

Sergio Andrés Botero Cruz

De la Angustia. Del Miedo

*Y de aquello que se manifestaba en el imaginario de los
conquistadores de América, Siglos XV y XVI*

Trabajo de grado para optar el título de Historiador

Directora: María Paula Ronderos

Facultad de Ciencias Sociales
Pontificia Universidad Javeriana

**Bogotá
2008**

Advertencia

“La Universidad Javeriana no se hace responsable de los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis. Solo valorará porque no se publique nada contrario al dogma y la moral católica y porque la tesis contenga ataques o polémicas puramente personales; antes bien, se vea en ella el anhelo de buscar la verdad y la justicia”.

Reglamento de la Pontificia Universidad Javeriana, Artículo 23, de la Resolución 13, de Julio de 1965

*A la memoria de:
Olga Cecilia Chacón*

AGRADECIMIENTOS:

Aunque la elaboración de la tesis de pregrado en gran medida es una labor individual, el entorno se convierte en parte fundamental, en el sentido de consejos, ayudas metodológicas y correcciones pertinentes por nombrar solo algunos pasos. Por tanto es necesario agradecer a las personas que hicieron posible que la realización de este proyecto se llevara a buen término. En primer lugar el agradecimiento va para la persona que me dirigió todo el proceso, tuvo fe en mis capacidades y se comprometió conmigo para finalizar todo esto. Esa persona es la profesora María Paula Ronderos, mi directora de Tesis. Así mismo el apoyo suficiente lo encontré en mi familia quienes soportaron mis estudios en todos estos años de la carrera. Así mismo la facultad de Ciencias Sociales, y particularmente el programa de Historia de la Pontificia Universidad Javeriana y sus directores, fue fundamental en el proceso, brindándome los medios suficientes en cuanto a apoyo logístico y bibliográfico. Y cómo dejar por fuera a aquellos amigos y amigas que me dieron ánimo y me exhortaron a seguir adelante en los momentos difíciles a lo largo de la investigación: María Camila Díaz, Ana María Vargas, María Paula Esguerra, Inti Violeta Lizarralde, Diana Guerra, Martha Lucía Marín, María Juliana Rodríguez, Juan José Correa, Sebastián Vargas, Hanz Quitian y muchos otros que tal vez queden por fuera de estas líneas, pero que les agradezco infinitamente.

ÍNDICE

Introducción.....	6
Prefacio a la España siglo XV: La lucha por librar la angustia.....	13
1. Primera Parte. La Angustia.....	19
1.1 El pecado y el cristianismo	
1.2 Las Antípodas y sus habitantes. Imágenes del mudo al revés según el cronista José de Acosta	
1.3 La Muerte: El problema de la <i>eternidad</i>	
2. Segunda Parte. El Miedo.....	41
2.1 La Muerte: El miedo y la angustia por la salvación	
2.2 El Diablo europeo	
2.3 El Diablo en América. Apropiación por parte de los indígenas del concepto	
3. El “descubrimiento” y La demonización (Encuentro de dos mundos).....	55
3.1 El concepto de Descubrimiento y su descubridor	
3.2 El “otro” bárbaro	
3.2.1 El bárbaro del siglo XVI (Fray Bartolomé De Las Casas y el Padre José de Acosta)	
3.3 La idolatría y el engaño diabólico	
3.3.1 Definición de la Idolatría	
3.3.2 Fray Bartolomé De Las Casas y la idolatría	
3.3.3 El Padre José de Acosta y la idolatría	
3.4 Imposición de un mundo simbólico	
Conclusión.....	82
Bibliografía.....	89

INTRODUCCION:

El trabajo a seguir fue pensado con la intención de responder a algunos cuestionamientos que considero se han dejado por fuera en los estudios sobre el descubrimiento y la conquista de América. Surge de la duda sobre la veracidad del heroísmo español intachable e ingobernable por algún innoble sentimiento, como lo son precisamente el miedo y la angustia. Sin embargo los relatos de conquistadores triunfantes, exacerbados por intereses políticos y de exaltamiento personal esconden un temor inmenso a lo que se considera ajeno y por tanto peligroso. Las crónicas también relatan estas situaciones, de manera un tanto más providencial (como la del padre José Acosta que se estudiará en el texto), en donde el enemigo está presente en lo que representa las costumbres y la religión de cada pueblo. El gran miedo del cristianismo, el demonio, habita todas estas tierras, y domina la mente de los nativos, así que el español teme, se angustia por cada manifestación que asegura proviene de influencia demoníaca. Lucha contra ese miedo, y se engrandece al vencer a la multitud de rostros de Satanás. De dónde surge ese gran miedo, por qué el espíritu cristiano se angustia, pero también, cómo se manifiestan estos dos sentimientos en el contexto del siglo XV y XVI en los imaginarios de la época, en la mente y en los corazones de los conquistadores. Estas son las preguntas que me propongo responder en el trabajo a continuación

Por tanto el proyecto se divide en tres partes. Con la primera parte se establece el tema psicológico de la forma como la angustia surge en el alma del ser humano, entendida como la ausencia de seguridad que permanece constante y renovada cada vez, que amenaza la tranquilidad y que se considera peligrosa para la existencia misma. Acto seguido veremos cómo la angustia se presenta fuertemente en el imaginario de la religión cristiana clasificando el mundo a su alrededor partiendo del sentimiento de inseguridad que genera todo lo que es distinto, todo lo que para ellos amenaza la espiritualidad y la institución. Es decir, la fe. Adicionalmente, en el interior del cristiano la angustia permanece fuertemente arraigada en los imaginarios que sobre la muerte la Iglesia ha creado. El más allá se torna angustiante en la medida en que la incertidumbre

y la zozobra pesan debido al vacío existencial que produce la concepción de la nada, del aniquilamiento absoluto. Sin embargo, esta angustia no podría entenderse sin incluir teóricamente el tema de los imaginarios, pues fundamentalmente es la imaginación, en cierto sentido como enemiga de la razón, la que estimula y convierte imágenes sencillas en construcciones imaginarias exacerbadas que generan una gran angustia, al comprender y compartir esos imaginarios de manera colectiva controlando la mente de los integrantes de la comunidad que los crea, y los cree.

En el mismo capítulo hablaremos de un concepto fundamental en la concepción del cristianismo. Veremos como el Pecado aparece como el fundamento doctrinario de la religión cristiana, el cual se basa en la culpa y en la responsabilidad individual, manifestándose en la conciencia del cristiano limitando la mente a los preceptos y dogmas de la religión. Es de vital importancia entender el pecado, pues resulta angustiante en vida por ser la vía por excelencia que lleva a la condenación.

Estamos en el contexto del descubrimiento del Nuevo Mundo, por tanto considero importante explorar dentro de los imaginarios de la época el tópico de las Antípodas como agente angustiante en la época gracias a la cantidad de imágenes terroríficas y los relatos estrambóticos sobre las tribus de pseudos hombres que habitaban allende el océano, en el lugar “opuesto a los pies” de la ecumene (formado por los lugares conocidos, Asia, Europa y el norte de África). La parte física y las costumbres de estas tribus se consideraban como opuestas a lo que ellos conocían, catalogándolos como caníbales, bestiales y salvajes, y en últimas como todo lo que el cristiano considera como perverso, ajeno. Más adelante veremos como estas acusaciones de todas formas repercutirían en los habitantes del Nuevo Mundo.

Este capítulo termina con un tema que ya hemos tocado en esta introducción. La muerte como destino último y angustiante, donde las negativas obstinadas al aniquilamiento absoluto no conciben que la muerte sea simplemente el final, el vacío y la nada. Es por esto que la muerte agobia el espíritu al punto de hacerle creer en una prolongación onírica de la vida terrena, un espacio atemporal que simboliza la nada relativa, transformándola en un algo, eliminando la idea de vacío. Es símbolo para la nada relativa es la *eternidad*.

La angustia, aunque sea un sentimiento paralizante y confuso, es necesario acabarlo, derrotarlo de alguna manera para poder soportarlo. La forma como el ser humano ha ido venciendo la angustia, es la de diseccionarla en retazos identificables, nominados, contruidos. Estas angustias pensadas se convierten en miedos. Comenzamos pues, el segundo capítulo con una explicación de cómo se consolida el miedo en el imaginario de los seres humanos, particularmente de los cristianos, miedos que tienen nombre, y que como tal, tienen forma gráfica razonada, y así, son más fáciles de vencer. Así veremos que los agentes del miedo dejan de ser conceptos para convertirse en representaciones gráficas de lo que produce ese sentimiento de peligro y amenaza.

En este capítulo continuaremos con el tema de la muerte, pero ahora bajo el barniz del cristianismo como una construcción del aniquilamiento y del paso al más allá conformado por imágenes aprensibles por la razón. Veremos en esta parte la forma como el cristianismo construye el imaginario del más allá basando su dogma en la conformación de dos lugares en la eternidad. Uno de ellos, de alegría imperecedera, de gloria eterna, el cielo o Paraíso; y el otro, cargado de sufrimientos perpetuos, el inframundo o Infierno. La vida del cristiano entonces circulará siempre pendiente de lo que el más allá le depare, con la angustia del pecado rondando en su alma huyéndole a la condenación. Sin embargo, el más allá no podía limitarse a dos lugares antagónicos, salvación y condenación. Fue necesario para alivianar un poco el miedo a la muerte y la culpa de los que queden vivos mediante la creación de un tercer lugar. Un espacio intermedio y esperanzador, donde las llamas purgarán los pecados que no se alcancen a resignar y se tenga cierta certeza de salvación. Ese lugar es el Purgatorio, y su aparición representará la esperanza tanto para vivos como para muertos.

Seguiremos con el miedo. Ya explicado el más allá cristiano es necesario identificar al miedo personificado, a la representación de todo lo que el occidente cristiano concibe como lo malo. El enemigo de Dios y del hombre, el agente máximo del pecado y de la condenación: El Demonio. Su figura será la panacea para identificar a todo lo que es inexplicable, a lo ajeno e incomprensible. Todas las culturas distintas, con otros saberes culturales y otro tipo de panteón y representaciones míticas serán inmediatamente identificadas con el demonio. Será la forma de identificar el miedo absoluto, y la vida del cristiano será una larga cruzada contra el "otro" demoníaco. Primero judíos,

musulmanes y *herejes* en la Península, y luego las culturas americanas paganas serán los receptáculos de todo el miedo y la angustia que el cristianismo profesa.

Empero, la situación de los nativos americanos con respecto a la nueva ideología se torna particular en el sentido en que por sus propias formas culturales se apropiaron de la idea de Dios y Demonio a su manera, anexionándolos a su panteón, pero sin calificarlos como buenos o malos, sino siguiendo sus patrones de equilibrio y retribución. Veremos entonces que el Demonio no fue identificado como enemigo, sino como un dios más, el cual los sacerdotes cristianos identificaron con todo el universo cosmológico y cultural de los nativos.

Luego de haber visto en los dos primeros capítulos lo correspondiente a las construcciones imaginarias del miedo y la angustia, sus agentes y manifestaciones, es tiempo de ver cómo se aplica este cuerpo psicológico y cultural cristiano al contexto del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. Éste capítulo tiene como punto central el tema de la demonización como la imagen aplicada del miedo y la angustia; la demonización, la idolatría y el concepto de *Bárbaro* como herramientas significantes utilizadas por los conquistadores con el fin de justificar el sentido imperial y de cruzada evangélica que caracterizó el periodo de descubrimiento y conquista de América.

Es necesario antes de explorar estos conceptos, analizar profusamente el concepto de “descubrimiento” teniendo en cuenta su pertinencia por un lado, y la construcción que se hizo de él, que lo elevó a un nivel de importancia que ningún otro descubrimiento territorial había tenido hasta entonces. Pero sobre todo es necesario observar el hecho de que ése término traduce básicamente *encontrar algo que estaba oculto*, negándole al objeto encontrado cualquier pasado, y cualquier identidad propia. Adicionalmente exploraremos la forma como el hombre, Cristóbal Colón, ha sido la insignia del descubrimiento, con la incoherencia interna de que él mismo siempre afirmó haber encontrado el camino al Asia, más no un territorio totalmente nuevo e inexplorado.

Luego de la semblanza crítica del concepto de *descubrimiento* y de su *descubridor*, entraremos ahora sí a explorar los conceptos por excelencia utilizados en el periodo de conquista. En primer lugar veremos el calificativo de *bárbaro*, impuesto y teorizados desde las mismas crónicas. Para el caso estudiaremos a Fray Bartolomé De Las Casas y

al padre José de Acosta, quienes realizan una semblanza, cada uno desde su postura, sobre el concepto en cuestión reflejando el ambiente intelectual y cultural de la península del siglo XVI. Luego de calificar y valorar a los nativos del Nuevo Mundo bajo la categoría de *bárbaro*, pasaremos al otro calificativo por excelencia utilizado por los conquistadores, el cual se remite expresamente al carácter cosmológico y espiritual. Veremos el concepto de Idolatría como el mayor pecado que los indígenas cometían, al ser la más grande contravención contra Dios en el sentido de la adoración por varios medios del príncipe del engaño, el gran adversario, de Satanás. Los cronistas que he mencionado serán los mismos que definan el término para la época, afirmando fundamentalmente que la idolatría es la forma como el demonio imita a Dios para hacerse adorar, a través de ídolos, de politeísmo y de sacrificios humanos, con la intención de destruir la obra de Dios.

El método que los conquistadores utilizaron en su labor evangelizadora se fundamentó en la sustitución e imposición de imágenes. Las figuras e ídolos fueron destruidos, al tiempo que sobre el lugar donde se hallase al ídolo se imponía alguna de las imágenes cristianas para que los indígenas siguieran manteniendo el sentido espiritual de los espacios sagrados, pero adorando los símbolos cristianos, los santos, la virgen y la Santísima Trinidad. Fue sin embargo una ardua labor la que los evangelizadores tuvieron que llevar a cabo debido a la incomprensión de los indígenas por el sentido profundo de las estructuras simbólicas cristianas. Los herméticos conceptos de occidente se incluyeron en el universo de comprensión indígena asimilándose a los propios, variando en ciertas estructuras. Un ejemplo de esto fue hacer que los indígenas adoraran a un Dios intangible, etéreo y sin representación clara, inexplicable y por tanto incomprendible. Paradójicamente el demonio fue rápidamente asimilado gracias a que tenía representación gráfica, que los evangelizadores identificaron en todos los dioses y en todas las formas simbólicas de las culturas nativas, así que la apropiación en ese sentido fue mayor y más eficiente.

Resalta luego de exponer la estructura básica de la tesis que el fondo de todo el argumento se centra en la idea de las imágenes mentales como construcciones socialmente comprendidas y representadas en el periodo abarcado por el trabajo (Siglos XV – XVI), y que incluso trascienden el tiempo hasta el siglo XIX cuando exploremos los fundamentos conceptuales de la idea del Pecado, contrastando catecismos del XVI,

del padre Astete, por ejemplo con otro del XIX del padre Deharbe, teorizando el concepto con la obra de Sören Kierkegaard, *El Concepto de Angustia*, originalmente del siglo XIX. A éste imaginario se le suman los que se construyeron también en la época sobre los temas que he tratado en lo escrito hasta el momento en la introducción. Todos esos términos se tratarán de manera conceptual, explicando cómo se encadenan para dar un reflejo condensado de los imaginarios que sobre la angustia y el miedo se perciben en los siglos que corresponden al trabajo.

Es necesario aclarar el carácter de este trabajo. Comúnmente los trabajos que se presentan como tesis de pregrado responden a lineamientos básicos en un trabajo de historia. Tienen un espacio bien delimitado territorialmente, además de un periodo que se sirve de unas fechas en cierto sentido (considero) a veces obsesivamente exactas, y sobre todo sigue un proceso delimitado por fechas y acontecimientos específicos. El caso de esta tesis es, me atrevo a decir, particular. El lector al ir leyendo se dará cuenta de estas peculiaridades. Básicamente el espacio que llamaríamos geográfico no tiene una ubicación como tal delimitada físicamente, es decir un país, una región y demás, sino que se basa en el acontecimiento del descubrimiento de América y gira en torno a ella y a sus actores. Sin embargo podría limitarla atrevidamente diciendo que los límites van desde México hasta Perú, pero con una gran relación con España. Eso responderá al requisito del espacio geográfico. Sin embargo el espacio más importante en el que deambulará este trabajo es el espacio de la mente y sus imágenes, limitado por el dogma cristiano con todas las imágenes que se han formado tradicionalmente en la religión.

Como se anotó, el centro de la tesis es el hecho del descubrimiento de América, pero el tiempo como tal abarca tanto el siglo del descubrimiento, el siglo XV, como el siguiente, el XVI, con ciertas referencias obligadas a siglos anteriores, como en el caso de la crítica a la idea de descubrimiento y su descubridor (Capítulo 3.1). Es decir que los conceptos que se estudiarán tendrán como base temporal los siglos mencionados. Por último, debido al carácter conceptual más que de proceso que caracteriza el trabajo, las fechas exactas se dejarán deliberadamente al lado por causa de la permanencia que los imaginarios manifiestan en la época, y debido al carácter de estos imaginarios que se construyen no en un momento dado expresamente sino con el tiempo, identificando un periodo completo. Para librar un poco esta posible falencia, antes del primer capítulo se inaugura la tesis con un prefacio al contexto del siglo XV español, con fechas, espacio

geográfico determinado y a manera de proceso, para introducir al lector posteriormente a la mente del conquistador de América. Inicialmente, para aproximar al lector un poco a la inspiración curiosa de este trabajo les presentamos la pintura de Alberto Durero *El Caballero, La Muerte y El Diablo* de 1513



El caballero, impávido y con la visera del casco levantada, cruza triunfal ante la mirada de la muerte y del demonio, quienes intentan ejercer su influencia, sin resultado, pues el caballero supuestamente ya los ha vencido. (Recuperado en el 2008. [En línea] Disponible en: <http://www.artehistoria.com/genios/cuadros/3941.htm>. Durero, Alberto, 1513, *El Caballero, la Muerte y el Diablo*.)

Prefacio a la España siglo XV: La lucha por librar la angustia

Ningún siglo en la historia de España sería tan conmocionado como lo fue el siglo XV. No solo por el descubrimiento de América en 1492, que fue sin lugar a dudas uno de los acontecimientos más importantes en la historia de España, sino por que significa la unidad política del territorio peninsular bajo el mando de los Reyes Católicos Fernando e Isabel, el establecimiento de la inquisición española, el final del proceso de Reconquista de la península contra el poder musulmán, y la expulsión tanto de musulmanes como de judíos; todo esto representa un acrecentado sentimiento de pertenencia a una nación, a una tierra y a un mundo en particular para los españoles, un sentido de lugar, y una especie de vocación divina para que su cultura y su ideología religiosa sea expandida por todos los confines de la tierra venciendo infieles y herejes en tierras hostiles con pueblos extraños. Inicia la era imperialista de España, teniendo en cuenta que éste sentimiento de pertenencia y de convicción providencial tiene raíces en sentimientos no tan nobles, como lo son la angustia y el miedo, fundamentados en aquellas mismas convicciones espirituales que habían sido violentadas desde hacía un buen tiempo.

En este orden de ideas, es de anotar que este impulso divino no surge solo, es decir, no nace gracias a un incentivo particular, material y tangible. Es en este punto donde la angustia acompaña el alma española por todas las calles y los campos, y embarga todos los corazones, desde el más cobarde al más valiente. Todas estas guerras de Reconquista de la península tuvieron un trasfondo angustiante en el sentido que el habitante de la península (principalmente el del sur) estaba viviendo en un mundo que poco a poco no era el suyo, rodeado de gente extraña, con lenguaje y costumbres ajenas (aunque poco a poco se fueron asimilando de parte y parte las costumbres), pero que sin embargo sabía que el suelo que pisaba era el mismo de sus antepasados. Como veremos en la definición de la angustia, el individuo la siente cuando el ambiente no le es seguro, cuando la amenaza viene del exterior agobiante y se ve comprometida la vida misma, o por lo menos la cotidianidad trastocada por el sin sabor del destino incierto y difuso. Esta angustia se veía aún más exacerbada debido a la toma por parte de los moros de Otranto en la costa adriática de Italia con una gran sevicia, asesinando a todo el que se atravesaba, el 28 de julio de 1480, y más aún desde la toma de Constantinopla en 1530 (Bernard, Gruzinski, 2005, p. 51). Los moros cada vez amenazaban más y más la

seguridad de Europa, y de España en particular, por tenerlos en parte dentro de su territorio y más rondado las fronteras.

La melancolía acecha al habitante de la península quien intenta vivir en paz, pero se siente amenazado en cada paso que da. Apesadumbrado observa a su alrededor y reconoce la tierra, pero invadida de gente ajena a su cultura, infieles que han ocupado con sangre durante ochocientos años la vida del sur de la península. Los musulmanes son el enemigo que duerme al lado. Pero en general, en el resto del país, el peligro no provendría solo de aquellos personajes venidos del norte de África sino que los judíos también amenazarían el bienestar espiritual de toda España. Y en efecto es la cristiandad la que se encuentra en peligro de ser contaminada por las otras religiones. Se habían tomado ya medidas eclesíásticas contra ellos en los concilios de Zamora en 1313 y Valladolid en 1322 en donde se publicaron cánones que prohibían el intercambio con judíos en particular, pues estaban convencidos de que tales intercambios contaminarían la fe católica (Turberville, 2006, p. 23), y por tanto era necesario alejarse de ellos. Sin embargo el poder económico que los judíos habían adquirido hacía muy difícil el ignorarlos. Los judíos eran los prestamistas, situación por la que los puristas cristianos los condenaban, por la usura, y por esto eran de hecho bastante impopulares (Turberville, 2006, p. 22). En síntesis, los dos enemigos de la cristiandad significaban un tipo de amenaza que había que erradicar para lograr la tranquilidad: Los judíos por el lado económico, y los musulmanes por el lado militar, pero en conjunto, la fe, la seguridad de la religión, era la que vitalmente estaba comprometida.

Ya en el siglo XIV se habían establecido barrios especiales alejados de la vida cristiana para judíos y musulmanes, llamados juderías y morerías respectivamente, esto a propósito de los concilios nombrados anteriormente, barrios amurallados y con una sola entrada para así poder aislar a los herejes de los cristianos viejos (Turberville, 2006, p. 22), medidas que sin embargo no remediarían la necesidad de seguridad al español en su totalidad, pues muchos cargos públicos estaban ocupados por judíos adinerados, y los moros seguían controlando el mercado por el Mediterráneo y el sur de la península. Las guerras eran comunes en las regiones de frontera contra la amenaza musulmán, guerras que le conferían a Enrique IV (Rey de Castilla de 1454 a 1474) la facultad de subir impuestos para financiarlas, lo cual le ocasionaría varias enemistades y por lo que se volvería algo impopular, adicionando que éstas guerras no tendrían buenos resultados,

además de los rumores que corrían por las calles y pasillos del reino sobre las preferencias y el gusto algo desmesurado que este rey profesaba hacia las costumbres musulmanas (Bernand, Gruzinski, 2006, p. 54); por otro lado las luchas dinásticas que dividían el poder en pequeños séquitos seguidores de algún pretendiente a la corona. Pero mientras Enrique IV intentaba casar a su hermana con el duque de Guyana, ocurre un imprevisto y dramático acontecimiento que marcaría políticamente al país: Isabel (media hermana de Enrique IV) se casa con el príncipe Fernando de Aragón el 19 de octubre de 1469. Ella tiene 18 y él 17, y en adelante, la heredera legítima del trono de Castilla se encuentra colocada, por su matrimonio, a la cabeza de casi toda España (Bernand, Gruzinski, 2005, p. 55), y con este matrimonio se unían las coronas de Castilla y Aragón, creando a partir de 1474 una política común para los dos reinos (Borja, 1998, p. 23).

Comenzaría una política de pertenencia para España, impulsada desde la corona, la cual retomaría el camino de la Reconquista, algo desvirtuada por el antecesor, y que además tendría ahora el sustento espiritual, religioso, el cual se volvería fundamental en las guerras, y por extensión, en el imaginario del español de la masa, y como masa, también de toda España. “En la medida en que la Reconquista hacía de una religión, el catolicismo, el único cimiento de la unidad española, todas las comunidades que de él se separaban serían no solo marginales sino, sobre todo, indeseables. A esta tendencia unificadora que surge durante el siglo XV viene a añadirse el hábito de designar a todos los que no constituyen la masa de los “naturales” (Es decir, originarios) en términos de desviación religiosa.” (Bernand, Gruzinski, 2005, p. 68)

La pareja de reyes católicos, de profunda convicción, arremeterían contra las poblaciones de judíos y moros con el expreso fin de acabar con ellos, extinguirlos a cualquier costo de la península. Sin embargo la situación era más complicada en tanto que, desde hacía varias décadas se les había dado la oportunidad a los infieles de convertirse al cristianismo y de esta forma mantener sus privilegios sociales, sobre todo los judíos, quienes como se ha anotado, ostentaban cargos públicos y eran los dueños de un grandioso poder económico. A los que se negaban a la conversión se les expulsaba y expropiaba de todos sus bienes. Estas conversiones se habían iniciado en la segunda mitad del siglo XIV, pero se vieron fuertemente estimuladas desde la matanza de judíos en 1391 en Castilla, Aragón y Navarra (Turberville, 2006, p. 23), fecha que marcaría

entonces una época de multitud de conversiones forzadas, y de vez en cuando voluntarias. Desde esta fecha se consolidarían las poblaciones de marranos (judíos conversos) y moriscos (musulmanes conversos), que seguirían conviviendo con los cristianos viejos, no sin cierto recelo entre unos y otros.

De acuerdo con Turberville, el cristianismo de muchos conversos era una mera ficción. “Llevaban en la sangre la religión de sus antepasados; no era algo que se pudiese abandonar por un simple acto de voluntad; continuaron practicando en secretos sus ritos acostumbrados y sólo con palabras y con su conducta exterior mostraban por el cristianismo el fervor que su seguridad requería” (Turberville, 2006, p. 27), y de hecho los conversos creían que solo nominalmente serían tratados como cristianos y que no debían tomar medidas a fondo para ocultar su pasado. Empero, y para el pueblo en particular, les resultaba fácil identificar a los conversos de los cristianos viejos tanto en el ámbito social como en el económico. “Tal proceso de identificación se produjo en parte debido a los hábitos conservadores de los conversos, a la supervivencia de las prácticas judías y a la dificultad que muchos hallaban en adaptarse a las costumbres cristianas, particularmente a lo que se refiere a las comidas” (Kamen, 1999, p. 34). En síntesis, se entiende que en general, la conversión fue en gran medida hipócrita, porque quienes aceptaban voluntariamente lo hacían con la finalidad única de mantener privilegios ganados a través de la vida o por tradición familiar, o porque sus raíces estaban bien hundidas en la tierra, y la posibilidad de abandonar ese espacio tan tradicional no estaba en sus planes.

Esta situación la conocía la corona, pues como se ha dicho, las formas culturales de los conversos fueron mantenidas por ellos, así fuera en secreto, pero reveladas por fisgones vecinos o por enemigos. Además, es apenas obvio que las conversiones en papel no sirven si no vienen acompañadas de catecismo y predicación, en vez de la persecución criminal (Kamen, 1999, p. 43) que se había llevado a cabo desde hacía ya bastante tiempo, más que todo llevada a cabo por la comunidad que tildaba a los cristianos nuevos como “blasfemos, apóstatas, relapsos, herejes o infieles, y hasta idólatras, ¡lo que era el colmo para una religión que rechazaban el culto de las imágenes!” (Bernand, Gruzinski, 2005, p. 69).

Además la imaginación popular, fuerte instigadora de la angustia, hacía que el cristiano viera lo que estaba buscando en dónde no lo había. Es decir, veía, y encontraba al demonio y al mal en cada uno de los integrantes de otras religiones, de otros mundos distintos al universo limitado cristiano. A través de esto se llega, no solo en España sino en el resto de Europa también, al establecimiento de un grupo armado, con privilegios y con misiones extirpadoras de lo que llamarían herejías (Cataros, Musulmanes, Judíos). La diferencia es que en el resto de la Europa medieval la inquisición se estableció a partir del siglo XIII, y en España aparecieron pequeños establecimientos inquisitoriales en algunas ciudades desde el siglo XIV, como en el caso de Sevilla, que se había erigido para luchar contra la herejía Cátara (Borja, 1998, p. 26), pero sin mayor influencia en el problema. Era particular también que ésta institución fuera controlada en cuanto a nombramientos de sus integrantes por el Papa directamente. En España Fernando logró que la elección de inquisidores, y en si el control de la fuerza, se le otorgara a la corona, acción que tendría fuertes consecuencias políticas (Borja, 1998, p. 26), la más importante era el hecho de que la corona se ubicaba a la cabeza, no solo del reino, sino de la iglesia del reino, lo cual le daba un poder adicional sobre las almas de los españoles. El control ahora sería total por parte de la corona, y cualquier decisión en la península sería emanada directamente por la corona.

Los reyes católicos le solicitaron al Papa Sixto IV en 1478 que estableciera un tribunal de la inquisición en España, con sede en Castilla, lo cual fue otorgado en 1480, año en que también se nombraron a dos frailes dominicos como inquisidores en Sevilla. Pronto esta institución se convirtió en la seguridad que los españoles buscaban, la seguridad que habían perdido con las herejías judaica y musulmana, y la angustia pasaría a ser el sentimiento por excelencia de los grupos marginados. Sin embargo no iban a estar tranquilos los españoles hasta ver a estos seres tan despreciables para ellos, si bien lejos de las tierras de la península, o bien verlos muertos en hogueras o colgados, aniquilados. La inquisición representaría el espíritu del habitante de la península, principalmente de sus monarcas; representaría el gran miedo que sentían de comprender al otro, el distinto. Sería parte inherente de la cotidianidad española, ahora que el enemigo había sido identificado, que el demonio había sido desenmascarado y se encontraba bajo el disfraz de los conversos, los relapsos, o los que no querían recibir el bautismo cristiano. Esto desencadenaría una búsqueda incesante de herejes, encontrándolos en cada lugar en donde el rumor hubiera desencadenado el temor y la angustia. ¿Podría decirse que la

inquisición devolvió la seguridad? No lo creo. Al contrario diría que la exacerbó al punto de ver al demonio en los ojos y en las costumbres de cualquier individuo que realiza algún acto ajeno a los cristianos, y que se acerque con ciertos miramientos a alguna de las religiones condenadas. La Reconquista seguiría y tendría su última cruzada en Granada, la gran tierra sureña que los musulmanes dominaban, y que los cristianos la reclamaban como propia. Esta guerra fue emprendida por lo Reyes Católicos, y fue de una gran magnitud en el tiempo: iniciaría en 1480, y finalizaría en 1492, con victoria para los españoles cristianos. Granada entonces cayó, y con ella, el último bastión, la última fortaleza musulmana de la península ibérica. Esta guerra fue un gran acontecimiento que “determinaría la consolidación de España y la formación de un estado unificado que se colocaría como potencia mundial” (Borja, 1998, p. 24), con los Reyes Católicos como indiscutibles y creíbles monarcas.

Ahora bien, estos acontecimientos (la inquisición y el fin de la Reconquista), marcaría el desespero y la frustración para los musulmanes y los judíos. Sería el contexto ideal para que los españoles se sintieran aún más fuertes, unidos bajo un mismo estandarte cristiano, y protegidos por una pareja de fuertes Reyes. El espíritu de cruzada no se detendría con el fin de las guerras, y ahora la expulsión de los indeseables sería el paso a seguir, lográndose en 1492, al publicarse un edicto firmado por lo reyes en el cual les daba no más de cuatro meses a los judíos para que se fueran del país y no volvieran bajo pena de muerte, o bien convertirse al cristianismo. Para Turberville el día exacto fue el 31 de marzo, (Turberville, 2006, p. 26); mientras que para Bernand y Gruzinski fue el 30 de abril, (Bernand y Gruzinski, 2005, p. 72), sin que la diferencia de fechas resulte primordial, el hecho es que con esto, no solo se libraban de la angustia y el miedo, sino que ahora quedaban con el gran problema de que necesitaban enemigos nuevos para justificar sus acciones caballerescas y heroicas, es decir, sentían la necesidad de seguir venciendo aquellos sentimientos tan básicos en el cristianismo. Es por esto que ahora miraremos de donde surgen estos sentimientos, qué o quienes los provocan. Acto seguido miraremos a dos agentes fundamentales de la angustia a saber, el pecado y la muerte.

1. Primera Parte: La Angustia

Es natural en el ser humano la búsqueda de un estado de tranquilidad ideal consigo mismo y con el ambiente. Es necesario en el ámbito espiritual sentir esa seguridad de estar acompañado existencialmente, de no sentirse vacío. Es fundamentalmente en el espíritu humano, sustentado en el sentimiento religioso, en donde se abarca en su totalidad el concepto humano de la angustia, alejándolo de la psiquis para transformarse en espíritu religioso. Hay una transformación espiritual fundamentada en la fe y en las creencias religiosas, las cuales encierran el concepto de angustia. El cristianismo ha sido la religión que más ha utilizado la angustia como forma de concebir la espiritualidad al entender el mundo ajeno a sí mismo como causante de peligro y de amenaza, es decir, el cristianismo ha sido la religión de la angustia. Esto se percibe en la necesidad de estar siempre buscando y encontrando el peligro en todas las manifestaciones ajenas al dogma y al incluir entre los mismo la idea de más allá incierta, difusa, sumándole la angustia por la nada y el vacío existencial, la melancolía, todo exacerbado por el poder inimitable de la imaginación que convierte el más mínimo desequilibrio en causa inseparable de angustia, “una especie de presentimiento de peligro; una sensación de espera incierta, que se traduce en inquietud y desasosiego motor, o en un sobrecogimiento asfixiante y paralizador” (Peña y Lilo, 1994, p. 50 – 51) que limita la acción efectiva de lucha, no permite la huida cuando menos sino que subyuga al sujeto ante la “espera dolorosa ante un peligro en cuanto que no está plenamente identificado: es un sentimiento total de inseguridad” (Delameau, 1989, Pp. 31-32).

La seguridad es fundamental, como se ha dicho, en tanto que el ambiente estimula ese sentimiento de inseguridad, de deseo o necesidad insatisfecha, causa de inquietud. Se genera entonces un “estado de excitabilidad, que corresponde a la angustia aún no diferenciada, que implica reactividad, principio de inquietud que busca la conservación de la animación, de la seguridad, de la propia satisfacción” (Diel, 1966, p. 127). Es a la vez temor y deseo. Temor de no encontrar el complemento del deseo, y el deseo de necesitar encontrar ese complemento que satisface las necesidades básicas de seguir con vida, de seguir sobreviviendo en un ambiente lleno de peligros difusos e inciertos.

Pero es necesario preguntarnos sobre esa amenaza de peligro, ¿de dónde viene? Fundamentalmente de aquello que se considera ajeno, de todo lo que no se entiende, del

otro, incluidos no solo los individuos extraños sino su ambiente y costumbres distintas. En el ámbito de lo religioso, las concepciones de mundo distintas al cristianismo surgían como entes peligrosos. En este peligro aparecen primero los musulmanes y los judíos, quienes convivían en la península ibérica junto a los españoles en el contexto del siglo XV, y quienes representaban una gran amenaza para la estabilidad de la espiritualidad de los españoles, y por quienes se llevaron a cabo acciones de todo tipo para expulsar y eliminar la amenaza que significaba su presencia. Luego de alejar el peligro de la península, serían los indígenas del Nuevo Mundo sobre quienes recaería la acción devastadora de la evangelización forzada, procurando extirpar de aquellas tierras olvidadas de Dios la influencia del demonio con toda la angustia y miedo que ello representaba. Estas nuevas culturas del Nuevo Mundo se convertirían en los nuevos enemigos de la fe, del cristianismo y de la espiritualidad al responder culturalmente a tradiciones y rituales extraños y aborrecibles para el dogmático espíritu español, tradiciones asimiladas al demonio al ser este, según ellos, quien al ser expulsado del Viejo Mundo por el arma efectiva de la Inquisición se traslado al Nuevo Mundo para engañar a los nativos, adueñarse de sus almas, perderlos del sendero de Dios y así poder destruir al ser humano. Todo esto sumado al nuevo ambiente ecológico y biológico, nuevos climas a los que no estaba acostumbrado el español, toda clase de follaje y naturaleza extraña con animales y plantas que no conoce y que tiene que de alguna manera asimilar a lo que conoce para poder entenderlos y aprovecharlos, pero sobre todo nuevas enfermedades y pestes que su cuerpo no resiste y que no conoce la cura, pestes que los enfermaría y los acercaría a la muerte.

Al compararla con el miedo, algunos pensadores que ha manejado el tema de la angustia y el miedo (Paul Diel, Jean Delameau, Sören Kierkegaard) consideran que la angustia no tiene objeto de lucha, es decir que no reconoce un enemigo claro contra quien luchar, no se encuentra algo enfrente contra quien tomar acciones defensivas, a diferencia con el miedo que tiene objeto de lucha en cuanto que lo construye, lo piensa y define la situación de amenaza. Es decir, que la angustia radicaba en la sensación del vacío de la nada, en tanto que el miedo enfrenta a su real enemigo. Sin embargo, de acuerdo con Sergio Peña y Lilo, considero que la angustia en efecto sí tiene objeto de lucha, sí visualiza de alguna forma el elemento amenazante. “La angustia surge cuando lo amenazante es vago o, mejor dicho, cuando el objeto, la estimación de su riesgo, es impreciso, confuso o semiconsciente. La angustia surgiría solo en situaciones que no

permiten tomar medidas defensivas y frente a las cuales el hombre queda expuesto sin defensa ni escapatoria a la amenaza. Una oscilación paralizante entre la posibilidad y la impotencia” (Peña y Lilo, 1994, Pp. 18 – 19). Podemos encontrar una gran variedad de elementos tanto externos como internos que pueden generar angustia. Situaciones, conceptos, que confunden y que nublan la razón. Se enunciarán a continuación aquellos conceptos que acompañan la angustia, los cuales se profundizarán más adelante. Se hablará de la angustia por el futuro, tan prometedor, pero más peligroso por su incertidumbre, el mar como parte del imaginario de monstruos medievales, pero como fuerza incontrolable; además, el pecado como esa fuerza moral descriptible pero condenadora; la *nada* como fundamento del vacío existencial y angustiante; la muerte como momento en que todo lo anterior confluye para encerrar la angustia en un solo y aterrador cuerpo; y por último la imaginación como esa enemiga de la razón, amiga del descontrol y de realidades alternas, en donde se crean todas las figuras terroríficas que sobre la angustia se configuran.

La incertidumbre del futuro es uno de aquellos elementos angustiantes en cuanto que está próximo, sucederá, pero la suerte que traigan los acontecimientos, o lo que supone el destino que Dios ha deparado para cada uno de los cristianos, puede ser algo bueno, triunfos, gloria, dinero y demás, pero también puede traer contratiempos como enfermedades, quiebra, infortunios, al final la muerte... en últimas, lo que el futuro trae entre manos es una incertidumbre angustiosa, que se intuye, pero que no es posible saber. En este viaje hacia el futuro incierto el cristiano encontrará el mar, el paso al otro lado del mundo, a las antípodas. Éste mar esconde en sus ondas grandes angustias, tormentas, monstruos marinos, muerte. La suerte del viajero está en manos del mar, y como tal puede favorecer o castigar, lo cual también genera un gran temor, pero ante todo una gran angustia en tanto que es un elemento contra el que ninguna fuerza humana podría luchar y vencer, y lo único que se puede hacer es aceptar el destino mortal, pero que cuando llegue el momento la muerte encuentre al cristiano confesado y sin pecados, como lo expresa el viajero durante el siglo XVI que relata el temor durante una tormenta, pero que los demás españoles, antes de ayudar a que el barco no se hundiese se arrodillaron a rezar en busca de perdón para que la muerte no los sorprendiera estando aún en pecado. Y es el pecado la gran angustia del cristiano. Es el concepto inexplicable de la religión que sin embargo fundamenta todo el cuerpo dogmático del cristianismo. Es este concepto el cual acompañará al cristiano a través de

su vida, rondando en cada esquina, el inquilino indeseable e incomodo del espíritu religioso que es responsable al final de condenar al ser humano y ser enviado a sufrir los eternos tormentos del infierno. Como se ha dicho, es confuso, indefinido, pero existe y es amenaza. Sobre este punto se retornará a su debido momento.

Como último ejemplo encontramos el principal generador de angustia. No podemos dejar de lado la *nada* como si (aunque suene extraño) no existiera. Es de hecho su existencia virtual algo que genera total angustia, el sentimiento de vacío que produce pensar en ella, la angustia que surge al sentir que es una posibilidad, que la nada existe, pero que resulta incomprensible e inadmisible su cercanía. Esa nada, ese vacío que se intuye es el que caracteriza a la muerte, o mejor dicho, a la incertidumbre de lo que habrá luego de ella.

Es necesario anotar que todas esas angustias difusas, incontrolables e indefinidas tienen una base común, un lugar en que se unen y que fundamenta todo el sentimiento de angustia. Con esto hacemos referencia a la más alta angustia en el hombre, de acuerdo con estos parámetros: La Muerte. Esto sucede precisamente por lo inminente de su acontecer, pero también por lo indescriptible del momento de morir, y de lo que hay después, puesto que, como se verá más adelante, el ser humano no puede entender el aniquilamiento absoluto como una posibilidad, sino que tiene que creer en la inmortalidad del alma, en que la vida continúa, en algún lugar nuevo. No puede entender el vacío, la nada que genera angustia, y por esto le surge la necesidad de creer en un después, en un más allá, en un símbolo donde la nada es relativa: la eternidad.

Sin embargo la angustia no funciona en cierto sentido, sola. No surge solo por la influencia externa del ambiente e interna por parte de la psiquis y de los temores internos individuales y colectivos. Hay que sumarle a todo este cuerpo angustioso un elemento muy humano, y asimilado en el pensamiento clásico a la falta de razón, a lo relativo a la acción creativa de la mente. Este elemento es la imaginación la cual al influir sobre el temor lo convierte precisamente en angustia, y se caracteriza por el contraste entre imaginación y realidad (Diel, 1966, p. 175-176). Y es la imaginación la que se intenta medir junto con la razón para que no haga errar al entendimiento humano, por lo tanto puede decirse que “la posibilidad de la angustia radica en última instancia en la imaginación. La fantasía imaginativa, esa segunda naturaleza, enemiga

de la razón, a la que controla y domina, es la raíz última del temor y de la angustia” (Peña y Lilo, 1994, p. 54). Funciona de manera anacrónica, o en cierto sentido carece de temporalidad, en la medida que revive situaciones pasadas y las acomoda a la realidad actual, del momento, modificando la situación con elementos temerosos anteriormente experimentados, o en el peor de los casos, con elementos tradicionales o mitológicos, impregnando la realidad de fantasía e irrealdad, pero confundiéndola con la posibilidad real de existencia, es decir, haciendo que de verdad exista ese temor, que para los españoles se traducirá en los imaginarios tradicionales con respecto a la existencia de las Antípodas y los seres estrafalarios que en ella habitan. De estas tradiciones que se viven a diario, y las cuales resultan estar presentes en cada situación de la vida, es que surgen los imaginarios culturales, las formas de conocimiento del mundo que permanecen a través de las generaciones, apenas siendo modificadas por los cambios históricos, pero que se niegan a desaparecer, por hacer parte del utillaje mental de la comunidad que las crea. Los imaginarios son las formas permanentes que la comunidad crea para entender el mundo y a sí mismos, y adicionalmente, para crearse y recrear las formas tradicionales, reconstruyéndose cada vez.

En conclusión podríamos citar a Juan Camilo Escobar quien sintetiza la idea de imaginario de la siguiente manera:

“Lo imaginario, o más precisamente, un imaginario, es un conjunto real y complejo de imágenes mentales, independientes de los criterios científicos de verdad y producidas en una sociedad a partir de herencias, creaciones y transferencias relativamente conscientes; Conjunto que funciona de diversas maneras en una época determinada y que se transforma en una multiplicidad de ritmos. Conjunto de imágenes mentales que se sirve de producciones estéticas, literarias y morales, pero también políticas, científicas y otras, como de diferentes formas de memoria colectiva y de prácticas sociales para sobrevivir y ser transmitido.” (p. 113)

Como se puede apreciar en las definiciones de Escobar, los imaginarios son construidos colectivamente, ya las transformaciones que se puedan llegar a dar surgirían de la misma comunidad que comparte esos imaginarios, transformaciones que corresponderían a la realidad de los cambios externos que afectan el sistema de pensamiento y de acción del grupo. Adicionalmente las formas imaginarias controlan e

influyen en la mente de cada individuo. Pero este control no es un rumor latente en el ambiente sino que está manejado por instituciones de toda índole que procuran mantener un *statu quo*, un orden mental, cultural y social para permanecer controlando el común de la sociedad, valiéndose de la tradición para transmitir y retransmitir el mensaje dogmático. Y es la religión cristiana la institución que por excelencia ha procurado, y ha logrado mantener el control mental a través de imágenes terroríficas y angustiantes sobre la vida en pecado y la muerte oscura e infernal. Todo con la finalidad expresa de que el dogma se sostenga, y que sus rituales permanezcan a través del tiempo en lo social, cultural, en lo cotidiano y en la intimidad, como se evidenciará en el proceso de conquista del Nuevo Mundo en donde las formas imaginarias heredadas de la Edad Media permanecerán como elemento de control de las tribus nativas, adquiriendo nuevas formas imaginarias locales, en el sentido de una aculturación total, donde españoles y nativos conformarán nuevas formas mentales por medio de procesos de sincretismo, hibridación y transculturación

El demonio funciona entonces como el personaje anti humano, anti Dios, y representa todo lo malo y todo lo que no es permitido para el dogma cristiano. La imagen del diablo como enemigo de Dios, y del pecado como la causa de perdición en el infierno traspasan las generaciones a través de estos imaginarios, y permanecen en la memoria colectiva de los pueblos confesionales arraigados en la angustia de no conocer totalmente estos personajes, y en el miedo que la institución cristiana ha creado para dominar al individuo y comandar todas las acciones que éste realiza.

Las permanencias del imaginario cristiano con respecto al demonio, al mal, al pecado y la muerte viajarían con ellos en cada expedición allende los confines de lo conocido, en primer lugar por las costas africanas en la primera mitad del siglo XV, y luego en el gran encuentro con las Antípodas, cruzando el angustioso e infranqueable mar Océano a finales del mismo siglo. Y es en particular la conquista del Nuevo Mundo la que podría decirse que fue la gran manifestación del miedo y de la angustia que viajaron con el español en sus más íntimos humores, y se expandió por todas las nuevas tierras (esto se expondrá en el capítulo 2), apareciendo el demonio y el mal en todas las formas culturales, religiosas y sociales de los nativos americanos, dándole al conquistador la excusa perfecta para ejercer la fuerza sobre los cuerpos, las almas y los sentimientos, así como la religión proclamaba a través del dogma que había que hacerlo. Así, el contexto

del siglo XV y XVI, que comprende la permanencia de los imaginarios medievales y la conquista del Nuevo Mundo, será el espacio perfecto para determinar y rastrear aquellas imágenes de angustia y miedo que caracterizaron la cultura de España en esos siglos, y que permanecieron durante el proceso de descubrimiento y conquista, se transformaron y se amalgamaron con las formas tradicionales de los indígenas americanos, pero pervivieron y controlaron el proceso de expansión de la España imperial, y controlaron a su vez a los habitantes del Nuevo Mundo, siempre con el arma del mal y el demonio.

1.1 El pecado y el cristianismo

Es difícil manejar este tema, este concepto, debido a su carácter teológico, pero que ni la teología podría explicarlo sin partir de sus propias convicciones y preceptos, y lo ha intentado comprender mediante sus implicaciones y repercusiones religiosas. “En cuanto estado permanente, el pecado propiamente no es; en cambio, de hecho –de *actu in actu* – es y siempre vuelve a ser” (Kierkegaard, 1965, p. 49-51), es decir que no tiene cabida en ninguna ciencia, y como tal, cualquier intento de definirlo partiendo de ellas le quitaría su esencia. Tal vez la única que podría servir para explicar el significado del pecado sería la ética, en cuanto que le corresponde el talante de la seriedad, es decir mediante una generalización común a los humanos con respecto a la religión. Podría exponerlo y hacerlo entender como esencia, pero no podría explicar los orígenes del pecado como tal, solo de sus manifestaciones (Kierkegaard, 1965, p. 58), y entraría así en el campo del juzgamiento ético, del remordimiento y del arrepentimiento. Con esto podríamos decir que el pecado no es esencia material ni espiritual, sino que es un precepto que nace y se propaga con la especie, partiendo de la cristiandad, como condición de humano. El pecado en sí no existe epistemológicamente, solo tiene carácter de existencia mediante la conciencia cristiana de la fe, que trae consigo la posibilidad de la libertad, de la espiritualidad dogmática y la horrible capacidad de arrepentimiento y remordimiento. En pocas palabras, el pecado existe en la medida en que el cristiano sienta y se mortifique por medio de la Culpa

Para entender éste concepto miraremos a un autor que define el pecado partiendo de su convicción cristiana, es decir, de un autor que como creyente vive y asimila el pecado como existente en el alma de todo sujeto adscrito a la iglesia de cristo, y de por sí, a todo el corpus ideológico correspondiente a los dogmas y a las prohibiciones. Este autor

es Sören Kierkegaard, en su libro *El concepto de angustia* (1965), en el cual presupone que la angustia como sentimiento, y como estado del alma, viene condicionada, y fundamentalmente surge de la existencia del pecado como posibilidad frente a la posibilidad, y también al problema que genera el concepto de libertad, de voluntad de escoger entre el bien y el mal, según los preceptos cristianos. Estos preceptos es posible afirmar que no han cambiado en muchos años, y de hecho desde los siglos de la colonia la enseñanza que sobre el pecado impartían los catecismos (Astete y Ripalda, ambos del siglo XVI) es muy simple pero inmóvil en el tiempo (Deharbe, ya en el siglo XIX)¹: se basa en la existencia inobjetable del pecado, su existencia objetiva y ajena a la construcción del concepto por parte de la razón humana, sin importar su significado conceptual y sin ingresar en teorías pesadas sobre el concepto. Simplemente se presume la existencia del pecado, sobre todo del pecado original y la concepción básica de la contravención hacia el diseño de la naturaleza de Dios. Es por esto que la conceptualización que Kierkegaard hace del Pecado me parece pertinente para entenderlo en el contexto del siglo XV y XVI. Sigamos con el autor.

En palabras de Kierkegaard, el pecado “es realidad y como tal es incorporada por el individuo a la esfera de los remordimientos... El remordimiento no puede abolir el pecado, lo único que puede es entristecerse por él... El remordimiento se impone a sí mismo la obligación de contemplar lo que es horroroso de ver... la angustia alcanza su ahora su cima más alta. Los remordimientos han perdido la razón y el sentimiento de angustia se concentra precisamente en la esfera de los remordimientos instintivos... La consecuencia y la culpa del pecado siguen avanzando y arrastra consigo al individuo, como si fuera a una mujer a quien el verdugo arrastra por los cabellos, mientras ella grita de desesperación. La angustia va delante y descubre la consecuencia antes de que ésta sobrevenga... la perdición viene a ser la consecuencia del pecado. (Kierkegaard, 1965, pp. 213-214)

Hay que entender que el concepto completo es el del pecado original, que se convierte en una cruz que el cristiano soporta toda su vida gracias al primer hombre creado por Dios, Adán, quien inició, por decirlo de alguna manera, el mal en los hombres, al recibir

¹ Los tres escriben Catecismos de la Doctrina Cristiana. (Ediciones de: Astete, 1979; Ripalda, 1944; y Deharbe, 1921, aunque los dos primeros escribieron en el siglo XVI sus respectivos libros, y Deharbe lo hizo en el siglo XIX, el mismo siglo de Kierkegaard)

el conocimiento prohibido sobre la verdad divina del bien y el mal, negado a los hombres por la sencilla razón que les hacía conocer el significado de la voluntad, de la libertad, surgiendo el gran problema y la gran angustia de tener el poder de pecar o dejar de hacerlo, pero sin tener la certeza de que algún acto u otro que realiza acarree alguna de las dos únicas posibilidades. Estas posibilidades se reducen a la salvación o la condenación del alma.

Esto trae consigo el problema íntimo del ser humano, y es el de lo que Kierkegaard llama “la inocencia”, es decir, el estado de ignorancia que, a pesar de haber conocido ambos conceptos angustiantes, no los entiende en tanto que es solo una imagen de Dios, pero no es Dios para saber la verdad acerca de ellos, así que el sujeto cristiano al tener un conocimiento sobre algo, pero que no sabe a la larga de qué se trata, conoce la nada, el vacío de no saber ni comprender, y el vacío de la nada genera una gran angustia (Kierkegaard, 1965, p. 90). Este vacío es generado también por la prohibición hecha por Dios, debido a que le hace dar cuenta de que puede elegir, le presenta ante sus ojos y ante su alma la libertad, es la libertad de poder, pero que sugiere también un castigo, amenazante acerca de la posibilidad última de morir por desobedecer. Con esto podemos concluir que “la inocencia dentro de la angustia está en relación con el castigo y la prohibición” (Kierkegaard, 1965, p. 95-96), y el pecado es la angustia por antonomasia de cada ser cristiano.

A esta angustia del pecado se le suma la cualidad humana de la imaginación, la posibilidad de explotar los deseos o los temores a límites imaginarios que desencadenan la exacerbación de la angustia flotante y siempre presente. “Puede decirse por lo tanto, que la posibilidad de la angustia radica en última instancia, en la imaginación. La fantasía imaginativa, esa segunda naturaleza, enemiga de la razón, a la que controla y domina, es la raíz última del temor y de la angustia.” (Peña y Lilo, 1994, p. 54)

Para el caso del pecado y de sus consecuencias, aquella funciona como elemento que sublima la posibilidad de la condenación creando mundos, lugares, situaciones de extremo temor de acuerdo con la inseguridad de las debilidades humanas frente al dolor y al sufrimiento. Es por eso que “la angustia se caracteriza por el contraste entre imaginación y realidad” (Diel, 1966, p. 176), y el pecado, como generador de angustia, se ve aumentado imaginariamente al punto de hacerle creer al cristiano que el cometerlo

es lo más grave que puede suceder, y que las consecuencias de esto son catastróficas para la vida mortal e inmortal. La angustia sumada a la imaginación, hacen que el cristiano vea precisamente lo que quiere ver, sin la capacidad de discernir entre lo que es real y lo que su mente crea. De esta forma, la imaginación angustiada crea y hace ver el mal y el demonio en cada situación que le sea nueva e irreconocible.

“Mientras la realidad del pecado tiene asida una mano de la libertad en su helada diestra... la otra mano gesticula con las ilusiones, los engaños y las elocuentes llamadas del hechizo... El pecado, una vez cometido, trae consigo su consecuencia, por más que esta sea una consecuencia extraña a la libertad... Por mucho que se haya hundido un individuo, todavía puede hundirse más, y este “puede” es el objeto de la angustia” (Kierkegaard, 1965, p. 210). Esto quiere decir que al existir el pecado se ha hecho uso de la libertad, pero de manera indebida, se ha malogrado la voluntad y el castigo no se hará esperar. Por esto la libertad se encuentra comprometida, por un lado, y por el otro, la angustia trae consigo desconcierto, ilusiones malignas y la posibilidad de seguir hundiéndose al no saber ahora cómo actuar.

Adicionalmente, en el pecado invariablemente encontramos el fundamento cristiano de la dualidad del bien y del mal, haciendo del pecado la posibilidad de uno y otro en cuanto se realice una acción considerada como buena, se deja de pecar, o por el contrario, si se realizaran acciones malas, se entraría en pecado. Sin embargo la posibilidad de caer en lo bueno o en lo malo radica en la comparación y en la existencia desequilibrada de estas dos fuerzas. Encontramos en Kierkegaard dos formaciones con respecto a la dualidad: En la primera tenemos que el hombre está en pecado y se angustia sobre el mal... esta formación se halla en el bien, y por eso mismo el individuo tiene la angustia del mal. Y la otra formación es lo demoníaco. El individuo está en el mal y se angustia ante el bien. La esclavitud del pecado es una relación forzada con el mal, pero lo demoníaco es una relación forzada con el bien. “El bien significa, como es obvio, la reintegración de la libertad, la redención, la salvación o como se le quiera llamar” (Kierkegaard, 1965, p. 219). Lo demoníaco aparece solo cuando se le contraponen bien, cuando lo bueno, o lo correcto sirve para dar cuenta del error, en este caso lo cercano a lo contrario de los ideales cristianos, y es donde aparece el pecado con su angustia inherente.

Por último hay que aclarar la situación del objeto de la angustia. Para Kierkegaard, la angustia no posee objeto de lucha, no sabe hacia qué se enfrenta, es decir, es angustia sobre la posibilidad de la nada, y la nada corresponde a la ausencia de objeto. Sin embargo, y de acuerdo con Sergio Peña y Lilo, la angustia se vuelve variable, y pueden existir angustias tanto con objeto como sin objeto. El carácter difuso y vago de la angustia no obedece en tanto a la ausencia de objeto, sino que a la particular significación de riesgo que se atribuye a este objeto y, sobre todo, a la estructura propia de la vivencia de angustia en su aspecto somático y visceral. Esto es, su aspecto imaginario y su materialización en los procesos corporales anormales, las respuestas que el cuerpo orgánicamente experimenta.

Con respecto al objeto, la angustia surge cuando lo amenazante es vago o, mejor dicho, cuando el objeto, la estimación de su riesgo, es impreciso, confuso o semiconsciente. La angustia surgiría solo en situaciones que no permiten tomar medidas defensivas y frente a las cuales el hombre queda expuesto sin defensa ni escapatoria a la amenaza. Una oscilación paralizante entre la posibilidad y la impotencia (Peña y Lilo, 1994, Pp. 18 – 19). En pocas palabras, y con respecto al tema de este apartado, el pecado existe, la imaginación lo exacerba, el espíritu inocente lo desconoce, pero su calidad de existencia y su estimación de riesgo es difuso, incognoscible; en síntesis, profundamente angustiante.

1.2 Las Antípodas y sus habitantes. Imágenes del mundo al revés según el cronista José de Acosta

No solo el pecado es fuente de angustia para el hombre cristiano español. Podríamos decir que el pecado se centra en el espíritu y el alma, con alimento en la vida cotidiana y en las buenas o malas acciones que surjan de la toma de decisiones. Pero como hemos visto, la imaginación juega un papel indispensable en la conformación y sublimación de aquellos agentes enemigos de la seguridad y acompañantes de la angustia. En el imaginario de la Edad Media encontramos un concepto que toma carácter de realidad gracias a la fabulosa y peligrosa imaginación del cristiano. Nos topamos con una idea de mundo, de otro lugar ajeno al conocido, a la *ecumene*, (Vignolo, P. 23) es decir los continentes formados por Asia África y Europa, el mundo conocido y explorado, o por lo menos notificado y comprobable. Nos encontramos con las *Antípodas*. Estas tierras

sirven como adjetivo para denotar todos los lugares que se encuentran diametralmente opuestos al mundo conocido, dando de paso la idea de esfericidad de la tierra, y los antípodas como aquellos seres que traen sus pies contrarios a los nuestros (Acosta, 1962, p. 27).

Este concepto adquiere su mayor importancia al hacer referencia al Nuevo Mundo ya que es este precisamente el que geográficamente se sitúa en el lugar de las Antípodas, respondiendo a las cuestiones que sobre “el mundo contrario a los pies” deambulaban por las mentes de los intelectuales de la Edad Media y la Edad Antigua desde Platón, y que por causa de la imaginación y la asimilación a las historias que se narraban en los relatos de viajeros por lugares de frontera (Como Mendeville y Marco Polo), poseían un carácter que se debatía entre lo mitológico y lo monstruoso, y también entre la realidad y la ficción según el lugar intelectual desde donde hablara el pesador que se refiriera al tema. El padre Joseph de Acosta retoma estas discusiones, o por lo menos unas de ellas, las cuales refutaban la existencia del lugar geográfico llamado Antípodas, o si bien no negaban su existencia, sí negaban la posibilidad de hallarlas y de encontrar vida en ellas. Acosta ya las conoce, y ya sabe de sus habitantes, por tanto el término sufre una gran transformación en lo relativo a los imaginarios que sobre las Antípodas se habían construido, ahora repensando al habitante del Nuevo Mundo de acuerdo a los parámetros cristianos, pero con el sesgo de la visión que sobre el “otro”, el desconocido se tiene al reconocer lo extraño y ajeno que resultan ser las costumbres del nuevo sujeto. Así, el Nuevo Mundo no solo resulta ser el espacio de las Antípodas, sino que sus habitantes pasan a representar lo contrario a lo que la religión enseña, no por la fisonomía del nativo, sino por su cotidianeidad, su idioma, sus tradiciones, su pasado y origen, y en últimas, todo lo que tenía que ver con su cultura y su civilización.

Lactancio, San Agustín y Aristóteles son los personajes que retoma el padre Acosta quienes negaban tanto la existencia como la posibilidad de encontrar seres humanos, o por lo menos encontrar vida (Acosta, 1962, Libro I). Y de esta forma se dividirá la sección a continuar, cerrando con lo que significa para Acosta el término, es decir la transformación que sufre al contar con la experiencia de conocer el Nuevo Mundo de su lado.

Inicia la crítica de las fuentes Acosta con Lactancio el cual afirma que no pueden estar al revés, no pueden sostenerse pues la condición de arriba-abajo los haría caer, hacia el abajo del observador. A Lactancio, según Acosta, no le cabe en la cabeza que la lluvia caiga hacia arriba, que los antípodas se sostengan de la nada, que tengan la cabeza hacia debajo de él y que en últimas, existan. Para él, solo hay un arriba, y un abajo, el que él conoce, y lo que esté en el diámetro opuesto a sus pies, necesariamente caería por su propio peso, puesto que a su vez, critica a aquellos que afirman la condición del cielo de ser redondo y abarcar la tierra como una esfera, lo cual dio cimientos para crear a estos seres y lugares imaginarios de crecimiento hacia abajo (Acosta, 1962, P. 28). Con esto podría afirmarse que para Lactancio el mundo de hecho no puede ser redondo, además que su formación se basa en el cristianismo del siglo IV después de cristo, época en que la fe se niega a reconocer a la tierra como una esfera. Acosta añade entonces que “cierto es cosa maravillosa considerar que al entendimiento humano por una parte no le sea posible percibir y alcanzar la verdad, sin usar de imaginaciones, y por otra tampoco le sea posible dejar de errar si del todo se va tras la imaginación” (Acosta, 1962, p. 28), y con esto le da al ser humano la facultad de controlar el espíritu imaginativo para que no cree imágenes falsas del mundo, pero que no sucumba del todo a la razón que negaría todo lo que no es perceptible y comprobable por los sentidos, añadiendo que no se puede entender el cielo redondo y a la tierra en medio sino imaginándolo (Acosta, 1962, p. 28).

Según Acosta, es la imaginación por tanto la que confunde a Lactancio, quien asegura que si bien el cielo rodea la tierra y el sol da vueltas alrededor de la tierra, entonces el sol y las estrellas se caerían al pasar de un lado a otro, y se levantarían de nuevo al medio día, y que la tierra esta colgada en el aire, además de que los hombres que supuestamente habitan andarían cabeza abajo y los pies arriba, contrario a la lógica de que la cabeza es la parte más alta de todo ser vivo. Se le suma a esto lo que según Acosta es irrisorio para Lactancio, y es que la lluvia no cae, sino que sube del cielo, que entonces estará abajo, para ascender a la tierra que estaría arriba. Sin embargo, para Acosta, si se consulta a la razón, esta no le pondría atención a estas pinturas vanas “y no escuchará a la imaginación más que a una vieja loca” (Acosta, 1962, p. 28). La crítica de Acosta a Lactancio no radicaría tanto en que niegue la existencia de las antípodas, sino la forma en que sarcásticamente lo hace, más fundamentado en una “loca” imaginación que en un serio ejercicio a través de la razón. Podría afirmar que Acosta

acusa a Lactancio de no pensar, de quedarse con imágenes prosaicas de una tierra plana, con un solo arriba y un abajo, negando la inmensidad del vacío del universo sin locaciones precisas y haciendo caso omiso, sordo, a los adelantos en pensamiento en el área de la geografía del mundo y el universo, los cuales ya habían aceptado la redondez de la tierra y el cielo circundante, como también hace referencia Acosta en el primer capítulo de su *Historia Natural y Moral de las Indias*, basando su argumentación fundamentalmente en las sagradas escrituras.

Lactancio vivió en el siglo IV después de cristo, y Aristóteles, quien representa la contraparte en cuanto al tema geográfico, vivió en el siglo IV antes de cristo. Le reconoce a Aristóteles la respuesta al tema del lugar de la tierra en el universo, que es en medio y al mismo tiempo abajo, es decir, se puede afirmar que ya se especulaba que el centro de la redondez de la tierra es el abajo de la misma, así que el cielo, al circundar la tierra, sería siempre el arriba, sea en el mundo conocido, sea en las antípodas (Acosta, 1962, p. 29). El filósofo griego se engañaba, al decir de Acosta, en dudar de la posibilidad de encontrar personas, de encontrar formas de vida en la zona equinoccial, la zona tórrida. Aristóteles se basaba en la teoría de la división geográfica de la tierra en cinco zonas longitudinales de acuerdo con el clima que haría en cada una de acuerdo con la cercanía que cada una tuviera con el sol. Existían según estas divisiones dos zonas polares en los extremos de la tierra, donde el día y la noche se repartían el año en la misma duración de seis meses, con un frío extremo, haciendo imposible la vida. Luego se encontrarían dos zonas templadas, cálidas, una de las cuales, la del norte, comprendía el mundo conocido de entonces (Siglo VI d.c.), es decir Europa, Asia y el norte de África. Anota Acosta que para la época se conocía solo hasta el norte de Etiopía, e incluso se desconocía el nacimiento del río Nilo (Acosta, 1962, p. 32) y que por causa de la zona intermedia, la zona tórrida, ambas zonas templadas estaban incomunicadas. Quedaba al final la zona que por su cercanía al sol se consideraba inhabitable, e incluso intransitable, ya sea por tierra o por mar, la zona tórrida, con calores excesivos que quemarían a cualquier persona que intentara atravesarla, y que así mismo, carecía de pastos y agua. Acosta que ya conoció las antípodas afirma el engaño de Aristóteles, pues lo que encontró fue lo contrario: pastos verdes y muy productivos, además de agua en abundancia y mucha vida (Acosta, 1962, p. 33).

Estas dos posturas corresponden a la discusión geográfica, en direcciones opuestas como hemos visto. La de Lactancio eliminando la posibilidad de existencia del lugar mismo, de las antípodas, basándose en la forma plana de la tierra defendida por el cristianismo que profesaba, y la de Aristóteles, naturalista, quien afirmaba la redondez de la tierra y la concepción del centro de la tierra como único “abajo” rodeado por el cielo, el único arriba, pero eliminado la posibilidad de vida en la zona del medio de la tierra, la zona tórrida o quemada.

La religión se encargaría de eliminar la posibilidad de existencia de humanos en las antípodas de la mano de San Agustín en el siglo V después de Cristo. Es ilógico para el santo que pudiera existir un lugar con seres humanos ajenos a la descendencia de Adán, y “decir que los hombres habían pasado al Nuevo Mundo atravesando ese infinito piélago del mar Océano, parecía cosa imposible y puro desatino” (Acosta, 1962, p. 29), es decir que “la existencia de seres humanos en un continente inalcanzable, excluidos por ende de la descendencia de Adán y absolutamente ignorantes de la noticia de los evangelios, pone en tela de juicio la vocación ecuménica del cristianismo” (Vignolo, 2004, P. 27), pero no excluye la existencia de monstruos en aquellas tierras, imagen que corresponde más al dogma cristiano relacionado con tierras ajenas, casi demoníacas, donde toda suerte de estrafalarios seres ficticios habitan, más en el imaginario del cristiano que en la realidad de las antípodas.

Con esto ocurre la transformación. Ya no se pensará en la existencia o inexistencia de las antípodas y sus habitantes, sino que se pensará que existen, pero la imaginación del cristiano creará toda clase de monstruos, que obviamente no descienden de Adán, respaldando no solo el dogma cristiano sino adicionalmente su angustia. Para los autores que hemos citado, la existencia de otros seres es simplemente inimaginable. Sin embargo, para la gente de los siglos posteriores, y en particular para los hombres medievales cercanos al renacimiento, los antípodas no solo son posibles sino que son ahora terroríficos, pues retoman todas las limitaciones físicas de existencia para un cristiano cualquiera, y también las limitaciones religiosas que resultarían muy ligadas a la naturalidad por la idea de la imagen y semejanza a Dios. Es cuando los Antípodas adquieren valor de existencia, pero con figuras monstruosas, semejantes a los humanos pero malformados, es decir en clara contravención al plan divino del humano a imagen y semejanza del creador (en últimas, como seres anti naturales, ni animales ni hombres,

ajenos a cualquier comprensión o asimilación a algo conocido), y además con costumbres demasiado extrañas para ser cristianos descendientes de Adán. Se convertirán en aquellos seres de que tanto habla la mitología, que habitan tal vez en un lugar de ensueño, o en una especie de infierno donde penan todas las almas, serán nombrados por su tipo de malformación, como los cabeza-en-vientre, los skiapodes, o seres dotados de una sola pierna con la cual brincan por los desiertos secos y tórridos, en principio de Asia y África, y ahora de las antípodas, que además utilizan su gran y único pie para darse sombra; también aquellos hombres con los pies al contrario del cuerpo y con ocho dedos en cada pie; además de los megacéfalos, los monóculos, los steganopodes, los pigmeos y los cinocephalos (Vignolo, 2004, p. 26), y las amazonas, o mujeres guerreras, con inclinación caníbal (al igual que muchos otros pueblos de estas zonas imaginarias).

Habría que preguntarse sin embargo cómo llegó esta información sobre las antípodas al pueblo llano, a los marineros y en general a los iletrados, que era una gran porción de la población pues los libros en sí eran un artículo de lujo, y los manuscritos de los viajeros no lo eran menos. Sin embargo, la gran mayoría de los habitantes habían visto alguna vez un mapamundi, los cuales llevaban toda una serie de imágenes de monstruos marinos, de ciudades fantásticas y de personajes horribles en lugares lejanos e inhóspitos, entrando por los ojos de las personas, quedándose en el imaginario grabados y transmitidos por medios orales al resto de la población y trascendiendo las generaciones. Es a través de la tradición oral que se perpetuaban las leyendas populares de esos seres de lugares alejados, enemigos de la naturaleza de Dios, y por ende del género humano, historias extravagantes, pero por esta misma razón creídas como ciertas, angustiendo y predisponiendo la mente europea medieval contra todos los lugares y los seres allende el océano y las fronteras de lo conocido a través de la experiencia.

Existen los antípodas más gracias a la imaginación exacerbada por la angustia que a la comprobación directa de la realidad. Pero todo esto cambiaría en el siglo XV con los viajes de exploración de portugueses y españoles, los primeros cruzando la anteriormente infranqueable zona tórrida y desmintiendo la gran limitación climática que existía, pero con la gran repercusión de que abría la posibilidad de llegar al mundo antípoda, además que en aquellas zonas de la costa occidental africana encuentran

numerosos asentamientos humanos. Con esto queda el camino abierto hacia el otro mundo (Vignolo, 2004, P. 30), y la posibilidad de comprobar y al fin vencer la angustia de aquellos incognoscibles monstruos.

Lo importante de la imaginación en este punto es que es capaz de hacer que el explorador encuentre en la realidad lo que su repertorio mental le hace ver, en pleno contraste entre realidad y ficción, en donde la angustia lleva al cristiano a encontrar el peligro en donde lo quiere ubicar, en cada elemento nuevo, pero ajeno por incomprensible. La imaginación no solo nubla la razón sino que confunde la realidad, casi la elimina, creando otra en donde la angustia y el miedo entran en escena atacando los sentidos engañados del cristiano y lo alejan de la seguridad, obligándolo a actuar de cualquier forma, instintivamente, en procura de responder al peligro. Por un lado se trata de reconocer el ambiente circundante renombrándolo de acuerdo con imágenes conocidas, asimilando cada ser y cada espacio a seres y cosas conocidas; y por otro, el más atroz, eliminando el peligro arrancándolo de raíz, exterminándolo.

Los viajeros previos al descubrimiento (como Mendeville y Marco Polo) no solo narran sino que plasman en grabados aquellos seres malformados que habitan más allá de los confines del mundo conocido, y generan una gran angustia, pero al mismo tiempo un impulso de cruzada que llevará a los reyes de Europa a la conquista de las Antípodas y de los antípodas, por considerarlos como una amenaza a la religión, al ser humano, a la especie. La fantasía imaginativa, creadora de monstruos que critica el quijote, no resulta ser solo una parodia, sino una realidad del ser europeo, y para este caso del ser español.

Acosta no hablará de estos seres, puesto que ya conoce la realidad del Nuevo Mundo y sus habitantes, así que, para el autor, la imagen de aquellos seres fantásticos sufrirá grandes transformaciones. Esto se puede afirmar basándose en el relato que hace de los habitantes del Nuevo Mundo, a quienes ya conoce y que conservan de los antípodas las incomprensibles formas culturales, ajenas al dogma cristiano, y por lo tanto producto inherente del engaño diabólico. Podemos encontrar entonces en el cronista que su visión de las Antípodas y sus habitantes contiene la fuerza de la experiencia, pero fuertemente mezclada con la intelectualidad religiosa de su época, o en palabras certeras, experiencia mezclada con la angustia característica del sentimiento espiritual español del siglo XV y XVI. Ahora el indígena es “el otro”, es decir el personaje que por sus costumbres

ajenas, extrañas, resulta incomprensible a los parámetros tradicionales cristianos. Es catalogado dentro de lo que el universo de comprensión europeo cataloga como “bárbaros” y “salvajes”, teniendo en cuenta la diferenciación que hace Roger Bartra (*El salvaje en el espejo*, 26-27), en donde el bárbaro, aglomerado en hordas, implica un riesgo a la sociedad en su conjunto, fracturando los fundamentos de la tradición, en este caso la cristiana, al aparecer como otros que no estaban contados en el mundo conocido, en la nombrada *ecumene*. Pero también aparece como “salvaje”, al representar una amenaza al individuo, a quien podía degenerar.

Así, esta visión del otro es aplicable a la concepción de Acosta en la transformación de la idea de los antípodas, no como seres monstruosos físicamente, sino con horribles y peligrosas tradiciones culturales que amenazan la seguridad espiritual del español. El nativo es reconocido por Acosta en el libro V de su obra (*Historia Natural y Moral de las Indias*, 1962) como un ingenuo ser engañado por el demonio, obligado inconscientemente a realizar toda clase de rituales aborrecibles desde la perspectiva cristiana, imitando las tradiciones sagradas cristianas, pero deformándolas, invirtiéndolas para destruir a los indígenas en cuanto hombres. Lo correspondiente a este tema se verá en los siguientes capítulos.

1.3 La Muerte: El problema de la *eternidad*

No solo para los españoles del siglo XV y XVI la muerte era algo cotidiano y aceptado con cierto estoicismo y además con la resignación del que tiene la certeza de sucederá tarde o temprano, inevitable. “No nacimos para este mundo, sino que andamos peregrinando por él” (Otte, 1993, p. 456), afirmaba un viajero español en 1611, demostrando el estoicismo con que el español enfrenta la muerte; pero de todas formas, no por eso deja de ser angustiante por el hecho de apenas tener conciencia de lo que significa, no por la parte física y evidente, sino por el supuesto viaje que significa el trascender a la vida mortal. “El lamento de la vida está asociado pues a la simple aceptación de la muerte próxima. Está vinculado a la familiaridad con la muerte, en una relación que permanecerá constante a través de las edades” (Ariès, 1999, P. 21), familiarizado en toda Europa, en todo el mundo cristiano.

Pero la angustia que genera la trascendencia de la muerte surge en el mismo intelecto humano con sus "...negativas obstinadas del aniquilamiento inmediato. Las ideas de continuación constituyen un fondo común a todas las religiones y el cristianismo" (Ariès, 1999, P. 87) al no concebir la angustiante *nada*, el vacío que produce el desaparecer al instante mismo de suspirar por última vez, al dejar el cuerpo, la materia mortal pero evidente de la animación, y el vacío que surge en quienes siguen con vida al darse cuenta del mortal frialdad de la materia, el dolor que suscita la pérdida, pero también la ignorancia del dolor que se pueda sentir al momento de morir. Es toda una suerte de sentimientos y de pensamientos que atraviesan el alma tanto que quienes van a morir como de quienes siguen vivos y cercanos al difunto.

Es particularidad del humano desde que inició su camino intelectual, pensar más allá del momento de morir, pensar en un espacio designado para las almas que poseen ese carácter inmortal que no tiene el cuerpo. Encontramos entonces que, "...en el sueño mítico, la vida se prolonga más allá de la muerte. Pero esa prolongación no es en sí misma sino una imagen onírica que se sirve de la duración temporal para expresar que el aniquilamiento de la existencia no puede ser considerado como absoluto. El símbolo mítico para la nada relativa a lo temporal, para lo extratemporal en sí inexplicable es la *eternidad*" (Diel, 1966, P. 230), y es la eternidad la que hace que la muerte sea más soportable en la medida en que el hombre se sentirá aun vivo y sin vacío. Esta eternidad, espacio sin tiempo, podría pensarse que elimina la angustia por la muerte puesto que se desprecia la corruptibilidad del cuerpo y permanece la divinidad del alma, acabando con la muerte maligna como final, y pensándola ahora como medio para lograr la trascendencia de la existencia. "Solo el amor sublimado por la vida posee el valor de disolver verdaderamente la angustia de la muerte. Esta se transforma en angustia sagrada que no teme a la muerte del cuerpo sino la muerte del alma." (Diel, 1966, P. 231). Esta alma entonces trasciende, y de cierta medida vence la muerte con la que se castigó al hombre por el pecado original. Pero "desde que cristo resucitado triunfó de la muerte, la muerte en este mundo es la verdadera muerte, y la muerte física, acceso a la vida eterna. Por eso el cristianismo está comprometido a desear la muerte con alegría, como un nuevo nacimiento... la muerte amarga es la del pecado y no la muerte física del pecador." (Ariès, 1999, P. 19).

El cambio de perspectiva surge de manera institucional, no sólo en el cristianismo, también el resto de religiones, al ser la muerte y el concepto de la eternidad tan fundamental en el pensamiento humano. En palabras de Paul Diel, “el dominio aterrador de la muerte sobre la vida es tal que las tendencias colectivas de represión y consuelo – las creencias y las ideologías surgidas de los mitos - deciden instituciones culturales y creaciones culturales de todos los pueblos de la historia pasada de la humanidad entera.” (Diel, P. 238). Estas instituciones toman el concepto de muerte y de eternidad y le dan significado de acuerdo a la finalidad que cada una quiera conseguir, que a fin de cuentas podría resumirse en el control sobre las mentes de quienes profesen y acaten los dogmas de tal o cual.

En Europa entre el siglo XIV y XV se vive una cultura de la muerte en plena transformación, que se sale un tanto del sentimiento religioso para entrar en el terreno de la experiencia personal del abandono del cuerpo y de todos los placeres de la vida terrena. Antes de esto, más relacionado con la religión, la separación de alma y cuerpo y el paso al otro lado se veía como un gozo de entrar a la verdadera vida; pero la individualización de la muerte, partiendo del concepto de lo *macabro*, es decir la repulsa por lo material corrompible y pasajero le da ese impulso común, de toma de conciencia de la propia finitud de la experiencia humana de la vida. Les asalta una sensación de temor y de espanto, un soplo de horror. De ahí el sentido de lo macabro (Romano, Tenenti, 1992, Pp. 104-106)

A pesar de este nuevo sentimiento, “es innegable que la religión domina, inspira y controla la mayor parte de las formas culturales, no solo hacia 1350, sino mucho después de esta fecha” (Romano, Tenenti, 1992, P. 104). En el caso del cristianismo, el hombre se piensa en un lugar después de la muerte “más allá de la angustia”, donde encontrará otros seres humanos, lugar simbólico de alegría imperecedera, el cielo. Pero también se piensa en una eternidad de angustia, donde será condenado y juzgado por sus actitudes y acciones insensatas realizadas en vida, lugar de eternos y angustiosos castigos, el infierno. De esta forma el hombre encuentra un incentivo para actuar de manera recta, sensata en el sentido y según la religión, apaciguando la angustia por la muerte (Diel, P. 231), pero no la angustia por el más allá, que podría ser aún más angustioso que el mismo hecho de morir. Sin embargo, si “la vida es muerte en el pecado, y la muerte física acceso a la vida eterna.” (Ariès, 1999, P. 87), la trascendencia

que tiene el tiempo en la tierra adquiere un impulso vital en la medida en que la eternidad espera por juzgar el destino que la muerte tendrá deparado para cada sujeto, un destino, como se anota anteriormente, cargado de sufrimiento perpetuo en un imaginario infierno sujeto a las acciones pecaminosas de la vida, o bien un destino lleno de felicidad y de placer por la misma razón. La muerte se aceptará a fin de cuentas por lo inevitable de esta, pero la angustia por el futuro permanecerá viva gracias al poder ilusorio de la imaginación que aumentará el miedo a morir mal, a morir en pecado. Al decir de un viajero “yo soy cristiano y temo de irme al infierno” (Otte, 1993, p. 264).

A esto es necesario añadirle el poder ilusorio pero convincente que posee la imaginación, la misma que ya hemos dicho, ha hecho estragos en la razón, y que ataca de nuevo para exacerbar las imágenes del más allá, acabando con el trabajo que la *eternidad* había realizado al acabar con la angustia de la muerte. Ahora aquellos lugares impercederos, infierno y cielo, vendrán acompañados por una cantidad de imágenes que los caracterizarán, gracias a los atributos que institucionalmente el cristianismo les confiera. El cielo, paraíso verde y brillante, donde el bien perdura y donde Dios estará esperando para llenar de gloria a quienes difícilmente logren llegar allá; y el infierno, fuego eterno, sufrimiento perpetuo, donde el mal habita y Satanás gobierna para castigar a los condenados que fácilmente acceden a ese lugar. El pecado y la tentación están presentes en todos los momentos de la vida, y a través de ellos el cristiano se aleja cada vez más de la gloria de Dios.

La muerte entonces se reconfigura, se personaliza y se instituye como un personaje independiente, como una figura con forma humana, pero cadavérica y en cierto sentido monstruosa, que con su guadaña arrebató la vida de todos y cada uno de los seres humanos, no por mandato divino o demoníaco, sino en equidad para todos, desde el papa y el emperador, hasta el más mísero de los miembros de la comunidad: “O diosa que vuela por los aires para cortar inexorablemente las vidas humanas, o ser cadavérico armado, o caballero impetuoso que hace estragos a su alrededor. La muerte es ya una personificación; representa un poder que actúa por propia iniciativa, siempre irresistible” (Romano, Tenenti, 1992, P. 106).

Se puede entonces concluir el sentido que la muerte adquiere en el transcurso del siglo XIV y XV, sobrepasando la eternidad, en cierto sentido, alejándose de la angustia del

más allá, e interiorizando la separación de alma y cuerpo como fin inexorable de la realidad humana común a todos. Se vive entonces una individualización de la muerte, al punto de sentir melancolía por la pérdida de los placeres terrenales, y también de sus amarguras, que no pueden renovarse o prolongarse. Es la conciencia de la muerte, de su advenimiento y de su mutua realidad como parte inherente del hecho de ser humanos, y al mismo tiempo como castigo por el pecado original, por la influencia que aún conserva el sentido religioso. Es el lamento de la vida representado en la cadavérica y fría muerte que arrebatara el placer y la amargura de existir.

Si embargo, como se ha visto en párrafos anteriores de este apartado, el más allá viene acompañado de angustias nuevas por el destino del alma. El cuerpo ha quedado atrás, y es ahora el alma la que se enfrenta a esa nueva vida en donde el cristianismo ha separado a quienes responden al dogma y quienes han vivido alejados de él: El cielo y el infierno. Pero eso no es suficiente, y a partir aproximadamente del siglo XIII se comenzaba a configurar un nuevo lugar, un tercer espacio en donde las almas llegarán primero a ser juzgados, en un juicio personal, no colectivo esperando a la vez el final de los tiempos y el juicio final: El purgatorio. Esta figura en cierto sentido como esperanza para quienes saben que han pecado, y tienen una última oportunidad de congraciarse con el creador y entrar a la vida de gloria eterna (Le Goff, 1981, P. 23).

2. Segunda Parte. El Miedo

Las imágenes que el ser humano ha creado para atormentarse y angustiarse son construcciones colectivas que operan en el nivel de lo cotidiano por un lado, pero también en el aspecto psicológico y social. Son manifestaciones consolidadas de lo que occidente ha considerado como malo. El ser humano ha fabricado constantemente el miedo para poder luchar contra él y poder vencerlo. Es la forma como se disecciona la angustia en miedos particulares (Delameau, 1989, P.32) para entenderlos, para darles un sentido de existencia que los convierta en objetivos cognoscibles y claros.

Encontramos entonces la gran diferencia con la angustia: esta se fundamenta en lo difuso del objetivo, en la parálisis somática y psicológica que impide e una gran medida la capacidad de reacción del ser humano. El miedo conoce su objetivo de lucha, conoce lo que amenaza su propia seguridad en tanto que construye ese elemento principalmente externo que pone en peligro el estado de existencia, de animidad. El miedo activa una muralla, “como una garantía contra el peligro, un reflejo indispensable que permite al organismo escapar provisionalmente de la muerte” (Delameau, 1989, P. 22), hace reaccionar al individuo, al grupo humano también ante la amenaza agobiante que representa la pérdida de seguridad en el estado natural de la cotidianidad.

Podemos tener miedo de cosas particulares, como de los truenos, de un perro, de las ratas, y en sí de cualquier elemento que consideremos afecta nuestra tranquilidad y altera la seguridad interna que necesitamos. Pero el ser humano no construye esos miedos colectivamente, sino de manera individual, así que no son tenidos en cuenta en esta investigación. Para el caso que nos ocupa, trataremos aquellos miedos que colectivamente se han creado, de manera institucional, y que han trascendido a través del tiempo en el imaginario de occidente, miedos que afectan la seguridad en vida de los cristianos, pero también afectan el más allá, la eternidad. Hablaremos fundamentalmente de dos miedos, tal vez los más grandes miedos a los que occidente está sometido: En primer lugar seguiremos hablando de la muerte cristiana, del paso al más allá. Pero no en el sentido confuso y angustiante con el que se terminó el capítulo anterior, sino ahora veremos el miedo que la Iglesia ha construido. Entraremos a tratar sobre el purgatorio como lugar de paso entre la vida y la eternidad, en donde más que el paraíso, el infierno arrecia fuertemente por su cercanía; Ligado a lo anterior, hablaremos

del gran miedo que abarca tanto la vida como la muerte del cristiano: El Diablo, el cual es inseparable de la idea del miedo y del mal, es decir de lo que la cultura occidental ha definido como lo malo. Veremos entonces que hablar del demonio es lo mismo que hablar de la historia del miedo en occidente (Borja, 1998, P. 17). Este concepto ha variado a través del tiempo acomodándose a las nuevas disposiciones que cada siglo ha traído consigo, pero es en los siglos correspondientes a la conquista y colonia del Nuevo Mundo cuando este temor se ha acrecentado materializando toda conducta anormal como maldad, convirtiéndola en un rostro del demonio (Borja, 1998, P. 18), y los nuevos pueblos del continente americano fueron pasto de este temor. Así, la tercera parte de este capítulo se centrará en la forma como el demonio viajó con los conquistadores hasta el Nuevo Mundo en sus mentes y sus almas y su creencia, y su temor se infiltró en todos los aspectos de la cultura y las tradiciones de los nativos americanos.

2.1 La Muerte: El miedo y la angustia por la salvación

En este apartado hablaremos de la muerte, pero de lo que el cristiano se encontrará más allá, de la incertidumbre de su futuro en calidad de alma, de acuerdo con las disposiciones cristianas de castigo y premio, pero además con una nueva, la de la penitencia personal (Schümer, 1995, P. 53). Esta idea surge de la necesidad de salvación, como una esperanza de alcanzar la vida eterna a pesar de las malas acciones en el mundo mortal, pagando entonces una serie de castigos pequeños, no comparados con los del infierno, en un lugar nuevo en el cual “purgará” el alma sus penas hasta poder pasar al otro lado, a la gloria. Este lugar precisamente se denominará *Purgatorio*, y el fuego será el que de alguna manera purgue cada alma.

Para entender esto nos remitiremos en primer lugar al libro de Jaques Le Goff, *El Nacimiento del Purgatorio* (1981), además de otros textos en donde se manejan aquellos documentos en principio notariales y formales, pero que por su forma y su importancia nos dejan ver el sentido que tenía la muerte y el purgatorio: Los testamentos; y por último, la forma como la doctrina llegaba al pueblo llano a través de la palabra de los sacerdotes: el Catecismo.

La angustia por la muerte se transforma. Ya el cristiano no siente tanto temor por ella por el hecho de morir, de dejar el cuerpo mortal, problema de la existencia en cierto sentido resuelto, sino que el más allá, gracias a la acción dogmática y controladora de la iglesia, convence al ser humano de la necesidad de salvación con la amenaza de condenación eterna. La muerte pasa de ser un acto puramente biológico a contener un sentido espiritual dual, entre viaje y juicio, entre paso a la eternidad y angustia y miedo por el resultado del juicio y de la purgación del alma. Nunca antes la vida estaba ligada tanto a la muerte, y de hecho los vivos nunca estuvieron tan cerca de los muertos. Esto sucede en el sentido en que el hecho de morir bien y pasar al otro lado tomará como fundamento las acciones en vida, es decir, la existencia mortal condicionará el resultado de la muerte y en últimas el futuro que le espera al ser humano en cuanto alma en el otro lado. Pero también, la influencia que los vivos tendrán sobre el destino de los difuntos se verá estimulado por el pago de misas y rituales cristianos para que el difunto dure lo menos posible en el purgatorio y pueda recibir la absolución en un tiempo disminuido. Estas son las indulgencias o sufragios (Le Goff, 1981, p. 242), pagar en vida de forma económica, para que la estancia en el juicio sea corta. Esto es lo que en los testamentos el agonizante deja escrito, a manera de instrucciones, para que los vivos actúen y le ayuden a no quedarse mucho tiempo entre las llamas.

Fundamentalmente la muerte medieval y la de inicios del renacimiento van a tener una relación íntima con la idea de purgatorio, pues a través de la muerte el sujeto ineludiblemente irá para allá, antes que a cualquiera de los otros dos lugares. El purgatorio es la antesala a la redención o la condenación, es el espacio esperanzador para pecadores, pero al mismo tiempo angustiante y temible por la cercanía que los demonios tienen con las almas.

Pero a fin de cuentas... ¿en qué consiste la idea de purgatorio? Es necesario hacer una revisión de la mano de Jacques Le Goff para entender porqué su simbología es tan importante, y porque su inclusión en el imaginario de los cristianos fue fundamental a partir del siglo XIII, y también su viaje a América en la mente de los conquistadores.

Para Le Goff su inclusión en el universo cristiano significa una ruptura espacio-temporal en la concepción de la eternidad y de la teoría de los lugares, pues al incluir un tercer lugar se abre el debate de su ubicación geográfica, de la cartografía espiritual,

debate que no va a cesar gracias a las posturas tan distantes, las materiales, en donde el alma y el cuerpo se volverán a reunir, y las inmateriales, que afirman que las almas al no tener sustancia, no tienen lugar. Pero sobre todo, la estructura de la eternidad cambia al propinarle un tiempo determinado a la estancia en el purgatorio, es decir, que el difunto y sus allegados puedan negociar con la iglesia (la única con el poder para hacer eso) el tiempo que el alma esté en ese estado de purgación antes de ir a la gloria. Se resalta la relación que tiene el tiempo del juicio y la condena con la intención del pecador, es decir, el juicio se define de acuerdo a si los pecados fueron cometidos por ignorancia o con la plena intención de cometerlos (Le Goff, 1981, p. 243), además de la distinción entre *falta* y *pena*, siendo la primera la que se comete con consentimiento, o con agravio a Dios y resulta ser la que se castiga duramente, pero que se puede expiar mediante la contrición y confesión; y la pena es mucho más suave, y como cuando decimos que hemos pecado en Adán, que no tiene consecuencias graves, se purga mediante la penitencia que la iglesia imponga. Si no se ha terminado de cumplir la penitencia, o la confesión no se ha efectuado y sobreviene la muerte, entonces el alma terminará de pagar precisamente en el Purgatorio (Le Goff, 1981, p. 246).

Con la idea del purgatorio se reviven herencias teológicas de categorización de las personas ante los ojos de la iglesia. Salen a relucir entonces los Buenos, que no pasarán por el purgatorio porque han cumplido a cabalidad los mandatos de Dios, pero que resultan ser una gran minoría, y deben responder a la categoría de “santos”; le siguen los medianamente buenos o medianamente malos (he ahí la discusión), quienes tendrán que pagar un tiempo en el purgatorio para expiar sus culpas, y son el grueso de la sociedad, es la mayoría quienes no han podido enteramente ser lo que la iglesia quiere que sean, han cometido pecados, pero no tan graves para que sean mortales ni tan suaves para que sean perdonados; y por último los malos del todo, quienes han agraviado a Dios y han cometido pecados mortales, sin poder ser salvados por plegaria alguna, y tampoco pasarán por el purgatorio, pues irán inapelablemente al infierno, pero afortunadamente son también un minoría. Estos últimos son quienes han cometido crímenes que atentan contra la obra de Dios, contra el hombre, y han caído en la traición. Las oraciones que se hagan por algunos de estos pecadores también tendrán su significado, a saber, las oraciones que se hagan por los buenos serán acciones de gracias, las que se hagan por los medianamente buenos o malos, serán expiaciones, y las que se hagan por los realmente malos serán apenas un consuelo para los vivos. (Le Goff, 1981, Pp. 256-258).

La angustia real del cristiano no resulta de los sufragios, o de las indulgencias o cualquier acción que efectúan los vivos. El miedo y la angustia que se sienten de verdad son por el hecho de las fronteras que tiene el Purgatorio, por un lado la frontera difícil, crítica y casi impenetrable que corresponde al cielo, al paraíso. Es realmente complicado ser del todo bueno, y de paso las penas que tendrían que sufrir para entrar en la gloria serían duras e ineludibles; en cambio la frontera del infierno es absorbente, es fácil de pasar, y podría decirse que cualquiera de los cristianos se muere con el miedo de no saber si les alcanza la bondad en vida para no pasar de una al infierno. Es la frontera móvil y cercana, y los demonios están prestos a atrapar todas las almas que se acerquen en demasía a aquella frontera (Le Goff, 1981, p. 260). Así el Purgatorio se configura como el espacio, con tiempo definido (a diferencia de la eternidad sin tiempo) de permanencia en él, pero también en el lugar donde la suerte jugará un papel importante, y los esfuerzos en vida y las plegarias y las indulgencias de los vivos tendrán que ejercer mucha fuerza para que el alma del difunto cristiano se libre de todo mal y llegue a la gloria, de lo contrario, el gran temor al infierno y al Diablo se hará realidad y se condenará por toda la eternidad. Es realmente amenazante este concepto, y la iglesia lo utilizó bien para poder controlar la población y también para acaparar el dinero que las familias paguen para que se realicen los actos de indulto y expiación.

Y ese control es notorio en los testamentos, que no solo funcionaban para heredar y repartir los bienes terrenales a los seres queridos. El agonizante sentía miedo del infierno, y por eso en el testamento pedía perdón a todo a quién había injuriado, pedía un último perdón por sus pecados (los que haya cometido así no se acuerde de ellos), se aferraba a la fe y afirmaba su sumisión a Dios y la iglesia. En palabras de Astrid Rojas, “la finalidad del testamento no es solamente dar un destino a los bienes; a través de este documento el testador busca dejar constancia de las disposiciones que desea se cumplan acerca de su cuerpo fallecido y de su alma inmortal, con lo que espera alcanzar la salvación eterna y conjurar el miedo natural a la muerte y el otro miedo, más terrible, al juicio final y al más allá” (2005, P. 175), pero aún más terrible que esos miedos, el gran temor que ataca al testador, y en sí a la totalidad de los cristianos, es a la condenación eterna, a los sufrimientos perpetuos en el infierno en compañía de demonios y de Satanás.

La iglesia, como hemos dicho, ha utilizado esta arma para controlar las acciones de los fieles, pero también se ha encargado de exacerbar el miedo que la muerte debe llevar consigo, la relacionada con el incierto futuro en el más allá. Y la forma que ha implementado siempre ha sido la de la palabra, la del sermón y el catecismo, éste último importante en tanto que su forma no ha cambiado en gran medida entre los escritos en el siglo XV los siguientes a través de los años. Encontramos que los catecismos del padre Astete por ejemplo y el del padre Ripalda, no difieren en mucho, tal vez solo en la forma, pero el contenido sigue siendo el que la doctrina ha implementado desde hace muchos años (igual que en el caso del Pecado). En los mencionados la muerte en cierto sentido llega a ser buena, pero solo si la vida es también así, así que las amenazas y las advertencias sobre los castigos eternos y sobre el pecado siguen siendo los mismos. Nos damos cuenta de eso al revisar lo que se enseña sobre la muerte y el purgatorio en un catecismo posterior, de 1921, el del Padre Jesuita José Deharbe, quién se sirve de las sagradas escrituras y de catecismos antiguos representados en la tradición eclesiástica para construirlo (Deharbe, 1921). En este catecismo se explica de manera sucinta el carácter del purgatorio como el lugar al que las almas de los justos, pero no totalmente buenos irán a expiar las culpas de los pecados que cometieron en vida, claro está, se hace la aclaración de los pecados veniales y mortales, siendo los primeros los únicos con posibilidad de perdón. Afirma que hay Purgatorio porque lo insinúa la sagrada escritura, lo enseña a tradición y la doctrina constante de la iglesia, y también porque de algún modo lo prueba la razón.

Estas pruebas de la razón se centran en algunos pasajes de la sagrada escritura, relacionados enteramente con las oraciones que se hacen por los muertos, que si no sirvieran para salvarlos de la condenación, entonces serían totalmente inútiles (Deharbe, 1921, P. 123). Además para Deharbe es apenas lógico que “mueren muchos que no pueden ser arrojados al infierno, porque no tienen pecado mortal; ni entrar al cielo, porque están manchados por culpas leves o porque tienen pena temporal que pagar. La razón nos dice que para estas almas debe haber un lugar intermedio donde puedan purificarse de sus manchas. Este lugar es el *Purgatorio*” (Deharbe, 1921, P. 124)

La muerte ocurre y el purgatorio salva o condena. Los testamentos y el acto de testar ayudan a quedar mejor ante la muerte y el más allá... pero todo este corpus tiene un miedo en común. Un miedo construido desde hace muchos siglos que impregna el

imaginario de los cristianos y los consume en cuanto vida y muerte. Este miedo es el Demonio, y con él, el Infierno. Son ellos a los que el cristiano les temerá tanto en la vida como en la muerte.

2.2 El Diablo europeo

Aunque su creencia y su miedo surgen aproximadamente en el siglo XII, la historia del diablo, teológicamente, sigue su rastro a tiempos míticos, con la conocida caída de Lucifer y su posterior castigo en el lugar de los condenados, el infierno. Recordando a Margareth Murray (*El dios de los brujos*, 1927, edición de 1986), la figura del diablo nos lleva hasta el paleolítico superior, donde se encontró en lo más recóndito de la cueva de “les trois Fèrres” una imagen que plasma a una especie de dios cornudo siendo adorado por otros seres antropomorfos que se encuentran alrededor. Murray sigue el rastro del “dios cornudo” hasta relacionarlo directamente con el demonio cristiano.

Esto puede ser en efecto cierto. Al entender este rastro de los cuernos podemos llegar a la figura conocida del demonio con cuernos, pero es necesario esclarecer este paso del “dios cornudo” a la idea de Satanás, remitiéndonos a la forma como la Iglesia desde los primeros tiempos ha relacionado las religiones antiguas y sus dioses como manifestaciones engañosas del demonio, así “tanto para San Pablo como para los Padres de la Iglesia los demonios están presentes también en las deidades del Mundo Antiguo. Tal como lo ven, si un cristiano se atreve a criticar las nuevas prácticas o creencias después de haber recibido la sanción oficial de la Iglesia, está claro que lo hacen por instigación de una deidad pagana que actúa como un demonio” (Cohn, 1987, Pp. 98-99)

De esta forma vemos como el cristianismo ha consolidado su poder al denominar todo lo ajeno como agente del mal, tal como lo promulga su monoteísmo, cualquier otra deidad es un intento del demonio por engañar a los seres humanos y destruirlos, imitando en gran medida los rituales de la Iglesia. Según Cohn “el peor agravio causado por Satanás consistía de hecho en la persistencia de la religión pagana misma, pues todos aquellos que se adherían a ella estaban efectivamente adorando a los demonios” (Cohn, 1987, P.99), y de esta forma procura eliminar todo recuerdo de las deidades antiguas de la naturaleza, cercanas al hombre, más cotidianas. Es cuando aparece

Michelet y nos dice en su libro (*La Bruja*, 1862, edición de 1987, libro I) que el demonio es un recuerdo de deidades antiguas que se niegan a desaparecer gracias a la fuerte presión que la iglesia ejerce sobre la vida privada. Es un rumor que se cuela por entre los rincones de la casa y del alma, rumores que provienen de la naturaleza, y que de hecho se considerarían como entes de la naturaleza, ajenas al Dios cristiano, pero que están más cerca a la vida que el mismo Dios. Es por esto que su influencia se considerará fuerte... está presente siempre, y la entrega del alma a estos seres, que pronto se unirán en una misma idea, la de Satanás, se tornará como una acción fácil, asequible y accesible, en plena rebeldía contra Dios y por influencia de la tentación que Satanás puede ejercer sobre cada ser humano, sobre todo los melancólicos y las mujeres, que se considera tiene el alma débil; pero además sobre aquellos que tienen la espiritualidad abierta a la contemplación y pueden ser fácilmente engañados por una falsa luz, o pueden ser fácilmente impulsados a la rebeldía y al desorden por algún demonio encargado.

Estos dioses se niegan a desaparecer, y el recuerdo pagano permanecerá a través de los primeros años del medioevo. “Se puede hablar más bien de una lucha milenaria del cristianismo contra las creencias y las prácticas paganas, de las cuales ciertos núcleos intransigentes se resisten a una destrucción total pero son lentamente asimilados, recubiertos de un nuevo velo, reorientados en un cuadro diferente, y conservan un poder de evocación particular” (Muchembled, 2006, P. 27), deidades que son fuertemente condenadas, compartiendo todas el velo de la maldad y en particular del demonio quien está “destinado a seducir a los vivos, en particular a las mujeres y a los pecadores inveterados” (Muchembled, 2006, P. 29), sin embargo, aunque seres poderosos capaces de aparecer físicamente y de atormentar y tentar a los cristianos (Cohn, 1987, P. 101), los demonios son vencibles a través de la fe, gracias al ejemplo que Cristo brindó al morir en la cruz, venciendo la muerte y la tentación, así “...cada vez que un cristiano resiste con éxito a la acción de un demonio, este es arrojado al infierno y pierde su derecho a tentar... Esta extraordinaria confianza en sí misma inspiró a la Iglesia en su labor de cristianización de los pueblos germánicos y celtas de Europa. Pero gradualmente, con el correr de los siglos, nuevos y terribles temores comenzaron a asediar las mentes cristianas hasta que el mundo entero pareció quedar sojuzgado por los demonios apoyados por algunos aliados humanos que se extendieron por todas partes, llegando hasta el núcleo mismo de la cristiandad” (Cohn, 1987, P. 100).

A lo largo de la historia de la Iglesia primitiva los demonios seguían siendo imaginados como seres caídos, castigados, que tenían la labor de atormentar a los cristianos y tentarlos para hacerlos caer en pecado, pero pronto con la elaboración de una teología cristiana su importancia teológica se fue definiendo con mayor claridad. Gradualmente se fueron integrando al núcleo doctrinario del cristianismo la doctrina de la caída, del pecado original y de la redención del hombre a través de la crucifixión de Cristo (Cohn, 1987, P. 96), y de esta forma su capacidad de acción, es decir su miedo, también cobró más importancia. “Han cambiado mucho las cosas desde la época en que los cristianos confiaban en sí mismos. Los demonios ya no son meros enemigos externos, condenados a ser derrotados una y otra vez y finalmente expulsados para siempre por los defensores de una fe militante. Han penetrado y se han instalado en todos los rincones de la vida, y aún más, han llegado a las almas mismas de los individuos cristianos. Ya no se los imagina como las causas de las inundaciones, de las malas cosechas o de las epidemias; ahora representan los deseos que los cristianos sienten, pero que no se atreven a reconocer como propios” (Cohn, 1987, Pp. 107-108). De esta forma se ve que este demonio no es solo de la Iglesia. También representa el aspecto oscuro de nuestra cultura, la antítesis exacta de las grandes ideas que ella ha producido y exportado al mundo entero (Muchembled, 2006, P. 10).

Cercano a lo anterior, la influencia del Diablo no ha sido de manera independiente. La acentuación de su poder y de su influencia ha sido de todas maneras impulsados y utilizados por la Iglesia y los reinos europeos para poder controlar las mentes de los fieles con aquellas imágenes de terror y amenaza para quienes se propongan salirse del esquema espiritual y social. “Como arma para reformar en profundidad la sociedad cristiana, la amenaza del infierno y del Diablo sirve como elemento de control social y de vigilancia de las conciencias, incitando a corregir las conductas individuales.” (Muchembled, 2006, P. 37). El cambio que esta época impulsa (siglo XV) es del antropocentrismo, en donde el reconocer la individualidad hizo que el miedo se exacerbara, pues el peso de la culpabilidad personal aumentó considerablemente para los cristianos más conscientes y, además de un Dios que aparecía más terrible y vengador, también Satanás aparecía más activamente y más maléfico, porque actuaba con autorización divina para castigar o para tentar a los pecadores. Surge aquel mito

impulsado por la moralidad y la religiosidad: El de la responsabilidad total del individuo. (Muchembled, 2006, P. 132).

Anteriormente, en los siglos correspondientes a la Edad Media, las acciones humanas se veían fundamentalmente por el filtro del grupo, de tal forma que el sujeto era juzgado y castigado por su pertenencia a un grupo que se pronunciara en oposición a los dictámenes cristianos, como por ejemplo las llamadas herejías (valdenses, cataros, templarios, begardos, etc.), impugnando las penas al sujeto y al grupo. Luego, aproximadamente en el siglo XIV, la cotidianidad sería fundamental para que la tentación y el pecado tomaran fuerza, inmiscuyéndose el demonio y el miedo en la vida íntima, en los pensamientos, en los sueños y en todas las manifestaciones individuales.

El control y el miedo es ahora total, y el demonio tiene permiso y capacidad de actuar en contra del hombre y de Dios con más fuerza que antes, en gran parte porque se libra de su relación con el pasado precristiano adoptando una única forma. Es a partir del siglo XV cuando “se inicia una verdadera ciencia del demonio, la demonología, que comienza a abarcar la mayor parte de las creencias en este dominio.” (Muchembled, 2006, P. 49) En efecto, la imagen del Diablo anterior a este siglo, si bien era temida, era al mismo tiempo grotesca y ridícula y adicionalmente era más humana. Pero además, su asimilación con los dioses paganos la hacía más asequible al pueblo en general, adoptando las muchas figuras que la imaginación pudiera otorgarle. La obsesión monástica por la persecución del mal dirigió su mira a la construcción de un ser más lejano pero intimidante e inquietante como Dios mismo, y con esto darle un sentido genérico, es decir, consolidar una sola imagen terrorífica del mal para todos. La amenaza se hace más dramática, induciendo a los fieles culpables a intentar redimirse mediante la confesión, la devoción. La acentuación del miedo al infierno y al Diablo tiene probablemente como resultado un aumento del poder simbólico de la iglesia sobre los cristianos más atemorizados por estos mensajes (Muchembled, 2006, P. 36).

Ahora que el temor es aún mayor al reconocer un enemigo consolidado, fuerte y en cierto modo ajeno, pero en la práctica, ese enemigo se encuentra en todas partes, en cada aspecto de la vida. “En una atmósfera como esta no nos sorprende que la gente haya elaborado la fantasía de una sociedad secreta de adoradores del Diablo. La fuente de la fantasía no se apoya tanto en la existencia o no de una religión dualista como en la

ansiedad que asolaba las mentes de los cristianos. Tan obsesionados estaban los cristianos – y particularmente los monjes – por el derecho de Satanás y sus demonios, que veía cultos diabólicos en los lugares más insospechados (Cohn, 1987, P. 108), y los ven particularmente e todos aquellos que practican rituales distintos al cristianismo, como los musulmanes, los judíos, pero más allá pasarán de ver a los herejes como unos adoradores del Diablo, con reuniones secretas donde el majestuoso y horripilante cabro satánico hace su aparición guiando la celebración de orgías, canibalismo y prácticas oscuras (hechicería), y se traslada la acusación de “hereje” a “brujo”, o mejor dicho bruja, puesto que son las mujeres las que tendrán un contacto directo con el Demonio por ser los seres débiles de espíritu y razón, fácilmente captables y dominables.

Así, “Tanto los católicos como los protestantes creen ver un abismo infernal que se abre bajo sus pies, y al demonio que aprovecha cada ocasión para invadir su ser. Este mecanismo de culpabilización de la persona conduciría a una búsqueda desenfrenada de pruebas de que el Creador no había abandonado al hombre. El heroísmo cristiano, las misiones exteriores, la evangelización de otros pueblos, la destrucción de enemigos interiores representados por las brujas (también por los herejes), pertenecen a ese mismo universo” (Muchembled, 2006, P. 133), y la lucha por vencer el miedo al otro irá acompañada por este sentimiento de abandono de la divinidad, encontrando en el camino de la evangelización la manera de retornar a la gloria. “Algo importante había cambiado en lo más recóndito de las sociedades del Viejo Mundo. Atormentadas, angustiadas y desestabilizadas por fenómenos inauditos, como el descubrimiento de los pueblos de un continente ignorado o el terrible impacto de las Reformas, las sociedades buscaban un sentido para explicar la existencia humana y los peligros espantosos que la acechaban.” (Muchembled, 2006, P. 131)

En conclusión vemos como la idea del Diablo en compañía del miedo atormenta el espíritu cristiano adoptando los rostros que la imaginación les confiere, pero sobre todo vemos que, “insertado estrechamente en la trama europea desde la Edad Media, el espíritu del mal ha acompañado todas sus metamorfosis. Es parte integrante del dinamismo del continente, una sombra negra en cada pagina del gran libro del proceso occidental de la civilización” (Muchembled, 2006, P. 9). Es parte inherente de su devenir, pero además, parte importante de su acción en ultramar, pues, angustiados y atormentados por fenómenos inauditos como el descubrimiento de pueblos nuevos en

un continente ignorado y la fuerza desestabilizante de la Reforma, los cristianos buscaron sin cesar la forma de darle sentido a la existencia humana en Dios, luchando contra los peligros espantosos que la acechaban (Muchembled, 2006, P. 131), como nuevas creencias, nuevos seres, todo un cuerpo de tierra que, al ser ignorado por ellos, también lo consideraron olvidado por Dios, pero no por el demonio, quien se trasladaría para allá al ser desterrado de Europa por la efectiva arma de la inquisición.

2.3 El Diablo en América. Apropiación del concepto por parte de los indígenas.

Aunque hasta ahora no hemos llegado al momento del descubrimiento, es necesario añadir a este segundo capítulo lo que corresponde a la apropiación del concepto de demonio por parte de los indígenas del Nuevo Mundo. Es importante para comprender el tercer y último capítulo, el de la demonización, en cuanto a la forma en que el concepto se expandió por el territorio americano y el problema de comunicación que generó la diferencia de culturas y tradiciones.

El cristianismo como hemos visto fundamenta su ideología en la oposición entre el bien y el mal, fuertemente caracterizados y antagónicos, lo cual genera la angustia que se cimienta en el pecado, la eternidad, la muerte, todas estimulada fuertemente por el poder creativo de la imaginación, angustia que acompañará al cristiano durante toda su vida. El caso americano es muy distinto pues al dirigir nuestra atención al concepto de mal y demonio surge la dificultad de que dichos conceptos no pertenecen al bagaje intelectual de los indígenas, y de hecho los conceptos de bien y divinidad se encuentran inextricablemente ligados a los de mal y demonio (Cervantes, 1996, p. 68), por lo tanto su inclusión como doctrina tropezó fuertemente y su aprehensión por parte de los indígenas tardó mucho más de la cuenta.

Para los indígenas el equilibrio de la sociedad estaba íntimamente ligado al orden cósmico pues “las fuerzas negativas y destructivas no eran enemigas de las positivas y constructivas” (Cervantes, 1996, P. 69) lo cual les permitía vivir en él en armonía con los dioses y con la naturaleza, que al final era un todo espiritual. Para ellos la idea de un dios completamente bueno era un disparate. “Un ser así hubiera estado falto de poder esencial de destruir para poder crear. Así mismo, un demonio maligno hubiera carecido del poder de crear que le permitiera destruir. Más grave aún resultaba la irrupción de un

dios que amenazaba con ocupar su puesto, no solo como un dios más en el panteón indígena sino como el *único* dios con exclusión de todos los demás. Tal desarrollo significaba un auténtico lastre con implicaciones que suponía un peligro extremo para todo el orden cósmico” (Cervantes, 1996, Pp. 70). Por ello podría decirse que el entusiasmo inicial de los indios por aceptar el cristianismo respondiera más a la tradición americana de incorporar elementos extranjeros a su religión, que a cualquier convicción sobre las pretensiones exclusivistas de la fe cristiana. Por ello el choque ideológico y espiritual llevó a una incompreensión entre conquistadores y nativos para convivir en lo referente a los rituales y las formas tradicionales. Pero más para los cristianos quienes no comprendieron la situación en la que se hallaban los indígenas.

Los curas cristianos se apresuraron a destruir y confiscar los ídolos, y a procurar eliminar las formas rituales que ellos consideraban provenientes del mismo demonio. Pero pronto se descubrió que las prácticas clandestinas de los indígenas distaban mucho de haber desaparecido (Cervantes, 1996, Pp. 28-29), en particular en el tan odioso tema de los sacrificios, inconcebibles para los cristianos, pero que los indígenas seguían practicando por ser el ritual que mantenía por excelencia el equilibrio social. Este es quizás el punto álgido que contribuyó fuertemente al tema de la demonización.

Pero es necesario entender el significado que el sacrificio tenía para los indígenas, y por qué su extirpación fue tan difícil. Es posible que el sacrificio desempeñara el papel central de proteger a la comunidad entera contra la violencia entre sus miembros: “Los dioses vinieron a representar la violencia que se expulsaba de la comunidad, de tal modo que bien podría afirmarse que los sacrificios rituales ofrecían a los dioses porciones de su propia sustancia. Si ese era el caso, la proscripción de los sacrificios no solo hacía peligrar la relación colectiva de la comunidad con lo sobrenatural, sino que, más fundamentalmente, ponía en duda los mismos principios sobre los que dependían su armonía y equilibrio sociales” (Cervantes, 1996, p. 73). Entendemos pues que el hecho de ejercer violencia a manera de sacrificio extraía la fuerza negativa entre los miembros de la comunidad, manteniendo un control sobre el alma de la comunidad que eliminaba la violencia entre ellos mismos. Es decir, el sacrificio calmaba las fuerzas negativas que los indígenas pudieran llegar a sentir y a ejercer entre ellos mismos. El encuentro en el lugar del ritual los unía y los convertía en cómplices de la retribución

violenta para los dioses, calmaba la furia de los indígenas, y calmaba la furia de los dioses, y de esta forma la paz interior y exterior se mantenía.

Es por esto que "...los indios no veían ninguna inconsistencia en estar de acuerdo con los frailes en que efectivamente ofrecían sus sacrificios al demonio. Pues, a pesar de los esfuerzos de los frailes por que los indios vieran al demonio como un enemigo temible e indeseable, a menudo éstos sólo veían a una divinidad más que podían incorporar a su panteón ya existente... En otras palabras, la insistencia de los frailes en que el demonio era la causa esencial de los sacrificios dificultaba el que los neófitos lo tuvieran por un enemigo. De hecho, estaban estimulando una tendencia a la demonización, a la cual los indios bien pudieron haber contribuido de buen grado" (Cervantes, 1996, p. 77).

Podemos concluir que el demonio se expandió en el Nuevo Mundo con el beneplácito de los nativos quienes lo incluyeron a su panteón, tanto al demonio como a Dios, más por razones tradicionales de apropiación de los dioses de los vencidos, que por que se tratara de una imposición desde arriba, lo cual resultaría anacrónico en el sentido de que para los indígenas pudo tener un significado particular, ajeno obviamente al concepto del mal cristiano, lo cual incentivó una cultura demoníaca en toda América, consciente por demás, pero que entraba en conflicto total con los sacerdotes, impotentes al ver cómo el sacrificio y su asociación con el demonio lo que hizo fue estimular su persistencia. Aunque no solo esto, en efecto todas las formas tradicionales fueron asociadas al demonio, y en este orden de ideas, es fácil entender porqué las tradiciones precolombinas han trascendido a través del tiempo, se mezclaron con las españolas, pero su sentido inicial perduró, y la búsqueda de equilibrio llevó a los indígenas a luchar contra el dios cristiano en tanto que era el oponente por antonomasia de sus creencias y su equilibrio. Los dioses no podían encontrarse ajenos a las fuerzas de la naturaleza, y el demonio era el que más cerca estaba de ellas. Por eso su apropiación fue más eficiente que la de Dios.

3. El “descubrimiento” y La demonización (Encuentro de dos mundos)

Para el mundo español del siglo XV el año de 1492 marcó un hito que trastocó las bases ideológicas y simbólicas que se venían manejando en el transcurso de la Edad Media que finalizaba y el renacimiento que comenzaba. A partir de esa fecha la concepción de un nuevo lugar, con pueblos nuevos y con todo un cuerpo continental absolutamente ignorado hizo que todos los aspectos de la vida española cambiaran totalmente, en tanto que expandió la mente y la concepción de lo que era la historia universal. Pero sobre todo significó una resignificación de la posición del sujeto civilizado frente al “otro” incivilizado (según ellos), hizo que la cristiandad aceptara nuevas formas de vida humanas apenas sospechadas y especuladas a través de las sagradas escrituras. Las antípodas existían de verdad, y estaban habitadas, no por seres estafalarios antihumanos, sino por seres humanos, con rasgos distintos, pero a fin de cuentas seres humanos. La naturaleza nueva, los seres humanos nuevos... nuevos temores, nuevas angustias, pero al final, como veremos, un nuevo enemigo para los españoles que en el mismo año habían expulsado a sus enemigos internos, a los musulmanes y los judíos, y se sentían enteramente comprometidos con la labor evangelizadora de todos los pueblos ajenos a la Palabra. América se configuraba entonces como el Nuevo Mundo, lleno de peligros, de amenazas, de miedos que controlar y vencer. Un nuevo lugar para ejercer la fuerza del evangelio contra los ataques continuos del demonio y sus agentes, un lugar y unos seres humanos que no conocían la verdad de la Palabra, y que para los españoles estaban siendo engañados por el demonio para hacer el mal, y para atacar a Dios y al cristiano luego de haber sido expulsado de Europa y de España por la efectiva arma de la inquisición.

Sin embargo es necesario, en primer lugar, hablar sobre el significado que el “descubrimiento” tuvo para los españoles del Siglo XV y XVI. Cómo se construyó la idea de “descubrimiento”, por un lado, y después cómo se forjó la idea de América. Es claro que el hecho de encontrar un lugar nuevo, apenas sospechado, lleno de riquezas y de posibilidades imperiales fue algo impactante en la historia del continente europeo, pero no habría sido tan crucial si el significado que se le concedió al hecho en sí, al lugar como tal, y a la persona que llevó cabo el acontecimiento, no se hubieran publicitado de la manera en que se hizo, y sobre todo si no se le hubiera dado la importancia espiritual dada, podría decirse incluso por encima de lo material. Podemos

decir que la evangelización fue la excusa perfectamente valiosa y suficiente para que el naciente imperio español pudiera llevar a cabo todo el proceso desordenado, arbitrario, excluyente e imponente de conquista y colonización.

Veremos entonces si la palabra “descubrimiento” es pertinente para el hecho como tal, o si fue una imposición conveniente para los intereses de la corona española. Luego entonces sabremos si Colón tuvo la importancia que se le dio históricamente, o si para sus contemporáneos fue un loco mentiroso que murió afirmando encontrar lo que no había encontrado. En este proceso encontraremos que el poder del símbolo y el significado fundamentan el imaginario que a partir de la época trascenderá incluso hasta nuestros días.

Posterior a la imagen del descubrimiento, entraremos al proceso de conquista como tal. Veremos la espiritualidad dominante, es decir, llega el momento de ver como el miedo y la angustia rompen las fronteras de Europa y viajan a través del océano hasta tierras del Nuevo Mundo, imponiendo su imagen en todos los estamentos de los nativos. Los pueblos amerindios serán ahora quienes soporten y sucumban ante el poder imaginario del demonio y del mal, y se conviertan en el nuevo enemigo de la cristiandad por el proceso simbólico de la demonización. El diablo y todo su cuerpo se expandirá por todo el territorio, y los españoles verán que su figura crece en cada hoja y en cada ser humano nuevo que encuentren. El miedo de nuevo entra en escena, y más poderoso que nunca.

3.1 El concepto de Descubrimiento y su descubridor.

Para éste capítulo se hará referencia a dos autores fundamentales para comprender la problemática sobre el descubrimiento de América, como son Edmundo O’Gorman y Mathew Restall, pues sus textos, referenciados en la bibliografía responden claramente a los cuestionamientos que propongo en este trabajo: a saber una crítica al concepto de descubrimiento y su descubridor, y es a través de ellos que se construye el texto, comparando y complementando sus posturas.

Se descubrió América en 1492, y según eso, comenzó a existir desde entonces. Ahora pensamos que simplemente las cosas existen objetivamente, sin un antes o después,

simplemente están ahí, pero el valor del nombre es el que le da el valor de existencia, y prácticamente comienzan a existir en el momento en que se les proporciona un nombre. En el caso del continente americano, el valor de su existencia radica en el momento en que surge ante la realidad europea, con características que les impone el sujeto, o el sistema, según su conveniencia, pues "... el ser – no la existencia – no es sino el sentido y la significación que se le atribuye dentro del amplio marco de la imagen de la realidad vigente en un momento dado" (O’Gorman, 1992, P. 48).

Como se afirmó en la introducción del capítulo, la llegada de Colón a tierras americanas no habrá sido importante si no se hubiera tomado la actitud que se tomó, de acuerdo a necesidades imperiales y espirituales, o tal vez tomando como fundamento estas últimas, pero en todo caso el significado que se le dio a las nuevas tierras fue el que hizo que aquel suceso tomara la importancia mundial que hasta ahora nos llega a través de la historiografía y del imaginario alrededor del mismo. "El mal que está en la raíz de todo el proceso histórico de la idea de descubrimiento de América, consiste en que se ha supuesto que ese trozo de materia cósmica que ahora conocemos como el continente americano ha sido eso desde siempre, cuando en realidad no lo ha sido sino a partir del momento en que se le concedió esa significación, y dejará de serlo el día en que, por algún cambio en la actual concepción del mundo, ya no se le conceda" (O’Gorman, 1992, P.49), o se le otorgue otro.

Así, entendemos que la idea del descubrimiento resulta ser una significación atribuida al gran trozo de tierra llamado América en gran parte otorgado por conveniencia. Esto se puede decir de acuerdo con la conveniencia de darle un sentido "descubrible" al continente para hacer que el hecho como tal supusiera un gran acontecimiento realizado por una persona o varias, o mejor, por un reino en pleno expansionismo. Este atributo hace dar cuenta que la aparición del continente y de todas sus características fácticas asumen el papel de un tesoro que surge prácticamente de la nada, y salta a la vista del mundo europeo para cambiar la concepción de mundo, pero sobre todo para cambiar el mapa político de la época, asumiendo España la gran tarea de surgir como una gran potencia, por encima de Inglaterra y los demás países, gracias al "descubrimiento" de una fuente de riquezas físicas y espirituales invaluable, pero sobre todo con la gran riqueza de ser el reino que descubrió el gran secreto, oculto por las nubes de los tiempos, y apenas sospechados en relatos mitológicos y fantásticos. A fin de cuentas, las

ideas de Colón, sus planes iniciales y demás, quedan en la penumbra y casi en el olvido, pues lo importante es el ser descubierto, el objeto nuevo, en blanco y presto para ser creado, imaginado, construido por los conquistadores. Las ideas del descubridor simplemente no afectan en absoluto lo descubierto que está ya predeterminado e inalterado: es el continente de la expansión económica, pero sobre todo, el espacio para la evangelización y la expansión espiritual.

Encontramos entonces que la idea de descubrimiento del tesoro americano no fue como tal hecho por Colón, sino por quienes se dieron cuenta luego de la importancia de ese lugar, o mejor dicho de quienes tuvieron la conciencia sobre la importancia de encontrar, no la ruta al Asia, sino la ruta a esos lugares fantásticos, repletos de oro y riquezas que les brindarían el poder de la explotación de esos lugares, y el poder y prestigio ante los demás de ser los valientes y astutos descubridores.

Entonces, ¿en dónde queda Colón, la figura heroica que se celebra cada siglo como el gran personaje, el gran descubridor que sacó a la luz un continente enteramente ignorado? Resulta impertinente “responsabilizar a un hombre de algo que expresamente se admite que no hizo” (O’Gorman, 1992, P.46), es decir de sacar a la luz, descubrir en un sentido ontológico, como si el continente, o la idea de él haya permanecido oculta hasta ese momento, algo improbable. Es bien sabido que Colón no solo creyó, sino que estuvo completamente seguro de que había llegado a Asia, a una isla cerca a Japón, así que de primera vemos que la idea de Colón como descubridor se trunca al no saber o no querer ver que él no estaba descubriendo América. Según él, su finalidad de encontrar una ruta marítima a Asia estaba cumplida, y su labor como almirante estaba cumplida, de acuerdo con las prebendas y títulos que le fueron conferidos.

En O’Gorman (*La invención de América, 1992*) encontramos los variados puntos de vista que sobre Colón comenzaron a surgir (Gonzalo Fernández de Oviedo, López de Gómara, Fernando Colón, entre otros), a través de los cuales se ve que más allá de lo que hizo él como almirante, fue más lo que se escribió, en vituperio y ensalzando su imagen, cualquiera. Por un lado se le defiende como si supiera hacia dónde iba, es decir que su finalidad era la de descubrir las nuevas tierras, gracias a sus amplísimos conocimientos de escrituras antiguas y de viajes anteriores. Está la discusión de si la idea de ir a tierras ignotas surgió de una razón científica del almirante, es decir, de sus

propias conclusiones al leer una gran cantidad de obras clásicas en donde se refiere el tema de lugares desconocidos pero existentes, o si por el contrario no tenía la menor idea de la existencia de aquel Nuevo Mundo, y que fue más casualidad que talento, al intentar un simple camino al Asia, creyendo de hecho encontrarlo al pisar por primera vez tierra. (O’Gorman, 1992, Pp. 23-26). También se encuentra el punto medio de la discusión en manos de Fray Bartolomé De las Casas, quien aporta una razón providencialista: “Dios es la causa mediata y suficiente, y el hombre, la causa inmediata e instrumental. Así, el descubrimiento de América es el cumplimiento de un designio divino que fue realizado por un hombre elegido para ese efecto” (O’Gorman, 1992, P. 27). Las razones que haya tenido Colón para realizar el viaje carecen de importancia para De las Casas pues por encima de ello el almirante debía cumplir fatalmente el designio divino, es decir que lo que haya movido a Colón queda supeditado a la inspiración que Dios le dio para realizar tal hazaña (O’Gorman, 1992, P. 28). Aunque anota que en sí Colón no precisamente fue quien descubrió América, sino que encontró el camino oculto para que Cristo llegara a esas tierras de gente perdida, olvidada y sin haber conocido el evangelio salvador (O’Gorman, 1992, P. 29). Pero lo que no se tiene en cuenta es el contexto del siglo XV, e incluso anteriores cuando los viajes de exploración por el Atlántico ya se venían dando, y es ahora Matthew Restall quien nos desmiente el mito que sobre Colón se ha creado.

Doscientos años antes de que Colón zarpara y se encontrara con América los Hermanos Vivaldi Zarparon del puerto de Génova (1291) con rumbo a Occidente, viaje que fue solo de ida (Restall, 2004, P. 34). Posteriormente en el siglo XIV y comienzos del XV se abrió una nueva zona de exploración delimitada por las Azores en el norte, las islas Canarias por el sur y las costas ibérica y africana por el este. Los portugueses se encontraban en plena exploración del atlántico, y habían “descubierto” una gran cantidad de islas como Flores, Corvo, las de Cabo Verde y las del golfo de Guinea. Este proceso de expansión fue avalado por el vaticano, el cual perdonó el ímpetu imperial portugués y adicionalmente ovacionó los nuevos descubrimientos como un gran triunfo y gloria para la cristiandad, y con esto el papa emitió las llamadas bulas de expansión (1486), dándole a Portugal la bandera de la expansión por el Atlántico (Restall, 2004, P. 35)

Colón participó de varios de estos viajes, en tanto que los italianos eran comúnmente invitados a tomar parte de estos procesos de expansión, pero sus méritos y descubrimientos nunca fueron del todo aceptados, menoscabando así la reputación del almirante. Incluso luego de volver de su primer viaje la magnitud de sus logros era cuestionada y cuestionable en el contexto de su época, pues las islas que había descubierto pertenecían a la zona asignada a los portugueses por la bula papal antes mencionada. El papa arbitró un tratado entre Portugal y Castilla que redefinía las zonas, pero a pesar de esto, en los años finales del siglo XV se hizo más patente que las islas descubiertas por Colón no hacían parte de Asia, sino que eran totalmente nuevas para el mundo conocido. Es decir, que no había encontrado la tan prometida ruta al Asia, razón por la que había exigido los títulos que la Reina Isabel le concedió. Era obvio que su obstinación por no reconocer esta situación se mantendría mucho tiempo, pues sus títulos se mantenían expresamente e el caso de que encontrara la ruta al Asia, de cualquier cambio que se llegara a producir en lo que fuera a encontrar, le arrebataría inmediatamente todo lo conseguido. Entre tanto, después de 1499, Vasco Da Gama regresó de su viaje por el Cabo (África) y quedó claro que los portugueses habían vencido en aquella contienda. “El hecho de que los viajes de Colón y no los de Vasco Da Gama, cambiasen la historia del mundo no es mérito del genovés. Sus descubrimientos fueron una consecuencia geográfica accidental de la expansión portuguesa iniciada dos siglos antes, así como de la rivalidad entre Castilla y Portugal, más antigua que e propio Colón, en la búsqueda de una ruta marítima hacia las indias orientales. Además, si Colón no hubiera llegado a América, cualquier otro navegante lo habría logrado en menos de una década” (Restall, 2004, P. 35)

Así, la figura de Colón cayó fulminantemente luego de que la reina Isabel mandara a capturarlo y a llevarlo de vuelta a España encadenado. De hecho la figura de Hernán Cortés fue la que surgió como el modelo de descubridor y conquistador, mucho más que la de Colón. Fue en el siglo XVI, a finales, cuando el almirante comenzó a aparecer en la literatura épica italiana, y en el siglo siguiente se forjaron dos figuras complementarias sobre él: la primera como instrumento de la providencia, y la segunda como un héroe injustamente ridiculizado, como un visionario infravalorado (Restall, 2004, P.37). De esta forma vemos que para la época del descubrimiento Colón no era más que un almirante común y tradicional, que solo tuvo la afortunada casualidad de tocar tierra ignota hasta entonces, pero quienes verdaderamente surgen como héroes del

descubrimiento fueron los posteriores descubridores, quienes no solo tuvieron contacto con la tierra, sino con los nativos, quienes conquistaron y diezmaron, y le dieron el nombre a los lugares en honor a la corona y la iglesia.

Sin embargo la imagen de Colón ha llegado hasta nuestros días exacerbada. Esto se produjo, en parte por las mencionadas obras literarias italianas, pero también, tres siglos más tarde, para el tercer centenario de la llegada de Colón, no por los españoles, y ni siquiera por los latinoamericanos, sino por los estadounidenses, quienes rehabilitaron y fortalecieron la figura de Colón como almirante de la Mar Océano, y como el legítimo descubridor de América, y pronto las nacientes naciones latinoamericanas adoptaron esta tradición en el siglo XIX, incluso una tomó su nombre (Restall, 2004, P. 37). Así vemos que la imagen valiosa y heroica de Colón y del descubrimiento, no es una imagen del siglo XV, sino del XIX, XX.

Luego de todo esto, podemos concluir que el descubrimiento fue más una idea creada por conveniencia política, creada y utilizada por el naciente imperio español para surgir como una gran potencia económica, política, y espiritual, con la necesidad de encontrar razones para que la unidad nacional se mantuviera, teniendo en cuenta que su unificación acababa de suceder, y necesitaban fortalecer el espíritu del pueblo, darles el sustento para enorgullecerse de su ser español, y sobre todo para darles las oportunidades de progreso económico y social que habían perdido en tiempos de los musulmanes y judíos. Pero también vemos a un Colón engañoso, oportunista, que tuvo inicialmente la fortuna de estar en el momento y lugar indicado, pero que luego sus afirmaciones erróneas, lo llevaron a la pobreza y la desolación, apareciendo muy tardíamente en el imaginario del descubrimiento como un héroe.

3.2 El “otro” bárbaro

Lo que hace particular el hecho del descubrimiento de América no radica en el lugar, ni en la gente como tal, sino la diferencia que se percibe al tener en cuenta otros lugares descubiertos, en donde no existe como tal ese sentimiento de “extrañeza radical” (Todorov, 1999, P. 14) que caracterizó el choque con el Nuevo Mundo. Pero sobre todo la extrañeza surge fundamentalmente en la categorización del nativo americano dentro de los esquemas que se venían manejando en otros lugares, dándose cuenta que las

diferencias generarían problemas, y que el desorden y el caos administrativo arbitrario conllevarían a tener que enfrentar muchos conflictos prácticamente en todos los ámbitos, debido al desconocimiento que surge al enfrentar a los nuevos seres humanos encontrados en el nuevo mundo. Esta categorización se centraría en la tradición del término *bárbaro*, con el que se designaba a todo aquel que estaba fuera de las normas de la sociedad dominante, reduciéndolo a un solo punto de varios en consideración, es decir a quienes se encontraban por fuera del dogma cristiano. Pero sobre todo la extrañeza en cuanto a costumbres y ritos es la que hace trastabillar el paradigma mental que los conquistadores traían consigo, en gran parte también por la cantidad de pueblos diferentes con sus propias formas tradicionales y cotidianas. Es algo demorado, pero se inicia un proceso de comprensión del “otro”, o por lo menos se intenta describir al indígena con sus costumbres, pero cayendo inevitablemente en la catalogación peyorativa del agente maligno, de adorador del Diablo. Un poco más allá de la comprensión encontramos el “reconocimiento pleno del otro como sujeto” (Todorov, 1999, P. 143), mediante el cual se le da un cierto *status* al indígena para así poderlo explotar, es decir se declara por medio de los aún presentes esquemas medievales la categoría del indígena, en dónde se debe ubicar en los escalones de la evolución humana (ya son considerados como humanos) según las teorías aristotélicas del esclavo natural y de la sociedad ideal descritas en la *Política* (citado por Todorov, 1999, P. 145).

Es por esto que miraremos en primer lugar la importancia de desentrañar el significado del término *bárbaro* que describe Fray Bartolomé De las Casas y el padre José de Acosta, comparando sus perspectivas, es decir, observando el pensamiento de la época con respecto al mismo. Ambos autores tienen sus diferencias, y de hecho, como veremos más adelante, la finalidad de cada uno se opone a la del otro, pero estaban influidos, de una forma u otra, por las ideas teológicas de la Escuela de Salamanca. Como consecuencia, sus preocupaciones estaban muy ligadas, y sus teorías antropológicas se basaban de igual manera en “la igualdad esencial de todas las mentes humanas, en la capacidad innata del hombre para la educación moral y en la necesidad de una explicación esencialmente histórica de las diferencias culturales” (Pagden, 1988, p. 202)

Luego de pasar por la categorización del término *bárbaro* pasaremos a un segundo punto, álgido al hablar de la conquista del Nuevo Mundo, pues sobre él circula la

estrategia que los españoles utilizaron para dominar el continente. El término *idolatría* entonces es esencial para describir el proceso de conquista, por un lado, pero sobre todo nos es útil para entender cómo el miedo y la angustia que se describieron en los primeros capítulos se aplican ahora como una estrategia inconsciente para vencerlos por medio del control del “otro”, quien como veremos, será el receptáculo de todos los miedos, siendo catalogado como agente del mal. A través del sometimiento del indígena se podrá someter la semilla del demonio, y a través del dominio total del continente se podrá dominar y controlar el miedo.

Para las respectivas comparaciones sobre los cronistas con respecto al término *Bárbaro* nos remitiremos a la excelente categorización que realiza Anthony Pagden, pues resume de manera suficiente los postulados de ambos cronistas, comentados además por el autor del presente trabajo.

3.2.1 El bárbaro del siglo XVI (Fray Bartolomé De Las Casas y el Padre José de Acosta)

Básicamente vemos que el problema del término hunde sus raíces en la categorización de la alteridad, para la cual Tzvetan Todorov expone tres ejes centrales en el manejo del “otro”. Encontramos en primer lugar el plano axiológico, que se resume en el juicio de valor: El otro es bueno o es malo, lo quiero o no lo quiero, partiendo obviamente de que el bueno soy yo (o nosotros), y que el otro es susceptible de ser enemigo si no se acerca siquiera al modo de vida nuestro; en segundo lugar, en el plano praxeológico, se presenta una acción de acercamiento o alejamiento en relación con el otro, es decir, si adopto los valores del otro, si me identifico con él, o bien asimilo el otro a mis valores y le impongo mi propia imagen; y por último Todorov nos habla del plano epistémico, de neutralidad o indiferencia, es decir si me comprometo a conocerlo, desde afuera, o si bien lo ignoro. Se preguntarán por qué tomo esta primera y básica categorización del “otro”. Pues bien, de esto tomaremos algunos aspectos para comparar las categorizaciones que De las Casas y Acosta realizan particularmente con el término *bárbaro* el cual, como hemos dicho, se refiere exclusivamente al trato, o la visión del ajeno.

En primer lugar describiremos ambas categorizaciones para luego analizarlas en sus puntos afines y en sus diferencias, y sobre todo en la importancia que para la intelectualidad de la época y para la visión sobre los indios significaron.

Para la tipología del término bárbaro de ambos cronistas nos remitiremos, como hemos advertido al final del apartado anterior (3.2), a Anthony Pagden, en su obra *La Caída del Hombre Natural* (1988), quien le dedica a cada uno un capítulo, partiendo de lo que cada cronista tipifica e relación al concepto en cuestión. En primer lugar, De las Casas reconoce como bárbaros a quienes momentáneamente, y en circunstancias especiales, hayan perdido el control de sí mismos, cuyas mentes han sido vencidas por las pasiones (Pagden, 1988, P. 177). Esta categoría se refiere a aquellos que han dejado que el instinto prime sobre la razón y el entendimiento, pero anota que sucede momentáneamente y en circunstancias especiales, porque es de recordar que para De las Casas, todos los humanos poseen la capacidad de razonar y de entender, así que en teoría no pueden existir seres humanos sin razón ni entendimiento. Esto iría en contra de la obra de Dios. En segundo lugar, encontramos los bárbaros en función del lenguaje, puesto que el lenguaje confiere poder a quienes lo usan, además de ser la condición necesaria para la creación de la comunidad civil. Los seres civiles son los que pueden conversar adecuadamente, así que los bárbaros, que no son hombres sociales, no pueden. Así pues, el lenguaje no es solo un medio por el cual se crea la sociedad civil, sino que solo es posible cuando existe un entorno en el que puede operar. Fuera de la sociedad no puede haber un lenguaje auténtico, igual que un grupo de hombres que no tiene lengua común no podría denominarse una sociedad. Pero por encima de esto, la superioridad del ser civilizado radica en el paso de la lengua hablada a la lengua escrita, en la capacidad de consignar mediante caracteres el conocimiento a futuro. La capacidad para crear un sistema de escritura, y el acceso al poder y los conocimientos que dicho poder confería, era señal definitiva de la superioridad del hombre civil sobre el bárbaro, que siempre vivía como esclavo de los que eran más sabios (Pagden, 1988, P. 181).

En tercer lugar encontramos “aquellos hombres que, por impío y pésimo instinto (*impio et pessimo ingenio*), o por las malas condiciones de la región que habitan, son crueles, feroces, estóolidos (*stolidi*), estúpidos y ajenos a la razón” (De las Casas citado en Pagden, 1988, p. 185). Tales pueblos no están gobernados por leyes, ni tienen ninguna

idea de justicia. Carecen tanto de la capacidad para crear formas culturales como de un contexto ético para su comportamiento. Imaginar un continente lleno de este tipo de bárbaros sería aceptar que la naturaleza es, en gran medida, capaz de imperfección, y es claro para la teología de la época que eso es imposible (Pagden, 1988, P. 186). Solo podrían existir en número reducido, en las condiciones apropiadas, y tendería rápido a extinguirse.

Y por último, en el cuarto lugar, encontramos simplemente a todos los que no son cristianos. Fuera de la sociedad cristiana no puede existir una verdadera sociedad política porque el dogma cristiano es el fundamento de la verdadera sociedad, pues es a través de éste que el hombre busca la verdadera felicidad basada en la idea de la salvación y la gloria.

Los indígenas del Nuevo Mundo se encontrarían en una o varias de estas ideas, pero fundamentalmente están en una, en la última. No son cristianos, y como tales, son bárbaros. Lo que defiende Las Casas de los indígenas, al igual que Acosta, es que a fin de cuenta son humanos, y como tales, en vez de exterminarlos, se pueden enseñar y llevarlos por el sendero de la iglesia de Cristo, alejándolos del engañoso sueño de la idolatría en que el demonio los tiene sumidos.

Veremos ahora los tipos de bárbaro de Acosta. En primer lugar encontramos “los que no se apartan de la recta razón y de la práctica del género humano” (Acosta citado en Pagden, 1988, 220), tienen estructuras civiles y sociales, además de poseer un sistema claro de escritura. Lo que los convierte en bárbaros es que tiene una visión errónea de la naturaleza, la comprenden no según el plan de Dios, sino que la comprenden de forma incorrecta. Un vez que se les demuestre el conocimiento superior del mundo y la tecnología superior de los cristianos, los bárbaros aceptarían enseguida su religión superior. Acosta (según Pagden) reconoce en esta categoría a los aztecas y a los incas, pues sus sociedades son ordenadas y civiles, pero les condena el haber sido engañados por el demonio y caer en la idolatría, la cual se basa en una lectura errónea del plan de Dios para la naturaleza.

Los segundos bárbaros para Acosta carecen de un sistema de escritura y por tanto de toda sabiduría filosófica o civil, aunque tales pueblos todavía poseen las formas de organización social comunes a los hombres civilizados y un “cierto esplendor

religioso”. La transición a las formas de culto y de comportamiento cristiano se deben realizar con todos los medios de comunicación posibles, y estos incluyen no solo las palabras, sino también el lenguaje de los símbolos, y estos símbolos, y el lenguaje deben estar limitados por la autoridad más poderosa y superior culturalmente, es decir los cristianos. Por último, encontramos en el extremo inferior de la escala humana los “salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos”. (Acosta citado en Pagden, 1988, p. 222). Son caníbales, nómadas y andan desnudos. Antes de que puedan convertirse es necesario conducirlos a poblados fuera de la selva donde se les pueda enseñar las costumbres de los verdaderos hombres como a los niños. Por tanto, la tercera clase de bárbaro de la clasificación de Acosta, aunque conserva las características externas del esclavo natural, no es una tercera especie entre el hombre y el animal. Por muy salvajes que sean esas criaturas, como hombres siguen siendo seres perfectibles capaces de salvarse... concluía que todos los hombres pueden aprender la razón, pues todos los seres humanos son capaces de entender el discurso racional, independientemente de lo irracionales que sean, y mediante el lenguaje llegar a adquirir las costumbres de los hombres civilizados. (Pagden, 1988, p. 223)

El análisis comparativo entre ambas posturas es más bien simple; de hecho se puede reducir a decir que “cada quién es bárbaro del otro” (Todorov, 1999, P. 201), o en palabras de Las Casas, “no hay hombre ni nación alguna que no sea de la otra cualquiera bárbara o bárbaro” (Citado en Todorov, 1999, P. 201). Vemos que ambas categorizaciones crean una especie de escala humana, de acuerdo a los conocimientos, y a la capacidad de compartir y resguardar esos conocimientos. Es decir, considero que se basa en el problema del lenguaje, en la facultad de poseer una lengua propia e inteligible, pero sobre todo a poder plasmarla en un sistema de símbolos. Para Acosta por ejemplo, el paso crucial del mundo *bárbaro* al mundo civilizado iba acompañado del paso del lenguaje hablado al lenguaje escrito, pues la finalidad del alfabeto escrito es la de conservar y transmitir este conocimiento de las cosas a un mundo intelectual posterior al nuestro (Pagden, 1988, p. 247-248).

Volviendo a Todorov, veremos cada uno de sus niveles de comprensión del otro comparados con las categorías de ambos cronistas. En la primera, en la del juicio de valor, fugazmente no se percibiría esta actitud al revisar las categorías, sin embargo, debemos comprender que el término bárbaro es al mismo tiempo una clasificación y

una valoración. “no deriva de la necesidad de categorizar algo que está fuera, como ocurre con los términos botánicos y zoológicos, sino que, como hemos visto, únicamente sirve para expresar una diferencia que notan los miembros de un grupo cultural al enfrentarse con otro grupo que no conocían antes” (Pagden, 1988, p. 175), aclarando, claro está, que la diferencia parte de la comparación peyorativa del otro, en la cual sus valores quedan subvalorados a los propios, así que, puede afirmarse, el solo hecho de que ambos autores, por más ecuánimes que quieran ser, definan el término, y lo apliquen para nombrar a los indígenas, ya con eso están emitiendo un juicio de valor negativo contra los indígenas. Ellos son malos, inferiores, y es necesario dominarlos para poder llevarlos por el recto camino.

En segundo lugar, en cuanto al acercamiento, o alejamiento, podríamos decir que hay un alejamiento del otro. Serán ambos cronistas comprensivos y generosos con los indígenas, y que tanto Acosta como De las Casas se interesen por conocer el pasado de los nativos, pero a fin de cuentas lo hacen para poder saber qué es lo que están eliminando, es decir, qué formas culturales son las que es necesario acabar para así imponer el propio sistema simbólico. Así, vemos que los españoles procuran de cierta manera, y hasta cierto punto, asimilar a los indígenas al sistema cristiano, imponiéndoles sus imágenes.

En último lugar, el plano epistémico, lo conozco o lo ignoro, ambos autores está de acuerdo en conocer antes de ignorar, y la categorización del término bárbaro considero es una forma de clasificar a los nativos, a cada tribu dentro de alguno de los esquemas, para así luego saber cómo enfrentarlos y convertirlos con las herramientas propias de cada categoría preestablecida. En palabras de Pagden, exponiendo la tesis de Las Casas, “todos los hombres, independientemente de su condición, tienen un lugar en la escala histórica, que es la misma para todos los pueblos. Los que están cerca del extremo inferior de la escala simplemente son más jóvenes que los que están más arriba, porque todos los hombres tienen las mismas percepciones señoriales, activadas por los mismos objetos del mundo físico... los pueblos más sabios de la tierra, literalmente son los más antiguos (Pagden, 1988, p. 197).

Así vemos como la historia de la tierra, además de lineal, le da poder a los pueblos más antiguos, siendo, para ellos, el mudo cristiano más antiguo que el indígena. Es algo que no podrían saber sin embargo los cronistas, pues afirman que el pasado indígena es

incognoscible al no tenerlo escrito, plasmado en un sistema de caracteres, y que solo son mentiras engañosas, viajes alucinados con drogas donde los demonios aparecen para decirle al indígena qué decir para desviarlo de la verdadera creación de la tierra y del plan de Dios (Acosta, 1962, Libro V). Así, como recién descubiertos, son los más jóvenes, ingenuos e inocentes (ambas cualidades aprovechadas por el demonio para poder engañarlos y hacerlos caer en el gran pecado de la idolatría).

Con esto último encontramos el punto común entre los cronistas, lo que caracterizará en gran medida al bárbaro. Es el problema de la comunicación y el lenguaje el que de veras funcionará como acusación por su ausencia entre las culturas americanas, pero también para ambos cronistas será el medio para la evangelización de los bárbaros, para hacerlos menos bárbaros (podría decirse que nunca dejarán de serlo, siempre serán inferiores). Por medio de la comunicación se juzgarán (valoración), se alejarán para asimilarlos al cristianismo, negándoles su identidad, y por medio de las letras todos los cronistas harán lo propio para vituperarlos o defenderlos, pero en sí, para conocerlos. Es en la comunicación y el lenguaje (escrito o simbólico) el espacio por excelencia de la dominación, para promulgar la doctrina, para remplazar los anteriores esquemas, para enseñar y también para hacer olvidar. Por medio de los símbolos se remplazará las figuras divinas anteriores y se impondrá un esquema nuevo. En el siguiente punto exploraremos la forma en que a través de los símbolos se demonizará al indígena con toda su cultura, se le impondrá el pecado por excelencia, la idolatría, y también exploraremos la forma en que se remplaza un sistema simbólico por otro, a través de la imagen.

3.3 La idolatría y el engaño diabólico

El encuentro de ambos mundos, el europeo y el americano, tuvo características simbólicas fuertes, más para el español, fuertemente arraigado y cerrado en su concepción cristiana del mundo y la naturaleza, que para el indígena quien resultó permeable a las nuevas ideas cosmogónicas. Desde el principio “cada cual se apresuró a proyectar sobre el adversario sus propios patrones. Los indios primero creyeron reconocer en Cortés al dios Quetzalcóatl que había vuelto del lejano oriente, rodeado de otros dioses, o bien descubrir en los religiosos la encarnación de los monstruos *tzitzimine*, las criaturas de su Apocalipsis. Por su parte, evangelizadores y

conquistadores no se quedaron a la zaga y tomaron a los dioses indígenas por manifestaciones múltiples de Satán” (Gruzinski, 1991, p. 186).

Se puede ver la diferencia de actitud al contacto entre unos y otros; los indígenas asociando al propio sistema simbólico, sin entrar necesariamente en juicios de valor, puesto que, como vimos en el apartado 2.3, los indígenas no concebían la dualidad cristiana entre el bien y el mal. Así que lo que trajeran los españoles simplemente era algo utilizable, apropiable en el panteón indígena. Pero por el otro lado, “nada, ni las palabras, ni los gestos, ni la vestimenta, las costumbres o las construcciones, cabía en la comprensión del observador europeo” (Bernand, Gruzinski, 1992, p. 16) lo que creó inmediatamente un conflicto que resultó irremediablemente perjudicial para los indígenas, quienes fueron violentados en los más íntimo de su espiritualidad (entre otros aspectos), en parte por relatos de algunos conquistadores quienes cuenta sobre “corazones que se arrancan y se devoran sin ritual previo ante la vista de los españoles estupefactos y asqueados, temerosos ante todo de encontrar sepultura en el vientre de los indios, y en todas partes ese insoportable olor... En ese desenfreno de sangre y sinrazón, se puede descubrir la garra del demonio pero en mayor medida el peso de la ignorancia que nubla todo discernimiento y libre curso a los deseos humanos” (Pedro Cieza de León citado en: Bernand, Gruzinski, 1992, p. 32), relatos que advierten sobre el gran miedo y la gran angustia que embargaba los espíritus de los conquistadores ante el nuevo reto de dominar la tierra y las almas perdidas y engañadas de los habitantes del Nuevo Mundo, bajo las garras del demonio, quien actuaba libremente en estas tierras olvidadas por Dios.

Sin embargo veremos que “a diferencia de lo que sucedió en España con la persecución y expulsión de los judíos y moros, en la América hispánica las necesidades de la colonización hace imposible la eliminación de las comunidades culturales diferentes... en esta empresa de occidentalización, el conocimiento de las idolatrías es una etapa indispensable” (Bernand, Gruzinski, 1992, p. 82), en la medida en que hace posible la derrota de los miedos internos del cristianismo. Veámos en las definiciones de angustia y miedo que el objeto contra el que se lucha se construye bajo parámetros cognoscibles, o mejor, ya conocidos y vencidos en la península por la eficiente arma de la Inquisición.

Así que en primer lugar nos encontraremos con un término bien conocido por los españoles, *Idolatría*, pero que en el contexto del Nuevo Mundo se transformará de acuerdo con los nuevos y extraños habitantes. Para esto nos resulta completo y suficiente señalar a dos cronistas de vital importancia en la comprensión tanto de la idolatría, como de los propios indígenas, o mejor, de las idolatrías indígenas. Fray Bartolomé De las Casas por un lado, el gran defensor de los nativos, y en seguida el Padre José de Acosta, quien realiza toda una expedición por la cultura y las tradiciones de los nativos del Nuevo Mundo. A ambos los acercan afirmaciones y los alejan otras, pero ambos, hijos del mismo tiempo, responden a intereses intelectuales y teológicos muy parecidos, en particular la afirmación de que Satanás “el *Simia Dei*, buscaba siempre imitar a su creador” (Cervantes, 1996, p. 50), atribuyéndole el gran engaño en el que se veían sumidos los indígenas. Para llegar a ambos cronistas, nos hemos acompañado de las categorías y apreciaciones que hacen los autores Carmen Bernand, Serge Gruzinski, Anthony Pagden y Fernando Cervantes, pues extraen de manera muy completa las afirmaciones y categorizaciones que los cronistas realizan en sus respectivas obras. Esto con el fin de exponer variadas posturas sobre los mismos cronistas. Los autores mencionados nos acompañarán en todo el capítulo, y se entenderá a través de cada referencia que quien habla es el autor referenciado, y de resto, el autor del presente trabajo avisará cuando sea su propia voz.

3.3.1 Definición de la Idolatría

En este apartado procuraremos sentar las bases de lo que conceptualmente se entiende por idolatría, claro está fundamentado en el contexto del Nuevo Mundo. Podríamos comenzar con una analogía con un juego de muñecas: “Inocente fijación infantil sobre el objeto que lleva al culto pernicioso de los ídolos, deslizamiento insensible del juego el pecado... el culto de los ídolos antropomorfos procede a menudo de una fijación análoga: la transferencia a un objeto, una estatua o una imagen del sentimiento que se tiene con respecto al ser que representa ese soporte y del que guarda memoria” (Bernand, Gruzinski, 1992, p. 56). Sería entonces la atribución simbólica de una intención divinizada a un objeto, el cual adquiere un poder persuasivo frente a la comunidad que lo comprende y lo reverencia; una imagen construida en algún material, un elemento existente en la naturaleza, e incluso un ser humano, o la figura que represente (un gobernante por ejemplo, o un héroe mitológico). Sin embargo, nos puede

sorprender que la idea de ídolo no sea esencial en la categoría de idolatría. La figura tangible, física, sería la forma última de la manifestación idolátrica, su materialización y condensación con la función de ser adorada y temida. Lo realmente importante entonces, como veremos luego con los cronistas, es lo que se esconde detrás, a lo que remite: “el diablo, el error, la magia” (Bernand, Gruzinski, 1992, p. 43). En suma, considero que lo que realmente importa a los extirpadores no es precisamente la idolatría como tal, como concepto, sino al indio que se esconde tras ella y la pone en práctica. Este se incorpora a una serie de desviados, como los magos, hechiceros, herejes, y demás fantasmas que pertenecen al pasado de la península. Por ello se presenta al idólatra como un enfermo, un apestado con el veneno de la idolatría, la cual es considerada como una epidemia. “El idólatra inquieta. Al extirpador le indigna la clandestinidad que lo rodea, el secreto que guarda, las conspiraciones que trama” (Bernand, Gruzinski, 1992, p. 145-146).

Pero la idolatría va más allá que el simple miedo al demonio y sus agentes del Nuevo Mundo. Su expansión como concepto presenta una actitud general entre los españoles, más que un sentimiento de desconfianza y de inseguridad, pues “...contribuía a arraigar la imagen de unas sociedades complejas, ricas y demoníacas, despertando la codicia y justificando todas las agresiones” en nombre de la evangelización y de la cruzada de tinte providencialista. De esta manera “la idolatría es aquí un sinónimo de cultura y civilización, sin importar cuál sea el oprobio que se añada a este concepto” (Bernand, Gruzinski, 1992, p. 15), pues el hecho de que las culturas tengan cierto esplendor religioso, les confiere una capacidad de razonamiento y de progreso espiritual, hasta cierto punto comparable, considero, con cualquier otra religión antigua, como los griegos o los romanos.

En efecto, este esplendor religioso fue un gran problema para los extirpadores, pues se dieron cuenta que por más que eliminaran idólatras, la amenaza demoníaca perduraba pasadas varias generaciones, a pesar de que los indígenas se encuentren ya bajo el sistema colonial. Esto sucede no por ninguna “misteriosa ley de la inercia, sino antes que nada porque conserva una función cognoscitiva, social y material” (Gruzinski, 1991, p. 174), perdura por convicción de la experiencia de lo vivido, de los antepasados y de las tradiciones, las cuales difícilmente se eliminarán con solo la enseñanza teórica del cristianismo. Básicamente es en el terreno de lo íntimo, de lo doméstico, a través de

los objetos, de ollas, ornamentos, y en sí en todas las figuras que mantienen significado y trascienden desde la antigüedad al mantener activa la memoria y las tradiciones (Gruzinski, 1991, p. 176). Es a través de la clandestinidad de la noche y las fiestas, la sexualidad y el desenfreno de los sentidos en donde se arraiga la memoria de una idolatría que se niega a desaparecer, al contrario, se hablaría de la “viscosidad de una idolatría pronta a anexarse fuerzas nuevas, pero también nuevos ritos, sobre todo si extrañamente se emparentan con las celebraciones antiguas” (Gruzinski, 1991, p. 181). En esto es fundamental la memoria en cuanto que no deja desaparecer el sentido de la existencia, o en palabras de Hermes Tovar, “la memoria es un arma, un instrumento de defensa y agresión contra todo aquello que reprime y niega prácticas y creencias, verdades y testimonios” (Tovar, 2004, p.110), tal como el ímpetu cristiano llevó a cabo en el continente americano, negando la ancestralidad de modo sistemático afirmando que los antepasados paganos se consumían en las llamas del infierno (Gruzinski, 1991, p. 156).

¿En qué consistía esta negación?, ¿qué aspectos querían eliminar? Hablaríamos acá de un orden totalmente nuevo, una absoluta negación del cielo y la tierra, de las tradiciones y los modos de vida, del sistema simbólico mantenido durante siglos por los indígenas por el cual vivía armónicamente con el mundo que los rodeaba, con la naturaleza que les daba el sustento y la vida. Entonces “lo que constituye la esencia de la idolatría es la creencia e la veracidad de los oráculos, la negación de las causas naturales, la pretensión de influir sobre el movimiento de los astros y la regularidad de las estaciones porque todos los movimientos del tiempo está encerrados en la sabiduría de Dios” (Bernand, Gruzinski, 1992, p. 34).

Luego de definir conceptualmente el término idolatría, entraremos a reconocer en los cronistas escogidos lo que significó para la época y para el desarrollo de la conquista del Nuevo Mundo.

3.3.2 Fray Bartolomé De Las Casas y la idolatría

Aproximadamente en los años 1550 y 1551 se dio la gran polémica entre fray Bartolomé De Las Casas y Gines de Sepúlveda en Valladolid. El primero defendiendo a los indígenas de la acusación de bárbaros, y el segundo haciendo totalmente lo

contrario. La obra de De Las Casas, la *Apologética Historia*, fue escrita en 1550, y en ella el Dominico se propone “demostrar que, lejos de ser salvajes, muchos indios de América alcanzaron grados de civilización que no tenían nada que envidiar a las sociedades del mundo antiguo” (Bernand, Gruzinski, 1992, p.38), es decir, que cumplían con los requisitos aristotélicos para una sociedad civil (Pagden, 1988, p.172). De esta manera el método que utilizó el dominico fue el de comparar con las culturas clásicas aspectos de los amerindios comparables, con una gran cantidad de datos empíricos, puesto que vivió en América, tenía la experiencia de su lado, conocía a los indios y así podía entonces dar cuenta de su humanidad.

Se puede ver en la obra (citada por Bernand, Gruzinski, 1992) que el interés primordial de Las Casas se centra en el carácter religioso, no como institución, sino como ese sentido humano de la divinidad, dando por sentado que todos los hombres poseen alguna idea de Dios, tanto para él como para sus contemporáneos “es indiscutible que el hombre por su entendimiento, tiende a buscar a Dios para adorarlo. El hombre tiene así naturalmente – en virtud de la ley natural – un conocimiento bastante confuso de Dios. Dicho conocimiento permanece en la vaguedad y la aproximación mientras no se apoya en la revelación y la fe, es decir, en el cristianismo y la enseñanza de la Iglesia” (Bernand, Gruzinski, 1992, p. 41), así, de esta forma el dominico le atribuye a los indígenas la capacidad innata de conocer a Dios y entender el evangelio, superponiéndolo a su error religioso, a sus confusiones influidas, como era natural pensar en la época, por la acción del demonio. En las observaciones sobre la sociedad india, Las Casas reconoce que en la vida social, así como en la ciudad antigua, tiene que existir, como sucede en América, sacerdotes y sacrificios, y “ello si importar cual sea la religión, verdadera o errónea de que se trate” (Bernand, Gruzinski, 1992, p. 40), así mismo la existencia de estos dos entes (sacerdote y sacrificio) permiten pensar en formas institucionales más fuertes de la religión, así como los dioses, los santuarios, las ceremonias y demás elementos que constituyen un culto elevado, al igual que cualquier religión de la que se hable.

De Las Casas perdona así el hecho de realizar sacrificios por parte de los indígenas, atribuyendo el hecho al simple “impulso natural de todos los hombres a sacrificar a sus dioses lo que considera más querido, igual que la idolatría que lo acompaña, surge del deseo natural de reverenciar a las deidades de alguna forma tangible” (Pagden, 1988, p.

198), es decir, sacrificar lo más querido, la vida misma, y adorar algo simbólicamente, pero real, pues a fin de cuentas, “todas las imágenes y combinaciones de imágenes remiten invariablemente a una experiencia de lo real” (Bernand, Gruzinski, 1992, p. 57), y así se constituye un universo simbólico y representativo que bien puede ser comparable con cualquier civilización del planeta, a pesar de que sea errónea su forma de leer el libro de la naturaleza. Por tanto, la idolatría para Las Casas en sí no era una invención diabólica “sino un fenómeno igualmente natural, aunque distorsionado, que respondía al deseo natural del bien y proveía de un error de la razón, causado por la ignorancia y la debilidad de una naturaleza caída... de ahí que o pudiera tener un origen diabólico” (Cervantes, 1996, p. 54). Esta apreciación de De Las Casas era el argumento más polémico, pues en gran medida iba en contra de la teología de su tiempo, la cual atribuía totalmente al demonio el hecho de apartar a los seres humanos, sean de donde sean, del recto camino del cristianismo.

El dominico le da primacía a la razón y el entendimiento, siendo cualidades innatas de todos los seres humanos, pero también afirma que el error es de humanos, y que la ausencia de una instrucción adecuada produce idolatría y superstición, e incluso adoración del demonio de manera inconsciente. Incluso, para Cervantes, “si el demonio era realmente el culpable de todos los vicios y crímenes indígenas, se le podía subyugar fácilmente una vez que la doctrina y la gracia hubieran comenzado a moldear las expresiones esencialmente religiosas de los indios” (Cervantes, 1996, p. 57), además que se parte de lo religioso para construir la sociedad, por tanto es necesario que el evangelio llegue a los indígenas para que su deseo sobrenatural entre al camino de la Iglesia de Cristo y así vivan y mueran en la gloria. Concluye Las Casas que lo sobrenatural “por muy superior que sea a la razón y al entendimiento, sigue siendo tan racional como lo natural, y que, por consiguiente, todo deseo humano de lo sobrenatural tiene arraigo en la naturaleza... reitera enfáticamente que ello no excluye la bondad esencial arraigada en la misma naturaleza humana” (De Las Casas citado en: Cervantes, 1996, p. 54).

Se puede concluir de De Las Casas que antes de lo social, el sentido religioso es el fundamento de todas las sociedades, y que es una capacidad tan humana que ningún ser humano está ajeno a ello. Este deseo sobrenatural se traduce en una idea inconsciente de Dios, la cual se cofunde cuando no ha existido la instrucción adecuada, es decir cuando la

palabra, la revelación no ha sido promulgada. Esto entonces no quiere decir que el demonio sea el causante de las desviaciones religiosas y rituales, sino que el entendimiento y la razón están confundidos, y la espiritualidad toma el camino que no es independiente de cualquier influjo demoníaco. Así, la idolatría para De Las Casas no es más que una respuesta al impulso natural del sentido de la divinidad, desviado por falta de instrucción y guía cristiana, es un error del entendimiento en la forma de leer el libro de la naturaleza, el cual es el mismo para todos los seres humanos.

3.3.3 El Padre José de Acosta y la idolatría

La obra de De Las Casas fue de hecho importante, polémica y demás, pero no tuvo la influencia necesaria sobre la visión de los indígenas. La obra que sí influyó de manera más concreta, y que dominó las especulaciones sobre los nativos del Nuevo Mundo y sus tradiciones culturales en la última parte del siglo XVI y la mayor parte del XVII, fue la *Historia Natural y Moral de las Indias* del padre jesuita José de Acosta (Pagden, 1988, p. 201), en parte porque, a diferencia de otras historias, el componente de lo *moral*, le daba una dimensión nueva, más preocupada por el indígena como tal, en su cultura y sus tradiciones por sí mismas, sin la necesidad de comparar con otras culturas. La *Historia*, además de descriptiva, era analítica; estaba pensada como un sistema completo de los conocimientos sobre el Nuevo Mundo... se podría definir como un “primer intento de diferenciar las distintas culturas del Nuevo Mundo” (Pagden, 1988, Pp. 207–209). Es fundamental en Acosta el recurso de la experiencia antes que los prejuicios, pues al examinar las causas y los efectos de los fenómenos naturales y de las culturas ajenas, el conocimiento empírico y la experiencia deben primar sobre las doctrinas filosóficas establecidas (Cervantes, 1996, p. 47), por lo cual los misioneros deberían intentar comprender a los indios bajo sus propios conceptos y formas culturales, y no simplemente por medio de la comparación con otras culturas (como sí hace De Las Casas), pues intentar entender, o incluso describir una cultura ajena sin ningún conocimiento del objeto de estudio, del tipo de cosa que se esté examinando, inevitablemente conduciría a analogías absurdas e inapropiadas (Pagden, 1998, p. 210).

De esto resulta el método fundamental del jesuita, el recurso de la experiencia, de la actividad práctica con relación al objeto de estudio, sin tomar en cuenta (supuestamente) los prejuicios que la actualidad de Acosta manifiesta. Es así que entendemos que Acosta

se preocupaba por conocer y recuperar la memoria indígena, pues “correctamente interpretado, el pasado indio, que los frailes ignorantes habían supuesto que era una alucinación del Diablo, podía proporcionar una información inestimable sobre el mundo en que el misionero siempre tenía que convencer de su fe a los que eran escépticos o de poco entendimiento” (Pagden, 1988, p. 206). Es también utilizado por Acosta el recurso de la analogía como procedimiento indispensable para ordenar el conocimiento, a lo cual se añade “la observación precisa, concreta y racionalmente justificada por un objetivo común: La conquista y la dominación de los pueblos del Nuevo Mundo” (Bernand, Gruzinski, 1992, p. 80).

Hasta ahora se puede hacer una comparación muy cercana con De Las Casas, pues ambos son concientes de la necesidad de comprender al indígena a través de la experiencia para no caer en apreciaciones ajenas a su mundo, alejándose un poco en cuánto al método de comparación, pues De Las Casas se remite al mundo antiguo, mientras que Acosta explora el pasado indígena como tal. Veíamos además en el dominico, que la idolatría era tan solo una desviación de la razón y el entendimiento, más no requería necesariamente de influencia demoníaca. Es con Acosta donde, a pesar de sus ideas sobre la humanidad y el entendimiento razonado de los indígenas, la influencia Satánica toma un carácter obsesivo fundamentalmente en el tema de las creencias y los ritos, por lo que su análisis de la creencia es sumario ya que en él no se ven sino los efectos combinados del temor y los engaños del Diablo (Bernand, Gruzinski, 1992, p. 78) Sin embargo Acosta es comprensivo con los indígenas americanos pues “por muy satánicos que parezcan algunos de sus ritos, la estructura de su orden religioso está muy cerca de la estructura de la Iglesia Cristiana que la de cualquier otro... Para Acosta, no menos que para Las Casas, esas cosas eran signo de auténtico razonamiento. Pueden ser creación del Diablo, pero el diablo no puede sembrar en suelo estéril. Sus mentiras son siempre sacramentales, ritualistas. No pueden enseñar a los hombres a pensar o a creer; solo les puede engañar para que lea el libro de la naturaleza de forma incorrecta, para que hagan las cosas correctas de forma errónea” (Pagden, 1996, p. 239).

Pero es necesario explicar que, a pesar de lo comprensivo que pueda parecer Acosta con la situación indígena, su temor al maligno, y la creencia en la época de que Satanás imitaba a Dios para hacerse adorar, será la forma manifiesta más fuerte de la influencia

del demonio sobre los ritos indígenas, influencia que surge a partir del engaño del maligno para hacer caer a los nativos en el abominable pecado de la idolatría, la cual es el medio por el que “se había valido el Príncipe de las Mentiras, movido por el orgullo y la envidia, para cegar a los hombres en cuanto a la verdadera configuración del designio de Dios para la naturaleza” (Pagden, 1988, p. 238). Así se entiende que para Acosta, la idolatría es una réplica demoníaca de la fe: “Qué la causa de la idolatría ha sido la soberbia y la invidia del demonio”, además del “odio mortal y enemistad que tiene [el demonio] con los hombres (Acosta, 1962, Pp. 217-218)

Vemos entonces cómo Acosta sí cree en la influencia del demonio, la cual se da a manera de engaño e imitación, no de forma propia, pues “procura el demonio imitarlo y pervertirlo, para ser él honrado, y el hombre más condenado. De esta forma tiene el demonio sus sacrificios y sacerdotes, y su modo de sacramentos, y gente dedicada a recogimiento y santimonia fingida, y mil géneros de profetas falsos” (Acosta, 1962, p. 235), haciendo que los indígenas tengan formas sacramentales similares a los ritos cristianos, pero tergiversados para que sea él quien sea adorado.

Acosta tenía la idea de que el demonio, al ser extirpado de Europa gracias a la inquisición, había venido a reinar a América (Acosta, 1962, p. 217), en donde tenía suelo propicio para ejercer su influencia, pues, los seres humanos en cualquier lugar del mundo tienen conciencia de la divinidad, pero si no reciben el evangelio, son susceptibles de ser engañados por el Maligno. Según Cervantes “cualquier atisbo de religiosidad en las culturas paganas era, necesariamente, el resultado del incorregible deseo mimético de Satanás. Era precisamente este deseo mimético el que originaba la existencia de las prácticas contrarreligiosas entre los nativos de América, pues el diablo aprovechaba cualquier oportunidad que le permitiera imitar el culto divino” (Cervantes, 1996, p. 51).

Para esto, el demonio se hace adorar de dos maneras, a su vez divididas en dos, resultando cuatro formas de idolatría que reconoce Acosta: La primera división compone las cosas naturales, que se dividen a su vez en las que son generales, como el sol, la luna, el fuego, la tierra o los elementos, o son particulares como montañas, ríos, piedras, y demás elementos cercanos. En cuanto a los primeros, las cosas generales, son los que tienen un gran poder y controlan los factores del mundo: pueden hacer llover,

causar sequías, inundaciones y otros fenómenos naturales, además de ser los que dan y quitan en la vida humana. Es a estos a quienes se les sacrifican seres humanos para complacerlos. Pero los segundos corresponden más a una armonía panteísta, no en el sentido de que un dios está en todas partes, sino de que todo lo que compone la naturaleza es susceptible de ser adorado como a un dios, pero no se les hacía sacrificios. La segunda división pertenece a la invención o ficción humana, y corresponde, en primer lugar, a los ídolos de palo, de metal, de oro y demás. Aquellos que hablábamos antes, figuras que reciben la carga simbólica, la significación. Pueden ser figuras de todo tipo, zoomorfas, antropomorfas, zooantropomorfas, pero el caso es que son construidas por el hombre. Y en segundo lugar encontramos el elaborado culto a los muertos, a los antepasados y cosas que pertenecían a ellos (Acosta, 1962, p. 219).

Ante esta última forma de idolatría, Acosta cita el Libro de la Sabiduría (Sabiduría 14, 15-21 citado en Acosta, 1962, P. 222) para dar una analogía sobre el origen de la idolatría: Un hombre crea una imagen de su hijo muerto para no olvidarlo. Pronto llega a adorar la imagen misma. En las fases tercera y última impone este culto a los demás miembros de su casa. De esta forma, los principios de la idolatría se encuentran en alguna forma dentro de alguna forma de culto a los antepasados (Pagden, 1988, p. 227). La imagen de la casa es una metonimia para la sociedad, y la figura del padre se reflejaría en la del rey, así como el hijo muerto adorado se muestra como el héroe que dio paso a la sociedad con su vida ejemplar y con sus obras. Es claro que lo fundamental para Acosta en cuanto a la idolatría es que remite inmediatamente al pasado, a los creadores del cielo y la tierra, a los héroes y personajes que sirven para dar cuenta del carácter y la identidad de un pueblo. Sin embargo, el pasado indígena resulta de un engaño, pues sus dioses son manifestaciones de la perfidia y la envidia del demonio, pues a pesar de las similitudes que exista entre algunos ritos paganos y el cristianismo, es claro que no va a ser Dios quien se imite a sí mismo, por tanto es alguien que lo conoce, que lo odia, al igual que al género humano, es la única fuente alternativa capaz de justificar estas similitudes (tergiversadas), tenía que ser el Demonio (Cervantes, 1996, p. 50).

Es claro que Acosta inauguró una nueva forma de ver a los indígenas, hizo que de ahí en adelante los cronistas y demás conquistadores tomaran de manera distinta el manejo de las culturas americanas al interesarse específicamente en el pasado cultural indígena

para conocerlos mejor, sin recurrir a la ya desgastada comparación con el mudo antiguo, con el mundo conocido para ellos. Esta fue sin duda la obra que más influyó durante los siglos XVI y XVII, mucho más que la de Las Casas, pues tenía una intencionalidad política muy útil para los intereses coloniales: crear las condiciones intelectuales suficientes para dominar los nativos desde ellos mismos, desde sus conceptos, desde su manera de ver su mundo, para así, comenzar a eliminarlo poco a poco, imponiendo el nuevo orden cristiano sobre América. En el siguiente apartado veremos cómo se dio esta imposición, como se eliminó el sistema indiano (o se intentó) y se instauró el cristiano mediante el reemplazo de imágenes y espacios mentales complejos.

3.4 Imposición de un mundo simbólico

Ya está identificado el problema. El enemigo ya está localizado, y las acusaciones en primera instancia funcionan. Por esto se tomaron la libertad, de la misma manera que hicieron los antiguos invasores de la península ibérica, de destruir los templos, imponer sus dioses, negar el compartimiento o la sobreimposición exigiendo la eliminación de los cultos locales. Además se apropiaron del monopolio del sacerdocio y de lo sagrado, y por tanto, de la definición de la realidad, empleando un sistema simbólico tan diferente y “tan involuntariamente hermético que podemos dudar de que la mayoría de los indios haya podido captar su alcance exacto” (Gruzinski, 1991, p. 154), o por lo menos comprender el sentido profundo del nuevo sistema. Es claro que si para los españoles el Nuevo Mundo fue algo realmente extraño, para los nativos no fue diferente, en tanto que ambos lugares, hasta cierto punto, no tuvieron contacto cultural profundo, que pudiera preparar el terreno para el momento del encuentro. Por tanto es comprensible que la imposición fuera larga y tediosa, puesto que “no solo necesitaban que los indios pudieran descifrar aquellas imágenes sino que a sus ojos fueran portadoras de una parte de la divinidad. Si el primer obstáculo solo implica una costumbre progresiva a los códigos icónicos e iconográficos de Occidente, el segundo exige que los indios tengan la experiencia subjetiva de lo sagrado cristiano” (Gruzinski, 1991, p. 190), es decir que, como veíamos con la atribución a un objeto de un sentimiento al hablar de la idolatría, el indígena debería comprender que la imagen que estaba viendo tenía significado cercano a su cultura, a su comprensión del mundo. Sin embargo los santos, la virgen, el mismo Jesucristo, físicamente eran tan distintos a ellos que su apropiación fue bastante demorada, pues no solo era la imagen. Era también todo

un engranaje de significación detrás, toda una historia, un pasado ejemplar y un futuro seguro: “Los evangelizadores quería que los indios brindasen su adhesión al pivote más extraño de esa realidad exótica, sin referente visible, sin raíces locales: a lo sobrenatural cristiano” (Gruzinski, 1991, p. 181).

Fue demasiado complicado para las culturas amerindias apropiarse del mundo simbólico de la manera en que los evangelizadores pretendían. De acuerdo a lo planteado en el capítulo 2.3, vimos que la apropiación se dio, pero a la manera indígena, es decir, bajo sus parámetros cosmológicos. Tomaron a Cristo, a Dios, a Satanás, al Espíritu Santo y demás como dioses independientes, y los adhirieron a su panteón de la forma en que tradicionalmente lo hacían cuando se cruzaban con otra cultura más fuerte. Es por eso que el universo simbólico del indígena se expandió (de hecho nunca estuvo cerrado), adoró al Demonio y a Dios por igual, sin atribuciones maniqueas, sino siempre pensando en el equilibrio de fuerzas (damos y recibimos), podrían ser beneficiosos o perjudicar la comunidad si no se les retribuía lo necesario para estar de su lado. Así que la apropiación fue en extremo complicada, dando pie a los evangelizadores para castigar a los indígenas que mantenían sus tradiciones y ritos, pues “la iglesia limitó el campo de la realidad significativa haciendo de lo que ella excluía manifestaciones del demonio, de vagabundeos de lo insensato o de la simple superchería” (Gruzinski, 1991, p. 182). Así, todos los habitantes del Nuevo Mundo eran susceptibles de ser acusados y castigados por el pecado de la idolatría. Los evangelizadores no tuvieron en cuenta que “debían habérselas no solo con creencias y con prácticas, sino con un tejido extraordinariamente denso de relaciones y combinaciones” (Gruzinski, 1991, p. 178).

La obra del padre José de Acosta había funcionado, en la medida en que las acusaciones de idolatría, superchería y adoración de demonios (aunque suene redundante) proliferaron y se generalizó la mirada desconfiada sobre los indígenas brindándole a los españoles la excusa perfecta para ingresar, y bajo la forma de un providencialismo arrogante, eliminar cuanto sea diferente, es decir, todo, “explotando las emociones, el miedo, la angustia; integrándolos a una problemática del pecado y de la condena; disipándolos mediante técnicas rituales – la confesión, la penitencia – que conducen a la cabal asimilación de la temática cristiana de la salvación y de la redención” (Gruzinski, 1991, p. 197), expandiendo la angustia existencial que ha acompañado a los cristianos desde sus inicios, imponiendo la dual visión del mundo, el bien y el mal, pero sobre

todo obligando a los nuevos “conversos” a creer en un ser tan omnipotente como intangible e inalcanzable, a lugares futuros después de la muerte gloriosos pero lejanos, así como perturbadores, escalofriantes, pero cercanos. Qué pensaría un indígena al escuchar que su padre, y sus ancestros están sufriendo penas indecibles en un infierno eterno, que no puede hacer nada por ellos, sino solo procurar su propia salvación, sin embargo poco a poco el temor y la zozobra los convenció (a través de imágenes terroríficas) de que el infierno existe y está cerca, y que para llegar al cielo tiene que dejar a un lado todo lo que conoce todo lo que ha vivido, todo lo que es.

En los sueños que relataban los indígenas (recopilados por jesuitas y citados por Gruzinski) aparece lo esencial de la imaginación cristiana, el infierno y sus demonios, el paraíso y sus santos. “El antagonismo del bien y del mal revisten allí todos los avatares imaginables e inspira hasta oposiciones secundarias que subrayan y apoyan las primeras: el cromatismo, las intensidades luminosas, los olores, los sonidos, los materiales se reparten en pares antitéticos que repiten en todos los tonos la dualidad y su resolución última para beneficio del bien, de Dios y de la virgen, etc. Lógica imperturbable y rígida de un sistema que de modo infalible clasifica en una sola y única casilla lo feo, lo sulfuroso, lo oscuro, el estrépito. Estamos en las antípodas de la idolatría en que dominan, como se recordará, la ambivalencia de los dioses, la permeabilidad de los seres y las cosas, las transformaciones sutiles, las múltiples combinaciones. Por el contrario, la visión cristiana obra de acuerdo con un esquema simple y simplificado en su estructura y que resume lo esencial de lo sobrenatural y del mensaje cristiano” (Gruzinski, 1991, p. 197). En últimas triunfó. Lo más angustioso y temeroso de la religión cristiana perseveró y alcanzó a colarse en los corazones de los habitantes de América. Los españoles venían a vencer sus miedos, pero lo que hicieron fue compartirlos y promulgar los mismos esquemas erráticos y cegados que el Viejo Mundo manejaba. El miedo se expandió, y la angustia se intensificó con el correr de los años, cuando nuevas formas inexplicables aparecían, cuando las manifestaciones de la antigüedad dejaban ver esquirlas inolvidables de un pasado que no deja de perseguir buscando no caer en la nada. Cuando los árboles silbaban las melodías que los antepasados escuchaban y que se niegan a desaparecer. Pero el miedo obliga a enfrentar, y el enemigo siempre va a existir para el cristianismo.

CONCLUSIÓN:

La angustia como sentimiento incontrolable en la medida en que su objeto de lucha es confuso, indefinido. En cuanto tal, la mente humana recurre inconscientemente a la creación de imágenes aterradoras que estimulan ese sentimiento, y apoyan la incertidumbre y la impotencia, por tanto la imaginación funciona en contra del ser humano en la medida en que crea las condiciones para que la angustia no solo siga existiendo, persista en el alma humana, sino que puede llevarla a niveles de amenaza psicológica que se manifiesta de forma somática, paralizando las funciones de defensa del cuerpo, y además de forma psicológica y mental, limitando la razón, alejando al sujeto de la posibilidad de defenderse de alguna manera. A esto se le suma que, en particular en el caso del sujeto cristiano, el dogma fundamenta se fuerza en la concepción que del pecado tiene. Según Kierkegaard, como se anotó en el capítulo pertinente (1.1), es en definitiva un concepto inexplicable desde las ciencias, por ejemplo desde la teología, la ética, o cualquiera en la medida en que cada una se limitará a los efectos que este tiene en cada campo. Como ejemplo, la que más se acercaría a definirlo sería la ética, sin embargo caería en su acción de juzgar a través del pecado. Por tanto lo más ecuánime que realiza Kierkegaard es definirlo por analogías en la forma que puede surgir y como se manifiesta. En resumen, el pecado se origina únicamente en el dogma del pecado original de Adán (la desobediencia a Dios) y podría definirse simplemente como cualquier acto que esté en contra de la naturaleza y obra de Dios, o en palabras más institucionales, en contra de los postulados dogmáticos de la Iglesia de Cristo. Es en definitiva la iglesia la que define lo que es y lo que no es pecado. El autor luego de esto se centra más en la forma como Adán cayó en pecado, en la razón psicológica última que lo llevó a desobedecer y contrariar a Dios, y que por extensión de especie recae sobre nosotros. Esa razón es la *inocencia*, el estado infantil de desconocimiento de la verdad de Dios sobre el bien y el mal. Pero anota que con el pecado, sea por inocencia o deliberado, inaugura el concepto de la culpa y de la responsabilidad individual que el cristiano asumirá de manera angustiante, precisamente por no tener en muchos casos la conciencia suficiente para saber si lo que hace está bien o está mal.

El poder de la imaginación en el caso del pecado también estimula la angustia por el resultado que pueda llevar el pecado, el miedo al posible castigo. Con la imaginación el cristiano por más hundido que se sienta en el castigo puede hundirse inconscientemente aún más. Y esta posibilidad es la que genera una gran angustia. El futuro resulta ser la extensión de la angustia por el sentimiento de espera indefinida, pero sobre todo por la relación que el más allá trae consigo. La Muerte entonces se mezcla con la idea de pecado y de castigo, y hace que las imágenes mentales de la condena sean profundamente terroríficas y dolorosas.

En el imaginario del cristiano del siglo XV aparece otro motivo de angustia en donde las imágenes monstruosas, el peligro y el pecado se mezclan en un territorio incógnito, apenas sospechado pero con una gran cantidad de imágenes terroríficas que viajeros han publicado en sus relatos. Este espacio geográfico imaginario son las Antípodas, el lugar opuesto a los pies del mundo conocido. Y como mundo al revés, contiene una gran cantidad de aberraciones físicas, seres antinaturales con costumbres bestiales y salvajes, opuesto totalmente a la civilización cristiana. En este apartado lo más importante es la forma como el cristiano manifiesta su imaginación angustiada dejando que la mente en verdad crea en todos los monstruos malformados. De hecho, el capítulo se vuelve importante en la medida que nos da una idea de las imágenes que los viajeros de las primeras travesías por el Atlántico esperaban ver, y que incluso algunos de ellos aseguraban haber visto, debido a que la imaginación es tan fuerte que al mezclarse con la angustia realmente hace ver lo que la mente ha creado, lo que la mente quiere ver.

Este cuerpo angustioso no se puede desligar de la angustia por excelencia no solo del cristiano, sino de todo ser humano. Es la angustia por la muerte y por el más allá la que limita el mundo de los vivos quienes no sabrán cómo prepararse para cuando llegue el momento de atravesar el umbral de la vida. Esto se debe a que la racionalidad humana se niega rotundamente a la idea del aniquilamiento absoluto como la posibilidad después de la muerte. Hay una gran angustia por desaparecer en las inexistentes mareas de la nada y del vacío. Es por esto que la nada absoluta se transforma en nada relativa, es decir, en el sueño mítico la imaginación angustiada prolonga la vida material, pero que no es más que una imagen onírica que se sirve de la duración temporal para expresar que el aniquilamiento de la existencia no puede aceptarse como absoluto, construyendo como símbolo de esta nada relativa la *eternidad*.

Para el cristianismo en los siglos que abarca esta tesis, la muerte se personifica y se vuelve macabra. Se le teme por inefable y a veces sorpresiva. Su imagen se gesta de forma cadavérica, como un sujeto más entre la multitud de imágenes cristianas. No se le considera ni buena ni mala, todo depende del siguiente en ser visitado por su helada presencia, del siguiente en sufrirla. Solo se le considera inevitable, pero a la vez fría y macabra.

Vemos luego en el segundo capítulo, esas imágenes angustiantes que se fijan en los imaginarios colectivos, toman nombre; es decir que el hombre las nombra, las disecciona. Esta respuesta es instintiva, aunque surge netamente en la razón. Para librar la angustia, el hombre fracciona la angustia en miedos particulares para poder identificarlos, conocerlos, y de esta manera vencerlos. Es entonces como surge el miedo con su particularidad que lo diferencia de la angustia: conoce el objeto amenazante contra el que debe luchar en tanto que al nombrarlo le ha dado sentido de existencia clara y cognoscible, haciéndolo vulnerable a la acción defensiva del hombre.

El miedo, se concluye entonces que se construye colectivamente como respuesta concertada a una atmósfera angustiante e inexplicable que agobia a la comunidad, y busca vencer la amenaza flotante. Es así como se construyó el miedo a la muerte, tema que retomamos en este capítulo, pero que tiene la particularidad de manifestarse exclusivamente en el más allá. El acto de morir resultó importante solo cuando ocurre de manera instantánea y la víctima no alcanzó a quedar bien con Dios. Esto sucede volviendo un poco a la temática del Pecado y la condenación eterna, pues institucionalmente se consolidó el imaginario sobre el más allá, dividido en tres lugares, el cielo-paraíso, el infierno y el purgatorio. La angustia por la eternidad se libra con la creación de estos lugares, pero ahora el miedo se apodera del cristiano debido a la cercanía que hay con el infierno y la tentación, con la posibilidad tan fuerte de caer en pecado sin saberlo bien, respondiendo al estado de inocencia que relatábamos en la definición de pecado, y por no saber tampoco cómo estar totalmente a gusto con Dios. Es en el purgatorio donde la posibilidad de salvación toma un poco más de fuerza, y la culpabilidad de los que quedan vivos se aliviana al poder interceder desde la mortalidad sobre el tiempo y las penas que el alma del difunto deba padecer en el purgatorio antes de llegar a la gloria. Claro está, todo dependiendo de la cantidad de misas y sufragios

que pueda pagar la familia a la iglesia. Estos lugares se consolidan para la iglesia como las herramientas perfectas para mantener un dominio, un control sobre las vidas, los sentimientos, y hasta la intimidad de los cristianos, quienes atemorizados harán todo lo que el sacerdote predique.

Este control mental no podría llevarse a cabo totalmente si no fuera por la compañía del miedo por excelencia; por el símbolo del pecado, del castigo, de la tentación y el engaño; por el representante de todo lo que occidente considera como malo. Satanás entra en el imaginario y su imagen se manifiesta en todos los factores externos e internos que contradigan la seguridad y la tranquilidad anheladas por el cristiano. Para el español del siglo XV la acentuación del miedo al demonio resultó de los avatares de la reforma y del descubrimiento de pueblos nuevos apenas sospechados al otro lado del Océano, además de la lucha interna contra las herejías y las otras religiones, por lo que el sentido a la existencia fue dado por la lucha incansable contra todos los seres que eran distintos, intentado ganar la gloria por medio de la conversión de idólatras y la eliminación de todo reducto que consideraran de origen demoníaco, viajando la idea de demonio con ellos hasta el Nuevo Mundo, en donde el miedo se vio exacerbado por el descubrimiento de gentes y culturas extrañas y con costumbres a los ojos de ellos salvajes, bárbaras y en últimas, demoníacas.

Es clave en el cristianismo entender la oposición entre el bien y el mal, que resultan ser opuestos, cada uno con su ente simbólico. Encontramos entre los indígenas del Nuevo Mundo que culturalmente estos conceptos no existen. Su concepción de mundo se centra en el equilibrio de fuerzas y la retribución a todas esas fuerzas mediante la adoración y el sacrificio. Esta fue la razón fundamental del choque de imaginarios entre españoles e indígenas, que los llevó a una lucha sin tregua para hacerse entender por parte del otro de cualquier modo. La apropiación de la idea de demonio resultó totalmente inconcebible para el evangelizador, en la medida en que para el indígena resultó ser más un amigo que un enemigo por causa de la constante asimilación por parte de los evangelizadores de las costumbres, tradiciones y antepasados con el demonio. Pero sobre todo con la influencia que la idea del sacrificio generó al asociarla con el demonio. Para los indígenas, el sacrificio representaba la retribución máxima con los dioses, la congregación fundamental que mantenía el equilibrio de fuerzas cósmicas, e incluso el estado de ansiedad psicológico, el desfogue de todos los malos sentimientos

a través de la muerte ritual de uno de la comunidad. El sacrificio era el ritual que mantenía el equilibrio y la razón fundamental de la existencia de las culturas precolombinas; por tanto, un dios como Satanás, asimilado totalmente como el receptáculo del sacrificio, simplemente no podía ser malo, al contrario podía ser un amigo siempre y cuando se siguiera manteniendo el ritual. Entonces, se concluyó que la insistente relación por parte de los evangelizadores, del demonio con el sacrificio generó el efecto contrario al que esperaban: ayudaron a que surgiera una subcultura demoníaca aún más complicada de extirpar en tanto que se manifestaba en sueños y visiones de los indígenas, interpretados totalmente por los evangelizadores como manifestaciones del demonio en el alma de los nativos.

Ahora que se llegó de lleno al tema de América, se hizo en la primera parte del capítulo 3 una crítica a la idea de “descubrimiento” y de su “descubridor”. Partimos de la premisa de que Colón nunca tuvo la conciencia de haber llegado a un Nuevo Mundo, sino que defendió su idea inicial de haber cumplido con lo que la corona le había encomendado, es decir, llegar a Asia. Así nos dimos cuenta que el verdadero descubrimiento se dio posteriormente, incalculable de por sí, cuando los españoles se dieron cuenta de que no era Asia, sino más que eso, un lugar totalmente nuevo, con nuevas especies, nuevos seres humanos y muchas riquezas. El resultado de la investigación arrojó que el interés expansionista de España fue el que le dio el significado de “descubrimiento” al hecho de haber encontrado el Nuevo Mundo con la finalidad de darle la importancia política que necesitaba para poder ascender en el mapa político de Europa como una gran potencia. Sobre todo, y más pertinente para este trabajo, la labor evangelizadora, la cruzada por la iglesia, le daba un peso espiritual muy fuerte para el contexto que se estaba viviendo en el Viejo Mundo. Con esto llegamos a la significación de América como un lugar oculto, sin pasado, pero con un futuro que le darían los colonizadores; casi sin identidad propia, como se vio más adelante, sino como tribus prestas y ansiosas por ser evangelizadas a cambio de todas las riquezas. América nació entonces para la escena mundial.

Entonces, la figura de Colón para la época en sí no fue tan importante como nos ha llegado hasta nuestros días. Su leyenda se forjó posteriormente, en espacios totalmente ajenos a España, como son Estados Unidos e Italia, unos siglos más tarde. Así, se concluyó que la imagen de Colón como el gran descubridor no se forjó en el siglo de su

“hazaña”, sino en siglos posteriores, A partir del siglo XVI en la literatura épica italiana, pero mucho más adelante, en el tercer centenario del descubrimiento por parte de los Estados Unidos. Colón entonces, es una figura de epopeya forjada desde finales del siglo XVIII.

Lo que sí se forjó en España, en el seno de la cristiandad, fue la imagen del Indígena bajo los conceptos de *bárbaro* y el de *Idólatras*. Ambas concepciones fueron teorizadas por dos cronistas del siglo XVI utilizados en este trabajo. Fray Bartolomé De Las Casas y el Padre José de Acosta, el primero dominico y el segundo sacerdote jesuita, utilizaron los conceptos y el saber de la época para determinar el carácter de los bárbaros, incivilizados, pero fundamentalmente no cristianos, y también el de la idolatría como engaño diabólico. Nos podemos dar cuenta que el primer término se refiere básicamente a las actitudes como sociedad, en la forma de gobierno, en las formas cotidianas, pero sobre todo a través de la capacidad de comunicación, de lenguaje y escritura. El segundo término se centra totalmente en el carácter religioso, en los artilugios del demonio para hacerse adorar a través del peligroso pecado de la idolatría imitando los ritos de la iglesia de cristo. En últimas, las acusaciones de barbarie e idolatría servían más como pretexto para ingresar violentamente a las tribus, reducirlas y convertirlas al cristianismo de manera superficial, para controlar simbólicamente a los nativos, pero internamente, respondiendo a un llamado providencial de evangelización, venciendo el gran miedo que representa la influencia del demonio en estas nuevas tierras olvidadas por Dios.

Por último, entendimos que no solo era reconocer el problema, enfrentar la amenaza. La forma de hacerlo fue realmente lo que caracterizó el proceso de conquista del Nuevo Mundo, imponiendo los evangelizadores imágenes totalmente ajenas a la realidad indígena, eliminando todos los cultos locales, remplazando las imágenes autóctonas, destruyendo todo un mundo simbólico de combinaciones y un tejido espeso de significaciones cosmológicas y cotidianas. El evangelizador básicamente no se enfrentaba solo contra el demonio y sus manifestaciones, sino contra un mundo inmenso de tradiciones que obviamente se negarían a desaparecer, y que al contrario tomaron nuevos rumbos, resignificando el mensaje cristiano, apropiándolo al discurso propio, haciendo un sincretismo de tradiciones. Sin embargo fue un proceso lento y tortuoso para los nativos quienes veían poco a poco cómo su mundo se desmoronaba a

consecuencia de un arbitrario afán imperial. Veían cómo su mundo desaparecía involuntariamente mientras otro nuevo se alzaba fuertemente sobre las cenizas de un pasado tranquilo y seguro. Todas las imágenes se eliminaron, llegaron nuevas, y con ellas, el miedo y la angustia, en vez de desaparecer, se expandió por toda América, en donde nunca antes habían tenido la necesidad de habitar.

Es entonces donde la angustia y el miedo de los españoles conquistadores más se manifiesta. En la destrucción de todo lo que no conoce, en la imposición de un orden visual nuevo, en la apropiación de los esquemas simbólicos perceptibles y en la traducción del imaginario cristiano al mundo indígena, llevando consigo el miedo y la angustia por la muerte, el miedo al infierno y al demonio, la promesa lejana de salvación y gloria, y el olvido del pasado en las mareas indisolubles de la memoria ancestral. Fue entonces cuando América descubrió la angustia y el miedo.

* * * * *

Al final, este trabajo respondió las preguntas que se habían planteado. Se reconoció otro problema en la materia del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, se exploró el imaginario psicológico con respecto a la angustia del conquistador, y se vio cómo se construyó el miedo en el seno del cristianismo. Pero sobre todo, se enlazó ésta problemática con el proceso y resultado de la demonización del indígena de América a través de todo este mundo simbólico. Sin embargo es necesario reconocer que un trabajo como este abarcaría mucho más. Se podrían incluir muchas más visiones sobre el tema, aunque la literatura sobre problemas de mentalidades en el Nuevo Mundo como tal son pocos, y los autores referenciados son a nuestro parecer los más importantes. Se advirtió en la introducción el carácter conceptual de este trabajo. Sin embargo reconocemos que la argumentación puede ver también de los mismos procesos, analizando estructuras sociales y eventos fácticos. Más que una falencia, diríamos que es una posibilidad de ampliación de este trabajo.

Bibliografía.

Acosta, Joseph De. (1962). *Historia Natural y moral de las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica, Libro V

Astete, Gaspar, S.J. (1979) *Catecismo de la Doctrina Cristiana*. Salamanca, Imprenta Calatrava.

Bartra, Roger. (2001). *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona, Editorial Anagrama

_____. *El Salvaje en el Espejo...*

Bernand, Carmen, Gruzinski, Serge. (1992). *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México, Fondo de Cultura Económica.

_____. (2005). *Historia del Nuevo Mundo: Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492 – 1550*. México, Fondo de Cultura Económica.

Borja, Jaime Humberto. (1998). *Rostros y Rastros del demonio en la Nueva Granada*. Bogotá, Ariel.

Cervantes, Fernando. (1996). *El Diablo en el Nuevo Mundo*. España, Empresa Editorial Herder S.A.

Cohn, Norman. (1987). *Los demonios familiares de Europa*. Madrid, Alianza Editorial

Deharbe, José. (1921) *Catecismo de la Doctrina Cristiana*. Herder, Berlín.

Delameau, Jean. (1989). *El Miedo en occidente*. Madrid, Ed. Taurus.

Diel, P. (1966), *El miedo y la angustia* .México, Fondo de Cultura Económica

Escobar, Juan Camilo. (2000). *Lo imaginario. Entre las ciencias sociales y la Historia*. Medellín, Fondo Editorial Universidad EAFIT.

Gruzinski, Serge. (1991). *La colonización de lo imaginario*. México, Fondo de Cultura Económica.

Kamen, Henry. (1999). *La inquisición española*. Barcelona, Editorial Crítica

Kierkegaard, Sören. (1965). *El concepto de angustia*. Madrid, Ediciones Guadarrama

Le Goff, Jaques. (1981). *El Nacimiento del Purgatorio*. Madrid, Taurus Ediciones S.A.

Martínez, José Luís. (1992). *El Mundo Privado de los Emigrantes a Indias*. México, Fondo de Cultura Económica

Michelet, Jules. (1987), *La Bruja*. Barcelona, Ediciones Akal S.A.

Muchembled, Robert. (2006). *Historia del Diablo: siglo XII al XX*. México, Fondo de Cultura económica.

Murray, Margareth. (1986), *El Dios de los Brujos*. México, Fondo de Cultura Económica

O'Gorman, Edmundo. (1992). *La Invención de América*. México, Fondo de Cultura Económica

Otte, Enrique. (1993). *Cartas privadas de emigrantes a indias 1540 – 1616*. México, Fondo de Cultura Económico

Pagden, Anthony. (1988). *La caída del hombre natural*. Madrid, Alianza Editorial S.A.

Peña y Lillo, S (1994). *La Angustia*. Editorial Universitaria San Francisco, Santiago de Chile

Puiggrós, Rodolfo. (1989). *La España que conquistó el Nuevo Mundo*. Bogotá, Áncora editores

Restall, Mathew. (2004) *Los Siete Mitos de la Conquista Española*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

Ripalda, Jerónimo de, S.J. (1944) *Catecismo de la Doctrina Cristiana*. Madrid, Apostolado de Prensa.

Rojas Vargas, Astrid Giovanna. (2005). “La paz interior y el testamento. Testar como acto liberador. Siglo XVII”. En: *Fronteras de la Historia*, ICANH, No. 10, Pp. 169-186.

Romano, R. Tenenti, A. (1992). *Los Fundamentos del Mundo Moderno*. México, Siglo XXI Editores.

Schümer, Dirk. (1995). “Regateando por el purgatorio. Ideas sobre el más allá en la Edad Media”. En: *Revista Humboldt, Revista para el mundo Ibérico*, Vol. 37, No. 114, Pp. 52-55

Todorov, Tzvetan. (1999). *La conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI Editores S.A.

Turberville, Arthur. (2006). *La inquisición española*. México, Fondo de Cultura Económica

Vargas Poo, Martín Eduardo, Cogollos, Silvia. (1996). “La teología de la muerte: Una visión española del fenómeno durante los siglos XVI al XVIII”. En: Borja, Jaime Humberto. *Inquisición muerte y sexualidad en la Nueva Granada*. Bogotá, Editorial Ariel – CEJA,

Vignolo, Paolo. (2004). “Nuevo Mundo: ¿un mundo al revés? Las Antípodas en el imaginario del Renacimiento”. En: Bonnett, Diana y Castañeda, Felipe (editores). *EL nuevo Mundo. Problemas y debates*. Bogotá, Universidad de los Andes