado / lo secular, lo masculino / lo femenino, los amos / los siervos; también el espacio pictórico se mueve entre dos valores dicotómicos jerárquicos, en una posición privilegiada

se halla el concepto de *Hanan* (arriba y derecha del centro), correspondiente al lado izquierdo del campo visual del observador, identificado con lo masculino, lo dominante y lo superior. En una posición subordinada, está el concepto *Hurin* (abajo y a la izquierda), el lado derecho del campo visual del observador externo, identificado con lo inferior (Adorno, 1989: 152). En ese orden de ideas, resulta muy dicente que el español aparezca al lado izquierdo (lado derecho del campo visual del observador) de los indígenas. La imagen especular, que aparece en el manuscrito, tiene una intención totalizadora. No se trata solo de mostrar las faltas o los pecados de los conquistadores, se trata de poner en escena un mundo que se halla tremendamente perturbado, uno en el que la inversión de valores le permite al cronista a hablar de un “mundo al revés” (1127). Un universo en el que los preceptos de la doctrina cristiana se han olvidado y han sido substituidos por otros afanes menos sublimes, más inmediatos y ordinarios.

Guamán Poma se apropia de las reglas y normas de la cultura española para construir su discurso y amalgamándolas con los elementos de la cultura andina considera una quimera el retorno a un mundo regido por los incas. Piensa, con todas las fuerzas de su ser, que la misma doctrina cristiana está en capacidad de corregir el rumbo de este “mundo al revés”. De ahí que desde las primeras líneas del manuscrito se halle de modo expreso la intención del autor. Una fórmula que va más allá del mero formalismo, una declaración que se va estar presente a lo largo del manuscrito.

La dicha corónica es muy útil y provechosa y es bueno para enmienda de vida para los cristianos y enfielos y para confesarse los dichos indios y emienda de sus vidas y herronía ydúlatras y para saber confesarlos a los dichos indios los dichos sacerdotes y para la emienda de los dichos comenderos de indios y corregidores y padres y curas de las dichas doctrinas y de los dichos mineros y de los dichos caciques principales y demás indios mandoncillos, yndios comunes y de otros españoles y personas (1).

Volviendo al dibujo de la muerte del abuelo paterno, es un hecho ampliamente reconocido que las imágenes, dentro del manuscrito del cronista, no se limitan solo a respaldar la narración expresada en el texto escrito (Adorno, 1979; López- Barralt, 1988; Carrillo, 1992). El material iconográfico presente en el manuscrito, con base en la estructura espacial subyacente y los códigos de representación propios de la cultura andina, potencian o subvierten el mensaje declarado en la narración escrita. De este modo, aunque Guamán Poma nos ha dicho que la avaricia es el móvil de acción tan nefanda, la puesta en escena del relato va aún más allá; al pintar a los indígenas en una posición de superioridad visual frente a la figura del español, en tanto que están ubicados en la primera zona que un observador barre con la mirada, Guamán Poma jerarquiza el relato iconográfico en términos de una superioridad visual que se extrapola a lo moral. El indígena, aunque es engañado y victimizado en el relato escrito, en la imagen adquiere un valor trascendente, el del individuo que ejemplariza al cristiano ideal. En esta imagen, la víctima es el personaje principal del relato. Una lectura que adquiere mayor relevancia cuando nos adentramos en el mundo de las imágenes que acompañan el manuscrito.

Iconografía de un indio autodidacta: la imagen mestiza

Las representaciones visuales en el tratado de Guamán Poma constituyen no solo una parte fundamental del manuscrito, 399 dibujos a tinta en un estilo muy expresivo y de carácter figurativo, sino que, narran una historia en sí mismas. En no pocas ocasiones, personas, paisajes y escenas son pintados de manera lineal, casi angulosa, con el fin de ampliar, complementar, e incluso, contradecir el texto escrito. Adicionalmente, el autor rara vez maneja la perspectiva o el escorzo en sus dibujos, configurando de este modo un estilo sui géneris y fácilmente reconocible. Contrario a lo que pensaron algunos comentaristas tempranos de los dibujos no se trata de una producción chapucera o sin mérito artístico llevada a cabo por un autor sin entrenamiento o ajeno a una tradición pictográfica determinada, todo lo contrario, Guamán Poma resignificó los modelos europeos que tuvo a su alcance; en ocasiones, adoptó y replicó literalmente dichos modelos para construir sus dibujos, mientras que en algunos casos, mezcló, de acuerdo a sus necesidades e intereses, elementos de diferentes modelos iconográficos europeos con el fin de crear escenarios propios en los que reproducir el mundo de los Andes peruanos (Van de Guchte, 1992).

Además de los elementos iconográficos de origen europeo que se evidencian en sus dibujos, perviven también en ellos, el estilo, las formas de representación y las escalas de valores propios del mundo andino prehispánico. La imagen en Guamán Poma es el resultado de la apropiación de los modelos europeos con los que tuvo contacto, en especial, del arte religioso bajo las reglas de la tradición predominante en Francia y Flandes a finales del Medioevo³⁸ con la amalgama de elementos simbólicos del universo andino prehispánico (López – Baralt, 1988; Adorno, 1989). Los dibujos de Guamán Poma constituyen un verdadero producto de la hibridación cultural entre dos mundos, una de las manifestaciones tangibles de aquel pensamiento mestizo del que habla Gruzinski (1999).

Y bajo esta premisa, resulta más que probable que nuestro autor, haya tenido la oportunidad de observar el arte religioso y entrar en contacto con la tradición europea escrita durante sus dos estadías en la ciudad de los Reyes (Adorno, 1979: 56 - 58). Del cronista sabemos que hablaba y escribía regularmente el idioma español, de hecho, el autor dice haber trabajado como intérprete para el clérigo extirpador de idolatrías, Cristóbal Albornoz (1530 - ¿), un sacerdote que había llegado al Perú en 1564 procedente del Nuevo Reino de Granada y quien para 1571 se hallaba al frente del curato de Huancavelica. Para ese mismo año, Albornoz fungía como uno de los Visitadores eclesiásticos de la provincia del Cuzco, en la célebre visita desde Lima al Cuzco del Virrey Toledo. Ha sido Rosario Navarro quien ha llamado la atención sobre el hecho que el cronista parece muy familiarizado con las reglamentaciones de la iglesia colonial y con los decretos promulgados por el Tercer Concilio Provincial (1582

³⁸ Maarten van de Guchte (1992) ha estudiado la relación de los dibujos de *El primer corónica y buen gobierno* con las obras de arte exportadas al Nuevo Mundo y que llegaron al virreinato del Perú. Una vez finalizada la conquista del territorio, comenzó la “conquista espiritual” de los nativos americanos. La corona española tuvo interés en enviar algunos pintores de la escuela italiana al Perú. El primero de ellos fue Bernardo Bitti, nacido en 1548 en Camerino (Macerata). Su trabajo en Lima y el Cuzco sirvió de inspiración a otros que llegaron después de él. Van de Guchte, afirma que el tipo de arte realizado por los pintores italianos, un tipo de manierismo tardío, sirvió de ejemplo a los pintores nativos que se adentraron en el mundo de la iconografía religiosa.

- 1583), por lo que resulta probable que hubiese estado en la visita del Virrey Toledo en el Cuzco y en el Concilio de Lima (2003: 6).

Albornoz se dedicó a descubrir y extirpar ídolos y huacas indígenas en Arequipa y Guamanga, especialmente en la actual provincia de Lucanas. Existe evidencia de su servicio en Guamanga, acompañado por el clérigo Jerónimo Martín haciendo el oficio de traductor, así como, por otros oficiales. Aunque en ninguno de los documentos que han sobrevivido aparece referenciado el nombre de Guamán Poma, Padilla ha conjeturado que el cronista probablemente sirvió en estas expediciones no como traductor, sino, como secretario o sacristán (1979: 55). Durante sus exploraciones, Albornoz fue acusado de haberse quedado con muchos de los objetos descubiertos en las huacas y de haber trasgredido la justicia, por lo que tuvo que viajar a la ciudad de los Reyes, cuando fue requerido por el Concilio de Lima, en 1582, para defenderse de dichos cargos. En este viaje, cabe la posibilidad que el clérigo haya llevado a Guamán Poma en calidad de intérprete, secretario o doméstico. Y este sería el inicio de su primera estadía en Lima.

El propio Guamán Poma afirma en su manuscrito que sirvió como criado en la Casa del Buen Gobierno en Lima y que estuvo al servicio de altos funcionarios del virreinato. Sin embargo, sabemos que no fue al servicio de Albornoz que Guamán Poma sirvió en el palacio virreinal. Probablemente, el cronista trabajó allí en la época del Marqués de Salinas, don Luis de Velasco y Castilla (1534 – 1617), quien fungió como Virrey del Perú entre 1596 y 1604 (57). De hecho, existe evidencia que relaciona a Guamán Poma con el palacio virreinal. Como se narró líneas atrás, Sancho de Salinas, el futuro fray Buenaventura de Salinas y Córdoba (1592 – 1653), paje de la corte virreinal durante esta época, reproduce en su propia obra, *Memorial de las historias del Nuevo Mundo, Perú* (Lima, 1631), detalles inéditos del manuscrito de Guamán Poma. Adicionalmente, el dibujo que Guamán Poma hace del virrey Velasco, parece relevar conocimiento personal del mismo. Contrario a lo que ha hecho con los otros virreyes referenciados, este dibujo en particular no tiene la uniformidad ficticia que tienen esos dibujos, pues éste, a diferencia de los otros, lleva puesta unas gafas, un rasgo singularísimo del dibujo hecho por el cronista y que no parece un detalle caprichoso (Figura 6).



Figura 6 Dibujo 188. El virrey Marqués de Salinas, el octavo mandatario del virreinato del Perú, a diferencia de lo que ocurre con los otros mandatarios, éste aparece dibujado con gafas.

Tomado de <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/470/es/text/>

Durante su servicio en el palacio, correspondiente a su segunda estadía en Lima, el cronista indígena, pudo haber tenido la oportunidad no solo de visitar las iglesias de la ciudad, con toda su colección de pinturas con motivos religiosos, sino también, conocer una serie de obras que seguramente se hallaban en la biblioteca del palacio real. Es muy probable que haya sido allí donde conoció las principales autores eclesiásticos, los escritores humanistas y los cronistas de indias, que Guamán Poma refiere en su manuscrito.

Y después se hizo otro libro escrita del padre maystro Juzepe de Acosta, rretor de la comapía de Jesús, escrita *De natura de Nobi Urbis* y *De procurnad y cartilla*, catecismo, preparación y libro confesionario y dotrina en la lengua *quichiua*, *aymara*, proveyda en el santo concilio, confirmado de su Magestad en la dicha ciudad y corte de los Rey de Lima.

Y se hizo otro libro y corónica escrita de Juan Ochoa de la Sal, prior perpetua de San Juan de Letrán.

Compuso otro libro y lo escribió el maystro fray Domingo de Santo Tomás de la horden de Santo Domingo, (...)

Y escribió otro libro conficio ario, escribió fray Pedro y Gerónimo d'Uré, padre de la horden de San Francisco, (...)

Y escribió otro libro fray Martín de Morúa, de la horden de Nuestra Señora de las Mercedes de Redención de Cautibos; escribió de la historia de los *Yngas*. (1079 – 1080)

Aunque el cronista tuvo dominio perfecto del quechua y conoció el aymara, puquina, colla, chinchaysuyo y otros dialectos que se hablaban en el virreinato del Perú, su manejo de la lengua española no estaba al mismo nivel. En la carta que el autor le dirige a Felipe III, el cronista dice que recibió información de diferentes partes del Perú en diferentes dialectos y declara los idiomas en los que ha decidido escribir su crónica. “Escogí la lengua e fracis castellana, *aymara, colla, puquina, condeyunga, quichiua ynga, uanca, chinchaysuyo, yauyo, andesuyo, condesuyo, collasuyo, cayanpi, quito*”(9). Sabemos que la educación recibida por su hermano medio, Martín de Ayala, fue corta y con limitaciones, de ahí que su habilidad lingüística con el español dependa más de su propio ímpetu y curiosidad intelectual, de su afán de recopilación libresca, que de una formación humanista convencional.

Rosario Navarro ha realizado un estudio muy completo sobre el uso del castellano en la obra de Guamán Poma y ha llegado a la conclusión de que éste era arcaico, muy parecido al que escribiría un escribano de la primera mitad del siglo XVI. Un rasgo que viene a darle fuerza al alegato del cronista que afirma haber estado al servicio de señores principales del virreinato como escribano. El manejo arcaizante de la lengua española en el manuscrito de Guamán Poma, resultado del contexto sociocultural indígena del que provenía el autor, se evidencia por ejemplo en la distribución del fonema bilabial /b/, en términos como, *cavalleros*, que aparece grafiado con *u*, con insistencia. O en el uso de *u* como consonante para el imperfecto del indicativo. También, afirma Navarro, era costumbre medieval grafiar *rr* para la vibrante múltiple en posición inicial; o el uso de *R* en posición inicial e interior de la palabra, que tiene su origen en su interpretación en forma de erre medieval y cuyo uso desaparecía en el siglo XVI: *Reys, onRe, governaR*, etc. En lo ortográfico, el cronista representa el fonema vocálico /i/ con las grafías *y, i*; si bien el uso que hace de la primera es genuinamente medieval (136).

Otro rasgo característico de la escritura de Guamán Poma es que el cronista muestra una marcada tendencia a la simplificación, que se nota en el uso de las mayúsculas o de las grafías, así como la marcada influencia de su lengua natal, el quechua, influjo que aflora en la fonética y ortografía a lo largo del manuscrito (137). Un aspecto en el que sobresale la prosa del cronista es en el léxico, al punto que el autor se permite deformaciones burlescas como el de “licenciasnos” o “proculadrones” (142). Rasgos que vienen a poner en evidencian la condición de un individuo que no ha logrado asimilar del todo la gramática de la lengua española (143).

De otro lado, la erudición de la que hace gala el cronista también muestra sus imperfecciones. A la hora de citar a los autores o los títulos de sus obras tergiversa las ideas y nociones o es impreciso en el título de las obras, un rasgo que puede justificarse si se considera que el

acceso a la biblioteca del palacio virreinal debió haber sido, bajo cualquier circunstancia, de carácter limitado en el tiempo y supeditado al beneplácito de terceros. Asimismo, esta falta de finura en el estilo puede explicarse también por el afán del autor por construir la crónica de crónicas, el gran libro totalizador capaz de poner en escena todo el mundo del virreinato del Perú. Por tal razón, en muchos pasajes, como en el inmediatamente citado, Guamán Poma abusa del amontonamiento de datos. Más que haber leído de manera coherente, exhaustiva o sistemática los libros que el cronista referencia, probablemente se trató de un ejercicio de consulta bibliográfica. De este modo, el despliegue de autores y títulos que el autor le muestra al lector, pretende dar cuenta de un proceso de indagación que ha durado muchos años y que le permite mostrarse como un lector voraz. El primer paso para construir una crónica a la altura de las más logradas. Una conjetura que viene a estar respaldada por el hecho de que el nivel que tenía el cronista sobre geografía era también muy limitado; sus saberes fueron escasos, inexactos y, en ocasiones, fantasiosos. Para él, por ejemplo, la región del Paraguay corresponde a una isla. “La dicha ciudad de Paraguay tiene su obispado y no tiene jurisdicción. Y es tierra en medio de la mar hacia e(l) norte” (1072).

Resulta presumible que Guamán Poma haya sido consciente de estas limitaciones lingüísticas, así como de las falencias en su formación escolar, en especial teniendo en cuenta que, como él mismo lo afirma, tuvo relación con personas letradas y de jerarquía en el gobierno colonial. Empero, dicha consciencia probablemente jugó un rol menor a la hora de decidir acompañar la crónica con todo un arsenal iconográfico. En especial, cuando se pone de relieve que la decisión de recurrir a la imagen, como un medio válido de expresión, no se halla desvinculada de una larga tradición andina. Tradición que el mismo autor conocía y de la cual es un claro exponente. En efecto, para el cronista, sus dibujos son muestra fehaciente de su propio ingenio artístico y responden, como ya se mencionó, a una pretensión fundamental, la de volver la lectura del manuscrito más amena y sencilla. En el fondo, se trataba de realizar una obra que estuviera a la altura de las mejores crónicas hechas por autores españoles o mestizos, y en este propósito, los dibujos son una parte fundamental de la misma, un tercio del tratado. Así las cosas, los dibujos no solo se enmarcan dentro de una tradición cultural prehispánica, sino que también, constituyen una apuesta estilística muy bien pensada de antemano. Así lo deja consignado el mismo autor en la carta al rey, veamos:

Pasé trabajo para sacar con el deseo de presentar a vuestra Magestad este dicho libro intitulado *Primer nueva corónica* de las Yndias del Pirú y provechoso a los dichos fieles cristianos, escrito y debojado de mi mano y ingenio para que la variedad de ellas y de las pinturas y la enbinción y dibuxo a que vuestra Magestad es enclinado haga fácil aquel peso y molestia de una lectura falta de enbinción y de aquel ornamento y polido ystilo que en los grandes ingeniosos se hallan (9).

Más allá del elogio propio, Guamán Poma se inscribe dentro de una tradición pictográfica que tenía un fuerte arraigo en la cultura andina y que el autor está ponderando en la presentación de su manuscrito. En su *Relación de las fábulas y los ritos de los Incas* (1575), el cronista Cristóbal de Molina (1529 – 1585), asevera que además de los *quipus*, los incas tenían pinturas, dibujos muy elaborados en los que conservaban la tradición. El cronista menciona un edificio, *Pokencancha*, donde la historia del *Tahantinsuyo* se guardaba representada en tablas pintadas. Una afirmación que se encuentra también en *Historia general del Pirú y del origen y genealogía real de los Incas* (1590), de Fray Martín de Murúa

(1525 – 1617) donde se proporciona, además, el nombre incaico para estas pinturas: *qelqas* (López-Baralt: 100 – 105). El mismo Guamán Poma menciona a los “*quilca camayoc*, (el) escribano de quipo, cordel” (191) dentro de la lista de los oficios relevantes para el funcionamiento del orden social en el imperio Inca y añade una breve descripción de su labor: “Estos dichos secretarios onrosos tenían quipos de colores teñidos y se llaman *quilca camayoc* (encargado de la iconografía) o *quilla uata quipoc* (el que lleva cuenta de los meses y los años)” (359).

Contrario a lo que pasaba en el *Tahuantinsuyo*, antes de la llegada de los europeos, con las formas y modos de expresión visual; durante la Edad Media en Europa la vista fue relegada a un plano secundario, pues para este momento, el oído es considerado el órgano primario de la percepción, panorama que comienza a cambiar desde el siglo XV con el impulso de la perspectiva por autores como Brunelleschi y Alberti y que se consolida en pleno siglo XVI, cuando la visión asume el lugar ocupado por el oído (Barthes, 1999: 65). Un cambio de paradigma que se halla vinculado con los afanes políticos e ideológicos de la Contrarreforma. Si bien es cierto que, en el manuscrito, los dibujos constituyen, según el criterio mismo del autor, “la parte que más posibilidades – de la *Nueva corónica* - tiene de atraer a sus lectores” (10), una afirmación que quizá se haya inspirada en la intención del autor de llegar a un público lector más amplio del que en principio declara, la fuerza expresiva de los mismos se encuentra en relación con la lucha que la Contrarreforma emprendió a lo largo y ancho de todo el imperio español. El material iconográfico, no solo configuran el eje central del códice, sino que, anteceden a los textos mismos y le otorgan ese carácter sui géneris propio de toda narración visual, donde el texto complementa, duplica, delimita y, en algunas ocasiones, contradice la imagen (López- Baralt: 389 – 393). Como se verá más adelante, los dibujos en Guamán Poma configuran un universo simbólico donde los modos de representación de la tristeza mezclan elementos autóctonos de la representación visual con formas y contenidos iconográficos propios de la Contrarreforma. Un entramado de símbolos que Guamán Poma va a tomar de Fray Luis de Granada, uno de los autores más importantes de la Contrarreforma española y muy popular en el Nuevo Mundo (Leonard: 371 – 372).

Una retórica indiana con dibujos

Si bien es cierto que *El primer nueva corónica y buen gobierno* es un tratado que recurre a los discursos literarios del Siglo de Oro, como la retórica eclesiástica, la probanza de méritos o la relaciones geográficas, entre otros, Rolena Adorno ha subrayado la importancia fundamental del modelo de la retórica eclesiástica dentro del discurso del cronista (1991: 80 – 94). En ese sentido el modelo de la retórica eclesiástica fue usado ampliamente, desde la Iglesia primitiva, a finales del siglo IV por autores como Jerónimo de Estridón o Agustín de Hipona para soportar toda forma de autoridad en la palabra (Curtius, 1953: 72 – 74). Una estrategia discursiva que, durante el siglo XVI, habilitó a autores como Luis de Granada, Bartolomé de las Casas, Domingo de Santo Tomás, Luis Jerónimo de Oré o Jerónimo de Loaysa a presentar sus ideas a un público cristiano más amplio. Autores que sabemos leyó, copió y citó Guamán Poma (Adorno; 1991: 80 - 94).

Con el Concilio de Trento (1545 – 1563), la Iglesia católica definió su postura frente a la revuelta protestante. La sesión XXV, celebrada los días 3 y 4 de diciembre de 1563,

estableció la política oficial de la iglesia católica en torno a la imagen religiosa. El segundo decreto que versa sobre la invocación, veneración y reliquias de los santos, reconoce el gran beneficio que las imágenes sagradas tienen como herramienta en la lucha por la salvación de almas y establece un vínculo entre imagen, emoción y saber, pues a diferencia de los protestantes, la doctrina católica asume que la razón humana, se queda corta y necesita dar el salto definitivo a la fe a través de elementos externos que representan los objetos reales de culto, Dios, Cristo y los Santos, veamos.

Los obispos deberían enseñar con gran cuidado que la fe nace y se fortalece conmemorando y frecuentemente recordando los artículos de nuestra fe a través de las expresiones en las pinturas y otros modos de representación de los misterios de la redención; y el gran beneficio derivado de las santas imágenes, no solo porque le recuerdan a las personas los regalos y bendiciones que nos ha conferido Cristo, sino también, porque los milagros de Dios a través de los santos y su ejemplo vigoroso son puestos delante de los ojos de los feligreses, así pueden ellos agradecer y amar a Dios y moldear sus vidas y conducta a imagen de los santos, adorar a Dios y cultivar la piedad. Si alguien enseña o sostiene lo contrario: que sea anatema (Denzinger, 2012: 430).

Al igual que el sermón, subgénero de la retórica cristiana, el arte visual de los siglos XVI y XVII se orienta a la instrucción y la persuasión. Y Guamán Poma estaba bien familiarizado con la doctrina contrarreformista, primero porque él mismo así lo expresa, pues “a menudo repartía imágenes y figuras religiosas entre su propia gente” (1122), segundo, porque su formación y algunos de los trabajos que desempeñó estuvieron enmarcados dentro de contextos y ámbitos religiosos, y tercero, porque sabemos que los decretos tridentinos fueron leídos durante las homilias, por orden del Rey, en todas las iglesias del Nuevo Mundo, incluyendo el Virreinato del Perú.

En ese sentido, resulta importante recordar que en Lima se empezaron a recopilar y editar a partir de 1583, con motivo del Tercer Concilio Provincial celebrado en esta ciudad, los nuevos catecismos y sermonarios bilingües escritos con el fin de resolver los problemas de comunicación que tenían los evangelizadores con los nativos del virreinato. La Contrarreforma encuentra en el adoctrinamiento popular, por medio de predicadores excelsos, la mejor forma de explicar con la intensidad necesaria el cuerpo principal de la doctrina cristiana. El púlpito deviene de este modo en uno de los principales campos de batalla de la Contrarreforma durante el siglo XVI. Así, el sermón asume un rol fundamental dentro de esta lucha evangelizadora y de extirpación de idolatrías. No obstante, bajo los parámetros de la doctrina católica contrarreformista, en esa lucha existe la necesidad de apoyarse en elementos externos pues, la razón humana, se queda corta en la posibilidad de llevar al individuo a la fe. Elementos externos, como por ejemplo, las imágenes garantizarían ese salto hacia la fe.

La iconografía religiosa pretende conmover las pasiones del alma de los feligreses y así conducirlos por el recto camino, convertirlos en cristianos ejemplares. Ese cambio a la fe debe ser percibido tanto en las manifestaciones externas de la conducta humana, como en

sus procesos cognitivos, no solo en estos últimos, como defienden los teólogos reformistas³⁹. Guamán Poma conoce el poder de la retórica eclesiástica, sabe de la fuerza del sermón y con toda seguridad ha sido testigo de cómo esa habilidad para hablar bien en público resulta una herramienta útil para mover las pasiones de los fieles. Un esfuerzo legítimo para alcanzar la virtud en sus acciones y en sus convicciones, su hermano medio, el padre Martín de Ayala, ha sido su maestro. Al adueñarse de este género literario, el cronista claramente tiene la intencionalidad de generar una modificación conductual y cognitiva en el lector del manuscrito. Guamán Poma pretende un movimiento anímico en el lector, y con esa intencionalidad es que ha decidido acompañar el manuscrito con 399 dibujos de su propia mano.

A la luz de este contexto, resulta muy relevante que uno de los autores citados por el autor indígena de modo reiterado, en *El primer gobierno y nueva corónica*, sea fray Luis de Granada (1504 – 1588) y, específicamente, su obra *Memorial de la vida cristiana* (1574). En consonancia con lo anterior, Rolena Adorno ha encontrado al menos seis citas directas del *Memorial de la vida cristiana* en el texto de Guamán Poma, aunque el autor es referenciado de modo directo solo en una ocasión. Varios son los escritos de Granada que se hacen presentes a lo largo de toda la crónica, por lo cual resulta sensato considerar que Guamán Poma lo consideraba un modelo literario a seguir (1991: 80 – 91). De hecho, Fray Luis es el primero de tres escritores que el cronista menciona como “los sabios que componen libros y los escriben para el servicio de Dios. (...) Estos son santos doctores alumbrados por el Espíritu santo que le dio la gracia. Aunque están muertos se debe llamarse doctor de Dios de la santa iglesia o de la ley de las medicinas. Como el muy rrebrendo fray Luis de Granada...” (912). Fray Luis de Granada no solo fue uno de los autores más importantes de la Contrarreforma española, sino también, uno de los autores más populares del comercio peruano del libro (Leonard, 2006).

De acuerdo a la misma Rolena Adorno, dos habrían sido las razones principales por las cuales Guamán Poma eligió la retórica eclesiástica como modelo de su discurso. La primera de ellas, sería la fuerza que tendría en el lector la amenaza con el castigo divino, en tanto fórmula válida para mover el corazón del interpelado y, en segundo término, este modelo literario se instala en la pretensión de adelantar una reforma. En el caso de Guamán Poma, un cambio en la vida colonial, a partir de los principios fundamentales de la doctrina católica (1991: 85). Razones que parecen estar respaldadas por las afirmaciones del mismo autor. Así, al final de la primera parte del manuscrito, dedicada a narrar la historia andina prehispánica y las

³⁹ Philipp Melanchton (1497 – 1567), teólogo y humanista alemán, figura central de la reforma luterana y líder influyente en el diseño de varias reformas educativas, sienta las bases para una “auténtica” predicación luterana en sus *Elementa rhetorices* (1539). Para los teóricos protestantes, incluido Melanchton, lo relevante en todo proceso de predicación de la palabra divina consiste en enseñarle al pueblo las normas de conducta y recordárselas con regularidad. De ahí que el estilo que prevalezca en sus sermones sea el de la persuasión argumental en detrimento del tono emocional que suele ser llano o neutro, en franco contraste con el sermón contrarreformista, que recurre a los componentes emocionales y apela a un estilo florido, exuberante, lleno de pliegues. En el fondo, ambas posturas evangelizadoras difieren en su concepción sobre la conveniencia de eliminar o no todo elemento externo que pueda distraer la percepción y asimilación de las razones de la fe, por su parte el sermón reformista hace lo posible por aislar y reducir el mensaje a razones de orden lógico, mientras que el sermón contrarreformista integra esas razones en un juego de sentidos y significados para generar aquellos estados de ánimo necesarios que garanticen la respuesta conductual y cognitiva esperada (Bailey, 1986).

desgracias de la conquista española, y bajo el título de *Prólogo a los lectores cristianos*, encontramos la exhortación propia del sermón.

Ves aquí cristiano, toda la ley mala y buena; agora, cristiano lector, partí a dos partes: lo malo apartado para que sean castigos y con lo bueno se cirva a Dios y su magestad. Cristiano lector, ves aquí toda la ley cristiana. No es hallado que sea tan cudicioso en oro ni plata los yndios, ni e hallado quien deva cien pesos ni mentiroso ni jugador ni peroso ni puta ni puto ni quitarse entre ellos que vosotros lo tenéys toda ynobedente a vuestro padre y madre y perlado y rrey.

Y ci negáis a Dios, lo negáis a pie juntillo (367).

Guamán Poma, a la sombra de Fray Luis, considera que el cronista – predicador debe valerse del sermón para exhortar a los individuos de los diferentes estratos sociales a ser consciente y asumir su deber moral dentro de la colectividad, tal y como aparece ejemplarizado en las cartas escritas por Pablo de Tarso del Nuevo Testamento. De esta forma, Guamán Poma establece un vínculo entre la narración e intencionalidad moralizadora. La exhortación que emprende el cronista predicador con su uso limitado de la lengua española e interpretación sui géneris de la historia colonial pueden ser comprendidos, de acuerdo a la doctrina promulgada por Huarte, como la expresión propia del predicador escolástico quien, en contraposición al teólogo protestante, posee las condiciones necesarias para alcanzar la verdad. Para Huarte, los buenos predicadores cautivan al auditorio con base en sus habilidades con la palabra, al hacer gala del ingenio propio de la imaginación y la memoria, en detrimento del entendimiento.

Luego si demostramos que las prendas y condiciones del perfecto orador pertenecen a la imaginación y la memoria, tendremos entendido que el teólogo que las alcanzare será muy grande predicador, aunque sabrá muy poco de la doctrina de Santo Tomás y Escoto, por se ciencia de entendimiento, que forzosamente ha de tener flaco (2008:198).

Siguiendo con el discurso de Huarte y bajo la misma lógica, los hombres de grande entendimiento no pueden tener el don de la palabra, pues para que esto suceda “es menester que tenga mucho calor y moderada sequedad” (204). Características que “no pueden acontecer en los biliosos, así naturales como atrabiliarios” (204). Sin embargo, asevera Huarte, aquellos individuos con bilis adusta, los de complexión varia y desigual, aquellos en los que la crisis puede estar a un tiempo muy fría o muy caliente, sí logran combinar el don de la palabra con un gran entendimiento y, como consecuencia, excelentes oradores, la marca definitiva de todo predicador.

Y que la bilis por adustión tenga frialdad y sequedad de temperamento para el entendimiento, y calor para la imaginación, lo declara Aristóteles diciendo que los hombres biliosos adustos son de complexión varia y desigual, porque la bilis adusta unas veces se pone calidísima y otras fría sobremanera (213).

Razón por la cual, este tipo de complexión, convierte al individuo en el mejor orador de todos. “Por lo tanto, los ingenios aptos para oradores son primeramente los que con poderoso entendimiento tienen viva imaginación y feliz memoria” (213). Una característica que debe

poseer el predicador católico y marcar la diferencia con el predicador protestante, aquellos que solo destacan en el don de la palabra sin alcanzar nunca la verdad. “La vanilocuencia y hablaría de los teólogos alemanes, ingleses, flamencos, franceses y demás septentrionales, echó a perder el auditorio cristiano, a pesar de tanta pericia de lenguas, de tanto ornamento y galanura en predicar, por no tener entendimiento para alcanzar la verdad” (208). Para Huarte el verdadero predicador destaca por su ingenio, cualidad que solo brinda la bilis negra adusta. Resulta claro que el ejercicio que emprende el cronista predicador se fundamenta, bajo la doctrina de Huarte, en una posibilidad que solo brinda la melancolía.

Desde este punto de vista, no resulta extraño que para el cronista, la excelencia gramatical de su discurso, el apego estricto a las fuentes bibliográficas, el grado de verosimilitud de lo narrado o la exactitud de los datos proporcionados al lector pasan a un segundo plano. La intencionalidad primaria de su narración tiene que ver más con el cumplimiento de una misión particular, la función ejemplarizante de lo narrado. Guamán Poma asume la historia como un género literario sui géneris, como un *magister vitae*. Dentro de un contexto de este tenor, desde su interés por persuadir e inducir un cambio de vida en el lector, los dibujos del manuscrito asumen un rol fundamental. De otro lado, el modelo de la retórica eclesiástica le permite a Guamán Poma asumir una posición crítica frente al mundo de la colonia. El cronista asume una posición en contra del clero y los administradores españoles, pero deja en claro la urgente necesidad de llevar al campo de la acción los pilares en los que sustenta la fe cristiana. Mientras se decanta por una postura crítica de los modos de gobierno del imperio inca, defiende la tradición andina sobre el uso en común de los recursos naturales.

A modo de conclusión, la supremacía de la expresión visual sobre la palabra escrita en el texto de Guamán Poma no solo se entiende desde la confluencia de dos códigos culturales visuales diferentes, el tridentino (europeo, católico y hegemónico) y el *qillqakamayuc* (andino, incaico y subalterno), como la típica respuesta, esbozada desde la etnografía, de un individuo que perteneciendo a un grupo marginal o subordinado selecciona o inventa un objeto cultural a partir de los materiales que le son transmitidos por aquella cultura que es dominante o hegemónica en su hábitat natural (Pratt, 2010); sino también, como una salida pragmática a una necesidad expresiva muy precisa, a saber, la obligación de exhortar al receptor del manuscrito a generar un cambio de vida significativo que repercuta en el orden social prevalentes en el virreinato del Perú. Una transformación que tiene su origen en la vivencia auténtica de los principios fundamentales de la doctrina cristiana. En una exhortación de tales dimensiones la imagen ocupa un sitio de honor. Adicional a lo hasta aquí expresado, los dibujos de esta crónica singularísima se nutren también de los avatares por los que ha tenido que trasegar Guamán Poma, y en ese sentido, la representación de la tristeza en los dibujos del manuscrito transita por el camino de la decepción, el desarraigo y la errancia.

El litigio, la decepción, la errancia

Un evento definitivo en la vida de Guamán Poma, interpretado tradicionalmente como un detonante de su actitud de rechazo frente al gobierno y el orden social imperante en el virreinato del Perú, así como uno de los motores que aceleran el proceso de escritura de la última versión de *El primer nueva corónica y buen gobierno*, tiene que ver con el largo

proceso judicial en el que Guamán Poma se vio involucrado. Un litigio que lo enfrentó contra algunos colonos españoles y los Chachapoyas, una etnia asentada sobre tierras ubicadas al antiguo imperio Yaro – Willca, muy cerca a la ciudad de Guamanga, el asentamiento fundado por su padre. En 1587, por disposición del virrey Fernando de Torres y Portugal (¿ - 1592), se le permitió a los indios Chachapoyas, antiguos *mitmaqkuna* del Inca⁴⁰, asentarse en Chiara, sobre unas tierras en el valle de Chupas, unas tierras que ya venían siendo usadas por varias etnias aborígenes con el acuerdo tácito de los antiguos señores del valle (De la Puente, 2008). En 1594, un juez confirma la posesión de los Chachapoyas y en 1597 Guamán Poma, como apoderado de los herederos de las familias de los antiguos señores del valle de Chupas, logra ganar una ejecutoria real en su favor⁴¹. Sin embargo, de acuerdo a la documentación del caso, el cronista indígena no se presentó en las tierras cuando los mediadores de tierras vinieron para cumplir la ejecutoria real (Stern, 1978: 226). Sea cual haya sido la razón para su ausencia, la disputa termina mal para el cronista, quien es condenado el 18 de diciembre de 1600 por el licenciado Gaspar Alonso Riero, teniente corregidor de Huamanga, a una pena equivalente a “doscientos azotes que se le den públicamente haciendo saber los delitos en el pregón para que a él sea castigo y a otro exemplo, y más le condena en dos años de destierro de esta ciudad y seis leguas a la redonda, y no los quebrante so pena de cumplillos doblados demás de ser castigado con rigor” (Adorno, 1989: 61). Una condena ratificada el 23 de febrero de 1613 por el escribano Andrés López de Rivera. Una sanción que produce efectos tangibles en el modo como Guamán Poma habla y se refiere a los procuradores como “proculadrones” y que tiñe con una amargura la visión que el cronista tiene de todo el aparato administrativo colonial. Visión que se hará extensiva a todo el mundo colonial.

Y decíame el procurador y el protector que yo haré peticiones; más hacía por mi perdiciones que peticiones. Y los dichos procuradores son más proculadrones, que la

⁴⁰ La habilidad de los incas para asegurar el dominio territorial se expresaba a través de dos instituciones sociales específicas que sirvieron para estructurar la defensa, la administración y la producción del imperio. Por un lado estaba la *mita* o trabajo por turnos, que implicaba el desplazamiento temporal y por turnos para cumplir con las exigencias civiles o militares impuestas por el gobierno del imperio. Por el otro lado estaba el *mitimae* o instalación permanente de colonos agrícolas, artesanos especialistas o soldados, en centros, fortalezas o regiones bajo la administración directa del Tahuantinsuyo. Aquellos indígenas que pertenecían a este sistema eran denominados *mitmaqkunas* (Lorandi, 1983). Con la caída del imperio muchos *mitmaqkunas* se asentaron en terrenos de los que no eran originarios, creando así conflictos con algunos antiguos señores étnicos (De la Puente, 2008).

⁴¹ El litigio por la loma de Chupas, de acuerdo a la lectura de Juan Carlos De la Puente (2008), es una típica historia de disputa colonial entorno a la tierra y las argucias legales de los antiguos señores étnicos por adquirir derechos de posesión exclusivos sobre tierras de uso común. El litigio enfrentó a unas cuantas familias de la etnia Chachapoyas con los herederos de dos de las familias de los antiguos señores de Chupas, los Ayala, familiares del cronista, y los Tingo. Siguiendo con la lectura de De la Puente, la disputa giró en torno a un grupo de herederos que, sumando fuerzas y contratando a un indio ladino experto en trámites judiciales, nuestro cronista, pretendían adueñarse de manera exclusiva de unas tierras que desde hacía varias décadas venían siendo usadas en común por varios grupos étnicos. El acceso universal y común a las tierras era la costumbre andina prehispánica, en contraposición a la visión española, que defendía el uso privado y otorgaba derechos sobre la tierra con base en vínculos de parentesco. De acuerdo a la visión defendida por Guamán Poma en su manuscrito, la tierra era *sapsi*, un bien común abierto al uso de todos. Por tal motivo, afirma De la Puente, resulta poco verosímil que los señores de Chupas, y en especial, sus descendientes, tuvieran algún derecho de posesión exclusivo sobre las tierras en disputa desde antes de la llegada de los españoles. Visto así el asunto, Guamán Poma no habría sido una víctima despojada, por unos señores locales en alianza con la justicia local, de sus tierras ancestrales, se trataría más bien, de un intento fallido de poner las leyes españolas al servicio de los deseos de los descendientes de dos linajes particulares.

justicia que más son que palos, teniendo yo pleito por la defensa de unas tierras que me venían de derecho con justo título y posición desde que Dios fundó la tierra y desde los *Yngas* y de la conquista y sabiendo la verdad su Magestad y toda su audiensea sentencia por rrevita y vista y confirmado de los señores biorreys y vista la dicha tierra y valle de Santa Catalina de Chupas adonde ubo la batalla de don Diego de Almagro el moso contra la corona rreal (918).

Derrotado, humillado, exiliado y profundamente desengañado, Guamán Poma habría comenzado sus andanzas a finales del año 1600 y, del mismo modo, habría emprendido la realización de la última versión del manuscrito en el que ya venía trabajando⁴². Sin embargo, para los Chachapoyas, el grupo étnico en el litigio, Guamán Poma era solo un cacique impostor, un falso señor, sin derechos sobre la tierra y ajeno a la disputa a la cual había entrado, además, de modo tardío (De la Puerta, 2008). Aunque resulta controversial la versión tradicional que muestra a Guamán Poma como una víctima de las argucias del poder local, lo que sí está claro es que el resultado final de esta disputa produjo un profundo impacto emocional y alteró de modo significativo la vida del cronista, al punto que dejó huellas visibles en el modo como Guamán Poma lee y dibuja el mundo de la colonia del virreinato del Perú. Uno donde los actores principales de esta tramoya son mirados con total desconfianza.

Y acá, mira, Dios mío, qué favor dan a tus pobres. Esto hizo conmigo; ¿qué me harán con otros pobres que no saben? Espantado estoy. Agora digo que más pobre son los españoles que lo que manda Dios y la justicia. ¡O qué asotes, o qué castigos merese este juez de palo! Y acá no alcanzan ningún pobre que los rricos las tienen como lo e visto a vista de ojos.

Y digo más: que dejado de confiar a los españoles, me vine de confiar a las caciques principales, deziendo: éstos son mis ermanos y deudos. Más cambalaches veo entre ellos como sea borracho, jugador, coquero. No ay que fiar por eso en los tributos; ay tanto rrezago y gastos de cobrar los tributos. Lo cobran y más gastan de las comunidades y *sapci* y la hazienda de los pobres indios y le quita por fuerza (919).

El trato injusto del que se queja el cronista lo lleva a pensar cuál será la suerte de aquellos que no tienen el abolengo ni las habilidades lingüísticas que el autor posee. Un mundo en el que los caciques han perdido el rumbo y también son acusados por el cronista de connivencia con los españoles. Así, los más débiles, los humildes y los pobres se hallan desamparados y arrojados a la embestida de quienes ostentan el poder. Guamán Poma está convencido que ha sido violentado por el aparato administrativo del virreinato, se presenta a sí mismo como una víctima que ha sido sujeto de la embestida del poder, de la confabulación entre españoles e

⁴² El marco cronológico propuesto por Rolena Adorno para que el autor completara la versión final del manuscrito comienza con su expulsión de Huamanga en 1600 y termina con la revisión y enmendación sistemática de los textos y dibujos realizada entre 1614 y 1615. “Mientras iba llegando el momento de entregar su manuscrito, Guamán Poma revisó su Buen gobierno y lo enmendó sustancial y sistemáticamente. Añadió más de veinte folios nuevos a los cuadernos ya cosidos y escribió algunas ciento veinticinco pasajes nuevos en las márgenes de las páginas. (...) Pienso que todas estas enmiendas son más o menos de la misma etapa temporal porque en todas surge el excepcional uso de una “q” donde normalmente Guamán Poma habría empleado la “c” (1989: 64).

indígenas principales por usurpar y acaparar los privilegios que otorga el poder. Tras largos años de errancia, retorna a su tierra en condiciones deplorables. “Estaba muy cansado y muy pobre y que no tenía un grano de mays ni cosa alguna de aver andado tantos años en el mundo en dicho autor sirviendo a Dios y a su Magestad y a su Santidad y a los señores bitorreyes, señores grandes, duques y condes, marqueses y consejo” (1010). En su largo vagar, además, ha sido testigo presencial de las penurias de los indígenas.

Dize el dicho autor que estava espantado y admirado de uer en aquella plasa tantas bofetadas y pescozadas a los pobres principales. A unos les llamavan cauallos, perros, los quales principales, y de muchas maneras les maltratan a los demás yndios pobres. Dize el autor que le parecía que abía salido todos los demonios del infierno a inquietar a los pobres de Jesucristo (1018).

Guamán Poma se presenta como un ser exiliado, errante, que ha sufrido y presenciado los males de este “mundo al revés” que representa para él el orden social imperante en la colonia. Un mundo donde los roles se intercambian y los valores son trasgredidos, uno donde la tradición es violentada y en el que resulta difícil reconocer los rastros de un mundo andino precolombino.

Y acá ubo de escriuilla y trauajarlo la dicha *Nueva corónica y buen gobierno* deste rreyno en seruicio de Dios y de su Magestad y bien y aumento y conservación y multiplico de los dichos yndios deste rreyno. En seruicio de Dios y de la corona rreal de su Magestad el dicho autor, auiendo entrado a la dicha ciudad de los Reys de Lima, uido atestado de yndios ausentes y cimarrones hechos *yanaconas* (criado), oficiales ciendo *mitayos* (que presta trabajo), yndios uajos y tributarios, se ponían cuello y ci bestia como español y se ponía espada y otros se tresquilaua por no pagar tributo ni seruir en las minas. Ues aquí el mundo al rreús (1025).

El topos del mundo al revés fue uno de carácter recurrente en la literatura medieval, época que conoció ampliamente los *adynata* y los *impossibilia* donde el orden natural de las cosas sufre una transformación radical y lo opuesto surge como nuevo orden. Una inversión cuya intencionalidad básica es la de censurar y denunciar una época determinada (Curtius: 96) y que Guamán Poma se apropió y utilizó con todo su potencial subversivo para denunciar un orden social dislocado que, bajo la cosmología andina, correspondería a un final de era, un *pachakutti* en el que la voluntad de Dios y el plan de su buen gobierno definirán el destino del virreinato.

No obstante, la suerte que le ha tocado, nada tiene de excepcional, es la muestra singular del destino que comparten la inmensa mayoría de los nativos de los pueblos andinos. Su destino se enmarca dentro del mismo sino que comparten todos los pueblos aborígenes después de la conquista. De ahí que el tono de denuncia, de crítica y de hastío que impregnan las páginas del manuscrito se instalan en el espacio ideal de quien se considera un digno representante de la doctrina católica, de quien reconoce, como lo dicen los evangelios, que el reino de este mundo no está destinado para los humildes, los desposeídos, los pobres de corazón. En el mundo al revés que es la colonia, los verdaderos cristianos son aquellos recién evangelizados, no quienes trajeron la doctrina cristiana al virreinato del Perú. Por esta conciencia de dolor y de sufrimiento pasa el eje central de toda la crónica en el que la tristeza se nos revela con la

fuerza arrebatadora de las lágrimas en varios de sus dibujos. La expresión sui géneris de un cronista predicador y errabundo que se halla inmerso en los avatares de la bilis negra.

Tristeza, lágrimas y la presencia del mal

A tal efecto, el mal, entendido como aquello, que perturba, trasgrede y destruye un orden social, considerado como ideal, viene a ser el origen, la fuente de donde surge la tristeza humana. Aunque en el manuscrito no se halla de modo explícito una reflexión sobre el problema del mal, ni tampoco la discusión es planteada en esos términos, sí resulta lícito afirmar que Guamán Poma construye su discurso desde una concepción melancólica que resulta implícita en sus dibujos. El autor no considera el mal como un fenómeno natural, todo lo contrario, el cronista lo aborda como un fenómeno moral, en tanto consecuencia directa de las acciones de hombres particulares que han decidido vivir su vida sin poner en práctica los preceptos e ideales de la doctrina católica. Cuando el individuo humano sufre el mal moral ocasionado por otro ser humano, la respuesta natural es la tristeza, es decir, frente al accionar perverso y alejado de las normas de la doctrina católica la tristeza surge en el alma de quien sufre dicho mal. Una asociación que está documentada en *Introducción al símbolo de la fe* (1583) de Fray Luis de Granada (1504 – 1588), uno de los autores modelos para el cronista.

En el capítulo XXXIII, denominado “De la parte afectiva del alma sensitiva, que es: de las pasiones y afectos que están en nuestro corazón” (1989: 472) Fray Luis ha dicho que las pasiones fundamentales del alma son dos, amor y odio; a partir de ellas, como si de dos raíces se tratara, surgen las otras pasiones en relación con los eventos del mundo exterior. El dominico español vincula la vida anímica del humano a la presencia o ausencia de aquello considerado como bueno o malo. Mientras del bien que amamos, cuando está ausente, origina el deseo, o bien, si está presente, alegría, del mal, nos dice. “Otrosí, del mal que aborrecemos, cuando está ausente, nace huida, que es deseo de evitarle, y cuando está presente, tristeza” (473). Ahora bien, una de las manifestaciones más universales que existen de aquella pasión del alma que es la tristeza es, sin lugar a dudas, el llanto (Plamper, 2017: 149). De este modo, no extraña que en los dibujos de Guamán Poma las lágrimas hayan sido dibujadas en los rostros de aquellos que sufren algún tipo de mal. Y el repertorio de males que la crónica recoge es amplio y variado. Males que han sido catalogados con un tono manifiesto de denuncia: el desvelamiento de la farsa de quienes, escondidos detrás de la doctrina cristiana, cometen acciones perversas. Así, el caso de las mujeres indígenas ultrajadas, humilladas y explotadas por españoles, civiles o predicadores, resulta uno de los males en los que Guamán Poma más énfasis hace. Una denuncia en la que además el oprimido, el humillado, resulta la figura central de la composición.

En la figura 7, por ejemplo, la mujer indígena, sentada y con lágrimas en su rostro se halla en la posición privilegiada del campo visual, de acuerdo a la concepción andina que divide la representación del espacio entre izquierda – arriba y derecha – abajo. Aunque la indígena aparece sentada y dedicada a tejer en el telar, las lágrimas se hallan en el centro de toda la representación. Aunque el sacerdote se encuentra de pie, su posición dentro de la representación es periférica. Resulta evidente que el dibujo adelanta y refuerza la denuncia que el autor consigna por escrito, pero a la vez, la perspectiva de la víctima sobrepaja el

campo visual del observador. El texto escrito que acompaña la imagen nos habla de la dependencia forzada a que son sometidas las indígenas por parte de los padres de la iglesia, así como las consecuencias nefastas de tal situación, el amancebamiento que termina con la pérdida de la identidad cultural de los pueblos indígenas. En palabras del cronista, el incremento de individuos mestizos, una situación para la que no existe solución.

Cómo los dichos padres de la doctrina hilan y texen, apremian a las viudas y solteras, deziendo questá amanezabada con color de hazelle trabajar cin pagalle. Y en ello, las yndias hacen grandes putas y no ay rremedio. Y (ací) na, no se quieren casar porque va tras el padre o del español. Y acá no multiplica yndios en este rreyno, cino mestizos y mestizas y no ay rremedio (565).

Para Guamán Poma, la denuncia de este “mundo el revés” tiene que ver también con la generación de individuos que se hallan en la confluencia de dos culturas. Para Guamán Poma, lo mestizo significa el fin de la cultura andina prehispánica. Sin embargo, teniendo en cuenta que su discurso se halla dirigido al monarca español y que se apropia de las premisas culturales de los europeos, el autor asume como una verdad evidente la doctrina católica. Y en ese sentido, el cronista tiene un apartado principal en lo referente a los padres de la iglesia. Guamán Poma considera que los representantes de Dios en la tierra no están llevando a cabo su papel con la devoción y el celo que se esperaría de ellos, todo lo contrario, con su ejemplo están induciendo a los nuevos cristianos al desenfreno y la perdición de sus almas.

Antes de van a la cudicia de la plata y rropa y cosas del mundo y pecados de la carde y de apetitos y daños que no se escribe, que el buen lector luego lo sabrá para buen castigo exenplo. Fuese castigados por la sancta ynquicición y desto se echa las cargas sus perlados y rreligiosos. Con ello se daña a los españoles y más a los cristianos nuevos que son los yndios y los negros. Teniendo una dozena de hijos, ¿cómo puede dar egenplo a los yndios deste rreyno? (562).

De todas las acusaciones que Guamán Poma lanza contra los padres de la iglesia, aquella de tener relaciones sexuales con las indígenas, resulta la más perniciosa de todas. El amancebamiento del que habla Guamán Poma tiene una arista que resulta especialmente dolorosa para el cronista, el aumento de la población mestiza en detrimento de la población autóctona. “Y acá multiplica muchos mestizos y cholos en este rreyno” (566). Un hecho al que vuelve en no pocas ocasiones.

Cómo los dichos padres de las dotrinas tienen unas yndias en las cocinas o fuera de ellas que le cirve como su mujer casada y otras por mansebas y en ellas tiene beynte hijos, público y notorio. Y a estos hijos mestizos les llama sobrinos y dize que son hijos de sus ermanos y parientes. Y acá rrecresen muchos pecados y se enseña las yndias unos con otros y acá multiplican muchos mesticillos y mesticillas (568).

Aunque la denuncia sobre las relaciones sexuales ilícitas aparece en reiteradas ocasiones en el texto escrito, lo mismo no sucede en los dibujos. En el caso de la figura 8, el autor decidió exaltar el maltrato de los indígenas, dibujando una de las piernas del sacerdote fuera del confesionario y en proceso de golpear a la feligresa, mientras que, en el texto escrito que sigue a continuación en el manuscrito, decide poner el énfasis en el modo como las

confesiones derivan en relaciones de índole sexual. La lujuria, el pecado aquí indilgado a los sacerdotes españoles no aparece en el dibujo. Una omisión que viene a cargar de sentido las lágrimas de la mujer indígena.

Confiesa el padre. Cómo los dichos padres confiesan a las yndias en casas de la iglesia y pila o sacristán en cosas de escura y sospechosas escondidixos a las yndias solteras por algún efecto y pecado de la fornicación y de pecar con ellas, dixno de castigo y buen egenplo en este rreyno que ayga cristiandad. Los dichos padres y curas tienen sus casas muy oscuras y rrincones y bóvedas y escondedijos. Y tienen dentro de su rrecámara cocina con yndias solteras amandebado, pan y cochillo (577).

Sin embargo, el maltrato por parte de los padres de la iglesia no se reduce, ni es exclusivo, al trato inicuo con las mujeres. Cuando aborda el tema de los procesos de evangelización y extirpación de idolatrías, en especial, sobre los modos como se castiga y humilla a los indígenas, aparece la figura masculina (Figura 9). De hecho, Guamán Poma acompaña la denuncia con un caso particular, citando incluso los nombres propios de los involucrados.

Cómo el padre Juan Bautista Aluadán fue cura del pueblo de San Cristóbal de Pampa Chire. Fue muy apsoluto, cruel padre, las cosas este hombre hazía no se pueden escribir. Porque tomó un yndio del dicho pueblo llamado Diego Caruas; porque no le dio carnero le puso en una aspa esponxa como de San Andrés. Le puso en cueros amarrado, comensóle a quemar con candela de sebo, meter fuego en el culo y en la güergüenza, encendido muchas candelas y brealle. Y le abría el culo con las manos. Y dizen que hizo otras mucho más, que no se pueden escribir, cino que Dios lo sepa y otros muy muchos daños y males hacía (566).

La estrategia que Guamán Poma desarrolla consiste en representar a los padres de la iglesia como a grandes pecadores. En su interés por mostrar a los representantes de Dios en la tierra como grandes trasgresores de la doctrina cristiana, Guamán Poma nos habla de los pecados capitales. Si en el texto que acompaña a la figura 8 se trataba de la lujuria, en la figura 9 aparece la ira. Detrás del maltrato a los indígenas se esconde la intemperancia de los religiosos.

Que los dichos padres, curas de conficción son tan locos y coléricos y soberbiosos y bravos como leones y saben más que sorra. Quando confiesa a los yndios o a las yndias, danle de puntillasos y bofetones y mugicones y le da muchos asotes. Y por ello se huyen de la conficción y encubrin sus pecados. Y por las penas que le dan en plata diez pesos, por lo menos un peso, a cada uno de los yndios. Aunque fuese bestia se huiría, que los dichos padres no hacen con amor y caridad el oficio que tiene de servir a Dios como sacerdote; lugar de Dios y de sus sanctos en este rreyno (582).

Los tres dibujos analizados tienen en común la misma distribución espacial. En todos la figura del sacerdote aparece por encima de la del indígena, lo cual haría pensar, a un receptor del texto, que se trata de la representación de una jerarquía social en la que el predicador se alza por encima de la figura del nativo. Sin embargo, dadas las consideraciones de la distribución espacial andina y el contexto de enunciación en el que se enmarcan dichos

dibujos, se trata más de poner en escena no solo una denuncia sino también una subversión de valores. Estos dibujos ponen el acento en la víctima por encima del victimario, quien es representado en la periferia del campo visual. En los tres dibujos se ubica al indígena en un sitio privilegiado alrededor del cual gira toda la escenificación. Al fin de cuentas, las lágrimas identifican a quien sufre los males. En todos estos dibujos, las lágrimas se dibujan alrededor del centro espacial de la representación iconográfica. De este modo, el dibujo gira en torno a las lágrimas, otra forma de hacer énfasis en la denuncia del mal que los textos explicitan.



Figura 7. Dibujo 227 Un sacerdote castiga con la vara a una mujer indígena sentada en el telar.
Tomado de <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/578/es/text/>

Las lágrimas, de este modo, son el centro de la representación iconográfica y con ellas la tristeza aparece como una pasión del alma capaz de denunciar una orden de cosas injustas. Para Guamán Poma la tristeza advierte de la subversión de valores cristianos. En este sentido, la imagen no solo muestra la perversión de los valores cristianos, sino que representa al nativo del Perú como la verdadera encarnación de esos mismos principios en el Virreinato. Desde

esta mirada, el aborigen representa al verdadero cristiano. La fuerza representativa de estos dibujos ejemplariza el topos del mundo al revés, uno en el que el evangelizador se ve superado y opacado por el ejemplo de vida de aquellos a quienes evangeliza. El discípulo transformado en maestro, un caso particular, dentro del manuscrito de Guamán Poma, en el que la historia que se narra aparece como un ejemplo de vida a seguir.



Figura 8 Dibujo 231 Un padre de la iglesia golpea a una mujer indígena con el pie mientras la confiesa. Tomado de <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/590/es/text/>

Ahora bien, cuando el cronista aborda el tema de la extirpación de idolatrías en su tierra natal, el tono de denuncia cambia. Rolena Adorno ha podido documentar que Guamán Poma trabajó con Cristóbal de Albornoz (1530 - ¿) durante el recorrido de éste por la región de Humanga (1989: 38 – 39). Albornoz fue un clérigo español extirpador de idolatrías quien arribó al virreinato del Perú en 1567, un año más tarde fue nombrado visitador eclesiástico de Arequipa. En 1569 el cabildo eclesiástico del Cuzco lo envió a la región de Huamanga para solucionar el problema del pago de los diezmos y realizar una visita general. Albornoz elaboró una información de servicios sobre esta visita donde recoge 25 providencias o

testimonios sobre el movimiento sui géneris, de carácter mesiánico y de origen andino, conocido con el nombre de *Taki Unquy* (la enfermedad de la danza) (Landa, 2016).



Figura 9 Dibujo 233. Un padre de la iglesia castiga a un indígena desnudo.

Tomado de: <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/596/es/text/>

Guamán Poma sirvió de intérprete a Albornoz, quien pasó varios años en la provincia de Lucanas en el esfuerzo por destruir el movimiento *Taki Unquy*, interpretado como una forma de idolatría por la iglesia colonial. En el reporte escrito de 1570 en la ciudad de Huamanga, Albornoz describe precisamente el castigo general al que se sometía a los indígenas acusados de idolatría y que tiene relación con la figura número 10: “la imposición de la coraza y el paseo a horcajadas sobre una llama, a lo largo de la calle principal” (Adorno, 1989: 39).

En este caso particular, el representado en la figura 10, la tristeza del indígena se aleja del registro usado en el caso de la denuncia de la intemperancia de los padres de la iglesia y se acerca más a la expresión del dolor por una humillación pública que ha sido ocasionada por una transgresión religiosa. En primer lugar, la posición central de la escena la ocupa el padre

de la iglesia. Donde antes había puesto al indígena, en los primeros tres casos analizados, Guamán Poma coloca ahora al representante de la doctrina cristiana. Desde esta mirada, el escarmiento que representa el cronista parece no estar al mismo nivel que las figuras anteriores, una forma de reprender con la que parece no estar del todo en desacuerdo. En especial porque este castigo no parece ser sancionado, en el texto escrito, con la misma vehemencia que caracteriza los otros tres casos. La escenificación y humillación pública pareciera estar justificada desde la necesidad de abolir la maleza de los usos y costumbres, arcaicos y paganos, para que la flor de la doctrina cristiana florezca.

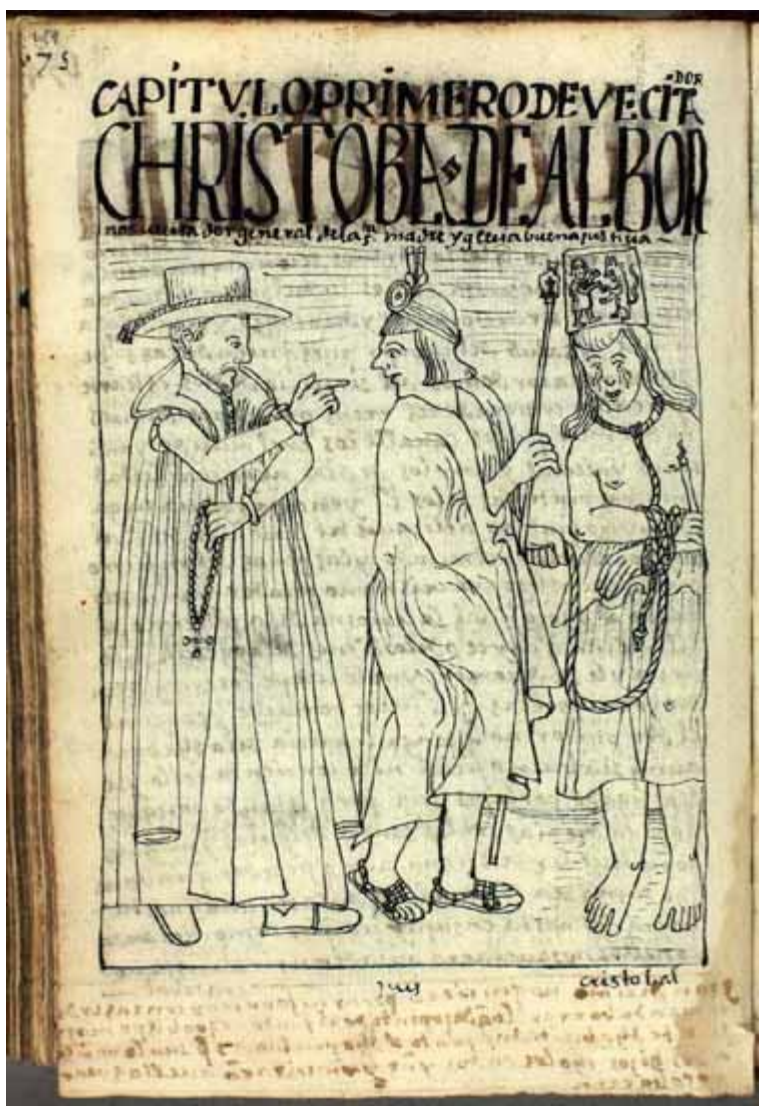


Figura 10 Dibujo 268 Un indígena es conducido amarrado de manos y con una figura del demonio en la cabeza. Tomado de <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/689/es/text/>

En consonancia con lo anterior, el castigo impuesto a los indígenas acusados de idolatría y representado en la figura 10 es descrito en detalle por el mismo cronista en el manuscrito.

El cuarto, el a(f)renten y le corosen con papel en la cauesa pintado un demonio que le esté enquetando a que no baya a misa. Y del cuello atado con una sogá y en la mano una camdela sendida. Lo lleue por penitencia. Lo mismo a de ser la pena de los hicheseros ydúlatras. Le tiren con güebos en la puerta de la iglesia (653).

A pesar de representar al indígena con lágrimas en su rostro, el cronista asume, con base en su experiencia personal, fundamentada en el proyecto de Albornoz en Lucanas, como un castigo necesario para instaurar la doctrina cristiana en las nuevas tierras del Rey de España. En este caso, la figura del indígena idólatra y con lágrimas es representado en la periferia de la escena mientras que, el otro indígena, quien lo lleva amarrado del lazo, aparece en el centro de la representación. Una inversión de sentidos que tiene que ver, en primer lugar, con que en no pocas ocasiones ha declarado la necesidad de recomponer el gobierno del virreinato desde los preceptos y normas propias de la doctrina cristiana. Y en segunda instancia, el juicio que emite sobre el padre Albornoz no podía ser más elogioso.

Cristóbal de Albornós, becitador general de la sancta yglecia:

Éste fue bravo juez y castigó a los padres cruelmente, a los soberbiosos y castigó a los demonios, *guacas* ydolos de los yndios. Y lo quebró y quemó y corosó a los hichiceros ybdios, yndias y castigó a los falsos hicheseros y *taqui oncoy* (enfermedad de la danza), *yllapa* (el rayo), *chuqui ylla* (oro amuleto), *zara ylla*, *llama ylla*: *chirapa*, *pacha mama*, *puyco yaycusca*, *uaca bilca machascan oncoycona*, *sara ormachisca*, *papa urmachisca*, *ayapchasca*. De todo castigó este bravo juez (676).

Un bravo juez, que “no tomaua cohechos ni rrobaua ni llevaua tronera ni aparato” (676). Para el cronista, se trataba de un padre de la iglesia que guardaba la compostura y mantenía en alto la dignidad propia de su cargo de Visitador. Guamán Poma no ataca la labor del extirpador de idolatrías, de hecho, considera necesaria su labor para suprimir las costumbres y creencias incaicas, de ahí que no dude en ponderarlo de la mejor manera. “Fue llano santo hombre, temeroso de Dios. Y ancí hizo todo el seruicio de Dios en este rreyno” (676).

El discurso de Guamán Poma no se instala en el locus de la nostalgia o añoranza por un mundo perdido. Su denuncia no pretende llorar la caída del imperio incaico, al contrario, nuestro cronista asume como irreversible la desaparición del antiguo mundo y se plantea la necesidad de recomponer el orden social desde la práctica de unos principios cristianos que, bajo la narración hecha por el cronista, parecieran ajenos a los españoles. La crítica que ha lanzado contra los hombres de religión parece retroceder en el caso de Albornoz, un caso que viene a matizar su discurso y que reconoce el mérito personal en algunos individuos.

Cualquiera que haya sido la razón para esta excepción, el caso de Albornoz aleja su discurso de la crítica absolutista y obtusa y viene a vigorizar su denuncia. No obstante lo anterior, el manuscrito sigue desplegando todo un arsenal de críticas que no se limita a los casos señalados de los colonos españoles, sino que va desplegándose en los casos de los mestizos y criollos, a quienes acusa de igual modo, de no vivir bajo los preceptos de un cristiano ejemplar. Mientras que el nativo andino, individuo subalterno y sobreviviente del imperio incaico, atrapado bajo el yugo de un sistema asfixiante y a todas luces depravado, configura la figura del cristiano ejemplar. Una idealización que se configura desde la humildad y mansedumbre propia de la tristeza de quien ha sido explotado y humillado.

El indígena del Perú y la tristeza del cristiano ejemplar

En todos los dibujos en los que Guamán Poma representa la tristeza mediante las lágrimas el español nunca llora, el llanto es una condición propia del explotado, del vilipendiado, del humillado, aquel que está bajo el yugo de los poderosos y se halla en los primeros escalones de la jerarquía social; por eso, la representación del llanto no se limita al indígena, se hace extensiva también al negro que llora (Figura 12). El texto que acompaña al dibujo refuerza el mensaje y toma partido por la pareja de negros, los cuales vuelven a ser representados, de acuerdo a la jerarquía espacial andina, en la posición central del campo visual del observador.

Cómo lleua los buenos negros y cristianos tanta pasencia, ciendo casado, seruiendo a Dios el maldito de su amo español y pero son las mujeres poco temor de Dios y de la justicia los maltrata y pide jornal a ocho rreales y a doze y a quatro rreales de tributo. Y no le da de comer ni de vestir, andan desnudos; como se uen esclavos callan y decimulan y se (e) ncomiendan a Dios los pobres de ellos. Y no ay justicia y ançni se huyen de ellos (707).

La denuncia se amplifica con el dibujo, en el que la posición de súplica de la primera figura contrasta con el ademán del español que se halla a punto de soltar un varapalo sobre ambos negros. Las lágrimas vienen a señalar el maltrato e injusticia al que son sometidos los esclavos y, los responsables, nuevamente, son los españoles. Aunque Guamán Poma se refiere en este caso a los negros, el tono de denuncia se vuelve más agudo cuando se refiere a los pueblos originarios del Perú.

En ese orden de ideas, Guamán Poma nos dice que el indígena que llora es un individuo reducido por el temor, un ser temeroso ante los improperios a los que se ve sometido por casi todos los actores del virreinato (Figura 11). Encomenderos, sacerdotes y escribanos se aprovechan de su posición de poder para explotar a los indígenas. Un poder que se ejerce desde la autoridad que brinda la posición social o el conocimiento.

Que los dichos yndios temen del corregidor porque son peores que cierpes, como gente porque le come la vida y las entrañas y le quita hazienda como bravo animal. Puede más que todos y a todos le uense y lo quito en este rreyno y no ay rremedio.

El encomendero lo temen porque es león; cogiendo, no le perdona con aquillas uñas y ser más bravo animal, no le perdona al pobre y no le agradese como ferós animales en este rreyno y no ay rremedio.

Del padre de la dotrina, le temen los yndios porque son mañosos y sorras y licinciados que sauen más que la sorra es dotor y letrado. Y ançi destrúe en este rreyno a los pobres de los yndios y no ay rremedio.

Del escriuano le temen los yndios porque es gato cazador, azecha y truja y lo coge y no le haze mene(a)r al pobre rratón. Ançi sus haciendas de los pobres yndios lo azecha hasta cogello; en cogiendo, no lo haze menear y da priesa de cogérsela y no ay rremedio del pobre de los yndios (695).



Figura 11 Dibujo 272 Dibujo alegórico en el que el indígena se halla acechado por seis animales que representan al corregidor (serpiente), al español (tigre), el encomendero (león), al padre de la doctrina (zorro), el escribano (gato) y el cacique principal (ratón).

Tomado de: <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/708/es/text/?open=idm45821230413600>

Guamán Poma compara a los diferentes actores sociales del virreinato con animales salvajes. Al recurrir a la metáfora de la depredación, el cronista representa al indígena como la presa que todos devoran. De modo paradójico, al ubicar al nativo peruano al final de la cadena trófica, el individuo del cual todos los demás sacan provecho, está otorgándole a éste la posición de más alto valor dentro de la jerarquía propia de la cosmovisión cristiana. De este modo, llama la atención, que Guamán Poma ubica a los indígenas principales entre la gama de depredadores. Al refinar el argumento que hace del humilde, el manso de corazón, el centro de interés de la doctrina cristiana, nuestro autor juega con la representación de las lágrimas para subvertir los sentidos y hacer de la tristeza un signo de mansedumbre, un rasgo de aquel cristiano ejemplar.

De los caciques principales que se hacen de yndio bajo, cacique y mandoncillos de diez yndios los cinco se hazen *curaca*, principal, Déstos temen los yndios pobres

porque son rratones. Lo hurtan de día y de noche sus haciendas; cin que nadie lo cuenta hurta y lo rroba. Pide demás de la taza y *ricachicos*, *ysangas* (cestillos, fruta, plata y otras comidas y le gasta de las comunidades y de *sacpi* quanto puede, que cinifica mayor que todos los animales porque de dia y de noche nunca para y no ay remedio de los pobres yndios deste rreyno (695).



Figura 12 Dibujo 276 Un español castiga a una pareja de esclavos.

Tomado de <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/720/es/text/>

La exaltación del indígena como cristiano ejemplar se empareja en su discurso con la denuncia contra los españoles. Dentro de visión de mundo, el cronista no deja pasar por alto la responsabilidad moral que los españoles soslayan. En el apartado en que se refiere a los negros esclavos, a los cuales describe como buenos cristianos, nuevamente vuelve a cargar las tintas contra la responsabilidad moral que le cabe a los españoles como representantes e iniciadores de la doctrina cristiana en el Nuevo Mundo. Son ellos los directos responsables del desvarío de algunos esclavos.

Cómo se hazen malos negros y negras y se enseñan famosos ladrones y salteadores y malos cristianos. Unos porque no son dados lo que a menester y otros porque son carigados y dotrinados y otros porque lo causa sus amos que les maltrata cin razón y les castiga cruelmente y no le da elemento y piden mucha plata y les haze trauajar sin comer (707).

Aunque el maltrato pareciera ser la causa principal del desvarío de los negros esclavos, el cronista también se refiere a la desidia de aquellos responsables de la formación cristiana de los esclavos. Corregidores y encomenderos permite que los negros y los indígenas tengan relaciones sexuales entre sí, lo que a ojos del cronista representa la mayor degradación posible, la pérdida irreparable de la cultura ancestral andina y el aumento de población intercultural.

Cómo los negros de los corregidores y de comenderos son muy atruidos que fuerzan a las yndias cazadas o doncellas y los dichos sus amos lo conciente. Y con color de ella, tiene muchos hijos mulatos y mulatas. (...) y no castiga sus amos; antes le faborese (710).

Gumán Poma asume que la negligencia en temas de la doctrina cristiana, por parte de los españoles, desencadena todo un ciclo de degradación moral que termina con el exterminio del indio. “Ancí las dichas yndias salen bellacas como los dichos negros de corregidor, como de comendero y de padre de la dotrina en este rreyno. Y no ay rremedio y ancñi se acaban los yndios.” (710) Lo cual explica su animadversión contra negros, mulatos o zambos.

Que los dichos negros o negras, mulatos, mulatas, zambahigos que se rrecojan a sus casas en los quatro horas del año (...) ter y en el campo no vivan solo, aunque sea libre, por ser mala gente, gente (...) que no teme a Dios ni a la justicia. Ellos son ladrones y (...) (710).

El cronista ha dejado en claro también que su visión de un mundo al revés tiene que ver con la amalgama cultural que parece prevalecer en el virreinato del Perú. Un orden de cosas que se desarrolla en detrimento de la antigua tradición andina. De modo paradójal, Guamán Poma nos habla del final de la cultura andina, pero, al mismo tiempo, da por descartado que el nuevo orden social debe regirse por la doctrina y valores cristianos. Una toma de posición que se explica si recordamos que su manuscrito pretende encontrar el camino hasta el rey español y ganar su favor. Desde cierto punto de vista, la visión de un mundo al revés tiene que ver con la condición en que se hallan quienes habían sido los dueños naturales de las tierras del virreinato y ahora se hallan al final del escalafón jerárquico. Sin embargo, desde la emergencia del nuevo orden social y el surgimiento de una nueva era, el acento de la crítica está puesto en cómo mulatos, mestizos, incluso criollos, se apartan del ideal de vida propio del cristiano. Y en ese orden de ideas, en la figura 13 volvemos a encontrar la representación de las lágrimas de una indígena como respuesta a los vejámenes cometidos por una mujer criolla. Una denuncia que viene a ser corroborada por el texto escrito que acompaña la imagen. Imagen y texto suman sinergias para resaltar el valor real de la indígena como protagonista real de la narración. Mientras en la imagen se halla ubicada en la posición central

del dibujo, en el texto escrito que lo acompaña se destaca el valor que tienen las mujeres indígenas como nodrizas de los hijos de los españoles.

Criollas: Cómo las dichas criollas que se crió en la leche de las yndias son peores que mestizas y mulatas, negras, haraganes, mentirosas, enbusteras, bachilleras, golozas y no dizen la uerdad, enemigo de los pobres yndios y no tiene caridad ni buena obra con los pobres. Y las dichas mestizas son mucho más peores para las dichas yndias, sus tías y tíos y de sus madres, ama, que son contra los prógimos, pobres yndios. Destas dichas aprenden todas las dichas yndias de ser vellacas y enubedentes (desobedientes). No temen a Dios ni a la justicia. Como ven todo los dichos vellaquerías, son peores yndias putas en este rreyno y no ay rremedio (541).



Figura 13 Dibujo 219 Una mujer criolla castiga a una mujer indígena.

Tomado de <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/554/es/text/>

A pesar de haber servido como nodrizas, las mujeres indígenas reciben a cambio malos tratos y mal ejemplo. El patrón de referencia con el que el cronista mide todas estas acciones son los valores de la doctrina cristiana. En síntesis, los casos hasta aquí presentados provienen, bien de aquella sección del texto guamanponiano dedicada a narrar la conquista o, de sus descripciones del mundo colonial a finales del siglo XVI en el Virreinato del Perú. En todo caso, son ejemplos de una cosmovisión muy particular en la cual afloran, casi de un modo natural, un vasto repertorio de males, que son sufridos solo por aquellos en posición de sumisión en la escala social del virreinato. Males que surgen como consecuencia lógica de una visión de mundo pesimista y lúgubre, una que recurre a uno de los temas literarios más antiguos en la historia literaria de occidente, el topos del mundo al revés.

A pesar de un prontuario tan variado y nutrido, como el que se halla en las páginas del *Primer nueva corónica y buen gobierno*, el cronista indígena no añora el orden propio del mundo prehispánico, tampoco defiende las antiguas costumbres andinas. Su espacio de enunciación se halla más cerca del anhelo por un nuevo orden social basado en la doctrina cristiana que del canto por aquel mundo antiguo. De hecho, su postura es bastante crítica con el imperio inca. La mirada que nos brinda del primer Inca se hace bajo las categorías propias de quien considera que la doctrina cristiana debe regir el orden social en el virreinato del Perú, y de modo más específico, desde quien ha asumido que la misión de extirpación de idolatrías es un paso fundamental.

El dicho primer *Ynga Mango Capac* no tubo padre conocido; por eso le dijeron hijo del sol, *Yntip Churin*, *Quillap Uauan* (lit. hijo del sol, hijo de la luna). Pero de verdad fue su madre *Mama Uaco*. Esta dicha mujer dizen que fue gran fingedora, ydulatra, hichesera, el qual hablaba con los demonios del infierno y hazía serimonias y hecheserías. Y acá hazía hablar piedras y peñas y palos y zerros y lagunas porque le rrespondía los demonios. Y acá esta bien señora fue primer enbentadora las dichas *uacas* ydolos y hecheserías, encantameintos, y con ellos les engañó a los dichos yndios (81).

Para el cronista, la madre del fundador de la dinastía de los incas engañó a todo el pueblo inca con sus falsas creencias, conduciéndolos, en contubernio con los demonios, lejos del camino recto y de la doctrina cristiana. El argumento de Guamán Poma presupone de modo implícito la existencia de una fe natural, no revelada, que estaría presente en los descendientes de Noé, entre los cuales se encuentran los indígenas. En este sentido, la influencia de Fray Luis de Granada en el discurso guamanpomiano se evidencia también en su concepción de los pueblos andinos como temerosos de Dios. Igual que el dominico español, quien miraba con tolerancia y amplitud benevolente los pueblos precristianos, el cronista indígena tiene confianza en el poder de “la luz natural” (razón natural) para prefigurar la doctrina cristiana y conducir a los pueblos paganos a un conocimiento básico de Dios. Así como Fray Luis presentaba a los hebreos como modelos de espiritualidad y buena conducta, Guamán Poma retrata a los primeros pobladores andinos como adoradores del mismo y único Dios (Adorno; 1991: 83 – 84).

Al trazar la ascendencia de los primeros indígenas hasta los españoles, Guamán Poma se esfuerza por mostrar que los primeros pobladores de los Andes fueron pueblos temerosos de

Dios, descendientes de los españoles. “Estos dichos yndios se llamaron *Uari Uira Cocha Runa* porque descendió de los dichos españoles y acá le llamaron *Uira Cocha*” (49). Una generación primordial desde la cual se originaron todos los pueblos prehispánicos y, a pesar de que fueron perdiendo la fe natural, conservaron cierto conocimiento de Dios. El cronista nos dice que estas generaciones, aunque desconocían su origen, no tenían prácticas idolátricas. “Esta gente no supieron da dónde salieron ni cómo ni de qué manera, y ancí no ydultraban a las *uacas* ni al sol ni” (50). Habrían sido los incas, enfatiza Guamán Poma, los encargados de propalar por todo el imperio las falsas creencias y la gran variedad de idolatrías que los padres de la iglesia intentan combatir. Una lucha que se desarrolla en tiempo del cronista y que es considerado por el autor como un paso necesario para la evangelización de los nuevos súbditos de la corona. Dentro de este marco conceptual, los incas no pueden ser respaldados ni añorados, todo lo contrario, deben ser repudiados y proscritos. Con este contexto presente, podemos acercarnos a uno de los modos de representación de la tristeza más interesantes al interior del manuscrito de Guamán Poma, el que encontramos en las representaciones de la narración del mundo prehispánico.

Duelo y tristeza en la última Colla

El primer caso corresponde al dibujo de la *Dozena Coya, Chuqui Llanto* (figura 14). Este dibujo representa un modo particular de tristeza que no se enmarca dentro de los casos hasta aquí abordados. Se trata de la representación del dolor producido por la pérdida de un ser querido. En este dibujo el duelo aparece representado de modo singularísimo. De la Colla, Guamán Poma nos cuenta que fue la última de las Collas del imperio incaico, que fue una mujer muy hermosa, blanca y sin defectos, muy alegre y cantora, que solía criar aves. Pero que, una vez su esposo *Guascar Ynga* muere a manos de los españoles, la tristeza llega y se acomoda en su alma hasta el fin de su existencia, de ahí el calificativo de la Colla triste.

Dizen que fue muy muchas veces hermosa y blanquilla, que no tenía ninguna dacha en el cuerpo. Y en el pareser y muy alegre y cantora, amiga de criar paxaritos. Y no tenía cosa suya, aunque su marido era avariente; de puro avariento comía media noche y por la mañana manecía con la coca en la boca. (...) Primero murió su marido *Guascar Ynga*. Se cubrió todo de luto. Y se murió en Yucay en tiempo de la conquista de los cristianos. Y no se escribe de su hijo ni hija ni lo avía lexítimo ni vasterdo.

Y acá en este rrey y rreyna, *ynga, coya*, se acabaron los rreys, *capa apo Yngas*. Y murió de edad de cincuenta y nueve años. Se acabó la vida triste de esta señora (143).

En este dibujo ambas mujeres tienen lágrimas en el rostro, la característica propia de la representación de la tristeza en los dibujos del cronista indígena. No obstante, llama poderosamente la atención la postura corporal de la Coya, sentada, inclinada hacia la derecha y con ambas manos debajo del mentón. La misma disposición que encarna la personificación de la melancolía en el libro de emblemas escrito y publicado por Cesare Ripa a finales del siglo XVI (Figura 15). La descripción del emblema reza lo siguiente:

Una mujer vieja llena de dolor, con vestidos en estado lamentable, sin ornamentos; sentada sobre una piedra, sus codos sobre sus rodillas, y ambas manos debajo del mentón; un árbol cerca a ella sin hojas.

Vieja, porque la juventud es jovial; ella está pobremente vestida, como lo está el árbol, sin hojas. La piedra muestra que ella es estéril, tanto en palabras como en hechos; pero aunque aparece sin hojas en el invierno, en la acción política, aún en la primavera, cuando se requiere de un hombre sabio, entonces, el hombre pensativo, por experiencia, resulta juicioso (Ripa; 1593: 55).

Ante la semejanza de ambas representaciones resulta importante tener en cuenta que los emblemas, muy comunes durante el denominado Siglo de Oro español (1530 – 1650), consistían en grabados simbólicos o alegóricos acompañados de algunos versos aclaratorios al pie del dibujo. Destinados a enseñar una verdad moral, el cuerpo del emblema estaba conformado por una figura animal o humana con atributos reconocibles para el lector, representando una idea, sintetizada en versos explicativos - el “alma” del emblema – configuraban de este modo un concepto visual sofisticado y polisémico. La trayectoria de las colecciones de emblemas en el territorio europeo se extendió por más de dos centurias, desde que Andrea Alciato (1492- 1550) publicara la primera de estas, *Emblematum libelus*, en 1531. El valor didáctico de estas colecciones hizo que en España se recopilaran y publicaran una gran cantidad desde finales del siglo XVI. Entre ellos destacaron por su alto grado de difusión los producidos por Juan de Orozco, *Emblemas morales* (Segovia, 1589); Hernando de Soto, *Emblemas moralizados* (Madrid, 1599); Sebastián de Covarrubias, *Emblemas morales* (Madrid, 1610); Diego de Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político cristiano* (Ámsterdam, 1659) (Rodríguez, 2066: 185 – 194).



Figura 14 Dibujo 50 La Coya número doce dibujada en la misma posición corporal de la melancolía de Ripa. Tomado de <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/142/es/text/>

Retornando al dibujo de la Colla, a diferencia de lo que pasa en los dibujos que representan los atropellos y vejámenes ejecutados por los españoles durante la colonia en el virreinato del Perú, aquí aparece representada la tristeza no solo con el llanto de las dos mujeres allí dibujadas, la postura corporal de la Colla, la figura principal en esta escena, resulta una actualización del emblema que de la melancolía circulaba a finales del siglo XVI en Europa. Guamán Poma extrapola aquellos signos de la postura corporal que eran leídos por la comunidad de su tiempo como propios de la condición melancólica. En ese sentido, Baxandall ha argumentado que durante el siglo XV, y en el caso del arte religioso de Italia, existían ciertos signos pictóricos expresados a través de las posturas corporales de las imágenes religiosas que permitían comunicar un mensaje de manera efectiva. Códigos que hacían parte de las competencias cognitivas de una comunidad integrada tanto por artistas y sus clientes como por un público conocedor de arte. Competencias que se fundamentaban en ciertas categorías, reglas y terminología previamente establecidas y gracias a lo cual eran

susceptibles de ser aprendidos y enseñados (1988: 37). Quien quisiera comunicar a un público la fuerza de la condición melancólica sabía muy bien la postura corporal que debía representar.

De modo más específico, el modelo melancólico que sirve a los propósitos de Guamán Poma se halla en el celeberrimo libro de Cesare Ripa (1560 – 1622), quien publicó en 1593 *Iconologia overo descrittione dell'imagini universalli*. Un texto cuyo objeto primordial consistía en recoger en un solo volumen y en orden alfabético los emblemas y personificaciones más relevantes sobre las virtudes, los defectos, las pasiones del alma, las artes y las ciencias. En su labor, Ripa se apoyó en la larga tradición iconológica de griegos y egipcios, así como en la rancia tradición literaria latina y griega. El texto fue muy popular y usado por poetas, pintores y escultores durante el Renacimiento en toda Europa, en especial, dentro del ámbito de la contrarreforma en la que la imagen se asume y es usada como una herramienta privilegiada de evangelización. Desde este contexto, el pintor se convierte en el profesional que escenifica con experticia las historias sagradas (Baxandell: 45). En su *Iconología*, Ripa ofrece una breve descripción que acompaña a cada uno de los emblemas allí representados, ampliando y haciendo precisión sobre los detalles necesarios para que el dibujo alcance la fuerza y valor simbólico necesarios para que la personificación alcance todo su esplendor. En el caso de la Melancolía, el emblema número 217 del texto, Ripa propone una personificación que se apoya fuertemente en la tradición medieval que miraba la melancolía más como un vicio y menos como una virtud. Una mirada sobre el fenómeno melancólico que tiene una clara exponente en una célebre monja medieval.



Figura 15 Representación emblemática de la Melancolía como aparece en la edición italiana en cinco volúmenes a cargo del abate Cesare Orlandi de 1764 – 1767 Volumen 4, P 70.

Tomado de

https://web.archive.org/web/20070713004702/http://www.humi.keio.ac.jp/%7Ematsuda/ripa/catalogue/ripa_ilus_html/043k0109w.html

Mientras Marsilio Ficino (1433 – 1499), en el renacimiento florentino, ponderó el fenómeno melancólico en términos del ingenio de un individuo singularísimo, miembro de una élite intelectual exclusivísima, generalmente un individuo de sexo masculino y de raza blanca; una monja medieval, Hildegarda de Bingen (1098 – 1179) teóloga, poetisa, mística y verdadera polímata germana, quizás la única escritora premoderna que analizó el tema de la melancolía en términos de diferencia de géneros, nos cuenta, trescientos años antes que Ficino, una historia muy diferente sobre la tristeza y el fenómeno melancólico. En casi todos los aspectos, la evaluación que hace Hildegarda sobre la melancolía es la más negativa, oscura y poco deseable de cuantas se pueden hallar en el vasto mar de tinta que conforman el canon melancólico (Schiesari, 1992:141). Ideas que se hallan también en algunos de los textos producidos por la Escuela de Salerno, como el caso de *Flores dietarum* (1160 o 1180), y que serían la semilla a partir de la cual surge la noción de la *complexio melancholica* en la edad media (Klibansky y col: 127). Si bien, la abadesa fue poco conocida fuera del ámbito germánico, la idea de moralizar la doctrina de los cuatro temperamentos no fue exclusiva de

ella, de hecho, fue defendida por autores como Adelardo de Bath (1080 – 1150) o Guillermo de Conques (1080 – 1045) (119). Una noción que estará presente en el acervo cultural europeo hasta bien entrado el siglo XVIII, cuando los escritos filosóficos populares conservan aun incommovible la inferioridad fundamental del temperamento melancólico (134).

En su tratado *Causae et curae*, en el que trabajó entre 1151 y 1158, un escrito en cinco volúmenes que recoge sus saberes sobre el cuerpo humano, sus partes y funciones, y que incluye conocimientos varios sobre el parto, la concepción de la vida, y un gran número de enfermedades⁴³. Hildegarda abordada las dolencias desde sus posibles causas naturales, así como, ofrece algunos remedios naturales para curarlas. En este texto, la Santa de Bingen plantea una concepción sobre la melancolía que brinda luces sobre los sentidos de la tristeza presente en el dibujo de la Colla triste de Guamán Poma. La autora recoge y se apropia de la vasta doctrina humoral para vincular al cuerpo humano, concebido como un cosmos en miniatura, con los avatares del universo, comprendido como una totalidad; de este modo, hace una descripción minuciosa y exhaustiva de los diferentes temperamentos y su relación con los procesos de salud y enfermedad. Dentro de la tipología de temperamentos descritos por Hildegarda, el individuo melancólico de género masculino es descrito como un individuo que sufre de una inhabilidad para contener sus emociones, el hombre melancólico es esclavo de sus impulsos animales (Schiesari, 1992: 143). Sin embargo, el individuo melancólico de sexo femenino es descrito de modo diferente.

En un intento por delinear y reducir las causas fisiológicas de las alteraciones del alma, Hildegarda termina por hacer una diferencia con la mujer melancólica, la cual aparece en el texto como un tipo de temperamento propio, diferente al del hombre melancólico, no como una excepción, variante o aberración del tipo masculino. En la descripción del hombre melancólico, Hildegarda rebaja a estos individuos a un nivel subhumano, el de quien sucumbe a los impulsos sexuales más básicos y se hallan cegados por la carga abrumadora que representa la bilis negra.

Existen otros hombres, sin embargo, cuyos cerebros están atiborrados, y la piel y venas sobre sus cerebros son una barahúnda. Sus caras tienen un tono sombrío, a tal punto que sus ojos incluso tienen fuego y algo de serpentino en ellos. Tienen venas

⁴³ El *Libro de las Causas y Remedios* ha llegado hasta nosotros en un códice en pergamino escrito en el siglo XIII, probablemente por un escribano que tuvo a la vista la copia realizada por el monje Volmar, el secretario personal de Hildegarda. El manuscrito, que perteneció al monasterio de San Maximino de Tréveris, consta de 93 folios en letra elegante y con mayúsculas en rojo hechas todas por la misma mano. Después de muchas incidencias, el manuscrito terminó en la Biblioteca Real de Copenhague, catalogado como códice NY kgl Saml. No 90b.. De allí lo transcribió a principios del siglo XX el profesor Paul Kaiser, quien poco después lo publicó en Teubner (1903) tras cotejarlo con la *Analecta Sacra* del Cardenal Pitra y con la *Physica* de Santa Hildegarda. Existe una versión española, que se basó en la edición en latín del profesor Kaiser, a cargo de José María Puyol y Pablo Kurt (2013), como otra en inglés a cargo de Priscilla Throop (2006), ambas fueron consultada para este trabajo; sin embargo, una de las citas usadas en este apartado es extraída de la edición de 1903, traducidas del latín al inglés, e incluidas en su texto por Juliana Schiesari (1992).

duras y fuertes, que contienen sangre negra y espesa. Sus carnes son gruesas y duras y tienen huesos grandes, cuya médula aunque de tamaño moderado les produce tanto calor que alrededor de las mujeres son incontinentes y se comportan como animales y víboras. Y el aire se acumula en sus partes pudendas en tres formas, ardiente, ventoso o mezclado con los vapores de la melancolía (Citado en Schiesari: 143).

Escribiendo tres siglos antes que Ficino, Hildegarda convierte ciertos rasgos fisiognómicos, así como el comportamiento incontinente hacia las mujeres, en los signos manifiestos de una depravación que hunde al hombre melancólico en una categoría por debajo de la condición humana. El hombre melancólico, esclavo de los calores que produce la bilis negra acumulada en su organismo, se halla en la otra orilla del hombre excepcional, del hombre de ingenio. La intemperancia del hombre melancólico lo aleja de cualquier consideración benévola por parte de la Santa y lo alinea del lado de la vasta tradición cultural que transformó la melancolía en la acedia, uno de los pecados capitales de la Iglesia temprana.

En el segundo libro de *Causae et Curae*, titulado *Secresiones internas. Procreación. Hombres y mujeres* (2006: 50), Hildegarda nos brinda una diferencia clara entre el temperamento melancólico y la enfermedad de la bilis negra. En ambos casos, el panorama resulta sombrío. Nos encontramos frente a dos vicios de la naturaleza humana, uno del temperamento y el otro de la salud.

Melancólicos. Hay otros hombres cuya mente es triste, apocada y dispersa, de suerte que en su estado y constitución no hay nada que sea correcto. Son como un viento fuerte inútil para las plantas y los frutos, y por eso les crece la flema que no es ni húmeda ni espesa, sino tibia. Es una especie de livor resistente que se estira como la resina y que depara bilis negra, que surgió por vez primera en la semilla de Adán del hálito de la serpiente, cuando Adán siguió su consejo sobre los alimentos.

Enfermedad de bilis negra. Y esta bilis negra es negra y amarga, exhala todo mal y a veces hace que la enfermedad hierva por las venas del cerebro y el corazón y produce tristeza y duda ante cualquier consolación, de modo que el hombre no puede tener ninguna alegría que ataña a la vida celestial o al consuelo de la vida presente. Esta bilis negra es connatural a los hombres a causa de las sugerencias del diablo, porque el hombre transgredió el mandato de Dios al comer la manzana. A causa de este alimento creció esta bilis negra en Adán y en toda su descendencia, y excita toda clase de enfermedades en los hombres (50).

Para Hildegarda, la bilis negra constituye la marca indeleble del pecado original. La tinta negra que mancha toda la estirpe humana desde que el primer hombre en el paraíso rompió con la divinidad. Mientras que en el caso de las mujeres, la descripción del fenómeno y el registro es un tanto diferente. La mirada tiene un interés más de orden fisiológico, no tanto teológico, como en el caso de los hombres. Para la doctora de la Iglesia, la mujer melancólica es ante todo un ser débil, una mujer que se halla demacrada y debilitada por los efectos de la bilis negra que circula por sus venas, lo cual le otorga, además, una apariencia lívida.

La mujer melancólica. Otras mujeres tienen carnes delgadas, venas gruesas, huesos moderados, y sangre más azulada que rojiza. Su tez tiene una mezcla de colores

negruzco y verdoso. Son inconstantes, lentas en sus pensamientos, y enferman aburridas de sus males. Son indolentes por naturaleza, de suerte que a veces padecen bilis negra. Tienen mucha sangre en la menstruación y son estériles porque tienen una matriz frágil y débil, por lo que no sirven para recibir semilla masculina, ni retenerla ni calentarla y por eso están más saludables, más fuertes y más contentas sin marido que con marido porque si están con marido se debilitan. Los hombres se apartan de ellas y las huyen porque no son muy afectuosas ni afables en sus conversaciones (80).

En contraste con el caso de los hombres, la mujer melancólica no es presa de los avatares del deseo sexual, de hecho, sufre dificultades en el encuentro sexual. “Y si en algún momento sienten placer de la carne, rápidamente les desaparece” (80). Las mujeres melancólicas sufren de fuertes hemorragias menstruales, un signo inequívoco de infertilidad e inhabilidad para concebir bajo la tradición aristotélica que considera a la mujer un simple receptáculo de la semilla masculina. De este tenor, la mujer melancólica no es concebida como un ser degradado, intemperante, como el caso del hombre, sino, como alguien quien, debido a su complexión humoral, necesita la ayuda de una pareja de complexión sanguínea o, en su defecto, un médico avezado. Un auxilio que las encauce de nuevo hacia su función primordial, la de traer hijos al mundo. “Algunas de éstas, si sus maridos son robustos y sanguíneos, cuando llegan a una edad madura a eso de los cincuenta años, a lo mejor pueden parir un hijo. Si están con maridos de naturaleza más débil no conciben de ellos y permanecerán estériles” (80). La condición melancólica femenina se reduce a un desequilibrio humoral que produce alteraciones reproductivas específicas pero que es posible recuperar.

A pesar de esta distinción de género tan clara, cuando Hildegarda vincula la melancolía con el pecado original, cargando las tintas contra la responsabilidad del hombre, la distinción entre melancolía masculina y femenina viene a diluirse en el destino único y naturaleza compartidas de todo el género humano. Con la trasgresión del mandato divino, con la desobediencia de Adán, la semilla de la melancolía creció en toda la descendencia humana; y es precisamente en este punto que la Santa se aparta de la interpretación canónica de la iglesia católica que responsabiliza a Eva por haber escuchado las artimañas del demonio y haber inducido a un incrédulo e inocente Adán a comer del fruto prohibido. Bajo la lectura propuesta por esta escritora, la caída en el pecado se convierte en la causa última de la melancolía. En el momento mismo de la transgresión surge la melancolía en la sangre de Adán, como si la llama de una vela, símbolo de la gracia divina, se hubiese apagado y dejado tras de sí solo el humo y el olor, símbolo inequívoco de la bilis negra. Una metáfora que sirve para vincular la melancolía con el rastro del pecado original, veamos:

Caída de Adán y bilis negra. Así pues, aunque Adán conocía el bien y cometió el mal al comer la manzana, en la coyuntura del cambio surgió en él la bilis negra, que el hombre no tiene despierto ni dormido sin que medie la tentación del diablo, ya que con la bilis negra suben tristeza y desesperanza. Eso es lo que obtuvo Adán con su falta, pues cuando transgredió el mandato divino, en ese mismo instante la bilis negra se cuajó en su sangre igual que se retira el brillo cuando se apaga la lumbre pero la estopa pestilente permanece ardiendo y continua humeando fétidamente. Y eso es lo que le pasó a Adán, que cuando el brillo se le extinguió, la bilis negra se cuajó en su

sangre, de la cual surgieron tristeza y desesperanza, ya que el diablo, en la caída de Adán, insufló la bilis negra en su interior para dejar al hombre incrédulo y sin fe (112).

La melancolía, bajo este marco interpretativo, no solo configura la causa del comportamiento pecaminoso del hombre, sino que también, representa la presencia misma del pecado en la naturaleza íntima del ser humano. No extraña entonces que la melancolía haga aparecer los ojos de los hombre con cierto aire viperino y que las pasiones que caracterizan la melancolía, incluyendo la tristeza, puedan entenderse como los signos fehacientes de la Caída Original. El estatus pecaminoso del ser humano, la ausencia de Dios.

Bilis y castigo de Adán. Antes de que Adán transgrediera el mandato divino por culpa del cual ahora el hombre tiene bilis, ésta lucía como el cristal y tenía en sí el gusto por las buenas obras. La bilis negra que hay ahora en el hombre también refulgía en su interior como la aurora y albergaba en sí la ciencia y perfección de las buenas obras. Pero cuando Adán desobedeció, se oscureció el esplendor de la inocencia, los ojos con los que antes veía las cosas celestiales se extinguieron, la bilis se volvió amarga, la bilis negra negra y todo él se fue transformando en algo diferente. Así es como el alma contrajo la tristeza y en seguida buscó el perdón en plena ira, pues de la tristeza nace la ira, por lo que también por culpa de nuestro primer antecesor los hombres contrajeron la tristeza, la ira y todo lo que nos es perjudicial (113).

De este modo, tristeza, duda, incredulidad, desespero, angustia, intemperancia, impiedad, incluso, ira, implican esa condición pecaminosa del género humano, estas pasiones del alma son el resultado de la ausencia de Dios en la naturaleza íntima del humano. Sin embargo, en el discurso de Hildegarda existe de manera explícita una resistencia a asumir esa condición como definitiva, la melancolía, la tristeza, no tiene porqué determinar el destino del humano. Las pasiones humanas, por intensas que parezcan, jamás serán mayores al temor divino, el verdadero incentivo para alcanzar la redención.

Pero como la forma limita al hombre de modo que no puede ascender en altura más allá de lo prescrito, teme a Dios y se entristece, y sumido en esta tristeza pierde la esperanza y la confianza en que Dios lo protegerá. Y como el hombre fue creado a imagen de Dios y no puede dejar de temer a Dios, al diablo le cuesta tener trato con el hombre, que se le resiste porque después de todo el hombre teme más a Dios que el diablo, de modo que espera en Dios mientras el diablo nada tiene para él. Pero también muchas veces la tentación del diablo se enreda en esta bilis negra y pone al hombre triste y desesperado. De forma que así muchos hombres se angustian y se consumen en la desesperación, aunque muchos hacen frente a este mal y llegan a ser como mártires en esta contienda (113).

Aunque la melancolía surge en el alma humana como consecuencia directa del quehacer luciferino y la consecuente caída original del género humano, la voluntad del demonio no tiene por qué resultar definitiva, siempre habrá quien, luchando con todas sus fuerzas contra el mal anidado en su interior, logra resistir en franca batalla, el verdadero camino a la virtud. Para Hildegarda, resistir a la melancolía equivale a resistir al pecado, mientras que sucumbir a la tristeza significa, simple y llanamente, entregarse al pecado, regodearse en las pasiones melancólicas equivale a ser devorado por las llamas del demonio.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, queda claro que existió otra interpretación del fenómeno melancólico que se aparta del canon establecido por Ficino o por los teólogos protestantes que animaban cierto nivel de tristeza en sus feligreses, una mirada menos optimista y más oscura que pone el énfasis en la necesidad de superar la tristeza, como medio idóneo para alcanzar la Redención. Aunque las obras de Hildegarda de Bingen no circularon del mismo modo que lo hicieron las obras de los grandes místicos de la Contrarreforma, las ideas expresadas por la mística germana llegaron a través de la cultura popular heredada del medioevo a los miembros de una iglesia que estaba enfrentando uno de sus mayores retos, la extirpación de idolatrías y evangelización masiva de los nuevos súbditos de la Corona española en el Nuevo Mundo. Una mirada pesimista sobre el fenómeno melancólico que no fue alterada en el Renacimiento por la idea peripatética del *peritói* y que se halla presente en autores como Andrés Velásquez. De ahí que cuando Guamán Poma dibuja y caracteriza, en el texto escrito adyacente a la última Colla como un ser triste y consumida por el dolor ocasionado por la pérdida de su esposo, esa representación de la tristeza tenga un sentido crítico no solo contra los españoles conquistadores, los directos responsables del asesinato de su esposo, sino también, que sea una invectiva directa contra la figura de la Colla misma.

Si la Colla sucumbe a la tristeza, como lo ha contado el cronista, resulta plausible pensar que Guamán Poma está cargando la tintas en contra de ella, en tanto representante de una cosmovisión particular, la de los incas. Resulta significativo que el cronista decidiera usar la postura corporal propia del emblema de la melancolía solo en el caso de dos Collas, la tercera (analizada en las próximas líneas) y la última, y se abstuviera de usarla en los otros casos, que son la mayoría, para representar la tristeza a lo largo del manuscrito. Adicionalmente, la postura del cronista frente al imperio Inca está muy claro a lo largo de su discurso, Guamán Poma ha repetido en varias ocasiones que los incas fueron grandes idólatras y que tuvieron tratos con el demonio, tal y como lo ha hecho explícito con el caso de la primera Colla, *Mama Vago Coia*. A quien Guamán Poma le asigna una mayor influencia sobre sus súbditos que la que tuvo su consorte, el mismo Inca.

Y esta señora dejó la ley del demonio muy entablado a todos sus hijos y nietos y descendientes. Pero fue muy amiga de los cavalleros y demás gentes. Governava más que su marido *Mango Capac Ynga*; toda la ciudad del Cuzcoco le obedecieron y rrespetaron en toda su uida, porque hazía milagros de los demonios nunca uista de hombres. (...) Pero fue muy hermocícima mujer y de mucho saber y hazía mucho bien a los pobres en la ciudad del Cuzco y de todo su rreyno, Y acá creció más bien su gobierno de su marido desta señora *coya* porque rreynava el Cusco y su jurisdicción (121).

De otro lado, la representación de esta última Colla puede ser leída como una diatriba contra ella, en tanto miembro del género por el cual entró el pecado en el mundo; en especial, teniendo en cuenta que Guamán Poma le dedica unas cuantas líneas para describirlas con especial detalle. Ahora bien, la mirada que Guamán Poma nos brinda de la mujer está condicionada por las creencias y los estereotipos culturales de una época y una cultura que menospreció el papel de la mujer en el mito fundacional judeocristiano. De acuerdo a dicha concepción, la gran culpable de la Caída en desgracia del género humano y expulsión del paraíso ha sido Eva. En el epílogo a los lectores, que se halla al final de la sección dedicada

a narrar la historia de todas las collas del imperio inca y que finaliza con el doceava Colla, el autor se refiere en los siguientes términos a la mujer. “Nos espantéys, mujeres. El primer pecado que acometió fue mujer. La eva pecó con la mansana, quebró el mandamiento de Dios. Y acá el primer ydúlatra comensastes, mujer, y cirvistes a los demonios” (144). La imagen de la mujer como la primera y gran pecadora.

De ahí que la admonición final que el cronista hace a la mujer sea un llamado al recogimiento, a la devoción y al arrepentimiento.

Todo ello es cosa de burla y mentira. Deja todo y tene devoción a la Sanctícima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Sancto, un solo Dios, y a si Madre de Dios, Santa María cienpre Virgen. Que ella os faboreserá y rrogará por bosotras del cielo para que gozemos y nos ajuntemos en el cielo y en este mundo, para que no nos tiente Satanás (144).

Cuando Guamán Poma nos dice que la última Colla murió de luto, que se convirtió en una señora triste, que pereció en medio de la tristeza en su alma y, adicionalmente, decide pintarla bajo los modelos y parámetros del emblema de la melancolía, no solo nos está contando la historia de dolor personal, además, está poniendo el énfasis en la imposibilidad de la Colla para controlar esa pasión del alma, de sobreponerse al dolor. Es decir, de su falta de devoción y humildad para encauzar ese sufrimiento y trascenderlo. Igual que en el caso de la mirada de Hildegarda, para Guamán Poma sucumbir a la tristeza es perecer en el pecado, la desesperanza equivale a perder la fe en la gracia y providencia divinas. La Colla triste, en tanto individuo miembro de un pueblo idólatra, viene a reafirmar la denuncia de los tratos con el demonio que, de acuerdo a la narración del cronista, fue inaugurado con la primera Colla y caracterizó el reinado de los Incas. El dibujo de esta Colla configura un modo de representación de la tristeza por medio del cual Guamán Poma enfatiza su denuncia contra el imperio Inca, la acusación reiterada de haber sido un pueblo idólatra, en tratos con el demonio y alejados del camino de Dios.

Melancolía y acedia, el caso de la tercera Colla

Como se ha establecido en las líneas anteriores, para el siglo XVI la melancolía solía estar asociada a una experiencia propia de las clases superiores, la élite intelectual de la sociedad europea y, además, se consideraba típica del hombre; cuando la mujer fue descrita como melancólica, solía asociarse más con un desorden corporal más profundo, con una forma de enfermedad o como un signo peligroso, asociado casi siempre con la hechicería y el pacto con el demonio (Sullivan: 58, en Broomhall, 2017). En la cosmología humoral medieval, la acumulación de la bilis negra en el cuerpo humano podía producir las consecuencias más nefastas. Resulta importante recordar que el síndrome de la *abundantia melancholie* comprendía el ennegrecimiento de la piel, de la sangre y la orina, el endurecimiento del pulso, el ardor en el vientre, la flatulencia, la eructación ácida, el estreñimiento o el exceso de heces, los sueños sombríos y el silbido en la oreja izquierda. Este último síntoma sería la razón por la cual la personificación de la melancolía se hacía con la actitud de sostenerse la cabeza con la mano izquierda (Agamben, 2016: 38). Y entre las enfermedades que podía inducir figuraban la demencia, la epilepsia, la lepra, las hemorroides, la sarna, la manía suicida o la

histeria. De manera consecuente, el temperamento que derivaba de su prevalencia en el cuerpo humano se presentaba con una luz siniestra; el melancólico era *pexime complexio natus*, triste envidioso, malvado, ávido, fraudulento, temeroso y térreo. Todo un prontuario que hacía de la condición un atributo poco deseable.

De otro lado, a finales del siglo XIII la acedia es definida, por Tomás de Aquino en la *Summa theologica*, como la tristeza respecto de los bienes espirituales esenciales al hombre⁴⁴. Bajo la denominación que los monjes cenobitas hicieron de la acedia, la transliteración del término griego antiguo *ἀκηδία*, que hacía referencia a un estado de despreocupación, abandono o negligencia extrema, un estado anímico muy peculiar que parece haber sido común en la vida de los padres de la iglesia que eligieron el desierto, con todas sus condiciones extremas, como el lugar ideal para buscar una comunión con Dios (Jackson, 1986: 65). Lo que comenzó como la descripción de una experiencia anímica sui géneris en condiciones de vida extremas evolucionó, dentro de la tradición cristiana europea, hasta convertirse en una noción que hacía referencia a un retirarse atrás (*recessus*), un abstenerse de la búsqueda espiritual, una falta de coraje para emprender la ardua lucha espiritual y desespero al no lograr recorrer el camino que conduce a la salvación eterna. Sin embargo, desde un comienzo, la acedia estuvo asociada también a la tristeza, la angustia y el abatimiento (Radden, 2000: 1422). A tal punto, que siguiendo la lectura propuesta por Agamben resulta posible hablar de la presencia en la literatura medieval de un complejo *tristitia - acedia*, configurado por una constelación de síntomas relacionados entre sí, a la falta de interés y fervor religioso, se le suma negligencia, lasitud, cansancio, apatía, angustia, pereza, y tedio. La descripción de un estado anímico muy particular, veamos:

La mirada del acidioso se posa obsesivamente sobre la ventana y, con la fantasía, se finge la imagen de alguien que viene a visitarlo; ante un crucifijo de a puerta, salta sobre sus pies; oye una voz, corre a asomarse a la ventana para mirar; y sin embargo no baja a la calle, sino que vuelve a sentarse donde estaba, embotado y como amedrentado. Si lee, se interrumpe inquieto y, un minuto después, se desliza en el sueño: se frota la cara con las manos, distiende los dedos y, quitando los ojos del libro, los fija en la pared; vuelve a ponerlos sobre el libro, avanza algunos renglones, farfullando el final de cada palabra que lee; y mientras tanto se llena la cabeza con cálculos ociosos, cuenta el número de las páginas y los folios de los cuadernos; y le resultan odiosas las letras y las hermosas miniaturas que tiene delante de los ojos,

⁴⁴ El desarrollo de la noción de acedia comenzó en las postrimerías del siglo IV con la experiencia de algunos monjes cenobitas que se retiraron al desierto cerca de la ciudad de Alejandría. Los síntomas y signos de esta condición estuvieron asociados con la lucha de los anacoretas en contra de los peligros derivados de las inclinaciones carnales que en la soledad y aislamiento extremos estos monjes pretendían sortear en su afán por alcanzar la perfección espiritual y la comunión con el absoluto. Dentro de este grupo de monjes destacan Evagrius Ponticus (345 – 399) quien influenció a Joannis Cassiani (360 – 435) autor *De Institutis Coenobiorum. De institutis coenobiorum et octo principalium vitiorum remediis duodecim libri* (416), que versa sobre los usos monásticos y de las virtudes que deben distinguir la vida del monje. Este texto conceptualiza y describe la acedia dentro del marco de ocho vicios o pecados capitales, a saber: gula, lujuria, avaricia, ira, tristeza, vanagloria, soberbia y acedia. Dentro de la tradición católica, a partir de Gregorio Magno (540 – 604) la tristeza se funde con la acedia y los pecados capitales pasan a ser siete, para asumir el orden y la representación tradicional que se encuentra en la iconografía e imágenes alegóricas del medievo tardío, como se halla en los fescos de Giotto di Bondonne (1267 – 1337), la tela redonda del Bosco (1450 – 1516) o los grabados de Pieter Brueghel (1525 – 1569).

hasta que, finalmente, vuelve a cerrar el libro y lo utiliza como cojín para su cabeza, cayendo en un sueño breve y no profundo, del cual lo despierta un sentido de privación y de hambre que debe saciar (Sancti Nili, De ocro spiritibus malitiae, cap XIV Citado en Agamben: 24 – 25).

De la constelación de estrellas que habitan el complejo *tristitia – acedia*, continúa Agamben, surgen muchos males espirituales.

Malatia el ambiguo e infrenable odio-amor por el bien en cuanto tal, *rancor*, el revolverse la conciencia malvada contra aquellos que exhortan al bien, *pusillanimitas*, el ánimo pequeño y el escrúpulo que se retrae espantado frente a la dificultad y el empeño de la existencia espiritual; *desperatio*, la oscura y presuntuosa certeza de estar ya condenado por anticipado y el hundirse complacientemente en la propia ruina, como si nada, ni siquiera la gracia divina, pudiera salvarnos; *torpor*, el obtuso y somnoliento estupor que paraliza cualquier gesto que pudiera curarnos; y finalmente *evagatio mentis*, la fuga del ánimo ante sí mismo y el inquieto discurrir de fantasía en fantasía que se manifiesta en la *verbositas*, la monserga vanamente proliferante sobre sí mismo, en la *curiositas*, la insaciable sed de ver por ver que se despersa en posibilidades siempre nuevas, en la *instabilitas loci vel propositi* y en la *importunitas mentis*, la petulante incapacidad de fijar en un orden y un ritmo el propio pensamiento. (27 – 28)

El complejo *tristitia – acedia* aleja al alma humana de su único y verdadero destino, recorrer el camino de la salvación eterna. Con esto en mente, el caso de la tercera colla, la esposa de *Lloqui Yuapnqui Ynga*, aparece bajo una luz oscura (Figura 16). A primera vista, vemos a la colla dormida y apoyando la mejilla sobre la palma derecha mientras dos mujeres la acompañan y una de ellas, con el dedo en la boca, pareciera estar pidiendo silencio. Sin embargo, el texto que describe a la colla no deja lugar a dudas: la colla era una persona triste.

No solo se trata de mostrar la tristeza de la Colla, o de reforzar el argumento de la impiedad ancestral de los incas; este dibujo en particular nos muestra, además, un caso singularísimo en el que la tristeza hace parte de ese complejo anímico en el que la mezquindad, la falta de coraje y el abandono total vienen a complotar en contra del destino al que se halla abocado cada cristiano. En un mundo alejado de la gracia divina, no existe mérito en el acto de regodearse alrededor de esta pasión del alma.

De *Mama Cora Ocllo*, el cronista nos dice que destacaba por su belleza y altura, además de miserable y avara. Bebía mucho y comía poco.

Fue muy ermosa, no tanto como su agüela. Tenía una *llicla* (manta) de morado y lo del medio anaranjado y su *acsu* (falda) uerde y su *chumbe* (faja de cintura) de colorado. Y fue un poco alto de cuerpo. Y fue miserable, auariento y mujer emperada. Y no comía casi nada y beuía mucha chicha y de pocas cosas lloraua. Y fue mujer de *Lloque Yupanqui Ynga* (125).

Como lo expresa el cronista, aunque se está representando a la Colla en la posición corporal propia del emblema de la melancolía, las lágrimas, a diferencia de la última Colla, no

aparecen en el dibujo. De hecho, Guamán Poma dice que lloraba poco. Este caso particular nos habla de otra forma de tristeza, una que no se manifiesta por medio de las lágrimas y que se halla emparentada con el complejo *tristitia – acedia*. Esta representación también se ubica dentro del mismo hilo argumentativo de la ausencia de un espíritu cristiano al interior de la cultura Inca, pero a su vez, singulariza el caso de esta Colla, al referirnos rasgos específicos de su carácter y del modo como se comportaba con todos sus súbditos. “Y de puro mízero no staua bien con sus bazallos. Y de ello no le hazía tanto caso los señores y principales grandes. De toda la rrequiesas y comidas mandaua enserrar en el depóciro; allí se podría y se acauaua” (125).

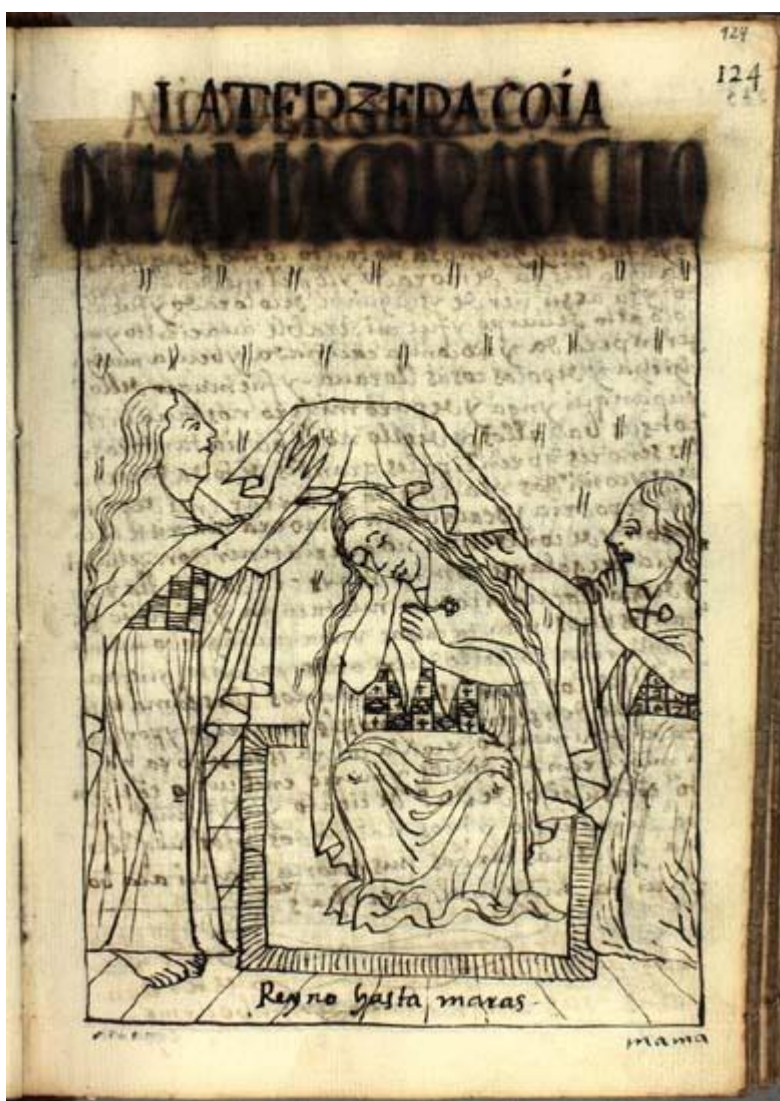


Figura 16 Dibujo 41 La tercera Colla, Mama Coro Occlo.
Tomado de <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/124/es/text/>

A la tristeza y avidez pintada por Guamán Poma se suma el carácter malvado de esta Coya. Una característica que acompañaba al complejo *tristitia – acedia*, veamos:

Como era tan triste de corazón y de condición, no quería tener doncellas ni quería rregalarse. Comía mays crudo y *ciclla yuyo* (yerba de comer). Y dezía “Llacuaricosum nustacona” (“Princesas, ¡vamos a relamernos ¡”) (...) Y por mandado de su marido y con la cólera, esta señora hazía muy grandes daños. (...) Y ancí acabó su vida muy mal esta dicha señora (125).

Al vincular a la tristeza con ciertos rasgos personales poco deseables, el cronista se halla bajo el mismo hilo argumental que se ha planteado en esta sección, el de la condición térrea, oscura y lúgubre de la tristeza. Bajo la descripción de Guamán Poma, la mezquindad que se le indilga a la colla pareciera tener relación directa con la tristeza que habitaba en su corazón. De este modo, la tristeza es entendida como un mal en sí mismo, no como la señalización de un mal ajeno al individuo. Una pasión del alma, que cuando se aloja en el interior del corazón humano solo puede conducir a un final poco deseable. “Y murió en el Cuzco casi junto con su hijo de edad de ciento y ueynte años. Y tubo su marido otros uastardos hijos, *auquiconas*, hijas uastardas, *mustacona*. Y ancí acabó su uida mal esta dicha señora” (125). Un ejemplo y advertencia para aquellos que no luchan contra esta pasión y caen en el desespero o la angustia. Si con la tercera colla la tristeza aparece como un mal interior, en el caso de las fiestas y rituales ancestrales, esta pasión aparece preñada con la carga simbólica del ritual. El último caso analizado en este trabajo.

Lágrimas y ritual, el caso de la tristeza mágica

Igual que en los casos de las dos Collas arriba analizados, existe otra representación de las lágrimas y de la tristeza de carácter sui géneris, se trata de la descripción del mes del festejo principal *Uma Raymi Quilla*, donde el llanto asume un claro sentido mágico, representación propia de la cultura andina (Figura 17).

/ VTVBRE / *Uma Raymi Quilla* (mes del festejo principal):

En este mes se sacrificaban a las *uacas*, principales ydolos y dioses, para que les envasen agua del cielo otros cien carneros blancos. Y atavan otros carneros negros en la plasa pública y no les daban de comer a los dichos carneros atados, para que ayudasen a llorar. Acimismo atavan a los perros; ladrando y a los que no ladraba, les daban de palos. Y acá hazía grandes llantos, acá hombres como mujeres y de su parte los dichos niños y por su parte los enfermos, coxos y ciegos y de su parte los biejos y biejas. Y cada uno destos los que tenían per(r)ros los llevaban y van haciendo gritar, pidiendo agua al cielo a dios *Runa Camac* (Creador del hombre), deziendo estas oraciones y dotrina:

“*Ayauya uacaylli*
(Ay, ay en llantos)
Ayauya, puypuylli
(ay, ay en tristeza)
Lluto pucha uamrayque
(tus hijos de pecho)

Uacallasunquim
(te imploran) (229).

En la figura 17, así como en el texto que la acompaña, las lágrimas encarnan, por similitud, la lluvia que se pretende provocar, una forma de llanto y tristeza rituales, pero que además, implican un claro sentido de esperanza, de conjuración del mal. En consonancia con lo anterior, James Frazer ha mostrado que los principios del pensamiento sobre el que sustenta la magia se reducen a dos tipos; primero que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan las causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto actúan recíprocamente (2012: 14). En el caso que nos atañe, el cronista nos cuenta que la tristeza inducida en la mayor cantidad de seres vivos parece el comportamiento ideal para provocar las lluvias, un claro ejemplo de la ley de las semejanzas de las que habla Frazer⁴⁵. Las lágrimas, el llanto, desborda la esfera humana y se hace extensivo al ámbito animal. Bajo la tradición andina, los animales deben contribuir con su cuota de llanto al pedido que la comunidad extiende a la divinidad. “/ VTUBRE / VMA RAIMI QUILLA (mes del festejo principal) / Carnero negro ayuda a llorar y a pedir agua a dios con el hambre que tiene. / proción que piden agua a dios *Runa Camag* (creador del hombre)” (229).

Un recurso, el de la magia homeopática o imitativa, que parece haber sido costumbre en la época de los incas, juzgando por la crónica indígena (Figura 18). De hecho, el mismo Frazer ha documentado multitud de casos a lo largo y ancho del planeta. La costumbre de los incas, en el mes del festejo principal, terminaba con la deambulación por las montañas de todos los dolientes, quienes entre llantos y gritos le piden al creador que les envíe agua y lluvia.

Acauado estas oraciones, todos comienzan a dar critos y llanto y dize a gran bos alta:
¡*Runa camac, micopac rurac*! (Creador del hombre, ¡hacedor de los que comen!)
Uari Uira Cocha dios, *maypim canqui*? (Dios de los *Wari Wira Qucha*, ¿dónde estás?) *Runayquiman yacoyquita unoyquita cacharimouay*! (¡Envía, por favor, tu agua y lluvia a tus gentes!) (229).

En este sentido, Las procesiones realizadas por los incas, de acuerdo al relato de la crónica, eran variados y se usaban para contrarrestar las pestilencias o para enfrentar las alteraciones intempestivas del clima. La que se realizaba en el mes de octubre, parece haber tenido una importancia mayor, dado el énfasis que Guaman Poma pone en su descripción. “Todos llorando y cubierto de luto, ahollando y dando gemidos y bozes y haciendo llanto y diciendo; “*Quilla mama*” (madre luna). En el mes de octubre” (285).

⁴⁵ El mismo Frazer aclara que la magia es un sistema espurio de leyes naturales así como una guía errónea de conducta. Para los pueblos primitivos, la magia solo es conocida en su aspecto práctico, no teórico. El mago nunca reflexiona sobre los procesos mentales en los que se fundamenta su práctica. Para los practicantes de la magia, como para la inmensa mayoría de las personas, la lógica que subyace en sus prácticas permanece implícita (2012: 33 – 35).

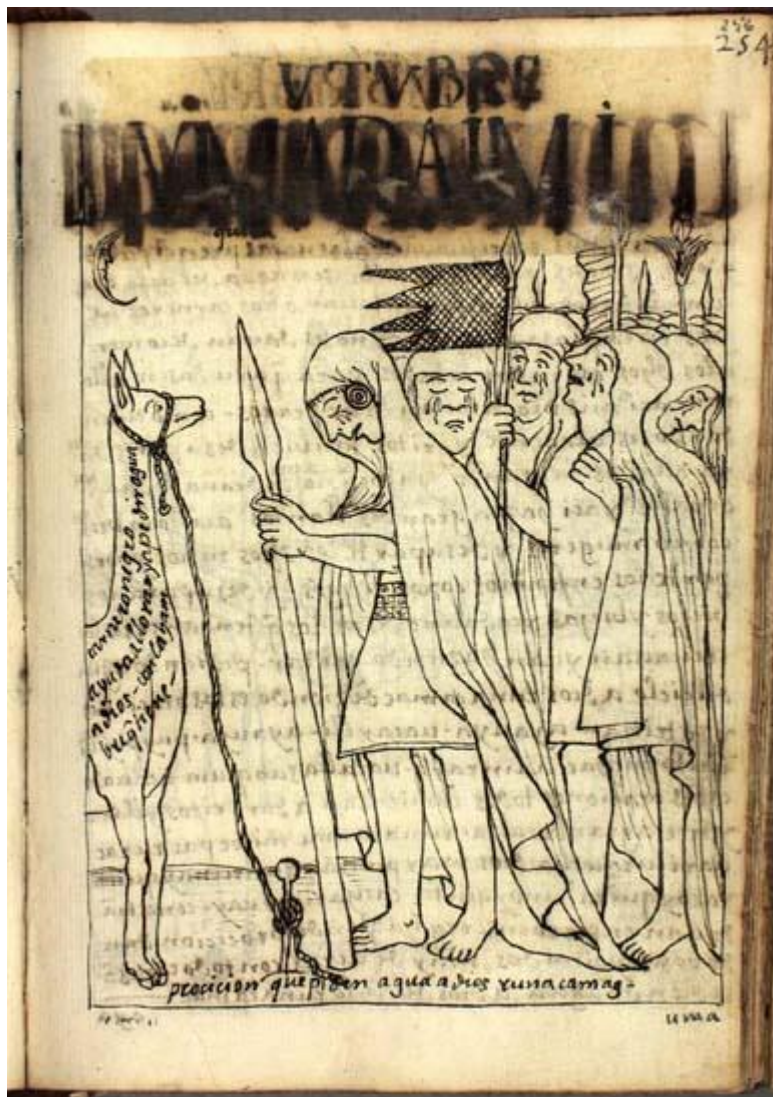


Figura 17 Dibujo 99 Octubre, mes del festejo principal.

Tomado de: <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/256/es/text/>

Prociones que hazían los *Yngas* y ayunos y penitencias a los sacrificios: Un mes no comían ningún manjar ni prouauan sal; comía may(s) crudo blanco con *yuyos* (planta acuática) que le llaman *ciclla* (yerua de comer). Eso comían dos uestes al día; almozaua y senaua y no se reyya ni dormía con mujeres. Y siempre estaua triste con conversación, los ojos al suelo y cubierto de luto todos los hombres y mujeres en todo el rreyno. Esta dicha penitencia lestaaua puesto con penas graues, puesto la ley del *Ynga*. (285)

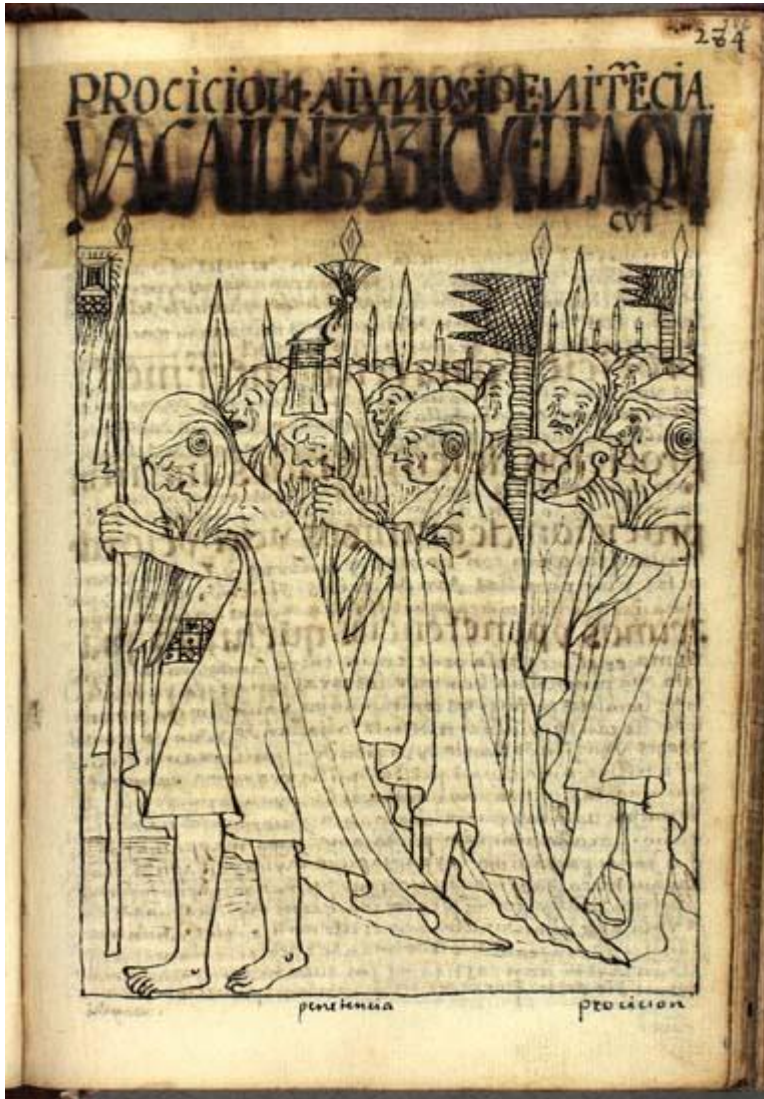


Figura 18 Dibujo 111. Procesión de penitencia con llanto, ayuno y tristeza.
Tomado de <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/286/es/text/>

En estos rituales incaicos la tristeza y, de modo específico el llanto aparece como un elemento esencial dentro de un proceso mágico. Una forma de interpretar esta pasión del alma que también fue condenada por el cronista, quien no puede ver algo distinto a una manifestación idólatrica.

Y ancí an usado la ley hasta agora los muchachos de pidir agua a Dios y de ynbijarse y huntarse la cara. Es uso antiguo de los ydúlatras y ancí el señor don Francisco de Toledo mandó en sus ordenanzas los que se huntaren sean castigados cinquenta asotes. Y no auido rremedio que los alcaldes tienen la culpa de ello (285).

A modo de conclusión

Como se ha podido mostrar hasta aquí, *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Don Felipe Guamán Poma de Ayala nos proporciona un abanico amplio de representaciones sobre la tristeza, un hecho que no extraña, dada las condiciones de vida del pueblo indígena sobreviviente en el Perú Virreinal a finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Las imágenes guamanoponianas se hallan siempre mediada por un texto que delimita, complementa o amplía su significado, las funciones de anclaje y relevo que conceptualiza Barthes (1999) y, que en el caso de la tristeza, han sido construidas bajo la influencia del movimiento cultural contrarreformista esbozadas en autores como Fray Luis de Granada, donde existe un vínculo causal definido entre el mal y la tristeza. En ese sentido, en el primer grupo de imágenes analizadas, correspondientes a la descripción del mundo colonial, las lágrimas aparecen en aquellos que han sido humillados por los españoles y se encuentran en la base de la pirámide social. En este grupo de representaciones, el protagonista, siguiendo los cánones de representación espacial andina, siempre son los individuos vilipendiados. Una disposición iconográfica que nos permite interpretar los dibujos a la luz del ideal guamanponiano del cristiano ideal. Los dibujos se mueven dentro de un abanico amplio de registros que apuntan a mostrar que la suerte del virreinato se haya vinculado con la degradación moral de los actores que intervienen.

Lejos de ser un ejemplo de vida cristiana ejemplar, los españoles y con ellos los mestizos, criollos, negros e indígenas principales, han negado los principios básicos de la doctrina católica. El único actor que sale incólume de ese mundo al revés, es el indígena raso, el que ha sido pisoteado tanto por los incas como por los colonos españoles, el individuo humilde, manso y representante de los principios de la doctrina católica. El único cristiano ejemplar de esta historia y, bajo estas premisas, la tristeza se convierte en el eje sobre el cual el autor exalta al aborigen peruano y construye una historia sobre cómo el virreinato del Perú ha extraviado los valores cristianos. Un extravío que es necesario denunciar ante el monarca español pues desvirtúa la razón de ser de toda la empresa colonizadora en el Perú. En este sentido, la tristeza que representa Guamán Poma a través de los dibujos de su manuscrito nos habla del fracaso de la corona española en el Nuevo Mundo. Un orden de cosas que hace del registro de la tristeza en el manuscrito de Guamán Poma muy singular. La tristeza como un mecanismo que le permite, por un lado, denunciar el extravío del español y los valores culturales que vienen a implantar en el virreinato y, por el otro, exaltar al aborigen en tanto cristiano ideal.

Al alejarse de los otros registros de la tristeza usados por otros autores del siglo XVI, quienes comprendieron esta pasión del alma como un medio para exhortar a los feligreses a mantener una actitud que les permitiera alcanzar la salvación o para alertarlos sobre los peligros implícitos en ella, Guamán Poma configura un uso sui géneris de esta pasión del alma, una en el que la tristeza se convierte en una señal de la transvaloración de los ideales cristianos. Para este autor, la tristeza constituye la marca de un mundo al revés. Una visión del mundo colonial marcado por la tristeza, una forma de entender el problema de la melancolía como parte inherente del mundo, una en el que mundo aparece como degradado y en franca decadencia. Una lectura que tiene que ver, bajo la tradición andina, con el fin de un pachakuti y el surgimiento de un nuevo orden. De ahí, que la relación de la tristeza con el mal, aparezca

con un marcado tono lúgubre y siniestro, la versión más oscura y térrea de cuantas se han analizado en este trabajo sobre los registros de la melancolía en el Nuevo Mundo.

De otro lado, a pesar de que su discurso rechaza una y otra vez la mezcla entre aborígenes y españoles y, en general, su posición frente a los hijos del cruce intercultural no es positiva; el discurso del cronista y, de modo particular, los dibujos que acompañan al manuscrito representan un ejemplo diciente de aquel mestizaje cultural que denigra y condena como el fin del mundo ancestral andino. Su concepción de la historia como un ejemplo de vida y el ejercicio narrativo que emprende lo convierten, bajos los parámetros del canon melancólico del siglo XVI, en un ser melancólico. Otra forma de mestizaje cultural, pues la tradición cultural de la bilis negra resulta ajena a las fibras íntimas de la cultura andina. Al hacer uso de las concepciones andinas de la representación espacial y sus jerarquías, actualiza los modelos de representación europea, como es el caso del emblema de la melancolía en los dibujos de las collas arriba analizadas. El caso de la representación iconográfica de la doceava colla ratifica esa postura crítica frente al imperio incaico y su convencimiento de que el Nuevo Mundo debe estar regido por los valores cristianos. La melancolía de la colla significa sucumbir a una pasión del alma cuando se vive alejado de la promesa de salvación, mientras que en el caso de la tercera colla, la melancolía se asume como un defecto, una mancha que aleja al individuo de una vida consagrada a los valores rectores del cristianismo. En ambos casos, la melancolía es interpretada como una evidencia más de la idolatría y desvarío del imperio inca.

Finalmente, la representación de la tristeza también tiene un apartado particular en el registro que el cronista hace de las festividades y ritos precolombinos. Una forma ancestral de entender la tristeza y que tal vez se halla menos mediada por las claves y condicionamientos de la cultura europea. Un registro que nos habla de otras formas de comprender el llanto y que nos brinda un contraste para dimensionar la fuerza que la doctrina cristiana tiene en las representaciones melancólicas de las dos Collas y en el llanto de aquel que sufre en el mundo colonial. Un ejemplo claro de que la tristeza puede ser comprendida como una pasión del alma ajena al fenómeno melancólico y relacionada con las tradiciones ancestrales precolombinas. Este último caso, además, nos confirma que la melancolía fue un fenómeno cultural esencialmente europeo que vino a teñir de negro una pasión del alma de carácter universal. El caso de Guamán Poma viene a mostrar que la melancolía fue usada por Guamán Poma de modo deliberado para cargar las tintas contra un orden social injusto y que en la modernidad temprana no todas las formas de tristeza fueron melancólicas.

Conclusiones generales

Con la terminación del prólogo del texto de Matienzo, fechado el 24 de agosto 1567 en la ciudad de la Plata, inicia un lapso de tiempo de unos 51 años que finaliza con la publicación en 1618 del libro de Diego Cisneros. Un lapso de tiempo imaginario que sirve a los propósitos de este trabajo: establecer algunos de los modos como la vasta y rancia tradición de la bilis negra fue leída, interpretada y adaptada a las nuevas realidades que de a poco fueron surgiendo del Nuevo Mundo. Desde esta mirada, el presente trabajo ha mostrado cómo el fenómeno melancólico hizo parte del arsenal teórico con el que los europeos enfrentaron los reportes de los cronistas tempranos que sumieron en la perplejidad a un auditorio sediento de noticias y deseoso por descubrir las maravillas que los nuevos territorios parecían ofrecer a las mentes europeas de finales del siglo XVI y comienzos del XVII.

La doctrina sobre la bilis negra estuvo presente, efectivamente, en la disputa sobre la legitimidad de la empresa conquistadora y posterior debate sobre los modos como la misión evangelizadora se desplegaba en los nuevos territorios descubiertos. La disputa sobre la complejión del nativo americano fue uno de los ejes sobre los cuales se erigió la doctrina del tutelaje español sobre los pueblos originarios. En ese sentido, autores como Matienzo, en el virreinato del Perú, y Martínez, en el virreinato de Nueva España, recurrieron a la tradición cultural grecolatina sobre la complejión de los individuos para sustentar la mirada que de los nativos americanos sostuvieron en sus escritos. En el caso particular del Oidor de Charcas la interpretación de la tradición aristotélica de la bilis negra y su crisis inestable sirve para hacer del nativo del virreinato del Perú un individuo melancólico, una versión humoral del esclavo natural destinado al vasallaje europeo. Alguien preso de los avatares de la crisis inestable de la bilis negra y urgido de un tutelaje español que se despliega a través de la propuesta de gobierno de Matienzo. En ese sentido, Matienzo ejemplifica un uso instrumental de la bilis negra en el que la crisis melancólica puede temperarse bajo los efectos de un gobierno estable y bien definido.

Mientras que el caso del cosmógrafo de la Nueva España, Enrico Martínez, ejemplifica una lectura hegemónica y canónica de los cuerpos de los nativos americanos. El discurso cosmográfico en el que se instala el manuscrito de Martínez viene a leer la doctrina humoral en los mismos términos que lo hicieron los antiguos griegos y romanos, quienes subsumieron lo diferente dentro de una escala de valores bien definida. En la diferencia y separación de lo conocido, en este caso los cuerpos, el cielo y cultura europeos, frente a lo desconocido, los nuevos territorios, las nuevas estrellas y los cuerpos de los nativos americanos, la doctrina humoral y, de modo particular, la doctrina sobre la bilis negra vino a cimentar los pilares de una escisión que fue concebida como esencial y definitoria de un orden social emergente. Una mirada que jerarquiza el cosmos y que ubica al nativo americano, como es el caso de Matienzo, en la base misma de la pirámide social. Una visión eurocéntrica y clasista en la que el observador se sustrae de una realidad que pretende describir y analizar desde el confort y privilegios que le otorgan su posición social prominente.

De este tenor, fundamentado en el saber astronómico, Martínez sentencia que el nativo de la Nueva España debe ser un individuo de complejión flemática y sanguínea. Una conclusión

que respalda desde el convencimiento de que el sino oscuro y nefasto que ha determinado la derrota del imperio azteca a manos de los españoles y la aparente vulnerabilidad extrema frente a las epidemias han sido causadas por una influencia astral bien particular. Una mirada que contrasta con aquella que construye Diego Cisneros, un médico formado al calor de las ideas renovadoras del humanismo médico de finales del siglo XVI. Para este médico, las razones que llevan a Martínez a rotular al nativo de la Nueva España como flemático y sanguíneo son de carácter espurio. Desde una lectura juiciosa de la tradición humoral y con base en el famoso *problema XXX, 1* de la tradición aristotélica, Cisneros sobrepuja la observación directa del nativo novohispano por encima de las consideraciones astronómicas y corográficas. Desde el reconocimiento de las habilidades manuales y la facilidad que muestran los nativos para el aprendizaje, el médico español considera que se trata de seres melancólicos. Un cambio de perspectiva que viene a ejemplarizar el cambio de paradigma que de a poco se va imponiendo en el saber médico de la época. Un cambio que valora la observación directa de la realidad por encima de la autoridad del canon teórico establecido. Una diferencia en el rótulo de la complexión del nativo americano que significa una nueva forma de mirar el cuerpo de los habitantes originarios. Pero también, un reconocimiento explícito a su ingenio y capacidad creadora, a su facilidad para aprender oficios y a su habilidad para las artes. Un ejemplo de cómo el discurso médico de la época pudo actualizar la tradición sobre la crisis inestable de la bilis negra a las realidades de los habitantes de los nuevos territorios desde una lectura atenta y juiciosa de una realidad más compleja de lo que aparecía en los relatos de los primeros cronistas.

En este mismo sentido, el último caso analizado, el del cronista indígena, nos permite comprender que la tristeza no solo es una de las emociones universales, con interpretaciones muy singulares y alejadas del fenómeno melancólico, sino que también, resulta una pasión del alma modulada por ciertos intereses políticos. Para este cronista, predicador y melancólico autor, la melancolía de las dos collas representa una de las pruebas fehacientes de que el mundo incaico había abandonado y olvidado los preceptos y dogmas cristianos. En estos casos, la imagen complementa un texto que nos revela unos rasgos pocos agraciados de ambas collas, en especial, desde el imaginario cristiano. Una interpretación del fenómeno de la bilis negra como una condición existencial que viene a complotar contra las virtudes e ideales reguladores de la cultura cristiana. Un sentido de la melancolía que se halla supeditada a los intereses del cronista. Por un lado, Guamán Poma denuncia a los incas como idólatras y, por el otro, denuncia a los europeos como individuos incapaces de someterse a los preceptos del cristianismo y vivirlos a cabalidad.

En ese orden de ideas, el llanto, en tanto representación universal de la tristeza constituye uno de los ejes sobre los que se erigen algunos de sus dibujos. A partir del uso jerárquico de la distribución espacial, heredado de la cultura andina, el autor logra denunciar la transvaloración de roles en el mundo colonial. Aquellos encargados de enseñar los preceptos de la doctrina cristiana, los europeos, aparecen como los grandes transgresores y responsables de un orden social injusto. Mientras que los aborígenes del Perú aparecen como la encarnación del cristiano ejemplar. Una translocación de roles que le permite a Guamán Poma hablar de un mundo al revés, uno en el que el individuo tutelado encarna y vive los ideales de aquella cultura que se le impone. Un orden de cosas en el que el mundo es triste, uno en el que como reiteradamente nos cuenta el cronista, no hay remedio.

A partir de estos casos analizados, resulta lógico concluir que la tradición de la bilis negra estuvo presente en el imaginario cultural de los autores de la modernidad temprana que escribieron desde y sobre el Nuevo Mundo. Autores que adaptaron el canon a las exigencias de un nuevo orden social y que se preguntaron sobre las diferencias entre nativos y europeos. En ese sentido, el caso del cronista andino resulta un caso ejemplar de la amalgama de elementos culturales, de un pensamiento mestizo, que surge desde la formación humanista de un individuo natural quien, tomando elementos prestados del canon melancólico, interpreta una realidad colonial amalgamándola con ciertas estructuras culturales originarias de las culturas andinas. De otro lado, este mismo cronista nos ha mostrado cómo la tristeza tuvo registros propios y ajenos a la tradición europea. Un caso que abre la posibilidad de explorar en otros manuscritos del período los registros particulares que pasiones del alma, como la tristeza, tienen al interior de dichos discursos sociales.

Miradas, polémicas y sentidos que vienen a mostrar cómo la melancolía no se limita a un registro estético dentro de un discurso social determinado, sino que el fenómeno de la bilis negra trasciende la simple disertación sobre la complejidad de los nativos americanos para convertirse en una forma de estar en el mundo, una forma de comprender la realidad y asumir una posición crítica frente a esta. En el caso del cronista andino, por ejemplo, el registro melancólico se halla impreso en la forma como el autor trasgrede el orden colonial al representar al aborigen peruano como la verdadera encarnación del ideal regulador de una civilización ajena que ha venido a usurpar el territorio y la cultura ancestral. Desde esta lectura, *Las melancolías en el Nuevo Mundo* abre un espacio de indagación sobre el canon melancólico en el período estudiado. Una investigación que viene a mostrar que el problema de la bilis negra trasciende el discurso médico y filosófico para instalarse en un espacio de enunciación más amplio, en el que cosmógrafos, oidores, médicos y cronistas dialogaron con una vasta tradición cultural y asumieron sus propias posiciones frente al fenómeno melancólico. Posturas e interpretaciones que nutrieron la polémica sobre la naturaleza íntima del nativo americano y sus diferencias con los cuerpos de los europeos y en la que la mayoría asumió la jerarquización de dichas diferencias como algo natural.

De modo similar a como otras investigaciones concluyeron, el presente trabajo encontró también que la polémica por la constitución propia de los cuerpos de los nativos americanos y sus diferencias con los cuerpos de los europeos se nutrió de la tradición de la bilis negra, mostrando que, con el rótulo de melancólico, fueron varios los autores que justificaron el aparato colonial de sujeción y dominación instaurado por la corona española en el Nuevo Mundo. De los autores europeos analizados, solo el médico Cisneros se apartó del canon establecido que encumbraba la cultura europea por encima de las culturas autóctonas. Con su rótulo de melancólico, Cisneros configura una mirada en la que las manifestaciones culturales originarias del Nuevo Mundo son valoradas desde el canon de la bilis negra. Aunque Cisneros no fue el único autor que hizo tal cosa, su reconocimiento resulta alejado de la mirada hegemónica del discurso cosmográfico y se suma a otras miradas que de a poco se van abriendo paso en el imaginario colectivo de la época y que van a terminar en una valoración diferente del cuerpo del nativo americano. Una línea de investigación que no se abordó en este trabajo.

No obstante, esta investigación encontró que los registros del fenómeno melancólico en el Nuevo Mundo, al igual que en la tradición europea, son polisémicos y se alimentan de

vertientes diferentes a la de la justificación de la empresa colonizadora. El caso del médico Diego Cisneros nos muestra un registro sui géneris en el que la melancolía aparece como una respuesta a la pregunta por la naturaleza íntima del nativo de la Nueva España desde la observación directa de la realidad. Mientras que el caso del cronista peruano viene a ejemplificar la encarnación de un autor melancólico que tiñe con su bilis negra el relato de un mundo emergente y alejado de los preceptos de la doctrina cristiana. Un registro que nos sugiere que, ante la realidad de los pueblos aborígenes del período analizado, no sería extraño encontrar las claves del canon melancólico en los escritos de otros cronistas indígenas. De este modo, el presente trabajo permite suponer que cuando se aborden otros discursos sociales de la época probablemente encontraremos nuevas manifestaciones y reelaboraciones de la *melas cholé* que no fueron encontradas en los textos objeto de estudio de la presente investigación.

Referencias

- Adorno**, Rolena (1989) *Cronista y Príncipe. La obra de Felipe Guamán Poma de Ayala* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____ (1991) *Guamán Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial* México: Siglo Veintiuno.
- _____ (1995) “Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial” *Revista de Crítica Latinoamericana* 21, no 41: 33 – 49.
- Adorno**, Rolena y Boserup, Ivan (Editors) (2015) *Unlocking the doors to the world of Guaman Poma and his Nueva Corónica* Copenhagen: The Royal Library.
- Agrippa**, Enrique (1992) *Filosofía oculta. Magia natural* (traducción de Bárbara Pastor de Arozena) Madrid: Alianza
- Agustín** (2019) *La ciudad de Dios libros XVI – XXII* (traducción de Rosa Marina Sáez) Madrid: Gredos. Kindle.
- Andrés**, Ramón (2020) *Filosofía y consuelo de la música* Barcelona: Acantilado.
- Agamben**, Giorgio (2016) *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* (Traducción de Tomás Segovia) Valencia: Pre-Textos.
- Aristotle** (1984) *The complete works* (edited by Jonathan Barnes) vol 2 New Jersey. Princeton University Press.
- Aristóteles** (2009) *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX* (traducción de Cristina Serna) Barcelona: Acantilado.
- Atienza**, Lope de (1583) *Compendio historial del estado de los indios del Perú* (edición de J. Jijón y Caamaño) Quito: Escuela Tipográfica Salesiana.
- Bajtín**, Mijail (1989) *Teoría y estética de la novela* (traducción de Helena S. Kriukova y Vicente Cazcarra) Madrid: Taurus.
- Barthes**, Roland (1989) *Sade / Fourier / Loyola* Berkeley: California University Press.
- Bartra**, Roger (2001) *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro* Barcelona: Anagrama.
- _____ (2004) Doce Historias de Melancolía en la Nueva España En: *Frenia*, (IV) 1, pp. 31 – 52.

Barrera-Osorio, Antonio (2009) Knowledge and Empiricism in the Sixteenth-Century Spanish Atlantic World en Bleichmar, Daniela; De Vos, Paula; Huffne, Kristin and Sheehan, Kevin (Editors) *Science in the spanish and portuguese empires* Standford: Stanford University Press pp 219 – 232.

Barrera Osorio, Antonio y Nieto Olarte, Mauricio (2019) Ciencia, tecnología, saberes locales e imperios en el mundo atlántico, siglos XV – XIX *Historia Crítica* # 73 julio 1.

Bayley, F.G (1986) *The tactical uses of passion: an essay on power, reason and reality philosophy and rhetoric* Vo 19 # 1 pp. 73 – 76.

Baxandall, Michael (1988) *Painting and experience in fifteenth-century Italy*. Oxford: university Press.

Bernard, Carmen y Gruzunski, Serge (1999) *Historia del Nuevo Mundo. Tomo II. Los mestizajes, 1550 – 1640* (traducción de María Antonia Neira) México: FCE.

Bleichmar, Daniela (2019) Painting the Aztec past in early colonial Mexico: Translation and knowledge Production in the Codex Mendoza *Renaissance Quarterly* V 72 Issue 4 pp 1362 – 1415 DOI: <https://doi.org/10.1017/rqx.2019.377>

Bordelois, Ivonne (2006) *Etimología de las pasiones* Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Brann, Noel L. (2002) *The Debate over the origen of the genius during the Italian Renaissance. The theories of supernatural frenzy and natural melancholy in accord and in conflict on the threshold of the scientific revolution* Leiden: Brill.

Braudel, Fernando (2018). *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (Traducción de Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón) México: FCE Kindle.

Brenndecke, Arndt (2016) *The empirical empire. Spanish colonial rule and the politics of knowledge* Boston: De Gruyter Oldenbourg.

Bright, Timothy (2004 / 1586) *Un tratado de melancolía* (traducción de María José Pozo San Juan y Esteban J. Calvo) Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.

Broomhall, Susan (2017) *Early modern emotions. An introduction* London: Routledge.

Burton, Robert (2001 / 1932 / 1628) *The anatomy of melancholy* New York: New York Review Books.

Calancha, Antonio de la (1638) *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú* Barcelona recuperado de <https://archive.org/details/A050111/page/n6/mode/2up>

Cañizares - Esguerra, Jorge (1999) “New world, new stars: patriotic astrology and the invention of indian and creole bodies in colonial spanish America, 1600-1650” *The American Historical Review*, Vol. 104, No. 1 (Feb), pp. 33-68.

- Carriño**, Francisco (1992) *Cronistas indios y mestizos II* Lima: Editorial Horizontes.
- Carrió-Cataldi**, Leonardo-Ariel (2019) El tiempo, el mar, el mundo: grafías del tiempo en las culturas ibéricas (siglos XVI – XVII) en *Historia y Sociedad*, # 37 (Julio) pp 23 – 51 DOI: <http://dx.doi.org/10.15446/hys.n37.7840>.
- Carrió** - Cataldi, Leonardo y Vélez, Andrés (2017) Entre le ciel et la terre: cosmographie et savoir à la Renaissance en: *l'Atelier du Centre de recherches historiques* 17 DOI : 10.4000/acrh.794
- Celsus** (1935) *On medicine book 1 (translated by W. G. Spencer)* Cambridge: Harvard University Press.
- Cervantes**, Miguel de (2015) *Don Quijote de la Mancha* edición conmemorativa del IV centenario Madrid: Real Academia de la Lengua.
- Cervantes de Salazar**, Francisco (1914 /1560/) *Crónica de la Nueva España* Madrid: Hispanic Society of America.
- Cisneros**, Diego (1992 /1618) *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México* Madrid: Fundación de Ciencias de la Salud y Sociedad Estatal del Quinto Centenario.
- _____ (2009) *Sitio, Naturaleza y Propiedades de la ciudad de México de Diego Cisneros 1618* (Estudio y edición anotada por Martha Elena Venier) *Edición crítica* Colegio de México.
- Cobo**, Bernabé (1956 /1653) *Historia del Nuevo Mundo* 2 vols Madrid: Alianza
- Colón**, Critóbal (2005) *Los cuatro viajes. Testamento* (edición de Consuelo Varela) Madrid: Alianza.
- Conde**, Pedro (2003) *El “de medicina” de Cornelio Celso en el renacimiento (siglos XV y XVI)* Valladolid Universidad de Valladolid
- Cortés**, Hernán (|2007| 1522) *Cartas de relación* México: Porrúa.
- Covarrubias**, José Enrique (2018) “Henrico Martínez” en Ortega, Juan A; Camelo, Rosa y Escandón, Patricia (coordinadores) *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo 1 Historiografía civil* pp 393 – 414 Mexico: Universidad Autónoma de México. Disponible en: https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_02_01/317_02_01_04_18_HenricoMartinez.pdf
- Curtius**, Ernst Robert (1953) *European literature and the latin midlle ages* (translated by William R. Trsk) New Jersey: Princeton University Press.

Chaplin , Joyce E (2001) *Subject matter. Technology, the body, and science on the anglo – american frontier 1500 – 1676* London: Harvard University Press.

Chicangana – Bayona, Yobenj Aucardo (2013) *Imágenes de caníbales y salvajes del Nuevo Mundo. De lo maravilloso medieval a lo exótico colonial Siglos XV – XVII* Bogotá: Universidad del Rosario.

Daston, Lorraine and Park, Katharine (1998) *Wonders and the order of nature 1150 – 1750* New York: Zone Books.

Davies, Surekha (2016) *Renaissance ethnography and the invention of the human. New worlds, maps and monsters* London: Cambridge University Press.

De Frutos, Virginia (2010) *Flos medicine (Regimen sanitatis Salernitanum) estudio, edición crítica y traducción* Valladolid: Universidad de Valladolid.

De la Puente, Juan Carlos (2008) “Cuando el “punto de vista nativo” no es el punto de vista de los nativos: Felipe Guamán Poma de Ayala y la apropiación de tierras en el Perú colonial” *Bulletin de L’Institut français d’études andines* 37 (1): 123 – 149
Recuperado de
<https://journals.openedition.org/bifea/3357?lang=en>

Delueze, Gilles (1989) *El Pliegue. Leibniz y el barroco* (traducción de José Vázquez y Umbelina Larraceleta) Barcelona: Paidós.

Denzinger, Heinrich (2019) *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum Compendium of Creeds, definitions, and declarations on matter of faith and morals* (Latin – English version) 43rd Edition San Francisco: Ignatius Press.

Du Laurens, André (2011 / 1594) *De las enfermedades melancólicas* (traducción de Julián Mateo Ballorca) Madrid: Asociación española de neuropsiquiatría.

Durán, Fray Diego (2006 /1867) *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme Tomo I y II* México: Porrúa.

Duviols, Pierre; Itier, César (Editores) (1993) *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613) Relación de antigüedades de este Reino del Perú* Paris: Institut Français d’études andines.

Earle, Rebecca (2012) *The body of the conquistador food, race and the colonial Experience in Spanish America, 1492 – 1700* New York: Cambridge University Press. Kindle.

Eisenstein, Elizabeth (2008) “Defining the initial shift: some features of print culture”, en *The Printing press as an agent of change* p.43 – 70.

Elliott, John Huxtable (2002) *Imperial Spain. 1469 – 1716* New York: Pinguin.

Entralgo, Pedro Laín (1970) *La medicina hipocrática* Alicante: Biblioteca virtual Cervantes disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-medicina-hipocratica-0/>

_____ (1987) *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua* Madrid: Espasa Calpe.

Ernout, Alfred et Meillet, Antoine (2001) *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine Histoire des Mots* Paris: Les Belles Letres.

Feldmann, Christian (2009) *Hildegarda de Bingen. Una vida entre la genialidad y la fe* (traducción de José Antonio Molina Gómez) Barcelona: Herder

Fernández de Oviedo, Gonzalo (1996| 1526) *Sumario de la natural historia de las indias* México: FCE.

_____ (1851) *La historia general y natural de las indias, islas y tierra firme del mar océano*. Editado por José Amador de los Ríos, 4 vol Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia. E- Book.

Ficino, Marsilio (2006 – 1489) *Tres libros sobre la vida* (traducción de Marciano Villanueva Salas) Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.

Frazer, James George (2012) *La rama dorada* (traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano) México: FCE.

Galeno, (1997) *Sobre la localización de las enfermedades (De Locis Affectis)* (traducción de Salud Andrés Aparicio) Madrid: Gredos.

Gambin, Felice (2013) *Azabache. El debate sobre la melancolía en la España de los Siglos de Oro* (traducción de Pilar Sánchez Otín) Madrid: Siglo XXI Editores. Kindle.

García Ballester, Luis; French, Roger; Arrizabalaga, Jon; Cunningham, Andrew (ed) (2010) *Practical medicine from Salerno to the black death* Cambridge: Cambridge University Press.

García, Gregorio (2005) *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales* (edición crítica de Baciero, C. Barrero, A.M. García Añoveros J.M. y Soto Rábanos J.M.) Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

García – Ballester, Luis (1996) Alma y Cuerpo, enfermedad del Alma y enfermedad del Cuerpo en el pensamiento del medico Galeno en *Revista Asociación Española de Neuropsiquiatría* Vol XVI No 60 pp 705 – 735.

García Canclini, Néstor (1995) *Hybrid cultures: strategie for entering and leaving modernity* Londond: University of Minnesota Press.

García, Jesús María (2005) “Opiniones y reflexiones de tres clásicos hispanos, José de Acosta (1590), Fray Luis de Torquemada (1615) y Juan de Solórzano y Pereira (1647), acerca de la procedencia de los Indios del Nuevo Mundo” en Baciero, Carlos; Borges Pedro; García Jesús María; Soto José María (editores) *Origen de los indios del nuevo mundo e indias occidentales* Corpus Hispanorum de Pace (Segunda Serie) vol 13 Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas pp 19 – 34.

García, Rafael (2016) La apologética en la *Introducción del Símbolo de la Fe* de Fray Luis de Granada en *Scripta Theologica* Vol 48 pp 611 – 638. Recuperado en <https://doi.org/10.15581/006.48.3.611-638>

Gerbi, Antonello (1973) *The dispute of the New World. The history of a polemic, 1750–1900* (translated by Jere,y Moyle) Pittsburgh: University Press of Pittsburgh.

_____ (2010) *Nature in the New World. From Christopher Columbus to Gonzalo Fernández de Oviedo* (translated by Jeremy Moyle) Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Giménez Fernández, Manuel (1944) “Nuevas consideraciones sobre la historia y el sentido de las letras alejandrinas de 1493 referentes a las Indias” *Anuario de estudios Americanos* I, pp 173 – 429.

Giralt, Sebastià. (2008). "Propietas": Las propiedades ocultas según Arnau de Vilanova. *Traditio*, 63, 327-360. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/27832085>

González Cobo, Ramón Andrés (2010) *No sufrir compañías. Escritos místicos sobre el silencio* Barcelona: Acantilado.

Gordonio, Bernardo (1513| 1305) *Lilio de medicina*. Toledo: Gonçalo de Avila. Recuperado de: https://books.google.com.co/books/ucm?id=sno5kg4uZmkC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

_____ (1993| 1495) *Lilio de Medicina* Madrid: Arco / Libros.

Gowland, Angus (2006) *The worlds of renaissance melancholy*. Robert Burton in context London: Cambridge University Press. Kindle.

_____ (2012) Burton´s Anatomy and the Intellectual tradition of Melancholy, En *Babel*, 25 pp. 221 – 257.

Grafton, Anthony (1992) *New Worlds, ancientTexts. The power of tradition and the schock of discovery* (With April Shelford and Nancy Siraisi) Cambridge: The Belknap Press of Harvard University

Granada, Fray Luis (1989) *Introducción del símbolo de la fe* Madrid: Cátedra

Granjel, Luis S (1980) *La Medicina española renacentista*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Greenblatt, Stephen (1988) *Marvelous possessions. The wonder of New World* Chicago: University of Chicago Press. Kindle

Gruzinski, Serge (1999) *El pensamiento mestizo* (Traducción de Enrique Folch González) Barcelona: Paidós.

Guamán Poma de Ayala, Felipe (2013 / 1615) *El primer nueva corónica y buen gobierno* (Edición crítica de John Murra y Rolena Adorno) México: Siglo Veintiuno.

Guibovich Pérez, Pedro M (2007) García, Gregorio. *Origen de los indios del nuevo mundo e indias occidentales*, *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 36 (3) | URL: <http://journals.openedition.org/bifea/3729>

Gutiérrez, Gustavo (2011) *Texto del sermón de Antón Montesinos según Batolomé de las Casas y comentario de Gustavo Gutiérrez* Disponible en: http://www2.dominicos.org/kit_upload/file/especial-montesino/Montesino-gustavo-gutierrez.pdf

Hankinson, R. J. (editor) (2008) *The cambridge companion to Galen* New York: Cambridge University Press.

Hernández, Francisco (1980) "De la enfermedad de la Nueva España en el año de 1576, llamada por los indios co- coliztli" en Germán Somolinos D'Ardois "Hallazgo del manuscrito sobre el *cocoliztli*, original del Dr. Francisco Hernández, en Enrique Florescano y Eisa Malvido, comps. *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, vol. 1, México, Instituto Mexicano del Seguro Social pp. 374-376.

_____ (1986 /1574) *Antigüedades de la Nueva España* Madrid: Dastin Historia.

Hernández, Justo (2007) El doctor López Cabario y sus comentarios al de temperamentis de Galeno (1565) *Estudios Canarios: Anuario del Intituto de Estudios Canarios* N 50 – 51 pp 677 – 688.

Hersant, Yves (2005) *Mélancolies. De l'antiquité au XX^e siècle* Paris: Éditions Robert Laffont.

Hildegarda, de Bingen (2013) *Libro de las causas y remedios de las enfermedades* (Traducción de José María Puyol y Pablo Kurt Rettschlag) Madrid: Hildegardiana. Disponible en http://www.hildegardiana.es/5pdf/causas_y_remedios.pdf

Hippocrates (1931) *Aphorisms* (Volume IV) (translation by W. H. S. Jones) London: Cambridge. Harvard University Press.

- _____ (1989) *Sur le rire et la folie* Paris: Editions Rivages.
- _____ (2003a) Sobre la naturaleza del Hombre. En *Tratados volumen VIII* (traducción de Jesús de la Villa Polo, M^a Eugenia Rodríguez Blanco, Jorge Cano Cuenca, Ignacio Rodríguez Alfageme) Madrid: Gredos. Kindle.
- _____ (2003b) Sobre los Aires, Aguas y Lugares. En *Tratados Volumen II* (traducción de J. A. López Férez y E. Garcia Novo) Madrid: Gredos. Kindle.
- Homero**, 2014. *Ilíada* (traducción de Emilio Crespo Güemes) Barcelona: Gredos.
- Horacio** (2015) *Sátiras. Epístolas. Arte poética* (traducción de José Luis Moralejo) Madrid: Gredos.
- Huarte**, Juan (2008 |1575) *Examen de ingenios* Barcelona: Librería Parera.
- Jackson**, Stanley (1986) *Melancholia and depression. From hippocratic times to modern times* New Haven: Harvard University Press.
- Jouanna**, Jacques (1999) *Hippocrates* (translated by M. B. DeBevoise) Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Kern Paster**, Gail; Rowe Katherine and Floyd-Wilson Mary (editors) (2004) *Reading the early modern passions. Essays in the cultural history of emotion* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Klibansky**, Raymond; Panofsky, Erwin; Saxl, Fritz (2012) *Saturno y la melancolía. Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte* (traducción de María Luisa Balseiro) Madrid: Alianza Editorial.
- Kristeva**, Julia (1989) *Black sun. Depression and melancholia* (translated by Leon S. roudiez) New York: Columbia University Press.
- Lafaye**, Jacques (1974) *Quetzalcoatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique. 1531 – 1813* Paris: Gallimard.
- Laín Entralgo**, Pedro (1970) *La medicina hipocrática* Madrid: Revista de Occidente.
- _____ (1987) *El cuerpo humano. Oriente y Grecia Antigua* Madrid: Espasa Calpe
- Landa**, Ladislao (2016) *Mesianismo y utopía en América: Perú, siglo XVI* *informaciones de Cristóbal de Albornoz* Lima: Publicaciones Yolanda Carlessi. E-Book
- Lanuza** Navarro, Tayra M. C. (2016) Adapting traditional ideas for a new reality: cosmographers and physicians updating astrology to encompass the New World *Early Science and Medicine* Vol 22 No 2/3 pp 156 – 181.

Las Casas de, Bartolomé (1566) *Apologética historia sumaria* Recuperado de <http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072>

_____ (1875 / 1559) *Historia de las Indias* Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.

_____ (2008 / 1552) *Tratados en dos volúmenes* México: FCE.

Lawrence, Conrad, Neve Michael and Nutton, Vivian (2011) *The western medical tradition* Cambridge: Cambridge University Press.

León-Portilla, Miguel (1990) *Aztec thought and culture. A study of the ancient nahuatl mind* (translated from the Spanish by Jack Emory Davis) Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Leonard, Irving (2006) *Los libros del conquistador* (traducción de Mario Monteforte, Gonzalo Celorio y Martí Soler) México. FCE.

Lestrignant, Frank (1997) *Cannibals: the discovery and representation of the cannibla from Columbus to Julio Verne* Berkeley: University of California.

Levillier, Roberto (1940) *Don Francisco de Toledo: supremo organizador del Perú: su vida, su obra. 1515 – 1582* Buenos Aires: Imprenta Porter.

Lohmann, Guillermo (1966) *Juan de Matienzo, autor del Gobierno del Perú. Su personalidad y su obra.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos.

López- Baralt, Mercedes (1988) *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala* Madrid: Hiperión.

López de Velasco, Juan (1894 /1574/) “Descripción de la Audiencia de la Nueva España y declaración de la tabla precedente” en *Geografía y descripción universal de las indias*, Madrid: Fortanet Real Academia de la Historia Recuperado de <http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/l/sixteenthcent00lboprch.pdf>

López - Piñeros, José María (2007) *Medicina e historia natural en la sociedad española de los siglos XVI y XVII* Madrid: Universitat de València.

López- Piñero, José María y López Terrada, M. L. (1992) “Los primeros libros de medicina impresos en América” En López – Piñero J.M. (Director) *Nuevo y viejo continente. La medicina en el encuentro de dos mundos* Madrid: SANED p. 168 – 192.

Lorandi, Maria (1983) “Mitayos y mitmaqunas en el Tawantinsuyo meridional” *Histórica* VIII (1): 3 – 49.

Lucrecio, T. Caro (2012) *De rerum natura. De la naturaleza* (traducción de Eduard Valentí Fiol) Barcelona: Acantilado.

Margolin, Jean (1977) *Los inicios de la edad moderna* (traducción de Rosina Lajo y Maria Victoria Frígola) Madrid: Akal.

Mattei, Francesco y Casalini, Cristiano (2013) L` educazione dell` Indio. I gesuiti José de Acosta e Blas Valera su lingua e ingeni dei nativi peruviani *Studi sulla formazione* # 2 pp 171 – 193.

Marroquín, Jaime and Bauer, Ralph (editors) (2019) *Traslating nature. Cross-cultural histories of early modern science* Philadelphia: University of Pensilvania.

Martínez, Henrrico (2014 / 1606) *Repertorio de los tiempos, y historia natural desta Nueva España* Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcwh4d5>

Martínez Terán, Teresa (2008) La reedición de 1729 del Origen de los Indios (1607) de Gregorio García en *Cuicuilco* Vol 15 # 12 pp. 121 – 142.

Martyr, Peter (|1912| 1530) *De orbe novo. The eight decades of Peter Martyr D`Anghera* (translated by Augustus Mac Nutt) New York: The Nickerbocker Press

Matienzo, Juan (| 1967 | 1567) *Gobierno del Perú con todas las cosas pertenecientes a él y a su historia* (editado por Guillermo Lhomann Villena) París- Lima: Institut Français D`Études Andines. E- Book.

Maza, Francisco de la (1991) *Enrico Martínez, cosmógrafo e impresor de la Nueva España*. Universidad Autónoma de México.

McCaa, R. (1995). Spanish and nahuatl views on smallpox and demographic catastrophe in Mexico. *The Journal of Interdisciplinary History*, 25(3), 397-431. doi:10.2307/205693

Mendieta, Gerónimo de (1971 /1870 / 1596) *Historia eclesiástica indiana* México: Editorial Porrúa.

Mignolo, Walter D. (2000) *Local histories/ global designs: coloniality, subaltern knowledge, and border thinking* Princeton: Princeton University Press.

_____ (2016) *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización* Popayán: Universidad del Cauca.

Molina, de Cristóbal (2011/ 1575) *Account of the fables and rites of the incas* (translated and edited by Brian S. Bauer, Vania Smith-Oka and Gabriel E. Cantarutti Austin: University of Texas.

Montaigne de, Michel (|2016| 1595) *Ensayos* (traducción de Javier Yagüe Bosch) Madrid: Galaxia Gutenberg.

Morong, German (2014) “El indio melancólico y temeroso: representaciones de alteridad en dos textos de indias, Perú colonial siglos XVI y XVII” En: *Diálogo Andino* # 145 pp 27 – 38.

_____ (2013) “Saberes hegemónicos y proyecto de dominio colonial: los indios en la obra de Juan de Matienzo. Gobierno del Perú (1567)” En: *Fronteras de la Historia* Vol 18 N 2 pp. 77 – 103.

Morong, German; Brangier, Víctor (2017) El “humor” de los indios en el saber médico de los siglos XVI – XVII En: *Revista médica de Chile* 145: 920 – 925.

Müller, Cristina (2002) *Ingenio y melancolía. Una lectura de Huarte de San Juan* (traducción de Manuel Talens y María Pérez Harguindey) Madrid: Biblioteca Nueva

Muñoz, Santiago (2015) *Costumbres en disputa. Los muiscas y el imperio español en Ubaqué, siglo XVI* Bogotá: Universidad de los Andes.

Murua de, Martín (2008 /1613) *Historia general del Pirú* (Facsimile of J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16) Los Angeles: Getty Research Institute.

Navarro, Rosario (2003) *Lengua t cultura en la “Nueva corónica y buen gobierno” Aproximaciones al español de los indígenas del Perú de los siglos XVI – XVII* Universitat de Valencia.

Nutton, Vivian (2004) *Ancient medicine* London: Routledge.

Ortega, Francisco (2006) Humor negro e historia En: *Historia y Grafía*, (27), pp. 197 – 231. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/589/58922905008.pdf>

Ortiz, Fernando (2002) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su trasculturación)* Madrid: Cátedra.

Padilla, Abraham (1979) *Huamán Poma, el indio cronista dibujante* México: F.C.E.

Pagden, Anthony (1988) *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparada* (traducción de Belén Urrutia Domínguez) Madrid: Alianza.

Paracelso (1988) *I nove libri sulla natura delle cose* (1537) Genova: Phoenix.

Park, Katherine (1988) “The organic soul” en Chrles, Sjinner, Quentin and Kessler Eckhard *The cambirdge histori of Renaissance philosophy* Cambridge university press p 469.

Pigeuad, Jackie (2006) *La maladie de l’âme. Étude sur la relation de l’âme et du corps dans la tradition médico-philosophique Antique* Paris: Les Belles Lettres.

_____ (2008) *Melancholia. Le malaise de l'individu* Paris: Éditions Payot & Rivages.

Pizarro, Álvaro (2017) *El problema XXX en Aristóteles. La melancolía en la antigüedad* Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.

Plamper, Jan (2012) *The history of emotions. An introduction* (translated by Keith Tribe) London. Oxford University Press

Platón (2018_a) *Fedón en Diálogos volumen I* (traducción de Carlos García Gual) Madrid: Gredos.

_____ (2018_b) *Fedro en Diálogos volumen I* (traducción de Emilio Lledó) Madrid: Gredos.

_____ (2018_c) *Timeo en Diálogos volumen II* (traducción y notas de Francisco Lisi) Madrid: Gredos.

Portuondo, María M (2013) *Secret science. Spanish cosmography and the New World* Chicago: University of Chicago Press.

Pratt, Mary Louise (2010) *Ojos imperials. Literatura de viajes y transculturización* (traducción de Ofelia Castillo) México: F.C.E.

Ptolomeo, Cladio (1940) *Tetrabiblos* (translated by F. E. Robbins) Cambridge: Loeb Classical Library.

Puerto, Francisco Javier (coordinador) (1992) *Diego Cisneros (1618) Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México* Madrid: Biblioteca clásicos de la medicina española.

Quintana, José Miguel (1969) *La astrología en la Nueva España en el siglo XVII; de Enrico Martínez a Sigüenza y Góngora, México*, Bibliófilos Mexicanos.

Radden, Jennifer (ed) 2000 *The nature of melancholy from Aristotle to Kristeva* New York: Oxford University Press

Restall, Matthew (2019) *Cuando Moctezuma conoció a Cortés. La verdad del encuentro que cambió la historia* (traducción de José Eduardo Latapí) Madrid: Taurus. Kindle.

Ripa, Cesare (1593) (2017) *Iconologia or moral emblems* London: Forgotten Books.

_____ (2015) *Iconología* (traducción de Juan Barja y Yago Barja) Madrid: Akal.

Rivas, Luis Gabriel (2016) “Téotl-Nepantal: El significado de la existencia humana tras los ideales reguladores de la cultura náhuatl” En: Toro, Alejandra (editora) *Sentido implicado. Textos sobre poética y significación literaria* Medellín: EAFIT Fondo Editorial.

Rodríguez Cacho, Lina (2006) *Manual de historia de la Literatura española. Siglos XIII al XVII* Barcelona: Castalia Instrumental.

Rodríguez de la Flor, Fernando (1999) *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España contrarreformista* Madrid: Biblioteca Nueva.

_____ (2007) *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco* Barcelona: UIB.

Rodríguez-Sala, María Luisa (1994) Diego Cisneros y la medicina astrológica y geográfica novohispana *Gaceta médica de México* 130 (5) p 402- 411 Disponible en https://www.anmm.org.mx/bgmm/1864_2007/1994-130-5-402-411.pdf

_____ (1997) *Científicos y académicos en los siglos XVI y XVII novohispanos, miembros de estamentos científicos y partícipes en la formación de una ciencia nacional*, tesis de doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras México: UNAM p. 365-391.

_____ (2018) *Diego Cisneros Girón* Real Academia de la Historia Disponible en <http://dbe.rah.es/biografias/37998/diego-de-cisneros-giron>

Rufus, of Ephesus (2008) *On melancholy* (edited by Peter E. Pormann) Tübingen: Mohr Siebeck Tübingen.

Russo, Alessandra (2014) *The untranslatable image. A mestizo history of the arts in New Spain. 1500 – 1600* (translated by Susan Emanuel) Austin: University of Texas Press.

Sáez Hidalgo, Ana (1994) “Una visión renacentista de la melancolía: Alonso de Santa Cruz” en *Historia de la Psiquiatría* Universidad de Valladolid pp 87 -93 recuperado de <https://core.ac.uk/download/pdf/61246778.pdf>

Salles, Estela y Noejovich, Héctor (2008) (eds) *La visita general y el proyecto de gobernabilidad del virrey Toledo* Lima: Universidad de San Martín de Porres.

Sánchez, Antonio (2011) Cosmografía y humanismo en la España del siglo XVI: la *Geographia* de Ptolomeo y la imagen de América en: *Scripta Nova* Vol XV, # 354, 20. Disponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-354.htm>

Santa Cruz, Alonso de (2005 / 1569) *Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los efectos melancólicos* (traducción de Raúl Lavalle) Pamplona: Eunsa.

Schiesari, Juliana (1992) *The gendering of melancholia. Feminism, psychoanalysis, and the symbolics of loss in renaissance literature* Ithaca: Cornell University Press.

Scott Soufas, Teresa (1990) *Melancholy and the secular mind in spanish golden age literature* London: University of Missouri Press.

Screech, M. A. (1991) *Montaigne and melancholy. The wisdom of the essays* London: Penguin Books.

Shakespeare, William (2019) *Tragedias* (traducción de José María Valverde) Barcelona: RBA.

Schaub, Jean Frédéric (2015) *Pour une histoire politique de la race* Paris: Éditions du Seuil.

Sigerist, Henry (2018) *Civilization and disease* Ithaca: Cornell University Press. Kindle

Simón, Pedro (1981 /1627/) *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* Bogotá: Biblioteca del Banco Popular.

Siraisi, Nancy (1990) *Medieval and early renaissance medicine. An introduction to knowledge and practice* London: University of Chicago Press.

_____ (1997) *The Clock and the mirror. Girolamo Cardano and Renaissance Medicine* New Jersey: Princeton University Press.

Sófocles (2007) *Tragedias completas* (Traducción de José Vara Donado) Madrid: Cátedra.

Soria, Natalia (2008) “Argumentos lingüísticos de Fray Gregorio García en el Origen de los indios de el Nuevo Mundo e indias occidentales (1607)” en *Bulletin Instituto de Estudios Giennenses* Julio – Diciembre · 218 pp 463 – 476.

Soustelle, Jacques (1995) *Daily life of the aztecs on the eve of the spanish conquest* (translated by Patrick O`Brian) London: Phoenix Press.

Starobisnki, Jean (2016) *La tinta de la melancolía* (traducción de Alejandro Merlín) México: FCE.

Stern, Steve (1978) “Algunas consideraciones sobre la personalidad histórica de don Felipe Guamán Poma de Ayala” *Histórica* 2 (2) pp 225 – 228 Recuperado a partir de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7832>

Sullivan, Erin (2016) *Beyond melancholy sadness and selfhood in renaissance England* New York : Oxford University Press.

Tappan, Martha Margarita (2011) *La representación del Mundo en un Género de Escritura del Siglo XVI. Repertorio de los Tiempos* (Tesis de Doctorado) México: Universidad Autónoma Metropolitana Disponible en <http://zaloamati.azc.uam.mx/handle/11191/6381>

Taylor, Charles (1989) *Sources of the self: the making of the modern identity* Cambridge: Harvard University Press.

Tau Anzoátegui, Víctor (2016) “El Gobierno del Perú de Juan de Matienzo. En la senda del humanismo jurídico” en: *El Jurista en el nuevo mundo. Pensamiento, doctrina, mentalidad*. Max Planck Institute for European Legal History. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/pdf/j.ctvqhvh0h.7.pdf>

Theunissen, Michael (2005) *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia en la edad media* (traducción de Antonio de la Cruz Vallés y Naomi Kubota) Valencia: Universitat de València y Asociación Nayade.

Tous Meliá, Juan (2003) “Arte y ciencia de navegar y la casa de contratación de Sevilla”, *Seminario ‘Orotava’ de Historia de la ciencia*, año XI-XII Disponible en <https://docplayer.es/9054511-Arte-y-la-ciencia-de-navegar-y-la-casa-de-contratacion-de-sevilla.html>

Toussaint, Stéphane (2008) *Humanismes antihumanismes. De Ficini a Heidegger* (tome I) Paris: Les Belles Lettres.

Vågene, Å.J., Herbig, A., Campana, M.G. et al. (2018) *Salmonella enterica* genomes from victims of a major sixteenth-century epidemic in Mexico. *Nat Ecol Evol* **2**, 520–528. <https://doi.org/10.1038/s41559-017-0446-6>

Van de Guchte, Maarten (1992) “Invención y asimilación. Los grabados europeos como modelo para los dibujos de Felipe Guamán Poma” (traducción de Patricia Díaz Cayeros) *The colonial art of an andean author* New York: American Society / Art Gallery.

Van Duzer, Chet (2016) “Distant sons of Adam: A newly discovery of early voice on the origine of the people of the New World” en *Viator medieval and renaissance studies* Vol 47 No 3 pp 365 – 386.

Vanzago, Luca (2011) *Breve historia del alma* (traducción de María Julia de Ruschi) México: FCE.

Vásquez de Espinosa, Antonio (1969) *Compendio y descripción de las Indias occidentales* Madrid: Editorial Atlas.

Vargas Machuca, Bernardo de (1892 /1599/) *Milicia y descripción de la Indias* 2 Vols (Colección de libros raros o curiosos que tratan de América Tomo VIII) Madrid: Librería Victoriano Suárez. Disponible en: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080017163/1080017163_MA.PDF

Velásquez, Andrés (1585) *Libro de la melancolía en el cual se trata de la naturaleza desta enfermedad, así llamada melancolía, y de sus causas y síntomas. Y si el rústico puede hablar Latín o filosofar, estando frenético o maníaco, sin primero lo haber aprendido* Sevilla: Hernando Díaz impresor de libros. <https://es.scribd.com/document/349126457/Tratado-de-melancolia-de-Andres-Velasquez-pdf>

Vélez, Andrés Felipe (2013) *Ingenia: puissances d'engendrement. Philosophie naturelle et pensée géographique à la Renaissance* Tesis doctoral Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

_____ (2020) *Genius, as ingenium*. En Jalobeanu, T y Wolfe, C (eds) *Encyclopedia of early modern philosophy and sciences* Springer Nature Switzerland.
https://doi.org/10.1007/978-3-319-20791-9_376-1

Venegas, Alejo (1983 /1546/) *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el universe* Barcelona: Puvil Libros.

Venier, Martha Elena (2003) *Edición crítica del tratado Sitio, Naturaleza y Propiedades de la ciudad de México de Diego Cisneros 1618*. Tesis de doctorado en Estudios Lingüísticos y Literarios: Colegio de México.

Viesca, Carlos (1996) “Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México... de Diego Cisneros” en *Boletín* vol 1 # 1

Vigarello, George (director) (2016) *Histoires des émotions. De l'antiquité aux lumières* Paris: Édition du Seuil.

Vincent, Jean-Didier (2009) *Biologie des passions*. Paris: Odile Jacob.

Vignolo, Paolo (2004) “Nuevo Mundo: ¿Un mundo al revés? En *El Nuevo Mundo, problemas y debates* Bogotá: Universidad de los Andes.

_____ (2005) “Hic Sunt Canibales: el canibalismo del Nuevo Mundo en el imaginario europeo (1492 – 1729)” en *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* # 32, pp. 151 – 188.

_____ (2008) “De los seres plinianos al mito del homunculus. El enanismo en la construcción del sujeto moderno” en Hering Torres, Max S (editor) *Cuerpos anómalos* Bogotá. Universidad Nacional. P 29 – 64.

Vitoria, Francisco (|1975| 1557) *Relecciones de indios y el derecho de guerra* Madrid: Espasa Calpe.

Wey Gómez, Nicolás (2008) *The tropics of empire. Why Columbus sailed south to the Indies* Cambridge: MIT Press.

Xerez de, Francisco (|2011| 1534) *Verdadera relación de la conquista del Perú* San Bernardino: Plaza Editorial.