



**INFORMACIÓN Y  
COMUNICACIÓN**

**Revista científica  
Núm. 4 - 2007**

## **INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN**

### **Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla**

- Director: Carmen Espejo Cala (carmenes@us.es)
- Secretario de Redacción: Miguel Vázquez Liñán (mvazquez@us.es)
- Secretario Adjunto: Francisco Baena Sánchez (frbaena@us.es)
- Directores Sección “Claves”: Antonio García Gutiérrez (algarcia@us.es)  
Francisco Sierra Caballero (fsierra@us.es)
- Directores Sección “Selecta”: Fernando Contreras Medina (fmedina@us.es)  
Mar Llera Llorente (mllera@us.es)  
Rafael González Galiana (rgonza@us.es)
- Director Sección “Antológica”: Carmen Espejo Cala (carmenes@us.es)
- Director Sección “Bibliográfica”: Miguel Vázquez Liñán (mvazquez@us.es)

## **CONSEJO DE REDACCIÓN**

- Ángel Acosta Romero
- José Miguel Alcívar Cuello
- Mariano Belénguer Jané
- Manuel Bernal Rodríguez
- Fernando Contreras Medina
- Carmen Espejo Cala
- Antonio García Gutiérrez
- Juan Carlos Gil González
- Rafael González Galiana
- M<sup>a</sup> Ángeles López Hernández
- Mar Llera Llorente
- Francisco Sierra Caballero
- Miguel Vázquez Liñán

## **COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL**

- Gonzalo Abril (UCM-Madrid)
- Roger Chartier (Universidad París VIII-Francia)
- Raúl Fuentes (ITESO, Guadalajara-México)
- Jorge González (UNAM-México)
- Jan Servaes (Universidad Católica de Bruselas)
- Muniz Sodré (UFRJ-Brasil)
- Teun A. Van Dijk (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona)

## **INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN**

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla

La revista **INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN** se encuentra recogida en el Latindex y en el listado DICE (Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas) de CINDOC.

**INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN** es una revista interdisciplinar que pretende contribuir a la investigación y difusión de temas de teoría de comunicación social.

Toda correspondencia debe dirigirse a:  
Facultad de Comunicación  
D: Avda. Américo Vespucio, sn - 41092 - Sevilla  
E: mvazquez@us.es

Diseño y maquetación: Gloria Jiménez Marín  
Imprime: Publidisa  
Dep. Legal: SE-3800-2005-UE  
ISSN: 1696-2508

**INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN** no se responsabiliza de la opinión de sus colaboradores.

**ÍNDICE**

# ÍNDICE

## SECCIÓN CLAVES

- Walter D. Mignolo y Freya Schiwy  
■ *Transculturation and the colonial difference. Double translation.* .....6  
■ Transculturación y la diferencia colonial. Doble traducción.
- Jorge A. González  
■ *Cibercultur@* como estrategia de comunicación compleja desde la  
periferia. ....29  
■ *Cibercultur@ as a strategy for complex communication from the  
edge.*

## SECCIÓN SELECTA

- Mitos, ritos y antropología visual en los medios masivos. El imaginario  
primitivo en la encrucijada de la mediación cultural.  
■ *Myths, rites and visual anthropology in massmedia. The primitive  
imaginary on the crossroad of cultural mediation.*
- José da Silva Ribeiro  
■ *Palo Monte, um rito Congo em Cuba.* .....48
- Estela Rodríguez  
■ La prensa, la ventana hacia mundos exóticos. Imaginarios visuales  
pasados y presentes sobre las otras culturas .....60
- Jacinto Choza  
■ Comunicación intercultural .....71
- Marisa Cordella  
■ *Subtitling the film 'The Children of Russia': enhancing understanding  
through a series of linguistic transformations.* .....78
- María Isabel Cintas Guillén  
■ *Candombe uruguayo* .....88
- Víctor Silva Echeto y Rodrigo Browne Sartori  
■ Neototemismo y órbitas de lo imaginario: Crisis de la imagen y  
emergencia de la visualidad. ....108
- M<sup>a</sup> Ángeles Martínez García y Antonio Gómez Aguilar  
■ Claves de la pervivencia del mito en los medios de comunicación. ....122
- María Eugenia González Cortés  
■ La percepción de la realidad española en el imaginario colectivo  
del inmigrante. ....136
- Salvador Leetoy  
■ La Visión de los vencidos y la Brevísima relación: Trauma y denuncia  
en la construcción del sujeto indígena en México. ....154

## SECCIÓN ANTOLOGICA

La ciudad efímera. Imágenes de las ceremonias del poder en las relaciones de sucesos de la Edad Moderna. <i>Ephemeral town. Pictures of power ceremony on news pamphlets in Early Modern Europe.</i>	
Jaime García Bernal Velas y estandartes: imágenes festivas de la batalla de Lepanto.....	172
Sandra M <sup>a</sup> Fernández Vales Noticias deportivas y sociales en el siglo XVI: ostentación del poder de la nobleza en torneos y justas. ....	212
Nieves Pena Sueiro Cuando la pintura es poesía: versos y jeroglíficos con que la Universidad de Santiago lloró a Carlos II.....	236
Carmen Montoya Rodríguez Palabra, imagen y poder. Iconografía de las Casas Capitulares sevillanas para las fiestas de proclamación de Carlos IV .....	253

## SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

Reseñas de libros	
Miguel Vázquez Liñán Elementos para una teoría comunicacional de la propaganda.....	273
Antonia Ceballos Cuadrado <i>Journalists under fire.</i> ....	276
Francisco Baena <i>Fleet Street</i> .....	280
Carmen Espejo Cala La Sociedad Internacional para el Estudio de las Relaciones de Sucesos .....	283
Jaime Figueroa Daza La construcción del consenso .....	287

## SECCIÓN ADDENDA

Luis Lerate de Castro Reflexiones ante un "Velasques". Sobre la transcripción al español de los nombres propios extranjeros.....	292
<i>Reflections on a "Velasques". On foreign names' transcripts into Spanish.</i>	

## DEDICATORIA

Mar Llera Llorente A James Carey .....	302
---	-----

Revista IC .....	304
------------------	-----

**SECCIÓN CLAVES**

## Transculturation and the Colonial Difference. Double Translation.<sup>1</sup>

### Transculturation y la diferencia colonial. Doble traducción.

Walter D. Mignolo and Freya Schiwy  
(Duke University and University of California)

#### Abstract:

In the frame of the Wallersteinian concept of modern/colonial world system —as modified by Mignolo (2000)- the authors address the topic of translation/transculturation. Missionaries and anthropologists in Africa, Asia and Mesoamerica used to make one-way translations determined by metropolitan interests for the purposes of assimilation and conversion. Translation was indeed the process wherein the coloniality of power articulated the colonial difference. But complex mechanisms of reciprocity, as translanguaging, could operate in order to convey knowledge, emotions or memories from Amerindian or subaltern cosmologies through Spanish or any other colonial languages as the Zapatistas have performed. For “subcomandante” Marcos, translation is not merely interlinguistic but also intercosmological. The authors go through several examples of translation/transculturation between Spanish and Tojolabal or Aymara to show that complex and double movement.

#### Resumen:

En el marco del concepto wallersteiniano de sistema mundo moderno/colonial —como fue modificado por Mignolo (2000)- los autores abordan el problema de la traducción/transculturación. Misioneros y antropólogos en África, Asia y Mesoamérica solían realizar traducciones unidireccionales determinadas por los intereses metropolitanos con el fin de propiciar la asimilación y la conversión. La traducción fue, ciertamente, el proceso por el cual la colonialidad del poder articuló la diferencia cultural. Pero complejos mecanismos de reciprocidad, como el “translengüeo” podrían operar con el objetivo de trasladar conocimiento, emociones o memorias desde las cosmologías amerindias o subalternas a través del español o cualquier otro idioma colonial, como los Zapatistas han llevado a cabo. Para el subcomandante Marcos, la traducción no es meramente interlingüística sino también intercosmológica. Los autores proponen varios ejemplos de traducción/transculturación entre español y Tojolabal o Aymara para mostrar ese complejo y doble movimiento.

#### Keywords:

Translation / Coloniality / Transculturation / Zapatistas / Colonial Difference.

#### Palabras clave:

Traducción / Colonialidad / Transculturación / Zapatistas / Diferencia colonial.

#### Summary:

1. Territorial Thinking and Translation/Transculturation in the Modern/Colonial World-System.
2. Cosmologies, Cultural Practices, and Translation/Transculturation.
3. Translation/Transculturation from the Borders.
4. Translation/Transculturation and Disciplinary Knowledge.

<sup>1</sup> “Double Translation” from *Translation and Ethnography*, edited by Tullio Maranhão and Bernard Streck. ©2003 The Arizona Board of Regents. Reprinted by permission of the University of Arizona Press. This material is protected from unauthorized downloading and distribution.

## Sumario:

1. Pensamiento territorial y traducción/transculturación in el sistema mundial moderno/colonial.
2. Cosmologías, prácticas culturales, y traducción/transculturación.
3. Traducción/transculturación desde las fronteras.
4. Traducción/transculturación y conocimiento disciplinar.

•• Translation” is indeed a large issue, and the accumulated bibliography is not easy to summarize. Our interest in it is limited to the geohistorical frame of the modern/colonial world-system<sup>2</sup>, in its double relation with modernity and coloniality and their related but differing perspectives. We would interrogate translation beyond the domain of the “word,” oral or written, and beyond the literary model that has pervaded thinking about translation in the recent past. Framed by the modern/colonial world-system, translation is theorized here as one element in a larger set of processes we call “transculturation,” following Cuban anthropologist Fernando Ortiz (1995)<sup>3</sup>. In our argument, translation and transculturation are conceptualized as fundamental processes in building the very idea of modernity and its constitutive companion, coloniality. The process of translation and transculturation, as we will show, is also crucial to current efforts at reshaping modernity/coloniality. However, now it will be an enactment and theory of “double translation” that reverses the translation and transculturation that has followed in the global scenario.

The initial scene of the modern/colonial world is the Atlantic as an emergent commercial circuit linking communities and civilizations of the “Old World” (Asia, Africa, and Europe) to the “New World” (America). In this scene, the violent contact of Christian ideals with the great civilizations of Mesoamerica (Aztecs and Mayan) and the Andes (Incas and Aymaras) brought translation/transculturation into contact situations and established them as part of the consolidation of mercantile capitalism, slavery, and conversion to Christianity. The Christian mission, projected from Rome and implemented by Spain and Portugal in the New World and elsewhere, found in translation/transculturation a useful and necessary tool. “Conversion” necessarily relied on and was inseparable from translation and transculturation. Further, translation and transculturation in the service of conversion were marked by a value system and a structure of power - the coloniality of power implemented by the bearers and metaphorical soldiers of

2 We refer here to the notion of “modern world-system” as proposed and elaborated by Immanuel Wallerstein (1974, 1999), and as modified by Walter Mignolo to account for the double perspective of modernity/coloniality (Mignolo, 2000).

3 “Transculturation” as a concept emerged, precisely, from the perspective of coloniality. See Ortiz (1995) and Fernando Coronil’s analysis of the colonial differential between Malinowski’s concept of “acculturation” and Ortiz’s “transculturation” (Coronil, 1995).

5 “Colonial difference” is a concept introduced by Indian historian Partha Chatterjee to account for the differential relations between India and the subsequent legacies of British colonialism (Chatterjee, 1993, 16-18). It was extended by Mignolo to account for the formation and transformation of the modern/colonial world-system (Mignolo, 2000, 49-90).

modernity- of the right religion and of the true word. Structured by the coloniality of power, translation and transculturation became unidirectional and hierarchical and, therefore, one pillar for the foundation and reproduction of the colonial differences, from the sixteenth century to the Cold War and beyond.<sup>6</sup>

## 1. Territorial Thinking and Translation/Transculturation in the Modern/Colonial World-System.

Critical reflections on translation in the last fifty years have shown how the realm of linguistics -literature, philosophy of language, and anthropology- presupposes the macronarrative of Western civilization from the Greeks to the invention of the alphabet through modern/colonial and European languages (Robinson, 1997). Not all translation involves Europe or the United States. Certainly there have been translations from Chinese to Taiwanese or from Argentinean Spanish to Brazilian Portuguese. Our interest, however, lies in theorizing translation across the colonial difference and as shaped by the coloniality of power. Anthropology, for instance, presupposes cross-cultural understanding brought about by coloniality and modernity, such that the expansion of the Western world in the name of modernity justifies coloniality. Anthropology often remains caught up within Eurocentric notions of progress and civilization, thereby dooming to disappearance any alternatives to Western cultural models (Alexandrov, 1998).

Missionaries and men of letters faced a similar problem in the sixteenth century. They set the stage for what later would be codified into the emerging social science of anthropology. Between the ninth and the twelfth centuries, the intense traffic of ideas and linguistic interactions among Arabic, Greek, and Latin implied constant effort at translation and transculturation. However, the underlying structure of power differed from the one that would operate after 1500 upon the emergence of the modern/colonial world. Since then translation contributed to the construction of hierarchical dichotomies that have imposed certain rules and directionalities of transculturation. Translation helped build the colonial difference between Western European languages (languages of the sciences, knowledge and

<sup>6</sup> There is a history of translation theory in the Western World with which we cannot engage here. Of importance is that our argument develops in relation and in epistemic, ethical, and political conflict with that tradition. We refer to a concept of translation founded, on the one hand, in a philosophy of language from Plato to contemporary analytical philosophy (Quine, Davidson) and, on the other, in a philosophy of language linked to the hermeneutical tradition that goes from Greek philosophy to Heidegger and Derrida. Both philosophical traditions have been blind to the colonial difference, and, although critical of modernity itself, neither moved beyond modernity toward recognizing coloniality and the colonial difference. Beyond this history of translation theory, there is now emerging a sociological theory of translation "within" the concept of world-system (Heilbrun 1999) that, although closer to our own conception, still remains blind to coloniality of power and the colonial difference. On the contrary, we feel that our position is very compatible with the one developed in the volume edited by Liu (1999). In this book, Chinese scholars as well as Chinoists take on the theory of translation from the very foundation of the colonial differential since the arrival of the Jesuits in China, at the end of the sixteenth century.

the locus of enunciation) and the rest of the languages on the planet (languages of culture and religion and the locus of the enunciated).

Translation was indeed the process wherein the coloniality of power articulated the colonial difference. Franciscans and Dominicans in Mesoamerica, in the first half of the sixteenth century, and Jesuits in China, toward the end of the sixteenth century, planted, so to speak, the banner of the modern/colonial world imaginary in terms of translating knowledge and establishing the principles of epistemic colonial power (Quijano, 2000). This is illustrated by the imbalance in translation efforts aimed at assimilation and by the imposition of urban and a European gender imaginary. Christian missionaries initiated a massive project of writing grammars and vocabularies of Amerindian languages. The approximately fifty years (from 1528 to 1578) that the Franciscan Bernardino de Sahagun devoted to translating Nahuatl into Latin and Spanish and the time that many religious orders devoted to translating Spanish and Latin into Nahuatl for the purpose of conversion are dramatic and exemplary cases of translation for assimilation. They are dramatic and exemplary because these became models that later were reconverted and adapted by subsequent religious orders in Africa and Asia.

This translation machine entailed an enormous effort to write grammars of non-European languages and to adapt them to the Latin grammar, or to translate the concepts and ideas of other cosmologies to the Christian one that emerged in the New World (Mignolo, 1995, ch. 1). And here the question was not simply the incommensurability of different worldviews but of different worldviews tied up by the coloniality of power in the making of the colonial difference. Translation and interpretation designated one particular epistemic/theological perspective as correct, conceiving as deviant and insufficient other forms of knowledge, be it Confucianism or Buddhism in China (Jones, 1999; Hart, 1999), or unnamed forms of knowledge among the Aztecs and the Incas (Mignolo, 1995, chs. 2 and 3).

During the Renaissance, translation in service of conversion intersected with debates over the body that established the idea of fixed, dichotomous, and unchangeable gender identities, no longer subject to medieval conceptions that explained gender as a result of body heat and thus capable of sudden change.<sup>7</sup>

These medical debates were linked to the issue of colonialism, as the New World continued for some time to function as a space wherein undecided gender identities could continue in their ambiguity. The life of Catalina de Erauso may be an example in point. The anxiety about Amazons may be another (Mott, 1992; Montrose, 1991).

7 The medical tradition conceived of four different genders, depending on the degree of body heat and amount of body fluid (Huarde de San Juan, 1989 [1594]). Sudden changes in body heat were understood to produce hermaphrodites by causing the vagina to reverse to the outside (Daston and Park, 1985). For a general idea of the status of sexuality and the body in the Renaissance, see Goldberg (1994).

At the time of conquest, land was conceptualized as feminine, a territory to be penetrated and governed by masculine rule. Communicating with or representing to the self and to the authorities in the Spanish homeland an unknown reality created problems of translation that were resolved by containing the unknown in European metaphors. The indigenous populations were thus translated as innocent children, fierce barbarians, or Amazons. In the case of the Amazons, indigenous social roles that clashed with European expectations symbolized a gender-bending threat that needed to submit and be contained at home as well as in the colonies (Mott, 1992; Montrose, 1991). Each of these subject-images lacked the civilized masculinity that was under construction in early modernity and that would come into its full after the European Enlightenment. By the end of the Renaissance, these ambiguities were translated and fixed into the dichotomies that differentiated civilized from uncivilized men and women, self from other.

In the nineteenth century, Eurocentric definitions of colonial relations again employed gender imagery to construct progress, development, science (knowledge), and Europe (or in Latin America, the European-oriented city) itself as masculine. The rural space of barbarianism, often populated by Amerindian people, was landscaped as the city's/Europe's binary other, identified as static and again fitted with the lack of a particular masculinity. Until recently, the rural/urban divide that allocates knowledge within an urban and public geographic sphere continued to firmly associate the private and rural with femininity (Massey, 1994). The gendering of the colonial difference thus operates on a one-way notion of translation that resists contamination by the "other" despite the insufficiency of language to represent the "other" within the dominant order.

Translation was indeed unbalanced. In the sixteenth century, conversion to Christianity offered the general frame for establishing the directionality of translation and transculturation. Although neoliberal economies is not the same as Christianity, neoliberalism's logic contains a hidden principle of "conversion" even as the strategies and discourses have changed. Today it amounts to nothing less than a total conversion to global market relations and consumerism that leaves no space for alternatives. We locate translation and transculturation as processes within the overall frame of the colonial difference and the context of the modern/colonial world-system, grounded in an ethnoracial, gendered, and epistemological foundation.

## **2. Cosmologies, Cultural Practices, and Translation/Transculturation.**

If chroniclers and missionaries fixed an enduring model of translation in the sixteenth century, the Zapatistas drastically changed this model at the end of the twentieth and contributed to a theory of translation/transculturation that is undoing the principles under which colonial differences were established all over the world. The missionaries' project consisted of translating

Amerindian languages into Spanish for the twin purposes of assimilation and conversion. Like the chroniclers, the missionaries' translations were conducted from the hegemonic perspective of local Christian histories projecting and enacting global designs (e.g., to Christianize the world).

On the contrary, the Zapatistas' theory of translation and the project attached to it underscore how the missionaries' translation constructed the colonial difference at the same time the missionaries intended to erase this difference by assimilation through conversion. The Zapatistas brought the colonial difference to the foreground as a place of epistemic and political intervention (Mignolo, 2002). The dictum "Because we are all equal we have the right to be different" is the most concise and dear formula of the colonial difference as a place of translation/transculturation from a perspective of subalternity. The Zapatistas' enactment and theory of translation (see the example from Subcomandante Marcos below) was performed from the subaltern perspective of local Marxist and Amerindian histories in resistance against and transformation of global designs. Their performance and theory of translation is not merely from one language to another, but also a complex and double movement. First, there is the double translation/transculturation of Marxism and also of feminism into Amerindian cosmology and vice versa. Second, this double translation is not isolated, but rather it occurs in response and accommodation to the hegemonic discourse of the Mexican state that, in 1994, was identified as neoliberal. Let us explore this scheme and explain our perspective on translation/transculturation and the colonial difference by focusing on Major Ana María's opening address to the Intercontinental Encounter in the Lacandon Forest in August 1996:

For power. the one that today is globally dressed with the name of neoliberalism, we neither counted nor produced. Did not buy or sell. We were an idle number in the accounts of Big Capital. Here in the highlands of the Mexican Southeast, our dead ones are alive.

Our deads who live in the mountains know many things. Their death talked to us and we listened. The mountain talked to us, the macehualo, we the common and ordinary people, we the simple people as we are called by the powerful.

We were born war [sic] with the white year, and we began to trace the path that took us to the heart of yours, the same that today took you to our heart. That's who we are. The EZLN [Ejército Zapatista de Liberación Nacional/Zapatista National Liberation Army]. The voice which arms itself so that it can make itself heard. The face which hides itself so it can be shown. The name that keeps quiet in order to be named. The red star which calls to humanity and the world, so that they will listen, so that they will see, so that they will nominate. The tomorrow that is harvested in the yesterday. Behind our black face. Behind our armed voice. Behind our unspeakable name. Behind the we that you see. Behind us we are (at) you [Detrás de nosotros estamos ustedes] (Major Ana María, 1997).

The last sentence, *Detrás de nosotros estamos ustedes*, deserves careful attention. First, there is the word order between “we” and “you” The sentence could have been translated as “We are behind you.” Second, there is the ungrammatical use of *estamos* (“are”) instead of *estamos* (“are”) that dislocates a simple rendering as “we are you:” Instead, *estamos* creates a fracture in Spanish that has to be rendered by the “non-sense” (in Spanish and English!): “We are at you.” The important point is not whether Ana Maria should gloss and explain for nonspeakers of Tojolabal what she “means” in Spanish or English, but that the fracture in the sentence is produced by the intervention of the “other” grammar, the grammar of an Amerindian language. More than this, two interrelated elements deserve attention. One concerns the grammar and the other, the cosmology that grammar mirrors. In the fracture produced by translation from Tojolabal to Spanish to English, the cosmologies of grammar highlight the dimensions of colonial difference.

Carlos Lenkersdorf (1996) describes Tojolabal as an intersubjective language, by which he means that, unlike Spanish or English, it lacks direct and indirect objects. In languages like Spanish, the grammar places some portion of the world, including persons, outside a speaker’s realm of interactions. Amerindian languages such as Tojolabal are based on a cosmology in which persons, living systems, and nature are not objects but subjects. This interaction between grammar and cosmology has been noticed in other Amerindian cosmologies. As long as grammar, cosmology, and knowledge remain interrelated, translation/transculturation cannot be controlled by one type of correlation between language, worldviews, knowledge, and wisdom.<sup>8</sup>

If we think of the modern/colonial world-system and consider the fact that, since the sixteenth century, God and Reason (a Christian reason, to be sure) became the anchor of the overarching imaginary of the modern/colonial world and the West (or Occident), then the question of translation/transculturation is no longer one of dualism. We are no longer facing the question of “the West and the Rest” but “the Rest in the West” as well as “The West in the Rest.” This is the reinscription of the colonial difference from the perspective of subalternity that the Zapatistas have been teaching us and that impinges on the ways translation/transculturation can be theorized and enacted in the future.

Major Ana Maria’s discourse and Lenkersdorf’s observation on Tojolabal language unlook a four-hundred-year history of repressive translation.

<sup>8</sup> See also Vine Deloria, Jr., (1978) and Roger Hart (1999). Deloria has devoted many essays to redrawing the map of translation/transculturation that has been dominated since the sixteenth century by a hegemonic view of Spanish and English cosmology, language, and epistemology. He uses the word “relatedness” to describe Native Americans’ experience of the world, instead of “isolation”, the word used to describe Spanish or English patterns of experience. Deloria’s formulation, as with the one offered by Lenkersdorf, may sound like a reinscription of Western dualism. Hart (1999) correctly criticizes the reproduction of the “incommensurability” in translating worlds or cosmologies in J. Gernet’s “incommensurability” thesis on the confrontation of two cosmologies (assuming, of course, that Taoism, Buddhism, and Confucianism are part of the same cosmology of episteme). Our point of engagement, in any case, is not with incommensurability, but with negotiations across the colonial difference.

With apologies for jumping from Tojolabal in southern Mexico to Aymara in Bolivia, let us offer one example from Aymara. The Aymara word *Pachakuti* caused missionaries and anthropologists in the twentieth century a lot of headaches. The problem was to find the “right” translation and interpretation for *Pachakuti*: what kind of “god” was he, after all? Ethnographic information was very complex, and the full understanding of *Pachakuti* very elusive. Recently, however, a different understanding about *Pachakuti* has come from French, British, and Bolivian anthropologists Therese Bouysson-Cassagne, Denise Arnold, Tristan Platt, Olivia Harris, and Veronica Cereceda (Bouysson-Cassagne et al. 1987; Arnold et al. 1992).

A simple but accurate description of *Pacha* is to say that it condenses Western notions of space and time. *Kuti*, on the other hand, means a shift of opposites when contrary terms are irreducible to one another. (Contrary terms are collapsed in another term, *Tinku*, which means the encounter of contrary terms.) If *Kuti* is the shifting of contrary terms, then *Pachakuti* is a turn or revolt, a violent turnaround of events. Naturally the situation created by the arrival of the Spaniards was referred to as *Pachakuti*. So, after all, *Pachakuti* did not name a “god” but instead described intersubjective relations. *Languaging*<sup>9</sup> for Aymara speakers, was slightly different than for a Spanish speaker: the Aymara speaker was not naming, but rather establishing relations with the world. That world was not divided between human beings, objects, and gods (as objects), but rather it was conceived as a network of living interactions, including those with nature, gods, and-to the Occidental eye-seemingly lifeless objects. *Pacha*, hence, is not the object of space but the relation of space and time.

Perhaps we should understand *Major Ana María* in this sense when she stated that “our dead ones are alive. Our deads who live in the mountains know many things. Their death talked to us and we listened. The mountain talked to us.” Perhaps it also refers to the way that space is a visual archive of knowledge that contains memory-that is, time (Rappaport, 1998, 161-73; Salomon and Urioste, 1991). In any case, the discourse of *Ana María* and *Zapatismo* conflates space and time, *trans-lates* (*tras-ladar*) the past into the present. Amerindian memories of the past are transformed by the perspective of today. They conflate, in a specific manner, the past into the necessities of the present.

The translating subject, *Ana María*, also *trans-lates* the Amerindians into the present of global time. She claims coevalness with the West, as has *Rigoberta Menchú*. In so doing she unravels metaphorical attachments between nature, femininity, stasis, and indigenous people that have held them at bay in Western conceptualizations of development and modernity<sup>10</sup>. Amerindians are not

<sup>9</sup> See Mignolo (2000) for a detailed account of “languaging”.

<sup>10</sup> See Massey (1994) for the production of gendered space; see Schiwy (2000) for the link between gendered spaces, temporalities, and indigenous peoples. See Escobar (1994) for a critique of the underlying assumptions of developmentalism.

primitives located on a temporal axis of development and occupying a position of premodernity. Amerindians and Amerindian memories are present, and there is no primeval authenticity. They are present in and through the colonial difference as the place where transculturation and the coloniality of power are constantly at work. This transculturation takes place on Amerindian terms; there is no integration to the nation on national terms. Instead, there is a particular kind of translation/transculturation going on in which a dense history of oppression and subalternization of language and knowledge is being unlocked.

There is a fundamental difference between what goes on in the case of the Zapatistas and recent academic approaches to translation, even when the latter are grounded on postcolonial principles<sup>11</sup>. Liu (1999), for instance, situates the problem of translation in the context of coloniality. She combines linguistics (de Saussure) and semiotic theory (Baudrillard) with Marxist notions of exchange value to signal broader contexts of power difference that inform the relations between China and the West. She argues that a theory of translation must consider circumstantial meetings of languages and people that are based on interactive and conflictual processes in colonial contexts, rather than on fixed identities.

Unlike our explorations of Zapatismo in Mexico, however, Liu capitalizes on the violence accompanying colonization and colonial relations as well as the cooperation of colonial intellectuals in translating from English to Chinese—the focus of much recent postcolonial work. The difference is that Liu does not question the geopolitical directionality of translation—that is, the relations between language, knowledge, and power. While the Zapatistas' political visions stem from the translation of Western thought into Maya cosmivision and vice versa, all the while confronted with the hegemony of the state, postcolonial approaches to translation (e.g., Liu 1999; Niranjana 1992) seem to want to prove that an original, multiple way of thinking is legitimized in its existence by the European master's deconstructions. However, this need for legitimation only reinstates the colonial directionality of translation/transculturation.

Still, the centrality of the concept of exchange value in Liu's argument allows her to recognize contexts of translation as exchange not only of verbal and symbolic concepts but also of material objects or "tokens," as she calls them. The terms seem useful in order to think translation/transculturation as a situated practice that includes various forms of engagement.

Perhaps the concept of transculturation, introduced in 1940 by Fernando Ortiz (see Ortiz, 1995), can help clarify what is at stake in the issues raised by the Zapatista revolution. Ortiz sought to correct the unidirectional process of translation and acculturation in British anthropology (in this case, as articulated by Bronislaw Malinowski; see Asad, 1986). For Ortiz, "transculturation" was a tool for thinking about nation-building in a society

<sup>11</sup> See Niranjana (1992) and Liu (1999) for postcolonial approaches to translation.

wherein homogeneity had to account for *mestizaje*. But important for our argument, it also indirectly underscored how cultural transformations do not go only from East to West but also from West to East or North-South and South-North. The fact remains that transculturation was a process perceived from a postcolonial society, while Malinowski saw acculturation only from the vantage point of a colonizing nation (Coronil, 1995).

When Ortiz wrote about transculturation in human communities, he thought of what we would call cultural diversity within Cuba. But Ortiz also talked about the transculturation of commodities—that is, of the social life of things (see Appadurai and others in Appadurai, 1986). In doing so, he extended beyond the boundaries of the nation to consider what would be conceptualized later as the modern world-system, or what we call the modern/colonial world-system (see Mignolo, 2000). Following Ortiz, transculturation works bidirectionally in the social life of things. It trans-lates objects that transform modes of being and thinking while also transforming the “original” uses and life of the object. Ortiz provided the example of African drums in Cuba. He thought about transculturation as a world process that made Cuba what Cuba was, as a nation, in the first half of the twentieth century—namely, a part of a new commercial circuit that formed in the sixteenth century and that linked Cuba to the Mediterranean across the Atlantic. This circuit created the conditions for the slave trade from Africa and the basis for Cuba’s demographic profile.

Ortiz advocated rationality and objectivity, free of interests and emotions like “enthusiasm,” but he also wrote *Cuban Counterpoint* from the perspective of culture and literature—a genre lacking the rationality, objectivity, and (masculine) subjectivity of science. In the *Counterpoint* he launched a contribution to knowledge that entailed a different engagement by a new subject of knowledge. To gain admittance, however, he would have to successfully question the location of knowledge production and his own claim to a universal scientific objectivity. This was not possible in the absence of a global context that would support such a translation. Ortiz could not begin a mutual cross-fertilization with Afro-Cuban intellectuals that would bring the results we find with the Zapatistas. In contrast, the Zapatistas’ theoretical revolution in the domain of translation/transculturation offers a change in directionality: it is a process of double translation, a historical condition for political intervention by subaltern languages. Let us explain.

As noted above, sixteenth-century missionaries translated in both directions between Amerindian languages and Spanish. Amerindians initially assisted in those projects; translations, however, were controlled and manipulated by the dominant group. The missionaries and their translations did not transform the imperial design but instead were absorbed into its logic.

In contrast, syncretism as practice may indicate a long-standing strategy of translation/transculturation that has worked against imperial translations. A

tradition of syncretic practices may supply a foundation that allows the Tojolabales to perceive the Marxist/Leninist guerrillas as a revolutionary potential adequate to their needs. In the case of the Zapatistas, the subaltern group manipulates translation but now in multiple directions. First, translation occurs among the four Amerindian languages of the Zapatista movement: Tojolabal, Tzeltal, Tzotzil, and Chol. Second, and most important, translation from Amerindian languages to Spanish no longer implies a unidirectional translation of Amerindian languages into Spanish concepts and systems of understanding. Rather, an Amerindian understanding is rendered in and even in violation of Spanish syntax, becoming transformed in the process but not entirely losing its difference from Western understanding. In the other direction, from Spanish and Western languages to Amerindian languages, Spanish/Western thinking is transformed and its words inserted and interpreted according to Amerindian cosmologies.

Sub comandante Marcos (Marcos, 1997) has talked about these various levels of translations. For Marcos, translation was not just interlinguistic but also intercosmological. He uses the term “translator” (traductor) to refer to the “indigenist element” that made possible communication between the Marxist-Leninist guerrilla forces and the indigenous communities in the Chiapan highlands. Crucial to this translation was the transportation of concepts, thoughts, and, ultimately, of revolutionary needs and goals from one cultural context to another. This transport did not go primarily in the direction it has traditionally taken when revolutionary actors equipped with Occidental (Western) knowledge have confronted “the masses.” Marcos explains that the Marxist-Leninist revolutionary organization encountered a reality that could not be explained by Western concepts. The organization therefore realized that it needed to “listen”: “The [new] EZLN was born from the very moment that it realized that there is a new reality for which it has no answer and to which it subordinates itself to be able to survive” (Marcos, 1997, p. 149).

Marcos calls the moment when these two cultures come together a *choque*, a “dash.” But rather than a moment in time, this clash produces a space of contact and conflict wherein translation takes place. The EZLN notices that it needs to learn rather than teach. A space opens up where knowledge flows from the Mayan indigenous communities into the thinking of Marxist-Leninist revolutionaries. The pressure for this flow is created because the Amerindian components become a majority in the political organization. Marcos calls this process “translation.” It is facilitated and encouraged by “translators,” principally Old Antonio and the leaders of the communities.

Marcos’s encounter with Old Antonio (el viejo Antonio) goes back to 1984. Old Man Antonio is the first translator or, at least, the one who makes Marcos aware of the need for translation. Now, from the perspective of urban intellectuals, the process of translation turns into a process of re-education. “And that is where Old Antonio and the leaders of the communities and the indigenous guerrilleros became the teachers of this military-political organization [the EZLN]” (ibid.,

148): “We went through a process of re-education, of re-modeling. It was like they unarmed us. As if they had dismantled all the tools we had—Marxism, Leninism, socialism, urban culture, poetry, literature—every thing that was a part of ourselves, and also that we did not know we had. They dismantled us and put us together again, but in a different configuration. And that was for us [urban intellectuals] the only way to survive” (Marcos, 1997, p. 151).

Marcos asserts that this process of translation “indianized” the urban part of the EZLN. Crucial once again is the existence of subjects connected to Amerindian knowledges and traditions who were simultaneously taking part in the Occidental urban culture of the cities. In other words, this is how “the indianization of the EZLN tactically displaced itself [se traslado- that is, shifted place and translated itself], contaminated the urban part and indianized it as well” (Marcos, 1997, p. 150). Old Antonio emerged in the Zapatistas’ horizon in the first Amerindian town the EZLN encountered, in 1985. He explained to the urban intellectuals “who we were and what we shall be doing” (Marcos, 1997, p. 154). It was Old Antonio “who gave us the indigenous elements that you find in Zapatistas’ languages when we address ourselves to the Mexican or the world audience” (Marcos, 1997, p. 155).

But Marcos himself also is a translator. More than that, since the moment of encounter with Old Antonio, he transformed himself into something else. Precisely as Rafael Guillen began to be erased, Marcos transformed himself into what they (the Amerindians) want him to be—a paradigmatic case, indeed, of translation/transculturation transacting the colonial difference and the coloniality of power from a subaltern perspective. Marcos became a transculturated/translated new persona. “What happened,” explains Marcos, “is that the glass of that window is dirty, and people began to see themselves in it and it is at that moment that Marcos becomes a symbol, that persona that is being constructed since 1994” (Marcos, 1997). He converted himself into someone who could be used by the Amerindians. Marcos, as translator, is the window through which to look both inside and outside (Marcos, 1997). However, the temptation to underscore Guillen’s vita instead of the significance of the transformation of Guillen into Marcos would take us away from the major point of the argument<sup>12</sup>. That is, translation and transculturation (not just “cultural translation”) lead to a theoretical revolution in political as well as ethical terms.

If the window is dusty, as Marcos emphasized, it also reflects what is left of Rafael Guillen and perhaps even a struggle over whose Amerindian perspective

12 For example, the misguided biography written by two journalists, one from Spain and the other from France (La Grange and Rico, 1998). Mexican sociologist Pablo González Casanova has pointed out the same blindness among the European left: the Italian former director of *Il Manifesto*, Rosana Rossanda, described Marcos as a Leninist and Castrist and added that Latin American revolutionaries are “Leninist” by definition (González Casanova, 1996a, 33). The colonial difference cuts across and reveals the silence occupied by universal theories, (neo)liberal or (neo)Marxist. Obviously, these theories were aware of the colonial difference, although they did not recognize it as an epistemic location but merely as a space for expansion of capital and of the proletarian revolution. Translation/transculturation were caught in the same limitations.

engages in the translating process among the men and women actively figuring in the EZLN. In our previous example, Major Ana Maria's address the subject speaking is a female indigenous guerrillera. Her gender alerts us to the subjectivities that are created and organized through the colonial difference and its translation processes. With the protagonism of Old Antonio, Marcos establishes a masculine genealogy wherein Old Antonio is the primeval translator, now transformed into the voice of Marcos who prolongs the process, publishing the EZLN perspective for national and international audiences. If this procedure seems to affirm the requirement of masculinity, asserting that Indian males are also men, the simultaneous protagonism of Mayan women in the EZLN resists this logic as they themselves engage in a process of double translation next to, not through, Marcos. Translations by the female majors and comandantes are not restricted to gender relations, instead, they insist on questioning and reshaping Mayan traditions in order to construct more equal Tojolabal, Tzeltal, Tzotzil, or Chol societies. In the process guerrilla experiences are translated/transculturated through a critical, but not antagonistic, attitude toward both Mayan tradition and feminist theories.

Marcos emphasizes that the first communities with which the guerrilla entered in contact in the second half of the 1980s were "the most isolated" (Marcos, 1997, p. 151). He implies that traditional knowledges were well preserved. However, the Lacandon forest constitutes a heterogeneous place of migration (Leyva Solano et al., 1996). It may be understood as a "borderlands" (Anzaldúa, 1987) that precisely enables the processes of translation and the elaboration of a new, transculturated cosmovision. This contradiction points to a tension in which Marcos is still partially caught. The terrain on which indigenous voices are heard and understood is still informed by a need for authenticity on the part of the West, a need to which indigenous people cater as they simultaneously undo it.

Still, border thinking seems to be an able concept for grasping the theoretical potential of the Zapatista revolution. We can now emphasize that the translators emerge out of border spaces where contact has already been taking place and without subsuming the actors in the tale of integration and acculturation. Whether this contact be the quincennial relations between Spaniards, Mexican Creoles, and Mestizos in the modern world order or the national conflict between Mexico and the United States that was formalized in 1848 by the Guadalupe-Hidalgo treaty and the drastic relocations of the national frontiers, or whether it be the Zapatistas or the emergence of a Chicana/o consciousness, we face the emergence of a borderspace that rearticulates the colonial difference from a subaltern position and that makes the new kind of translation/transculturation possible. It creates experiences that open up new ways of thinking, not as inescapably or necessarily so, but as a possibility (Moya, 1997).

Our notion of border thinking is related to Gloria Anzaldúa's (1987) exploration of consciousness and borderlands. She begins this task by retelling

or “translating” Chicana history against the dominant Mexican nation-making version, made famous by Octavio Paz’s *Labyrinth of Solitude*, by inserting both Chicano and feminist perspectives. She does not discard any of the “identifications” that are only partially available to her, but uses them with and against each other to construct a concept of identity that seeks to go beyond biological fixation, constructivist disembodiment, and harmonious homogeneity. It is a space for ambiguity in constant transition that “translates” (in order to make sense in a new value system) the cultural baggage that seeks to define and fix her. Feminist rewriting is crucial to this translation, but its knowledge is not rooted in Western discourse alone.

For the Zapatistas, the translation of Amerindian knowledge becomes a matter of urgency, both for physical survival and for the survival of revolutionary potential. In this process, it transforms some of the blind spots in Marxist-Leninist revolutionary ideals and brings to light their limitations. Similarly, Ana María and Comandante Ramona are reworking Maya “identity” by translating “feminism.” Dominant feminist theory—as it has been elaborated in France or by white, middle-class women in the United States—has been called “white” feminism because it abstracts from class difference and racism in an effort to identify a universal concept of “woman” and the causes for her oppression. This strand of feminist theory, widely criticized by what could be called “postcolonial feminism”, has found itself translated into Spanish and into the cultural context of national Mexican society. Mexican middle-class feminists have found it difficult to address feminism in relation to domestic service and Latin American racism. Some have criticized the participation of women in the military ranks of the EZLN and in battle as a betrayal of feminine culture and as adverse to feminism. As the EZLN becomes “feminist” - both in person and in discourse—the protagonism of indigenous women in the leading positions of command again points the process of translation in a different direction<sup>13</sup>. Feminist demands for a transformation of indigenous societies goes hand in hand with the search for solutions to economic and racial discrimination. Feminism being translated back from Mayan cosmology becomes inseparable from issues of race and clan. The essentialized notion of woman as the bearer of a pacifist feminine culture is unmasked as a myth that serves to cover up the complicity of women in perpetuating a modern/colonial world order<sup>14</sup>. Border thinking emerges here not as representation of anything or as a happy hybrid surrounded by repressive purity, but as a place of epistemic and political confrontation with the neoliberal thinking of the state. At the same time, border thinking undoes the dichotomies that sustained the modern/colonial world-system and its hegemonic epistemology. It is precisely here that the Zapatistas’ theoretical revolution is located, where the colonial

<sup>13</sup> For an account (elaborated from extensive interviews) of the often difficult process of women’s organizing and integration into the EZLN, see Guiomar Rovira (1997).

<sup>14</sup> For critical evaluations of the engagement of women in violent military actions from preconceived feminist positions, see several essays in Rosa Rojas (1994-95).

difference emerges as the locus for the epistemic potential of border thinking and where translation/ transculturation has to be remapped. Border thinking, as a new perspective to think translation/transculturation, is precisely this double consciousness of subalterns in confrontation with hegemony.

An “Indigenous” uprising, with a new language, was and is a social movement yet difficult to process within either the neoliberal frame of mind of the Mexican government or that of intellectuals (like the early Octavio Paz), as well as from orthodox Marxist, leftist, and even feminist positions. It is an epistemological revolution that impacts on how to talk about and think about translation/ transculturation. Zapatism, indeed, began to be defined by the indigenous intellectuals with previous political experience, like Tacho, David, Zevedeo, and Maribel. They are, according to Marcos, the true creators of Zapatism and the leading theorists for new conceptions and enactments of translation/transculturation: “The true creators of Zapatism are the translators, translators such as Mayor Mario, Mayor Moises, Mayor Ana Maria, all of those who also had to be translated from dialects [Marcos is referring here to indigenous languages] such as Tacho, David, Zevedeo. They are indeed the Zapatistas’ theoreticians; they built, they are building a new way for looking at the world” (Marcos, 1997, pp. 338-39).

### **3. Translation/Transculturation from the Borders.**

**T**here are a series of issues that the Zapatistas’ theoretical revolution helps us in framing and arguing. First, the links among language, nation, and writing can no longer be sustained. Second, the ties of language, location, and subjectivity to epistemology are coming unglued. Third, a new potential for intercultural communication in border spaces requires reflection, not least of all, on academic practice.

The Zapatistas call for redefining the concepts of translation and transculturation. Both terms have a close link with imperial and national beliefs and assumptions, as we have outlined in this article. Translation, in terms of translating texts and literature, was redefined in the modern world (from the Renaissance) under the presupposition of the unity and uniqueness of certain languages based solely on their grammar. In the modern world, the proliferation of grammatical treatises based on alphabetic literacy and the expansion of Western Christianity (generally referred to as “Western expansion”) are interpreted to mean the unity and distinctiveness of certain (other) languages. As self-contained entities they are placed into dichotomous relations that are not equal with or even complementary to each other, but rather defined hierarchically by the geopolitical location of the language as nation. Talal Asad insisted on keeping in mind the inequality of languages that were involved in the production of anthropological knowledge. The Zapatistas opened up a new possibility, the possibility of speaking and writing Amerindian languages

through Spanish, or using and appropriating Spanish as the official language of the nation. Such a possibility also has important consequences for indigenous movements in Latin America, from Bolivia and Ecuador to Guatemala and Mexico as well as for international and interlingual relations in the production of knowledge and its political consequences.

For three centuries, 1500 to 1800, Amerindians were targeted for conversion to Christianity and to learn Spanish. Translation was part of a project of transculturation, equated with “conversion” or “assimilation.” After 1800, Amerindians were marginalized as the target of bilingual education in emerging nation-states. That is, Amerindians had to learn Spanish, but the Creole elite in power did not have to learn Amerindian languages. Today, Amerindian debates within nationstates across the Latin American continent take place in Spanish, while English, as in the case of the Zapatistas, connects indigenous peoples at a global level. “Transculturation” is here best described as a social conflict between languages and cosmologies in hegemonic and subaltern positions, respectively.

Thinking translation/transculturation from the perspective of the Zapatistas makes clear that the war of interpretation being waged at the national level in Mexico can no longer be contained by the boundaries of a nation-state. If the government and its media seek to codify the indigenous people as primitive or infantile, they rely on a traditional/colonial translation that anachronistically reiterates masculinity as a requirement for citizenship, along with an obvious Enlightenment framing that gathers children, women, the insane, and (Europe’s) racial Others into the group lacking this masculinity. But the Zapatista discourse reverberates with developments at a supranational level that cannot be isolated from thinking in Mexico itself. This is what makes the Zapatista discourse forceful in the “war of interpretation.” The global situation at the end of the twentieth century witnessed a certain preparation of terrain that is significantly different from the conditions of possibility in the sixteenth and nineteenth centuries. Today we are witnessing a desubalternization or a decolonization of knowledge that places translation/transculturation into a new epistemological context and structure of power. Western Christian rationality, an imaginary that is also identified as “Occidentalism” (Deloria, 1978), confronts “multiple others” that have been elaborating alternative engagements with Reason, on both its interior and its exterior borders.

The rethinking of gender dichotomies, for instance, challenges binaries on the inside by proposing that gender is a socially assigned category and ultimately a performance of identity (Butler, 1990). Critics like the Brazilian Mott (1992) have explored the way these gender constructions have shaped Western (mis)understandings of their colonial objects. Postcolonial feminist critics like Mohanty (1988) challenge the category “women” across the external borders of the modern/colonial world-system by pointing to the different economic and epistemological positions this system has assigned to women because of their ethnicity or geopolitical location. With the 1992, award of

the Nobel Peace Prize to Rigoberta Menchú, Amerindian thinking has been valorized to some extent-and with it, the testimonio as a narrative genre (as a means of transporting/translating subaltern voices) emancipates itself from ethnography and becomes a challenge to the disciplines of literature and history, since we shall be reading more than a “peace manifesto.” Testimonio may still be allocated within the poetic realm, but on its borders; it is now breaking open the dichotomies of fiction and science, of Self and Other, toward a continuity of knowledge and memory, opening up not only the directionalities of translation but also writing as its genre.

Marcos’s writings exploit precisely this tension as he disguises a political discourse as magical realism. Nevertheless, his writing consistently escapes this frame: fictional writing mixes with Amerindian knowledge and political declarations that are backed by a mortal war between indigenous peoples, landowners, and the Mexican army in Chiapas and thus construct new terms for public discourse. The Zapatistas are translating/transculturating Western languages into Amerindian knowledge and enunciating it back in Spanish (and English and German translations) at a global audience. They are profoundly undoing the binaries at the basis of their subalternity, creating border spaces for translation/transculturation from the epistemic potential of the colonial difference-at the other end of the spectrum, so to speak, from early missionaries in the New World. The thesis of incommensurable cosmologies begins to be rethought in terms of an intervention in the colonial difference from a subaltern perspective. The concurrency of these interventions provides the link that creates the basis for their impact. Dichotomies are dissolved because these multiple others challenge the center and critically engage with each other, on its interior and exterior borders.

The colonial difference in the modern/colonial world is the location of cosmologies in conflict articulated by the colonality of power. Thus, the concept of translation/transculturation we are developing here is related to borders established by the colonial difference. Our conceptualization runs contrary to the concept of translation/transculturation generally known and defined in the territorial internal domain of empires (translations, say, between English and Spanish), as well as contrary to the one direction/translation on the external borders of the modern/colonial world-system where the colonial difference operates (translations, say, between English and Hindi, English and Arabic, English and Chinese, or, if you prefer, Spanish and Aymara or Nahuatl).

#### **4. Translation/Transculturation and Disciplinary Knowledge.**

**T**here is, therefore, another dimension to the inequality of languages and not just between English and Swahili or Aymara, as Talal Asad implies, or between Tojolabal and Spanish. The various imperial languages are themselves unequal, as with Spanish vis-a-vis English. Among the imperial languages of the modern world (Spanish, Portuguese, French, English, and German), Spanish is itself a

subaltern language, a part of a complex spectrum of unequal languages of business in the modern world-system. There is, on the one hand, a hierarchy among imperial languages and, on the other hand, the hierarchy of languages on the borders of the world-system. Arabic, for instance, is not the same as Aymara or Nahuatl, although both of them are marginal to the system. The result is that translation from English or French into Arabic is very common, although not into Aymara. For the same reason that links language to knowledge, Arabic translations into English or French are less common than are translations in the opposite direction. The same happens with Spanish or Portuguese. Translations from German, French, and English into Spanish abound; there are not many translations in the opposite direction (Heilbron, 1999).

What gets translated is literature, but literature, we know, has its place within the intellectual distribution of labour in the system: Third World, or Third World-like countries seem to produce culture, not knowledge. With this frame in mind, Talal Asad's final recommendation makes sense: "I have proposed that the anthropological enterprise of cultural translation may be vitiated by the fact that there are asymmetrical tendencies and pressures in the languages of dominated and dominant societies. And I have suggested that anthropologists need to explore these processes in order to determine how far they go in defining the possibilities and the limits of effective translation" (Asad, 1986, p. 164). This conclusion and recommendation is made with the scenario in mind of an anthropologist from the United States going around the world and coming back to translate knowledge for the academic community. As we have shown, language translation concerns the hierarchies of power between nations and, above all, has been and is shaped by the coloniality of power and the colonial difference. We can revamp the notion of "internal colonialism" here to understand how the coloniality of power and the colonial difference worked in the nation-building process. Modern nation-states reproduced, within the territorial frontiers, the structure of power put in place by the colonial model. That is why the coloniality of power is not a question related only to colonial "periods," here and there, but also to the entire modern/colonial world-system from its inception to its current form of global and transnational coloniality.

The epistemological dimensions opened up by the Zapatistas cannot be divorced from the geopolitics of knowledge and the colonial difference: the new scenario for translation/transculturation. It is within the Cold War and area studies frame that such observations make sense. The question for us is, What about anthropologists in Bolivia or Argentina, working and living in the Andes? Are their translation efforts similar to paradigmatic examples governed by area studies where Third World culture is translated into First World anthropology? Do they experience the ideological underpinnings of area studies for anthropological knowledge in the same way?<sup>15</sup>

<sup>15</sup> There has already been an interesting discussion in *Current Anthropology* (35, n°1 [1994]) about these issues, provoked by Orin Starn, (1994). We cannot summarize it here, but we take it as a reference point to draw on our own knowledge and experiences of the issue.

The anthropological work that consists of “studying” Aymara or Quechua communities—that is, of translating from Aymara and Quechua into Spanish—is an interesting case because the three languages coexist as languages of the nation, although only Spanish is recognized as the official national language. But not only that, the emergence of an Amerindian intellectual community in academia complicates issues further. And it is here where, at least as a projection toward the future, the Zapatistas’ theoretical revolution begins to make sense, since it becomes a model for academic-institutional work and a theoretical model for theoretical production. It is communication not only between peasants and scientists but also between different versions of intellectual knowledge, each translating and transculturating the other. The “disadvantage” of epistemic subaltern languages—languages, that is to say, that are not seen as “sustainable” from the perspective of the Western production of knowledge—begins to offer an epistemological potential unfamiliar and strange to the epistemic/hegemonic languages. In all these cases, including the emergence of Amerindian intellectuals (for which the Workshop for Oral History in Bolivia has been a very important institutional site), translation and transculturation as epistemic and political practice are moving beyond area studies and beyond the modern/imperial versions of translation/transculturation. There is thus a geohistorical sequence that will be displaced, and this geohistorical sequence is the following:

1. Translation of Amerindian languages into Spanish in building “Occidentalism”;
2. The translation of Arabic, Hindi, or Chinese into English and French as the second phase of the modern world-system, building “Orientalism”; and finally,
3. Area studies and the rise of the social sciences and the reconversion of anthropology, in which discipline “became” a crucial issue and reelaborated epistemic sites in the polar distinction of subject and object of knowledge.

There is still another aspect of translation/transculturation and subaltern languages and knowledge that we would like to consider in the colonial horizon of the modern world-system. The problem arises with the use of Spanish, an imperial language of the modern world-system (but a minority language in the United States) from the perspectives of Aymara intellectuals in the Andes and from the perspective of hegemonic knowledge production.

The area studies anthropologist and Andean specialist has a specific issue to solve with Spanish and the “Hispanic” component in the United States and within the U.S. academic community. If the anthropologist studying the Andes deals with Aymara or Quechua, the question is again Spanish because of the way in which it mediates between the language and culture “studied” (Aymara or Quechua) and the language and culture from which the former is “studied” (English and the U.S. anthropologist). On the other hand, writing in Spanish for Andean speakers of Aymara and Quechua is an ethical responsibility and a political imperative

if anthropologists are interested in more than appropriating knowledge and information from the culture that is the object of study. Thus Spanish, in this case, is part of the object of study but also part of the language of scholarship. These strategies are balanced by another move: the recuperation of indigenous languages through bilingual education efforts of indigenous movements.

“Language” no longer equals “nation” as multiple languages and knowledges transculturate, breaking down the dichotomy of nation and Other. On the other hand, although language is linked to memory and shapes understanding, this link is not ontologically necessary. As the appropriation of Spanish by Tojolabal shows us, language in translation can also become the means of transport for other knowledges and memories. The same may be said for English. English language does not necessarily go with English memory. This presupposition, based on national ideology, is no longer sustainable in a transnational world. Rosario Ferré, writing in English in Puerto Rico (*The House on the Lagoon*, 1995) and filling and transforming English with Spanish memories, is a case in point. So are the claims to indigenous identity by people who no longer speak indigenous languages, like many of the Nasa (Paez) in Colombia. If English is the hegemonic language in a transnational world, English can also be the transnational language in which positions of subalternity are rearticulated.

However, Spanish continues on a regional level as the means of transnational communication, while indigenous languages are being recuperated through the bilingual educational efforts of indigenous social movements. If networking, information systems, and technoglobalism are shaping the world today, the same are also being appropriated by those who seek social transformation as subalterns<sup>16</sup> relocating neoliberal global coloniality from the perspective of subalternity. This is not to say that Rosario Ferré is offering the “right answer,” but rather that she is contributing to asking new questions and offering a critique of national language assumptions upon which modern approaches to translation have been operating.

The theories of translation/transculturation we foresee are coming from a critical reflection on the colonial difference and from seeking to overcome the national-language ideology frame in which translation was conceived, practiced, and theorized in the modern/colonial world. Translation can no longer be understood as a simple question of moving from object language A to subject language B, with all the implications of the inequality of languages. Rather, translation becomes a “translanguaging” a way of speaking, talking, and thinking in between languages, as the Zapatistas have taught us. This translanguaging is a form of border thinking, opening new epistemic avenues beyond the complicity between national languages and cultures of scholarship established in the modern/colonial world-system and in which the “modern” concept of translation was articulated (Mignolo, 2000, ch. 6). We surmise that this direction will keep on

<sup>16</sup> The use of the Internet by the Zapatistas is of course a case in point, as is the use of video and television by indigenous peoples from Australia to Latin America (Ginsburg 1994; Aufderheide 2000; Schiwy 2003).

gaining ground in the future, as intellectual production is being recognized beyond the academe and theories are ... where you can find them.

## References.

- Alexandrov, Vladimir A. (1998): "Lotman's 'Semiosphere' and Varieties of the Self". *Working Papers and Pre-Publications, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, serie C 270*, Università di Urbino, Italia.
- Anzaldúa, Gloria (1987): *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute.
- Appadurai, Arjun, ed. (1986): *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspectives*. New York, Cambridge University Press.
- Arnold, Denise, Domingo Jiménez Aruquipa, and Juan de Dios Yapita, comps. (1992): *Hacia un orden Andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales*. La Paz, Hisbol, ILCA.
- Asad, Talal (1986): "The Concept of Translation in British Social Anthropology." In *Writing Cultures: The Poetics and Politics of Ethnography*. ed. J. Clifford and G. E. Marcus. Berkeley, University of California Press, pp. 141-164.
- Aufderheide, Patricia (2000): "Grassrootsvideo in Latin America." In *Visible Nations: Latin American Cinema and Video*, ed. Chon A. Noriega. Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 219-238.
- Bouysse-Cassagne, T., O. Harris, T. Platt, and V. Cereceda (1987): *Tres reflexiones sobre el pensamiento Andino*. La Paz: Hisbol.
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of identity*. New York, Routledge.
- Chatterjee, Partha (1993): *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Coronil, Fernando (1995): "Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint." In *Introduction to Cuban Counterpoint*, F. Ortiz. Durham, NC, Duke University Press, pp. ix-lvi.
- Daston, Lorraine, and Katherine Park (1985): "Hermaphrodites in Renaissance France." *Critical Matrix*, 1: 5.
- Deloria. Vine, Jr. (1978): "Civilization and Isolation." *North American Review*, 263(1), pp. 11-14.
- Escobar, Arturo (1994): *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Ferré, Rosario (1995): *The House on the Lagoon*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Flotow-Evans, Louise (1997): *Translation and Gender: Translating in the "Era of Feminism."* Ottawa, University of Ottawa Press.
- Ginsburg, Faye (1994): "Embedded Aesthetics: Creating a Discursive Space for Indigenous Media." *Cultural Anthropology* 9(3), pp. 65-82.
- Goldberg, Jonathan, ed. (1994): *Queering the Renaissance*. Durham, NC, Duke University Press.
- González Casanova, Pablo (1996a): "Globalidad, neoliberalismo y democracia." In *El mundo actual: Situación y alternativas*. ed. P. G. Casanova and J. Saxe Fernández. Mexico City, Siglo XXI, pp. 45-55.
- - (1996b): "Las etnias coloniales y el estado multiétnico." In *Democracia y estado multiétnico en América Latina*, coord. P. G. Casanova and M. Roitman Rosenmann. Mexico City, UNAM, pp. 37-62.

- Harrison, Regina (1989): *Signs, Songs and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*. Austin, University of Texas Press.
- Hart, Roger (1999): "Translating the Untranslatable: From Copula to Incommensurable Worlds." In *Tokens of Exchange*, ed. L. Liu. Durham, NC, Duke University Press, pp. 45-73.
- Heilbron, Johan (1999): "Towards a Sociology of Translation: Book Translation as a Cultural World-System". *European Journal of Social Theory* 2(4), pp. 429-444\*
- Hill Boone, Elizabeth, and Walter Mignolo, eds. (1994): *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham, NC, Duke University Press.
- Huarte de San Juan, Juan (1989 [1594]): *Examen de ingenios para las ciencias*, Letras hispánicas 311. Madrid, Cátedra.
- Jones, Andrew (1999): "The Gramophone in China." In *Tokens of Exchange*, ed. Lydia Liu. Durham, NC, Duke University Press, pp. 214-238.
- La Grange, Bertrand, and Maite Rico (1998): *Subcomandante Marcos: La genial impostura*. Madrid, El País/Aguilar.
- Lenkersdorf, Carlos (1996): *Los hombres verdaderos: Voces y testimonios tojolabales*. México City, Siglo XXI, UNAM.
- Leyva Solano, Xochitl, Gabriel Ascencio Franco, and Luis Aboites (1996): *Colonización, cultura y sociedad*. Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.
- Liu, Lydia, ed. (1999): *Tokens of Exchange: The Problem of Translation in Global Circulations*. Durham, NC, Duke University Press.
- Major Ana Maria (1997): "Discurso inaugural de Ana Maria al Primer Encuentro Intercontinental (Julio 1996)." *Chiapas*, 3, pp. 101-105\*
- Marcos, Subcomandante (1997): *El sueño zapatista: Conversaciones con Yvon LeBot*. Mexico City, Plaza y Janes.
- Massey, Doreen (1994): *Space. Place, Gender*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Mignolo, Walter D. (1995): *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- - (2002): "The Zapatistas' Theoretical Revolution: Its Historical, Ethical and Political Consequences". *Review Fernand Braudel Center*, 25 (3), pp. 245-275.
- - (2000): *Local Histories Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Borderthinking*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade (1988): "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". In *Third World Women and the Politics of Feminism*, ed. Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo, and Lourdes Torres. Indianapolis, Indiana University Press.
- Montrose, Luis (1991): "The Work of Gender in the Discourse of Discovers". *Representations*, 33 (winter): pp. 1-42.
- Mott, Luiz (1991): "As Amazonas: Um mito e algumas hipóteses." In *America em tempo de conquista*. ed. R. Vainfas. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, pp. 33-57.
- Moya, Pat (1997): "Postmodernism, 'Realism', and the Politics of Identity: Cherrie Moraga and Chicana Feminism." In *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, ed. C.T. Mohanty and M.J. Alexander, New York: Routledge, pp. 125-150.
- Niranjana, Tejaswini (1992): *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley, University of California Press.
- Ortiz, Fernando (1995): *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, trans. H. de Onís. Durham, NC, Duke University Press.

- Quijano, Anibal (1998): "The Colonial Nature of Power and Latin America's Cultural Experience." In *Sociology in Latin America (Social Knowledge: Heritage, Challenges, Perspectives)*, ed. R. Briceño-Leon and H. R. Sonntag. Proceedings of the Regional Conference of the International Association of Sociology, Venezuela, pp. 27-38.
- - (2000): "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Nepantla: Views from South*, 1, pp. 533-580.
- Quijano, Anibal, and Immanuel Wallerstein (1992): "Americanicity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System". *ISSA*, 1, pp. 549-557.
- Rappaport, Joanne (1998 [1990]): *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Series Latin America Otherwise, rev. ed. Durham, NC, Duke University Press.
- Robinson, Douglas (1997): *What Is Translation? Centrifugal Theories, Critical Interventions*. Kent, OH, Kent State University Press.
- Rojas, Rosa, ed. (1994-95): *Chiapas, y las mujeres qué?*, 2 vols. Mexico City, La Correa Feminista.
- Rovira, Guiomar (1997): *Mujeres de maíz*. Mexico City, Ediciones Era.
- Salomon, Frank, and George L. Urioste (1991): *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Aient and Colonial Andean Religion*, trans. F. Salomon and G. L. Urioste. Austin, University of Texas Press.
- Schiwy, Freya (2000): "Camerógrafos indígenas, ecoturistas y la naturaleza: El papel del género sexual en las geopolíticas del conocimiento." In *La reestructuración de las ciencias sociales en Latinoamérica*, ed. S. Castro-Gómez. Bogotá, Pensar, Instituto de Estudios Sociales y Culturales.
- - (2003): "Decolonizing the Frame: Indigenous Video in the Andes." *Framework*, 44 (1), pp. 116-132.
- Starn, Orin (1994): "Rethinking the Politics of Anthropology: The Case of the Andes." In *Current Anthropology*, 35 (1), pp. 13-38.
- Wallerstein, Immanuel (1974): *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York, Academic.
- - (1999): *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty First Century*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

## **Cibercultur@ como estrategia de comunicación compleja desde la periferia.<sup>1</sup>**

### **Cibercultur@ as a strategy for complex communication from the edge.**

Jorge A. González

Laboratorio de Investigación y Desarrollo en Comunicación Compleja  
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades  
(Universidad Nacional Autónoma de México)

#### **Resumen:**

Las sociedades que han sido históricamente desplazadas de los “beneficios” de la globalización, tienen la necesidad estratégica de conocer las formas concretas en que sus poblaciones se relacionan con las tecnologías, con la información, con la comunicación y con el conocimiento. Mediante este proceso de apropiación es posible diseñar y desplegar una estrategia crítica y propositiva que les permita no sólo disminuir, sino reorientar los efectos perniciosos (desplazamiento, incomunicación, desconocimiento, desinformación) debidos a la fuerza y dirección del vector tecnológico que se imponen en la densidad de la vida cotidiana de dichas sociedades.

#### **Abstract:**

Societies that have been historically off the benefits of globalisation, do need to know the ways and means whereby their peoples display technologies, knowledge, information and communication. For it is only through this knowledge that they will produce their own strategies and lay the ground for devising a critical move to downplay and bypass the undesired effects (miscommunication, lack of knowledge and information) that the technological vector carries, and gear the direction and strength of this such a vector in the daily life of those peoples.

#### **Palabras clave:**

Conocimiento local / Comunidades excluidas / Ecología simbólica / Redes de comunicación / México.

#### **Keywords:**

Local knowledge / Marginalised communities / Symbolic ecology / Communication networks / Mexico.

<sup>1</sup> Una versión de este texto se publica dentro de un texto mayor en Argentina.

## Sumario:

1. Introducción.
2. Definiciones descriptivas que se viven como prescriptivas.
3. Invenções “globales” (donde lo muy particular se vuelve muy general).
4. Tecnología y desigualdad.
5. Cibercultur@ (CK@)<sup>2</sup>: más acá de máquinas, circuitos, chips y fibras ópticas.
6. De identidad y otras alteridades.
7. Cibercultur@ y comunidades desplazadas.
8. Cibercultur@ y políticas culturales.
9. Cibercultur@ e identidades complejas.
10. Cibercultur@, conocimiento y cognición distribuida.
11. Cibercultur@ y sociocibernética.

## Summary:

1. Introduction.
2. Descriptive definitions that are experienced as prescriptive.
3. Global inventions (where the concise becomes global).
4. Technology and inequality.
5. Cibercultur@ (CK@): beyond machines, circuit, chips and optical fibre.
6. On identity and other forms of otherness.
7. Cibercultur@ and forlorn communities.
8. Cibercultur@ and cultural policies.
9. Cibercultur@ and complex identities.
10. Cibercultur@, knowledge and distributed cognition.
11. Cibercultur@ and sociocibernetics.

## 1. Introducción

**E**n este texto sostengo que las sociedades que han sido históricamente desplazadas de los “beneficios” de la globalización, tienen la necesidad estratégica de conocer las formas concretas en que sus poblaciones se relacionan con las tecnologías, con la información, con la comunicación y con el conocimiento. Mediante este proceso de apropiación es posible diseñar y desplegar una estrategia crítica y propositiva que les permita no sólo disminuir, sino reorientar los efectos perniciosos (desplazamiento, incomunicación, desconocimiento, desinformación) debidos a la fuerza y dirección del vector tecnológico que se imponen en la densidad de la vida cotidiana de dichas sociedades. Para mostrar mi argumento, revisaré cuatro efectos de sentido cuyo origen es particular y localizado en los centros dominantes del sistema mundial, pero que con el tiempo han sido promovidos y visibilizados como si fueran universales.

A partir de las propias contradicciones del saber necesario para interactuar creativamente con el vector tecnológico, en el texto propongo utilizar estos complejos dispositivos no sólo como auxiliares, sino como verdaderas plataformas generativas de gestión de información y conocimiento local e inteligencia distribuida.

La inversión para conocer y desarrollar cibercultur@ puede convertirse

2. Uso la grafía “@” para designar el carácter abierto y espiral en crecimiento del desarrollo que implica la palabra. En adelante para abreviar algunas veces usaré la expresión [CK@] en vez de Cibercultur@.

en una efectiva forma de empoderamiento para conquistar grados de autodeterminación en medio de las desiguales condiciones socio-históricas que convergen en las muy perceptibles y enormes distancias que separan las sociedades de su capacidad para movilizar de manera autodeterminante la energía social. Para tal fin creamos el Laboratorio de Investigación y Desarrollo en Comunicación Compleja (LabCOMplex) cuya propuesta presentaré en la parte final de este artículo.

## 2. Definiciones descriptivas que se viven como prescriptivas.

En muy poco tiempo, digamos, la última década del siglo XX, la dispersión y el acceso a una serie de tecnologías diseñadas para manejar información y coordinar las acciones de comunicación mediadas por computadoras han impactado y transformado nuestro mundo, nuestra idea de lo que es el mundo y desde luego nuestra idea de quienes somos en el mundo. En todas las zonas periféricas del sistema—mundo (Wallerstein, 1979) se vive una distancia en apariencia insalvable, respecto a los países centrales que generan permanentemente desarrollos tecnológicos y conocimientos que se ha llamado *digital divide*<sup>4</sup> o Brecha Digital (Terceiro y Matías, 2001).

A pesar de su muy amplia difusión y aceptación, esta manera de caracterizar el fenómeno es teóricamente insuficiente, no porque no existan referentes de esa distancia social y física de ciertas zonas del mundo respecto a las tecnologías más avanzadas, sino porque la noción de brecha digital sólo constata de manera descriptiva una situación de facto, generalmente desligada de otras mucho más importantes teórica y políticamente, que no son evidentes y a las que dicho concepto no facilita su visibilidad. Su pobreza teórica sería irrelevante de no ser porque orienta la mayoría de las políticas públicas que hoy se agrupan en torno a la discusión de la sociedad de la información.

Sin quererlo, esa descripción se volvió prescripción, por ausencia, por ignorancia o simplemente por voluntad impuesta y auto aceptada.

Por muy diversas causas, los países latinoamericanos no han desarrollado (y nunca se les permitió desarrollar) una tecnología —un saber cómo y un poder con qué saber— suficiente como para lidiar de manera creativa y expansiva con un vector tecnológico que deja “fuera” de esta fase del desarrollo globalizado del sistema mundial a miles de millones de personas y con ellas a sus propios sistemas de referentes simbólicos. Sin embargo, dichas poblaciones quedan fuera “solamente” de los beneficios atribuibles a dichos dispositivos y en especial de la formación práctica para utilizar las tecnologías con el objetivo de re-formatear, re-crear, entender y expresar su propia diferencia y especificidad dentro del aluvión de flujos de

3 Ver <<http://www.unam.mx/ceiich/complex/index.html>>

4 Ver <<http://www.pbs.org/digitaldivide/themes.html>>

5 “¿Qué es la Sociedad de la Información?” en: <<http://www.e-mexico.gob.mx/>>

imágenes, de informaciones, de personas y de capitales que le suelen llamar “globalización”. Esta palabra es también teóricamente engañosa, porque oculta que, salvo la dinámica mundial de los flujos mencionada, sus contenidos y sus direcciones son parciales y ampliamente discrecionales.

Detrás de “la globalización” que las zonas periféricas conocen, subyacen al menos cuatro grandes operaciones selectivas con las que las poblaciones desplazadas de aquellas zonas, es decir, las enormes mayorías de pobres y miserables, tienen que sortear y luchar por re-definirse con alguna aspiración de autonomía o bien, seguir siendo procesados, definidos, contados, narrados y conocidos desde afuera, como la historia y sus maneras de escribirse nos documentan con profusión (O’Gorman, 1998). De esa historia siempre inventada, destaco cuatro características inmediatas que me saltan a la vista en este proceso que conforma (no sin amplias resistencias) el mundo —como idea y como experiencia procesada por otros— de este milenio.

Invenções globales (desde lo muy general a lo muy particular):

1. La globalización que conocemos viene de “arriba” (léase del “centro” del sistema mundo) y es impuesta por las fuerzas mundiales que dominan los mercados tanto económicos como culturales y a escala local por los propios Estados nacionales (o lo que queda de ellos) bajo la forma de configuraciones etno-céntricas, en las que solamente lo definido en “Occidente” (en éstas épocas, léase, los Estados Unidos de América y Europa: los blancos, los “cultos”, los “modernos”) tiene valor “global” o “universal”, mientras que en la mayoría de esas sociedades perviven en la resistencia pasiva y a veces activa, civilizaciones completas (Bonfil, 1990) o fragmentarias que han sido forzadas desde hace mucho tiempo a la exclusión, a la muerte, al silencio y a la discriminación (Araujo, 2000) o la folklorización. o fragmentarias que han sido forzadas desde hace mucho tiempo a la exclusión, a la muerte, al silencio y a la discriminación (Araujo, 2000) o la folklorización.

I’m Afro-Brazilian, and in Brazil we have a serious problem with self-esteem, and TV and the telenovela play a major part in it. They’re not the origin of the problem, but they help maintain it. What happens is that the industry reproduces an ideology of whitening. Most models and actors are white, and whiteness defines beauty. There’s a collective desire to be a European country, and a collective denial of our black and Indian ancestry<sup>6</sup>.

2. Esta misma operación se produce con diversas formas de referentes socio-céntricos, por las que las preferencias y gustos de un bloque de clases sociales, con el tiempo, han logrado imponerse como las “mejores”, las “más valiosas”, las “más bellas” por encima de todos los diferentes y de las vastas diferencias. Aunada a la característica anterior, la historia militar

6 Ver An Interview with Joel Zito Araújo, director of Denying Brazil, By Michelle Chase, in Cinema Tropical. < <http://www.cinematropical.com/newsletter/200201/araujo.html> >

del Colonialismo ha hecho coincidir en muchos países a los sectores más pobres con las etnias originales, y así, además de “incultos” (por no tener completamente asimilados los códigos de los dominadores) son definidos como “jodidos” y estéticamente “feos” por ser clases y categorías sociales inferiores en poder, en saber, en tener y en “verse bien”.

Al definirles y construirles negativamente, esa es precisamente la clase de visibilidad pública que les confieren, en los canales de televisión y radio, en las películas y hasta en los mismos chistes del discurso social común.

Un naco recurre a faltas de índole lingüística ...y pronuncia incorrectamente las marcas: Versash, Gusi, Mos Shino, Peci, Yurex”<sup>7</sup>.

3. No hace falta adoptar abiertamente una perspectiva de género, para agregar que esas configuraciones simbólicas creadas como “globales” muchas veces suelen estar amalgamadas con una concepción falocéntrica (o “andro-céntrica” si queremos suavizar un poco la expresión) mediante la cual la palabra, la acción, la cultura y los valores de masculinos tienen manera “natural” más valor, tanto la gestión de la vida privada (el hogar, los hijos, la convivencia familiar) como pública, ya sea económica, política o cultural. Esta operación “global” que se ha vuelto transclasista, hace que más de la mitad de la humanidad salga (es sacada, en realidad) sencillamente de foco, es decir, queda —de nuevo— “editada” en su particularidad por otros que sí son “globales”. En 1971, la canción “Woman is the nigger of the world” fue boicoteada para su difusión radiofónica en los Estados Unidos por las connotaciones raciales y de género:

... ,it used the (by now) offensive “n-word,” causing many radio stations to avoid it like the plague. Second, people misunderstood that “nigger” was being used not to refer to black people but as a symbol of anyone who is made subordinate - in this case, women. Some people who publically criticized the song had never heard it! The song reached #57 on the charts, rather indicative of the fact that it was largely ignored”<sup>8</sup>.

4. Finalmente, otra de las componentes ideológicas de la “globalización” contemporánea impuesta más recientemente (pero difundida del mismo modo desde “arriba”) por el mercado de la moda y los canales audiovisuales, es

7 Desde las culturas “superiores”, se definen los comportamientos “nacos” o de “mal gusto” que en realidad son conductas usuales en amplios sectores de la población mexicana [http://mx.geocities.com/gunnm\\_dream/naco.html](http://mx.geocities.com/gunnm_dream/naco.html)

8 John Lennon, Yoko Ono and the Plastic Ono Band (plus Invisible strings) Sometime in New York City, Apple SVBB-3392. Ver <http://meltingpot.fortunecity.com/kirkland/266/john/john.htm>, Jun. 12, 1972.

una especial valoración de la frescura y lozanía de la juventud, y en particular de la ostensiva mostración de sus marcados cuerpos y cualidades físicas, por lo que también identificamos una cuarta componente “global” que podría ser llamada con justicia “lozano-céntrica” (freshness-centrism):

Keep young and beautiful  
 It's your duty to be beautiful  
 Keep young and beautiful  
 If you want to be loved.

Annie Lennox, *Young and beautiful* (1992)

Estas cuatro fuerzas y otras más, tienen una orientación centrípeta hacia una zona simbólica nodal que se vive y se impone como “global” y están ocupadas en definir hacia un centro policompuesto nuestros relatos del mundo y de la vida, en medio de variados escenarios de luchas y múltiples resistencias simbólicas (González, 2001).

Con el tiempo y mediante un enorme trabajo extensivo y duradero de elaboración e imposición violenta, estas construcciones históricas se han convertido en “universales” o “globales”, especialmente potenciadas en su visibilidad y atractivo por las tecnologías de información y comunicación o “TIC”<sup>9</sup>.

Así, las componentes imaginarias y discursivas de esta cuádruple elaboración se agudizan en una estigmatización profunda que siempre ha tenido resistencias diferentes. En buena medida con la “globalización” vivimos una especie de tendencia al agringamiento progresivo de nuestro planeta (Verdú, 1996). Sin embargo, nada de fatal hay en esto. La globalización que conocemos, es el efecto de una política económica de alcance mundial, es decir, es una decisión impuesta por la fuerza de la repetición mediática o más crudamente, por la razón del más fuerte (Bourdieu, 2001).

### 3. Tecnología y desigualdad

El desarrollo de tecnología en la historia, nunca ha sido neutral frente a las tensiones de las relaciones sociales, por eso mismo, su concepción no debe sólo limitarse a los instrumentos o a los “aparatos” que comúnmente suelen incluirse dentro de ese término.

Saber y poder socialmente situados, siempre han acompasado el avance o el retroceso de la ciencia y la tecnología (Silvers, 1995). Con los instrumentos tecnológicos es posible hacer otros instrumentos y muchas otras cosas, pero al mismo tiempo, dichos dispositivos también permiten hacer que otros hagan

9 Uno de los legados de invisibilidad de la perspectiva “brecha digital”, es la completamente acrítica adopción mundial de las siglas “TIC” desligadas de un entendimiento procesual, histórico y tensional con fuerza, origen y destinos concretos. La denominación “TIC”, no permite percibir la crucial dimensión cognitiva que es inseparable, como la sangre a la herida, de la información y la comunicación. Por ello, si se trata de resumir, prefiero aumentar una grafía adicional a las siglas. <TICC o TIC@> en vez de sólo “TIC”.

cosas. Por esta razón, siempre ha operado como un verdadero vector de energía social, es decir, como una fuerza con orientación, dirección y eficacia específicas tanto en la producción económica, como en la organización social y en las elaboraciones discursivas de cualquier sociedad. Por todo ello, de forma similar a la globalización, el acceso diferencial y los desarrollos desiguales a la tecnología, son efecto de una acción política que no vemos ni conocemos, pero que opera al desplazar de facto a enormes contingentes sociales.

En estos tiempos de “globalizaciones” forzadas, dicha condición es especialmente aguda cuando se trata de acceder, manejar, pilotear, dirigir las tecnologías para procesar información, para comunicarse y especialmente para generar conocimiento.

Como una de las múltiples consecuencias de este proceso de relación desnivelada entre algunas poco numerosas sociedades plenamente desarrolladas y muchas otras con desarrollos desiguales y dispares -entre las que se encuentran en mayor o menor medida las sociedades latinoamericanas- observamos que éstas no han definido adecuadamente una política estratégica de Estado (ni de partidos, ni científica, ni educativa, ni social) que precise para quiénes, cómo y hacia dónde re-orientar el sentido de las transformaciones de ese vector tecnológico con el fin de empoderar y elevar la calidad de vida de sus ancestralmente explotadas poblaciones y sociedades (Galeano, 2000). La improvisación y la visión a muy corto plazo, de hecho impiden cualquier esbozo de pensamiento y acción autodeterminante. Si bien hay algunas zonas del mundo social donde esa autodeterminación se puede dar en ciertas condiciones, habrá que poner especial énfasis en la manera en que nos relacionamos de forma cotidiana y práctica con las tecnologías (TICC), para que sirva a tales propósitos y no para perpetuar la desigualdad y la heterodeterminación permanente que está en la base de la condición periférica de Latinoamérica.

Desde luego, en contra de una perspectiva naif que acompaña casi siempre esa pre-noción tan ampliamente difundida, no se termina la “brecha digital” dotando de computadoras y conexiones a las poblaciones que no tienen acceso a las “TIC”. Antes bien, se perpetúa la relación extraña con estos aparatos y se favorece el proceso de “nerdización” de algunos individuos más dotados del capital cultural específico para aprovechar ese acceso pretendidamente “universal” (Warschauer, 2003).

En pocas palabras, no bastan las buenas intenciones de “facilitarles el acceso a las (mal llamadas) TIC” a aquellos sectores y agentes los que no lo tienen. Esta condición desplazada no es una casualidad o un capricho de la naturaleza. Es un efecto de un diseño, de una política histórica que puede y tiene que ser rediseñada.

Por ello afirmo que mientras las comunidades desplazadas por ese vector tecnológico no hagan suyas las tecnologías de información y comunicación no sólo para acceder a la información, sino para generar su propio conocimiento, al incorporarlas a sus propias cosmovisiones, dentro de sus propios tejidos sociales

para poder conquistar grados de autodeterminación, la política mundial de reducción de la tal “brecha digital” probablemente será ideal para abrir mercados de consumidores cautivos de hardware (computadoras y conexiones) y software (“contenidos”). Esos mercados los controlan quienes efectivamente se ocupan de desarrollar los aparatos, las conexiones, pero sobre todo, el conocimiento especializado y sistematizado para que todo “eso” funcione.

Cibercultur@ (CK@)<sup>10</sup>: más acá de máquinas, circuitos, chips y fibras ópticas.

Frente a esta situación, una estrategia de comunicación compleja desde la periferia, es investigar y desarrollar Cibercultur@ (González, 2003).

Cibercultur@, en el sentido que lo expresamos, es una forma de empoderamiento que interesa tres frentes estratégicos: la información, el conocimiento y la capacidad de crear redes de acción para usar la información y el conocimiento en proyectos específicos de autogestión.

Por ello mismo, cibercultur@ no significa usar intensivamente y de modo acrítico las computadoras y las tecnologías digitales. Tampoco significa, desde luego, rechazarlas de manera tajante por su origen extra-periférico.

Significa, por el contrario, construir dialógicamente toda técnica ligada al espíritu, a la reflexividad construida y compartida dentro de redes horizontales de inteligencia distribuida en permanente movimiento y crecimiento.

Es una estrategia porque es perfectamente posible diseñar y avanzar de forma conciente y dialógica en el conocimiento y el desarrollo de cibercultur@.

Es una estrategia de comunicación porque para investigar o para diseñar cibercultur@ el desarrollo multidimensional de una cultura/cultivo de comunicación es esencial para dicho crecimiento.

Es compleja porque el grado de niveles de interacción, de procesos, de elementos y retroacciones que el fenómeno comporta nos obliga a recurrir a un metalenguaje científico e interdisciplinario, abierto especialmente a las ciencias cognitivas y al paradigma de la complejidad (Maass, 2003).

Desarrollar Cibercultur@ significa rediseñar colectivamente y de abajo hacia arriba (bottom-up), una diferente actitud y al mismo tiempo aprehender una serie de habilidades transmisibles, que nos permitan operar diestramente con las tecnologías al alcance frente a necesidades de información, para generar y valorar el conocimiento y para coordinar acciones de comunicación que permitan

<sup>10</sup> Uso la grafía “@” para designar el carácter abierto y espiral en crecimiento del desarrollo que implica la palabra. En adelante para abreviar algunas veces usaré la expresión [Ck@] en vez de Cibercultur@.

romper el círculo vicioso de la dependencia tecnológica. Ocuparnos colectivamente de retejer nuestros añejos y desbalanceados vínculos sociales.

Investigar Cibercultur@ implica fijar la atención en los modos de relación y las transformaciones que se han dado, se están dando y se pueden dar entre la especificidad socio-histórica de nuestras ecologías simbólicas y el vector tecnológico.

Una de las áreas relevantes de búsqueda en esta dirección es la que denominamos identidades complejas (González, 2001).

En las condiciones históricas y sociales de América Latina que hemos evocado más atrás, investigar y desarrollar Ck@, significa cambiar una actitud, adquirir unas herramientas y embarcarse en una tríada de procesos interconectados para transformar de manera plausible, posible y sustentable, las relaciones, las condiciones y las acciones desde las que hemos sido históricamente “contados” desde fuera, “narrados” desde la perspectiva de un poder con rostros mutantes (“colonialismo”, “neoliberalismo”, “globalización”) que nos ha sometido y al que diestramente nos seguiremos sometiendo mientras no seamos capaces de autogobernar y potenciar nuestra inteligencia junto con nuestras tecnologías.

Significa, en términos del siglo XIX, rediseñarnos nuestras “identidades” porque adquirimos capacidades, conocimientos y destrezas que son letales para la condición eterna de subalternidad heterodiseñada y auto asumida por las buenas (para sobrevivir) o por las malas (porque nos la impusieron por violencia simbólica o material).

Significa aprender a diseñarnos de maneras más autónomas y menos delegadas en otros agentes y en otros intereses, un nosotros diferente en todas sus dimensiones: un espacio distinto, una gestión y uso diferente del tiempo, unas habilidades nuevas que no cancelan tradición ni pasado, sino que lo reinterpretan para potenciar el mañana en tanto que mundo posible. Significa, pasar de ser medianamente “lectores” de las múltiples narrativas identitarias que se han diseñado (¡y se siguen diseñando!) para nosotros, a ser “escritores” de nuestros propios cuentos e invenciones que se hacen identidades diferentes, porque convergen y sobre todo porque escuchan a otras y al hacerlo se modifican y flexibilizan para la convivencia.

Desarrollar Cibercultur@ significa rediseñar colectivamente y de abajo hacia arriba (bottom-up), una diferente actitud y al mismo tiempo aprehender una serie de habilidades transmisibles, que nos permitan operar diestramente con las tecnologías al alcance frente a necesidades de información, para generar y valorar el conocimiento y para coordinar acciones de comunicación que permitan romper el círculo vicioso de la dependencia tecnológica. Ocuparnos colectivamente de retejer nuestros añejos y desbalanceados vínculos sociales.

Investigar Cibercultur@ implica fijar la atención en los modos de relación y las transformaciones que se han dado, se están dando y se pueden dar

entre la especificidad socio-histórica de nuestras ecologías simbólicas y el vector tecnológico.

Una de las áreas relevantes de búsqueda en esta dirección es la que denominamos identidades complejas (González, 2001).

En las condiciones históricas y sociales de América Latina que hemos evocado más atrás, investigar y desarrollar Ck@, significa cambiar una actitud, adquirir unas herramientas y embarcarse en una triada de procesos interconectados para transformar de manera plausible, posible y sustentable, las relaciones, las condiciones y las acciones desde las que hemos sido históricamente “contados” desde fuera, “narrados” desde la perspectiva de un poder con rostros mutantes (“colonialismo”, “neoliberalismo”, “globalización”) que nos ha sometido y al que diestramente nos seguiremos sometiendo mientras no seamos capaces de autogobernar y potenciar nuestra inteligencia junto con nuestras tecnologías.

Significa, en términos del siglo XIX, rediseñarnos nuestras “identidades” porque adquirimos capacidades, conocimientos y destrezas que son letales para la condición eterna de subalternidad heterodiseñada y auto asumida por las buenas (para sobrevivir) o por las malas (porque nos la impusieron por violencia simbólica o material).

Significa aprender a diseñarnos de maneras más autónomas y menos delegadas en otros agentes y en otros intereses, un nosotros diferente en todas sus dimensiones: un espacio distinto, una gestión y uso diferente del tiempo, unas habilidades nuevas que no cancelan tradición ni pasado, sino que lo reinterpretan para potenciar el mañana en tanto que mundo posible. Significa, pasar de ser medianamente “lectores” de las múltiples narrativas identitarias que se han diseñado (!y se siguen diseñando!) para nosotros, a ser “escritores” de nuestros propios cuentos e invenciones que se hacen identidades diferentes, porque convergen y sobre todo porque escuchan a otras y al hacerlo se modifican y flexibilizan para la convivencia.

#### **4. De identidad y otras alteridades**

Los fenómenos que agrupamos en torno a la palabra identidad pueden entenderse como una forma social e históricamente determinada de tomar posición dentro de un campo multidimensional de representaciones y en medio de un cierto tipo de ecosistema de soportes materiales de la cultura (González, 1995b). En el fondo, siempre la identidad es una invención y una ilusión parte de un diseño. Es inventada simbólica y subjetivamente pero nunca opera de manera individual, y lo hace siempre sobre bases objetivas y mediante soportes materiales. Toda identidad es una forma de ilusión (del latín ludus, juego) porque jugamos a creérnosla como si siempre hubiera sido así. De ese modo, la exterioridad social del entorno físico, noológico y social, así como la memoria de trayectoria de los desplazamientos de los

pareces de su propia red ideológica de convivencia y elaboración discursiva (Fossaert, 1987), se hacen interior, se hacen cuerpo a través de múltiples interacciones discursivas y metatextos en contextos específicos.

Esa invención tiene un sustrato narrativo, que de suyo implica una particular edición y puesta en forma narrativa de fragmentos de aspectos, rasgos y recuerdos disponibles en cada lugar social. Cuanto más “subimos” en la escala jerárquica de las instituciones, las narrativas y las ediciones diseñadas “para todos” serán más abarcales, menos locales, más superficiales, más unitarias y desde luego, más controlables, es decir, más costosas en energía social. Por el contrario, mientras más “abajo” nos asomamos, la sociedad se vuelve más enactiva y la dorada aureola de unicidad de LA IDENTIDAD, se desborda en múltiples ‘otras’ tomas de posición y lo que se diseñó para ser y parecer uno, se nos vuelven identidades (con minúsculas) múltiples, complejas por su intrincado entramado que puede ser observable como un sistema complejo (García, 2000).

Un cierto tipo de redes sociales se han potenciado para dominar el sistema económico mundial, pero el propio desarrollo de su especificidad conectiva, presenta una interesante contradicción como nunca antes en el tiempo.

Las tecnologías de organización del mundo y de la vida, durante milenios y siglos, fueron propiamente inaccesibles para el común de los mortales. Hoy en día la cosa es distinta y pudiera ser diferente si así la construimos. Desde luego que no es posible para los países latinoamericanos, salvo en algunos limitados rubros, competir en el desarrollo de tecnologías y hardware. Esa propiedad, por el curso de la división social del trabajo está “centrada” en el ombligo del sistema—mundo, pero el conocimiento, los programas informáticos y las capacidades de comunicación humana no siguen el mismo patrón. En diversas sedes de la periferia hoy en día tenemos desarrollos des-centrados, localizados en medio de Asia, en el Oriente Medio y desde luego en diversos nodos de nuestra América Latina<sup>11</sup>. La necesidad de ampliar los mercados de tecnologías adaptadas al hogar y a lugares hasta hace poco considerados como imposibles para conectarse al ciberespacio, ha hecho que las oportunidades de acceso, que si bien siguen limitadas y mal distribuidas, se multipliquen de manera geométrica.

Sin embargo, no bastan los asombrosos cacharros que siempre nos llegaron (o nos decidimos por sacralizarlos así) con el aura de superioridad y diferencia abismal en contra. Necesitamos conocer, diseñar, cultivar y desarrollar una actitud diferente frente a la información, a la comunicación y el conocimiento que pase por poner a dialogar de maneras menos sordas e impositivas a nuestras ecologías simbólicas específicas con los arietes del vector tecnológico.

Para ello diseñamos en el 2001 el Laboratorio de Investigación y Desarrollo en Comunicación Compleja (LabCOMplex) (Maass, 2003) cuyo propósito es

<sup>11</sup> Es el caso de Brasil y México desde los años ochentas. Para el caso de Colima, Ver Márquez, 2003.

contribuir a la generación de conocimientos científicos sobre cibercultur@ enfocados al desarrollo de diversas modalidades de la misma que permitan diseñar nuevas estrategias de utilización de las tecnologías digitales y de la comunicación mediada por computadoras para el logro de una sociedad más libre, productiva, justa, solidaria y autodeterminante.

Los intereses de investigación del LabCOMplex abarcan cinco áreas interconectadas que nos parecen estratégicas para la misión que queremos conseguir. Con ellas pretendemos concentrar los esfuerzos especialmente en los procesos de transformación que están verificándose en el mundo por efecto de ese choque entre un vector tecnológico y las ecologías simbólicas de las sociedades periféricas.

Por esa razón nos concentramos en los grupos sociales tecnológicamente desplazados, en el diseño y la operación de políticas científicas y culturales, en la recreación de los sistemas de referentes identitarios cada vez más complejos, en los procesos cognitivos que se desarrollan en entornos de actividades tecnológicamente mediadas y en el desarrollo de herramientas sistémicas dentro de una perspectiva cibernética reflexiva o de segundo orden (Foerster, 2002).

#### **Cibercultur@ y comunidades desplazadas**

**E**n esta área exploramos, documentamos y proveemos de explicaciones multidimensionales para comprender las formas en que diferentes contingentes de desplazados culturales y sociales (adultos mayores, mujeres, discapacitados, migrantes, etnias, menores en situación extrema, jóvenes marginados, profesores universitarios, etc.) se relacionan (o no) desde sus particulares Ecologías Simbólicas con el Vector Tecnológico en situaciones socio-históricas concretas. Una transformación de la ecología de información, de comunicación y de conocimiento emergente, abre por ese mismo hecho, la posibilidad de empoderarse en un mundo que les ha diseñado como “objetos” de diversos grados de explotación. Mediante ese ejercicio colectivo y detallado, pueden tener las herramientas y las capacidades para re-contarse su propio pasado, redefinir su situación presente y desde luego, abrir nuevos mundos posibles, distintos a los que les han sido diseñados y aplicados desde la noche de los tiempos.

Asimismo, al desarrollar cibercultur@ en estos contingentes sociales, se rediseñan procesos de visibilidad social a sectores de la sociedad que sufren procesos de exclusión social y simbólica a nivel local, nacional y mundial (González, 2003).

#### **Cibercultur@ y políticas culturales.**

**E**n esta área generamos información descriptiva y exploratoria para documentar los procesos de cambio en los ecosistemas de soportes materiales de las ofertas culturales en diferentes ciudades “periféricas”, y al mismo tiempo, registramos información básica de la distribución social de las diferentes disposiciones cognitivas a través de testimonios orales, historias

de vida e historias de familia de diversas generaciones de desplazados a lo largo del siglo XX. Esta información genera un robusto sistema de información empírica, documental, histórica, cartográfica y testimonial que sirve de plataforma generativa para promover, por una parte, la formación de comunidades emergentes de investigación en cada ciudad y por la otra, ofrece un soporte tecnológico a través de un sistema de información para el desarrollo de preguntas mejor fundadas y nuevos proyectos de investigación empírica para explicar el intenso proceso de adaptación, de ajustes y cambios en las ecologías simbólicas que implicó el siglo pasado en escalas locales, regionales y nacionales (González, 1994, 1995a, 1995b).

#### **Cibercultur@ e identidades complejas.**

**E**s en esta área que exploramos, describimos, clasificamos y explicamos los diferentes procesos de recomposición y reorganización de los mecanismos de construcción de zonas de convergencia y territorios simbólicamente compartidos entre categorías, grupos y clases sociales diferentes en el tiempo. Esto también documenta algunas de las dimensiones de la eficacia diferencial del Vector Tecnológico. Aquí se continúa el desarrollo de más de 20 años de investigación empírica sobre los **Frentes Culturales** explorados inicialmente en religión popular y exvotos, ferias y ceremonias urbanas, telenovelas y melodrama en industrias culturales (González, 1994; González, 1998 y González, 2001).

#### **Cibercultur@. conocimiento y cognición distribuida.**

**A** partir de una perspectiva que de la mano de la teoría de la actividad concibe la mente y la inteligencia como procesos no exclusivamente intra-corporales, en esta área exploramos, describimos, explicamos y en lo posible colaboramos a la transformación, desde una concepción socio-histórica y cibercultural, de las capacidades para resolver problemas concretos de grupos y colectivos en ambientes de colaboración estimulada, con especial énfasis en la investigación del desarrollo tecnológico en actividades de aprendizaje a distancia mediante mecanismos de inteligencia distribuida (Varela, 2000; Vygotsky, 1998; Chaitlin, Hededgaard y Jensen, 1999; Wertsch, 1998). Por otra parte, retomamos algunos de las formulaciones de la epistemología genética de origen piagetiano sobre la psicogénesis y sociogénesis de los conocimientos que son de especial utilidad por su potencia teórica y heurística (Piaget y García, 1982, García, 2000).

#### **Cibercultur@ y sociocibernética.**

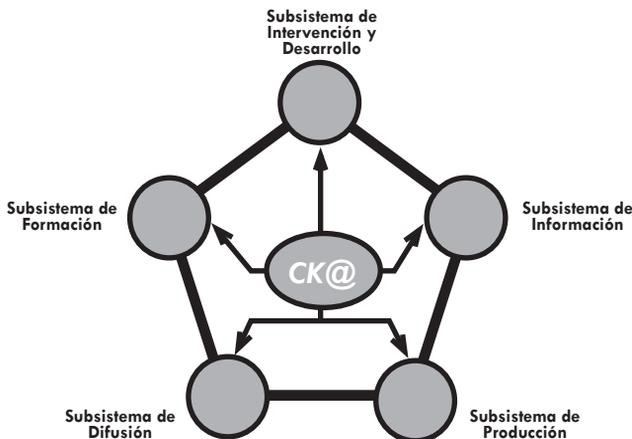
**E**sta es un área de frontera cercana en algunos rasgos a la ingeniería social (Podgorecki, Alexander, y Shields, 1996) en donde el desarrollo de sistemas informáticos relacionados con la especificidad de las culturas de información, investigación y comunicación, es el propósito fundamental. Los modelos de los sistemas toman en cuenta principios no solo de las

ciencias sociales, matemáticas, informáticas o cibernéticas, sino de áreas como la física, la biología y las ciencias cognitivas, todas ellas bajo la perspectiva de la computación suave, lógica difusa, los sistemas complejos y la inteligencia como actividad emergente y reflexiva.

Todo sistema de información está vinculado con un proceso de análisis e investigación del entorno en donde se instaura, así como a las habilidades de los usuarios que los diseñan y utilizan, de tal modo que su implantación esté íntimamente ligada a procesos de transformación e intervención en las organizaciones, disciplinas y áreas de aplicación (Amozurrutia, 2002, 2003, 2007; Geyer, 1995; Kosko, 2000).

Investigando en estas áreas de concentración prioritaria, iniciamos el proceso de trabajo reflexivo y propositivo de nuestra estrategia. Los objetivos que perseguimos requieren, a su vez, de una forma de organización que haga posible un cambio en nuestra propia concepción del conocimiento requerido. Por esta razón, todos los proyectos del LabCOMplex son asumidos como proyectos de investigación y desarrollo (I+D) de cibercultur@ y están orgánicamente vinculados a cinco subsistemas de operación (Ver Figura 1).

**Figura 1: Subsistemas de operación del labCOMplex**



**Toda investigación en CK@  
nutre estos 5 subsistemas**

Esto implica que en cada proyecto de investigación del LabCOMplex:

- desarrollamos sistemas de información que operan como plataformas generativas en la producción de conocimientos (subsistema de información),
- producimos en lenguajes de audio y video digitales e hipertextos la traducción

de los hallazgos generados en procesos de investigación (subsistema de producción),

- difundimos a través de Internet libros, textos y otras producciones en digitales que dan visibilidad en el ciberespacio al conocimiento generado (subsistema de difusión),
- creamos redes de comunidades emergentes de investigación a través de talleres, seminarios, diplomados y programas de altos estudios (subsistema de formación),
- diagnosticamos, asesoramos, intervenimos y desarrollamos procesos específicos de cibercultur@ en organizaciones y grupos sociales desplazados por el vector tecnológico (subsistema de diseño e intervención).

El LabCOMplex es un esfuerzo de construir conocimientos científicos y desarrollos empoderantes de cibercultur@ desde América Latina, la semiperiferia del sistema-mundo entre los grupos y contingentes que han sido desplazados social, cultural y tecnológicamente en la historia.

Por eso mismo, la forma de organización de nuestro LabCOMplex es precisamente como una red de nodos en permanente estimulación, con alta conectividad y con creciente inversión de energía para generar zonas de convergencia sobre el sentido de seguir estimulados y conectados para construirnos, como colectivo de inteligencia distribuida (Cole, 1995) un lugar menos desplazado en un mundo, que posiblemente como nunca antes, tiene todos los gérmenes, las semillas y las herramientas para luchar por un futuro menos excluyente, más humano y con mucha mayor calidad de vida.

Un esfuerzo, en fin, por dialogar la tecnología con la reflexividad entrenada para que ayude a rediseñarnos colectivamente un nuevo rostro y un nuevo corazón<sup>12</sup> a la altura de los retos de este milenio marcado por la información, la tecnología, la comunicación, pero sobre todo por el conocimiento.

## Referencias.

- Amozurrutia, José (2002). "Hoja electrónica: hacia una cibernética de segundo orden", Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Sociología, Brisbane, Australia.
- — (2003). *A computer model for Luhmann's key concepts*, paper presented at the IV World Conference on Sociocybernetics, Corfu, Grecia.
- — (2007). *Sistemas adaptativos para el análisis social: Una aproximación desde la Sociocibernética*. Tesis de Doctorado en Sociología, Departamento de Psicología y Sociología, Universidad de Zaragoza, España.

12 En la antigüedad de Mesoamérica, especialmente en las culturas nahuas, la identidad de una persona se conocía como un rostro y un corazón, siempre localizados en el tiempo y en el espacio (León Portilla, 1980).

- Araujo, Joel Zito (2000). *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*, Sao Paulo, Editora Senac.
- Bonfil, Guillermo (1990). *México profundo, una civilización negada*, México, Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (2001). *Contrafuegos 2: por un movimiento social europeo*, Barcelona, Anagrama.
- Chaitlin, Hededgaard y Jensen (1999). *Activity theory and social practice*, Oxford, Alden Press.
- Cole, Michael (1995). "Sociocultural settings: design and intervention", en Wertsch, Del Río y Álvarez (Eds.) (1995) p. 187-214.
- Foerster, Heinz Von (2002). *Understanding Understanding: Essays on Cybernetics and Cognition*, Springer Verlag.
- Fossaert, Robert (1987). *La société: les structures ideologiques*, París, Du Seuil
- Galeano, Eduardo (2001). *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI Editores.
- García, Rolando (2000). *El conocimiento en construcción*, Barcelona, Gedisa.
- Geyer, Felix (1995). "The challenge of sociocybernetics", *Kibernetes*, Vol. 24, No. 4
- González, Jorge A. (1994a). Más (+) cultura(s). *Ensayos sobre realidades plurales*, México, CONACULTA.
- — (1994b). "La formación de las ofertas culturales y sus públicos en México, siglo XX", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Vol. VI, Núm. 18, Universidad de Colima, México
- — (1995a). "Y todo queda entre familia: estrategias, objeto y método para historias de familias", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época 2, Vol. I, Núm. 1, Junio, Universidad de Colima, México.
- — (1995b). "Coordenadas del imaginario: protocolo para el uso de cartografías culturales", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época 2, Vol. I, Núm. 2, Diciembre, Universidad de Colima, México.
- — (1998). *La cofradía de las emociones (in) terminables. Miradas a las telenovelas en México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- — (2001). "Cultural fronts: towards a dialogical understanding of contemporary cultures", en Lull (2001) (Ed.)
- — (2003). Cultura(s) y cibercultur@(s). *Incursiones no lineales entre complejidad y comunicación*, México, Universidad Iberoamericana.
- Kosko, Bart (2000). *Heaven on a chip. Fuzzy visions of society and science in the digital age*, New York, Three River Press.
- Lennox, Annie (1992). "Keep young and beautiful", en *Diva*, Arista, CD #18704
- Lull, James (2001) (ed.). *Culture in a communication age*, London, Routledge.
- Amozurrutia, José (2002). "Hoja electrónica: hacia una cibernética de segundo orden", *Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Sociología*, Brisbane, Australia.
- — (2003). *A computer model for Luhmann's key concepts*, paper presented at the IV World Conference on Sociocybernetics, Corfu, Grecia.
- — (2007). *Sistemas adaptativos para el análisis social: Una aproximación desde la Sociocibernética*. Tesis de Doctorado en Sociología, Departamento de Psicología y Sociología, Universidad de Zaragoza, España.
- Araujo, Joel Zito (2000). *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*, Sao Paulo, Editora Senac.

- Bonfil, Guillermo (1990). *México profundo, una civilización negada*, México, Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (2001). *Contrafuegos 2: por un movimiento social europeo*, Barcelona, Anagrama.
- Chaitlin, Hededaard y Jensen (1999). *Activity theory and social practice*, Oxford, Alden Press.
- Cole, Michael (1995). "Sociocultural settings: design and intervention", en Wertsch, Del Río y Álvarez (Eds.) (1995) p. 187-214.
- Foerster, Heinz Von (2002). *Understanding Understanding: Essays on Cybernetics and Cognition*, Springer Verlag.
- Fossaert, Robert (1987). *La société: les structures ideologiques*, París, Du Seuil
- Galeano, Eduardo (2001). *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI Editores.
- García, Rolando (2000). *El conocimiento en construcción*, Barcelona, Gedisa.
- Geyer, Felix (1995). "The challenge of sociocybernetics", *Kibernetes*, Vol. 24, No. 4
- González, Jorge A. (1994a). Más (+) cultura(s). *Ensayos sobre realidades plurales*, México, CONACULTA.
- — (1994b). "La formación de las ofertas culturales y sus públicos en México, siglo XX", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Vol. VI, Núm. 18, Universidad de Colima, México
- — (1995a). "Y todo queda entre familia: estrategias, objeto y método para historias de familias", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época 2, Vol. I, Núm. 1, Junio, Universidad de Colima, México.
- — (1995b). "Coordenadas del imaginario: protocolo para el uso de cartografías culturales", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época 2, Vol. I, Núm. 2, Diciembre, Universidad de Colima, México.
- — (1998). *La cofradía de las emociones (in) terminables. Miradas a las telenovelas en México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- — (2001). "Cultural fronts: towards a dialogical understanding of contemporary cultures", en Lull (2001) (Ed.)
- — (2003). *Cultura(s) y cibercultur@(s). Incursiones no lineales entre complejidad y comunicación*, México, Universidad Iberoamericana.
- Kosko, Bart (2000). *Heaven on a chip. Fuzzy visions of society and science in the digital age*, New York, Three River Press.
- Lennox, Annie (1992). "Keep young and beautiful", en *Diva*, Arista, CD #18704
- Lull, James (2001) (ed.). *Culture in a communication age*, London, Routledge.
- Maass, Margarita (2003). *El Laboratorio de Investigación y Desarrollo en Comunicación Compleja : una propuesta de pensar la complejidad*, en [http://www.unam.mx/ceiich/complex/labcc/d\\_progf.html](http://www.unam.mx/ceiich/complex/labcc/d_progf.html), México.
- — (2004). *Radio, televisión e Internet: la eficacia del vector tecnológico en las ecologías simbólicas de tres generaciones de mexicanos del siglo XX*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana, México.
- O'Gorman, Edmundo (1998). *El proceso de la invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Piaget, Jean y García, Rolando (1982). *Psicogénesis e historia de la ciencia*, México, Siglo XXI.
- Podgorecki, Adam, Alexander, Jon & Shields, Rob (eds.) (1996). *Social engineering*, Carleton

University Press, Ottawa.

- Roldán, Josefina (2001). "Discriminación en el adulto mayor", *Actas del Congreso de Geriátrica y Gerontología*, Buenos Aires, <http://psicomundo.com/tiempo/seexpresan/discriminacion.htm>
- Silvers, Robert (1995). *Hidden stories of science*, New York, The New York Review of Books.
- Terceiro, J. y Matías, G. (2001). *Digitalismo. El nuevo horizonte sociocultural*, Barcelona, Taurus.
- Varela, Francisco et al. (Eds.) (2000). *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford, Stanford University Press
- Verdú, Vicente (1996). *El planeta americano*, Anagrama, Barcelona.
- Vygotsky, Liev (1995). *Pensamiento y lenguaje*, Buenos Aires, Piados.
- Wallerstein, Immanuel (1979). *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI.
- Warschauer, Mark (2003). "Demistifying the digital divide", in *Scientific American*, August.
- Werscht, James (1998). *Mind as action*, New York, Oxford University Press.
- Werscht, James, Del Río, Pablo y Álvarez, Amelia (Eds.) (1995). *Sociocultural studies of mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

# **SECCIÓN SELECTA**

**Mitos, ritos y  
antropología visual en los medios masivos.  
El imaginario primitivo en la encrucijada  
de la mediación cultural.**

**Myths, rites and visual anthropology in  
massmedia. The primitive imaginary on the  
crossroad of cultural mediation.**

**Palo Monte, um rito Congo em Cuba.****Palo Monte, a Congo ritual in Cuba.**

José da Silva Ribeiro  
(Universidade Aberta de Portugal)

**Resumo:**

Juntaram-se em Cuba a partir do século XVI africanos provenientes de toda a costa ocidental africana pertencentes a muitos grupos étnicos. Estes em contacto com as culturas em presença (autóctone, espanhola, portuguesa, africanas) desenvolveram diversos sistemas de crença, rituais e práticas mágico-religiosas. No Século XIX o dia de Reis construiu o momento mais alto da afirmação da cultura africana em Cuba. Estas manifestações eram acompanhadas da coroação de reis e rainhas Congo, figuras principais da festa e da vida social africana.

**Abstract:**

Africans coming from all West Africa coasts from a large variety of ethnic groups gathered in Cuba since XVIth century. These, in contact with other cultures (native, Spanish, Portuguese, Africans) developed some belief systems, rituals and magical-religious practices. On XIXth century the King's day was the highest moment of affirmation of African culture in Cuba. These experiences were accompanied of king and queen's crowning, principal figures of African festival and social life.

**Palavras-chave:**

Sistemas mágico-religiosos afro-cubanos / Cabildos / Cultura bantu / Palo monte / Prendas (nganga ou nkisi).

**Keywords:**

Afro-cuban magical-religious systems / Cabildos / Bantu culture / Palo monte / Clothes (nganga ou nkisi).

**Sumario:**

1. Introdução
2. Tradição africana em Cuba
3. Cabildos, a reserva da cultura africana em Cuba
4. Congo em Cuba
5. Conclusão

**Summary:**

1. Introduction
2. African tradition in Cuba
3. Cabildos, the reservation of African culture in Cuba
4. Congo in Cuba
5. Conclusion

## 1. Introdução.

○ ensaio aqui apresentado resulta do trabalho de campo realizado em Havana no início do ano de 2006, integrado num projecto mais alargado de estudo de rituais da cultura bantu na América Latina. O início da pesquisa teve origem no Brasil com a abordagem da coroação de reis e rainhas Congo. Porém depressa nos demos conta que estes rituais se estenderam pela Península Ibérica, por quase toda a América Latina havendo também nos Estados Unidos algumas manifestações que localmente e, ao longo do tempo, se vão transformando e adquirindo contínuas reconfigurações. Associa-se pois ao olhar ou ponto de vista antropológico a perspectiva histórica e o consequente abordagem interdisciplinar e policêntrica, construída a partir de uma multiplicidade de lugares e situações. Esta é a primeira abordagem do tema que o tempo ainda não deixou desenvolver e aprofundar. Achamos porém que a deveríamos apresentar por duas razões. A primeira pelo interesse que a temática tem na nossa época remetendo para outras formas de globalização da cultura feita não a partir dos processos sociais e culturais dominantes mas a partir das margens, da população escrava transferida para a Europa e para as Américas. A segunda porque se trata de um projecto aberto à participação de outros investigadores que pretendam desenvolver aspectos específicos da temática proposta. Levamos pois esta temática para alguns congressos e seminários internacionais e desenvolvemos a sua apresentação pública num hipermedia<sup>1</sup> desenvolvido conjuntamente pelo Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais - Laboratório de Antropologia Visual da Universidade Aberta de Portugal e o Núcleo de Pesquisa em Hipermedia da Pontifícia Universidade de S. Paulo do Brasil.

## 2. Tradição africana em Cuba.

**D**esde Fernando Ortiz [1951] que se identificam em Cuba quatro sistemas principais de crenças de substrato africano: Santería, ou Regra de Ocha; Regra Arará; Ñañiguismo ou abakuá (Sociedad Secreta Abakuá); Regra de Palo Monte ou Regra Conga. O sistema mais fechado e regido por regras mais rígidas é o Ñañiguismo ou abakuá. A regra Arará é minoritária e a menos estudada. A Santería ou Regra de Ocha é o culto mais popular e difundido talvez pelo seu carácter festivo, suas cerimónias, seus Orixás. Existem porém muito outros cultos minoritários ou menos estudados, entre estes o espiritismo (espiritual) que se interrelaciona quase todos os sistemas formando sistemas cruzados. A Regra de Palo Monte ou Regra Conga é um culto interiorizado, menos festivo, virado para a resolução de problemas familiares ou sociais e de matriz cultural bantu, que,

<sup>1</sup> O Hipermedia *Coroação de Reis Congo* resulta da investigação conjunta dos referidos núcleos de pesquisa materializada em três projectos – Antropologia Visual e Hipermedia, *Coroação de Reis Congo* e (inter)culturalidade Afro-atlântica.

como o próprio nome indica remete para o reino do Congo e para uma população escrava que terá sido cristianizada antes da deslocação<sup>2</sup>.

Meio século mais tarde das constatações de Fernando Ortiz o médico Alberto Cutié (2004) diz ainda existirem em Cuba quatro sistemas mágico-religiosos - Regra de Ocha ou Santería, Regra Conga ou Palo Monte, o Espiritismo de Cordón, o Vodú na sua variante cubana, e alguns subsistemas derivados destes. Cada um destes sistemas tem cosmogonias e práticas rituais específicas que lhe conferem uma certa autonomia. No entanto a sua génese e desenvolvimento em Cuba resulta da mistura de escravos de diferentes proveniências, etnias regiões e religiões de origem conduziram a um processo de mestiçagem cultural e dos sistemas mágico-religiosos. Entre estes há alguns traços comuns que poderão denominar-se sincréticos. O Vodú foi introduzido em Cuba por imigrantes haitianos adquirindo aí características próprias. O Espiritismo de Cordón tem uma origem mais recente. Surge durante a guerra da independência e é considerado por alguns investigadores como genuinamente (ou originariamente) cubano porque surgido nos momentos de cristalização ou formação da nacionalidade. Contribuíram para seu aparecimento, segundo Joel James (1989), a situação social originada pela guerra entre 1868 e 1898 em que os “homens de Mambí”, “Mambís” o “Mambíses”(duas vezes homem), tropas mambisas (guerras mambissas travadas durante 30m anos pela independência) e as populações insurreccionadas eram massacradas pelas tropas espanholas. Estes massacres geraram um estado de pânico e de histeria colectiva das populações que se viravam para a celebração do cordón, no qual os brancos e os negros se davam as mãos, guiados pelos antigos escravos congos, para evocar os espíritos, saber por eles a sorte dos familiares em combate e conhecer o futuro deles mesmos. Os escravos congos tinham por costume invocar o recém-falecido de maneira colectiva, como parte dos ritos funerários, a antipatia dos colonos brancos com o clero espanhol, tornava-os participantes nas práticas sincréticas e alheados dos templos católicos. As Regras Conga (Palo Monte) e Ocha (Santería) parecem ter-se estruturado desde o início da escravatura em Cuba.

Como outras religiões afro-americanas os sistema de crenças afro-cubanas resultam de mescla de quatro elementos: as religiões africanas trazidas pelos escravos (para os Yoruba da actual Nigéria, os Ewe dos actuais Benin e Togo, para os Bantu, os actuais Republica popular do Congo, Congo, Angola e, embora em menor escala, Moçambique); o catolicismo trazido pelos espanhóis e portugueses; o espiritismo criado por Allan Kardec em meados do século XIX e rapidamente introduzido na América, e as crenças dos indígenas índios americanos. A diferente combinação destes quatro elementos, o domínio de um deles sobre os outros devido a particularidades históricas e sociais de cada país deu origem a uma grande diversidade de variantes regionais: o vudú no Haití; o shango em Trinidad e Granada; o candomblé de Bahía, o tambor de

<sup>2</sup> Cristianizados no reino do Congo convertido aos cristianismo após o contacto com os portugueses.

minas de Maranhão, o xangô de Recife, o catimbau o catimbó da Amazônia, o batuque de Porto Alegre a umbanda que, nascida no Rio de Janeiro, se espalhou por todo o Brasil; a santería, o palo monte (Cuba).

Foram os cultos de santería e palo monte que observamos nas ruas de Havana a Velha. Primeiro pelas sonoridades que transbordavam dos exíguos espaços domésticos para as ruas onde repousavam carros antigos à espera de mais uma engenhosa reparação para tomar novo folgo ao serviço dos turistas. Depois, através das portas entreabertas que permitiam aos transeuntes um diminuto olhar sobre as cerimónias e mais tarde nas conversas com participantes no Seminário Internacional Rito Y Representación (2006). As conversas com informantes, praticantes da Santería no bairro chinês em Havana apresentou-se semeada de riscos e pouco proveitosa. Não era porém a Santería o nosso objecto de estudo. Procurávamos em Cuba as influências Congo no sistema de crenças afro-cubano. Esta materializava-se na Regra Palo Monte ou Regra Conga. Foi deste sistema de crenças que fizemos os primeiros registo de imagem e é partir dele que pretendemos desenvolver a presente investigação. Para isso tivemos de realizar uma primeira abordagem de enquadramento histórico guiadas pelos estudos de Fernando Ortiz e pelas conversas com José Frotún do Museu Nacional da Musica.

### 3. Cabildos. a reserva da cultura africana em Cuba.

Os cabildos, considerados como o reservatório (reserva) cultura africana em Cuba, eram associações formadas por escravos de uma mesma nação ou origem e dirigidos por um rei (capataz ou capitão) que dispunha de considerável poder dentro dos limites de acção consentida pelos brancos. Durante o ano o rei guardava e geria os fundos da sociedade, recolhia dádivas e impunha multas aos sócios. O rei tinha também a função de sacerdote dos cultos locais de origem africana. A rainha ocupava o cargo imediato. Havia também outros cargos de carácter cerimonial bem definidos, um dos quais o abanderado encarregue da bandeira do cabildo. No dia de reis, festas principal dos cabildos, "el rey congo vestía casaca y pantalones, sombrero de dos puntas, bastón borlado, etc. Todos esos atributos de origen europeo y, además, un manto real y un cetro, eran propios del rey congo africano, recibidos en obsequio del rey de Portugal, en 1888. Desde los-tiempos de la colonización africana los reyes congos gustaban de vestir la indumentaria de los grandes magnates blancos, como signo de su poderío: coronas, sombreros



Festa de Reis em Havana

militares y marinos, y hasta de copa (!), uniformes de todas clases, escopetas, sables, paraguas, etcétera” (Ortriz, 1921:3). O rei tinha a estima e o respeito dos seus súbditos e vínculos com os brancos (senhores) e junto das autoridades coloniais era creditado como embaizador da respectiva nação africana. A sua eleição era realizada no dia de Reis, após longa vigília e constituía um acto social relevante. Sua morte era um acontecimento social importante seguida de um enterro solene. Alguns destes reis e rainhas eram sepultados em lugares distintos dos cemitérios da cidade, privilégio apenas reservados aos brancos. O nosso interlocutor José Fortún, director do Museu da Música de Havana, refere um documento de 1608 em Margarita Angola, rainha de um cabildo, talvez livre e dotado de poder económico, a quem lhe permitiam esse privilégio. Os associados deste cabildo provavelmente eram homens livres ou teriam comprado sua liberdade e de alguns outros escravos de sua etnia ou nação.

Até à abolição da escravatura (1880) o dia de Reis<sup>3</sup>, 6 de Janeiro, os negros escravos e livres celebravam sua festa, considerado Carnaval dos negros pois “blancos y negros, como todos los pueblos, tienen su carnaval, esa fiesta ruidosa y orgiástica que se mantiene firmemente arraigada en las conciencias populares, como resisten la acción dei tiempo los rancios ritualismos religiosos. Y precisamente el carnaval es también una supervivencia de profundo significado religioso” (Ortiz, 1921:54).

Segundo José Fortún foi graças aos cabildos que se salvaram os antecedentes africanos em Cuba. Os cabildos foram criados com base nas confradias espanholas (e portuguesas) (confrarias, grêmios ou fraternidades) primeiramente organizadas em Sevilha, por volta do século XIV. Estas confradias eram colocadas sob a proteção de um santo católico e suas reuniões tinham lugar na capela do santo. Há também a referência destas confradias ao culto de Nossa Senhora do Rosário (não exploraremos aqui esta referência por remete-nos para a complexa rede de irmandades do rosário que a partir do século XII se estendem por toda a Europa e mais tarde por África, Brasil e outros países da América Latina).

Ortiz informa que esses grêmios ou fraternidades foram organizados durante o reinado de Alfonso el Sabio, quem, após a criação do código legal espanhol conhecido por Las Siete Partidas, desejou “pôr ordem nas questões eclesiásticas e civis”. Isidoro Moreno, um historiador espanhol que fez uma impressionante investigação das confradias africanas na Espanha, cita que Ortiz de Zúñiga escreveu em 1474, que os escravos africanos em Sevilha eram tratados bondosamente e lhes era permitido “reunir-se para suas danças e celebrações nos feriados, de maneira que depois cumpririam prazerosamente seu trabalho e seriam mais tolerantes com seu cativoiro”. Moreno concorda com Ortiz ao identificar os cabildos afro-cubanos como continuadores das confradias (confrarias) africanas em Espanha. Howard também aponta para a existência de instituições comparáveis em África. O

3 A importância do dia de Reis no Brasil e no Uruguai e Argentina foi semelhante à cubana. As Lhamadas no Uruguai constituem ainda a festa negra mais importante em que se tocam os tambores de candombe.

mesmo acontece em Portugal e no Brasil. Aqui eram as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Negros que garantiam a continuidade dos cultos sincréticos de origem africana e europeia. (ver Fortum)

Inês Martiatu considera que uma das mais completas manifestações teatrais da era colonial era a festa afrocubana de Reis em que os protagonistas eram os escravos. Este grande happening tinha um carácter público de grande relevância de afirmação da africanidade e ritualidade (ritual de inversão – escravos que se tornam reis, de passagem). Fernando Ortiz em *Los bailes y o teatro de los negros en el Folklore de Cuba* abordava essa teatralidade intrínseca aos sistemas mágico religiosos cubanos e às festas populares (sobretudo o rito ñáñigos ou abakuá del sacrificio, “talvez o mais complexo e teatral” minuciosamente descrito, Írime dos abakuá, Egun ou egungun dos lucumis e Mojiganga dos congos). Martiatu vai mais além nesta relação entre a cultura africana de tradição oral e a dramaturgia cubana “las fuentes orales son las principales que han nutrido la dramaturgia surgida de las tradiciones de origem africano” (Martiatu, 2005:6). Não foi porém apenas a oralidade (imagem sonora) da cultura africana que influenciou o teatro cubano mas a própria performance ritual. Com efeito em Réquiem por Yarini de Carlos Felipe e Maria Antónia de Eugénio Hernández Espinosa (um dos dramaturgos cubanos vivos) está presente a concepção mágico afrocubana, seus oráculos, sacerdotes e concepção dramática. Também o encenador Mário Morales retomou a regra de Palo Monte nas suas encenações teatrais. O teatro cubano actual constituiu um processo de persistência da cultura africana em Cuba. Havia nesta transposição das manifestações de culto afro-cubanas para o teatro a persistência da expressão corporal como tecnologia de memória.

No trabalho de campo realizado em Fevereiro de 2006 simultaneamente em ateliers de representação teatral (Mário Morales), de design de teatro e na representação de Réquiem por Yarini, no visionamento de Maria Antónia e na participação em rituais de origem bantu Palo Monte verificamos uma continuidade mágico religioso sempre presente como que continuando a memória incorporada das manifestações ancestrais. O teatro recontextualiza e reconfigura-as mas mantém-se sua dimensão mística, diríamos quase religiosa. Talvez por isso as máscaras sagradas “diablitos” não tenham entrado nos teatros e cabarés de Cuba, diz Fernando Ortiz em 1951 não por falta de espectacularidade “sino porque aún deseñam sinceramente sus funciones en la vida religiosa popular e inspira temor el usarlas profanamente fuera de los ritos” seria prossegue Ortiz “como si ante los turistas que en invierno vienen a Cuba les saliera un diablito o un Cahgó montão a bailarle piruetas grotescas, por unas moedas. Tamaña profanación no se da en Cuba” (Ortiz:1951: 340-341).

Acredita-se que da herança africana, evocada e constantemente elaborada (adaptada a novas situações e contextos) que muito se perdeu devido à violência do tráfico (jovens, condições da viagem – cerca de 1/5 dos escravos morriam na viragem, adaptação às novas situações), às perseguições

a que esteve submetida durante muitas décadas - (o medo) dificuldade de transmissão entre gerações (os escravos transferidos eram retidos de África ainda jovens), ignorância e egoísmo dos líderes que morreram sem transferir aos discípulos muitos dos seus saberes. Também a folclorização contribuiu para a perda de sentido e do simbólico da cultura africana.

#### 4. O Congo em cuba.

**V**erificamos que a exuberante festa de Reis deixou de se fazer. Que os tambores proibidos durante muito tempo, aparecem agora nas paredes das obras de reconstrução da cidade de Havana. Foi o que também que aconteceu com a “nação Congo”, a que prestamos mais atenção nesta primeira abordagem. Os bantu (bakongo) constituíam a etnia dominante do contingente de escravos que chegaram a Cuba. Os escravos bakongo, perante a dominação política e económica dos espanhóis, dissimularam suas crenças tornando secretas suas práticas focalizando-as na resolução de problemas individuais em relação á doença, aos problemas conjugais e familiares, a pobreza e processos judiciais mantêm no entanto a coerção espanhola e a influência e a hibridação Congo, yoruba e católico. A religião bakongo “mantêm e conserva a lembrança das suas origens Congo nos cantos e as orações, mas também em documentos escritos que circulam na comunidade dos paleros. Orações, cantos, receitas rituais que fazem referência ao Congo - tornado um território mítico - são transcritos lá. A maioria deste material é procedente da tradição oral. No entanto, a referência à História do Congo e de Angola deixa pensar que os paleros utilizam fontes historiográficas para reactivar ou mesmo reconstruir a memória colectiva” (Diantell, 2002:78).

Foi no centro de Havana a Velha e em Miramar que foi possível entrar no mundo destas práticas mágico-religiosas da regra de palo monte. Nesta regra as crenças fundamentais são nos mortos e na natureza e as práticas mágico-religiosas realizam-se no interior das casas em torno de um nkisi, ngnaga, aqui denominado de prenda, um vaso (casoela) de barro ou ferro carregado com diversas substâncias de origem vegetal, mineral, animal, ossos humanos, terras de diversas proveniências 21 pedaços de madeira, paus (palos):

21 palos da prenda:

- |                   |                  |
|-------------------|------------------|
| 1. Vence Batalla  | 12. Macara Bomba |
| 2. Guyaba         | 13. Barraco      |
| 3. Namó           | 14. Caimoni      |
| 4. Palo Hueso     | 15. Campeche     |
| 5. Palo Santo     | 16. Piñón        |
| 6. Albritó        | 17. Pomo         |
| 7. Caimito Morado | 18. Penda        |
| 8. Guama          | 19. Almira       |
| 9. Café Cimarrón  | 20. Guaramo      |
| 10. Guasima       | 21. Gicaco       |
| 11. Palo Caja     |                  |

A regra conga (palo monte) é monoteísta. A entidade divina suprema é Inzambi. O culto baseia-se na criação, por parte do praticante (palero) de um centro de força excepcional (de energia) num chegado nkishi, nganga, prenda formada por distintos elementos que adquirem sentido metafórico (alegórico): ossos humanos simbolicamente seleccionados e muitos elementos naturais que formam o centro mágico e que teria como fim submeter os fenómenos naturais à vontade do homem, protegê-lo de todos os seus inimigos e de todo o género de perigos, dar-lhe poder de prejudicar os que lhe são hostis. O Palo tem um sistema adivinhatório utilizando-se frequentemente como feitiçaria e magia com fins maléficos. Tem também terapêuticos homeopáticos baseados no vínculo com a natureza e com o conhecimento da floresta e possivelmente, em suas origens, com o conhecimento da farmacopeia natural (fito fármacos) (monte). Os mortos utiliza-se para o fortalecimento do poder espiritual e social da família que possuem os ngangas ou prendas. Há pois uma aproximação permanente dos mortos, ou de um morto escolhido à totalidade litúrgica.



Prenda sarabanda

A prenda deverá ser regada com frequência com sangue de uma ave (uma pomba, uma galo) e ser-lhe-ão dadas oferendas e alimentos. Assim se manterá forte, lugar de concentração dos poderes da natureza capaz de, através da acção da sacerdotisa (praticante) em transe, resolver os problemas que dos crentes nestas práticas: doenças, problemas conjugais e familiares. A prenda, também chamada sarabanda ou prenda cristã. Esta exerce a sua acção benéfica sobre os consulentes (consultantes) - resolução de problemas. Durante o domínio espanhol e os primeiros anos da independência cubana este culto (prática) era proibido. Uma das razões evocadas era a acusação que lhes era dirigida de utilizarem sangue humano de crianças sacrificadas para alimentar as prendas. Nunca se confirmou esta acusação que é peremptoriamente negada pelos seus praticantes.

Os processos de iniciação são complexos. Podermos sintetizá-los em duas cerimónias. A primeira é conhecida com o nome de fundamento, o caminho inicial que identifica o crente como membro do culto e com os poderes secretos centrados (rayamiento) na prenda ou nganda. Diz-se que o neófito de raiar-se (ligar-se) no palo para melhorar a saúde, para resolver os seus problemas ou para poder guerrear. O padrinho pede ao neófito para trazer determinados “ingredientes” para “carregar” ou “subir” a prenda para que seja possível

o rayamiento (normalmente um animal de 2 pata e outro de 4 patas e aguardente para preparar a chamba – bebida ritual). Pode haver na cerimónia um adjuvante ou ajudante (fakofula) que entra em interacção verbal com o padrinho e haver toque de tambor e bailes. Estes porém não são imprescindível e em Havana (crioulos) raramente existem. O neófito pode então ser possuído por uma entidade. Depois de terem oferecido comida e bebida ao nganga ou prenda perguntar-lhe-á se está vacheche, “subida”, “forte”. Se receber uma resposta afirmativa pode raiar-se o iniciado, isto é, fazer-se incisões com um instrumento cortante em certas partes do corpo (nyora são as escarificações) que realiza o nganga nos seus paciente com intenção curativa ou mágico-protectora. A segunda parte da iniciação chama-se “nascer em cima de nkisi”. É a cerimónia de entrega do nganga. Supõe-se que o raiado (atingido pelo raio) ou iniciado tenha passado por um processo de aprendizagem do ritual e dos processos de adivinhação junto do padrinho como ajudante fakofula (adjunto) ou como simples palero. O iniciado, futuro ngangulero, deve escolher o tipo de prenda - cristã ou judia, a entidade está vinculada (sarabanda, ogun guerreiro), o morto que será conduzido à prenda.

Há pois uma diversidade de prendas e entidades vinculadas. As prendas são denominadas: cristã e judia. As entidades vinculadas da prenda cristã observada era sarabanda e da judia ogun guerreiro. Nela se centram energias poderosas capazes de desencadear as forças do mal. O objecto ritual em que centra a força da natureza na prenda judia é uma pedra que se crê proveniente de um raio ou atingida por um raio e transmite-se de pais a filhos. Existe também um caldero com três palos e uma arma de fogo (pistola).

Embora haja na Regra Palo Monte e em todas as outras práticas mágico-religiosas uma regra escrita, hoje amplamente divulgada na Internet, sobretudo na comunidade cubana de Miami, esta continua a ter práticas localizadas muito diversas. As práticas em que participamos e o testemunho que encontramos no trabalho de campo e do qual fizemos o documento audiovisual Congo em Cuba, Regra de Palo Monte mostrar-nos aspectos particulares e diferenciados dos referidos na literatura consultada. Na primeira parte do documento audiovisual apresenta-se a acção ritual em torno prenda sarabanda e na segunda parte a prenda judia. Esta termina com o transe da acção ritual. O transe ou possessão espiritual constitui uma forma de mediação directa com os antepassados – fundamento deste sistema de crenças. O animismo, o fetichismo e a magia são componentes secundários subordinados ao culto dos antepassados, há também um forte conteúdo mágico do feiticeiro. No ritual há elementos alheios à cultura bantu e pertencentes a outras crenças – crucifixos, velas, rosários, água benta, imagens de santos ou mesmo pólvora e armas; culto dos santos e de ritos judaico-cristãos, saudações muçulmanas. Também cabildos, casinos, sociedades e locais de culto são alheios à cultura bantu. A junção das funções de cura e feitiço num mesmo celebrante ou a centração do culto no nganga são também considerados alheios à cultura bantu. A crença de

origem bantu é sobretudo nos antepassados e na natureza. O nganga é apenas um objecto em que se concentram as forças da natureza e dos antepassados. São considerados como componentes bantu do Regra de Palo Monte: o receptáculo mágico (prenda, nganga ou nkisi), cerimónias de iniciação, causas que facilitam a iniciação – herança, sonhos persistentes, doenças e problemas sociais e familiares, utilização da bebida ritual (chamba), sacrifício de animais, oferta de comida e bebida aos espíritos, toques e danças para propiciar a acção dos mortos e da entidades espirituais, utilização da casa do padrinho como local de consulta e como templo. As circunstâncias da deslocação (desenraizamento da sociedade de origem e da nova realidade social) perda de ritos comunais – cíclicos cumprimento); perda de cerimónias relacionadas coma a família, acomodamento ou adaptação a determinadas exigências da cultura dominante (Guerra e Gomez, 2004).

## 5. Conclusão.

**D**uas questões se nos põem em relação a tema apresentado. Em primeiro a situação original desta estada no terreno e o formato da reciprocidade estabelecida entre investigadores e a praticante do rito de Palo Monte. Enquanto o investigador procura observar e participar no ritual tornando-se cliente e consulente da ngangulera que tenta adivinhar o problema que guarda consigo. Assim a imagem descreve o transe e acção ritual da praticante do rito e a interacção com o investigador enquanto as palavras revelam, através do problema levado para a consulta o interlocutor/investigador. Há pois uma dupla revelação, a do antropólogo como cliente pela vidente/sacerdotisa/ngangulera e a desta pelo investigador. Esta atinge o culminar durante o transe em que a atenção e a tensão entre os presentes no ritual se acentua. Esta é uma experiência susceptível de reflexão – objectos rituais, transe e discurso mágico-religioso da sacerdotisa, adivinhação e confrontados com a performance do investigador (o estar no terreno como investigador e como cliente), as tecnologias de registo e mediação usadas no trabalho de campo, o discurso antropológico acerca das práticas religiosas. A segunda situação tem a ver com a importância da crença na sociedade cubana. A crença e os cultos afro-cubanos não nos parecem ser marginais ou de classes sociais empobrecidas nem afastar-se do quotidiano. Verificamos que, como no Brasil, muitos intelectuais e pessoas ligadas aos poderes políticos e culturais mantém uma relação com as práticas mágico-religiosas e que estas são frequentemente objecto de criação das mais diversas áreas disciplinares (teatro, literatura, pintura). O quotidiano da vida familiar também ele está marcado por estas crenças – nas casas é frequente encontrar altares de santos (Santa Bárbara, ) ou ngangas ou vestígios de ngandas (receptáculos mágicos) e comida e bebida resultante das ofertas aos espíritos. Verificamos também que, embora sincrética e mestiça, a cultura afro-cubana aparece neste âmbito muito próxima da cultura africana. Há, no entanto além desta primeira abordagem um longo percurso a fazer para entrar

mais profundamente nestas práticas invisíveis, ou pouco visíveis a aos olhares exteriores, aos olhares turistas, em que a imagem de Cuba é sobretudo visual (turismo e as praias), sonora (música cubana), e política (o ícone do político que enfrenta a América – David contra Golias).

## Bibliografía.

- BARLEUS, G. (1980) *História dos Feitos Recentemente Praticados Durante Oito Anos no Brasil*, Belo Horizonte: Editora Itatiaia.
- BRESSLER, Alberto Cutié (2002) *Psiquiatria y Religiosidad Popular*, Habana: Edição fotocopiada.
- BRUGAL, Y. E. & RIZK, B. J. (2003) *Rito y Representación*, Madrid: Iberoamericana.
- CABRERA, L. (1985) *El Monte*, La Habana: Letras Cuibanas.
- DIANTEILL, E. (2002) « Kongo à Cuba. Transformations d'une religion africaine », *Archives de sciences sociales des religions em Les religions afro-américaines : genèse et développement dans la modernité*, colocado online em 18 Novembro 2005. URL : <http://assr.revues.org/document2480.html>. Consultado em 29 de Maio de 2007.
- FAVRET-SAADA, J. (1994) *Les mots, la mort, les sorts*, Paris: Gallimard,
- FERREIRA, L. (1997) *Los tambores del candonde*, Montevideo: Colihue-Sepé.
- FRIGERIO, A.(2000) *Cultura Negra en el Cono Sur: representaciones en conflicto*, Buenos Aires, Ediciones de la UCA.
- GUERRA, J. F. & GÓMEZ, G. (1994) *Cultos Afrocubanos, un estudio etnolingüística*, La Habana: Instituto Cubano Del Libro.
- GUERRA, J. F. & SCHWEGLER, A. (2005) *Lengua y ritos del Palo Mante Mayombe*, Madrid: Iberoamericana.
- JAMES, J. (1989) *Sobre muertos y dioses*, Santiago de Cuba: Ed. Caserón.
- LOHISSE, J. (1998) *Les systèmes de communication, approche sócio-anthropologique*, Paris: Armand Colin.
- LUCAS, M. E. (2005) *Antropologia e Performance*, revista Horizontes da Antropologia ano 11, nº 24, Julho/Dezembro.
- MARTIATU, Inés María (2006) *Wanilere teatro*, La Habana: Editorial de Letras Cubanas.
- ORTIZ, F. (1951) *Los bailes y o teatro de los negros en el Folklore de Cuba*, La Habana: Editorial de Letras Cubanas.
- ORTIZ, F. (1951) *Los Cabildos afro-cubanos*, La Habana: Editorial de Letras Cubanas.
- RIBEIRO, J. S. & BAIRON, S. (2005) *Congada de Nossa Senhora do Rosário, Jequitibá, Minas Gerais*, DVD, Porto: CEMRI – Laboratório de antropologia Visual, Universidade Aberta.
- RIBEIRO, J. S. & BAIRON, S. (2006) *Congo em Cuba, Regra de Palo Monte*, DVD, Porto: CEMRI – Laboratório de antropologia Visual, Universidade Aberta.
- RIBEIRO, J. S. (2004) *Antropologia Visual, da minúcia do olhar ao olhar distanciado*, Porto: Afrontamento.
- RIBEIRO, J. S. (2006) *Cultura Bantu em Cuba, JoséReys Fortún* DVD, Porto: CEMRI – Laboratório de antropologia Visual, Universidade Aberta.
- SCHÁVELZON, D. (2003) *Buenos Aires Negra, arqueología histórica de una ciudad silenciada*, Buenos Aires: Emecé editores.

- SHOHAT, E. e STAM, R. (2002) *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación, crítica del pensamiento eurocéntrico* Barcelona: Paidós
- SOUZA M. M. e VAINFAS, R (1998) "Catolização e Poder no Tempo do Tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII" *Tempo* n° 6: 95-118.

SOUZA, M. M. (2002) *Reis Negros no Brasil Escravista, história da festa de coroação do rei Congo*, Belo Horizonte: Editora UFMG.

**la prensa, la ventana hacia mundos exóticos. Imaginarios visuales pasados y presentes sobre las otras culturas.**  
**Daily press as a window of exotic worlds. Visual imaginaries of other cultures through past and present newspapers.**

Estela Rodríguez  
 (Universidad Autónoma de Barcelona)

### Resumen:

Este artículo anima a repensar las tipologías iconográficas con las que nos acercamos a las otras culturas y que toman forma en la prensa española del pasado y de la actualidad. Hace un repaso por los diversos diseños de otredad y las diferentes representaciones racializadas que tienen como punto de partida las fotografías y las viñetas de cómic que se mostraron en los inicios de la prensa escrita, a finales del siglo XIX. Este recorrido por los imaginarios estereotipados nos pondrá de relieve la necesidad de dar paso a representaciones culturales más plurales y alternativas.

### Abstract:

This article aims to rethink the iconographical typologies with which we approached to other cultures through the Spanish press of the past and the present time. It makes a review by the diverse designs of otherness and different racialized representations that shown the photography and comic strips during the beginnings of the written press, at the end of XIXth century. This route by the stereotyped imaginary will put of relief the necessity to use plural and alternative cultural representations.

### Palabras clave:

Representaciones culturales / Otredad / Prensa / Imágenes / Estereotipos.

### Keywords:

Cultural representations / Otherness / Daily press / Images / Stereotypes.

### Sumario:

1. Introducción.
2. Representaciones históricas, imaginarios actuales.
3. La realidad apresada: la fotografía como verdad.
4. Los dibujos en la prensa: la realidad esperpéntica.
5. Conclusiones

### Summary:

1. Introduction.
2. Historical representations, daily imaginaries.
3. Captured reality: photography as true.
4. Comic strips in daily press: a deformed mirror of reality.
5. Conclusions.

## I. Introducción

No existe un modo suficiente en que el pasado pueda ser aislado del presente.  
Pasado y presente se informan mutuamente, cada uno implica al otro  
(Edward Said, *Cultura e Imperialismo*, 1996)

¿Cómo se han representado las otras culturas a lo largo de la Historia? ¿Qué imágenes se escogían para hablarnos de los pueblos lejanos y exóticos? ¿Qué queda de todo este imaginario colonial en las imágenes de las otras culturas que vemos actualmente a través de los medios de comunicación? En este artículo haremos un repaso de diferentes representaciones históricas en la visión sobre las otras culturas y los colectivos inmigrados<sup>1</sup>. Stuart Hall (Hall, 1997:223) nos recuerda la importancia del análisis de las imágenes del pasado para entender las prácticas de representación o estereotipación de las imágenes de la otredad. En el capítulo “*The Spectacle of the Other*”, señala la pervivencia de esquemas iconográficos en las representaciones que vemos a través de los medios de masas, de la publicidad o incluso en objetos cotidianos de consumo. Repasa los estereotipos raciales desde la esclavitud hasta el imperialismo del s.XIX, pasando por las series de TV y el atletismo o la publicidad en el XX, con el interés de proponer políticas de representación alternativas que sean capaces de contestar las imágenes negativas y transformar las prácticas de representación sobre aspectos raciales.

En el presente estudio, centraremos nuestra atención, al igual que Hall, en cómo son leídas estas imágenes, subrayando los sentidos subliminales de éstas, o como diría Barthes, el mito de las imágenes, es decir, los significados ocultos en la construcción de la otredad que siempre son constituidos de manera binaria (nosotros/otros; civilizado/primitivo...). Las imágenes del pasado por tanto, nos ayudarán a entender algunas de las variables iconográficas detectadas en las fotografías y viñetas cómicas de la prensa española actual.

En el presente estudio, centraremos nuestra atención, al igual que Hall, en cómo son leídas estas imágenes, subrayando los sentidos subliminales de éstas, o como diría Barthes, el mito de las imágenes, es decir, los significados ocultos en la construcción de la otredad que siempre son constituidos de manera binaria (nosotros/otros; civilizado/primitivo...). Las imágenes del pasado por tanto, nos ayudarán a entender algunas de las variables iconográficas detectadas en las fotografías y viñetas cómicas de la prensa española actual.



IMAGEN 1. Apuntes antropométricos, 1900

<sup>1</sup> Este artículo surge del estudio realizado dentro del Proyecto I+D “Repensar las imágenes del Otro/a: inmigrantes y otras culturas en la prensa española (1996-2001) que realizamos en el seno del Grupo de investigación Multiculturalismo y Género de la Universidad de Barcelona. Fue subvencionado por el Instituto de la Mujer del Ministerio de Asuntos Sociales.

Estas imágenes, se comunican entre sí de manera relacional, las asociamos de manera inconsciente unas a otras, designándoles significados concretos. Tendremos, tras este repaso detallado a un repertorio de imágenes estereotipadas que dará lugar a, como lo define Hall, un “régimen de representación”, el cual funciona a través de la asociación de ideas y la inter-textualidad, y que nos define las fronteras de la diferencia de una cultura respecto a otra, concretados a partir de la exaltación de unos estereotipos supuestamente inherentes a ellas. Subrayaremos la importancia de este análisis, porque “estudiando cómo la diferencia y la otredad ha sido representada en una cultura particular, podemos ver que estas prácticas y figuras representacionales son repetidas, con variaciones, de una representación a otra”. (Hall, 1997:233)

Miraremos de analizar estas pervivencias iconográficas para poder entender con mayor profundidad las representaciones que vemos hoy día a través de la fotografía y las viñetas de cómic de la prensa española.

## **2. Representaciones históricas. imaginarios actuales.**

El diseño de la otredad, de la diferencia, fue tomando forma visual a través de estos medios populares que avivaron la imaginación doméstica. Como nos explica Hall (Hall, 1997:240) con la prensa popular como el Illustrated London News al Daily Mail, la imagería de la producción de masas fue recreando y difundiendo un gran despliegue de signos y símbolos sobre las otras culturas y las imágenes de la misión civilizatoria. El imaginario occidental llenó su avidez de exotismo a través de las representaciones visuales que se difundieron a través de un incipiente medio de comunicación, la prensa y de otros objetos de consumo.

Eloy Martín Corrales (Martín Corrales, 2001) nos subraya este hecho, cuando analiza las representaciones populares durante el imperialismo español. Fanatismo, crueldad y salvajismo fueron resaltados durante todo el periodo del Protectorado Español de Marruecos (1912-1956), época en la que la fotografía tomó el relevo a otros medios de expresión gráfica y materializándose a través de las postales y de la prensa. “La fotografía se convirtió en la fuente más importante en lo que a la producción de imágenes de Marruecos se refiere, siendo decisiva su participación a la hora de dar forma a los estereotipos españoles sobre los marroquíes colonizados”. Se utilizó como símbolo de superioridad tecnológica, reforzando el primitivismo del Rif que debía ser civilizado. La prensa de la época (Blanco y Negro, Nuevo Mundo, Mundo Gráfico, Prensa Gráfica) publicaron las fotografías de José Ortiz de Echague o José Campúa, convirtiéndose en arma propagandística de las campañas españolas.

El edicto

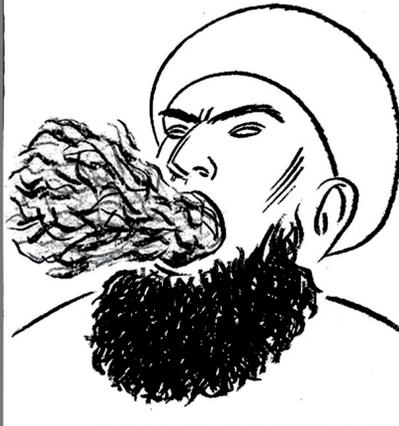


IMAGEN 2. El Roto, El País, 1 octubre 2006



IMAGEN 3. Antropometrías mujer hotentote, 1893.

### 3. La realidad apresada: la fotografía como verdad.

La fotografía, modelo de la actitud racionalista del siglo XIX, fue inventada en 1839, convirtiéndose en símbolo de una sociedad caracterizada por un interés por elaborar un universo racional y predecible a través de la ciencia (Barthes, 1982; Freund, 1993; Sontag, 1981). Se intentó clasificar el mundo que les rodeaba, potenciando el desarrollo no sólo de las ciencias exactas, sino de las ciencias humanas, como la historia, la sociología o la antropología. Las imágenes de la época colonial se representaron a través de diversos medios, junto con los ensalzados por la Historia del Arte como la pintura, el dibujo, la escultura o el grabado, se mostraron mediante fotografías, carteles, publicidad, viñetas cómicas en la prensa, postales, sellos, caricaturas, dibujos científicos y antropológicos, libros educativos, la moda...

La fotografía se convirtió en todo un símbolo de la concepción positivista al ser considerada el medio más objetivo de representar la "realidad" (Ching & Low, 1996). El investigador del s.XIX (el antropólogo, el biólogo...), consideraba

que su observación era totalmente pasiva, es decir, que no implicaba en ella ninguno de sus prejuicios y valores, porque lo único que hacía era desvelar el orden de la naturaleza (Leclercq, 1973). Alcanzar la objetivación total del mundo a través de la *nueva visión* fue visto como el gran logro de la ciencia, que hasta entonces se había servido de otros medios de representación como la pintura o el grabado, más sujetos al capricho de su creador (Ryan, 1997; Martínez Carreras, 1992).

Es por ello que, coincidiendo con la etapa imperialista de la Europa del s.XIX, la fotografía sirvió para elaborar, como apunta Said “una geografía imaginada de los mundos conquistados” (Said, 1996:265) El imperialismo no sólo supuso la adquisición territorial, determinada por la ambición política y los intereses económicos, sino que provocó transformaciones culturales, en las actitudes, en las creencias y en las prácticas, estando presente en todas las formas culturales como el *music hall*, el teatro, las artes visuales, la educación y la literatura.

La época imperial, y con ello la exotización de las otras culturas, se visualizó en postales, mapas, sellos, carteles, pinturas, construyendo una “historia visual”, con la que hicieron accesibles a los metropolitanos los lugares lejanos de la metrópoli, y que nos sirven hoy de ventanas del pasado imperial, de “ojo de la Historia”. Fue la mejor propaganda imperial y, para que tuvieran efecto, se distribuyeron pósters por las escuelas, clubs e instituciones imperiales, donde se representaban los triunfos de la expansión colonial. Según McClintock (McClintock, en Hall, 1997:240) “las imágenes de la conquista colonial fueron estampada en cajas de jabón, galletas, botellas de whisky, sobres de té y barras de chocolate... No ha existido entonces una forma de racismo organizado que haya sido tan perdurable”, que naturalizase la diferencia hasta el punto de generar unas actitudes discriminatorias a la población en masa.

#### 4. los dibujos en la prensa: la realidad esperpéntica.

Productos culturales occidentales y etnocéntricos, los cómics han presentado generalmente a los indígenas de pueblos exóticos con frecuentes matices racistas. Así han comparecido en sus viñetas el pálido oriental, el perezoso mexicano o el salvaje africano. (...) La figura del caníbal, casi siempre africano, (...) cocina a sus víctimas en un gran caldero, rodeado por los miembros jubilosos de una tribu antropófaga” (Gasca & Gubern, 1988: 50)



IMAGEN 4. Rito caníbal (1905)

Las viñetas de cómic, como hemos señalado, fueron uno de los medios, junto con la fotografía, con los que se comenzaron a hacer visibles las otras culturas a través de sus representaciones (Barbieri, 1993; Cantero, 1991; Coma, 1979). Las tiras de dibujos que vemos diariamente en la prensa, se originaron en las caricaturas políticas, con textos a pie, de finales del s.XVIII. Ya en el s.XIX, estos dibujos, que retrataban la situación política de la época de manera satírica, tuvieron por estas fechas su impulso definitivo, desarrollándose también en revistas especializadas (Coma, 1981; García, 1983; Gubern, 1973; Lara, 1996; Vázquez de Parga, 1980).

El porqué de este auge, tenía una explicación comercial: los editores de prensa les dieron un marcado protagonismo al servir de reclamo para aumentar la venta de periódicos. El cómic, fiel a su cita día a día, se convirtió en una invitación a entrar en las páginas de realidad cotidiana, un momento de distracción antes de asumir la lectura profunda de los contenidos diarios (Silverman, 1986). Este medio de difusión masiva nació en la misma época que el cine, vehiculándose gracias a la prensa escrita. Según explica Gubern (Gubern, 1974), el florecimiento de los periódicos ilustrados apoyó el auge de las caricaturas periodísticas, como las que principios de siglo en Cataluña, fueron realizadas por dibujantes como Opisso (Opisso, 1988), las cuales llenaron las páginas de diarios como *Diari L'Opinió* y revistas críticas como *L'Esquella de la Torratxa* y *La Campana de Gràcia*, y actuaban de foros de denuncia de la oligarquía catalana.

Las viñetas cómicas, bautizadas al principio en EEUU como cartoons y funnies, tuvieron mucho éxito en este país, que se destacó más tarde en la especialización de las revistas dedicadas al cómic de aventuras. Las *historietas*, como se denominó primeramente en España, escondían, tras el disfraz del entretenimiento, las ideas políticas que pretendía transmitir. La utilidad ideológica de los cómics, se comprobó de manera masiva en la segunda guerra mundial, donde los *Book comic* se llenaron de héroes de papel como *Flash Gordon*, *The Phantom* o *Tarzan*. Durante la Guerra Civil Española, algunas editoriales especializadas en cómic fueron colectivizadas por la CNT (como *El gato Negro*, de los hermanos Bruguera), o se publicaron nuevos fascículos desde el bando Nacional, destinados a difundir las ideas imperialistas por medio de los jefes de prensa y propaganda: títulos como *Flechas*, *Firmes*, *Pelayos*, *Un miliciano rojo*, *Paco el embustero* o *el locutor de la radio marxista*, avisaban sobre los peligros de los marxistas y masones (Vázquez de Parga, 1980)

Éstas historietas se ofrecían “por capítulos”, atrapando al lector en el consumo diario del periódico, como la *novela por entregas* que leía el público burgués. La prensa de principios de siglo, se especializó en las revistas femeninas, destinadas exclusivamente a las mujeres burguesas. Algunas de ellas fueron: *La mujer ilustrada*, 1905; *Feminal*, 1907; *Hogar y la Moda*, 1909; *La mujer en su casa*, 1918; *La nuri*, 1925; *La Chiquilla*, 1927 (Ramírez, 1975).

El dibujante, hacía el papel del periodista gráfico, pero no tenía la

misma función que la fotografía, en la cual se destinaba toda intención de objetividad y realismo y cuyo uso estaba todavía por consolidar. La viñeta, exageraba la realidad, transformándola, siendo de este modo un espejo esperpéntico pero más acercado a la situación que reflejaba. Su crítica podía ser ácida, o en ocasiones actuaba, como señala Antonio Martín, de “cronista de salón” (Martín, 1978).

Aunque en los estudios sobre la cultural visual, las tiras cómicas han sido un medio poco valorado, erróneamente relegado a entenderse como un medio de comunicación exclusivo para niños y jóvenes. En el caso de los cómics de adultos y de las viñetas aparecidas a través de la prensa, Silbermann y Dyroff (Silbermann y Dyroff, 1986:7) en cambio, señalan en su estudio el rol de estos dibujos como un factor sociocultural muy importante en las sociedades contemporáneas. Los cómics, que se sirven del uso continuado de tópicos y estereotipos visuales que esquematizan los modelos sociales y de comportamiento, adoptan estas características del contexto socio-cultural en el que han sido producidos, transmitiendo de esta forma unos valores mentales concretos. Hay que tener en cuenta el uso de los libros de cómics en el proceso de socialización de los niños, antaño en revistas ilustradas, hoy en dibujos animados, los cuales interiorizan las normas sociales y los sistemas de relaciones a través de la percepción de éstos. El profesor de la Universidad Pompeu Fabra, Teun Van Dijk dice al respecto, “cuando en nuestra infancia no destacaba ningún grupo étnico minoritario, como es el caso de la mayoría de adultos en Europa occidental, (...) los niños adquirían y todavía lo hacen, proto-esquemas étnicos o raciales a través de cuentos y películas infantiles” (Van Dijk, 1997:77).

Como señala Stuart Hall (Hall, 1995:18), el cómic es un artefacto cultural que, como cualquier otro, transmite *ideología*, esas premisas a través de las cuales proveemos de sentido a las representaciones e interpretaciones de cualquier aspecto de la existencia social. En este sentido, al buscar según Umberto Eco en la obra *Apocalípticos e integrados* (Eco, 1968) la creación del “personaje”, potencia aquellos rasgos fenotípicos y culturales que más lo describen, ya sea el aventurero, el esclavo, el nativo, o el payaso.



IMAGEN 5. Yellow Kid, Richard Felton, 1895

La imagen que suelen representar cuando hablan de las otras culturas ya aparece descrita en el que dicen que es la primera tira cómica con secuencia narrativa (que evolucionará más tarde en los famosos *Comics Books*). El personaje era llamado *Yellow Kid*, dibujado por Richard Felton en 1895 en las viñetas de un periódico norteamericano, donde se resaltaba las pretendidas cualidades de la cultura china (su color amarillo en la piel, su supuesta sumisión....). Gubern nos señala los peligros de esta estereotipación que se ha dado tanto en las tiras humorísticas de la prensa del s.XX como en los libros de cómic: “los cómics occidentales generalmente han mostrado a los representantes de las minorías étnicas bajo una luz satírica, con mal disimuladas connotaciones racistas. En el caso de los negros, la mirada boba y los gruesos labios les han otorgado el aspecto de payasos” (Gubern, 1988:75). La mirada sobre el pueblo musulmán en libros de cómic como *Tintín* no sale mejor parada: la tinta de exotismo en los dibujos remarcando aspectos como las palmeras, turbantes y djilabas, son reducidas a significados relacionados con tráfico de drogas, esclavos, armas, intrigas de las sociedades petroleras, sabotajes, guerras y golpes de estado, fanatismo religioso, conflictos tribales inmersos en una irascibilidad congénita e anormal... Según un estudio de André Simon<sup>2</sup>, se les muestra como una población hostil y a sus mujeres, personajes velados sin protagonismo, sujetas a una sumisión irracional. El oriente exótico que ya fue representado en las pinturas de Mariá Fortuny o José Benlliure de mediados y finales del siglo XIX, se continuó evocando durante gran parte del siglo XX a través de viejos y nuevos medios gráficos. No olvidemos que era la época de la Guerra de África de 1859-60 o la Guerra de Melilla de 1893, y por esos tiempos se incrementaron las ilustraciones “racializadas” en los diarios españoles (por ejemplo, *La Ilustración Barcelonesa*, *La Ilustración catalana*, *La hormiga de oro*, *L'Esquella de la Torratxa* o en la conocida *La Campana de Gracia*, donde se muestra el dibujo de M.Moliné con la cabeza de un rifeño ensartada en una bayoneta española (Martín Corrales, 2001).

El imaginario occidental sobre un inmutable mundo árabe fue repetido, a su vez, en las viñetas de la prensa española, remitiendo continuamente a una idea de otredad exótica de la que nos habló Edward Said en la obra *Orientalismo* (Said, 1978). Estereotipando las razas en representaciones populares, los fotógrafos, los ilustradores, dibujantes de cómic y los caricaturistas, mostraron un repertorio de tipologías raciales, a lo que llama Hall un “régimen de representación racializado” que, como veremos, perdura en ocasiones hasta nuestros días (Hall, 1995:345).

## 5. Conclusiones.

Las representaciones culturales históricas se han aposentado durante siglos en nuestro imaginario colectivo, condicionando la percepción de las imágenes

<sup>2</sup> Estudio presentado en el Simposium Internacional sobre la Historieta, celebrado en la facultad de Bellas Artes de Barcelona en 1985.

que nos proporcionan los medios de masas en la actualidad. Se han convertido en suposiciones, prejuicios, esquemas culturales que perviven en nuestras concepciones culturales sobre lo que entendemos como el “nosotros” y el “ellos”. Hemos subrayado en este texto la necesidad de constatar la importancia de estas asociaciones de ideas, analizando cómo re-leer el discurso de “lo dicho” y lo que no se explicita. En este caso, como nos recuerda Van Dijk, “aquello que no se dice a veces más revelador que el estudio de lo que en realidad se expresa en el texto (...). El análisis de lo “no dicho” es una estrategia que juega con los presupuestos, que se basan en el conocimiento y en las creencias representadas en los modelos, guiones y actitudes del lector. De esta manera, al aludir o sugerir, se niega la responsabilidad sobre lo dicho” (Van Dijk, 1997:63).

Ser conscientes de ello nos llevará a tomar en cuenta las representaciones culturales del pasado para ampliar con un nuevo significado a las del futuro. Ampliar de nuevos contenidos las tipologías iconográficas sobre las otras culturas, abrirá múltiples posibilidades de diálogo intercultural y de necesario respeto hacia los ciudadanos de las actuales sociedades de comienzos del s.XIX.

## 60 latigazos de justicia indígena

Una comunidad colombiana condena a 60 azotes a los implicados en el asesinato de un alcalde



Una indígena colombiana de la etnia uwa con sus hijos.

IMAGEN 6. El Mundo, 30 enero, 1997



IMAGEN 7. Tintin multilingüe

## Bibliografía.

- BARBIERI, Daniele (1993) *Los lenguajes del cómic*. Barcelona: Paidós
- BARTHES, Roland (1982) *La cámara lúcida: nota sobre la fotografía*. Barcelona: Gustavo Gili
- CANTERO, Jose Luis (1999) *El cómic: plástica y estética de un arte figurativo y cotidiano*. Madrid: Facultad de Bellas Artes Universidad Complutense
- CHING, Gail; LOW, Liang (1996) *White skins-black masks: representation and colonialism*. London: Routledge
- COMA, Javier (1979) *Del gato Félix al gato Fritz. Historia de los cómics*. Barcelona: Gustavo Gili
- COMA, Javier (1981) *El espíritu de los cómics*. Barcelona: Tountain Ed.
- DUBOIS, Philippe (1994) *El acto fotográfico: de la representación a la recepción*. Barcelona: Paidós Comunicación
- ECO, Umberto (1995) *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen-Tusquets ed, (1968).
- ELKINS, James (1999) *Pictures of the Body*. California: Stanford University Press, 1999.
- FREUND, Gisèle (1993) *La fotografía como documento social*. Barcelona: Gustavo Gili
- GARCIA, Clemente (1983) *Los cómics, dibujar con la imagen y la palabra*. Barcelona: Humanitas
- GASCA, Luis; GUBERN, Roman (1988) *El discurso del cómic*. Madrid: Cátedra D.L
- GUBERN, Román (1974) *El lenguaje de los cómics*. Barcelona: Península
- GUBERN, Román (1973) *Literatura de la imagen*. Barcelona: Salvat Editores
- HALL, Stuart. (1995) "El blanco de sus ojos. Ideologías racistas en los media", en DINES, Gail; HUMÉZ, Jean M. *Gender, Race and Class in media. A text Reader*, Routledge
- HALL, Stuart (1997) "The spectacle of the Other", en HALL, Stuart. (ed.). *Representation: cultural representations and signifying practices*, Sage-Open University, London
- LARA, Antonio (1996) *Tebeos: los primeros 100 años*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura
- LECLERCQ, Gerard (1973) *Antropología y colonialismo*. Barcelona: Publ. Alberto Corazón
- MARTÍN CORRALES, Eloy (2001) *Comercio de Cataluña con el Mediterráneo musulmán, s.XVI-XVIII: el comercio con los "enemigos de la fe"*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2001
- MARTÍN, Antonio (1978) *Historia del cómic español: 1875-1939*. Barcelona: Gustavo Gili, Colección Comunicación Visual
- MARTÍNEZ CARRERAS (1992) José V. *Historia del colonialismo y la descolonización, s.XV-XX* Madrid: Editorial Complutense
- Opisso, 1880-1966. Fundació La Caixa, Barcelona, 1988.
- RAMÍREZ, Jose Antonio (1975) *El cómic femenino en España*. Madrid: Cuadernos para el diálogo
- RYAN; James R. (1997) *Picturing Empire. Photography and the visualization of the British Empire*. London: Reaktion Books, 1997
- SAID, E.W. (1996) *Cultura e Imperialismo*, Barcelona: Anagrama, 1996
- SILBERMANN, Alphon & DYROFF, H.D. (eds.) (1986) *Comics and visual culture*. Germany: K.G. Saur

- SONTAG, Susan (1981) *Sobre la fotografía*. Barcelona: Edhasa, 1981.
- VÁZQUEZ DE PARGA, Salvador (1980) *Los cómics del franquismo*. Barcelona: Planeta
- WIGAND, Rolf T. (1986) "Hacia una mayor cultura visual a través de los cómics", en SILBERMANN, Alphons & DYROFF, H.D. (eds.); *Comics and visual culture*. Germany: K.G. Saur

## Comunicación intercultural. Intercultural communication.

Jacinto Choza  
(Universidad de Sevilla)

### Resumen:

El presente artículo revisa la noción de la cultura del tránsito, del no lugar y de los inmigrantes. Trata el problema de la comunicación como cuestión humanista que implica a su vez conceptos profundos filosóficos como el universalismo, la identidad, la otredad y el desarraigo espiritual y material.

### Abstract:

This paper focuses on transit culture, nowhere culture and immigrants. It deals with the problem of communication as a human question, that implies deep philosophical concepts as universalism, identity, otherness and spiritual and material eradication.

### Palabras-clave:

Cultura / Comunicación / Desarraigo / Humanismo / Universalismo / Identidad / Derecho.

### Keywords:

Culture / Communication / Eradication / Humanism / Universalism / Identity / Law.

### Sumario:

1. La cultura como medio comunicativo en la socialización primaria.
2. Formación humanística y éxodo. Universalismo y desarraigo.
3. Alienación, incomunicación y fundamentalismo.
4. La recuperación de sí mismo en los derechos democráticos.
5. Nueva identidad verdadera y falsa. La realización del sí mismo en la comunicación.

### Summary:

1. Culture as communicative way in primary socialization.
2. Humanistic education and exodus. Universalism and eradication.
3. Alienation, lack of communication and fundamentalism.
4. Identity recovery in democratic rights.
5. True and false new identity. The achievement of oneself in communication.

## **I. la cultura como medio comunicativo en la socialización primaria.**

La cultura es el conjunto de acciones y expresiones mediante las cuales damos sentido a la realidad, mediante las cuales la nombramos, la utilizamos y la transformamos. Por eso cultura es “mundo”. La adquisición de la cultura, en este sentido del término, que también se denomina “socialización primaria”, es la salida del estado “natural” para acceder al estado propiamente humano. Sin esa socialización primaria las “crías” de humanos permanecerían en estado “animal”, o en estado “salvaje”, como es el caso de los niños criados por animales y crecidos lejos de los cuidados humanos.

En esa primera fase de la educación se vive en la cultura propia como si fuera la única, la absoluta, de manera que lo diferente se experimenta como extraño, hostil, peligroso y malo. Por otra parte, en ese periodo se vivencia el mundo, el lenguaje, el sentido de las cosas, como evidente, inmediato y, por eso, indudable. En ella se comparte el mundo casi al 100% con los del mismo grupo, y entonces la comunicación, la comprensión del sentido de las acciones y expresiones, es transparente. En esa fase la cultura es el medio específico de la comunicación.

Se comparten los mismos valores, el mismo sentido común, las mismas apreciaciones estéticas y éticas, una buena parte de las aspiraciones económicas y políticas, y se establece la propia identidad, individual y colectiva, mediante el mismo repertorio de símbolos. Símbolos religiosos, patrióticos, económicos.

La segunda etapa del proceso formativo es lo que se denomina socialización secundaria. En ella no se trata ya de aprender a hablar, a valorar y a comportarse como los demás, como “todo el mundo”. Se inician entonces procesos de formación diferenciados, que requieren ya una profesionalidad de los formadores. Uno de esos procesos es el de la formación humanística. La formación humanística, conduce a vivir lo propio particular como particular, y no como universal, que es como la socialización primaria lo transmite. A la vez, conduce a vivir lo ajeno como propio, mediante el aprendizaje de lenguas y culturas de otros pueblos. Eso es lo que propiamente se llama “formación” en la tradición de la filosofía alemana desde Kant hasta Hegel.

Se hace así posible el paso desde una pluralidad de culturas particulares a un ámbito universal de comunicación, y con eso se llega a la universalidad y amplitud propia del espíritu humano. Esta amplitud en cierto modo supera la pluralidad de las culturas particulares y permite mediar entre ellas a través de traducciones, interpretaciones, acuerdos, pactos, intercambios, etc.

A su vez, el acceso a la universalidad del espíritu humano es el resultado de un ciertocosmopolitismo que arranca a los individuos de su matriz, de sus raíces culturales, y los coloca en una cierta situación de desarraigo.

## 2. Formación humanística y éxodo. Universalismo y desarraigo.

El acceso del individuo particular a la universalidad y al espíritu, ¿tiene que pasar necesariamente por el desarraigo? Podría decirse y pensarse que la formación humanística puede no ser traumática, o que no tiene por qué serlo. Pero, de hecho, los que conocemos en la cultura occidental como humanistas fueron disidentes en su propia cultura. Querían abrirse a otras culturas y no tuvieron más remedio que hacerlo porque vivían en otras culturas, y vivían en otras porque las suyas le resultaban estrechas u hostiles, o ambas cosas, porque les exiliaron. Con todo, la formación humanística podría no ser traumática, sino placentera y reconfortante.

En cualquier caso, siempre hay que salir de lo propio, porque lo propio siempre se queda pequeño. La infancia se le queda pequeña al adolescente, la adolescencia se le queda pequeña al joven, la juventud se le queda pequeña al adulto maduro, y la madurez se le queda pequeña al anciano.

Pero también puede ocurrir que lo propio se quede pequeño porque la estrecha relación entre las culturas ponga de manifiesto que la propia cultura es inferior las vecinas en el orden técnico, económico y científico, y que el espíritu que crece necesita para ampliarse el trasplante a ellas, el tránsito a una tierra de promisión, donde las posibilidades humanas propias y de los familiares se expanda.

Entonces se produce el éxodo, las migraciones, con grave riesgo de la propia vida, como ocurrió con Abraham y los suyos, Ulises y sus hombres, Eneas y sus acompañantes, y recientemente a Elia Kazan, "El rebelde de la anatolia", a Fátima Mernisi y a Amin Maalouf y sus compatriotas.

Por diferentes y distantes que puedan parecer estos seis casos, hay similitudes entre todos ellos. ¿Quiénes son esos fugitivos? ¿A dónde van?

En épocas y culturas donde la identidad se establece por la ascendencia genealógica (apellidos) y por el lugar de nacimiento y residencia, un emigrante no es nadie, es un vagabundo, un pordiosero, un mendigo.

Los inmigrantes no son nadie. Nadie les espera en el sitio al que van, nadie puede dar razón de ellos. Tampoco saben si van a quedarse o van de paso. Son sombras, casi fantasmas.

Ulises dice de sí mismo que es nadie, y tiene que ganarse una identidad en el sitio al que llega, aunque sea un sitio al que vuelve. Y mientras tanto, habita en la desesperación del desarraigo.

Su mente se ha dilatado, es un hombre universal, su espíritu lo ha visto todo y, ¿lo ha comprendido todo? Comprende lo que son los humanos, pero ¿es eso lo que el hombre necesita máximamente, saber, conocerlo todo, recorrer el mundo, bajar a los infiernos y subir a hablar con los dioses? ¿No necesita más volver a casa?, pero ¿dónde podría encontrar ahora su casa? Ulises la encuentra donde estaba, pero ¿y Abraham?, ¿y Eneas?, ¿y Abderraman?

### 3. Alienación, incomunicación y fundamentalismo.

Cuando no se es nadie y se está desesperado, por lo menos hay un punto de referencia al que se puede volver. A la antigua casa del padre, a los antiguos dioses, a la antigua lengua, al antiguo mundo. Pero cuando tampoco se puede porque todo eso no existe en el mundo real, sino solamente en el recuerdo, se es una mente sin hogar (Berger, 1979).

Ulises, mientras es vagabundo, sabe quién es porque la diosa Atenea le acompaña y le habla, Eneas sabe quien es porque lleva consigo a su padre Anquises y tiene presente que nació de Venus, el pueblo elegido sabe quién es en la cautividad de Babilonia porque los profetas les ayudan a rezar lejos de su templo y de su monte santo mediante su predicación.

La religión es el refugio de los vagabundos porque los dioses no viven en territorio amurallado, guardado por soldados fronterizos. Son la referencia segura porque están en el origen, más allá, están donde nace el origen, donde nace la luz, como se le repite a Job una y otra vez. Cuando los hombres se quedan suspendidos entre el cielo y la tierra, sin ningún punto de apoyo, no pueden recurrir a nadie:

...y ya saben los astutos animales que no nos sentimos muy seguros en casa, dentro del mundo interpretado. Nos queda quizás algún árbol en la loma, al cual mirar todos los días; nos queda la calle de ayer y la demorada lealtad de una costumbre, a la que le gustamos, y permaneció, y no se fue. Oh, y la noche, y la noche, cuando el viento lleno de espacio cósmico nos roe la cara (Rilke).

No hay mundo, no hay lenguaje, no hay comunicación. ¿De qué mundo va a hablar, y con quienes?, ¿qué sentido tienen las acciones, las cosas, las palabras? ¿quiénes lo dieron?, ¿cómo? Entonces los dioses brindan un refugio pobre, estrecho, casi inhóspito. Como los padres de los cuentos de Grimm que abandonan a los niños en el bosque porque no pueden alimentarlos, los dioses arrojan al mundo a unos hijos porque tampoco pueden darles de vivir, darles futuro.

El hombre, pobre, se crispa contra sus dioses, y quiere ser nada con ellos en un amor desesperado, deseando a veces la muerte, como en tantas ocasiones le ocurría a Ulises, o a los profetas. Una referencia desesperada a los dioses.

Yo no sé quien soy, no soy nada, no soy nadie, pero el Dios de antes del origen y de después del futuro es mi Dios, y yo ahí soy yo.

El hombre entonces ensaya acciones que se refieren a más allá del origen y a más allá del futuro, en las que se juega la vida y con frecuencia la pierde.

Porque el futuro no es el territorio de los dioses propios. Es el territorio de los dioses ajenos, de las otras culturas, y es donde quiero y tengo que realizarme como hombre, en un mundo por completo ajeno a mi identidad.

Para ser yo mismo tengo que realizar acciones en un mundo en el que no soy nadie como siendo nadie, y a la vez tengo que mantenerme como elegido de los dioses de antes del origen y de después del futuro, como elegido de unos dioses completamente desconocidos y como incognoscibles en el mundo en que tengo que actuar.

¿A quién le puedo contar quién soy?, ¿quién me puede comprender?, ¿quién soy realmente? No se trata solo de una incomunicación con los demás, se trata, sobre todo, de una incomunicación con uno mismo, de estar incomunicado de sí mismo.

#### **4. La recuperación de sí mismo en los derechos democráticos.**

**C**uando Abraham llega a Egipto y a Canaán, cuando Ulises llega a la isla de los Feacios, cuando Eneas llega a Italia, cuando Abderraman llega a Al-Andalus, se abre una esperanza y pueden sobrevivir, pero al principio lo hacen como indigentes, como suplicantes, como sirvientes, hasta que llega el momento de mostrar sus capacidades, sus talentos, su poder, y cuando lo hacen, poco a poco empiezan a ser percibidos como alguien, empiezan a ser apreciados, valorados, hasta que llegan a sobresalir.

Cuando sobresalen son alguien, llegan a tener las mismas prerrogativas que los demás, o incluso más, si han obtenido más reconocimiento. Pero entonces... ¿siguen siendo ellos mismos o son ya otros? ¿Se trata de una formación humanística realmente o de una transformación en la que han perdido aquella referencia por medio de la cual sabían quienes eran?

Cuando José Bonaparte quiso imponerle a los españoles una constitución democrática y éstos se rebelaron, como pueblo espontáneo, sin jefes legítimos, lo hicieron porque defendían su identidad. Hegel comenta que no estaban maduros para una democracia, y que su espíritu no estaba en condiciones de construir y percibir la unidad como resultado de la diversidad. Algo muy parecido ocurrió en Argelia a finales del siglo XX cuando el pueblo rechazó democráticamente una constitución democrática.

Una constitución democrática es el diseño de un mundo donde todos los hombres tienen los mismos derechos, los derechos humanos, las mismas posibilidades formales, donde todos son iguales... ante la burocracia, como Weber señaló (Aymerich, 2001), o sea, un mundo racionalizado y desencantado, en el que el ideal es el hombre que se hace a sí mismo, el individuo como abstracción, la muchedumbre de individuos solitarios.

En ese mundo los advenedizos indigentes pueden ser de nuevo sí mismo, pero, ¿en calidad de qué, de quienes? Para ser sí mismos, ¿tienen que renunciar para siempre a lo que era para ellos casa, hogar, familia, clan y tribu, gremio e iglesia? ¿Se encuentran de veras a sí mismo en su DNI, en su cuenta corriente, en su carnet de conducir, en su tarjeta de la Seguridad Social?

Esos documentos, ¿valen realmente más que Ur, más que Ítaca, más que Troya, más que Damasco? Pagar todo aquello por estos documentos, ¿es un precio que compensa?

## **5. Nueva identidad verdadera y falsa. La realización del sí mismo en la comunicación.**

**E**xisten los nuevos ricos, los nuevos demócratas, los nuevos europeos, los nuevos americanos, en el sentido un tanto peyorativo de quienes no saben serlo o no lo son realmente, de un modo genuino o adecuado.

Anualmente los nuevos europeos cruzan Francia y España y hacen enormes colas en Algeciras para volver a sus casas. Anualmente los irlandeses desfilan por las avenidas de Manhattan celebrando el Saint Patrik Day, y los italianos hacen lo mismo celebrando el Columbus Day. Unas cuantas veces en la vida los americanos oriundos de Turquía peregrinan a su tierra de origen, lo mismo que los escandinavos, eslavos, anglosajones, latinos, musulmanes, etc. Y basta con presenciar los desfiles de los diferentes días nacionales, y festejar unas cuantas veces el Thanks Giving Day para percibir que todos ellos se sienten muy latinos, o eslavos, o escandinavos o islámicos, sintiéndose a la vez muy americanos. Esos no son los “nuevos” americanos, sino los americanos de verdad. Sin embargo, no es demasiado extraño oírle a alguno de ellos “si yo empezara a vivir otra vez, no abandonaría Sicilia”.

Se puede ser nuevo y “falso” europeo y americano, y se puede ser nuevo y verdadero africano, como quizá lo fueron Lawrence de Arabia e Isak Dinensen. Pero estos dos son casos aislados. Lo más importante y relevante para el momento actual es si ahora Abraham, Ulises, Eneas, y Abderramán pueden ser buenos europeos y buenos americanos, sintiéndose y siendo también buenos iraquíes, buenos griegos, buenos turcos y buenos sirios. Sintiendo que sus dioses no se quedaron lejos, antes del origen y después del futuro, sino que les acompañaron a los nuevos mundos, y, como los padres de los cuentos de Grimm, se reunieron con sus hijos al terminar las aventuras en el bosque.

El problema es que no hay identidad sin incomunicabilidad, sin diferencia radical, sin origen exclusivo, sin raíces únicas. Y no hay comunidad y comunicación en un mundo como el nuestro sin igualdad, sin una cierta unidad de sentido común, sin una cierta participación concorde en formas de valoración económica, ética, jurídica y política.

Hay diversos modos de afirmar la propia exclusividad, como las peregrinaciones al lugar de origen, a los santuarios de los antepasados, y la celebración de las fiestas propias en territorios ajenos, que acaban así colonizándose para lo propio y abriéndose a lo ajeno. Hay también modelos diferentes de integración intercultural. Algunos de ellos implican una intensa comunicación intercultural, y otro no, pero todos implican la participación en sistemas simbólicos comunes.

En todos los modelos se pueden alcanzar niveles satisfactorios de identidad personal y grupal, aunque en todos los modelos se producen también alienaciones y degradaciones intensas.

En toda tarea política, educativa o comunicativa, el objetivo es minimizar el daño, individualizando los puntos por donde más se producen, y los puntos por donde se alcanzan los mayores beneficios en términos de integridad humana.

Junto a eso, el gran factor importante en la comunicación y en la integración de las comunidades, y en la realización de la identidad personal y grupal es el tiempo.

Los españoles necesitaron más de cien años y cuatro guerra civiles para pasar de una forma de vida tradicionalista y grupal, a una forma de vida democrática e individual. Si esa es la trayectoria evolutiva de las sociedades humanas a corto y medio plazo, puede ser que los argelinos necesiten también un tiempo prolongado, aunque, por el momento, está siendo menos cruento que el que necesitaron los españoles.

## Referencias.

- Aymerich, I. (2001): *Sociología de los derechos humanos. Un modelo weberiano contrastado con investigaciones empíricas*, Universidad de Valencia, Valencia.
- Berger, P. (1979): *Un mundo sin hogar (modernización y conciencia)*, Sal Terrae, Santander.
- Rilke, R. M.: *Elegías de Duino, Primera Elegía*, versión de Jaime Ferrero Alemparte.

## **Subtitling the film 'The children of Russia': enhancing understanding through a series of linguistic transformations.**

**La subtitulación de la película "Los niños de Rusia": Potenciando la comprensión a través de una serie de transformaciones lingüísticas.**

Marisa Cordella  
(School of Languages, Cultures and Linguistics,  
Monash University, Australia)

### **Abstract:**

This article analyses the subtitling of a documentary titled *Los niños de Rusia*. It particularly identifies the linguistic transformations carried out to make the text more accessible to viewers. Changes such as changing geographical descriptors, reducing the text and adding new information are performed to achieve this end.

### **Resumen:**

Este artículo analiza la subtitulación del castellano al inglés del documental *Los niños de Rusia* e identifica las transformaciones lingüísticas que se llevan a cabo para lograr un texto de fácil comprensión para la audiencia. Tal proceso incluye cambios de descriptores geográficos, reducción e incorporación de texto.

### **Keywords:**

Linguistics / Documentary / Subtitling / Textuality / Culture.

### **Palabras-clave:**

Lingüística / Documental / Subtitulación / Textualidad / Cultura.

### **Summary:**

1. Introduction
2. Research question
3. Method
4. Analysis
  - 4.1. Geographical locations and ideology
  - 4.2. Transformations in subtitling: Reduction/condensation of aural features
    - 4.2.1. Transformation: reduction of aural features
    - 4.2.2. Transformation: reduction of redundant aural features
    - 4.2.3. Repetition: Keeping the illocutionary force
  - 4.3. Transformation in subtitling: Addition
  - 4.4. Discussion
  - 4.5. Conclusion

## Sumario:

1. Introducción
2. Objeto de la investigación
3. Método
4. Análisis
  - 4.1. Localizaciones geográficas e ideología
  - 4.2. Transformaciones en subtítulos: Reducción/condensación de información sensorial.
    - 4.2.1. Transformación: reducción de información sensorial
    - 4.2.2. Transformación: reducción de información sensorial redundante
    - 4.2.3. Repetición: guardar la fuerza elocutiva
  - 4.3. Transformación en subtítulos: Adición
  - 4.4. Discusión.
  - 4.5. Conclusión.

## I. Introduction.

**A**udio-visual translation is increasingly becoming a field of academic research within the field of Translation Studies. Previous studies in subtitling have focused their attention on the condensation that the text undergoes when transforming the aural medium into the written medium observing that time and space restrictions condition the number of words appearing on the screen.

The inevitability of this form of operation in subtitling has led some to believe that subtitling is simply an adaptation and reduction process that has little association with Translation Studies, but emerging academic research in the area is prove to the contrary (Assis 2001, Cordella 2006), Díaz 2001, 2003, Gottlieb 1994, 1997, Kovačič 1995, Kruger 2001, Mueller 2001, Orero 2004, Schröter 2003 to mention some). The argument I would like to put forward in this manuscript is that subtitling, when studied under a discourse analysis framework, can bring to the surface the process that has been undertaken to accomplish a specific *skopos* (Vermeer 1994, 2000) in the translation. It is expected that the information gained by this analysis will assist future professionals in making informed decisions in regard to the language choices available to them.

Knowing the set of language strategies available to professional subtitlers -when dealing with a text that requires both condensation and concomitant maintenance of the meta-message- is paramount to ascertain that the job is done effectively and efficiently.

This study investigates the documentary titled *Los Niños de Rusia* "The Children of Russia", directed and produced by Jaime Camino in Spain in 2001 and subtitled in 2003 by SBS Australia. This manuscript elaborates on and builds upon a previous study developed on this documentary (Cordella 2006) by paying particular attention to the successful transformations made to the text to enhance viewers' understanding of the report.

This historical report recounts the story of children sent to Russia by their families during the Spanish Civil War (1936-1939) as a way of protecting them from the miseries of the uproar of the time. It is estimated that 3,000

young children went to Russia by boat and many of them stayed overseas longer than anyone could have expected. Many returned to Spain in their adult life and their resettlement was not free of difficulties and personal hardships.

The film includes the personal accounts of 18 women and men from the Basque and Asturian regions of Spain who were interviewed at different times throughout the course of the documentary. Their narrations are accompanied with historical footages of the time rendering a Transfactual text II, following Gommlich's classification of translation texts (1993:175-184), which produces a powerful effect on the audience. Documentaries are particularly interesting to study because they have not necessarily been scripted allowing the natural speech of interviewees to emerge in the discourse. They are also usually addressed to a non-expert audience which is marked in the report by functions of persuasion and exposition (Agost, 1999, 30-40).

As previous studies have shown, the genre of the text and the potential target audience usually lead subtitlers in their decision-making process. *La Haine*, a French film which subtitles have been studied by Assis (2001), is a good example to illustrate the importance of having an audience in mind when working on subtitling.

Subtitles have been divided into intralingual and interlingual types. Intralingual subtitles are those in which the written text is the same as the aural discourse. In this case these subtitles assist the deaf community and provide a comprehensible text when the audio quality and/or individuals' pronunciation suffer from some deficiencies. Interlingual subtitles, conversely, transform the language of the original text into another language as it is the case of 'The Children of Russia' which transformation is from Spanish into English.

## 2. Research question.

**T**his research aims to:

1. Study the transformations that take place in subtitling to achieve a comprehensible text that has undergone reduction/condensation.
2. Study the transformations that take place in subtitling to achieve a comprehensible text by adding new information to the original text.
3. Investigate how the illocutionary force of the original utterance is conveyed.
4. Investigate transformation of political local terms.

### 3. Method.

The corpus of this project is based on the interview material obtained from two women (i.e. Araceli and Josefina) whose contribution was prominent in the report. Their interventions were fully transcribed following discourse analysis transcript tools and a set of examples analysed in detail for the purpose of this work.

The data were collected by transcribing the aural discourse and writing down the subtitles that were simultaneously provided on the screen to compare both and determine the transformations that took place. In this study attention is given to the transformations that are successfully carried out in terms of maintaining the *illocutionary force* of the original text.

### 4. Analysis.

The main purpose of subtitling is to make the text accessible to general viewers who do not necessarily share the same culture and language background of the original text. Subtitlers' decisions are not purely based on the word limitations imposed on subtitling while attempting an equivalent meaning at a word or sentence level, but language choices are also modulated by particular ideologies that subtitlers may want to portray to the audience.

The analysis I shall present below comprises: the use of geographical locations; reduction/condensation of aural features and redundant features; the retention of the *illocutionary force* of the original discourse; and the addition of information to the written text.

#### 4.1. Geographical locations and ideology.

Geographical locations may be identified in more than one way, and the particular form used in the discourse (in general terms) may convey particular ideas.

In the documentary the speaker identifies Euskadi as one the northern regions of Spain while subtitlers' preference is to use Basque Country. As follows I shall reflect upon whether this transformation misinterprets the original text, endorses particular ideological views and/or maintains the meaning of the original.

Euskadi is the name that locals give to the Basque country also known as Autonomous Basque Community, Vascongada provinces and Euskal Herria. Nevertheless, following the 'Estatuto de Autonomía del País Vasco' (Autonomous Statute of the Basque Region) both terms Euskadi and Basque region are used indistinctively. In addition, even if there has been a tendency to use Euskera to refer to the language, the use of the term Basque is also found in the Statutes of 'La Real Academia de la Lengua Vasca-Euskaltzaindia' (The Royal Academy of Basque Letters) -the official consultative body that regulates

the language [on-line information available at [http://noticias.juridicas.com/base\\_datos/Admin/lo3-1979.tp.html](http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/lo3-1979.tp.html)]<sup>1</sup>.

Since transformations may have ideological implications I would like to explore whether the change from Euskadi to Basque Region carries a particular ideological load. It appears that nowadays there is a general tendency among some Spaniards to use both terms, nevertheless people from the Autonomous Community would prefer Euskadi to refer to their homeland.

The decision of transforming Euskadi into Basque Region then, can be interpreted as a strategy that aims at facilitating the understanding of a wider non-Spanish community while minimising the local political connotation embedded in the term Euskadi.

#### 4.2. Transformations in subtitling: Reduction/condensation of aural features

**T**he data of this study identifies the recurrent tendency in favouring a written style, in contrast to an aural one which correlates with previous studies in the area (Assis 2001, Kruger 2001). The following linguistic strategies were frequently used in this study:

##### 4.2.1. Transformation: reduction of aural features

**T**he natural vide-recording of this report and the unscripted version of the interviewees present a series of aural features typical of spontaneous and informal speech. The following features are represented on the screen:

avoidance of a) tag questions (e.g. *¿no?, isn't it?*), b) emphatic linguistic features (e.g. *claro/of course/surely*), c) sound mimics (e.g. dropping of bombs), d) connectors (e.g. *pues, well*), e) attention getters (e.g. *fíjate/look*) and f) confirmation seekers (e.g. *¿Cómo se dice? How do you say it?, ¿verdad? Isn't it?*).

Example 1 (below) shows the transformations that aural features have undergone in the written form. In this extract one of the characters, Araceli, remembers the time when she overheard her mother talking to someone about the Basque program that helped Spanish children to immigrate to Russia. Araceli, as a young child at the time, was very enthusiastic about the idea of going abroad and asked her mother whether she could go to Russia with her two younger siblings. Araceli remembers this event in the following extract.

<sup>1</sup> I am grateful to Dr Luis Martín-Fernández for this observation.

### Example 1

*Y entonces claro pues a mí se me abrieron los ojos y yo a mi madre dije "pues vamos allí madre" y tal y cual "¿hija pero tú ya vas a poder con los chiquillos?" "sí vamos" dice "pues venga" ella valiente dice / yo era la que sabía escribir leer bien y todas esas cositas ¿no? y entonces dice "hala pues apuntáos venga pues ya allí pues ya" como la Unión Soviética para nosotros era el paraíso terrenal ¿no? y nos apuntamos.*

When I heard that, my eyes lit up and I told my mother "We'll go there, Mum." She said "Will you manage with the two children?" I said "We'll go." And she said "Okay." I was the one who could read and write properly. So she said "Okay, go and sign on." **So we did.** For us the Soviet Union was like heaven on earth. So we signed on.

As we can observe from extract 1, a series of linguistic features that mark the spontaneity of the aural discourse are omitted in the subtitling (i.e. *y entonces claro pues, pues, y tal y cual, pues venga, ¿no?, hala, venga, pues ya*).

The tag question *¿no?* -in English represented by a negative form of the verb 'to be' followed by a personal pronoun- was used twice in the text following a statement in: *yo era la que sabía escribir leer bien y todas esas cositas ¿no?* [Lit. I was one who could read and write well wasn't I?] and *la Unión Soviética para nosotros era el paraíso terrenal ¿no?* [Lit. the Soviet Union was for us like heaven on earth wasn't it?]. In both cases the use of the tag questions intends to corroborate and stress what Araceli has just said without intending to request confirmation of her speech.

Example 1 also shows avoidance in the use of emphatic aural features such as *claro* (of course/surely) and the connector *pues* (then) in addition to *y entonces claro pues* (and then well), *tal y cual* (this and that).

Similarly, aural features that mark a vernacular northern Spanish variety of the language (e.g. *hala* (well), *venga* (let's do it)) are not represented on the screen.

Although aural features may be under represented in subtitling, in some instances this decision indicates an audience-centred approach which prioritises understanding above all.

#### 4.2.2. Transformation: reduction of redundant aural features.

One of the first transformations that become apparent to the viewers is the length of the sentences on the screen. There is a tendency to prefer shorter sentences over longer ones to comply with the restrictions of the number of words allowed on the screen.

The following example illustrates how a sequence of utterances has been divided into five complete sentences making the text more accessible to an audience who is exposed, on the screen, to the atrocious massacre of Guernica. It also shows how stretches of small particles such as prepositions (e.g. *de*) are reduced

to a single particle on the screen.

### Example 2

... fue la masacre más grande y más canallesca en un domingo **de de de de de** ventas de las aldeanas con los niños y las mujeres que salían siempre domingo era como fiesta porque iban las compras y tal que ya machacaron pero cientos y cientos de niños y **de de** mujeres ...

...It was the biggest and vilest massacre I've seen. It was on a Sunday, a market day. Women and their children went out to the Sunday market. Sundays were festive days. And that was when they massacred hundreds and hundreds of children and women...

As it has been shown in previous studies (Assis, 2001 and Krasovska 2004, Cordella 2006) sequential repetitions of small language particles such as prepositions and articles -which may be interpreted as false starts- are omitted producing a written version that is much clearer to the reader than the 'unplanned talk' (Cameron 2001) of an unscripted text.

#### 4.2.3. Repetition: Keeping the illocutionary force.

**T**he attention hitherto has been given to the reduction of aural features that mark the informality of the event. We now turn to the transformations used to both shorten the original version while maintaining the *illocutionary force* of the original discourse on the screen. First, I shall provide a definition of *illocutionary force*.

Austin (1962) classifies speech acts as: locutionary (the meaning of sentence or utterance), illocutionary (the force that a sentence or utterance has when used) and perlocutionary (the effect(s) the sentence or utterance has on the hearer).

The *illocutionary force* of a communicative act represents the force of an utterance when used. The intention of the speaker/writer is to convey a particular message which can be successfully decoded by the receiver whose interpretation assimilates the intention of the message-provider. Keeping the *illocutionary force* of an utterance then, is not a simple task when operating under time and space constraints.

It appears then that there is a clear benefit in identifying the *illocutionary force* of an utterance before attempting a subtitling as it helps subtitlers in their decision making process. The following examples (3-7) illustrate some of the language strategies used in this documentary to maintain the *illocutionary force* while working under the limitation of the subtitling. As it has been mentioned elsewhere (Cordella 2006) successful subtitling is achieved when both the original and translated text depict an equivalent force in the locution.

## Example 3

*Cientos y cientos de pioneros vestidos con su pañuelito y gritando / la banderita de España y todo eso.*

'There were many hundreds of Pioneers with their scarves, screaming with their Spanish flags and all that'

In this example the repetition of the numeral *cientos* (hundreds) is transformed into an existential sentence including the structure 'there are' (in this example the past tense is used as in 'there were') followed by an adverb of quantity 'many' which substitutes the repetition and provides an equivalent *illocutionary force*.

Another strategy is to transform independent nouns from the same semantic field and select another verb (i.e. 'wonder' and 'happen') to convey a similar message from the Spanish original discourse as example 4 illustrates.

## Example 4

*Y ya había caído Bilbao y yo creo que lo más terrible de mi vida ha sido oír gritos y ver llorar a miles de niños cuando llegó la noticia de que Bilbao ya... ¿dónde están los **padres** las **madres**?*

Bilbao had already fallen. The worst experience in my life was hearing the screams and tears of thousands of children when we heard Bilbao had fallen and wondered what had happened to our **parents**.

Although it could be argued that by referring to two independent nouns from the same semantic field the narrator is emphasizing the extent of the tragic event through the identification of each child's guardian in the utterance (i.e. *¿dónde están los **padres** las **madres**?*, [Lit. where are the fathers and mothers]), the inclusion of the verb 'happen' and the possessive preposition 'our' in 'what had happened to our parents' instead of '*¿dónde están los padres las madres*' [Lit. where are the fathers and mothers] appears to compensate for the absence of two consecutive nouns (i.e. 'fathers' and 'mothers'). The inclusion of the verbs 'wonder' and 'happen' in '(we) wondered what had happened to our parents' imply that something has occurred and creates the uncertainty that the original version in the verb 'to be' (i.e. *dónde están*, lit. where are they?) portrays.

Similar transformations are achieved by selecting adverbs that denote stronger views than those expressed in the original to compensate for repetitions and speakers' prosody. This is the case of the adverb of quality *muy* 'very' which is transformed to 'extremely' as shown in example 5 below.

## Example 5

*En 44 regresamos a Moscú el viaje de regreso fue también **muy** duro.*

In 1944 we returned to Moscow. The return trip was also **extremely** harsh.

#### 4.3. Transformation in subtitling: Addition.

Although reduction occupies a central part in subtitling, there are some examples in this documentary where the translated text provides a longer version than the original one enhancing the comprehension. I present two examples to illustrate this point.

##### Example 6

*Nosotros salimos de Moscú ya con el frío cuando los alemanes estaban a dos pasos / nos sacaron fuimos en el tren.*

When we left Moscow the **cold season** had started.  
The Germans were just around the corner.

The noun *frío* (cold) is transformed into cold season to provide the scenery of the story and the year 1944 replaces 44 (Example 7) to enhance understanding to an audience who is reading the text on the screen.

##### Example 7

*En 44 regresamos a Moscú / el viaje de regreso fue también muy duro.*

In **1944** we returned to Moscow. The return trip was also extremely harsh.

#### 4.4. Discussion.

The main focus of this article was to identify the linguistic transformations the original text went through to achieve a text that kept the illocutionary force of the original text. For this purpose the text was analysed following discourse analysis tools to identify the linguistic strategies and features used to achieve a 'successful' subtitling. The analysis reveals a series of strategies such as: reduction of informal features, inclusion of linguistic features, substitution of geographical descriptors (more widely recognised by non-Spanish population) and omission. In addition, some examples show the importance of conveying the *illocutionary force* of the original discourse by selecting compound nouns instead of independent nouns, inclusion of stronger adverbs to compensate for the speaker's prosody and repetition, change of verbs and sentence structures.

By identifying the language choices available to successfully carry out subtitling, professionals can take informed decisions as to which sentences to reduce, omit or include and this knowledge may help future professionals to gain a better insight into the profession and also reduce training time.

#### 4.5. Conclusion.

The ultimate goal of subtitling is to be clearly understood by viewers who can be transported to another language and cultural reality -not necessarily experienced before- and still comprehend and enjoy the film.

It is expected that linguists working in the area of discourse analysis and subtitlers who have gained the experience on the job will come together to identify those language areas that require attention and would jointly make subtitling a sound discipline within Translation Studies.

### Bibliography

- Austin, J.L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press.
- Agost, R. (1999). *Traducción y doblaje: palabras voces e imágenes*. Barcelona: Ariel.
- Assis, R. (2001). Features of aural and Written Communication in Subtitling. En Y. Gambier y H. Gottlieb (Eds.), *(Multi)Media Translation: Concepts, Practices, and Research* (pp.213-221). Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Cameron, D. (2001). *Working with spoken discourse*. London: Sage.
- Cordella, M. (2006). *Discourse analysis and the subtitles of documentaries: the case of The Children of Russia*. ODISEA 7:77-88.
- Díaz, J. (2001). Teaching subtitling at university. *Reports-Research* 143, 1-11.
- Díaz, J. (2003). *Teoría y práctica de la subtitulación: inglés/español*. Barcelona: Ariel.
- Gommlich, K. (1993). Text Typology and Translation oriented text analysis. En S. H. Wright, (Ed.), *Scientific and Technical Translation* (pp.175-184). Philadelphia & Amsterdam: Benjamins Publishing Company.
- Gottlieb, H. (1994). Subtitling: diagonal translation. *Perspective: Studies in Translatology* 2(1), 101-121.
- - (1997). Idioms in Subtitling vs. Printed translations. En A. Trosborg (Ed.), *Text Typology and Translation* (pp. 309-338) Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Kovačič, I. (1995). A thinking-aloud experiment in subtitling. En M. Snell-Hornby et al. (Eds.), *Translation as Intercultural Communication* (pp.229-238). Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Krasovska, D. (2004). Simultaneous use of voice-over and subtitles for bilingual audiences. *Translating today Magazine* 1, 25-27.
- Kruger, H. (2001). The creation of interlingual subtitles: semiotics, equivalence and condensation. *Perspectives: Studies in Translatology* 9 (3), 177-196.
- Mueller, F. (2001). Quality Down Under. En Y. Gambier y H. Gottlieb (Eds.), *(Multi) Media Translation: Concepts, Practices and Research* (pp. 151-160). Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Orero, P. (2004). Audiovisual translation: A new dynamic umbrella. En P. Orero (Ed.), *Topics in Audiovisual Translation* (pp. vii-xiii). Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Schröter, T. (2003). Quantity and quality in screen translation. *Perspectives: Studies in Translatology* 11(2), 105-124.
- Vermeer, H.J. (1994). Translation today: Old and new problems. En M. Snell-Hornby et al. (Eds.), *Translation Studies an interdisciplinary*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Vermeer, H.J. (2000). Skopos and commission in translation action. En L. Venuti (Ed.), *The Translation Reader* (pp. 221-238). London & New York: Routledge.

## **Candombe uruguayo.** **Uruguayan candombe.**

María Isabel Cintas Guillén  
(Grupo Litesco, Universidad de Sevilla)

### **Resumen:**

Se trata de una aproximación al seguimiento de las huellas que ha dejado la esclavitud en la sociedad de la Banda Oriental del Río Uruguay, las vicisitudes de su permanencia y la presencia de sus creencias (Orixás) y su música (Candombe), que son la base de la identidad de los afrodescendientes en Uruguay, y que se manifiestan especialmente en sus "Llamadas" y Fiestas de Carnaval.

### **Abstract:**

This is an approach to the pursuit of the traces left by slavery in the society of the oriental bank of the River Uruguay, the vicissitudes of its occurrence and the persistence of beliefs (Orixá) and music (Candombe), which are the base of the identity of people of African descent in Uruguay, as shown specially in their "Calls" and carnival celebrations.

### **Palabras-clave:**

Huellas / Esclavitud / Uruguay / Creencias / Orixás / Música / Candombe / Identidad / Afroamericano / Carnaval.

### **Keywords:**

Traces / Slavery / Uruguay / Beliefs / Orixás / Music / Camdombe / Identity / Afroamerican / Carnival.

### **Sumario:**

1. Preliminares
2. La historia de la esclavitud
3. Los Orixás
4. Xangó
5. Iemanjá
6. El candombe
7. Las "Llamadas" y el Carnaval

### **Summary:**

1. Preliminaries
2. Slavery history
3. Orixás
4. Xangó
5. Iemanjá
6. Candombe
7. "Llamadas" and Carnival

## I. Preliminares.

Cuando Fray Bartolomé de las Casas descubrió que los indios tenían alma, creó un grave problema a la corona española, porque entonces, ¿quién haría los trabajos más pesados en las haciendas y los campos tras la conquista de los territorios americanos? El problema originado a Carlos V con tal situación se subsanó con la importación masiva de negros africanos para realizar estas tareas, quienes aparte de no presentar el mismo problema que los indios (ya que, decididamente, los negros no tenían alma) estaban divididos en grupos y subgrupos y pudieron ser fácil presa de la esclavitud. En 1501 fue autorizada la primera importación de africanos a la isla La Española, actual Haití. Con ellos vinieron desde África en barcos negreros portugueses hasta las costas del Río de la Plata. Aunque en su mayor parte eran menores de edad, apenas niños muchos de ellos, entre sus escasas pertenencias traían a sus dioses, los Orixás, alrededor de seiscientos, que con el paso del tiempo quedaron reducidos a dieciséis en el culto mayoritario de los primeros esclavos y de su descendencia, culto prohibido en sus vidas cotidianas, pero rendido en su esplendor en los “quilombos”, donde se reunían en comunidades, en el interior de la selva, los huidos de las haciendas: yorubas, congos, mandingas, carabalíes, bantúes... Y es precisamente de este último grupo, el más numeroso, los bantúes (de *ntu* (ser humano) y *ba* (muchos), del que son descendientes los afrouruguayos. En la actualidad se disputa esta potestad el grupo yorubá que, aunque en menor proporción, poseía más pujanza y sus rasgos perduraron con más fuerza en el decir de algunos estudiosos de la cultura de los afrodescendientes<sup>2</sup> en la banda oriental del Río de la Plata.

Es interesante destacar la noticia que dan algunos autores que sitúan la presencia de negros en el Mar del Plata y Brasil en época anterior al Descubrimiento: “Hay pruebas suficientes de la presencia africana en el hemisferio occidental varias centurias antes de la llegada de Cristóbal Colón: así lo prueban los hallazgos arqueológicos y otros artefactos culturales en las regiones de Tuscula y Veracruz, en México, que datan del período Olmeca; en la región de la actual ciudad de La Plata, en la Argentina; en Darién, al norte de Brasil; en Venezuela y en Florida (Gomes, Bibliopress)”. Abunda en el mismo sentido José Agapito Carrizo, de Montevideo, quien dejó un libro sin editar (libro que custodia su hija) y que defiende que cuando Colón descubrió América ya había negros que habían venido de África con anterioridad, lo que podría insistir en la teoría de la existencia de un continente, la Atlántida, actualmente desaparecido.

1 El fraile español, defensor de los indios, cambió de parecer al observar el duro trato de que eran objeto los esclavos negros, criticando duramente el abuso de los colonizadores no sólo con los indios, sino también para con la raza negra. Su obra *Brevísima historia de la destrucción de Indias*, donde defendía a los esclavos contra los abusos de los colonizadores españoles, fue un instrumento destacado en la polémica surgida en toda Europa sobre la actuación de los Austrias en la colonización americana.

2 La palabra “afrodescendiente” comenzó a usarse de una forma habitual a partir del año 2000, en la celebración en Sudáfrica del III Congreso Mundial de la raza negra.

La esclavitud que sufrieron los africanos llegados a América, así como las pésimas condiciones de vida, por no hablar de la dura aclimatación, diezmaron la raza, y en la actualidad constituyen el seis por ciento (5,9, en precisión) de la población uruguaya, lo que les vale tener en el gobierno de Tabaré Vazquez un representante en el Parlamento y una Concejalía en el Ayuntamiento de la capital del país, Concejalía que enmarca una “Unidad Temática Municipal por los Derechos de los Afrodescendientes”, y que está ubicada, eso sí, en la parte más angosta y apartada de la casa de la Municipalidad (no llega hasta allí la refrigeración), con cuya Concejal, de color, y responsable también de los Temas Femeninos y Asuntos Culturales, mantengo una larga conversación sobre la situación de las minorías afrodescendientes en la sociedad de la República Oriental del Uruguay, el país más secularizado de América Latina.

## 2. la historia de la esclavitud.

**S**on ya más de cinco generaciones de afrodescendientes las que han habitado y habitan en Uruguay.

Por el tratado de Tordecillas, firmado por Juan II de Portugal y los Reyes Católicos en 1494, Brasil quedaba para Portugal y el resto de las tierras descubiertas para España, pero los portugueses querían también el territorio de Uruguay. La trata de esclavos comenzó en 1680, cuando los portugueses toman Sacramento, pero sobre todo se intensificó cuando la pelea mantenida entre Portugal y España por posesión de la ciudad uruguaya de Colonia.

En 1724 los colonos esclavos que llegaban a Montevideo se instalaron en lo que hoy es la Ciudad Vieja; pasaban la cuarentena y ahí perdían nombre y apellidos, todo lo que tuviera que ver con África. Tanto al salir de su lugar africano de procedencia, como al llegar a tierras americanas eran marcados por la “carimba”, marca realizada a fuego, a los hombres en el pecho o los omóplatos y a las mujeres en los glúteos (Coria, 1997). En la Plaza Mayor eran “rematados” o subastados. Antes, a causa del miedo, el hambre y el maltrato habían perdido la capacidad de expresión en sus lenguas de origen, por lo que recibían el nombre de “boçales”, en alusión al bozal que parecían llevar sobre la cara y que les impedía comunicarse en los procesos de mercadería. Aquellos que llegaban a hablar castellano recibían el sobrenombre de “ladinos”. Se separaba a los esclavos que tuvieran la misma lengua con objeto de dificultar en lo posible la comunicación entre ellos.

Los primeros esclavos que desembarcaron en América lo hicieron en Bahía, Río de Janeiro y Montevideo. Allí, en Bahía de Todos los Santos (Brasil), que era donde primero iban, se conservaron muchos más elementos porque pudieron estar más tiempo juntos. En Montevideo no había grandes plantaciones de caña, ni espacios donde el esclavo estuviera muy separado del patrón; era una esclavitud más doméstica. Los hombres acudían a las faenas

del campo y la mujer negra solía permanecer en el espacio de la casa, era la nana, la cocinera, la lavandera, se ocupaba de las faenas domésticas y colaboraba a la economía familiar haciendo jabón, sebo o dulces, menesteres en los que su trabajo era muy apreciado; eran unas estupendas amas de cría, y dulces, pacientes y delicadas en el cuidado y formación de los niños que les estaban encomendados. En las ciudades uruguayas (Montevideo, Colonia), oficios como la zapatería, la sastrería, carpintería, albañilería o herrería, eran realizados por esclavos (Borucki y otros, 2004). Cuando estos esclavos eran bautizados tomaban un nombre cristiano y el apellido del dueño, que no siempre era persona de alto estatus social o económico, sino que podía ser cualquier industrial de mediana posición.

Las relaciones entre amos y esclavos fueron reguladas por un marco jurídico. Ya en la misma consideración del propio ser del esclavo había una cierta ambigüedad, pues a veces eran sujetos de derechos y en otras circunstancias eran declarados “cosas con supervivencias crecientes de personas” (Borucki y otros, 2004). Tenían derecho a la vida, a contraer matrimonio, a cambiar de amo si había malos tratos, a divertirse, e incluso a comprar su libertad y preservar su propio patrimonio. Pero durante mucho tiempo podían ser utilizados por sus amos como moneda con la que saldar deudas, pasar a los herederos, e incluso depreciarse con la edad. Los gastos de bautismo, enfermedad o entierro corrían por parte del amo.

Los criollos, los que ya nacían en América, eran separados de la madre y llevados a vivir con las “madrinas”. Alrededor de 1800 se permitían los casamientos entre negros, antes había mucho “mulataje”; era algo completamente natural que el amo violara a las esclavas permanentemente, aunque ellas tuvieran su marido negro. También los esclavos podían llegar a actuar con violencia ante ciertos amos especialmente duros con ellos: robos, incendio y destrucción de bienes y haciendas, crímenes y fugas fueron formas de venganza.

El general José Gervasio Artigas, prohombre de la patria uruguaya y “fundador de la nacionalidad oriental”, como lo declaró el gobierno uruguayo, había nacido en el seno de una familia poderosa en 1764. Aunque oficialmente no se sabe qué hizo entre los 14 y los 28 años, oficiosamente se cree que se fue a vivir con los indios y con los negros, en los “quilombos”, que acogían a los que se escapaban, tanto de Brasil como de Argentina y Uruguay. Los quilombos (más arriba se les llama “palenques”), eran lugares de libertad, organizaciones no oficiales en las que la gente convivía en armonía, negros con indios, y el zambo, mezcla de ambos, lo que les permitía vivir en libertad. Ansina, soldado negro servidor de Artigas, es un personaje ejemplar en la sociedad afrodescendiente del Uruguay.

Más tarde, las Casas de Nación, también llamadas Salas de Candombes en el Río de la Plata, y Batuques en Brasil, fueron las organizaciones que permitieron la conservación de estructuras sociales, lenguas y creencias religiosas de los africanos y sus descendientes.

Por otro lado, y como ocurre en toda situación de dominio, el esclavo se las ingeniaba para mantener costumbres y actos vitales, capaces de hacerles recuperar, siquiera ante sí mismo y los suyos, las bases de un mínimo respeto de que como seres humanos eran merecedores. En las charlas que mantuve con gente de la calle, alguien me comentó que, a pesar de observar la religión católica, una abuela suya conservaba costumbres como cortar la lluvia, la sal y la tempestad con una tijera; siempre se transmiten cosas que no se sabe ni de dónde vienen. Isabel Ramírez Abella<sup>3</sup> comentaba cómo las mujeres incluso en la actualidad, llevan un apellido y los hombres otro, aun siendo hermanos. La madre de la abuela de Isabel Ramírez, Daniela Luna, cada primavera, se vestía de blanco, desaparecía y pasaba muchos días en la selva, sola. Después volvía; al parecer hacía una especie de retiro espiritual, pero su hija (abuela de Isabel) no sabía porqué su madre hacía eso; tuvo que ser esclava.

La procedencia de los negros era muy variada y no todos los historiadores se ponen de acuerdo a la hora de señalar los lugares de origen, aunque la idea más extendida los hace proceder en su mayor parte de Nigeria, siendo llê-lfe el lugar de origen de la religión afro y cuna de los reinos yorubás. El yorubá es el más interesante pueblo del África subsahariana desde el punto de vista artístico, poseedores como fueron de una floreciente civilización entre los años 800 y 1600 A.C.

Según Daniel Vidart (evocado por: Golman, *Candombe*, 2003, p.42):

En el caso uruguayo, si bien están claramente identificados los negros minas (sudaneses), mandingas (guineo-sudaneses islamizados), congos, benguelas, engolas y mozambiques (localizados en el área de las lenguas y culturas bantús), existe un largo catálogo de nombres (...) de misteriosas naciones, tribus o comunidades: auzas, barras, bertoques, bolos, camundas, casanches, folas, ganguelas, guisamas, laboras, magines, manguelas, macholos, malembos, mungolos, muremas, muzumbis, quizambes, reboas, ubolos, etc.

Una vez llegados y sometidos a la esclavitud de un amo, lograron mantener dos formas de organización o agrupación; por una parte estaban las “cofradías”, creadas por los propios amos y con ciertos matices evangelizadores, como fueron la de San Baltasar y la de San Benito; por otro lado, las Salas de Nación, controladas más directamente por los propios africanos, que las utilizaban para la defensa de sus intereses; organizaban a sus integrantes de acuerdo con su procedencia: “Congo”, “Mozambique”, “Mandinga...”, y pasaron a ser “Sociedades” o Clubes”, hasta que los amos se apercebieron de tal uso y ya dejaron de disfrutar de la libertad de sitio de diversión para bailes y cantos,

<sup>3</sup> Con ella mantuve una larga entrevista. Es coordinadora de la organización “Mundo Afro” en Montevideo.

muy bañados de referencias de sus regiones originales. Las Salas de Nación recibieron distintos nombres, como “tangos”, “tambos”, “sitios” y “candombes”. “Candombe” (que significa “danza” en bantú) y “tango” designaban en un principio el lugar y el baile y la música que allí se desarrollaban. Gustavo Goldman señala el hecho curioso de que estas salas tenían una organización de régimen monárquico, con “reyes”, “reinas”, “ministros”, “príncipes” y “princesas”, “duques”, “condes” y “marqueses”. Fueron “reyes” famosos, democráticamente elegidos y controlados, el conocido por Catorce Menos Quince (1860) y Toribia Petronila Pardo Larraura (Misia Petronila), hacia 1966. Los reyes, nombrados el día 6 de enero, se convertían en auténticos representantes de sus comunidades y defensores de sus derechos.

En 1825 se concedió a los negros la llamada “libertad de vientre”, por la cual los nacidos en territorio colonial adquirían la condición de “libertos”, algo similar a la libertad. Los que seguían viniendo de África lo hacían en calidad de “colonos”, un nuevo sucedáneo de esclavo. Ya en 1835 quedó prohibido el tráfico de esclavos. Goldman (2003, p. 55) aporta una noticia aparecida en el Estandarte Nacional del mes de enero de dicho año, que se conserva en la Biblioteca Nacional de Montevideo, y que dice así:

Aviso importante.

Se advierte a todas las personas que han comprado negros o negras traídos de la Costa de África, con calidad de colonos, que según el contrato celebrado por los empresarios con el Gobierno, dichos negros y negras no son esclavos, que los títulos dados por los vendedores no pueden conceder otro derecho a los comparadores que el que está concedido por la ley sobre patronato, y no el de propiedad absoluta y perpetua, como lo han hecho creer a los incautos algunos de los especuladores de la especie humana africana.

¡Viva la República!

Un rey negro Constitucional.

GARANTIDO

La esclavitud se abolió en tres etapas y en diferentes gobiernos: 1841, 1846 y 1851. La condición para la liberación de los esclavos era que los hombres fueran a la guerra y si sobrevivían, eran libres. Una vez conseguida la libertad, los liberados debían interceder ante el amo para lograr la de sus esposas, madres e hijos.

Haití (La Española) fue la primera colonia negra americana que logró expulsar definitivamente a los franceses en 1803 y proclamar su independencia. A lo largo del siglo XIX hubo multitud de guerras en el Río de la Plata: por la Independencia, contra Argentina, contra Brasil, con la Guerra de la Triple Alianza, la Guerra Grande (desde 1839 y que concluye en 1852); el hombre que tenía esclavos no iba a la guerra, mandaba a sus esclavos. La mala alimentación, las pésimas condiciones de vida, la enfermedad (especialmente la tuberculosis) diezmaron extraordinariamente la raza en el Río de la Plata,

hasta el punto de que, en la actualidad, los negros han desaparecido casi por completo en Argentina (se conservan pequeños grupos en el Barrio de San Telmo, en Buenos Aires, procedentes de la emigración uruguaya), y en Uruguay quedaron reducidos al mencionado ó por ciento de la población de un país ya de por sí poco habitado. La llegada masiva de la inmigración blanca europea en los años finales del siglo XIX contribuyó a rebajar y diluir el número y la presencia de afrodescendientes.

Por otro lado, y para acceder a la cultura, los afrodescendientes habrían de esperar a casi nuestros días. Su falta de formación y su escasa habilidad lingüística solía ser motivo de burla. Según Goldman, (2003, p. 56), así transcribía un cronista el discurso en lengua bozal del Rey de la nación Manguanga en 1870:

Se litísimo señó: Napolió lisia que lo milico ela cane de cañó, e nosotlo tabié semo lo memo pala lefendé la Patlia di la Banda Olientá. Lu blanco, lu cololao, tulo lo patilo glita viva lo neglo, pala metelo no cuaté, pelo no le lá un cuatiyo di suedo, e lo sueta cuando quela lengo, pala qui sí buca la vila di blanquialo ó negociate di coba e plumero. ¡Biba lo Gobierno flagelo! ¡Biba Sa Batasá é Sa Binito!

El documento transcrito por el informador viene a ser buena muestra del poco respeto con que eran miradas las costumbres de estos seres por la sociedad uruguaya.

En el siglo XX el Gobierno intentó en Uruguay homogenizar las razas y evitar diferencias que pudieran seguir siendo dañinas. Y de ellos salieron opciones muy tibias, como la imposición durante el gobierno de Ordóñez de igualar a los niños obligando a todos, negros y blancos, a asistir a la escuela con túnica.

Dice Isabel Ramírez:

La esclavitud es siempre terrible, la abolición de la esclavitud se dio de una forma muy tramposa, acá nunca terminó la esclavitud. En todas partes, al abolir se da una compensación de algún tipo, pero para nosotros fue terrible. Ya en 1800 no se permitían esclavos armados. En 1803 hubo una revuelta de magís, una nación africana, que fueron reprimidos; los bantúes que llegan al Río de la Plata, eran el doble que los yorubá, por cada dos bantúes había un yorubá, pero la cultura yorubá era más fuerte en transmisión de valores sociales y religiosos. El yorubá cree en las fuerzas de la naturaleza: el mar, el trueno, el viento, el relámpago, los árboles, la tierra... Sin embargo los bantúes tienen culto a los ancestros, pero cuando hablemos de orixás hablamos de energía, mientras que lo bantú es "espíritu". El candomblé y el batuque, corrientes religiosas provenientes de África, cultivan las fuerzas y energías de la naturaleza. Y compiten en la actualidad con el umbanda, religión muy joven, ya nacida en América, que comienza en Niteroi (Brasil, a comienzos del siglo XX), religión muy interesante desde el punto de vista social porque, de algún modo, repara los males sociales. Destaca en ella sobre todo uno de sus

emisarios, “Caboclo de las siete encucilladas (encrucijadas)”, de 17 años de edad, que estaba parapléjico y en silla de ruedas, que se anuncia como recuperador de los espíritus de los pobres, espíritus que comienzan por hacerlo andar. Ésta religión es valiosa para los negros, porque hace “bajar” espíritus de los negros viejos, los que murieron antes de la libertad. También bajan espíritus de oriente, que tal vez mantuvieran alguna relación con las antiguas religiones de Europa.

Para muchos hoy es más simple, más aceptable, el culto orixá, porque es lo que se ve (precisamente la fe es creer en lo que no se ve), así que hoy para mucha gente es más fácil creer en lo que se ve, la naturaleza. Por ello la aceptación del batuque o el candomblé.

La presencia de la iglesia católica era muy fuerte. Los esclavos, tras la cuarentena, eran obligados a bautizarse y adoptar los ritos católicos, por ello se produjo el sincretismo, bajo un nombre católico se ocultaba un orixá, las religiones africanas fueron muy reprimidas.

Durante la primera mitad de siglo XX las religiones africanas vivieron entre el olvido de las nuevas generaciones de afrodescendientes y la acusación de oscurantismo, barbarie y brujería que se atribuía a sus fieles. Fue en la década de los sesenta cuando se organizaron en Montevideo seis Casas de Religión, regentadas por personas que disponían de un cierto status económico: cinco homosexuales y la sexta era una mujer. De la mano de estos seis fieles, que eran además blancos, se ofreció un mundo desconocido por ya olvidado en el que no existía la discriminación. Los orixás eran blancos y rubios.

El batuque es una rama del candomblé, ambas formas de religión son las de mayor incidencia en Brasil, aunque también están presentes en Uruguay; es la forma más saludable, permanente y clara de acercarse a Dios, porque más allá de la propaganda, las religiones africanas tienen un dios único, los orixás son secundarios e intermediarios entre el Dios Supremo y el mundo terrenal. Y también hay mensajeros, más humanos que los ángeles. Se puede negociar con ellos, con ofertas. Por ejemplo, Exú, que es el curador, y Pombagira, su compañera.

### 3. Los orixás.

Los orixás más venerados en la orilla oriental del Río de la Plata son los siguientes:

EXÚ, la más controvertida de las divinidades orixás (hay lugares donde ni siquiera alcanza esta categoría) fue el sincretismo del Diablo de los cristianos cuando los jesuitas iniciaron la evangelización entre los esclavos africanos. Hoy, para los afrodescendientes, se identifica con el Diablo y con San Pedro (Porto Alegre, Brasil). Algunos discuten incluso que sea un orixá. Sus características oscilan entre la potestad del Diablo y el carácter juguetón, alegre y bromista de un personaje que se divierte con la confusión en que suele colocar a sus otros compañeros. Viene a representar la dualidad bien – mal.

OGÚM, el San Jorge cristiano, es el orixá encargado del metal y de la guerra. Guerrero terrible, justiciero e impetuoso, defensor a ultranza del sentido de la honra, es lo más parecido a un héroe norteamericano.

Se lo tiene por hijo de Odudua, fundador de la ciudad de Ifé (Nigeria), capital religiosa de los yorubás. Es el protector de los militares, pero también de los escultores, los mecánicos, los chóferes. Es el dueño de los caminos, las encrucijadas y, en fin, el tráfico.

OXOSSI, hermano de los anteriores, es el encargado de la caza, los bosques, la agricultura y los animales, a los que protege para que lleguen a ser alimento de los humanos. La concentración, la paciencia y la atención son algunos de sus rasgos más señalados. Con sus hermanos coincide en los conceptos de libertad, independencia, y su carácter es decidido y emprendedor.

OXÁÍM es el patrono de la medicina, el portador de las hierbas medicinales, protector del conocimiento técnico más profundo. Representado con una apariencia reservada y misteriosa, evoca al mago Merlín. Transmite equilibrio en las decisiones, distanciamiento y eficacia.

IANSA, arrebatadora y dominadora, impresiona por la independencia casi salvaje característica en su comportamiento. Esposa de Ogun y fascinada por Xangó, representa a la mujer decidida, capaz de defender lo que considera suyo con uñas y dientes.

OXÚM es bella, vanidosa, joven, representa a María, la madre de Jesús de los cristianos. Se le atribuye el cuidado de la fertilidad, de los recién nacidos y se la representa bellamente vestida y recubierta de joyas. Domina los ríos, las cascadas, las aguas dulces, lugares a los que sus devotos acuden para hacerles sus ofrendas. Debe su nombre a un río de Nigeria.

OXUMARE. Representante de la dualidad del bien y el mal, traslación del yin y el yang chinos, este orixá aparece durante la mitad del año bajo la advocación masculina, siendo su expresión gráfica el arco iris. El otro medio año es la cobra su representación y la feminidad su esencia. Simboliza el movimiento, el cambio, la transformación, y sus hijos son orgullosos, exhibicionistas, generosos y desprendidos. Portadora del agua de la tierra para Xangó, es capaz de regular las lluvias y las sequías.

OBALUAIE. Respetado y temido, Obaluaie ostenta poder sobre la enfermedad, tanto para causarla como para curarla. Tiene poder para enviar a la tierra castigos en forma de epidemias y su figura sugiere amenazas de "castigos sociales". En ocasiones, su legado puede ser el masoquismo y el autocastigo.

LEMANJÁ. Sugestiva y seductora, adornada más con los atributos de una belleza de cine que de una deidad, severa y protectora a un tiempo, es celebrada en las playas de Brasil al acabar el año y en los primeros días de febrero en Montevideo. Identificada en las representaciones con su carácter de matrona (grandes senos, formas opulentas, prole numerosa, se le calculan más de quince hijos), lemanjá es la reina de las aguas y sincretismo de la Virgen María. Es la maternidad, origen de la vida, que los cultos afros asocian con la sal y el agua. Nos ocuparemos de ella enseñuida con más detenimiento.

OXALA es el dios de la creación, guardián de la mitología yorubá; guía de los hombres y de los demás orixás, representa el cielo que, al tocar el mar en una representación del encuentro sexual, engendró a los demás orixás. Su color es el blanco, símbolo de pureza.

De los seiscientos orixás de origen africano, Brasil ha conservado alrededor de cincuenta, mientras aproximadamente dieciséis son venerados por el candomblé y unos ocho por el umbanda. En los últimos tiempos algunos han sido rehabilitados, como Naná, mientras otros son casi desconocidos, como Ulorum, creador del mundo para el pueblo yorubá y situado por encima de los orixás, que son los que lo ponen en relación con los mortales.

#### 4. Xangó

**D**e entre todos los orixás sobresalen dos: Xangó y Iemanjá, en los que nos detendremos con mayor cuidado:

XANGÓ es dominador y orgulloso, popularísimo y con intensa actividad amorosa. Este Zeus de la cultura orixá se relaciona con la fuerza, la justicia, la ley, y es el dios del rayo y el trueno. “Los adeptos de Xangó en Brasil usan los mismos collares de cuentas rojas y blancas que se usan en África<sup>4</sup>”. Xangó es el Orixá Rey, hasta el punto de que en Pernambuco (Brasil), al candomblé se le llama con su nombre. Por ser el Padre de los orixás, Xangó sincretiza con el Jesucristo católico, aunque según las regiones puede aparecer como San Jerónimo, San Marcos, San Cosme, San Damián, San Juan Bautista o Moisés, incluso Santa Bárbara (en Cuba), celebrándose su fiesta de acuerdo con el calendario católico. Su icono más extendido es el hacha de doble filo cruzada por un rayo.

Aunque el culto a los orixás requiere una atención y conocimientos peculiares y a veces complicados para los que no los practicamos, vamos a intentar una aproximación, si bien muy elemental, que nos informe de cómo pueden llegar a confluir los rituales de todas las religiones y cómo éstas no son en definitiva, sino la búsqueda humana del consuelo en la adversidad y la mirada hacia el propio interior. Tomamos como guía, muy simplificadas, las orientaciones proporcionadas por el libreto de Arcadio, *Xangó, el dios del fuego*, editado en Argentina.

Saludo al Dios Xangó

Kabiyesi alase

Ereji orixá lehin tolowa tire alase o

Ereji orixá lehin tolowa tire alase ó.

Traducción:

“Gracias a usted por interceder ante los Orixás.

Después de Dios, a usted es al que veneramos”.

Preparación del altar de Xangó

4 Entrevista de Gilberto Gil a Pierre Verger, catálogo de la exposición *Pierre Verger, Andalucía, 1935*, Sevilla, 2006.

“Como primera medida hay que buscar un lugar en donde pueda estar en tranquilidad con el medio. En ese lugar hará usted los pedidos, los agradecimientos, los trabajos, etc. Es necesario que el acceso sea para las personas que usted desee que entren, y alejado de las miradas curiosas e indiscretas.

El altar deberá estar mirando hacia la calle o hacia la puerta de entrada. No importa tanto las dimensiones que tenga, lo que sí es conveniente es que usted se encuentre cómodo, a gusto, y logre allí su reducto de tranquilidad, en donde pueda ir en los momentos que necesite; tanto para hacer un pedido, para meditar, para reflexionar, para trabajar, o simplemente que ese sea el lugar armonizado en donde usted pueda concurrir a lograr una armonización y poder encontrarse con su esencia.

El altar propiamente dicho puede ser una pequeña mesa o una tarima. Sobre ella pondrá un mantel o un papel blanco. En el centro y en un lugar preferencial y si es posible sobre una piedra grande, colocará una imagen de Xangó previamente descargada de toda vibración negativa y luego energizada. Puede poner, si lo desea, imágenes de otro Orixá o de otro Santo, eso lo decide usted. Cuando realiza los preparativos con la imagen de Xangó, hágalos también con las demás imágenes con las que va a formar el altar. En el altar tiene que haber dos floreros, en cada punta del mismo. Al lado de la imagen de Xangó coloque un vaso o una copa de cristal o vidrio con agua limpia y miel; si desea colocar bebidas alcohólicas, póngale cerveza negra, que es la bebida de Xangó. Agregue en el altar una balanza, que es el símbolo de la justicia; puede colocar monedas de cobre (3, 6, 12), piedras; un “oxé” (hacha de dos filos); libros y todos los elementos que son de Xangó”.

## 5. Iemanjá.

**E**ntro al atardecer en Montevideo, bordeando la Rambla, un día de los primeros del mes de febrero, verano austral. Las calles están llenas de gentes con vestimentas blancas y objetos en las manos, especialmente flores y frutas, dirigiéndose hacia la puesta del sol, esas rojas puestas de sol de la desembocadura del río Uruguay. Van hacia la playa Ramírez, en pleno centro de la ciudad, muy próxima a los destellos blancos del edificio que alberga el Mercosur.

A medida que me acerco a la playa, siguiendo la marea humana, puedo observar que hay mucha gente de color, pero también blancos y muchos jóvenes, con instrumentos musicales y con un aire de recogimiento que impresiona. Por fin, ya casi puesto el sol, puedo contemplar el espectáculo en playa Ramírez: sobre la arena, grupos de gente que baila, reza, canta. Parejas que se besan apasionada y dulcemente, de pié sobre las rocas, o metidos en el agua hasta la cintura (aquí el río Uruguay tiene poco fondo y se puede transitar hasta bien dentro de la ensenada que abraza la ciudad). Sobre la arena, en huecos fabricados con las manos, lucen cada vez más las candelas (de color celeste, el color de Iemanjá), que dan desde arriba un aspecto fantástico. Los que

permanecen en la arena preparan barquitas frágiles con papeles de colores, blanco y azul, sobre las que colocan frutas abiertas, sandías, mangos, maíz, flores, mensajes de petición, promesas de amor, jabones y perfumes que han ido guardando durante todo el año; y una pasta blanca y dulce, comestible, que se llama “mazamorra”. Todo el mundo mira al mar, inundado de barquitas que se adentran más y más, claman salmodias con las manos juntas o en alto, y retornan a la playa de espaldas, largas filas cogidas de la mano, sin dejar de mirar el mar. Piden a la diosa del amor y la bondad, el cariño y los afectos, a la diosa lemanjá, la diosa Madre, que les proteja el corazón para todo el año. Y suena el candombe. La música inunda la escena, una repetida percusión de los tres tambores, chico, repique y piano, y que invita a la danza en grupo, danza inacabable, animada por tragos esporádicos de licor (la chicha, bebida hecha con agua, harina, vinagre y azúcar<sup>5</sup>) que contribuyen a que en cada círculo, un danzante estático se encuerde de mantener dentro del mismo círculo a los que, en una danza que recuerda de la de los derviches giróvagos turcos, pueden caer. La fiesta dura toda la noche, la orilla del agua se llena de flores que devuelve el mar, barquichuelas rotas, mensajes ya leídos, besos y abrazos. Eso sí, todos los que vuelven del baño, lo hacen de espaldas a la tierra, la madre lemanjá va en las barquitas hacia el interior del río (aquí ancho y salado), y no se le debe dar la espalda. Si preguntas por los atributos de lemanjá, no difieren grandemente de los de la Virgen María. Pero en las representaciones, su atuendo es más sugestivo y atrevido que el de las vírgenes cristianas. Se evoca la antigua celebración, también cristiana, de las Candelarias de los inicios de febrero.

Hay una oración para implorar los favores de esta orixá que adopta diversas presencias físicas: aparece bajo el aspecto físico de una bella sirena, una virgen sugestiva que emerge del mar, una intrépida y provocativa mujer dotada de una voluminosa cabellera negra...

¡Salve, lemanjá! lemanjá, madre del mundo, fuerza que mantiene la creación, señora de todos los bienes, aliento de la propia vida... Madre magnánima de todas las madres, el mar es tu símbolo, la sal tu marca, pídotte tu protección y ayuda, madre querida (hacer el pedido), junto con tu bendición eterna. Odoíá lemanjá”.

Es madre y única, señora de las aguas, reina de los mares y los peces, diosa de la vida y protectora de los adolescentes a los que ilumina en el camino de la solución de sus problemas, sobre todos los relacionados con el amor. En las noches de candombe, a la orilla del mar, la cadencia de la música debe imitar el vaivén de las olas.

<sup>5</sup> “Los encargados de la fabricación de las bebidas tenían tarea para rato, la chicha era su licor favorito, de muy fácil fabricación; tomaban grandes tinajas de barro cocido, le ponían sierta cantidad de agua, fariña, azúcar y vinagre blanco dejándolo en efusión por espacio de ochodías, filtrándolo lo depositaban en damajuanas adquiría tanta presión que se daba el caso que aveses explotaban, se cuenta que esta preparación resultaba de muy buen paladar y muy fresco”, de *Puntos y datos referentes a la raza negra en los comiensos de su vida en esta parte del Plata*, documento n° 27 de la Colección de Manuscritos del Archivo y Biblioteca Pablo Blanco Acevedo, Museo Lavalleja, Montevideo, trasladado por Gallardo, Jorge Emilio para Bibliopress.

Según la leyenda, “cierto día, en el comienzo del mundo, la Luna mandó a la tierra un ser diferente, el Hombre. Éste vivía triste y aborrecido como único ser racional en la inmensidad de los bosques, cuando un día su atención fue despertada por la suave melodía que traía el viento desde la corriente de cierto río. Aproximándose al río, cuál no fue su espanto al ver salirse de las aguas un ser semejante a él, una mujer, bella y hermosa, de largos cabellos negros, por la cual se apasionó locamente, arrebatándola de las aguas y llevándosela consigo. De la unión nacieron muchos y bellos hijos que poblaron el valle del Nilo. Cuando el hombre murió, lemanjá volvió a las aguas, de cuyas profundidades, su Reino, sólo sale en las noches de Luna para elevar plegarias y lanzar bendiciones a los que aman y se reproducen (Ayala, 1994)”

El culto a lemanjá, en otro tiempo perseguido, cobra cada día más pujanza, ya que la Constitución del país reconoce la libertad de cultos; a los fieles de la religión umbanda, súbditos de lemanjá, se suman en la actualidad los jóvenes de raza blanca que, más atraídos por la música, engrosan la celebración de esta fiesta de candelas en playa Ramírez y que se extiende más cada vez por otras playas de Montevideo. Sus fieles ofrecen regalos a la orixá, consistentes en perfumes, peines para sus cabellos, lazos y cintas de colores, así como objetos de maquillaje para esta divinidad que toma la forma de mujer fatal.

Los tambores acompañan los rezos, de los cuales proponemos un ejemplo, a continuación, en yoruba, portugués y castellano:

Rezas de Yemoja

Rezas de lemanja

Rezos de lemanjá

Yoruba

Tambor.-Yemojá dele olodo bábá orómo o! Yemojá d'elé itáyéwo, yé bábá orómi o.

Portugués

lemanjá seleolodó babaoromió eleisaréo babaoromió.

Castellano

lemanjá llega a casa dueña de las aguas, ama, espíritu del mar,  
Yemanjá llega a casa y prueba la vida, ama, espíritu del mar.

El culto a lemanjá, muy extendido en Uruguay a donde llegó desde Brasil, en opinión del Pai Ayala es una religión que “libera de las culpas de los pecados originales, de los miedos a los demonios y restituye al ser humano el derecho a vivir libremente, sin trabas y rodeado de fuerza y energía que le ayudan a salir de los problemas cotidianos”. Es por ello, y porque, como opina María del Carmen Apprato, el acá y el ahora han sustituido el enfoque centrado en la otra vida, por lo que el uruguayo confía más en la actividad política que en la vida sobrenatural para conseguir la felicidad terrenal impulsada por un cada vez más correcto reparto de la riqueza. Lo cual no impide que en la actualidad existan más de dos mil templos afro-

umbandistas en este país, a los que acuden los fieles en busca de consuelo y apoyo, con recursos cotidianos, que sitúan las opciones de los creyentes en un nivel elemental y asequible. Sirvan de ejemplo algunos “ébos (Ayala, 1994),<sup>6</sup> capaces de conseguir favores claves en la vida cotidiana:

Ébo para conseguir suerte y felicidad.

Lugar, orilla del mar; hora, después de las 18; día, viernes.

Material necesario:

Un balde grande, ocho monedas, ocho claveles, un vaso de miel, un vaso de perfume y ocho velas de color celeste.

En el balde grande colocar agua de la orilla del mar de siete olas, la cantidad necesaria para lavar los pisos de la casa, agregar una cucharada de miel, perfume, y proceder a lavar los pisos y marcos de puertas y ventanas; el agua llevarla nuevamente a la playa, devolvérsela a lemanjá. Hacer los pedidos y llevarle de regalo las flores, las monedas, lo que sobró del perfume y la miel; pedir por la suerte de la casa y de los que allí viven. Retirarse dando cuatro pasos hacia atrás y volverse sin mirar el mar.

Ébo para atraer un buen amor.

Lugar, alta mar; hora, antes de nacer el sol; día, viernes.

Materiales necesarios:

Una bandeja celeste, grande; mazamorra blanca cocida con azúcar; ocho peras; ocho metros cortados de a uno de cinta celeste; ocho espejitos; perfume de buena calidad y dulce; peine celeste; ocho velas blancas; ocho velas celestes; miel de abejas; ocho trozos de sandía; coco rayado; champagne; vino blanco dulce; un barquito de plástico celeste; ocho o dieciséis claveles blancos.

Pasar por el cuerpo todos los ingredientes mencionados y colocarlos dentro de la bandeja muy bien adornados, destapar el champagne y el vino blanco, poner miel por encima y las flores blancas, dejar en alta mar. Pedir a Yemanjá que navegue por esos mares trayendo la felicidad y el amor para la casa.

La cristianización de los africanos y sus descendientes originó una mezcla curiosa entre las divinidades que portaban de África y las mezclas y laberintos que originó la cristianización, mezcla a veces tan disparatada como el hecho de que todos estos personajes sean representados con la piel blanca. Como el hecho de reverenciar a Oxumani, bisexual; e Iansa, sensual y amorosamente libre, a través de la figura de Santa Bárbara. En las fiestas es frecuente ver imágenes de orixás y santos cristianos en gozosa camaradería.

Es difícil hoy conocer las representaciones de los orixás según su perspectiva original, aunque no son pocos los investigadores interesados en esta tarea,

<sup>6</sup> Ofrece un repertorio para muy distintas situaciones de la vida, como para sacar los malos espíritus de las casas, para que vuelva un amor, para atraer, para atrapar a una persona, para solucionar los problemas de la vista, para conseguir casarse o para lograr lo imposible.

como Eduardo Araia, Roger Bastide y sobre todo lo fue Pierre Verger. Para este último no tiene sentido hablar de sincretismo en la consideración de las creencias religiosas de los negros esclavos obligados a abrazar la religión católica. Considera el fotógrafo de Bahía que ambas situaciones son tan diferentes como intentar mezclar el agua con el aceite. Pone como ejemplo el miedo a la muerte, que es tan fuerte en la cultura cristiana. Sin embargo, para los negros afrodescendientes, la muerte es algo pasajero, no hay paraíso ni infierno, la gente desaparece por unos meses y regresa, ya es el hijo, que reencarna a su abuelo con la mayor naturalidad (Verger: 2006, 23).

## 6. El candombe.

La música es la forma de comunicarse, el africano canta y el tambor se toca, es una forma de rezo. El candombe produce sensaciones espirituales e intuitivas. Con la cristianización, cuando se permite a los esclavos que se manifiesten, organizan bailes; el hombre blanco cree que se estaban divirtiendo, porque hay en su expresión una suerte de risa, que no es burla; el candomblé (contenido religioso) da algo muy fuerte, muy plácido, que se cree divertido, pero es una especie de concentración, de llamada a los espíritus o energías, de ahí que haya tantos músicos negros, que llevan en su cuerpo una conmoción que es el llamado de la fe (las “Llamadas”); no es casual que al negro le guste tanto cantar, para dormir a un niño, una nana, para reír por tal cosa... todo se canta y se baila, es una forma de comunicación. No es diversión.

Pero el candombe no es religión, es una degeneración de la religión (“lo que hemos ganado en número de seguidores lo hemos perdido en profundidad”, dice Isabel Ramírez); el candombe es la fiesta de los negros; en lengua kibundo es definida como una antigua danza de esclavos y significa “ka”, costumbre y “ndombe”, negro, costumbre de negro; es la esencia del folclore uruguayo: candombe es lo que hay en Montevideo cuando en Carnaval salen los tambores a las calles y suenan acompañados de los cantos de las comparsas, que compiten en lujo, brillo y fantasía en las vestimentas, lo mismo que ocurre con la misma fiesta en cualquier latitud. Incluso en el nombramiento de una Reina del Carnaval que tiende a mimetizar con la belleza blanca. Hoy, las niñas pequeñas siguen el ejemplo de las mayores y parecen pequeñas “barbis” integradas en la celebración. “Con la nacionalización del candombe, se puede ennegrecer en algo la sociedad, pero se blanquea la cultura”, opina Isabel Ramírez.

La diferencia está en el acompañamiento musical de los tambores del candombe. El candombe puede ser de comparsa, típico de Carnaval, y el de Llamadas. El candombe es exclusivo de Uruguay, y fuera de aquí sólo se conserva algún islote en el Barrio de San Telmo, de Buenos Aires, llevado por los propios afrodescendientes uruguayos.

Isabel Ramírez quiere investigar algo de lo que está convencida, que el candombe es de origen yorubá, no bantú. A su vez, las dos culturas,

tanto la bantú como la yorubá estuvieron mezcladas en la emergencia de la esclavitud. Pero es más pujante la influencia yorubá que bantú. Bahía de Todos los Santos es la cuna del candomblé en América, la que más puro conserva el espíritu del candomblé.

De cualquier forma, la esclavitud del norte, realizada por los ingleses, no tiene nada que ver con ésta de Montevideo.

## 7. las “Llamadas” del Día de Reyes y de Carnaval.

•• Cuando el tambor <sup>7</sup> tocó el tambor, los que estaban muertos desde hacía años vinieron para ser testigos”.

En la época colonial, cada “nación” tenía un toque característico que la identificaba y servía de convocatoria. En la actualidad, los toques identifican a cada barrio. Las “Llamadas” se celebran en Pascua, Navidad, Reyes y los días de San Benito y San Baltasar.

El día 6 de enero, festividad de los Reyes Magos para la iglesia católica, es el día de las “Llamadas” de San Baltasar, precisamente el único santo de la iglesia católica al que se le apea en tratamiento de santo, Baltasar, el rey negro, que recupera la consideración de la santidad, precisamente, en esta cultura uruguaya, siendo un encuentro de tambores que acompañan a los que cantan y bailan, en algunos barrios de Montevideo, especialmente en el Barrio Sur. La tradición sitúa esta celebración en otros barrios montevidianos, como Palermo, incluso hubo un tiempo en que se celebraba en Pocitos, actual barrio residencial de alto standing, en otros momentos residencia de negros.

Esta fiesta de Reyes celebradas por los negros africanos fue la conocida con el nombre de “candombe”. Al grito de “Hué, hué, Yagüé Maía Cangüé”, negros y negras de todas las edades bailaban y cantaban sin descanso para celebrar el nacimiento del niño Jesús, al tiempo que sus “reyes” y su séquito hacían visitas de cortesía a las autoridades del país, incluido el Presidente de la República, que así agradecía públicamente la imprescindible colaboración de los negros en el logro de la independencia. Por ello, los militares uruguayos prestaban sus vistosos uniformes a los negros, que los lucían con ingenuo orgullo en los desfiles y bailes. Recibían donativos con los que se socorría a las familias más necesitadas o se compraba la libertad de algún esclavo.

La fiesta se repite el 12 de octubre, día de la raza que, tomado como día de la raza negra, saca a la calle a los tambores de cada barrio, que declaran con orgullo su origen. El culto a los muertos, “Eguns”, es un elemento fundamental, tanto como el culto a los elementos de la naturaleza. Podría decirse que ambos cultos, a los antepasados y a la naturaleza, son los dos pilares esenciales en los que se apoyan las religiones practicadas por los afrodescendientes. En un principio, los toques de tambor realizados por los “ternos del congo” en la invocación de los ancestros y que llevan el nombre de Rum- Rumpi-lé se

<sup>7</sup> “tambor” es tanto el instrumento como la persona que lo toca.

corresponden respectivamente y equivalen al toque de los tambores uruguayos “piano” (barítono), “chico” (soprano) y “repique” (contralto). El “chico” es el más difícil, porque es el que coordina. El “repique” improvisa, sube y baja. El “piano” es como la tierra, es la base, la solidez. Según se repique o no, se puede saber qué barrio es el que toca. Es un diálogo, una conversación entre los tres tambores. Pero hoy, en muchos casos, las llamadas se hacen sin conocimiento del sentido profundo que tenían de apelación a los antepasados y compañía a las almas de los que se habían ido o estaban en trance de hacerlo.

La fiesta, que vivió momentos de esplendor a la recuperación de la libertad, pasó por momentos bajos al ser considerada algo más tarde, ya en proceso de integración de los negros en la sociedad montevideana<sup>8</sup>, una fiesta salvaje, con personajes que simbolizaban autoridades estafalarias vestidas con ropas ridículas, que llegaban a crear, en opinión de algunos, una situación bochornosa. Hacía su aparición el negro criollo que quería participar en la vida del país y no como africano, aunque siempre dentro del respeto a la cultura de sus mayores. Así, de las antiguas “salas africanas de nación”, que habían sido reductos de salvaguarda de costumbres y viveros de actitudes reivindicativas para los primeros esclavos liberados, se pasa hacia el último tercio del siglo XIX a las “comparsas” o “sociedades carnavalescas”, también conocidas como “clubes” y “de color”. Las “salas africanas de nación”, como su nombre indica, llevaban los nombres de las antiguas naciones de procedencia: “Congo”, “Mandinga”, “Mozambique”, “Banguela”. Los clubes llevaban ya la impronta de socialismo utópico que recorría la sociedad montevideana: “Club Igualdad”, “Club Progreso Social”, “Pobre Negros orientales”.

Hoy, los personajes de las “llamadas de tambores” son negros o blancos con la cara pintada de negro, los “negros lubolos”<sup>9</sup>, que forman orquestas de tamboriles, mazacallas, guitarras y violines, fuera de otros instrumentos inequívocamente africanos como las sanzas, las marimbas, la huesera, la tacuara y la quijada. Aparecen en los desfiles ataviados con sus mejores galas: chaqués y chistera para los hombres, fracs cubiertos de condecoraciones, sables y bastones simbólicos; sombrillas de fuertes colores, vistosos trajes para las mujeres, llenos de color y de brillos y capaces de mostrar el cuerpo en todo su esplendor gracias a un sorprendente simulacro de casi desnudo, que cada vez es más explícito. El Rey y la Reina (Tata viejo y Mama vieja) de cada tribu preside la comitiva

8 Se puede consultar a este respecto el artículo de Gustavo Goldman: “Tango: emergentes de un conflicto en la sociedad afro-montevideana (1867-1890)”, *Músicas del Sur*, número 1, enero de 2004.

9 “La comparsa de negros es tradicional en le Uruguay y constituye la nota culminante del carnaval montevideano (...). Allá por el año 1760, en el Montevideo colonial durante una procesión del Corpus cristo, los negros ya desfilaban con sus características danzas. En 1867 aparece la sociedad de negros “La Raza Africana”, de cariz eminentemente popular, la cual termina su ciclo bajo la dirección de un simpático personaje callejero de la época, el Negro Sayago, que fue clarín de Garibaldi.

A esta agrupación han sucedido otras de justificado renombre, tales como los “Negros Lubolos”, que se funda en 1864 y cuyo nombre deriva de Lubolia, que es una región africana (...). En un principio estas agrupaciones lubolas eran formadas por personas blancas, comerciantes y gentes de la sociedad montevideana que se pintaban el rostro de negro y se disfrazaban con trajes típicos” (Carámbula: 1987, 21).

al ritmo vertiginoso de los tambores del candombe, mientras el “escobillero” conduce la danza, asombrando al público con los arabescos, filigranas y juegos de lujo que realiza con su “escobilla”. Durante el recorrido se bebe chicha, cerveza y vino. Se come mazamorra y bollitos de cuajada.

Un tipo fundamental y llamativo de estos desfiles es el “yuyero”, “abuelo”, “tata” o “gramillero”, que ha sido reconocido por la Organización Mundial de la Salud como médico tradicional<sup>10</sup>, para los lugares a los que el médico universitario no puede llegar o no logra la confianza del campesino. El yuyero desfila en las “llamadas”<sup>11</sup> con su atuendo peculiar de doctor: chaqué, sombrero, y su maletín por el que asoman las hierbas o yuyos. Estos personajes son los conservadores del culto a algún orixá.

Los tambores son el elemento imprescindible de la celebración. Fabricados en madera de pino, llevan en su parte superior una membrana de animal, la lonja que se adhiere a la madera y que precisa del calor para tentarse y obtener un sonido perfecto en la percusión. Lonja y parche, según el material de que estén hechos. Horas antes de organizarse las comitivas que recorrerán las calles, como aquellas antiguas de los reyes que acudían a complimentar a las autoridades de la ciudad, se templan en candelas pegadas a las aceras, mientras el ambiente se va caldeando con la afinación de los tres tambores, chico, piano y repique, elaborados en madera y recubiertos en su parte superior por un cuero sobre el que se percute con un palo y con los dedos. La agrupación de los tres tambores en número variable constituye una “cuerda”. “Se pueden distinguir tres tipos de funciones en la música de los tambores: función sostenimiento, función de escape y función de “llamada”. Por función sostenimiento entendemos la de los toques recurrentes, que conforman el entramado rítmico básico de la cuerda de tambores. Por función de escape, la de los toques improvisados, basados en los de sostenimiento, y por función de “llamada”, la de aquellos que generan respuestas, o a su vez, “llamadas”, en otro u otros tambores” (Goldman, p. 131). En tiempos pasados los tambores se templaban a la puerta del Conventillo (especie de vivienda colectiva) “Medio Mundo”. En 2006 pude contemplarlo en una explanada próxima a la sede de “Mundo Afro”, cerca de la Rambla República Argentina, donde conocí a Isabel Ramírez, su coordinadora. Y también en la calle Carlos Gardel, al atardecer, viví cómo el cielo se oscurecía mientras un grupo de jóvenes acoplaban los ritmos de sus tambores, al calor de la fogata.

Consigo entrar en la calle Isla de la Flores, en el Barrio Sur, que se prolonga hasta la calle Carlos Gardel, en el barrio de Palermo, sedes ambos barrios del más genuino y tradicional candombe; consigo entrar en el corazón mismo de la fiesta por deferencia de la Municipalidad, que me proporciona una

<sup>10</sup> “En Braseville, capital de la República Popular de Congo, la Unión de Terapeutas Tradicionales tiene la responsabilidad de conferir el título de médico tradicional, sino también de preservar la tradición de su pueblo, no separando la vida espiritual de la vida cotidiana”, (Ayala: 1994, 29).

<sup>11</sup> Y en internet <http://www.eumus.edu.uy/revista/nro1/goldman.html>

credencial como enviada de la revista *Palabras de la Ceiba*, revista sevillana que se empeña en seguir las huellas del paso de los negros africanos por España y hacia América Latina. Es la zona más popular y populosa de las “Llamadas”. En las puertas de las casas se sientan las viejas familias a contemplar a sus más jóvenes descendientes ataviados con los trajes que manda la tradición. Les jalean, les gritan, bailan con ellos... Me viene continuamente el recuerdo de nuestras fiestas populares.

La llamada de los tambores es la llamada del pasado, de las tierras que se quedaron en África, de las costumbres y señas de identidad de los pueblos que fueron arrancados de aquel continente y trasladados a otras latitudes para vivir la esclavitud. Al llegar a América, se les desproveía de su nombre, de su cultura, de su religión. Socialmente adoptaban la lengua, las costumbres y la religión de sus amos. Pero en sus raíces africanas resurgían brotes de reconocimiento personal y tribal imposibles de ser erradicados. Por eso muchos me han dicho que, cuando suena el tambor, algo se revuelve en sus estómagos, y les arrastra a la danza en la calle, que para ellos no es festiva, sino sufrida, visceral, arrebatadora. Algo que va más allá del tiempo y el espacio que corrieron cinco generaciones atrás los primeros esclavos. Es el “barrio”, la “nación”, es África quien tira de su corazón, aunque algunos no lo sepan:

Agó, agó, ayé (petición de permiso)

Le pido a los arixás

Para poder candombear.

Cuando al final del trayecto, al amanecer, se organice un círculo de tambores y se produzca el “corte” o punto final, muchos se darán cuenta, y sólo entonces, de que sus dedos están sangrando, o tendrán calambres en los brazos. En otro tiempo algunos podían sufrir el “síndrome del tamborilero”, llegaban a orinar sangre al finalizar de tocar.

Señala Ayala (1994, p. 138) cómo estas religiones afrobrasileñas se constituyen “no sólo de creyentes y practicantes, sino que también acogen a gran número de consultantes, que sin definirse por una filiación, pueden recibir en sus templos respuestas a sus preguntas, caridad que alivie sus enfermedades y sobre todo el elemento mágico-religioso de los “trabajos”, que prometen ayuda en lo laboral, amoroso, financiero o familiar”. Y concluye preguntándose con Apprato (p. 139): “¿Será de alguna forma providencial que la exhausta África, a la que las estadísticas anuncian agonizante en el siglo XXI por hambrunas, guerras tribales, desertización y sida, haya legado a América todos sus tesoros religiosos? ¿Habrán querido los antiguos dioses perdurar en la joven América pagando el precio de sangre que significó la esclavitud de sus primeros hijos?”

Con la construcción a marchas forzadas de la “aldea global” de que formamos parte, todos estos elementos van pasando a formar parte de nuestro acervo vital: las músicas, los rituales... Como dijo Agapito

Carrizo en alguna ocasión, podemos ser diferentes, pero no somos desiguales.

Montevideo, febrero de 2006.

## Bibliografía

- Arcadio (1996). *Xangó, el dios del fuego, el rayo y la justicia*, Argentina: Talleres gráficos Bermejo.
- Ayala, A. (1994). *Iemanjá*, Montevideo: Arca.
- Borucki, A. – Chagas, K. – Stalla, N. (2004). *Esclavitud y trabajo. Un estudio sobre los afrodescendientes en la frontera uruguaya, 1835-1855*, Montevideo: Pulmón.
- Carámbula, R. (1987). *Pregoneros del Montevideo colonial. Candombe. Comparsa de Negros Lubolos*, Montevideo: Mosca Hnos.
- Golmdan, G. (2003). *Candombe. ¡Salve Baltasar! La fiesta de Reyes en el Barrio Sur de Montevideo*, Montevideo: Perro Andaluz Ediciones.
- Rossi, V. (2001). *Cosas de negros*, Taurus, Buenos Aires: Taurus.
- Montañó, O., autor de diversos estudios.
- Verger, P. (2006). *Andalucía, 1935. Resurrección de la memoria*, Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.

### Direcciones electrónicas

- Coria, Juan Carlos, *Pasado y presente de los negros en Buenos Aires*, <http://www.educar-argentina.com.ar/CORIA/coria5.htm>
- Goldman, Gustavo, “Tango”. *Emergentes de un conflicto en la sociedad afromontevideana (1867-1890)*, <http://www.eumus.edu.uy/revista/nro1/goldman.html>
- Yao, Jean Arsène, *El poder de la prensa, la prensa del poder: reflexión entorno al periodismo afroargentino*, <http://www.univ-brest.fr/amnis/>
- Gallardo, Jorge Emilio, *Un testimonio sobre la esclavitud en Montevideo. La memoria de Lino Suárez Peña*, Bibliopress, Boletín Digital de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Argentina.
- Gomes, Miriam Victoria, *La presencia neoafricana en la Argentina. Pasado y permanencia*, Bibliopress, Boletín Digital de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Argentina.

### Entrevistas

- Entrevistas a Beatriz Santos, responsable de la “Unidad Temática por los Derechos de los Afrodescendientes”, de la Municipalidad de Montevideo, e Isabel Ramírez Abella, coordinadora de “Mundo Afro”.
- Entrevistas de calle.
- Música: “Candombe puro”, “Candombe final”, “Música negra en la ciudad de Montevideo”, Rubén Rada, “Repique”, “Ebano y miel”, Jaime Ros.
- CD “Mediotanque”, Videos de la Banda, El Tambor, Hacha y Tiza.

## Neototemismo y órbitas de lo imaginario: Crisis de la imagen y emergencia de la visualidad. Neototemism and Imaginary: Image Crisis and Visual Emergence.

Víctor Silva Echeto  
(Universidad de Playa Ancha-Chile)  
Rodrigo Browne Sartori  
(Universidad Austral de Chile)

La situación eminentemente favorable en la que nos encontramos respecto a las sociedades exóticas consiste precisamente en que no sabemos casi nada de ellas, y en esa pobreza radica, en cierto modo, nuestra fuerza: estamos condenados a lo esencial...  
(C. Lévi-Strauss)

Papier... Chacun joue l'autre: Soit l'énoncé "Aucun n'est Sans son Autre: Samson le hante".  
(H. Cixous)

En el comienzo de la escritura. Los animales hablan y se transmiten información. Pero no escriben. No pueden hacer que la información esté disponible para las generaciones futuras o para los animales que se encuentran fuera de su sistema de comunicación. Esta es la diferencia crucial que existe entre los hombres y otros animales  
(W. Burroughs)

### Resumen:

El presente ensayo realiza un recorrido por distintas "órbitas" de lo imaginario. Órbitas que han considerado -desde las nociones de tótem y tabú y la oposición entre el *bricoleur* y el ingeniero- la *negatividad* que implicaban los actos de sentido de devoración corporal y práctica sexual. Es decir, el totemismo -como normativa que comprende a los humanos en su cláusula sobre sexo y a los animales en su cláusula sobre alimentos- esboza a modo de tesis que esas visiones están impregnadas del régimen imaginario *nictomorfo*, de lo negro y lo oscuro. Como consecuencia de lo anterior, y bajo el amparo de cierto cientificismo y una pretendida capacidad "humana" (que se enfrentaría a lo salvaje y animal), se proponen teorías que intentan ocultar cualquier carga colonial-cristiana. Desde ese planteamiento inicial surge un *neo totemismo posmoderno*, en el cual la extensión ilimitada de las imágenes produce una crisis irreversible en los regímenes de lo imaginario.

### Abstract:

The following essay makes a route by diverse "orbits" of the imaginary. Orbits that have considered -from the notions of totem and taboo and the opposition between *bricoleur* and engineer—the *negativity* implied by the sense acts of corporal devoration and sexual practices. That is, totemism -as a regulation which includes the human beings in terms of sex and the animals in terms of food—outlines by way of thesis that these visions are pervaded by the *nictomorphic* imaginary regime, of the dark, of the black. As a consequence of that, and protected by certain scientism and a so-called human capacity (that would confront the animal and savage) several theories that intended to hide any colonial-Christian burden are set out. From this initial approach comes up a *postmodern neo-totemism*, in which the unlimited extension of the images produces an irreversible crisis in the regimes of the imaginary.

**Palabras-clave:**

Imaginario / tótem / bricolaje / imagen / canibal.

**Keywords:**

Imaginary / totem / bricolage / image / canibal.

**Sumario:**

1. Introducción: cuestiones de metodología.
2. La canibalización del discurso totémico.
3. Bricoleur versus ingeniero.
4. El neototemismo de la posmodernidad: crisis de los imaginarios y emergencia de la visualidad.
5. Conclusiones.

**Summary:**

1. Introduction: methodology questions
2. Cannibalism of totem discourse
3. Bricoleur versus engineer
4. Posmodern Neototemism: imaginaries crisis and visual emergente
5. Conclusions

**I. Introducción: cuestiones de metodología.**

El sólo hecho de que un ser vivo quiera comerse a otro es estimulado por una atracción producida por los sentidos que emanan como parte de una *antropofagia productora de sentidos*<sup>1</sup> *ilimitada* y que brotan, recíprocamente, del futuro devorador y/o devorado. Antropófago (tanto el que come como el que será comido y viceversa) de sentido y luego carnal que, como un lector-espectador, afila sus dientes para poner en juego, en ocasiones sin plantárselo, *la máquina productora de sentidos* que despierta este acto alimenticio, cuyo objetivo es llegar a “comerse” aquellos atributos que se quieren poseer del enemigo de la tribu vecina. Antes de explicar lo que se entiende y se ha impuesto por la institución creada bajo las normas del orden binario, es decir estructurada en el modelo de naturaleza eurocéntrica, como antropofagia de “carne y sangre”, consideramos pertinente detenernos, un momento, para indicar que rescataremos ciertas teorías introductorias desarrolladas en torno a este particular tema que nos compete. Proyecciones, generalmente ligadas al discurso de autoridad, que nos ayudarán a elucidar cómo el mal llamado canibalismo se institucionalizó como imagen colonial-occidental y cómo ha sido marginado de los límites establecidos por la misma modernidad y que encontramos, en algunos casos, como secuela del establecimiento de ésta.

Al respecto, el antropólogo francés Gilbert Durand (2000) asegura que toda la generación de investigadores que ha permitido el desarrollo e imposición de

1 Nos referimos a la noción de sentido más que a la de signo o antropofagia simbólica, considerando la perspectiva de Gilles Deleuze (1989), quien en *Lógica del sentido*, desestructura la metafísica del signo y del significado, en beneficio de un entre o espacio liminal que se ubica como diferenciante entre el significado y el significante, además, de cartografiar las relaciones estrechas entre sentido y sinsentido y entre sentido, acontecimiento y singularidad.

este pensamiento se ha dado el lujo de construir una “*mitodología*” (Durand, 2000, p. 132). Construcción que es equivalente a un filosófico edificio de lo imaginario lineal y cuyo protagonista es la visión dicotómica de los Mismos ganadores frente a los Otros segregados y perdedores. O sea, “implícitamente se vuelve a un esquema explicativo y lineal en el que se describe y se cuenta la epopeya de los indoeuropeos o las metamorfosis de la libido, cayendo nuevamente en ese vicio fundamental”, el que consiste en creer que “la explicación da cuenta completa de un fenómeno que por naturaleza se libra de las normas de la semiología” (Durand, 1981, p. 35).

En relación con lo antes expuesto, Gilbert Durand (1981) se refiere a dos regímenes de imaginarios<sup>2</sup> producidos desde la mirada eurocéntrica. Regímenes institucionalizados desde la lógica binaria: el *diurno*, blanco, pulcro, de signo positivo, frente al *nocturno*, oscuro, negro y de signo negativo. Sobre lo mismo, Jacques Derrida (1989, p. 253) precisa que la metafísica proclama una *mitología blanca* que refleja la cultura occidental, “el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su logos, es decir, el *mythos* de su idioma...” de lo que quiere llamarse razón<sup>3</sup>.

Gilbert Durand (1981), en ese sentido, indaga y pone en duda las dicotomías que giran en torno a la creación de símbolos por parte de la mente humana e indica que ésta se divide, por antítesis, entre *Régimen Diurno* y *Régimen Nocturno*

2 Como señala Gilbert Durand (1981, p. 17): “el pensamiento occidental, y especialmente la filosofía francesa, tiene por tradición constante devaluar ontológicamente la imagen y psicológicamente la función de imaginación ‘maestra de error y de falsedad’”. Se señala con justicia que el amplio movimiento de ideas que va desde Sócrates y a través del agustinismo, la escolástica, el cartesianismo y el siglo de las luces, viene a desembocar en la reflexión de Brunschvicg, de Lévy-Bruhl, de Lagneau, de Alain y de Valéry, “tiene por consecuencia poner en cuarentena todo lo que considera como vacaciones de la razón”. Es conocida la desconfianza a la aprehensión inmediata de los objetos que se encuentra en la postura representacional y mediada del cogito cartesiano. Como ha demostrado Jean Paul Sartre (1979), los psicólogos clásicos, confundían la imagen con el doble mnésico de la percepción, éste enriquecía el espíritu con miniaturas mentales que no son más que copias de las “cosas” objetivas. Pero, hasta el propio Sartre (1979) en *La imaginación*, termina considerando que la imagen degrada el saber, jugándole -al filósofo- una mala pasada la tradición iconoclasta occidental. Por ello, Gilbert Durand intenta salir de esa crítica a la “loca de la casa”, proponiendo la noción de “régimen” de lo imaginario, que se refiere a “una estructura como una forma transformable, que juega el papel de protocolo motivador para toda una agrupación de imágenes y susceptible a su vez de agrupación en una estructura más general que nosotros llamaremos *Régimen*” (Durand, 1981, p. 57). Ese estructuralismo del Durand de los '60, es relativizado en los años '80, por el mismo teórico en *Lo imaginario* (2000). En ese escrito (Durand, 2000, p. 18), considera a lo imaginario como “el museo de todas las imágenes pasadas, posibles, producidas o por producir, y gracias a esta exhaustividad, ha permitido el estudio de los procedimientos de su producción, de su transmisión, de su recepción, ¿acaso no ha provocado por encima de todo una ruptura, una revolución verdaderamente ‘cultural’, en esta filosofía de biblioteca y de escritura que había sido el patrimonio bilingüe de Occidente?”.

3 Al respecto, no queremos dejar de comentar que en los países “transterrados” y “nuevos” de las Américas (Ribeiro, 1985), es decir, los que tienen una mayor influencia cultural europea, como son los casos de Argentina, Uruguay, y parte de Brasil y Chile, se escuchan frases muy despectivas en relación a los países que no están considerados en esta categoría, es decir, la América testimonio, integrada por Ecuador, Perú y Bolivia. Situación que se agudiza, entre otras cosas, por la migración interna entre dichas naciones, produciéndose un fenómeno que podríamos asimilar a lo que Derrida (1989) denomina mitología blanca. Por ejemplo, en algunas ocasiones a los bolivianos en Argentina se les llama cabecitas negras.

de la imagen. Por una parte, el régimen diurno se relaciona con la victoria de la luz; en cambio, el nocturno se liga a las valoraciones negativas de esta misma imaginación diurna. “La valoración negativa de lo negro significaría, según Mohr, pecado, angustia, rebeldía y juicio. En las expresiones del sueño despierto se observa incluso que los paisajes nocturnos son característicos de los estados de depresión” (Durand, 1981, p. 84). Para cimentar su teoría, Durand expone que el régimen de lo diurno está pensado “contra” el semantismo de las tinieblas, de la animalidad y de la caída, contra el tiempo mortal. El régimen nocturno, por su parte, siempre se asociará a la oscuridad, como simbolización máxima de la angustia, proveniente del miedo infantil a lo negro. Lo ennegrecido es valorado negativamente y esto, el teórico, lo lleva al terreno del antisemitismo, el racismo y el rechazo occidental a la tenebrosidad que provoca la oscura nocturnidad. El miedo como el simbolismo de la ceguera hace que el régimen diurno desconfíe de lo nocturno y lo rechace totalmente, tomando una posición antagónica y de confrontación contra ese espacio de lo imaginario.

A pesar de la violenta marginación que ejecuta lo diurno frente a lo nocturno, un punto en común de ambos polos (terrorífico y diáirético) sería la *libido* -en torno a la muerte y “a la caída del destino temporal se ha ido formando una constelación femenina, después sexual y erótica” (p. 185)- siempre ambivalente; y esta ambivalencia se presenta de variadas maneras, no necesariamente porque es un vector psicológico con polos de repulsión y afinidad, sino, también, por un binarismo institucionalizado de estos mismos polos. La energía libidinal puede relacionarse con la prohibición del incesto y, entonces, se ubica bajo el alero de una autoridad paternal, divina y que no tolera más que su propia agresión masculina. En otras ocasiones, la libido se introduce en el régimen efectivo de las imágenes de la muerte, de la carne y de la noche para adaptarse a la afabilidad del tiempo. En esta última instancia es cuando el aspecto femenino de la libido se valoriza y se transforma en un símbolo materno. Finalmente, se torna en el deseo de eternidad con el propósito de superar la ambigüedad libidinosa y organizar “el devenir ambivalente de la energía vital en una liturgia dramática que totaliza el amor, el devenir y la muerte” (Durand, 1981, p. 187). Es aquí, cuando la imaginación coordina y mide el tiempo, lo enriquece con mitos y leyendas. Gracias a esto se define un nuevo régimen de la imagen que se bifurca en dos familias de símbolos que participan en y de los iconos temporales que ellas mismas componen. Frente a la imagen heroica de la antítesis que permite lo blanco (o lo diurno), es necesario buscar símbolos como eufemismos que logren, desde lo oscuro (o lo nocturno), moderar ambas tendencias. Por lo tanto, el régimen nocturno está bajo el signo de la conversión y del eufemismo. El primer grupo de símbolos está conformado por una simple inversión del valor afectivo atribuido a los rostros del tiempo. “El proceso de eufemización esbozado ya al nivel de una representación del destino y de la muerte, sin embargo sin ilusiones, se irá acentuando...” (Durand, 1981, p. 187) para terminar en una práctica de la oposición por alteración radical del sentido de las imágenes. El segundo grupo

está centrado en la búsqueda y el descubrimiento de una variable de constancia en la fluidez temporal que procurará sintetizar las aspiraciones que se escapan de la trascendencia y las intuiciones immanentes del devenir.

Además, Gilbert Durand (1981), estima que en ambos grupos hay valorización del régimen nocturno, pero -en el caso que se invierte el contenido afectivo de las imágenes- es de mayor importancia ya que en la *misimidad de la noche*, el espíritu busca la luz y la caída, “se eufemiza en descenso y el abismo se minimiza en copa, mientras que en el otro caso la noche no es más que la necesaria propedéutica del día, promesa indudable de la aurora” (Durand, 1981, p. 187). Estas imágenes nocturnas son intimidadas y postergadas a la quietud del descenso, creándose, con esto, mitos dramáticos que cíclicamente se ven amenazados por las tentaciones del régimen diurno que aboga por su pulcritud triunfal y ascendente.

Tras una larga clasificación, el autor, en el campo de ambos regímenes, determina la existencia de géneros estructurales que describe como *estructuras esquizomorfas*, *estructuras místicas* y *estructuras sintéticas* de lo imaginario. A partir de la base hipotética de la semánticidad de las imágenes, comprueba, en el marco de su proyecto investigador, que los símbolos y los agrupamientos isotópicos que los vinculan parecen, directamente, reveladores de estructuras. Para ello, conforma una morfología clasificadora de las estructuras de lo imaginario en una constitución del desarrollo de la imaginación que propone llamar, como una filosofía de lo imaginario, *fantástica trascendental* (Durand, 1981). Y esa “expresión no sería más que un simple juego de palabras, si ahora pudiéramos demostrar que esta función de imaginación está motivada, no por las cosas, sino por una manera de lastrar universalmente las cosas con un segundo sentido” y este sentido sería lo más universalmente compartido del mundo. Afirmando de otra forma, “probar que hay una realidad idéntica y universal de la imaginación” (Durand, 1981, p. 360). No obstante, esos universales se produjeron desde las “verdades frágiles y estrechamente localizadas en el tiempo y en el mundo”, “‘verdades’ de laboratorio”, obra del rechazo racionalista e iconoclasta de la presente civilización, las que fueron produciendo esos regímenes, también, de laboratorio (Durand, 1981, p. 403). Vale decir, relacionadas con los imperativos discursos de la modernidad que hacen de lo nocturno un régimen excluido marginado y rechazado. De esa manera, lograron conformar un imaginario cultural (podría llamarse *imaginario trascendental*) que, en muchas ocasiones, descansa en sencillas definiciones que limitan las propias imágenes que comprenden lo imaginario. Este dominio logra, solamente, interpretaciones que se transforman en imaginarios genéricos e impuestos en y por el discurso occidental. Sin saberlo la imaginación occidental ha abusado de un régimen exclusivo de lo imaginario, y la evolución biológica de la especie humana provoca en nuestra cultura una conversión de decadencia y bastardía. “Romanticismo y surrealismo han destilado en la sombra el remedio a la exclusividad psicótica del Régimen Diurno” (Durand, 1981, p. 406).

Tal es el caso de la antropofagia que, derivada de diversas versiones en torno al totemismo, fue víctima de esta *semiosis canibal* (codificada) que la nocturnalizó y sumergió en las profundidades más ocultas del régimen nocturno para, así, coartarla de todo tipo de interpretaciones que se pudiesen escapar de ese universal institucionalizado. El “trayecto antropológico” es “la afirmación, para que un simbolismo pueda emerger, que debe participar indisolublemente -en una especie de vaivén continuo- en las raíces innatas en la representación del *sapiens*” y, en el otro “extremo, en las intimaciones variadas del medio cósmico y social” (Durand, 2000, p. 109).

## 2. La canibalización del discurso totémico.

Como introducción a su proyecto antropológico -tras aclarar que la labor de indicar con “exactitud el origen de la noción de canibalismo es verdaderamente imposible” (Arens, 1981, p. 18)-, W. Arens considera fundamental retroceder en el calendario para tratar de esclarecer las primeras referencias en torno a esta particular forma de nutrirse. En el pleistoceno, de tres millones a diez mil años atrás, las víctimas de estos actos se encontraban desde el *Australopithecus* hasta el *Homo sapiens*, pasando por el *Homo erectus* y el *Homo neanderthalensis*. Estas definiciones “ubican el canibalismo en todo el Viejo Mundo e incluyen algunos de los nombres más familiares del pasado, como el hombre de Java, el hombre de Pekín (o *Sinanthropus*) y el hombre de Cro-Magnon” (Arens, 1981, p. 114). Al referirse a los orígenes de las culturas, por su parte, Marvin Harris (1978, p. 50) puntualiza que “Las pruebas de cráneos mutilados y cortados se remontan a quinientos mil años o más”. Por ello, precisa que el aplastamiento de estos cráneos del hombre de Pekín tenía, supuestamente, el propósito de acceder con facilidad al “exquisito manjar” que eran sus sesos. “El canibalismo”, en consecuencia, “la antropofagia o comer hombres es una costumbre que, al instante, inspira horror en la mente civilizada” y es posible que existan “muchas probabilidades de que todas las razas hayan atravesado, en un período o en otro, por una etapa de canibalismo, la que se sobrevivió ocasionalmente en rituales o en costumbres folklóricas, o se recordaban en leyendas o en cuentos populares” (MacCulloch en Reed, 1980, p. 36). Por sólo recordar un ejemplo, entre muchos otros, sobre estos imaginarios producidos con referencia al canibalismo, parte de la definición que nos ofrece la D.R.A.E. -“ferocidad o inhumanidad”-, es consecuencia y, a su vez, potencia de un discurso y de una práctica que se rige por la blanca mente colonial-occidental. Es así como la experiencia de la antropofagia se pierde en la “noche” de los tiempos y se puede llegar a relacionar, incluso, directamente con la misma existencia de la especie humana. Como apunta E. Milá (2000, p. 7): “El canibalismo es tan viejo como el hombre”.

Más allá de lo recién mencionado -y con el propósito de continuar sosteniendo la línea argumental del relato y las conclusiones a las que llegaremos- es oportuno retroceder en el pasado y detenerse en los milenarios

moradores *prehumanos* que, en teoría, sustentaron y dieron pie a las primeras civilizaciones. Una de las posturas, por ejemplo, sostiene que la supervivencia de ambas especies -prehumana = animal y, por otra parte, humana- depende de dos necesidades elementales como son el alimento y el sexo. La primera de éstas, es primordial ya que sin una nutrición regular y relativamente permanente la especie desaparece y la segunda, como se sabe, es necesaria para la multiplicación y procreación de la misma. “Estas necesidades gemelas son la dinámica del comportamiento y de la evolución de los mamíferos” (Reed, 1980, p. 35). Desde un análisis del rol de la mujer en la sociedad prehistórica, Evelyn Reed (1980) reúne estos actos de supervivencia bajo dos formas de autoalimentación. La primera es hambre de alimentos y, la segunda, hambre de apareamientos. Impulsados por estos imperativos, “los animales buscan los recursos más cercanos disponibles para satisfacer ambos apetitos. Sólo en una especie, en la especie humana, la supervivencia llegó a depender de controles sociales sobre estas necesidades biológicas”. Al respecto, Harris (1978) explica que la antigua Edad de Piedra fue catalogada por los victorianos como un periodo lleno de temores e inseguridades, donde la gente pasaba todos los días en una incansable búsqueda de alimentos y las noches agrupada en torno al fuego, en cuevas incómodas, acosada por feroces y hambrientos tigres. A partir de esta visión sobre lo animal y lo humano, Reed (1980) establece, influida por la escuela freudiana, que la primera forma de control social sobre los hambrientos de comida y de sexo se produce al clasificar qué cosas son prohibidas en ambos terrenos. Para ello se construye la ley *totémica*: un hombre no podía aparearse con una mujer de su mismo grupo *tótem-familia*, “nos hallamos aquí en presencia de la *exogamia*, el famoso y enigmático corolario del totemismo” (Freud, 1979, p. 140) y, bajo la cláusula de alimentación, un hombre no debía matar o comerse los animales del propio *tótem-familia*. “En su descripción especial del totemismo (...) nos enseña Frazer que los miembros de una tribu se nombran según su *tótem* y *creen también, en general, que descienden de él*”, señala Sigmund Freud (1979, p. 138). De esta creencia resulta que no cazan al animal *tótem*, “no lo matan ni lo comen, y se abstienen de todo otro uso del *tótem* cuando el mismo no es un animal”. Es decir, “respetar al animal *tótem* y evitar las relaciones sexuales con los individuos de sexo contrario, pertenecientes al mismo *tótem*. Tales debieron ser, por lo tanto, los dos placeres más antiguos e intensos de los hombres (Freud, 1979, p. 47)<sup>4</sup>. Sin embargo Claude Lévi-Strauss (1965: 12), en contraposición a la postura del mentor del psicoanálisis, considera que el totemismo es una posición que surge como mecanismo de separación entre la humanidad y la naturaleza, entre lo cultural-civilizado y lo natural-salvaje: “una discontinuidad considerada esencial en el pensamiento cristiano”. Es así como lo desliga de toda definición de carácter absoluto y lo

4 En su libro *Tótem y Tabú* (primera edición de 1913), Freud aclara que en oportunidades específicas y excepcionales se permitía comer carne del animal *tótem*, “esta interdicción presenta una importante contrapartida en el hecho de que en determinadas ocasiones solemnes y observando un cierto ceremonial, era muerto y comido el animal *tótem*” (Freud, 1979, p. 141).

imposibilita de ser encasillado en una categoría determinada. Por tanto, “no fue cosa del azar que Frazer amalgamase el totemismo y la ignorancia de la paternidad fisiológica: el totemismo aproxima el hombre al animal, y la supuesta ignorancia del papel desempeñado por el padre en la concepción culmina en la sustitución del progenitor humano por espíritus, más próximos aún de las fuerzas naturales”. Ese “partido de la naturaleza” facilitaba “una piedra de toque que hacía posible, en el seno mismo de la cultura, aislar al salvaje civilizado” (Lévi-Strauss, 1965, p. 11). El antropólogo expresa, asimismo, que existen dos grandes confusiones en relación con el totemismo. Una de ellas es cuando se identifica a los seres humanos con plantas y/o animales que remiten a concepciones muy generales acerca de las relaciones entre hombre y naturaleza. La otra surge en grupos fundados en el parentesco que, por ejemplo, designan, con ayuda de vocablos, animales o vegetales. Lévi-Strauss (1965), a modo de conclusión al respecto, indica que el totemismo abarca únicamente los casos de coexistencia entre ambas órdenes.

### 3. Bricoleur versus ingeniero.

Como consecuencia de lo expuesto en el apartado anterior, Lévi-Strauss (1965) plantea modificar la noción clasificatoria particular y predominante -propuesta, entre otros, por Freud (1979) y Reed (1980)- que condiciona el totemismo y asegura que sucede completamente lo contrario. Las formas en que éstos se manifiestan, en diferentes lugares del mundo, son muy diversas, sus semejanzas tan superficiales y los fenómenos, a su vez, pueden florecer en tantos contextos necesitados de una relación con una consanguinidad real o supuesta, “que es absolutamente imposible encajarlos en una sola categoría” (Lévi-Strauss, 1965, p. 17). Para argumentar su posición, el antropólogo propone como metáfora, la figura del *bricoleur*, “una ciencia a la que preferimos llamar ‘primera’ más que primitiva es la que comúnmente se designa con el término de *bricolaje*” (Lévi-Strauss, 1984, p. 35). Este *bricoleur* -quien es actualmente una suerte de “manitas” o “maestro chasquilla”- está apto para realizar, con sus capacidades, un gran número de tareas diversificadas, sin necesitar ninguna de estas labores para la obtención de materias primas y de instrumentos concebidos y obtenidos a la medida de sus intenciones. El universo instrumental está cerrado y la máxima de su juego es la de arreglárselas siempre con lo que tenga a su alcance, es decir, con un conjunto, a cada instante finito, de instrumentos. Materiales heteróclitos que no tienen por qué estar en relación con el proyecto del momento, ni, por lo demás, con ningún proyecto en particular. Este *bricoleur* es el resultado contingente de todas las ocasiones que se le han ofrecido para renovar o conservar sus existencias por medio de residuos de construcciones y/o de destrucciones anteriores. El conjunto limitado de éste no se puede entender por su proyecto, sino por su instrumentalidad o, mejor dicho, por el principio de que algo de lo que hay allí, servirá. Es así, asegura Lévi-Strauss, como cada elemento del *bricoleur* representa un conjunto

de relaciones que se instalan a mitad de camino entre conceptos y preceptos. Contemplémoslo en acción: “excitado por su proyecto, su primera acción práctica es, sin embargo, retrospectiva: debe volverse hacia un conjunto ya constituido, compuesto de herramientas y materiales; hacer, o rehacer, el inventario”; luego, “establecer con él una suerte de diálogo, para hacer un repertorio, antes de elegir entre ellas, de las respuestas posibles que el conjunto puede ofrecer al problema que él plantea”. Todos esos objetos, “heteróclitos que constituyen su tesoro (‘tesoro de ideas’), son interrogados por él” para entender lo que cada uno de ellos podría “‘significar’, contribuyendo de tal manera a definir un conjunto por realizar, pero que, finalmente, no diferirá del conjunto instrumental más que por la disposición interna de las partes” (Lévi-Strauss, 1984, p. 37-38). Con el propósito de fundamentar desde el diálogo entre la semiótica y la antropología lo antes expuesto, el autor se refiere al signo, interpretando a Saussure (1983), como un intermediario entre imagen y concepto “como un lazo (...) que, en la unión así realizada, desempeña respectivamente los papeles del significante y significado” (Lévi-Strauss, 1984, p. 37). El signo, como la imagen, es un ser concreto, pero es semejante al concepto por su poder referencial: “el uno y el otro no se relacionan exclusivamente a ellos mismos, sino que pueden sustituir a algo que no son ellos”, explica acercándose ahora a la teoría del signo de Charles S. Peirce (1987). Para Lévi-Strauss (1965), esta posibilidad se puede presenciar con el ejemplo del bricoleur. Dicho “manitas”, a pesar de sus opciones interpretativas, se ve siempre limitado por la historia particular de cada cosa. La idea, depende de la posibilidad “de permutar otro elemento en la función vacante, hasta tal punto que cada elección acarreará una reorganización completa que fue vagamente soñada, ni aquella otra que se pudiera haber preferido en vez de ella” (Lévi-Strauss, 1965, p. 39). El “manitas” es opuesto al *ingeniero* que siempre posee un universo más amplio de expectativas y que, por lo tanto, puede situarse *más allá*; en cambio el *bricoleur*, de grado o por fuerza, permanece *más acá*, “lo que es otra manera de decir que el primero opera por medio de conceptos y el segundo por medio de signos” (o de imágenes). Una de las maneras en que el signo se opone al concepto consiste en que este último quiere ser íntegramente transparente a la realidad y el signo acepta que un determinado rasgo de humanidad se incorpore a esta realidad. “Según la expresión vigorosa y difícilmente traducible de Peirce: *it addresses somebody* (interpela a alguien)” (Lévi-Strauss, 1984, p. 40). Por lo tanto, aunque el *bricoleur*, siempre esté al acecho de mensajes, lo recibirá de manera pretransmitida “como esos códigos comerciales que, condensando como condensan la experiencia pasada de la profesión permiten hacer frente, económicamente, a todas las situaciones” (Lévi-Strauss, 1984, p. 40). En cambio, el ingeniero cuenta siempre con el OTRO MENSAJE.

El *bricoleur*, ante la carencia de fuentes para su interpretación, se ve en la necesidad de poner algo de sí mismo -al igual que el pensamiento mítico, en el plano de la práctica- y elabora estructuras en las cuales dispone de restos de acontecimientos que le llevan a fabricar, sin tregua alguna y gracias a las

estructuras existentes, las más diversas hipótesis y teorías, “utilizando residuos y restos de acontecimientos (...) testimonios fósiles de la historia de un individuo de una sociedad” (Lévi-Strauss, 1984, p. 42-43). A partir de esto, podemos concluir que no es difícil encontrarse con cargas de significación creadas con restos de segunda mano que permiten formar ideas y crear imágenes que, desde lo desconocido, se transforman y perpetúan en conceptos tradicionales. Es así como la imagen que se ha creado en torno a la primitividad debe cambiar, ya que ésta puede provenir de lecturas desconocidas que son fácilmente acomodables a lo que sólo interesa difundir de ellas. “Nunca y en ninguna parte, el ‘salvaje’ ha sido, sin la menor duda, ese ser salido apenas de la condición animal” (Lévi-Strauss, 1965, p. 69).

Y es tan actualizable la figura del bricolaje que podemos apropiarnos de esa noción para analizar *los collages* del arte moderno y posmoderno (las vanguardias tanto surrealistas, dadaístas, como en las Américas, la antropofagia, entre otras, así como la publicidad como clave estética del capitalismo tardío), en la medida en que se sienten imposibilitadas –como el bricoleur- de restituir “en un gesto hermenéutico el contexto vivo de los objetos representados” (Abril, 2003, p. 17). Así las cosas, “el collage no ha servido sólo para proponer la metáfora moderna de la desintegración y la disipación del sentido” sino, también, para comprender los procesos conflictivos que se producen *entre* las culturas, las subculturas y las contraculturas, ya que se convierte en metáfora de la creatividad del pensamiento mítico, que se sirve de “residuos de acontecimientos” (Abril, 2003, p. 17).

#### **4. El neototemismo de la posmodernidad: crisis de los imaginarios y emergencia de la visualidad.**

**D**esde estos posibles códigos, la antropofagia -como norma totémica que prohíbe el comerse a otros- se encuentra claramente definida en el macabro régimen de lo nocturno. Comerse a otro es un mal absoluto que amenaza el equilibrio de la sociedad. Su prohibición debe ser tajante. A partir de lo anterior, Gilber Durand (1981) expone, además, que la glotonería (no olvidemos que la gula es un pecado), está ligada a otra oscuridad total como es la sexualidad, “siendo lo bucal el emblema en regresión de lo sexual” (Durand, 1981, p. 110).

Al margen de la polémica en torno a las prohibiciones de las culturas “primeras”<sup>5</sup>, se podría apreciar un nuevo tipo de totemismo, que se desliga, paradójicamente, de las marginadas restricciones de nuestros ancestros y asume el cambio de episteme que anuncia, en su momento, Michel Foucault

5 Preferimos denominarlos primeros a los primitivos, porque como señalan Gisella Evangelisti y Guillem Catalá, en un análisis sobre la supervivencia de los pueblos amazónicos del Perú, “se les llama primitivos no por ser tontos o zafios, sino por estar espiritualmente cerca de los primeros humanos” (Evangelisti y Catalá, 2001, p. 52).

(1996). Este totemismo fue invocado y codificado millones de años después y dio vida a lo que propondremos llamar como *totemismo posmoderno* o (neo) totemismo<sup>6</sup>, en el sentido occidental de lo totémico, pleno de temores logofóbicos y autoestimulador del propio discurso. Félix Guattari (1996, p. 62) ayuda en esta reflexión señalando que “en todo el mundo vemos florecer una especie de retorno al totemismo y animismo”. Totemismo que se puede diferenciar del totemismo primero o premoderno porque ya no produce imaginarios, ni imágenes construidas exteriormente por las culturas (como son las imágenes en la piedra, la madera o el cuero), ni se refiere a relatos concretos, como los de la antropofagia y la exogamia, para dar algunos ejemplos ya citados, sino que está relacionado con la proliferación de los neos-tótem imagéticos e “iconofágicos” (Baitello Jr., 2005). Ocurre como si, en nuestra civilización, “cada individuo tuviese su propia personalidad por tótem: ella es el significante de su ser significado” (Lévi-Strauss, 1984, p. 314).

Así las cosas, el concepto de “órbita de lo imaginario” de Dietmar Kamper (2002) -desarrollado en diversos artículos y conferencias y en diálogo diametral con el pensamiento de Vilém Flusser (2005)-, orienta -según Baitello Jr., (2005, p. 92)- hacia una esfera de imágenes que se constituyen en rebelión de las subjetividades, es decir, de visualidades sin ojos que estén detrás de ellas. Aunque hayan sido creadas por hombres y mujeres, ya no tienen memoria de dónde partieron, perdiendo los vínculos de su origen y generaron, acto seguido, una esfera de imágenes auto-suficientes y auto-referentes. De la modernidad mass-mediática “opresiva” (panóptica) hacia una era post mediática (control) que “despliega “todas sus capacidades en las Disposiciones” (agenciamientos) “de autorreferencia subjetiva” (Guattari, 2000: 20). Los ojos de las subjetividades ya no controlan las visualidades que producen -como en el caso del video-clip- sino que, debido a su velocidad, son las imágenes las que controlan los ojos de las subjetividades y no a la inversa (Klein, 2006). Crisis de lo imaginario, propiciada por la misma extensión ilimitada de la imagen, ya que éstas no son exotécnicas, es decir, no son exteriores ni trascendentes sino inmanentes, no son producidas -como en el caso de los tótem que se utilizaban (y utilizan) en rituales de diversas culturas o en el arte moderno- sino que se independizaron de su creador/a. Nos referimos a la violencia que ciertos regímenes de visibilidad ejercen sobre el sentido de la vista (Ferrer, 2000).

6 Nos ubicamos en el contexto en el que a partir de la década de los ochenta y noventa, los prefijos post (estructuralista, moderno y colonialista) y neo (liberal, conservador y marxista, entre otros), han eliminado “todo residuo de nombre propio” colocando a “la existencia en el marco de una tenebrosa sensación de sobrevivencia, de vivir en las fronteras del presente” (Silva Echeto, 2004, p. 197). Además, puede servir como argumento para este desplazamiento de lo totémico hacia un neo-totemismo posmoderno, el hecho de que cada vez más, muchos diagnósticos de las sociedades y culturas post realizan traslados entre lo premoderno y lo posmoderno, con reciclajes de conceptos como los de “tribus”, “nomadismo”, “máquinas de guerra”, “mitos” y “rituales”. Al respecto, Terry Eagleton (2004, p. 13), desde una perspectiva crítica con lo posmoderno, señala que “debe haber una clase de premodernismo que se ha abierto camino a través del posmodernismo y llegó bruscamente al lugar del cual ha partido”. Zigmunt Bauman (1999, p. 9), por su parte, se refiere a tendencias neotribales y fundamentalistas.

Al respecto, Fredric Jameson (1997, p. 7) sugiere que el período posmoderno sumerge a la reflexión en la superabundancia de las imágenes y en un nuevo hábitat maquínico que se utiliza como si fuera natural. “En otras palabras, la ilusión de una nueva naturalidad aparece cuando ya no hay ninguna distancia respecto a la cultura de las imágenes, cuando ya no podemos reconocer la singularidad histórica o la originalidad de nuestra nueva situación posmoderna”. Nos encontramos con la *industrialización de la mirada*, con la expansión de un auténtico mercado de la percepción sintética, con todo lo que eso implica de cuestiones éticas y el incremento del control y la vigilancia.

Jameson (1997, p. 19) relaciona esa especie de sublime tecnológico con el capitalismo tardío de nuestros días: “es precisamente esto lo que produce adicción en las formas más recientes de la cultura de la comunicación masiva: aunque aparenta ser una obsesión fija, especular, y pornográfica es, en realidad, parte del mismo marketing de alta tecnología y de la maquinaria informativa del capitalismo tardío”. De hecho, puede decirse que este tipo de consumo es autorreferencial (Guattari, 2000) en la medida en que, “por detrás de la bella imagen y más allá de la avanzada maquinaria, lo que en definitiva consumimos es capitalismo tardío”. Así las cosas, la velocidad de la desterritorialización que caracteriza al capitalismo global, fue posible por las teletecnologías y por la teledistribución mundial de personas y cosas (Muniz Sodré, 2002: 11- 12).

Es así como los neotótem -esta vez como producto del consumo publicitario, como receta de marketing, como imagen de político sin densidad política- invaden todo el espacio visual. De las teorías premodernas sobre el tótem y el tabú alimenticio (canibalismo-antropofagia) y sexual (endo y exogamia) pasamos al consumo indiscriminado de imágenes, transitamos de la antropofagia a la virtual-fagia.

## 5. Conclusiones.

**R**ealizando un recorrido por las distintas “órbitas de lo imaginario”, en términos de Kamper (2002), o de regímenes de lo imaginario, desde la concepción de Gilbert Durand, se puede apreciar la negatividad que ha acompañado la existencia de ciertas prácticas corporales, como son las alimenticias y las sexuales. Esos imaginarios o regímenes coloniales de lo imaginario, se caracterizaron por intentar acercar a los otros a una condición de salvajismo y de animalidad, como oposición a la civilización y a la cultura occidental (cultura sin cuerpo heredera del cartesianismo). No obstante, el rescate del bricolaje -como práctica desestabilizadora de un sentido de única dirección o sentido común- permite mezclar acciones y promover una multiplicidad de experiencias culturales como amplio palimpsesto o *bricoleur*. Desde ese planteamiento, se llega a un neototemismo posmoderno, donde la extensión ilimitada de las imágenes produce una crisis irreversible en los regímenes

de lo imaginario, y emerge una visualidad ya sin mirada.

Sociedades de control posmodernas que están engendrando sujetos al estilo de *Truman* y *EDTV* (Silva y Browne, 2007) que viven extasiados en el *show posmediático* y virtual y se transforman -ellos mismos- en pantallas, conductores enceguecidos que deambulan sedentariamente por las rutas simuladas de los video-juegos o se tornan en soldados, sin ejércitos, que matan enemigos sin cuerpos ni rostros.

## Referencias bibliográficas

- ABRIL, Gonzalo (2003) *Cortar y pegar. La fragmentación visual en los orígenes del texto informativo*. Madrid, Cátedra.
- ARENS, W. (1981) *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*. México, Siglo XXI.
- BAITELLO Jr., Norval (2005) *A era da iconofagia. Ensaios de Comunicação e cultura*. São Paulo, Hackers.
- BARTHES, Roland (1980) *S/Z*. Madrid, Siglo XXI.
- BAUMAN, Zygmunt (1999) *La globalización, consecuencias humanas*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre (1979) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.
- BROWNE, Rodrigo (2006) "Leyes (Neo) totémicas y sociedades de discursos: antecedentes para la iconofagia", *Revista GHREBH*, Revista digital do Centro Interdisciplinar do Semiótica da Cultura e da Media, 8, Sao Paulo. Disponible en: <http://revista.cisc.org.br/ghrebh8/artigo.php?dir=artigos&id=sartori>
- BURROUGHS, William (1995) "La revolución electrónica", *Creación*, 13, Madrid, pp. 66-87.
- DELEUZE, Gilles (1989) *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós.
- DERRIDA, Jacques (1977) *Posiciones*. Valencia, Pre- textos.
- DERRIDA, Jaques (1989) *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.
- DURAND, Gilbert (1981) *Las estructuras antropológicas de lo imaginario, Introducción a la arqueotipología general*. Madrid, Taurus.
- DURAND, Gilbert (2000) *Lo imaginario*. Barcelona, Del bronco.
- EAGLETON, Terry (2004) *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires, Paidós.
- ECO, Umberto (1995) *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona, Lumen.
- ECO, Umberto (1998) *Tratado de semiótica general*. Barcelona, Lumen.
- ECO, Umberto (1999) *Los límites de la interpretación*. Barcelona, Lumen.
- EVANGELISTI, G. y CATALÁ, G. (2001) "Sobre la supervivencia de los pueblos amazónicos del Perú", *Theatrum*, especial indígenas americanos, 2, Barcelona, pp. 48-52.
- FERRER, Christian (2000) *Mal de ojo, crítica de la violencia técnica*. Barcelona, Octaedro.
- FLUSSER, Vilém (2005) "La sociedad alfanumérica", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 9, Instituto de Ciencias Sociales, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, Valdivia, pp. 95-109.
- FOUCAULT, Michel (1996) *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI.

- FOUCAULT, Michel (1998) *Entre filosofía y literatura*. Madrid, Taurus.
- FOUCAULT, Michel (1999) *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets.
- FREUD, Sigmund (1979) *Tótem y tabú*. Madrid, Alianza.
- GUATTARI, Félix (1996) *Las tres ecologías*. Valencia, Pre-textos.
- HARRIS, Marvin (1978) *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Barcelona, Argos.
- JAMESON, Fredric (1997) *El postmodernismo y lo visual*. Valencia, Episteme.
- KAMPER, Dietmar (2002) "Estructura Temporal das Imagens", Revista *GHREBH*, Revista digital do Centro Interdisciplinar do Semiótica da Cultura e da Media, 1, Sao Paulo. Disponible en:
- <http://www.revistacisc.org.br/ghrebh1/artigos/01kamper30092002.html>
- KLEIN, Alberto (2006) "Projeções midiáticas do olhar", *Comunicação midiática*, 6, pág. 75-86.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1965) *El totemismo en la actualidad*. México, Fondo de Cultura económica.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979) "Introducción a la obra de Marcel Mauss", *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1984) *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura económica.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1997) "Respuestas a algunas preguntas", *Horizonte del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, 2, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- LÓPEZ, Antía (1997) "El pensamiento primitivo, o la presencia de lo simbólico en la generación de lo humano", *Trama y fondo*, 4, Madrid, pp. 33-43.
- LOTMAN, Iuri (1996) *La semiosfera I*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.
- MAUSS, Marcel (1979) *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.
- MIGNOLO, Walter (2003) *Historias locales, diseños globales*. Madrid, Akal.
- PEIRCE, Charles S. (1987) *Obra lógico semiótica*. Madrid, Taurus.
- RIBEIRO, Darcy (1985) *Las Américas y la civilización*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- REDING BLASE, Sofía (1992) *El buen salvaje y el caníbal*. México, U.A.M.
- REED, Evelyn (1980) "Tabú contra el canibalismo", *La evolución de la mujer -del clan matriarcal a la familia patriarcal-*. Barcelona, Fontarrama,
- SARTRE, Jean Paul (1979) *La imaginación*. Barcelona, Edhasa.
- SAUSSURE, Ferdinand (1983) *Curso de lingüística general*. Madrid, Alianza.
- SILVA, Víctor (2004) "Los nuevos escenarios de las teorías de la comunicación. IncurSIONES en torno al posestructuralismo y al marxismo", *Redes.Com*, Revista de Estudios para el desarrollo social de la comunicación, Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.
- SILVA, Víctor y BROWNE, Rodrigo (2007) *Antropofagias. Las indisciplinas de la comunicación*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- SODRÉ, Muniz (2002) *Antropológica do espelho. Uma teoria da comunicação linear e em rede*. Río de Janeiro, Vozes.

## Claves de la pervivencia del mito en los medios de comunicación.

### Myth survival in mass media.

M<sup>a</sup> Angeles Martínez García  
(Consejo Audiovisual de Andalucía)  
Antonio Gómez Aguilar  
(Fundación Audiovisual de Andalucía)

#### Resumen:

Los relatos míticos ancestrales siguen hoy de plena actualidad. Esto es posible porque el mito ha ido evolucionando de forma paralela al cambio de los contextos culturales, renovando ciertos matices, pero manteniendo intactos los valores en base a los cuales se gestó. Los medios de comunicación recurren a los mitos porque estos responden a las preguntas esenciales del hombre, que siguen sin respuesta.

#### Abstract:

Mythical ancestral stories continue being relevant nowadays. This is possible because myths have evolved in a similar way to the change of cultural contexts; they have renewed certain aspects, but remain intact those values because of which they were created. The media appeals to myths because they give answers to human being's essential questions, that are still unanswered.

#### Palabras-clave:

Cine / Mito / Literatura / Transtextualidad / Medios de Comunicación.

#### Keywords:

Cinema / Myth / Literature / Transtextuality / Mass media.

#### Sumario:

1. La construcción del relato y la evolución del ser humano. La importancia de la imaginación creadora.
2. Caracterización del mito. Función social.
3. Claves de la actualidad del mito.
  - 3.1. Mitos y ritos de renovación.
  - 3.2. El componente simbólico del mito.
  - 3.3. El modo mítico de expresar la verdad.
4. Pervivencia del mito.

#### Summary:

1. Story construction and human being evolution. The importance of creative imagination.
2. Myth feature. Social function.
3. Present revision of Myth.
  - 3.1. Myth and renewal rituals.
  - 3.2. Symbolic component of myth.
  - 3.3. The mythical way to express the truth.
4. Myth survival.

Función común a todos los relatos que en el mundo han sido: destilar un conocimiento mitopoético acerca de la vida y de la historia, que reúna en un tejido inteligible sus incontables cabos sueltos y que, al hacerlo, mitigue la incertidumbre, suture los vacíos y acalle los silencios.  
(A. Chillón.)

## I. la construcción del relato y la evolución del ser humano. la importancia de la imaginación creadora.

El relato es algo consustancial al ser humano desde el comienzo de los tiempos, porque la experiencia de la vida y de la realidad es la base y fundamento de los discursos narrativos; ha tenido una importancia crucial para el desarrollo social y personal del ser humano. No obstante, el momento “posmoderno” o “transmoderno” por el que pasa la comunidad intelectual y artística, caracterizado por J. F. Lyotard como momento de crisis de los grandes relatos de legitimación, propicia el debate en torno a nociones como las de autor, referencia, sentido, texto, verdad o lector, quedando estos términos sumergidos en una nebulosa donde se agudiza la lucha por salir a la superficie de diversos, y a menudo contrapuestos, puntos de vista. En la actualidad coexisten numerosos productos que se desenvuelven entre la ficción y la no ficción, sobreviviendo en la frontera de ambos términos. Esto provoca, por un lado, un estado de incertidumbre acorde con la crisis existencial del hombre del siglo XXI y, por otro, la recurrencia del ser humano al concepto de ficción como soslayamiento de esos problemas y solución de las complejas lagunas teóricas que surgen a su alrededor.

Definiremos el relato siguiendo la propuesta que hace J. Courtés en su volumen *Análisis semiótico del discurso* (1997: 99- 105); él comienza su aportación desde una oposición básica entre **permanencia** y **cambio**<sup>1</sup> y establece que el relato se halla indisolublemente unido a la noción de narratividad: algo sucede en un lugar. El relato queda de esta forma como el paso de un estado a otro estado de cosas; para que esto pueda suceder es necesaria la distinción de, al menos, dos estados diferenciados, los cuales suponen el principio y el final de ese proceso de cambio. Sin embargo, este autor no pone el énfasis sobre los estados, sino sobre la etapa de paso, por lo que la definición de relato queda más completa si se concibe como “una transformación situada entre dos estados sucesivos y diferentes”. Así queda contemplado el elemento temporal que exige todo relato y que es de crucial importancia para cualquier análisis de un discurso narrativo. Por lo tanto, el relato no solo se define atendiendo a uno u otro modo de narración, sino también a un componente temporal subyacente a un cambio necesario entre dos estados distintos.

Destacamos tres funciones principales del relato:

<sup>1</sup> J. Courtés justifica esta elección debido a que se trata de una de las primeras tomas de conciencia que puede establecer el hombre respecto a él mismo y a su entorno y que, en definitiva, esto le ayuda a dar sentido a su existencia.

- La voluntad de **causar placer** y perseguir **el entretenimiento** de los receptores, lo que constituye una de sus finalidades primordiales (Culler, 2000: 111). Ese placer se relaciona con el deseo de saber qué va a ocurrir a cada paso que avanza el relato.
- **Dar sentido a los fenómenos que acontecen al ser humano** (*Ibidem*, 101). Como veremos a continuación, este es uno de los principales objetivos de los relatos míticos, que surgen como un intento de explicación de los orígenes del mundo y de la humanidad, así como de los fenómenos cotidianos de la naturaleza. En las civilizaciones arcaicas el relato constituía la explicación del mundo y formaba parte de la construcción simbólica. De esta forma, el relato compete a toda nuestra existencia (Courtés, 1997: 99), principalmente porque pretende enseñarnos cosas sobre el mundo que habitamos. Tal y como apunta J. Culler (2000: 112) “en tanto que llegamos a ser lo que somos mediante una serie de identificaciones (...), las novelas son un mecanismo poderoso de interiorización de normas sociales”; esta misma afirmación puede ampliarse al ámbito del relato en general y de los medios de comunicación.
- Servir de **medio de conocimiento de la realidad social** en la que surge el propio texto narrativo (Romera Castillo, 1988: 151). Los discursos narrativos se relacionan con el resto de los fenómenos sociales que tienen lugar en el seno de una cultura. Por lo tanto, el relato tiene a la vez un carácter social, en tanto inserto en una colectividad; e individual, en tanto creación de una persona concreta o un grupo de personas. El texto es, sobre todo, una producción cultural, un producto histórico creado en unas coordenadas espacio-temporales concretas con unas connotaciones especiales. Precisamente como producto histórico, todo texto supone una cristalización de las condiciones que lo ven nacer. De hecho, el texto solo puede adquirir sentido completo en su contexto y por esta razón se presenta como forma de interacción social; así, el texto pierde su carácter de acontecimiento finito que ocurre una sola vez y puede regenerarse paralelamente al cambio de los contextos culturales.

Por lo tanto, el relato atiende a dos necesidades fundamentales del hombre:

- **Construir la realidad.** La que nosotros denominamos como realidad efectiva; la realidad es siempre un constructo fruto de un consenso social entre los seres humanos. Precisamente hoy estamos en la era del simulacro donde la aguda crisis de representación ofrece una importancia a las apariencias por encima de los objetos y las relaciones humanas y de esto son partícipes especialmente los medios de comunicación, que constituyen un vehículo idóneo para esos mundos que se construyen.

- **Explicar la realidad.** Dan sentido a los fenómenos que acontecen al hombre y se ha constituido en un poderoso mecanismo de interiorización de normas sociales. Algunos fueron los que en el comienzo de los tiempos se dieron cuenta de esta posibilidad y construyeron relatos ficcionales para explicar la realidad efectiva, lo que ayuda a entender el potencial del mito en sus orígenes, que nace como explicación irracional para el mundo. Nuestra forma de pensamiento, sesgada por las épocas ilustradas y los planteamientos científicos, entiende desde un punto de vista contemporáneo que esa forma de explicación del entorno se presenta como irracional frente al mundo racional. Sin embargo, no debemos cometer el error de aplicar la dicotomía mitos- logos, profundamente anclada en nosotros, sino de entender que en el momento de aparición de los mitos estos eran la única forma de aprehensión. El pensamiento científico, por otra parte, no es en absoluto un planteamiento opuesto al mito.

Por su parte, la cultura mediática tiene un carácter esencialmente narrativo (Chillón, 2000: 123). Como apunta este autor “Otorga sentido a la vivencia individual y a la historia colectiva, y lo hace mitopoéticamente, articulando figuraciones narrativas, trasuntos cronotópicos que *dan cuenta* de las circunstancias de tiempo, espacio y causalidad que conforman la experiencia”.

Ahora bien, no podemos olvidar que la cultura mediática se halla inserta en un entramado empresarial compuesto por instituciones y organizaciones de una complejidad evidente que hacen que se coloque el acento sobre la mediación. Esta está marcada en esta era de la humanidad por una serie de acervos técnicos y tecnológicos que han influido de forma considerable sobre el devenir de los acontecimientos y la configuración de la cultura. Evidentemente, esto determinará también la forma de elaboración del relato, la manera de narrar, fundamentalmente por su carácter homogeneizador.

El ser humano crea relatos fruto de una necesidad imperiosa que marca el devenir de la historia y que “plastifica” la capacidad de **imaginación** del hombre, su facultad constructora y su virtud de comunicación. Es ahí donde cobra relevancia el concepto de imaginación, que puede ser entendido de dos formas (Eco, 1999a: 94): por un lado, como evocación de una imagen, unida a la fantasía, a la delineación de mundos posibles, para la que no es necesaria la experiencia sensible. Por otro, el término imaginación puede entenderse como el saber, pero sin la percepción sensible, simplemente por la impresión en algunos de nuestros órganos; tal y como puede apreciarse, la primera está más alejada de la experiencia sensible que la segunda. La imaginación es entendida como la representación de un objeto, incluso sin su presencia en la intuición, como imaginación productora o capacidad de figurar. El concepto es considerado como “la facultad que permite conjugar en un orden inédito, las imágenes o los fragmentos de imágenes presentados a los sentidos,

construyendo una totalidad nueva” (Aguar e Silva, 1996: 128); por lo tanto, semejante al segundo tipo de imaginación que hemos definido.

A partir del romanticismo se produce un salto cualitativo en torno al concepto de imaginación: la emancipación de la imaginación respecto de la memoria. Se instaura como actividad realmente creadora, superando los límites de lo real a favor de nuevas realidades. Es, en efecto, lo que acerca el hombre a Dios, ofreciéndole esa capacidad demiúrgica de creación original. La imaginación pasa a ser considerada la “facultad psíquica por excelencia, aquélla que, mediante la *configuración* y la *síntesis*, es responsable última de todas las formas de intelección y comunicación imaginables”. (Chillón, 2000: 140). Es, en efecto, la facultad cognitiva primordial

“capaz de elaborar síntesis significativas a partir los muy diversos estímulos perceptivos, y de configurar tales síntesis para hacerlas objetivables y comunicables. (...) *Configura*: al otorgar figura y contorno sensibles a los estímulos perceptivos, convierte éstos en *fenómenos*. El ser humano, enfrentado al mundo enigmático de las cosas en sí, construye un mundo con *sentido* hecho a su imagen y semejanza, un mundo fenoménico” (*Ibidem*, 140).

La imaginación creadora queda así como la facultad constructora por antonomasia, autora del mundo humano y de otros mundos inventados y no compartida con ninguno de los animales. Esto abre la posibilidad al ser humano de ser libre, de plantear alternativas y de elegir entre ellas.

Ahora bien, en el caso de los nuevos enunciados (y los medios de comunicación no deben quedar al margen) todos tienden a formarse tomando como referencia configuraciones previas, las cuales pertenecen al imaginario colectivo (Chillón, 2000: 136). Es decir, los medios se apoyan en la tradición para la construcción de sus relatos; por tanto, aunque la actividad ideadora es configuradora, conformadora, con la imaginación como sustrato, no podemos perder de vista que es heredera de la tradición. Así, cada nuevo relato toma elementos de la tradición para oscilar entre la repetición y la innovación. Los temas tratados en los medios son nutrientes del imaginario colectivo de nuestros días (*Ibidem*, 139)

Esto será muy importante para nuestra reflexión en tanto que el conocimiento (y, por extensión, la comunicación) es, sobre todo, imagen y narración, y solo después de un proceso de cambio (simbólico) se configura de manera más precisa como “concepto y argumentación”. El conocimiento humano es siempre logomítico (*Ibidem*, 144).

## 2. Caracterización del mito. Función social.

**E**l mito ha sido y es objeto de numerosas indagaciones desde el comienzo de los tiempos, debido a la importancia que ha tenido en todos los ámbitos culturales del ser humano. La generación de mitos no ha quedado anclada en el pasado, sino que ha alcanzado a nuestra contemporaneidad; no obstante, dejaremos

al margen toda esa nueva galaxia de mitos para centrarnos específicamente en los relatos míticos, en aquellas historias ancestrales que las tribus primitivas construían para tratar de ofrecer una explicación a los fenómenos naturales que las rodeaban, al transcurrir de la propia vida de los hombres y a la evolución de la especie; en definitiva, nos referimos a que el relato mítico servía como instrumento (al igual que posteriormente lo sería también la ciencia) de aprehensión del entorno y de las parcelas que quedaban “ocultas”.

Etimológicamente, el concepto mito viene de la voz *mythos*, que significa literalmente narración, relato, cuento, palabra. C. García Gual (1997: 9) propone la siguiente definición del término: “relato tradicional que refiere la actuación memorable y paradigmática de unas figuras extraordinarias-héroes y dioses- en un tiempo prestigioso y esencial”. J. Ferrater Mora (1992: 2236) añade “que con frecuencia son considerados como el fundamento y el comienzo de la historia de una comunidad o del género humano en general”.

El relato tiene al mito como paradigma ancestral. El relato mítico nace como producto colectivo, con raíces en lo irracional; tras muchos siglos de supremacía, del mito, durante los siglos de la Ilustración y el triunfo de la razón el mito fue dejado completamente de lado. C. García Gual (1989: 104- 126) reflexiona sobre esta cuestión a lo largo del siglo XX y marca la época de Entreguerras como un punto crucial para que el mito se recupere desde ámbitos muy diversos. Esto es debido en gran parte al fracaso que vive una civilización segura hasta entonces de sí misma; el mito constituye una explicación diferente de la filosofía y de la ciencia moderna.

La conciencia de la limitación de la razón hace que la balanza que anteriormente había sido desequilibrada a favor de la ciencia sufra un nuevo giro y otorgue cierta importancia de nuevo a la relegada consciencia mítica; la consecuencia directa radica en que los estudiosos del siglo XX comienzan a integrar aspectos cualitativos además de cuantitativos en los planteamientos científicos (Lévi- Strauss, 1987: 45). Esto es lo que C. García Gual (1989: 46- 50) ha denominado *rehabilitación* del mito; el mito va cediendo terreno al ámbito de la razón y se queda únicamente como subsidiario para aquella parcela a donde no llega la consciencia racional. El mito se rehabilita durante el siglo XX gracias a la lección alegórica, es decir, su funcionamiento metafórico; el mito se presenta, pues, como un lenguaje cifrado, que dice mucho más en su nivel oculto que a primera vista. Es un entramado de símbolos y metáforas que requiere indispensablemente de una interpretación alegórica. El desciframiento del relato mítico se da, al igual que en toda interpretación alegórica, “apartando el capricho de su forma para dar con el contenido que disfraza” (Rosales, 1996: 45). El ser humano concluye en esta época que necesita la complementariedad de ambos campos, *mythos* y *logos*.

La elección del mito como explicación recurrente, aunque no de manera homogénea a lo largo de la historia de la humanidad, tiene su razón de ser. El

mito cumple una serie de funciones:

**1. *Aprehensión del entorno.*** El ser humano tiene la necesidad intrínseca de aprehensión del entorno; además se halla inmerso en ese entorno que quiere aprehender. El ser humano se sitúa en un espacio (en toda la amplitud del término) que trata de entender y precisamente en tanto que forma parte de él puede comprenderlo, es decir, el ser humano tiene una condición espacial. Para el hombre es fundamental la creación de textos como instrumentos que contribuyan a fomentar esa relación del hombre y la semiosfera.

Al hablar de que el mito funciona como instrumento de aprehensión del entorno, nos referimos a que el mito, en su momento constitutivo se erige en la primera forma de relación del hombre con todo lo que le rodea (Huici, 1998: 20), muy anterior a la aparición de la ciencia. El hombre necesita llegar de alguna manera a un conocimiento total, a una aprehensión completa (Cencillo, 1998: 23) de niveles no accesibles en un primer momento, y para ello construye una estructura sistémica de las intuiciones acerca de cuestiones básicas (*Ibidem*, 14) de manera que pueda desenvolverse en su entorno. Se trata de una primera interpretación del mundo y en este sentido se halla profundamente relacionado con la religión (García Gual, 1989: 27).

Esta estructura sistémica de la que hablamos cristaliza en un modelo cifrado, el mito, que ayuda a comprender la totalidad del mundo, de una época, etnia o continente (Cencillo, 1998: 543), conduciendo a una aprehensión del cosmos perfectamente articulada e inteligible (Eliade, 1983: 153). Este hecho permite al hombre acceder a la revelación del origen, de la constitución esencial del ser humano (*Ibidem*, 17- 18). En este sentido, podemos hablar de una función religadora del mito ya que relaciona al hombre con el colectivo y a su vez con la trascendencia.

**2. *Búsqueda de sentido,*** lo que constituye para muchos autores la principal función del mito y en cierto modo responde también a su necesidad; la producción de sentido constituye una de las principales razones por las que el mito ve la luz, en tanto se erige en un discurso dinámico que resuelve lo indecible de un dilema (Durand, 1993: 340). Tal y como apunta L. Cencillo (1998: 11), algunas sociedades, sobre todo las arcaicas, pensaron que los mitos eran capaces de exponer las causas, las condiciones o determinantes de lo que acontecía a su alrededor y funcionaban a modo de “poderes metahumanos de naturaleza psíquica”.

El mito no se refiere (en el sentido de ser referible a algo) a la naturaleza real de las cosas, sino a las paradojas y a las condiciones del existir humano (1998: 555); constituye una especie de búsqueda iniciática en la que lo esencial no es contar una historia sucedida de verdad, sino trazar las constantes existenciales de la existencia humana, sus signos de identidad o sistema de referencia último. Lo más importante es el significado, no el referente real o un significante contingentemente elegido (*Ibidem*, 519). La organización

mítica establece unas reglas concretas que garantizan la comprensión y llenan de sentido a las realidades empíricas, por lo que está permanentemente presente en nuestra cultura (Kolakowski, 1990: 15).

El mito es, por tanto, hilo de la autocomprensión humana, un intento de explicación de lo inexplicable porque el hombre tiene una necesidad de aprehenderlo todo, de sentirse seguro de sí mismo y de todo lo que le rodea. Justifica ideas, prácticas y normas comunes (Rosales, 1996: 83). En ese sentido, el mito participa de una forma de hacer el mundo, nacida esta de un acuerdo con él, ya que no se trata de plasmarlo tal como es, sino tal y como quiere hacerse (Barthes, 1997: 253), según la conveniencia del ser humano, el cual lo construye de acuerdo con sus intereses más profundos. relacionamos directamente con esta función otra clara de *fundamentación* y de *legitimación* en el sentido de que justifican (relaciona con un valor que es intersubjetivamente indiscutible) las “relaciones y las instituciones que regulan la vida humana en un determinado lugar y espacio” (Duch, 2002: 59).

**3. El mito es modelo para la conducta humana**, que es una cristalización de lo anterior. El mito funciona como modelo, es decir, como un “sistema de referentes orientativos de la praxis humana” (Cencillo, 1998: 23). Esto obedece a la necesidad de la racionalidad humana de contar con un sistema de apoyo que funcione como justificación de las acciones que lleve a cabo (*Ibidem*, 530), como modelo para la conducta (Eliade, 1983: 8). El mito fija una serie de modelos ejemplares de acciones humanas significativas y de ahí precisamente se deriva el significado y valor de los relatos míticos (Rosales, 1996: 17).

El procedimiento es el siguiente: el mito pone en pie un relato, historias protagonizadas por seres sobrenaturales, dioses y héroes emparentados con ellos, son consideradas por el hombre de la sociedad arcaica como historias verdaderas, porque conciernen a realidades, y sagradas, por esa participación de seres divinos (Eliade, 1983: 26). En tanto que los seres sobrenaturales son vistos como modelo de perfección, el hombre es capaz de desentrañar la verdad de esas historias fundamentadas en las relaciones casi universales que descubren, en la validez de sus paradigmas (Cencillo, 1998: 555). Por lo tanto, el fundamento del mundo puede localizarse en las irrupciones de lo sagrado en él, que sirve de modelo ejemplar para el hombre (Eliade, 1983: 12). De esta manera, el mito se constituye en paradigma de los actos del ser humano; por ejemplo, dentro de los mitos de las sociedades arcaicas, la cosmogonía no era solo una explicación de cómo fue creado el mundo y el hombre, aunque también lo fuese, sino que se convertía en modelo ejemplar para toda situación creadora, en cualquier ámbito de la vida cotidiana (*Ibidem*, 38), imponiendo una serie de valores absolutos, indiscutibles, cuya función principal sería la de servir de guía y significación para la existencia.

Hoy en día el mito tiene una naturaleza transdiscursiva; es más, A. Huici (1998: 55) apunta que el mito es consustancial con esa naturaleza. Una

de las razones fundamentales es la constatación de que no existen mitos definitivos en ninguna de sus versiones, sino que a lo largo de los siglos, cada uno de esos relatos se va enriqueciendo con aportaciones adicionales que se van sucediendo y van haciéndolos cada vez más complejos. Dicho esto, “el fenómeno del mito (...), en tanto que signo inmerso en una red de significaciones constituidas por el contexto de sus variantes, es consustancial con lo que hoy llamamos transtextualidad” (*Ibídem*, 55). Es esta la razón principal por la que puede “viajar”, transmutarse, comunicarse a través del vehículo de los medios de comunicación.

La mitología, con la diversificación de temas que es capaz de abarcar y la gran cantidad de ámbitos a los que puede llegar, garantiza al hombre que aquella hazaña que va a emprender ha sido ya llevada a cabo por otros antes que él, en concreto una figura divina, sobrenatural, en la que encontrará su guía para actuar.

### 3. Claves de la actualidad el mito

#### 3.1. Mitos y ritos de renovación.

Este tipo de relatos ha debido ir cambiando, adaptándose a la historia, lo que conlleva a la inexistencia de mitos definitivos, debido a una evolución constante y un enriquecimiento paralelo al cambio de los tiempos. La pervivencia del mito ha sido posible sobre todo a causa de su fuerza imaginativa y a su repertorio de imágenes (García Gual, 1997: 10); este corpus se ha presentado siempre como relativamente estable y es ese factor el que asegura su dimensión espacio temporal independientemente del lugar y de la época que estemos estudiando. Sin embargo, la pervivencia del mito hay que estudiarla atendiendo a su inevitable evolución; y es que el mito, a pesar de sobrevivir durante siglos, ha debido para ello y aparentemente de forma paradójica, ir cambiando. Esto es debido en gran parte a que el relato mítico ha de alcanzar su actualidad en todas las épocas de la evolución del ser humano y en todos los lugares geográficos y, por lo tanto, debe reinterpretarse continuamente de acuerdo con “las nuevas variables que surgen en los trayectos vitales de los individuos y de las colectividades” (Duch, 2002: 27). Por lo tanto, nunca ha desaparecido totalmente de la vida del ser humano, sino que ha ido evolucionando y cambiando su aspecto aparente.

Este factor, el del cambio, es inevitable; el mito va sufriendo alteraciones en los sucesivos recuentos (García Gual, 1989: 29), lo que en cierto modo está relacionado con el fenómeno transdiscursivo, ya que el mito se supone como sujeto a versiones sucesivas a partir de unos elementos comunes. Este proceso de reinención, de relectura, no hace sino transformar el mito y proceder a la instauración de nuevos y renovados significados (Huici, 1998: 60).

De hecho, cabe localizar diferencias notables entre unos mitos y otros en esa imperecedera presencia, ya que no todos los mitos perviven por igual; algunos incluso van cambiando tanto con el transcurso de los años que llegan a invertirse, lo cual constituye una de las características propias de nuestro tiempo. De hecho, C. Lévi- Strauss en su serie *Mitológicas* habla de los cambios que va sufriendo un mito a lo largo de la historia debido a las variantes que se van produciendo hasta llegar a un punto en el cual ciertas transformaciones en la estructura del mito pueden llegar a desintegrarlo e incluso a transmutarlo en otro mito. Sin embargo, los mitos que han sobrevivido a lo largo de los siglos y se reconocen como tales pueden someterse a un proceso comparativo entre las distintas variantes textuales de un mismo mito para localizar los elementos comunes en todas ellas, es decir, las estructuras que se mantienen más allá de las modificaciones temporales (Duch, 2002: 337). Esta tarea se vuelve más compleja en tiempos del hombre moderno, el cual ya no se reconoce de la misma forma en los mitos degradados, a veces invertidos en una sociedad en la que irrumpen y son difícilmente identificables.

El mito es tan moldeable que puede ir acomodándose a los distintos contextos en los que se actualiza; de hecho, lo hace manifestándose a través de distintos vehículos. Uno de ellos es el arte, del cual se erige en fundamento; sin embargo, el lenguaje del mito no es específicamente artístico, aunque el mito lo utilice como vehículo. De hecho, puede manifestarse a través de otras materias de la expresión no artísticas, tal y como apunta R. Barthes (1993: 200): la publicidad o los medios de comunicación en general. Por lo tanto, el mito tiene a su disposición una masa ilimitada de significantes.

### 3.2. El componente simbólico del mito

Esta característica redundante en la maleabilidad anteriormente citada. El relato mítico es una representación que hace aparecer un sentido secreto para el hombre; se trata de un relato que pone en escena unos personajes, unas acciones, unos decorados simbólicamente valorizados y es esto mismo lo que confiere la polisemia al mito. Guarda en su interior una realidad eterna: es intemporal. En este contexto lo simbólico funciona como catalizador, es decir, pone en contacto todos los elementos debido a que lo mítico forma parte de nosotros de manera consustancial desde el mismo comienzo de los tiempos por su carácter explicador de la realidad y, por tanto, acorde con la principal preocupación del ser humano. Lo mítico está en todo: filosofía, religión, arte, medios de comunicación. Nos constituye.

L. Cencillo (1998: 48) define el símbolo como “objeto, vestimenta, vehículos, palabras, etc. que significan más y otra cosa que lo que materialmente es, mediante un desplazamiento del significado a otro nivel muy distinto del de la realidad del signo”. M. Eliade considera que el símbolo revela algunos aspectos de la realidad que se presentan en principio como inaccesibles para cualquier otro medio de conocimiento (Duch, 2002: 421). G. Durand define el símbolo como “todo signo concreto que evoca, por medio de una relación natural,

algo ausente o imposible de percibir” (1971: 13). El símbolo es, en definitiva, un sistema de conocimiento indirecto (Durand, 1993: 18).

L. Cencillo (1998: 36) define el concepto como “relato (discurso mítico) que pone en escena unos personajes, unos decorados, unos objetos simbólicamente valorizados, que puede segmentarse en mitemas, y en el que se invierte necesariamente una creencia llamada *pregnancia simbólica*”. De la relación símbolo- mito deriva la polisemia de este último en tanto que los temas connotados no han de ser únicos al ser material simbólico el que se encuentra en su base (Cencillo, 1998: 521).

Como apunta M. Chillón (200: 142),

“desde su misma raíz, el conocimiento, la cultura, el mundo humano son simbólicos. En expresión nietzscheana, el ser humano construye un *mundo al lado del mundo*: su realidad no es la de las cosas mudas, sino las de los fenómenos que su lenguaje conjura y configura. Se quiera o no, la vida individual, la cultura colectiva son figuraciones, un viejo y tupido tejido, incesantemente renovado, de figuras de la experiencia”.

De este modo, vivimos en un mundo simbólico y los medios sirven para elaborar un constructo mediante su lenguaje, tal y como lo hacen el arte, la religión o la ciencia. El mundo, por lo tanto, no se basa en la imitación, sino en la creación, y en este panorama los medios ofrecen un cauce idóneo para esos constructos.

Lo simbólico ofrece instrumentos de interpretación de lo real pero no agota toda la realidad (entendido este concepto como todo ese conjunto que se divide en dos subconjuntos: el de la realidad efectiva y el de la realidad no efectiva), es decir, somos conscientes de que es posible un acercamiento a cuestiones complejas y harto difíciles de comprender por parte del ser humano, pero también aceptamos que existe un corpus de elementos que jamás podremos alcanzar gracias a la razón y tampoco a través de lo simbólico. Este entramado oscuro, oculto, permanece vetado a la comprensión del ser humano, pero esa misma razón hace que el hombre siga luchando y en permanente búsqueda de su yo más profundo, tratando de encontrar respuestas a las preguntas esenciales que le han obsesionado desde el comienzo de su existir.

### 3.3. El modo mítico de expresar la verdad.

**V**erdad es la “la correcta integración de contenidos de información y representación en sistemas preconceptuales, implantados, a su vez, en la base mental del sujeto por tradición o por reflexión y maduración de experiencias generalizadoras” (Cencillo, 1998: 554). El modo mítico de expresar la verdad se basa en el arquetipo y en las relaciones casi universales que descubren en la validez de los paradigmas. Sin embargo, y tal y como apunta C. García Gual (1989: 45), cuando al mito se le pide dar cuenta de la veracidad de lo que narra no puede hacerlo ya que esta tarea, referida

a datos reales (en tanto que pertenecientes a la realidad efectiva) es propia del logos. No obstante, aunque esto pueda parecer que “debilita” la fuerza del mito, su verdad reside en otros aspectos alejados de la comprobación empírica; por ejemplo, para las sociedades arcaicas el mito es verdad fundamentalmente porque habla de seres y acontecimientos sagrados y eso está asociado a la verdad de manera automática.

#### 4. Pervivencia del mito

Como hemos visto, el mito surge por una necesidad fundamental para el hombre. Legítima la historia, da fe de ella (Durand, 1993: 35), ordena la naturaleza, el caos se vuelve cosmos y al mismo tiempo elimina lo real, alejándose de la “naturaleza de las cosas”. Eso no significa que no tenga un fundamento histórico, que se halle desarraigada de un momento histórico cultural concreto, ya que, como dice R. Barthes (1997: 200) “es un habla elegida por la historia”, sino que en cada momento de la historia su pilar de apoyo no es la presentación, sino la representación más allá de la referencia concreta, la trascendencia, en definitiva, ya que para lo inmediato el hombre se basta con sus propias apreciaciones sensitivas. Es para lo lejano, lo oculto, lo escondido, para lo que no tiene instrumentos y por esa misma razón nace el mito, para llenar un hueco existencial del ser humano y contribuir con ello a su propia seguridad y confianza.

La afirmación que subyace en la obra *De la mitocrítica al mitoanálisis* (1993) de G. Durand redundante en la ausencia de interrupción entre los argumentos significativos de las antiguas mitologías y los relatos modernos, es decir, que las figuras míticas, sus imágenes, se repiten eternamente en las obras, en las cuales se ve tanto al creador como al intérprete. Esta idea refuerza el carácter de lo cíclico que marcaba el pensamiento de las sociedades arcaicas y que luego fue superado por una concepción de la historia lineal e irreversible.

Esta característica estaba reforzada en el principio de los tiempos fundamentalmente gracias al **rito**. Las sociedades primitivas poseían un pensamiento circular que les hacía creer que con cada actualización del mito podrían controlar en cierta medida el comportamiento de la naturaleza. Ya hemos hablado de que el relato mítico pervive mutando y precisamente esos rituales se han ido transformando para canalizar el mito mediante otros instrumentos. El principal de ellos ha sido el arte, pero, como hemos visto, los medios de comunicación también se valen de ellos como sustrato de configuración de sus discursos.

En las sociedades primitivas la escritura todavía no había surgido y, por lo tanto, no podía ser utilizada como un vehículo de transmisión de los mitos. *El Diccionario de la Real Academia* define el rito como “costumbre o ceremonia. Conjunto de reglas establecidas para el culto y ceremonias religiosas”; en

las sociedades arcaicas el rito era una costumbre o ceremonia en la que se conmemoraba la historia mítica y esta se reactualizaba periódicamente (Eliade, 1983: 19). En esas sociedades arcaicas creían que la vida no podía ser reparada, sino solo recreada y por eso se volvía repetitivamente a la cosmogonía, en busca de ejemplos para la vida. El mito ha de actualizarse, mostrarse, para que pueda ir regenerándose; el rito forma parte de esa renovación necesaria. Los ritos conmemoran un tiempo prestigioso y lejano (García Gual, 1989: 17), el tiempo primordial, primero y ejemplar, distinto por completo al tiempo actual histórico, el cual es inferior, imperfecto, y debe buscar su reflejo en ese estadio primigenio. El tiempo del mito es, en definitiva, un tiempo sagrado (Durand, 1993: 189).

La actualización periódica del mito es significativa porque el rito refleja una manera de pensar muy peculiar, caracterizada por lo cíclico, lo circular, y la profunda creencia de la vuelta a los acontecimientos, de la posibilidad de la repetición de las figuras míticas. Es decir, el mundo es interpretado en clave repetitiva y esto en cierto modo constituye una forma de seguridad para el ser humano, ya que todo lo que ha sucedido y va a suceder puede encontrar un patrón perfectamente transmutable en el seno de los relatos míticos. Esta es una diferencia fundamental entre el hombre primitivo y el hombre moderno: mientras que para el primero la historia obedece a un carácter cíclico, para el segundo la historia tiene un carácter irreversible.

El ser humano contemporáneo sigue teniendo un pensamiento cíclico que rige su actividad cotidiana. La forma de pensar del hombre sigue siendo en cierto modo circular en tanto que en las distintas etapas evolutivas ha recurrido alternativamente a unos relatos míticos o a otros, pero siempre acudiendo a aquellas manifestaciones culturales relacionadas con el origen y la explicación (basada en lo irracional) del entorno. Precisamente es el sentido el que va configurando al mito o al símbolo y lo hace adaptarse al cambio de los tiempos.

La cultura mediática no es más que continuación de la facultad narrativa del hombre por otros medios. En este sentido, toma arquetipos y los reinventa, en su representación y recreación de la realidad social. Los antiguos rituales han pasado en los medios a ser representaciones y figuraciones que siguen reincidiendo en los mismos dilemas, porque son aquellos a los que el hombre no ha conseguido dar respuesta. Los medios de comunicación parten de la tradición y a su vez dan un paso hacia la innovación, intentando avanzar en despejar las grandes incógnitas.

## Referencias bibliográficas

- Aguiar e Silva, V. M. (1996): *Teoría de la literatura*. Madrid, Gredos.
- Barthes, R. (1993): *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós, 1985.
- Barthes, R. (1997). *El grado cero de la escritura*. Madrid: Siglo XXI.
- Cencillo, L. (1998). *Los mitos. Sus mundos y su verdad*. Madrid: Biblioteca de Autores

Cristianos.

- Chillón, A. (2000). La urdimbre mitopoética de la cultura mediática. *Revista Anàlisi*, 24, 121-159.
- Courtés, J. (1997). *Análisis semiótico del discurso: del enunciado a la enunciación*. Madrid: Gredos.
- Culler, J. (2000). *Breve introducción a la teoría literaria*. Barcelona: Crítica.
- *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*. Madrid, Espasa Calpe, 1992, 22ª edición.
- Duch, L. (2002): *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder.
- Durand, G. (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona: Anthropos.
- Eco, U. (1999a): *Kant y el ornitorrinco*. Barcelona, Lumen.
- Eliade, M. (1983): *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1968.
- García Gual, C. (1989): *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*. Barcelona, Montesinos, 1987.
- García Gual, C. (1997). *Diccionario de mitos*. Madrid: Planeta.
- Huici, A. (1998). *El mito clásico en la obra de Jorge Luis Borges*. El laberinto. Sevilla: Alfar.
- Kolakowski, L. (1990). *La presencia del mito*. Madrid: Cátedra.
- Lévi-Strauss, C. (1987): *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- Lyotard, J. F. (1989): *La condición posmoderna*. Madrid, Cátedra.
- Romera Castillo, J. (1988). Teoría y técnica del análisis narrativo. En Talens, J. y otros: *Elementos para una semiótica del texto artístico* (pp. 113- 152). Madrid: Cátedra.
- Rosales, E. (1996). *El mito*. Sevilla: Cuadernos Arbolays.

## La percepción de la realidad española en el imaginario colectivo del inmigrante.

Spanish reality perception in immigrant's collective imaginary.

María Eugenia González Cortés  
(Universidad de Málaga)

### Resumen:

¿Cuál es la percepción de España que tienen, previamente a su llegada, los inmigrantes? En este artículo se analiza el imaginario de las comunidades con mayor presencia en el país, así como las nuevas ideas conformadas a raíz de la experiencia con la realidad española, a partir del análisis del papel desempeñado por los medios de comunicación.

### Abstract:

Which is the perception of Spain that immigrants have before they arrive to Spain? In this article we analyze the imaginary group of the communities with greater presence in the country, as well as the new ideas conformed as a result of the experience in the Spanish everyday reality, considering the roll of mass media.

### Palabras-clave:

Inmigración / Cultura / Medios de Comunicación / Imaginario / Realidad / Social / Mitos / Estereotipos.

### Keywords:

Immigration / Culture / Mass Media / Imaginary / Social reality / Myths / Stereotypes.

### Sumario:

1. Los medios de comunicación creadores de imaginario.
2. La influencia mediática en el proyecto migratorio. Estudio de casos:
  - 2.1. La comunidad argentina.
  - 2.2. La comunidad ecuatoriana.
  - 2.3. La comunidad marroquí.
  - 2.4. La comunidad subsahariana.
  - 2.5. La comunidad europea del Este.
3. Algunos mitos y estereotipos sobre la inmigración en España.
4. Conclusiones.

### Summary:

1. Mass media as imaginary builders.
2. Media influence in the migratory project. Case studies:
  - 2.1. Argentine community.
  - 2.2. Equatorian community.
  - 2.3. Moroccan community.
  - 2.4. South Sahara community.
  - 2.5. East Europe community.
3. Some myths and stereotypes on immigration in Spain.
4. Conclusions.

## I. Los medios de comunicación creadores de imaginario.

De la realidad social ya no se tiene experiencia, sino noticia” (Piñuel y Gaitán, 1995, pp. 74-5). En las sociedades desarrolladas el mundo que nos envuelve se presenta tan inabarcable que difícilmente un individuo común podría observar más allá de su entorno cercano, aquel que afecta a su rutina cotidiana. En este sentido, los medios son obviamente vías de apertura a la inmensidad de sucesos que acontecen fuera de su órbita, contribuyendo de este modo a conformar su imaginario.

En este artículo, y desde el ámbito de la interculturalidad y de la mediación cultural, se pretende realizar un acercamiento al imaginario colectivo de los inmigrantes residentes en España. En concreto, el análisis aborda las manifestaciones y juicios de opinión expresadas por inmigrantes que corresponden a cinco grupos objeto de análisis<sup>2</sup>. Un primer grupo integrado por inmigrantes argentinos, con una presencia significativa en el conjunto del territorio español. Un segundo grupo constituido por ciudadanos ecuatorianos, sin duda, otro de los más presentes, junto a los colombianos, de entre los llegados de Latinoamérica. En tercer lugar, los procedentes del Magreb, que por su cercanía geográfica iniciaron antes su emigración, a través del Estrecho, bien para fijar aquí su residencia bien por su condición de entrada a otros países de la Unión Europea. Los flujos procedentes del África subsahariana, con mayoría de argelinos, nigerianos y senegaleses, integran la cuarta comunidad analizada. Y, por último, las corrientes del Este, en las que se han incluido a ciudadanos rusos, rumanos y ucranianos<sup>3</sup>.

Se recogen las concepciones previas que estos inmigrantes de procedencia diversa poseían de España antes de su llegada, para examinar posteriormente las coincidencias o divergencias, juzgadas desde la experiencia, entre la imagen preconcebida y la real, una vez que han inmigrado. Se cuestiona, a partir de aquí, una de las ideas con frecuencia formulada según la cual se acusa a los medios de cumplir un efecto “llamada” en la población de países emisores. Pero, realmente ¿las imágenes transmitidas sobre las sociedades occidentales –referentes a la calidad de vida, al estado de bienestar, a las libertades individuales, etcétera– repercuten en la toma de decisiones de la población? En caso de detectar influencias, en qué grado se ven afectados los distintos grupos

1 Dada la pluralidad de significados que puede adoptar el concepto de “imaginario” lo empleamos aquí para designar al conjunto de imágenes que cada individuo acumula a través de su experiencia personal y, en gran medida en la sociedad actual, a través de lo transmitido por los medios de comunicación.

2 Estos grupos han sido conformados atendiendo a su volumen y a la representación que alcanzan las nacionalidades que los integran en la demografía social del país.

3 Este artículo es fruto de los resultados derivados de una entrevista en profundidad semiestructurada que fue realizada a 42 individuos pertenecientes a los cinco colectivos de mayor representación en el contexto de estudio, Málaga. Entre las variables consideradas para la selección de los informantes se encuentran la edad, el sexo, la formación académica, el nivel socioeconómico y el tiempo de residencia en España.

nacionales que son objeto de estudio. Esto es, el influjo mediático puede variar significativamente de un inmigrante nigeriano a otro de nacionalidad argentina. La influencia es, además, dependiente del valor, conocimiento, uso y experiencia mediática de cada individuo.

## 2. la influencia mediática en el proyecto migratorio. Estudio de casos.

**D**e la observación de los procesos individuales en los que se sustenta un proyecto migratorio se deduce que los medios de comunicación podrían, en efecto, cumplir un papel en la toma de decisión de emigrar de cualquier individuo, o al menos de todo aquél que realice un consumo frecuente o habitual, como agentes que contribuyen a la creación de imaginarios.

Veamos, por grupos, de qué forma los nutrientes de la dieta mediática en el país de origen influyeron o no en la creación de imágenes mentales sobre España u otros países del Occidente europeo.

### 2.1. la comunidad argentina

**E**n el caso argentino se detectó entre los entrevistados un consumo significativo de prensa escrita diaria, que denotaba que estos flujos pertenecían en su mayoría a una burguesía empobrecida económicamente pero no culturalmente. Otro aspecto destacable entre sus prácticas mediáticas es la extendida presencia del cable en los hogares argentinos, que refleja una realidad histórica<sup>4</sup>, y que explica el consumo que muchos de los residentes habían hecho ya, desde origen, de programas de televisión españoles, como los emitidos por el canal internacional de TVE para América Latina o por otras cadenas autonómicas, caso de TVG, la televisión gallega.

Este elevado acceso a la televisión por cable se explica en parte por las elevadas críticas que recibe la televisión en abierto en referencia a la escasa calidad de su programación con altas dosis de “telebasura”.

Frente a los canales en abierto, la tecnología del cable amplía las posibilidades de consumo y permite el acceso a medios internacionales, entre ellos algunos españoles, como los ya mencionados TVE y TVG<sup>5</sup>. Todos los informantes vieron estos canales en alguna ocasión y recuerdan, en sus declaraciones, espacios televisivos concretos, como programas del corazón, concursos, documentales del canal autonómico y series míticas que son, hoy en día, un referente en la historia de

4 Argentina tuvo un desarrollo muy temprano de la televisión, en una época de bonanza económica, que ha quedado como residuo de otras etapas.

5 En las prácticas mediáticas en origen, y gracias a la extendida presencia del cable, se encuentran casos en los que resulta habitual una hibridación en las pautas de consumo, pues se combinan canales argentinos y españoles. Es frecuente en aquellos entrevistados de herencia española, que aluden a un interés por mantener el acervo cultural gallego.

la televisión española<sup>6</sup>. También es destacable el conocimiento que ya en su país de origen tenían los entrevistados acerca del cine español, del que recuerdan, especialmente, *filmes* dirigidos por Pedro Almodóvar.

Este contacto con la industria audiovisual española es un factor influyente en el imaginario colectivo de la comunidad argentina, mediante la proyección de imágenes de España que condicionan sus expectativas y opiniones sobre este país y su población. La declaración que sigue servirá de ejemplo para mostrar esta correlación entre lo consumido en televisión y las ideas conformadas en torno a una realidad de la que no se tiene una experiencia directa:

Allá enganchaba la gallega, la TVG... y como sabía que tenía que ir a Coruña... Ahí, bueno, veía cómo era la ciudad de Coruña y toda la parte de Galicia, que era todo húmedo y así... muy antiguo lo veía yo [risas]... Yo tenía la imagen esa, que vi Galicia, un par de veces que te mostraban allá esos castillos y esas casas viejas... Vos sabés que allá, cuando hacen representaciones en la tele de España, el hombre es el típico gallego, y a la mujer la representan como una gitana, una flamenca ¿entendés? Así, claro, está como muy estereotipado... Siempre representan al gallego así de barba ¿entendés?, con una sola ceja, una boina, la camisa abrochada hasta acá arriba [más risas]... Y las mujeres... la flamenca, ahí bailando... [AR, V]<sup>7</sup>.

De acuerdo con los análisis etnográficos referidos a la recepción, la influencia mediática, que no puede ser obviada, no se traduce en unos efectos directos y aislados de circunstancias exógenas o personales de cada individuo como consumidor. Existen, por tanto, otros elementos que también influyen en la conformación de sus opiniones e ideas previas sobre España, por ejemplo, la información procurada por otros:

Yo creo que tenemos la herencia española-italiana, y la gente desde pequeña te cuenta cosas de que ha viajado a España, como que yo ya tenía un bichito ahí ¿no? [AR, M].

Yo vengo de familia española... abuelos españoles y toda la infancia con ellos contándome cosas: España es así, España es así... Bueno, claro, se fueron de España escapando de la Guerra Civil, pero aún así ellos cuando hablaban de España hablaban maravillas... Sabía mucho de cómo era esto, además tenía amigos españoles también, con lo cual sabía más o menos cómo eran las cosas acá. Tenía bastante información, sí. [AR, V].

<sup>6</sup> Algunos informantes se refirieron en sus respuestas a la serie 'Verano Azul' y a sus recuerdos de imágenes del municipio de Nerja, donde fue rodada, que conocieron una vez en Málaga.

<sup>7</sup> Entre corchetes la identificación del entrevistado mediante su nacionalidad (AR) y el sexo (varón). De igual forma han sido identificadas el resto de declaraciones. Los códigos de los países son: AR (Argentina); EC (Ecuador); MA (Marruecos); RU (Rusia); UA (Ucrania); RO (Rumanía), NI (Nigeria), SE (Senegal).

Es el colectivo que presenta menor grado de incertidumbre sobre España, por cuanto posee una información previa enriquecida por el consumo de los medios de comunicación, incluso de los españoles —a través del cable—, por las relaciones familiares y por los testimonios de otros emigrantes que regresan a Argentina narrando sus experiencias.

Debido a la multiplicidad de fuentes, sus expectativas sobre este país mantuvieron un alto grado de correspondencia con la realidad cotidiana que hallaron una vez en destino. Esto es, a diferencia de individuos pertenecientes a otras comunidades, que poseían una imagen paradisíaca de España muy diferente de la real, los entrevistados argentinos manifestaron en todo momento no haber pensado en España de forma utópica. Sus proyectos migratorios estuvieron motivados por la búsqueda de “algo mejor”, con una situación de crisis económica como telón de fondo. En algunas declaraciones, aún reconociendo el poder de las imágenes de Europa difundidas por los medios de comunicación, esta influencia es relativizada al identificarse motivos económicos de peso en la toma de la decisión de emigrar.

### 2.1. la comunidad ecuatoriana.

**E**n el caso del colectivo ecuatoriano no es habitual, por el contrario, el acceso generalizado desde su país a plataformas de televisión por cable, de ahí que el contacto previo con el sector audiovisual español sea insignificante. En estos términos, carece de lógica plantear una posible influencia de los medios de comunicación españoles en el imaginario colectivo. Más aún, tampoco existen indicios para formular hipótesis acerca de los efectos causados por el propio sistema mediático ecuatoriano.

Fue mayor la influencia que ejercieron los comentarios e informaciones procuradas por otros connacionales que, habiendo emigrado con anterioridad a España, regresaron a su tierra narrando las “maravillas” de este país. La mayoría del conocimiento previo sobre este país procede de terceros. Los comentarios de esos “otros” y la falta de una información más objetiva derivan en una idealización del proceso migratorio y de la situación que vivirán una vez que se encuentren en la sociedad receptora.

Se advierte así un proceso en el que, a través de la transmisión personal de datos sobre la realidad española, se fragua un concepto positivo de este país y se generan ideas referidas a la buena calidad de vida, a los elevados salarios así como al comprensivo trato social que recibe el inmigrante. En raras ocasiones se perciben comentarios negativos sobre España.

Esta imagen previa se ve alterada en destino, donde el contacto directo con la realidad nacional demuestra, por ejemplo, que los sueldos no son tan elevados. No obstante, esta adaptación de la imagen ilusoria a la real, producto de la experiencia, no es calificada de “decepcionante”, y la inmensa mayoría de los inmigrantes sigue manteniendo una opinión positiva:

Sí, justamente tenía una buena imagen. No decepcionado no, pero que te digo que la imagen que tú te haces cuando no conoces es diferente. Decepcionado no, porque sea como sea tú has llegado y aquí has mejorado tu situación ¿no? Eso hay que ser realistas en la vida. Entonces decepcionado no. Pero si te puedo decir que la imagen es diferente a la que te creaste (...) la misma gente nuestra cuando va allá no es tan realista como debería ser. Va allá y esto te lo pone en la alturas (...) entonces la gente como allí ignora las cosas piensa que esto es un mundo fantástico. [EC, V].

(...) A veces mienten porque cuando yo me fui la primera vez tuve la oportunidad de estar haciendo cola para hacer unos papeles y había ahí un señor y me dice 'Mira —dice— ¿tú también vives en España', digo 'Sí' y el señor hablaba pero, cómo te digo, que ganaba muchísimo dinero, y no es así. Entonces la gente se queda con eso, que aquí se gana muchísimo dinero. Entonces yo le dije 'Yo no le creo que usted gane tanto, porque no es así, usted está de gana mintiendo'. Entonces eso es lo que a la gente les meten en la cabeza y se quedan con eso: 'No, pues sí allá se gana tanto, si allá es muy fácil...' Y es mentira. [EC, M].

Qué sabía de España... que aquí se gana dinero. Pero, como dice, yo pensaba que aquí era de venir y de llenar el saquito y ya está. Pero no. Ha sido mucho que coger y que pasarlo para poder llenar el saquito con dinero (...) Pero todo el mundo que está allá piensa que uno viene acá a ganar miles y miles de dólares... y no es así. [EC, M].

Interesa aquí reflexionar sobre una cuestión que no puede ser obviada en un proyecto migratorio: el proceso de reconstrucción del origen en la sociedad de acogida y del destino en la sociedad de origen; ambos, ejercicios influyentes en los planes de retorno y la reemigración. A pesar de que en el discurso de la comunidad ecuatoriana aparecieron, con frecuencia, expresiones como 'mi Ecuador', cargadas de connotaciones emotivas, por cuanto manifiestan el vínculo permanente de los inmigrados con su tierra, en ningún momento se advierte una imagen idealizada del lugar que abandonaron. Esto es, no se produce en España un proceso de mitificación del país de origen.

Sí es cierto que algunos informantes hicieron mención a connacionales que vivieron dicho proceso: la idealización de Ecuador y las dificultades de adaptación e integración plena en el nuevo entorno provocaron movimientos de retorno que una vez hechos efectivos volvieron a suscitar descontento. Con estas palabras lo sintetiza Rodríguez García: "En el exterior hay una constante referencia al origen (hogar), que se idealiza en una imagen fija, sin pensar en las 'cosas malas' ni en el hecho de que la sociedad de origen puede haber cambiado. Uno de los soportes de este ideal es justamente el material audiovisual, incluidas cintas de vídeo, que se tienen del país de origen. La paradoja existe, pues, cuando la imagen ideal y distorsionada del hogar/origen choca con la realidad en el retorno, donde, a su vez, tiene lugar una idealización de la sociedad de destino. De ahí que muchos retornados decidan re-emigrar" (2002, pp. 292-93).

Otros autores dan cuenta de este mismo proceso de mitificación: “This voluntary or involuntary dispersal can lead to an idealization of the country which one has left possibly combined with a collective memory and myth about it. In some cases, this leads to a movement, which has as its objective a return to the homeland (Cohen, 1997, p. 180).

En definitiva, en el caso ecuatoriano, la idealización de España fue producto de las informaciones procuradas por otros y no de las difundidas por los medios de comunicación, de ahí la necesidad de relativizar el poder de estos últimos en la toma de la decisión de emigrar. Son las circunstancias económicas y las experiencias narradas por otros paisanos los promotores esenciales de los proyectos migratorios.

Al margen de cuáles fuesen las fuentes de información, son pocos los entrevistados que disponían en origen de un conocimiento profundo sobre la realidad política, económica y social de España, mientras que la mayoría manejaba datos poco fidedignos y superficiales. A modo de anécdota, incluimos los comentarios de algunas entrevistadas sobre la imagen estereotipada y simbólica que tenían de la mujer española, siempre vinculada al folclore andaluz. Esta representación de la población autóctona femenina parece mantener un elevado grado de correspondencia con aquélla que transmiten los documentales sobre España, captados en Ecuador a través del satélite:

Nosabíanada, nada [sobre España]. Era como... lo que uno se imagina de España es una bailarina con el traje de flamenco... [EC, M].

Yo pensaba que aquí uno venía a coger y a bailar el olé, a coger la manzana y a tirarla, a coger la manzana y a tirarla [risas]. Sí, sí, sí. Pero por lo que yo trabajaba en el hotel ahí había cable, satélite y veía todo eso. Entonces siempre una viene con esa ilusión... [EC, M].

### 2.3. La comunidad marroquí.

**E**s ésta la comunidad con mayor volumen de inmigrantes en España. Se detectaron durante el trabajo de campo dos grupos diferenciados dentro de este colectivo, que bien podrían proyectarse al conjunto de la población marroquí residente en territorio nacional. Un primer grupo conformado por inmigrantes jóvenes, cuya formación académica les forjó un imaginario en torno a España que no podría calificarse de ideal ni de estereotípico. El deseo de vivir en una sociedad democrática, donde existen más libertades, y de integrarse en un país desarrollado en el que es posible mejorar la posición social son cuestiones de peso entre los pertenecientes a este grupo y en ellos se percibe, incluso, un esfuerzo por dejar constancia de que su realidad difiere significativamente de aquella otra que prevalece en el imaginario de la sociedad española.

8 Para un análisis más exhaustivo sobre la imagen que se ha otorgado con frecuencia a la mujer en los medios de comunicación españoles, véase Correa, R., Guzmán, M. y Aguaded, J. (2000).

Frente a los inmigrantes marroquíes pertenecientes a esta nueva oleada, están aquellos otros cuyas motivaciones para abandonar su país respondieron sobre todo a criterios económicos. Son los entrevistados de mayor edad, con formación académica básica y que llegaron a España hace más tiempo. No obstante, también éstos vierten comentarios que tratan de desmentir los tópicos españoles sobre los motivos que inciden en la inmigración:

La generación que existe ahora, lo que viene últimamente son generación que no viene para tener una buena vida. Lo que viene es para buscar libertad. Para sentir libres, para sentir cómodos (...) No para hacerte rico ni para hacerte una casa en Marruecos, como la mentalidad de aquí, lo que dice la gente: 'Los emigrantes vienen, con el salario que nosotros le damos ellos pueden vivir mejor en sus países, tienen casa...', pero eso no es cierto ahora, eso ya no existe. [MA, V].

Las motivaciones que activan los proyectos migratorios presentan, por consiguiente, un alto componente de heterogeneidad, lejos, como se ha advertido, de la simplificación y generalización excesivas que identifican sólo motivos económicos.

La proximidad geográfica entre dos países debería repercutir en el conocimiento de una sociedad sobre otra. Es cierto que abundan las declaraciones que hacen hincapié en el gran volumen de información sobre España del que disponen muchos ciudadanos marroquíes; sin embargo, este conocimiento no es explicado tanto en términos de cercanía espacial como de consumo de medios de comunicación.

La posibilidad de acceso a las cadenas de televisión españolas ha influido profundamente en el consumo mediático de los habitantes de las ciudades de la franja septentrional de Marruecos (Tánger, Tetuán, Alhucemas y Agadir, entre otras). Buena parte de la población del norte consume con asiduedad televisión española de carácter nacional y regional; e incluso accede a canales de difusión local, como Canal Marbella<sup>9</sup>.

El consumo de programas de televisión españoles, con independencia del género al que pertenezcan, procura a este segmento de la comunidad marroquí un mayor conocimiento sobre múltiples aspectos de la realidad

<sup>9</sup> El vacío de información imparcial que presenta la televisión pública marroquí y, en el caso de la información política sobre Marruecos, la desconfianza con respecto a las noticias que difunde la cadena oficial RTM, son factores que provocan en la audiencia un desinterés manifiesto por las emisoras nacionales y la orientación hacia otras fuentes informativas. De manera esquemática, podría establecerse el siguiente orden en las preferencias de consumo: Al Jazeera como primera opción, seguida de los espacios informativos españoles (en el caso de las ciudades del norte) y, en último lugar, la televisión marroquí. El mundo árabe es una referencia clara, y así lo demuestra la popularidad del canal qatari Al Jazeera, que ocupa un papel central en el mantenimiento del vínculo con la realidad árabe para muchos de los entrevistados. Como explica Amezaga (2001), esta cadena cumple un papel similar al que desempeña la BBC para los europeos, pero con la ventaja de que al emitir en árabe es accesible para la población de una extensa franja, que abarca todo el Magreb y el Oriente Próximo. La investigación de Amezaga analiza cómo los nuevos medios de comunicación –especialmente la televisión por satélite– pueden intervenir en la reproducción de las identidades colectivas de los grupos diaspóricos, centrándose en el uso del canal qatari por los inmigrantes magrebíes en Bilbao.

nacional, algunos de los cuales entran de lleno en el terreno de lo frívolo:

(...) La gente de Tánger somos gente que seguimos casi toda la vida que está pasando aquí, conocemos todos los datos... Tú te vas a preguntar por Carmina Ordóñez, por Lola Flores, por lo que sea, por cualquier famoso... la gente te responde, la gente te dan lo que saben... no ignoran las cosas, saben todo lo que está pasando aquí. [MA, V].

El consumo mediático contribuye, además, al conocimiento del español, que es hablado por una parte importante de la población del norte de Marruecos, y se convierte en una razón de peso para la elección de España como destino. Es una situación privilegiada con respecto a la que viven los inmigrantes procedentes de otras zonas de Marruecos, que han de enfrentarse al aprendizaje del castellano una vez llegan al país.

Son comunes las alusiones a los medios de comunicación como instrumentos conformadores de las ideas que sobre España tienen muchos ciudadanos marroquíes. Los medios ofrecen una imagen edulcorada de la vida en Europa que no se corresponde con la realidad. En algunos casos se culpa de ello, de manera directa, a la televisión, la cual incide en los deseos de muchos marroquíes de abandonar su tierra para vivir “el sueño europeo”:

El error que existe ahora para España es la televisión, la televisión da una imagen que como dice Aznar ‘España va bien’, pues la verdad va bien en la televisión. [MA, V].

Es una imagen muy equivocada, y todavía no la hemos superado, la verdad (...) Creen que España y Europa en general es un paraíso de bienestar, de coches, de mujeres guapas [risas]. [MA, V].

Los medios de comunicación siempre traen... intentan mostrar lo bueno de Europa: los edificios, las playas, la gente, los coches, la buena vida, las fiestas y todo eso... Entonces, imagínate que uno está en Marruecos aburrido, no tiene trabajo, pobre, y está ahí delante de la televisión... Y le están mostrando Europa, la playa, la gente... Se queda así ¿sabes?, se queda en su sitio pensando ‘Este mundo tengo que descubrirlo (...) Dices ‘Yo tengo que ir de cualquier forma’. [MA, V].

Ahora bien, insistimos en que aun reconociendo que la imagen difundida por los medios sea artificial, no se puede concluir de las palabras de los entrevistados que lo visto en televisión actúe como estímulo en un proyecto migratorio. En los estudios sobre la recepción, una mirada exclusiva a la influencia de los medios es inadecuada, ya que los consumidores no responden homogéneamente a las sugerencias e inducciones de las industrias culturales (Christiansen, 2004).

Otro elemento que hace aparición en el discurso de los entrevistados es el relativo a los estereotipos. La apelación a estereotipos a la hora de informar sobre otras culturas se convierte en una práctica mediática frecuente.

Algunos autores mencionan cuatro estereotipos que se barajan sobre los árabes en Europa: el terrorista, el pobre trabajador inmigrante, el rico emir del Golfo y el integrista fanático (Balta, 1994, p. 31). Incluso es posible encontrar imágenes que se tornan aún más negativas en los medios de comunicación: “En el cine y la televisión, el árabe se asocia con la lascivia o con una deshonestidad sangüínea. Aparece como un degenerado hipersexual, bastante capaz, es cierto, de tramar intrigas tortuosas, pero esencialmente sádico, traidor y vil. Comerciante de esclavos, camellero, traficante, canalla subido de tono; estos son algunos de los papeles tradicionales que lo árabes desempeñan en el cine” (Said, 1990, p. 338).

La referencia de Paul Balta a la idea del árabe como un ‘integrista fanático’ aparece recogida en el discurso de la comunidad marroquí, consciente de la asociación que la sociedad establece entre el Islam y el terrorismo, mucho más acentuada a raíz de los atentados islamistas de Nueva York, Madrid y Londres. Estas son algunas de las declaraciones orientadas a negar los estereotipos que circulan:

Nuestra religión no es la espada, el caballo, el dios grande, eso, eso antes... la cosa se ha mejorado. [MA, V].

Hoy día creo que la imagen que todavía sigue persistiendo es la imagen del moro, la imagen del moro peligroso, la imagen del moro malo, como dijo Isabel Católica... Pues creo que Isabel Católica llegó a una conclusión muy importante, una expresión que va a persistir durante mucho tiempo y no creo que vaya a perderse, que es el ‘moro malo’. [MA, V].

La mayoría de los inmigrantes marroquíes sostiene que su “visibilidad”<sup>10</sup> provoca que estén expuestos a un mayor recelo que otros inmigrantes que comparten tanto rasgos faciales como idioma con la población autóctona.

#### 2.4. La comunidad subsahariana.

La migración transcontinental originaria de África y, en concreto, la procedente de Nigeria, Senegal, Ghana, Togo y otras naciones subsaharianas ha ido adquiriendo especial fuerza en los últimos años, si bien es un movimiento que ya empieza a observarse desde finales de los setenta, cuando muchos países de esta región impusieron legislaciones muy restrictivas para regular el cruce de sus fronteras (Rodríguez García, 2002, p. 263). Presenta unas características particulares al ser la inmigración con mayor visibilidad social y vivida con más dramatismo, dado que se emprende con mayores carencias de información y una consiguiente mayor dosis de incertidumbre.

Obviamente, las naciones de origen presentan rasgos diferenciales básicos como, por ejemplo, en el idioma oficial (inglés o francés, junto a un vasto repertorio

<sup>10</sup> Wiewiorka define la “visibilidad” como la existencia de marcas físicas o culturales que hacen fácilmente identificables a los individuos pertenecientes a la población racializada (1992, p. 216).

de lenguas étnicas); en la religión (musulmana, católica, animista, etcétera); así como otros contrastes en multiplicidad de aspectos. No obstante, se optó por incluir a los entrevistados en un mismo colectivo, tomando como criterio de homogeneidad su procedencia del África subsahariana, la cual repercute en ciertos rasgos culturales y estilos de vida compartidos.

Algunos de los informantes disponían en su hogar de antena parabólica y accedían a canales transnacionales como CNN, BBC o NBC, todos ellos en lengua inglesa, o TV5, cadena de televisión generalista en lengua francesa. Dicho acceso, dependiente en gran medida de las posibilidades económicas, deriva en un consumo híbrido que combina los canales de televisión nacionales con los internacionales; estos últimos, según reflejaron, de mayor atractivo o calidad en determinados géneros, como los espacios informativos y los de deporte. Aquéllos que no poseían en el hogar televisión por cable o satelital manifestaron ir con frecuencia a las residencias de amigos o familiares que sí la tenían contratada para ver, por ejemplo, partidos de fútbol en directo. Téngase aquí en cuenta el carácter indiscutiblemente grupal de estos colectivos, que entre otras muchas prácticas cotidianas comparten consumos mediáticos.

Esta posibilidad de acceso a canales extranjeros repercute en la construcción del imaginario de la modernidad y del éxito atribuible, en los países africanos, a las sociedades occidentales. Se asiste así, en África, a un proceso de “europeización” por el que se forjan las ideas relativas a la elevada calidad de vida en estas sociedades; aquí también contribuyen, nuevamente, las informaciones transmitidas por familiares, amigos o paisanos que han emigrado con anterioridad:

Sí, sí, sí [tenía televisión por satélite]. No vi cadenas españolas, pero muchos canales de Inglaterra, de Estados Unidos, de Francia, a veces de Alemania, sí... Bueno, mire, siempre hemos tenido, siempre he tenido eh... siempre he pensado que en Europa se vive bien, que hay derechos humanos, que hay muchas libertades, pero a través de familia que tengo en Europa llegué a saber que uno, sin permiso de residencia y trabajo la vida es nada para la persona, no vale nada para esa persona. Pero por la tele no, no me he enterado por la tele, por contactos de la familia. [NI, V].

Con respecto a algunos de los tópicos presentes en el imaginario de la población española —recogidos en el epígrafe 3— algunas entrevistadas nigerianas aludieron a la frecuente relación establecida entre inmigración femenina y prostitución<sup>11</sup>, en la que, según Casal y Mestre, influyen medios y partidos políticos: “Los medios de comunicación se hacen eco del fenómeno de la prostitución por las migrantes; los conflictos generados en ciertas ciudades por la prostitución de calle ejercida por inmigrantes ha despertado

11 La llegada de mujeres inmigrantes a España para trabajar en el sector del sexo se remonta a finales de los años setenta. Primero fueron las portuguesas, francesas e italianas las que se encontraban en los distintos segmentos de la prostitución, y a principios de los ochenta comenzaron a llegar a España mujeres de países en desarrollo que se incorporaron al trabajo sexual (Casal y Mestre, 2002).

el interés de partidos políticos y corporaciones municipales, que con diversas estrategias y propuestas se han manifestado sobre el ‘problema’; los Planes de Igualdad de la Mujer y algunos de los Planes Regionales de Inmigración incluyen esta cuestión entre sus acciones. En cualquiera de sus manifestaciones abunda un sesgo hacia la postura abolicionista de la prostitución y hacia la perspectiva trafiquista y victimizadora” (2002, p. 152).

De acuerdo con la negación de esta falacia, frente al discurso dominante, monolítico y uniforme, existe una realidad compleja en la que, obviamente, no todas las inmigrantes son prostitutas, como se vislumbra de un acercamiento a la relación entre la migración femenina y la prostitución desprovisto de sensacionalismo y posicionamientos morales.

### 2.5. La comunidad europea del Este

**D**e nuevo en esta ocasión, los sujetos de estudio no proceden de un mismo país sino de naciones diversas, todas ellas vinculadas por cuanto pertenecían al espacio geopolítico de la antigua Unión Soviética, pero con rasgos particulares y propios. Presentan diferencias culturales, idiomáticas, de usos y costumbres, concernientes a la religión, a sus relaciones con el resto de Europa, etcétera, y sin embargo, comparten una conciencia común. Tres son las naciones de origen de los entrevistados: Ucrania, Rusia y Rumanía.

Su elección de España como país de destino obedece a diversas causas, a saber:

1. Las facilidades de entrada frente al control de flujos de otros países europeos que imponen restricciones mayores.
2. La presencia de familiares u otros contactos en este país. Previamente a su llegada, muchos de ellos cuentan con parientes o amigos residiendo en España, los cuales vienen a desempeñar dos funciones: por un lado, como fuentes de información de la realidad económica y social que hallarán en destino; y por otro, como apoyo material al recién inmigrado<sup>12</sup>. En el primer caso, no siempre las informaciones que llegan al emigrante potencial se ajustan a la realidad, sin embargo, la descripción de las experiencias hechas por los migrantes ‘exitosos’ actúan como un fuerte factor de atracción (Pries, 2002).
3. La visión de España como destino exótico y que despierta mayores intereses.

El discurso mediático puede intervenir en la conformación de esta imagen exótica de España, sin embargo, los medios son tan sólo uno más entre los agentes responsables en la transmisión de ideas que circulan en el imaginario colectivo.

<sup>12</sup> El concepto “cadena migratoria” hace alusión a la transferencia de información y apoyos materiales que familiares, amigos o paisanos ofrecen al inmigrante. De esta cadena dependerán, en gran medida, las posibilidades de emigrar. Una de las definiciones más sencillas es la que la define como “la conexión entre los inmigrantes de un determinado origen en la cual los pioneros atraen y ayudan a que otros emigren, éstos a otros y así sucesivamente”, en Giménez (2003, p. 171).

A ellos se suman otros como las agencias de viajes, que proyectan una imagen de España repleta de tópicos encauzados a atraer turismo, y los comentarios y testimonios procurados por familiares, amigos u otros connacionales que poseen información de primera mano sobre este país.

A pesar de que en origen los entrevistados no consumían canales de televisión españoles, sí se registran casos en los que se había consumido cine español o bien documentales sobre este país emitidos por sus propias cadenas nacionales.

Como consecuencia del consumo de contenidos audiovisuales con sello español, su visión previa de la realidad hispánica parece estar repleta de imágenes estereotípicas, corroboradas, además, por aquellas que transmiten otros agentes con influjo en la opinión pública. La imagen de España sufre de nuevo una esquematización y simplificación excesivas. La lista de tópicos se condensa en los siguientes aspectos:

1. Condiciones meteorológicas. Se presupone que el clima de España como país mediterráneo está vinculado al sol y a las elevadas temperaturas durante todo el año. Es ésta, además, la idea que se vende para seducir al turismo extranjero, con la habitual proyección de imágenes de la Costa del Sol y de la Costa Dorada como destinos idóneos de vacaciones.
2. El baile flamenco y el espectáculo taurino. Los tópicos referentes a ambos aspectos guardan una estrecha conexión en el imaginario colectivo de los inmigrantes, y aparecen con frecuencia en el discurso de distintos colectivos con independencia de su origen. Más aún, afectan a las ideas que se forjan sobre el aspecto de la población, y prueba de ello es la común concepción de la mujer española como “gitana”, que va ataviada a diario con la indumentaria típica del folclore andaluz.
3. La afición al vino. La creencia de que existe una frecuencia diaria de consumo de vino en todos los hogares españoles es otra de las ideas presentes en el imaginario colectivo.
4. Esta imagen estereotípica se desvanece una vez se tiene experiencia directa de la realidad cotidiana:

(...) Lo que conocen, el tópico que tienen en mi país sobre España, que, son, digamos, tres cosas: sol, sangría y el toro [risas]. Son tres cosas y ya... Toreros, la corrida, sangría, mucho vino, mucho calor... bueno, y también la paella (...) Salían diferentes documentales y películas españolas en Rusia pero me parece que todo mantenía el imagen éste, sí, casi todo mantenía este imagen. Por ejemplo, si sale un reportaje sobre España, sobre la Costa del Sol o Costa Dorada, cómo descansa la gente, qué comida comen, si flamenco... cómo bailan flamenco... Si es un documental, que hablan del torero, de la corrida, de la historia de la corrida... Todo reforzaba la imagen de España, sí, casi todo. Y las películas... lo que me acuerdo muy bien son películas de Almodóvar... Me parece que es 'Todo sobre mi madre', donde actúa Penélope Cruz, que eso también, que la pinta que tiene

es española, española, el pelo negro, los ojos grandes, entonces eso... la imagen de España más fuerte todavía. Claro, sí, sí, claro, cuando llegas ves que llueve, que la gente no bebe cada día sangría, que no pasan los toros por las calles en todas las ciudades [risas]... Sí, claro, que las personas son diferentes... Que nadie se viste como gitanos... que eso sólo durante la romería o la feria... [RU, M].

Pensaba que era, sí, completamente exótico... [risas], claro, pensaba que las mujeres iban vestidas de gitana, y los hombres con machetes y todo eso... Bueno, en Rusia, por ejemplo, hay un dicho ¿no? 'Ser tan orgulloso como un español', es decir, que os vemos como a unas personas siempre presumidas y orgullosas de sí mismas y muy, muy, sí... ofensivas, no sé [más risas] Claro, es la imagen que se vende al mundo, que la propia España lo vende al mundo para atraer más turistas... [RU, M].

El conocimiento previo sobre España era, por consiguiente, superficial o al menos no se correspondía a grandes rasgos con la realidad económica y social del país, sino más bien con las imágenes que desde España se proyectan al exterior y que van destinadas a atraer a turistas y no a inmigrantes.

El consenso más acusado se advierte en la creencia generalizada de que en España, como nación desarrollada perteneciente a la Unión Europea, toda su población disfruta de un elevado nivel de vida, y que un buen empleo se traduce, sin más, en el acceso a bienes de consumo y artículos de lujo que ellos no pueden permitirse en sus respectivos países. En esta visión, según Rodríguez García, tienen un peso considerable los comentarios y las informaciones procuradas por otros compatriotas que emigraron con anterioridad: "Muchos conocen a familiares y/o amigos que están viviendo en España, y transmiten la idea de que todo les va muy bien. Se trata de un mito que se retroalimenta, pues los propios emigrados nunca cuentan aquellas experiencias negativas, idealizando de este modo el proceso migratorio y fortaleciendo la idea del 'paraíso en el extranjero'" (2002, p. 264).

### 3. Algunos mitos y estereotipos sobre la inmigración en España

La cuestión de si los medios de comunicación intervienen o no en el proceso de toma de decisiones para cambiar de país de residencia puede estar sujeta a discrepancias o interpretaciones diversas. Mayor clarividencia existe en torno al papel que ha cumplido el sistema mediático español en la conformación de estereotipos y prejuicios<sup>13</sup> que afectan a los

<sup>13</sup> La mayoría de los investigadores coinciden en considerar el prejuicio como un error, un juicio predeterminado sobre la realidad del otro que no está informado por la experiencia concreta. Según Allport (1971), quien hizo una formidable aportación de conocimientos sobre el prejuicio, éste no es reversible cuando viene expuesto a un nuevo conocimiento –o experiencia– que lo contradice. El literato inglés William Hazlitt (1778-1830) pronunció la célebre frase: "El prejuicio es hijo de la ignorancia", una simple tesis en la que parece asentarse la base de definiciones posteriores. Pierre-André Taguieff (1998) describe el prejuicio, por un lado, como la atribución a todos los miembros de un grupo social, étnico o racial de unos trazos que pueden, en realidad, encontrarse con más o menos frecuencia entre los miembros de este grupo; y, por otro, como la explicación de estos trazos con la naturaleza del grupo y no con la situación social o las condiciones de vida. Wiewiorka, por su parte, define el prejuicio como el instrumento que al grupo dominante le ofrece argumentos con los que justificar su postura privilegiada (1992, p. 64).

ciudadanos extranjeros, más aún si estos mitos se analizan en función de las naciones de procedencia de los ciudadanos alóctonos<sup>14</sup>.

Los mitos más recurrentes que, auspiciados en las informaciones e imágenes transmitidas por los medios de comunicación, conforman este imaginario colectivo son:

1. Creencia social de que existen muchos más hombres que mujeres entre la población inmigrante. Durante las últimas décadas se ha feminizado enormemente el flujo migratorio mundial, y, sin embargo, los medios continúan proyectando una imagen masculina de la inmigración. Según el Instituto Nacional de Estadística, la población extranjera en España en 2006 era de 4.144.166 personas, de las cuales el 53,4% eran hombres frente a un 46,5% de mujeres<sup>15</sup>; la balanza, por tanto, se inclina ligeramente hacia la población masculina, pero la distancia apenas es de siete puntos porcentuales. No obstante, el frecuente uso en los medios de comunicación del genérico masculino “los inmigrantes” y la presentación de cifras sin desagregar por sexos son obstáculos para la visibilidad de la mujer (Pérez, 2003, p. 4).
2. Prosiguiendo con las mujeres inmigrantes, también ha sido frecuente la representación de éstas como víctimas: prostitutas, esclavas del tráfico de personas, sacrificadas por la subsistencia familiar, etcétera. No forma parte del imaginario colectivo la imagen de la mujer con un proyecto migratorio propio, ya persiga éste la aventura y el conocimiento de nuevas culturas, ya el desarrollo de estudios en el extranjero, por poner un ejemplo.
3. La imagen de las pateras y de los cayucos es la referencia por excelencia de la inmigración irregular y su expresión más gráfica. La llegada de inmigrantes que desembarcan en las costas andaluzas o del archipiélago canario es una constante en aquellas noticias sobre el incremento de la inmigración en España. Estas imágenes se prestan al empleo de términos relacionados con el mar, como “flujo”, “oleada” o “marea” de inmigrantes, y van acompañadas de cifras escandalosas,

14 Unas características particulares relacionadas, especialmente, con el hecho de compartir una misma lengua y un proceso histórico, le otorgan al inmigrante latinoamericano un tratamiento distinto por parte de la sociedad española. Mientras que el musulmán —a veces nombrado con el eufemístico término “magrebi” o en ocasiones con el despectivo “moro”— simboliza el miedo o la fobia al extranjero y la incapacidad de integración cultural y religiosa, el inmigrante iberoamericano es sentido como una “astilla de la propia cultura” y los mecanismos de respuesta xenófoba se le aplican en un grado diferente. Existe un reconocimiento cultural e incluso consanguíneo. De este modo lo sintetiza César San Nicolás (2002), señalando la diferente categorización del problema: “De alguna manera al magrebi se le teme, al ecuatoriano no”.

15 Revisión del Padrón municipal. Disponible desde Internet en: <<http://www.ine.es/inebase/cgi/axi>>. [con acceso el 24-05-2005]. Esta cifra incluye a los popularmente considerados como “extranjeros”, procedentes de otras naciones industrializadas pertenecientes a la Unión Europea, a Estados Unidos, a Canadá, a los países asiáticos y a Oceanía.

que varían ostensiblemente de unos medios a otros. Sin embargo, a pesar del mito que hace pensar en un inmigrante moribundo sobre una playa de Tarifa, los datos demuestran que esta vía de entrada no supera al avión como medio más utilizado.

4. El mito del número. Como consecuencia de la disparidad de cifras transmitidas en los medios de comunicación, y del alarmante número de noticias sobre entradas ilegales de inmigrantes (el desembarco de pateras es el recurso visual más empleado), existe un desconocimiento real acerca del volumen de inmigrantes que residen en el país.
5. El mito del inmigrante delincuente, que hace referencia al denunciado vínculo establecido desde 2002 entre inmigración y delincuencia, a propósito del aumento de la inseguridad ciudadana<sup>16</sup>.
6. Otro de los estereotipos que circulan en las conversaciones cotidianas es el que define a los inmigrantes como personas poco higiénicas, a las que les gusta vivir hacinadas y en condiciones infrahumanas. Estas características se suelen atribuir a los inmigrantes marroquíes o procedentes de otros lugares del continente africano. Aquí se deja de lado todo un cúmulo de circunstancias que explican por sí solas a qué se deben estas condiciones de vida. Conviene mencionar, en primer lugar, que su estatus de residencia en el país —en el caso de que se trate de inmigrantes indocumentados— influye de forma significativa. Por su condición irregular, el inmigrante queda segregado en los barrios más pobres o degradados del área metropolitana, donde únicamente puede permitirse pagar los elevados alquileres que se le exigen. En segundo lugar, la reagrupación familiar y la ayuda prestada a otros connacionales recién llegados causan el hacinamiento en miserables viviendas que serán abandonadas una vez se vaya haciendo efectivo, con el transcurso del tiempo, el proceso de asentamiento.
7. El mito de la vinculación inmigración-pobreza. Socialmente, está muy extendida la idea de que la gente emigra únicamente a causa de la miseria, una convicción que se nutre de las imágenes televisivas y que repercute en la concepción que se tiene de la inmigración. Sin embargo, esa idea no se corresponde con la realidad de muchos. En palabras de Carlos Giménez, “los que están al borde de la supervivencia no pueden emigrar porque para hacerlo hacen falta recursos. Emigran los que disponen de alguna información, algún dinero para hacer frente a los gastos del viaje o los que tienen acceso a alguien que se lo preste” (2003, p. 46).

Otras ideas falsas sobre la inmigración en España que vienen a completar los mitos expuestos son las que propone Sami Naïr (2002):

<sup>16</sup> Para más información sobre este aspecto véase Wagman (2002).

1. España está amenazada por una “invasión” migratoria.
2. La inmigración entra en competencia con la mano de obra nacional y ejerce una presión a la baja sobre los salarios.
3. Los inmigrantes se benefician indebidamente de las leyes sociales favorables.
4. La riqueza de España provoca un “efecto llamada” en los países pobres.
5. La inmigración amenaza con “alterar” la identidad de España.

#### 4. Conclusiones.

Los medios de comunicación actuaron como agentes implicados en la conformación de las imágenes mentales que sobre España tenían, previamente a su llegada, muchos de los inmigrantes que hoy residen en este país. La decisión desde la tierra de origen de un emigrante de emprender un viaje para vivir el “sueño europeo” es alimentada, a raíz del análisis expuesto, por la difusión de imágenes que muestran el estilo de vida occidental y el estado de bienestar de los que se disfruta en las sociedades desarrolladas.

No obstante, y según se ha puesto de manifiesto, la influencia mediática varía según colectivos y, dentro de estos, según cada individuo, como también cambian los nutrientes de cada dieta mediática. Aún en los casos de mayor influjo, no es lícito obviar la importancia que cobran otros agentes tanto en la decisión de emigrar como en la difusión de que existe “algo mejor”, más allá de las fronteras nacionales. Entre estos, cobran especial relevancia las cadenas migratorias, esto es, la transferencia de información y apoyos materiales que familiares, amigos o paisanos ofrecen al inmigrante. Las decisiones en la emigración de un país a otro casi siempre se desarrollan en la esfera de redes sociales de migración internacional, basadas en relaciones interpersonales de confianza. Como apunta Pries (2002), un migrante potencial tiene acceso a información sobre las posibles opciones y oportunidades actuales de empleo y de vida en otros lugares.

Estas conclusiones son fruto de una investigación cualitativa, de ahí que no se puedan extrapolar al conjunto de la población inmigrante. Ofrecen, sin embargo, información valiosa por cuanto es indicativa del conocimiento con que afrontan el proceso migratorio las diferentes comunidades analizadas.

#### Bibliografía

- Allport, G. W. (1971). *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Eudeba.
- Amezaga, J. et. al. (2001). Biladi. Usos de la televisión por satélite entre los y las inmigrantes magrebíes en Bilbao. *Zer* (10). [publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <<http://www.ehu.es/zer/zer10/10amezaga.html>> [con acceso el 30-05-2007].

- Balta, P. (1994): Los medios y los malentendidos euroárabes. En J. Bodas y A. Dragoevich (Eds.), *El Mundo Árabe y su imagen en los medios* (pp. 30-44). Madrid: Comunica.
- Casal, M. y Mestre, R. (2002). Migraciones femeninas. En J. De Lucas y F. Torres (Eds.), *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*. (pp. 120-165). Madrid: Talasa.
- Christiansen, C. (2004). News Media consumption among immigrants in Europe. *Ethnicities*, 4, 185-207.
- Cohen, R. (1997). *Global Diasporas*. Londres: UCL Press.
- Giménez, C. (2003). *Qué es la inmigración*. Barcelona: RBA Integral.
- Naïr, S. (2002, 16 de mayo). Cinco ideas falsas sobre la inmigración en España. *El País*, p. 13.
- Oliver, J. (2003). XVII Índice Manpower. La inmigración en España. Disponible desde Internet en <<http://129.35.74.13/img/07C871810C394FC6BFDB31D2B9F7A4E2.pdf>>. [con acceso el 30-05-07].
- Pérez, C. (2003). Las inmigrantes en la prensa: víctimas sin proyecto migratorio. *Mugak* (24). [publicación en línea]. Disponible desde Internet en <<http://revista.mugak.eu/articulos/show/260>> [con acceso el 30-05-07].
- Piñuel, J. L. y Gaitán, J. (1995). *Metodología general. Conocimiento científico en investigación en comunicación social*. Madrid: Síntesis.
- Pries, L. (2002). Migración transnacional y la perforación de los contenedores de Estados-nación. *Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano*, 51, pp. 5-31.
- Rodríguez García, D. (2002). *Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas. Un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África*. Tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Said, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/ Prodhufti.
- Taguieff, P. (1989). Reflexions sobre la qüestió antirracista. *L'Opinió Socialista*. Dossier: El racisme.
- Wagman, D. (2005). Estadística, delito e inmigrantes. *Mugak* (19). [publicación en línea]. Disponible desde Internet en <http://revista.mugak.eu/articulos/show/182> [con acceso el 30-05-2007].
- Wieviorka, M. (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.

## La Visión de los vencidos y la Brevísima relación: Trauma y denuncia en la construcción del sujeto indígena en México.

### La Visión de los vencidos and Brevísima relación: Trauma and criticism in Indian subject construction in Mexico.

Salvador Leetoy  
(Department of Modern Languages and Cultural Studies,  
University of Alberta, Canada)

#### Resumen:

Este ensayo tiene por objetivo el análisis de una de las formas de construcción ideológica que subjetiva al indígena a la luz de dos textos: *La brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Fray Bartolomé de Las Casas, y la compilación de las crónicas indígenas de la *Visión de los vencidos*, de Miguel León-Portilla. Estas obras relatan el grave sufrimiento y trauma histórico que dejó la Conquista en los pueblos ab(origen)es de este continente. Dichas narraciones del desastre se convierten en discursos de reclamo y denuncia política que de alguna u otra manera marcarían el tenor de la defensa indígena en los siglos subsecuentes, y por ende, de una de las formas en que sería construida su imagen.

#### Abstract:

This paper aims to analyse one of the forms of ideological construction that makes Indian people a subject, as it is seen in two texts: *La brevísima relación de la destrucción de las Indias*, by Fray Bartolomé de Las Casas, and the compilation of native chronicles *Visión de los vencidos*, by Miguel León-Portilla. These works tell us the great suffering and historical trauma that the Conquest left on native people in this continent. These stories of the disaster become political protest discourses, which somehow inform the native defence in the centuries afterwards, and so, one of the forms in which their image was built.

#### Palabras-clave:

Construcción ideológica / Indígenas americanos / Conquista española.

#### Keywords:

Ideological construction / Native Americans / Spanish Conquest.

#### Sumario:

1. España vs. España: las crónicas de la Conquista como espacio de disputa ideológica.
2. Subversión subjetivada: la construcción del sujeto indígena a partir de su defensa y testimonio.

#### Summary:

1. Spain vs. Spain: Conquest chronicles as ideological battle space.
2. Subjective revolution: Indian subject construction arising from its defence and own account.

Por supuesto que en nuestra conversación no aparecieron para nada los monstruos que ya han perdido actualidad. Escilas, Celenos feroces y Lestrígonos devoradores de pueblos, y otras arpías de la misma especie se pueden encontrar en cualquier sitio. Lo difícil es dar con hombres que están sana y sabiamente gobernados. Ciertamente observó en estos pueblos muchas cosas mal dispuestas, pero no lo es menos que constató no pocas cosas que podrían servir de ejemplo adecuado para corregir y regenerar nuestras ciudades, pueblos y naciones.  
(Tomás Moro, *Utopía*.)

## 1. España vs. España: las crónicas de la Conquista como espacio de disputa ideológica.

A partir del siglo XVI, Europa se convertiría súbitamente en lo viejo pero vigente, en el espacio doctrinal exclusivo de la civilización y por ende centro totalitario del pasado histórico de la humanidad, de donde emanaban los paradigmas que buscaban interpretar al mundo del pasado, presente y futuro. El llamado descubrimiento de América resultó más bien, en todo caso, en la invención de la conciencia europea. Europa se preparaba para ser en el siglo XVI, por primera vez, el centro de un nuevo sistema mundial, cuya llegada a América le daba la ventaja competitiva definitiva con respecto a los centros mundiales anteriores: los mundos Musulmán, Indio y Chino (Dussel, 2001, pp. 11-12). Su sofisticada tecnología militar, pero sobretodo sus letales enfermedades, les daría a los conquistadores europeos la ventaja bélica sobre los pueblos ab(órigenes) de lo que llamaron América. Es correcto Ronald Wright (2003 p. 11), cuando comenta que los europeos tenían los mejores barcos, el mejor acero, las mejores armas; pero también tenían condiciones lo suficientemente desesperadas en sus países de origen como para motivar el éxodo de su población, y por medio del uso de esos materiales y tecnología, robar a otros. En todo caso, los logros de Europa eran más tecnológicos que sociales. Así pues, lo que se denomina como descubrimiento lo fue en un solo sentido: en el descubrimiento de Europa de sí misma. El sentimiento europeo parecía interpretar que lo “anacrónico” quedaba separado por el Atlántico, mientras que la refundación de Europa se llevaría a cabo en América.

Derivado de esa derrota histórica, las comunidades humanas fuera de los centros metropolitanos Occidentales, fueron *de-terminados* –i.e. por un lado definidos y objetivados, y por el otro exterminados física o étnicamente- a través de dinámicas de interpretación/representación eurocéntrica: “existían” en tanto servían de contrario dialéctico del sujeto europeo, de donde este mismo construía su identidad por medio de su diferenciación con el Otro –de la

1 Se considera importante enfatizar, a manera de agencia de resistencia, la obra indígena como la originaria de América, la cual posteriormente se fusiona e hibridiza con tradiciones europeas. Al encapsular esta “originalidad” a través de la deconstrucción del concepto de aborígen, se intenta marcar la diferencia de la cosmovisión indígena presente en su propia producción cultural: su interpretación de la realidad, su tradición oral marcando distancia del logocentrismo Occidental, la incorporación de sus perspectivas históricas, etc.

misma forma en que Hegel (1976) describiría la dialéctica del Amo y el Esclavo poco menos de tres siglos después. Así pues, *la periferia era teoría no praxis*; no se le estudió para ser entendida per se, sino para servir de punto de referencia de la diferenciación del sujeto europeo. Ese centro alienó el uso exclusivo de la historia, universalizando la construcción de *regímenes de conocimiento* (Foucault, 1973) de la realidad social, política y económica del mundo. Es por eso que, como comenta Leopoldo Zea (1976), América se convirtió en “continente fuera de la historia –de la única historia que estaba dispuesto a reconocer el europeo-, no poseía otra dimensión que la del futuro de ese hombre que la había descubierto y conquistado, incorporándola así a su historia” (p. 19).

Edmundo O’Gorman (1958), nota asimismo que era América aquella instancia “que hizo posible, en el seno de la Cultura de Occidente, la extensión de la imagen del mundo a toda la Tierra y la del concepto de historia universal a toda la humanidad” (p. 99). A partir de ese momento, -hace apenas poco más de cinco siglos- *civilización y occidentalización se convirtieron en sinónimos*. No fue circunstancial que en ese preciso instante también haya sido inaugurada la modernidad –en la España del siglo XVI-, pues lo viejo no sólo quedaba a un océano de distancia, sino también el pensamiento del mundo iba a girar condicionado por los centros de poder dominante. Lo que no cambio, como siempre, fue que la ley del más fuerte sería la que decidiera en manos de quién se encontraba el bastón de mando civilizatorio.

*Civilización y violencia son términos inseparables el uno del otro*. No existen en ausencia de uno de ellos: la imposición, la brutalidad y el dominio no eran aspectos que pudieran estar a discusión para el sujeto sometido. Así pues, América se convirtió en la catarsis europea por excelencia: Europa se re-inventa en América, y por tanto América –como invención- se define asimismo como Occidente. En ese sentido, O’Gorman agrega que

En efecto, a la vez que se vio en América un inmenso territorio legítimamente apropiable y explotable en beneficio propio, una nueva e imprevista provincia de la Tierra que el destino tenía reservada a Europa para la prosecución de los supremos fines históricos, también se la consideró como un “mundo” de liberación y promesa, el mundo de la libertad y del futuro, La Nueva Jerusalem, una nueva Europa, en suma, que al entregar sus riquezas materiales a la vieja Europa se iba insensiblemente constituyendo en el lugar que habría de superarla como propicio que era para ensayar e implantar ideales y utopías que se consideraban irrealizables en las viejas circunstancias. (p. 89)

Por otro lado, lo que eran pueblos diversos con culturas particulares, serían reducidos a indios, un apelativo que ni siquiera el reconocimiento europeo del error geográfico de llegar a otra tierra que no era la India pudo borrar. Así, los aborígenes fueron condenados a ser indios, denominación que paradójicamente –al ser bautizados a través de los referentes del Otro al que podían acudir los europeos, es decir, los diversos pueblos asiáticos- marcaría irremediablemente la manera en que se les subjetivaría a estos pueblos por medio de dinámicas

de representación ajenas a su realidad. Es por ello que esta construcción de la historia está fundada en la mitificación de Occidente como parangón inobjetable, del cual se compara y se evalúa a las demás culturas transformadas en periferia. De acuerdo a ello, Wright (2003) escribe que:

La mayor parte de la historia, cuando ha sido digerida por la gente, se convierte en mito. El mito es el ordenamiento del pasado en patrones, reales o imaginarios, que resuenan a través de los más profundos valores y aspiraciones culturales. Los mitos crean y refuerzan arquetipos naturalizados, tan aparentemente axiomáticos, que no pueden ser cuestionados. Los mitos están tan cargados de significado que vivimos y morimos por ellos. Son mapas por los cuales las culturas navegan a través del tiempo. Aquellos vencidos por nuestra civilización [Occidental], ven como el mito del descubrimiento

[de América] ha transformado crímenes históricos en íconos relucientes. Incluso, desde la óptica de Occidente, el mito del descubrimiento es tomado como cierto. (p. 4, mi traducción).

Así pues, las mencionadas dinámicas de representación comienzan en el momento mismo del *des-encuentro*. Es Cristóbal Colón quien de alguna manera inaugura el síntoma al que se sujeta el reduccionismo de la población aborígen en América como continente inventado; aquel aborígen arrancado de su identidad por medio de la incomprensión y la opresión: era salvaje, era bárbaro, por más virtudes que tuviese... ni siquiera importaban sus rasgos culturales particulares. Producto de los tiempos, la mentalidad colonial domina en la interpretación de la realidad y se le impone al sometido. En ese sentido, Europa interpreta a América a través de sus propias mitologías y cosmovisión (*weltanschauung*). Creó un mundo nuevo, exótico y virgen. Se descubrió incluso a sí misma. Pero sólo fue un descubrimiento para Occidente, sólo éste creyó su propio mito, y luego, por medio de la doctrina y las armas, expandirían esta enfermedad vital, esta esquizofrenia ideológica: *América era un fantasma, era un espejismo, una invención, que solo podía ser vista con ojos eurocéntricos*. Para los aborígenes no existió nada de eso: era su mundo, su territorio, su espacio. Pero la historia la escriben los vencederos, y la esquizofrenia se extendió.

Ese error de apreciación y reduccionismo ideológico sería repetido constantemente a través de las crónicas de estos encuentros. La historia de pueblos indígenas sería interpretada en los términos del dominante y la Conquista misma sería escrita bajo esa óptica. Las crónicas de la Conquista fueron el resultado de un relato del *centro de poder*, donde *Amerindia era el motivo de discusión, pero no de expresión*. Las polémicas y debates sólo tenían cabida dentro de los parámetros ideológicos eurocéntricos: al indígena se le explotaba y se le exterminaba, o bien, se le defendía y se le protegía a través de ideologías emanadas del mismo centro de la *Metrópolis*, práctica aún común en los persistentes *imaginarios criollos* de las naciones americanas contemporáneas. En la construcción de la historia de la Conquista se privilegió

sólo la voz del colonizador, y cuando el indígena daba testimonio, sólo era en los términos dictados por el discurso dominante.

Si algo distingue a las distintas crónicas españolas de la Conquista del siglo XVI es sin duda su construcción narrativa politizada. Aparte de la relación de hechos que dichos relatos presentaban, estas crónicas tenían en sí mismas un objetivo primordial: lograr el favor de la monarquía o de la jerarquía papal para obtener poder político. No importando el tenor del relato, siempre es palpable el compromiso incondicional por conquistar estas tierras para los reyes de España y el dios cristiano, por medio de la fuerza militar o la evangelización (o ambas). Es importante mencionar que la mayoría de las crónicas fueron escritas por quienes eran los más reconocidos recopiladores de la memoria histórica en esa época: los religiosos. Debido a ello, la mayor parte de estas narraciones tendrían un fuerte sentido teológico que definía a las *filosofías* de poder político que regían a España y sus colonias, por lo que estas crónicas, más allá de su valor histórico, representan un espacio de análisis de la agenda ideológica de la época (Rivera, 1992).

Las crónicas contaban con lujo de detalle los acontecimientos que se iban desarrollando en el ingenuamente llamado “Nuevo Mundo”, en donde la mitificación fue moneda corriente: por un lado, se construye una historia llena de bravura y tenacidad, donde los conquistadores eran proyectados en una narrativa épica que hacía recordar a las novelas de caballería tan populares en el recién terminado medioevo europeo. De estas crónicas del siglo XVI sobresalen las propias Cartas de relación de Hernán Cortés (1985), la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo (1986), la *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés* de Francisco López de Gómara (1979), *De la natural hystoria de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo (1959), *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios* de Juan Ginés de Sepúlveda (1951), entre varios más, quienes sin excepción, pasan en sus crónicas del asombro y la admiración por las culturas con que se encuentran, hasta el repudio por las mismas y la justificación de la guerra. Mario Hernández (1985) diría al respecto:

Existe en esa época una manifestación cultural de primera importancia; son las crónicas, es decir, lo que escribieron los propios protagonistas de las conquistas; pueden destacarse estadísticamente, pues sólo son diecinueve las que cumplen con esa condición. Son, por consiguiente, vivencias informativas, formas de relación constantes —no instantáneas— capaces de desencadenar la respuesta de la persona ante la situación, que al expresar creadoramente lo visto y lo vivido, origina una poderosa corriente de informatividad, cuyo significado —mediante el análisis de su estructura peculiar— sólo resulta primariamente de estructura configuradora: la verdad de lo visto y lo vivido, en contraposición a la simultánea prevalencia literaria de los libros de caballería, tenido como historias mentirosas; la idea de la fama y del servicio, en contraste con el interés personal; y por último, la instancia exaltativa bajo el realismo correctivo de los mismos hechos que describen (p. 9).

Por otro lado, surgen las crónicas que denunciarían los excesos y la brutalidad de la Conquista, en donde se expone la tragedia amerindia y la necesidad de detener la barbarie. Estas crónicas proponen la doctrina de la fe como medio de salvación de estas culturas, privilegiando la evangelización sobre la guerra como forma primera de colonización. Aquí sobresale la figura de Fray Bartolomé de Las Casas, quien, por medio de una prolífica obra, no escatimó en detalles para dejar en claro el gran mal que los conquistadores y encomenderos infligían a estos pueblos. A él se le unieron otros cronistas tales como Vasco de Quiroga y Fray Vicente Valverde, quienes también repudian la violencia en contra de los pueblos ab(orígenes) al considerarlo como un acto sacrílego y contrario a la ley divina. A este tipo de crónica se le podría agregar aquella escrita por indígenas conversos que daban testimonio de los acontecimientos que vivieron sus pueblos. Estos testimonios fueron auspiciados en gran medida por religiosos del siglo XVI y XVII, tales como Juan de Zumárraga, Bernardino de Sahagún, Pedro de Gante, Juan de Tovar, entre otros. Los dos primeros resultan de vital importancia para este ensayo, ya que son ellos quienes promueven y exigen al Virreinato el patrocinio del Colegio de Tlatelolco en los primeros años de la Colonia, lugar donde indígenas conversos escribieron importantes relaciones de hechos de la Conquista.

Este último tipo de crónica, a pesar de ser una narración hecha por voces *indígenas*, no puede ser considerada del todo ab(origen), ya que dicha narración no nace de su iniciativa, sino que surge del interés del dominador en conocer el punto de vista de quien fuera su *salvaje* enemigo. Además el indígena que escribe es anónimo, es una colectividad, no tiene nombre, es “indio”, y por serlo, le es extirpada su identidad particular, incluso en la autoría de su propia obra. Este mismo opresor le permite sólo decir lo que él quiere que diga, y su testimonio sólo servirá para dejar en claro que lo que un día fue un imperio, ahora es sólo un recuerdo amargo de derrota. Por tanto, estos dos tipos de relatos –que podrían ser llamadas como *crónicas indígenas*- pueden ser catalogadas en el mismo espectro: las dos dan fe de la tragedia indígena en términos impuestos por el discurso eurocéntrico. Sin embargo, hay que dejar en claro que las crónicas de los indígenas conversos no fueron escritas a manera de denuncia, cuestión que seguramente no hubiera permitido Sahagún, quien a pesar de su muy apasionado interés en dejar testimonio de las culturas indígenas, era enemigo acérrimo de las “costumbres demoníacas” de los mismos. En su *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (en Villoro, 1950)<sup>2</sup>, Sahagún llegaría a escribir:

2 Basándose en la misma obra que Las Casas utilizó para denotar las formas de la Conquista, “La Ciudad de Dios”, de San Agustín- Sahagún se lanza al rescate de la tradición indígena no tanto por su interés en preservar los usos y costumbres de estos pueblos, sino por el contrario, para mostrar y dejar un testimonio del “paganismo” y prácticas demoníacas de los indígenas, por lo que no escatimó en esfuerzos para que los estudiantes indígenas conversos del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco escribieran esta *Historia General* en los dos idiomas, en nahuatl y en español (Brading, 1984, p.13). Ello significó la creación de un documento de vital importancia para el conocimiento del mundo prehispánico. Gracias a este gesto intolerante de Sahagún –hacer esta obra para mostrar la idolatría indígena, y su posterior derrota por la “gracia” del dios cristiano- se pudo conservar uno de los pocos documentos que se tienen con informantes directos sobre la vida en el México prehispánico y el gran trauma que la Conquista resultó para estos pueblos.

Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, que sois mexicanos tlaxcaltecas, y los que habitáis en la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios, de estas Indias Occidentales, sabed: que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escrituras y pinturas y ritos idolátricos es que habéis vivido hasta ahora. Pues oíd ahora con atención, y atended con diligencia la misericordia que Nuestro Señor os ha hecho, por su sola creencia, en que os ha enviado la lumbre de la fe católica, para que conozcáis que Él sólo es verdadero Dios, Creador y Redentor, el cual sólo rige todo el mundo; y sabed, que los errores en que habéis vivido todo el tiempo pasado, os tiene ciegos y engañados; y para que entendáis la luz que os ha venido, conviene que creáis y con toda voluntad recibáis lo que aquí está escrito, que son palabras de Dios, las cuales os envía vuestro rey y señor que está en España y el vicario de Dios, Santo Padre, que está en Roma, y esto es para que nos escapéis de las manos del diablo en que habéis vivido hasta ahora, y vayáis a reinar con Dios en el cielo (p. 30).

Así pues, las crónicas indígenas auspiciadas por el clero, a diferencia de las tratados lascasianos, no son en un principio discursos condenatorios, sino explicativos de las costumbres indígenas y su posición ante la derrota. Sin embargo, ensayistas posteriores de los siglos XVIII y XIX, como Francisco Xavier Clavijero y Servando Teresa de Mier (ambos clérigos también), serían fuertemente influenciados por estos últimos relatos, quienes haciendo énfasis en esta versión de la Conquista, utilizarían estos testimonios como elementos de denuncia que darían el tono ideológico anti-español —construido por las élites criollas— que distinguió a la guerra de Independencia en México, y cuyos ecos aún se escuchan sonoramente en la actualidad.

Por tanto, el antagonismo evidente entre los distintos cronistas, fue un reflejo de la lucha de España contra sí misma, o dicho de otra manera, al re-fundarse España en América se desató una lucha ideológica que trataba de imponer un nuevo orden discursivo. España misma se encontraba en el siglo XVI tratando de crear su identidad nacional, por lo que esta lucha y este afán se trasladó a América. En ese sentido, Justo Sierra fue correcto en decir que la Nueva España realmente nació independiente (1950, p. 71), ya que los conquistadores no ganaron tierras para una España sumida en guerras intestinas y asediada por otros reinos europeos, sino que ganaron tierras para una nueva clase peninsular en América. La construcción de la identidad era el gran enigma español, incertidumbre que también persiguió a las colonias de la América Hispana, que al estar distancias geográficamente del *centro peninsular*, se convirtieron en proyectos identitarios particulares del nuevo *pastiche* social americano/Occidental.

En suma, la lucha ideológica durante la Conquista y la Colonia fue un asunto que se dirimía entre colonizadores. Fue una lucha feroz en la cual España enfrentaba sus determinaciones filosóficas emanadas, por un lado, de una reaparición de un feudalismo medieval, y por otro, del Renacimiento humanista. Discursos de dominación y denuncia se enfrentarían en estas arenas filosóficas de origen *geoideológico* común. Por tanto, la historia construida por medio de

estas crónicas reconocía al indígena como elemento central del debate, pero no así a su agencia/resistencia emanada de su propia condición.

## **2. Subversión subjetivada: la construcción del sujeto indígena a partir de su defensa y testimonio.**

Como se ha establecido en la sección anterior, la relación de hechos de la Conquista de América fue ante todo una lucha de poder en la arena ideológica europea. La devastación, la explotación y el exterminio de las culturas indígenas provocaría sentimientos disímiles que justificaban dicha devastación o criticaban la barbarie que se estaba llevando a cabo. El resultado de ello fue la *alienación de la resistencia indígena*: la agencia ab(origen) era reconocida en el discurso ideológico de los dominadores sólo por medio de la defensa que estos últimos podrían establecer. Cualquier acto de sublevación fuera de este ámbito pasaba a ser un hecho anecdótico en la construcción de la historia eurocéntrica de la Conquista, el cual no tenía fuerza política fáctica. Este tipo de *defensa* produciría la base de lo que posteriormente sería definido como *indigenismo*: la valoración, el estudio y la protección de los pueblos indios que *forman parte* del sistema de naciones que produciría la Colonia. Es decir, esta defensa no significa el derecho a la autodeterminación de estos pueblos, sino que éstos son protegidos en tanto que *pertenecen* a un sistema nacional que los envuelve. Dicho de otra manera: El pueblo ab(origen) ya no es soberano de sí mismo, sino que como cultura ha sido incluida en el espectro totalizador de la nación. Su valoración es la *defensa* misma de uno de los *elementos fundacionales* de la nación, pero su autodeterminación es una *ofensa* a la misma: el manto proteccionista del discurso indigenista sólo es válido dentro de la nación, y por tanto, determinado por el discurso hegemónico que comienza con la Colonia y se extiende hasta nuestros días.

Esta defensa *indigenista/externa* desataría una serie de dinámicas de representación de las culturas ab(orígenes). Veamos por ejemplo a *La brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Fray Bartolomé de Las Casas (1985) y la compilación de crónicas indígenas hecha en *Visión de los Vencidos* de Miguel León-Portilla (1985), textos que —se podría decir— caben dentro de esa categoría que hemos llamado *crónica indigenista*. No obstante, es preciso hacer una salvedad: este ensayo no pretende regatear el poder subversivo de ambos textos, ni mucho menos cuestionar su gran valor crítico e histórico. Como se ha dicho en párrafos anteriores, este tipo de crónicas no pueden separarse de su determinación ideológica que incluso alienan al sujeto indígena de su propia resistencia histórica: Por un lado, el discurso lascasiano valora al indígena sólo en tanto que puede re-fundarse en él al cristianismo, es decir, el indígena es aquel “hombre nuevo”, por tanto pre-histórico, que debe ser defendido —y redimido de su paganismo— para ser incorporado al reino de Dios. Así pues, como hombre de su tiempo, Las Casas defiende al indígena por medio de la única arma que tenía: su doctrina teo-política. Las Casas emprendió una férrea

lucha en contra de los excesos y abusos a los que eran sujetos los indígenas por parte de los conquistadores, y utilizó su propia fe como herramienta de denuncia. Es por ello que sólo podía defender al indígena a través de la renuncia de este último a su propia condición cultural, es decir, la conversión doctrinal era, para Las Casas, la única forma de salvación –espiritual y material- a la que podían acceder estos pueblos. Del mismo espectro ideológico del que se derivaba su opresión, también emanaba su defensa: en cualquiera de los casos se violentaba su propia particularidad cultural.

Por otro lado, varias de las crónicas compiladas en la *Visión de los vencidos* fueron auspiciadas por el centro de poder colonial (político y religioso), y por tanto, relatadas bajo la mirada vigilante –y editora- de los impulsores de estos proyectos. Por tanto, fueron escritas *contextualizadamente* por la distancia histórica, pero sobretodo doctrinal, de los indígenas conversos o aliados que relataban estos hechos por disposición eclesiástica o, en algunos casos, a petición de los propios conquistadores<sup>3</sup>. Esta *Visión de los vencidos* narra la destrucción de una civilización de la que sólo quedan despojos, es decir, muestran la caída de un gran pueblo que fundó a una nación, pero cuya grandeza es sólo un recuerdo. Esta amargura de la tragedia indígena parecería establecer que la época del Quinto Sol es un ocaso, que el esplendor es cosa del pasado, un ciclo cerrado que sólo deja espacio a la nostalgia para los indígenas del presente (a los cuales no se les dejaría otra opción que unirse al proyecto nacional). Esa *desolación psicosocial* quedaría plasmada en no pocos icnucúcatl, o cantos tristes, que fueron escritos por indígenas sobrevivientes a la Conquista, donde queda latente un trauma histórico que construiría imaginarios de representación indígena –i.e. el “indio” nostálgico al que se le hurtó su jerarquía histórica- donde la derrota definiría la tristeza y desolación con la que han sido determinados en la *discursividad nacional mexicana*:

Y todo esto paso con nosotros.  
Nosotros lo vimos,  
nosotros lo admiramos.  
Con esta lamentosa y triste suerte  
nos vimos angustiados. (p. 166)

En el caso de la *Brevísima Relación*, existe una construcción del mundo indígena que nace de una óptica judeocristiana bastante *sui generis*. Fray Bartolomé de Las Casas fue quien, en muchos sentidos, le cambiaría la cara

<sup>3</sup> Es muy importante aclarar que este argumento va dirigido sólo a las crónicas auspiciadas por los órdenes religiosos y cronistas coloniales. La compilación que hace León-Portilla incluye algunas fuentes que se podrían considerar *originales*, es decir, un grupo de relatos y expresiones culturales que fueron hechos por iniciativa exclusivamente indígena. Desafortunadamente son las menos, ya que la acción bélica y catequizadora devastó numerosos y valiosísimos testimonios no solo de la Conquista, sino de la propia historia de estos pueblos: un desafortunado etnocidio. Así pues, se podrían excluir de esta categoría textos como la relación anónima del Manuscrito de Tlateloco de 1528 y los Cantos Tristes o icnucúcatl, obras *originales* (i.e. no *auspiciadas*) que resultaron ser verdaderas sobrevivientes culturales de la destrucción emprendida por los popolocas: los “bárbaros europeos”.

histórica a la Conquista. Las Casas, desde pequeño, estaría vinculado de una u otra manera con el “Nuevo Mundo”<sup>4</sup>. Como cronista no escatimó esfuerzos en ser lo suficientemente detallista en torno a la desgracia indígena. La *Brevísima relación*, escrita en 1552, sería especialmente clara en ese aspecto. El estilo de la *Relación* es un tanto repetitivo, sin embargo, la intención de Las Casas era no dejar ningún lugar a dudas de que se estaba violentando la ley divina a la que este fraile dominico se atenía —tal como los teólogos de la liberación contemporáneos consideran a la pobreza como un pecado. Así, por medio de su propia perspectiva teológica, Las Casas (1985) crea un discurso político que denunciaba las prácticas de la dominación española en América como un acto mismo contra Dios. Dirigiéndose a Felipe II, escribiría:

Considerando, pues, yo (muy poderoso señor), los males y daños, perdición y jacturas...de aquellos tantos y tan grandes y tales reinos, y por mejor decir de aquel vastísimo y nuevo mundo de las Indias, concedidos y encomendados por Dios y por la iglesia a los Reyes de Castilla, para que se los rigiesen y gobernasen, convitiesen y prosperasen temporal y espiritualmente, como hombre que por cincuenta años y más de experiencia, siendo en aquellas tierras presente, los he visto cometer; que constándole a Vuestra Alteza algunas particulares hazañas dellos, no podría de contenerse de suplicar a su Majestad con instancia importuna que no conceda ni permita las que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido que llaman conquistas, en las cuales (si se permitiesen) han de tornarse a hacer, pues de sí mismas (hechas en contra de esas indianas gentes, pacíficas, humildes y mansas que a nadie ofenden) son inicuas, tiránicas, y por toda ley natural, divina y humana condenadas, detestadas y malditas (p. 66)

Sin embargo, la situación indígena no cambió como lo esperaba Las Casas y tuvo que continuar su lucha contra estos abusos, incluso amenazando por medio de la excomuniación a los que se rehusaran a sus exigencias a favor de los indígenas (Branding, 1984, p. 19). No obstante, y a pesar de su dedicación y fervor en la defensa del indígena, Las Casas también estuvo marcado por su doctrina, y por medio de ella subjetivaba al indígena. El amerindio para Las Casas (1985) era un sujeto cuasi edénico que era representado como un ser añorado y extremadamente inocente, seres que sólo entendió a través de su propia perspectiva teológica:

Todas estas universas e infinitas gentes a *toto genero* crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores

4 El padre de Bartolomé de las Casas fue parte de la tripulación que acompañaría a Colón en su segundo viaje, quien recibiría de “regalo” a un esclavo amerindio (un taíno, los “indios mansos” de lo que hablaría Colón en sus *Diarios*) con quien el pequeño Bartolomé conviviría por cerca de dos años (Alcina, 1985, p. 13). Ya a los 18 años, en compañía de su padre, se embarca hacia América, de donde se comenzaría a forjar su conciencia indigenista al ser testigo presencial de las atrocidades y excesos cometidos por los encomenderos españoles y los propios religiosos que toleraban dichos comportamientos, vocación que no abandonaría a partir de un hecho que lo marcó toda su vida: la matanza de indios en Caonao y el tormento al que fue sujeto el cacique Hatuey (p. 14).

naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos ni querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. (p. 69)

Asimismo, fortaleció la idea —al igual que lo hicieron las crónicas de los conquistadores—, que representaba a los “indios” como sujetos tan “inocentes” que incluso llegarían a pensar que los españoles eran enviados divinos, hecho previamente anotado en los *Diarios del Primer y Tercer Viaje de Cristóbal Colón* (1989), de los cuales fue copista<sup>5</sup>.

Que nunca los indios de toda la Indias hicieron mal alguno a cristiano, antes los tuvieron por venidos del cielo, hasta que, primero, muchas veces hobieron recibido ellos o sus vecinos muchos males, robos, muertes, violencia y vejaciones dellos mismos (p. 72).

La mitificación del sujeto indígena emprendida por Las Casas dejaba de lado cualquier posibilidad de subversión por medio de la diversidad étnica ante la cual se encontraba. Asimismo, Las Casas no solamente sentó las bases del *discurso indigenista*, sino que también contribuyó fuertemente a la creación del mito del “buen salvaje” tan presente también en los *Diarios de Colón*. Por tanto, parece lógico pensar que estas crónicas vendrían a influenciar fuertemente a otros “promotores” de este mito como Michel de Montaigne, quien en 1580 publicaría la primera edición de sus *Ensayos* (1935)<sup>6</sup>. Ello provocaría que el indígena —dentro de la imagería emanada de la Conquista— deambulara representativamente en discursos que lo construirían o como sujeto *inicuo* (en las crónicas de apoyo a los conquistadores) o como sujeto *inocuo* (en las crónicas *indigenistas*).

Otro de los problemas de la *subjetivación piadosa* de Las Casas, es su propia agenda política. Es importante recordar que la Europa del siglo XVI se encontraba sumida en una serie de conflictos filosófico-políticos que

<sup>5</sup> Es sumamente difícil saber hasta dónde Las Casas fue fiel copista de los *Diarios de Colón*, y hasta qué punto pudo haberlos convenientemente estructurado para su causa ideológica. Desafortunadamente, eso queda en el terreno de la especulación y por tanto fuera de toda reflexión teórica. Sin embargo no deja de llamar la atención el sospechoso matiz lascasiano de los *Diarios* más allá de las numerosas anotaciones que incluyó este fraile.

<sup>6</sup> De acuerdo con Sankar Muthu, Montaigne es frecuentemente interpretado como “un ingenioso intento de complicar a la propia idea de salvajismo, retando a la idea de que los amerindios son salvajes en un sentido peyorativo”. Por tanto, Montaigne, de acuerdo a Muthu, intentó explorar otras connotaciones del término “salvaje” para mostrar que “aquellos europeos que se han alterado a sí mismos y a sus ambientes son, de hecho, salvajes artificiales, más que naturalmente puros (Muthu, 2003, p. 12, mi traducción). En este sentido, más que analizar étnicamente a los pueblos de América, analizó a los mismos europeos de donde él provenía, llevando a cabo un estilo de psicoterapia cultural. Así pues, los intereses detrás de la idealización que del salvaje hizo Montaigne, fueron “casi siempre aquellos de Europa —de ahí su necesidad de situar a un grupo de extraños en un nivel de idealización y estándares ‘naturales’ para censurar al materialismo, la corrupción y la injusticia europea” (p. 67, mi traducción). Igualmente, White comenta que la idea del Buen Salvaje es usada “no para dignificar al nativo, sino para cuestionar a la idea de nobleza en sí misma... [E]l concepto de Buen Salvaje representa a la etapa irónica en la evolución del tema del Salvaje (*Wild Man*) en el pensamiento europeo”. (White, 1985, p. 191, mi traducción)

habían comenzado al final de la segunda década de ese siglo con la Reforma Protestante emprendida por Martín Lutero. Estas tensiones provocaron no pocas agresiones bélicas que tendrían su clímax en lo que fue la *Guerra de los treinta años*, que iniciaría en los comienzos del siglo XVII. Ante ello, Las Casas seguramente vio amenazada su propia labor pastoral ante los ataques doctrinales —y bélicos— contra el catolicismo. Por ello, América representaba un respiro, un nuevo comienzo, el lugar idóneo donde el catolicismo podía resolver sus diferencias y se alejaría de los “vicios” que se expandían en Europa. Se podría decir que era en este “Nuevo Mundo”, con estos pueblos que Las Casas consideraba como tabula rasa para la doctrina de la fe, donde se llevaría a cabo el renacimiento del supuesto mensaje de Cristo. Por eso era vital la preservación de estos individuos, pues su exterminio también ponía en peligro la *obra divina* —i.e. la hegemonía católica—, y con ello el mundo se pondría a disposición de los *herejes* —i.e. los enemigos políticos de España. Esto pudo haber sido uno de los intereses principales del pensamiento de Las Casas al defender la vida de los indígenas<sup>7</sup>. En este sentido, la evangelización de América fue parte de un proceso brutal de violencia epistémica que dejó de lado al propio pensamiento ab(origen). El siguiente pasaje de la *Brevísima Relación* no deja lugar a dudas de ese proyecto lascasiano:

Don eso mesmo de limpios y desocupados e vivos entendimientos [los indígenas], muy capaces e dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra sancta fe católica e ser dotados de virtuosas costumbres, e las que menos impedimientos tienen para esto que Dios crió en el mundo. Y son tan importunas desque una vez comienzan a tener noticia de las cosas de la fe, para saberlas, y en ejercitar los sacramentos de la Iglesia y el culto divino, que digo verdad que han menester los religiosos, para sufrillos, ser dotados por Dios de don muy señalado de paciencia; e, finalmente, yo he oído decir a muchos seglares españoles de muchos años acá e muchas veces, no pudiendo negar la bondad que en ellos veen: “cierto, estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios”. (p. 69)

Así pues, el indígena es representado en la obra lascasiana como un sujeto pasivo padeciendo los pecados de Europa, pero con la esperanza salvadora de las virtudes del pensamiento filosófico de la religión católica. Si algo deja claro esa *representatividad indígena* de Las Casas, es que por medio de la construcción de un sujeto indígena dócil y sumiso, España encontraría la *redención* de sus propios pecados nacionales.

Por otro lado, la *Visión de los Vencidos* comienza con un primer problema: es una compilación, y como tal, en principio, tiene que lidiar con la *selectividad* de un autor del siglo XX que intenta *compilar/construir* un texto de textos del siglo

<sup>7</sup> Como ya se ha dicho, Las Casas defendió la vida del indígena, pero no su derecho a la autodeterminación. Él mismo fue intolerante contra otros credos, como el judaísmo y el Islam (Brading, 1984, p.18), los más grandes “enemigos doctrinales” del cristianismo fundamentalista de la Corona Española de la época.

XVI. Esto por supuesto no representa una crítica ni mucho menos un reproche al gran valor del extraordinario trabajo de León-Portilla, pero sí es importante anotar dicha limitación que sufre toda *recopilación informativa*. Segundo, como ya se ha dicho, se trata de una serie de obras testimoniales que en su mayoría fueron auspiciadas, problemática que ha sido explicada en párrafos anteriores. Sin embargo, el objetivo principal de este ensayo es precisamente –al igual que como se hizo con la *Brevísima*– reflexionar en torno del tipo de construcción representativa a la que se sujeta al indígena a través de las páginas de esta *Visión*, sin importar si es *auspiciada* u *original*, sino como *texto de textos*. A pesar del *poder editor* de la hegemonía colonial en varios de estos relatos, la riqueza informativa expresada en estas crónicas presenta una serie de diferencias esenciales y tajantes con el tipo de crónica escrita por los conquistadores e incluso por la de los religiosos incluyendo a Las Casas: la narración es sumamente *visual*, en la cual se incorpora en detalle los elementos de dramatismo de cada pasaje a partir de una minuciosa representación del contexto en que el hecho tiene lugar, por lo que en cierto sentido también proyecta una fuerte *oralidad* en su estilo, aspecto tan característico de las narrativas indígenas: entre la escritura y el habla no hay jerarquías como sucede frecuentemente en Occidente. Asimismo, la incorporación de elementos pictográficos y cantos le dan un colorido *transgresor de pragmatismos eurocéntricos*, provocando un collage de *imágenes escritas* que hacen todavía más dramático el relato. A pesar de que no hay un discurso único en las distintas versiones de la Conquista (al igual que en las crónicas escritas por los españoles, debido a los intereses políticos de cada grupo), la *visualidad* y la *oralidad* persisten en todas ellas.

Esta *Visión* refleja también, de alguna manera, algo muy distintivo de lo que sería la construcción misma de la identidad nacional en el México independiente: la *monopolización de la representación indígena* a través de un solo pueblo: el mexica. El pueblo azteca era el opresor mesoamericano que era el enemigo a vencer por los españoles. A diferencia de los “indios dóciles” que incluso rayaban en la cobardía, el indígena mexica es representado en estas crónicas como el guerrero bravío que sucumbió, no sin antes dar una pelea encarnizada, ante los españoles. Incluso los propios españoles reforzarían esta imagen en sus crónicas. Sin embargo, a diferencia de la figura del conquistador, el “indio” azteca es un héroe trágico: al final muere al fragor de la batalla. Esa sería la imagen rescatada de la identidad nacional mexicana: un majestuoso y valiente indígena, que nos representa, pero que yace muerto en el panteón de la historia, que *no sobrevivió en los indígenas que escaparon a ese destino trágico*. En ese sentido, el ícono representativo de tal indígena es Cuauhtémoc, el último valiente de la resistencia. El siguiente icnocuátl (en León-Portilla, 1985, p. 169), es una muestra del dolor por el héroe derrotado que quedaría en los imaginarios de la identidad:

Afánate, lucha, ioh Tlacatéccatl Temilotzin!  
 ya salen de sus naves los hombres de Castilla y los de las Chinampas.  
 ¡Es cercado por la guerra el tenochca;  
 es cercado por la guerra el tlattelolca!  
 Ya viene a cerrar el paso el armero Coyohuehuetzin;  
 ya salió por el gran camino del Tepeyac el acolhua.  
 ¡Es cercado por la guerra el tenochca;  
 es cercado por la guerra el tlattelolca!  
 Ya se ennegrece el fuego;  
 ardiendo revienta el tuio,  
 ya se ha difuminado la niebla:  
 ¡Han aprehendido a Cuautémoc!  
 ¡Se extiende una brazada de príncipes mexicanos!  
 ¡Es cercado por la guerra el tenochca,  
 es cercado por la guerra el tlattelolca!

Asimismo aparece la representación del indio antagonista, representado por tres figuras: el *cobardo*, *supersticioso* y *servil* Motecuhzoma, y por otro lado, la colectivización de la imagen del *traidor* representado por los tlaxcaltecas, y la particularización de ese tipo de *traidor* en la figura emblemática de la Malitzin. Sobre el primero se escribe en el *Códice Florentino* que incluso sería despreciado por los dioses. Cuando una comitiva mexicana va al primer encuentro con los españoles, se aparece el dios Tezcatlipoca diciendo:

¿Por qué, por vuestro motivo, venís vosotros acá? ¿Qué cosa es la que queréis?  
 ¿Qué es lo que hacer procura Motecuhzoma? ¿Es que aún ahora no ha recobrado el seso? ¿Es que aún ahora es un infeliz miedoso? (p. 90)

La “cobardía” de Motecuhzoma era una vergüenza para su pueblo, por lo que deciden matarlo. No tiene la muerte gloriosa del guerrero, sino una vergonzosa y simple: una pedrada lo mata. Así, Motecuhzoma se convierte en el antiheroe que *mal vivía* protegido por los invasores. El supuesto servilismo indígena tendrían su origen en este tipo de representatividad.

Los tlaxcaltecas, a su vez, son los aliados de los conquistadores. Injustamente son enviados al basurero de la historia al pelear junto con los invasores. Este pueblo sólo quería quitarse del yugo azteca (los invasores previos) que asesinaba a sus jóvenes en las *Guerras Floridas*. Sin embargo, para su desgracia, otro yugo los oprimiría una vez concretada la Conquista, en el cual ahora serían ellos los traicionados. Este pueblo –fuera de las crónicas que ellos mismos escribieron, lógicamente- sería representado como los grandes conspiradores. El siguiente pasaje escrito por los informantes de Sahagún (sobrevivientes mexicas), sobre la matanza de Cholula, es muestra de ello, donde por un lado se describen las intrigas de los tlaxcaltecas, y por otro se reconoce la valentía del enemigo (lógicamente que en la versión tlaxcalteca de los hechos eso no sería incluido):

Perolos de Tlaxcala hat tiempo están en guerra, ven con enojo, ven con mala alma, están en disgusto, se les arde el alma contra los de Cholula. Esta fue la razón de que le dieran habilllas (al conquistador) para que acabara con ellos.

Le dijeron:

—Es un gran perverso nuestro enemigo de Cholula. Tan valiente como el mexicano. Es amigo del mexicano.

Pues cuando oyeron esto los españoles, luego se fueron a Cholula. Los fueron llevando los de Tlaxcala, y los de Cempoala.

Estaban todos en son de guerra. (p. 80)

El *Lienzo de Tlaxcala* quedaría también como testigo visual de la matanza. En él se verían los cuerpos cercenados de los de Cholula a manos de los tlaxcaltecas y los españoles. Y a la derecha, uno de los personajes más controversiales de la identidad mexicana: La Malitzin/Marina, quien apuntando a los pobladores de Cholula que yacen muertos, parece dirigir las agresiones. Ella también sería injustamente tratada por la historia por su alianza con los españoles. Ella era un instrumento, pero también era la voz de la Conquista. Se le enajenó su propia sexualidad, pero ella fue quizás la primera *mestiza ideológica*, el puente entre dos mundos disímiles que supo interpretar. Sin embargo, su supuesta “traición” también la marcaría (paradójico para alguien que siempre fue “traicionada”: por su pueblo y por sus captores, lo dos violadores de su destino) (Gratz, 2001).

Los tlaxcaltecas a su vez, escribirían su propia versión de los hechos. En ella exaltaban la fanfarronería mexicana, poniendo especial énfasis en las ofensas conferidas y provocaciones de éstos en contra de los españoles y tlaxcaltecas. Especial atención merece la imagen de la feminidad como un antiválcor, mostrando un machismo habitual común en varias crónicas:

Decíanlo así, y lo publicaban a grandes voces diciendo [los mexicas]: dejad llegar a estos advenedizos extranjeros, veamos qué poder es el suyo, porque nuestro Dios Quetzalcoatl está aquí con nosotros, que en un improviso los ha de acabar; dejadlos, lleguen esos miserables, veámoslos ahora, gocemos de sus devaneos y engaños que traen, son locos de quienes se fían aquellos sométicos (sodomitas) mujeriles, que no son más que mujeres bardajas de sus hombres barbudos, que se han rendido a ellos de miedo... Mirad a los ruines tlaxcaltecas, cobardes, merecedores de castigo: como se ven vencidos de los mexicanos, andan a buscar gentes advenedizas para su defensa (En León Portilla, 1985, p. 82).

Estas crónicas muestran distintas representaciones indígenas del héroe y el antihéroe. La historia se encargaría de interpretar dichas imágenes para ir determinando las dinámicas de representación identitarias en México. Asimismo, es sumamente interesante de estas crónicas ciertas metáforas que flotan en sus *entrelíneas* que son *dibujados* por la cosmovisión indígena: del indígena quedan su grandeza y su valentía, pero también su tristeza y su derrota. Esta es una historia de resignación que muestra a distintos indígenas: el bravo que

esta muerto, el traidor que sobrevivió, la víctima que fue oprimida, el derrotado que se resignó... Ello dejaría mucho espacio a la construcción de mitos en la identidad nacional. Esa lección fue y es peligrosísima y reductiva de la condición del indígena sobreviviente —e incluso del sujeto mestizo construido por medio de los discursos de identidad— sobretodo cuando se insiste en desentrañar los *males endémicos* del indígena (e incluso del mexicano) por medio de la muy estereotipada perspectiva de una élite con mentalidad colonial, que sigue reproduciendo estas dinámicas de representación. Sin embargo, esta tragedia histórica puede ser interpretada al contrario, como un documento que nos dice mucho de lo que es el indígena y el mexicano mismo al que le sobrevive su propia ab(originalidad): más allá de las metáforas, el estilo narrativo de esos individuos vive como parte de la identidad de la cual también fueron creadores, y la *Visión de los vencidos*, bien puede ser la *Visión de los sobrevivientes*.

Así pues, tanto la *Brevísima Relación* como las crónicas compiladas por León-Portilla, muestran una perspectiva similar alrededor de la desgracia que significó la Conquista para esos pueblos. Sin embargo, ambos difieren en el tipo de sujeto indígena que construyen. Las Casas habla con una gran congoja y furia en contra de aquellos conquistadores y encomenderos que mantienen al indígena cercado, en *peligro de extinción*. El reproche contra sus compatriotas es que son ciegos ante el hecho de que los “indios” son la esperanza misma de la reconstrucción española y de la doctrina católica, por lo que ello debe de ser detenido de inmediato. La *Visión de los vencidos*, por su lado, narra aquel indígena que peleó hasta el último momento y que fue dolorosamente derrotado. Es un indígena que llora su grandeza extinta (en el caso de las crónicas escritas por los mexicas sobrevivientes) o que incluso reconoce esa misma grandeza de su otrora opresor (en el caso de aquellas escritas por los tlaxcaltecas). En ambos casos, es una historia muerta, por lo que el presente y el futuro de esos indígenas es incierto ante la vorágine que provocó la invasión europea en sus vidas públicas y privadas. Pero es también la imagen de un indígena que deja testimonio de lo que fue, por lo que sus raíces serán más poderosas que cualquier devastación. A ellas se aferrará para no olvidar quién es y no quién le dijeron que fuera.

## Bibliografía.

- Alcina, J. (1985) Introducción. En J. Alcina (Ed.), *Bartolomé de Las Casas. Obra indigenista* (pp. 7-59). Madrid: Alianza Editorial.
- Brading, D.A. (1984) *Prophecy and myth in mexican history*. Cambridge: Centre of Latin American Studies University of Cambridge.
- Colón, C. (1989) Primer viaje de Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias. En C. Varela (Ed.) *Fray Bartolomé de Las Casas Obras Completas: 14. Diario del primer y tercer viaje de Cristóbal Colón*. Madrid: Alianza.
- Cortés, H. (1985) Cartas de relación. En M. Hernández (Ed.), *Hernán Cortés. Cartas de relación*. Madrid: Historia 16.
- Díaz del Castillo, Bernal, (1986) *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España 14<sup>a</sup>*. ed. Mexico : Editorial Porrúa.

- Dussel, E. (2001) *Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity*. In F. Jameson and M. Miyoshi (Eds.), *The Cultures of Globalization*. Durham: Duke University Press.
- Hernández, M. (1985) Introducción. En M. Hernández (Ed.), *Hernán Cortés. Cartas de relación* (pp. 7-32). Madrid: Historia 16.
- Fernández de Oviedo, G. (1950) *Sumario de la natural historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1973). *The order of things; an archaeology of the human sciences*. New York: Vintage Books.
- Gratz, M. (Ed.) (2001) *La Malinche, sus padres y sus hijos*. Mexico: Taurus.
- Las Casas, B. (1985) Brevísima relación de la destrucción de las Indias. En J. Alcina (Ed.), *Bartolomé de Las Casas Obra indigenista* (pp. 61-162). Madrid: Alianza Editorial.
- León Portilla, M. (1985) *Crónicas indígenas: visión de los vencidos*. Madrid: Historia 16.
- López de Gómara, Francisco (1979) *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Montaigne, M. (1935) *Of Cannibals*. In E. J. Trechmann (Trans.), *The essays of Montaigne, 1533 – 1592*. London: Oxford University Press.
- Muthu, S. (2003) *Enlightenment against empire*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- O’Gorman, E. (1958). *La invención de América; el universalismo de la cultura de Occidente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sepúlveda, J. G. (1951) *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria.
- Sierra, J. (1977) *Evolución política del pueblo mexicano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Villoro, L. (1950) *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México.
- White, H. (1985) *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*. London: John Hopkins.
- Wright, R. (2003) *Stolen continents. Conquest and resistance in the Americas*. Toronto: Penguin.
- Zea, L. (1976) *El Pensamiento Latinoamericano*. México: Ariel Seix Barral

# **SECCIÓN ANTOLÓGICA**

**la ciudad efímera. Imágenes de las  
ceremonias del poder en las relaciones de  
sucesos de la Edad Moderna**

**Ephemeral town. Pictures of power  
ceremony on news pamphlets in Early  
Modern Europe.**

## Velas y estandartes: imágenes festivas de la Batalla de Lepanto<sup>1</sup>.

## Sails and Standards: Feast Images of the Battle of Lepanto.

José Jaime García Bernal  
(Universidad de Sevilla)

### Resumen:

En este artículo se analizan las xilografías de un texto festivo inédito, la *Relación de las sumptuosas y ricas fiestas...* de Sevilla de Pedro de Oviedo (1572), en ocasión de la victoria de la Santa Liga en Lepanto. La primera parte considera el impreso como artefacto cultural que legitima el gobierno del corregidor en esta función extraordinaria. La segunda parte va más allá del contexto local para explorar el significado providencialista de los estandartes del gremio de mercaderes que sirvieron de inspiración a los principales grabados del impreso. Finalmente estudiamos la codificación de estas imágenes en otros textos e iconografías de la España de los Austrias.

### Abstract:

In this article, the author analyzes the xylographs of Pedro de Oviedo's unpublished text "Relacion de las sumptuosas y ricas fiestas... de Sevilla" (1572). Part one examines the printed text as a cultural artifact that served to legitimize the actions of the city governor, or *corregidor*, on this special occasion. Part two moves beyond the local context to explore the providentialist content of the standards paraded by the merchants' guild during the feast in question, a content that was reproduced in two key illustrations of Oviedo's text. Part three studies the codification of these images in other texts and iconographic programmes produced in Hapsburg Spain.

### Palabras-clave:

Fiestas / Relaciones de sucesos / Exequias reales / Mascaradas / Monarquía Hispánica / Felipe II / Mediterráneo / Lepanto / Impresores / Mitología política / Sevilla.

### Keywords:

Feast / Pageantry / Processional / Chap-books / Royal funeral exequies / Masques / Spanish Monarchy / Phillip II / Mediterranean / Lepanto / Publishers / Political Mythology / Seville.

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del Programa I+D "La Ciudad letrada en el Mundo Hispánico de los siglos XVI-XVII: Discursos y Representaciones" (HUM 2005-07069-C05-04HIS), financiado por la Subdirección General de Programas de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia.

**Sumario:**

1. El orden tipográfico del impreso festivo como dispositivo de autoridad.
2. El impresor Hernando Díaz y las fiestas de 1572: el tema del Salvator Mundi.
3. Lectura de los estandartes de la máscara de los mercaderes de Sevilla en dos reproducciones de grabados festivos.
4. Memoria visual y escrita de una escena de galeras: Don Juan de Austria y el Bajá de los turcos.
5. Paisaje configurado: Imágenes de la batalla de Lepanto en las exequias sevillanas de los Austrias.
6. Velas y estandartes: algunas conclusiones.

**Summary:**

1. Typographical order of the festive text as an authority-creating device.
2. Printer Hernando Díaz and the 1572 feasts: the Salvator Mundi motif.
3. A reading of the battle flags in a Sevillian merchants' masque, as they appear in two festive etchings.
4. The visual and written memory of a galley scene: Don Juan de Austria and the Turkish Bajá.
5. Images of the Battle of Lepant in a Hapsburg-period Sevillian funeral exequies.
6. Sails and flags: concluding thoughts.

La más solemne y notable batalla qual nunca jamás se ha oydo ni visto en guerra naval hasta agora, como expresa un libro de memorias del monasterio del Escorial<sup>2</sup>, nació al paio de los primeros avisos que llegaban de Roma y otras partes del Mediterráneo. Su transmisión histórica está, desde su origen, mediatizada por la difusión escrita que dejó de ella una imagen prístina y heroica, con diferentes acentos protagonistas, según partiera la iniciativa de la impresión de las prensas españolas, romanas o venecianas<sup>3</sup>. Guerra del fin del mundo, disputada en el ápice del poder de Felipe II, cuyos despojos fueron custodiados por el propio monarca en la Armería Real que mandó construir frente

<sup>2</sup> Biblioteca del Real Monasterio del Escorial (BRME). Ms. K. I. 7 (1): *Libro de memorias del Monasterio del Escorial*.

<sup>3</sup> La mitificación de la batalla por parte de los otros dos miembros de la Liga, Roma y Venecia, dio lugar a una amplia producción conmemorativa en ciclos de pinturas de los palacios venecianos y romanos que aquí apenas podemos insinuar. Nos quedamos con la obra clásica de Ernest H. Gombrich (1972).

al Alcázar a donde pasaron a la muerte de don Juan de Austria <sup>4</sup>, para terminar repartidos entre las colecciones del Real Monasterio del Escorial, el Museo Naval de Madrid, y algunos gabinetes privados <sup>5</sup>. Memoria ésta que tratamos de reconstruir, de velas y estandartes, con presencia en el material festivo de la España de los Austrias bien sea en los túmulos reales, bien en los carros de triunfo, ya en tarjetas conmemorativas, ya en cedulillas o villancicos. Estela que tiene correspondencia en las artes plásticas con la serie de medallas conmemorativas, grabados, cuadros y frescos que se encargaron con motivo del acontecimiento<sup>81</sup>. Rosemarie Mulcahy (2006), en artículo reciente, ha repasado este ciclo de imágenes para contextualizar el famoso cuadro de Tiziano, *Felipe II después de la victoria de Lepanto ofreciendo al cielo al príncipe don Fernando*, conservado en el Museo del Prado, advirtiendo, además, su conexión con los grabados festivos que serán aquí objeto de análisis desde otra perspectiva.

En paralelo a estos dos registros, discurre la huella escrita de las historias que se escribieron sobre el acontecimiento, empezando por el opúsculo manuscrito de Ambrosio de Morales impreso en la recopilación de fray Francisco Valerio de 1793<sup>6</sup>. Aunque quizás tuvo mayor repercusión la historia de Fernando de Herrera, publicada en Sevilla en 1572 <sup>7</sup>. En esta singlatura debemos incluir también la obra, aún escasamente conocida, del escribano

4 Felipe II se inspiró en el modelo de la armería que tenía su tío el Archiduque Fernando de Austria en Innsbruck. Los trofeos de Lepanto se repartieron entre el Monasterio del Escorial donde se depositó el estandarte de Selim y la mencionada sala de armas que acogió la celada y brazaletes de Alí Bajá, banderas enemigas y distintos pertrechos de guerra. Allí fue a parar asimismo la espada que concedió el Papa Pío V al general de la Liga que figuró junto a las antigüedades de Pavia, Túnez y Muhlberg que habían formado parte de la colección del Emperador (hoy se encuentra en el Museo Naval de Madrid). Más tarde Felipe III donó algunos estandartes a la Catedral de Toledo. Cfr. Checa (1992) pp. 155-157 y pp. 171-174. Véase asimismo Checa y Morán (1984), p. 118.

5 Los protagonistas de la batalla formaron sus propias colecciones de memorabilia, como don Hernando Carrillo de Mendoza, Conde de Priego, cfr. Checa y Morán (1984) p. 164. Por no hablar del extraordinario palacio de don Álvaro Bazán, Marqués de Santa Cruz, que guardaba un espléndido fresco de Lepanto hoy perdido. Algunas relaciones de la batalla llegaron hasta Viena para acompañar la galería de retratos del Palacio de Litomysl que mandó levantar el Canciller del reino de Praga Vratislav Pernstejn: Cfr. Jiménez Díaz (2001), pp. 99 y ss.

6 El programa más conocido es el conjunto de seis grandes lienzos que compone Luca Cambiaso para el Monasterio del Escorial y que José de Sigüenza elogia en su *Tercera parte de la Historia de la Orden de San Gerónimo* (Madrid, 1605). Componen una narración de los prolegómenos de la Liga, la batalla y el regreso victorioso de la flota concebida para la galería meridional baja del patio del palacio. Cfr. Bustamante (1991, especialmente pp. 200-202 y nota 11). Este espléndido conjunto se completa con la galería de representaciones de las gestas militares filipinas de la Sala de Batallas sobre la que Jonathan Brown (1998, p. 45) ha destacado la combinación de realismo topográfico y encomio descriptivo al estilo de las crónicas de la época. Vid. igualmente García-Frías (2003). Entre los grabados que se mandaron estampar, sobresale el de Andreas Marelli, de carácter alegórico que se conserva en la Biblioteca Nacional.

7 Ambrosio de Morales, *Descriptio belli nautici et expugnatio Lepanti per D. Joannum Austria*, en *Historica quorum exemplaria in R. D. Laurentii Bibliotheca vulgo del Escorial custodianur. Matriti, MDCCXCIII. Ex Typographia Benedicti Cano*.

81 Fernando de Herrera, *Relacion de la guerra de Cipro y svcesso de la batalla Naval de Lepanto*, Sevilla, Alonso Picardo, 1572. Fue reproducido en el tomo XXI de la Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España (CODOIN), Madrid, 1845, pp. 243-382.

del cabildo de Sevilla, Pedro de Oviedo que compuso su *RELACION/ DE LAS SVMPTVOSAS/* y ricas fiestas por orden del cabildo de la ciudad y dedicada a su Asistente don Pedro López de Mesa <sup>8</sup>.

No es, por supuesto, Oviedo un humanista de la talla de Herrera o Morales, sino un amanuense al servicio de la ciudad, del que no se conocen otras obras publicadas <sup>9</sup>. Esta basta, sin embargo, para dar cuenta de las celebraciones que tributó la ciudad de Sevilla al vencedor de Lepanto, júbilos que se solaparon con otra noticia afortunada: el nacimiento del príncipe don Fernando, el hijo varón que debía heredar el gran imperio de don Felipe. La proximidad de los dos eventos (la batalla fue el 7 de octubre 1571 y el alumbramiento el 4 de diciembre) animó a hacer una celebración conjunta que se aplazó hasta las primeras semanas de 1572, y se prolongó más de un mes, hasta coincidir con el tiempo de carnaval.

En otro lugar hemos insistido en el aire jocosos de las comparsas de los gremios que salieron a la calle a celebrar la feliz victoria de las armas católicas y el fecundo parto del heredero al trono (García Bernal, 2004). Otras fueron más solemnes y compuestas. Pero esta vez dejaremos a un lado el análisis del discurso festivo para ocuparnos de las grabados que figuran en el libro de Oviedo, algunos de contenido heráldico, otros con motivos de la Santa Liga y de la misma batalla. Alguno hará fortuna y será reproducido en otros muchos opúsculos bien avanzado el siglo XVII.

El estudio de estas imágenes de la fiesta, por muy rudimentarias y toscas que nos parezcan, tiene un valor esencial en el dispositivo del impreso, considerado como objeto cultural de amplia circulación. Este hecho, por sí solo, ya merece una reflexión por cuanto la imagen no sólo acompaña al escrito, sino que en muchas ocasiones (desde luego en la que nos afecta ahora) aporta la clave de lectura al conjunto del discurso. Además los grabados de entalladura que reproduce el impresor Hernando Díaz retratan los motivos de los estandartes que desfilaron en la máscara de los mercaderes, algo infrecuente en los relatos festivos. El icono, de suyo ritualizado, es elegido como motivo para la representación, doblando en el papel impreso el itinerario de la procesión.

## 1. El orden tipográfico del impreso festivo como dispositivo de autoridad.

**N**í pues, antes de adentrarnos en el registro iconográfico, consideremos la relación de Oviedo en su conjunto y en el contexto al que sirvió como memoria

<sup>8</sup> Pedro de Oviedo, *RELACION/ DE LAS SVMPTVOSAS/ y ricas fiestas, que la insigne ciudad de Sevilla hizo, por el felice nacimiento del príncipe nuestro señor. Y por el vencimiento/ to de la batalla naval, que el serenísimo de Austria ovo, contra el/ armada del Turco*. Sevilla, Hernando Díaz, 1572. Para evitar ser reiterativos, en lo sucesivo, las referencias a esta relación se citarán entre corchetes en el cuerpo principal del texto, advirtiendo que hemos enmendado los errores de paginación, abundantes en el original.

<sup>9</sup> En ninguno de los repertorios manejados hemos hallado otra mención que la de esta relación festiva. La recoge Nicolás Antonio y en él se basan Antonio Palau y otros: vid. nota 14.

conmemorativa. Pedro de Oviedo entró a servir en el concejo hispalense el 10 de marzo de 1570, en sustitución del escribano Diego de Toledo <sup>10</sup>. Poco más sabemos de su trayectoria anterior. Al poco tiempo, D. Pedro López de Mesa fue acogido como nuevo Asistente de Sevilla, conforme al ritual que le concedía los símbolos de cabeza y juez de la ciudad y de sus términos. Fue breve la corregiduría de López de Mesa que murió el 18 de julio de 1572. No hubo tiempo para que estableciera lazos familiares o clientelares en la ciudad. Ni siquiera contaba con residencia propia cuando murió y hay indicios para pensar que acabó sus días en precaria situación económica <sup>11</sup>. En cuanto a Pedro de Oviedo, desempeñaría aún su cargo unos años, pero no por mucho tiempo.

Ambas personalidades aparecen, pues, fugazmente en los papeles del cabildo, huella de una efímera presencia en la vida pública de la ciudad. La coincidencia de trayectorias fue, sin embargo, fecunda desde el punto de vista de su colaboración en el texto de las solemnidades de Lepanto. Pedro de Oviedo como componedor del libreto, Don Pedro como auspiciador. ¿Encuentro incidental o testimonio de una relación de servidumbre más importante, incluso de una simpatía personal? Difícil ir más allá de la conjetura en el estado de nuestros conocimientos. La dedicatoria al Asistente y la plasmación de su escudo de armas en la segunda hoja del impreso, nos permite reconstruir, al menos, la clásica estructura de subordinación de la edición del Antiguo Régimen. La función autorial capitivada, en beneficio del protector y patrocinador del texto, que, a su vez, corresponde con el soberano como testimonio de su servicio político.

Si revisamos con cuidado los prolegómenos de la edición apreciamos, en efecto, la ausencia de mención de autor tanto en la portada (algo habitual en escritores desconocidos) como en la propia dedicatoria al Asistente don Pedro López de Mesa. Al final de la misma puede leerse, sin embargo, el agradecimiento del escribano Oviedo al propio López de Mesa, quien dio licencia para publicar el relato: *Suplico a, v. m. acepte la voluntad del que tomó este trabajo, que aunque puede poco, es largo el desseo de servir* [f. 2vo]. La confesión es de sumo interés porque permite la identificación casi segura del que tomó a cargo la ejecución del trabajo, el citado escribano del cabildo, cuyo nombre figura al final del texto, junto a la propia licencia <sup>12</sup>. Esta convergencia de datos fue suficiente para Nicolás Antonio primero en asignar la autoría a

10 Archivo Municipal de Sevilla (AMS). Sec. X. Actas Capitulares. H-1531. Cabildo de sábado 10 días del mes de marzo de 1571: "ley el nombramiento del cabildo pasado que hizo el Sr. don Pedro de Pineda en que nombro para escrivir las cartas a Pedro de Oviedo en lugar de Diego de Toledo..".

11 El manuscrito 59-1-5 (fol. 40ro) de la Biblioteca Capitular y Colombina (BCC) nos aporta esta noticia, añadiendo algunos datos significativos de su entierro.

12 Pedro de Oviedo, *RELACION/ DE LAS SVMPTVOSAS/ y ricas fiestas...*, op. cit., fol. 52vo: "Por la presente do licencia; a vos Pedro de Oviedo vezino desta ciudad, para que podays hazer imprimir, la relación de las fiestas que esta ciudad a hecho, por el nascimiento del príncipe don Fernando nuestro señor, y por la victoria que el serenísimo don Juan de Austria ovo, contra la armada del gran Turco. Y mando que por tiempo de vn año ningún impresor la pueda imprimir, sino fuere el que vos nombraredes, so pena de cinquenta mil maravedis para la cámara de su Magestad. Fechado en la ciudad de Seuilla, a veynte y siete días del mes de Febrero, de mil y quinientos y setenta y dos años". Firman el Licenciado Pedro López de Mesa y en su nombre Antonio Márquez.

Pedro de Oviedo y a él siguen la mayoría de los repertorios posteriores<sup>13</sup>. Sólo Escudero y Perosso, quizás por escrúpulo profesional, prefiere omitir el autor en su *Tipografía Hispalense* (1999, p. 257)<sup>14</sup>.

Los documentos del Archivo Municipal de Sevilla que hemos revisado permiten, sin embargo, corroborar la autoría del misterioso Pedro de Oviedo, del que no se conocen otros libros, ni al menos hasta momento, antecedentes familiares. El cabildo celebrado el 13 de febrero de 1572, acordó concederle una compensación económica por lo que a trabajado y escribió sobre lo de las fiestas que se an hecho para *ynprimirse*<sup>15</sup>. Y los papeles de mayordomazgo documentan, en efecto, el libramiento de 12.000 mrs al susodicho *por cosas que ha hecho conforme a su petición que queda a espaldas del dicho acuerdo, en el pliego de Postigo*<sup>16</sup>.

Estos datos no dejan lugar a dudas sobre el autor del relato e incluso inducen a pensar que Oviedo participó en la propia concepción del ciclo festivo. Pero dejando a un lado la atribución del texto, interesa subrayar la iniciativa que, por dos veces, partió de Pedro de Oviedo para ganarse el favor del nuevo Asistente con una obra que recogiera su buen hacer en las fiestas ciudadanas. Don Pedro López de Mesa domina, en efecto, las 52 planas impresas, tamaño cuarto, del libro, protagonizando todas las acciones de relieve: promotor de la iniciativa, artífice de la máquina, en fin, personificación de la prudencia política, virtud capital del gobernante en las cosas tocantes a la República. Para el final reserva el prócer la más acerada *invención*: la liberación de presos, máxima expresión de la gracia del rey, encarnada naturalmente en quien ostenta su representación en la ciudad:

(...) y porque se entienda el cuydado y buen zelo que en esta ciudad se tiene, en lo que toca al servicio de Dios nuestro Señor y

13 Nicolás Antonio se limita a interpretar las referencias intra-textuales y anota: "PEDRO DE OVIEDO. Viviendo en la ciudad de Sevilla, publicó: Relación de las fiestas, etc.". Nicolás ANTONIO, *Biblioteca Hispana Nueva*, t. II, Madrid, Fundación Universitaria Española, MDCCCXCIX, p. 255 (traducción de la edición que hizo don Francisco Pérez Bayer en 1788 y que fue impresa en Madrid en la imprenta de la viuda y herederos de don Joaquín Ibarra, Impresor Real).

14 En el prólogo a esta reciente edición, a cargo de Aurora Domínguez Guzmán, se destaca, con acierto, el paso de Francisco Escudero por la Biblioteca Nacional como oficial primero del Cuerpo de Archiveros y Bibliotecarios, recién creado en 1858. Perosso, afincado en Madrid hacia 1852, pudo consultar el original de las *Suntuosas Fiestas de Pedro de Oviedo*, que aún custodia la Biblioteca Nacional en la sección Cervantes, fondo de Raros, número 22.747. No parece, pues, gratuita la falta de atribución del opúsculo, sino determinación consciente de un conspicuo facultativo de probada competencia. Así lo recuerda su amigo e introductor en la Corte, don Antonio María Fabié en semblanza biográfica, llena de afecto, que dedica como introito a su obra, publicada a título póstumo, en Madrid, en el año 1894. En efecto, en la Biblioteca Nacional se consagró, con el celo que le distinguía, "no sólo a los deberes de su cargo, sino a especiales estudios bibliográficos", de que sería botón de muestra la propia descripción del impreso de Hernán Díaz, precisa y detallada, sobre la que volveremos.

15 AMS. H-1535. Cabildo de 13 de febrero de 1572 (sin pagar).

16 AMS. Sec. XV. Mayordomazgo. Libro 1. Manual de Libro de Caja del contador Manuel Diego de Postigo (21 de febrero de 1572), fol. 159v: "12.000 mrs. librados a Pedro de Oviedo por acuerdo de Sevilla de 13 de febrero de 1572 por cosas que ha hecho conforme a su petición que queda a espaldas del dicho acuerdo, en el pliego de postigo".

de su Magestad, por sello destas fiestas ouo otra inuencion digna de ponerse aquí 17.

Con este sutil lazo de servicio, ata Oviedo la acción del gobernante ciudadano a la honra del príncipe católico, comprometido, a su vez, en la defensa de los negocios del Altísimo. Retrato de López de Mesa que es un trasunto, a escala de la ciudad, del buen gobierno que se desprende del poderoso soberano que rige los destinos de España. Ejemplo, especular, del don de Providencia que ampara a la Monarquía. Otros detalles del contenido de la obra lo confirmarían con creces. Pero, sin dejar el juego de la reciprocidad de servicios que se traslada a la disposición tipográfica del impreso, no es difícil conjeturar que Oviedo aspirase, con esta empresa, a abrirse camino en el difícil mundo de las letras conmemorativas. La ocasión era propicia: la épica victoria contra el infiel, la promesa del niño príncipe, sin olvidar los aires de renovación que sobrevolaban la capital del Betis. La llegada de un nuevo Asistente, consejero del Reino y alcalde de corte en la Chancillería de Granada, lo facilitaba. Porque si Sevilla había encumbrado, al albur del genio de Mal Lara, al Conde de Monteaugudo, anfitrión de Felipe II en su visita del año anterior, ¿por qué no habría de hacer lo mismo el modesto Pedro de Oviedo componiendo un elogio a su señor que le haría guardar esperanzas sobre ulteriores beneficios? En cuanto a López de Mesa es seguro que no escaparía a sus cálculos la posibilidad de esmaltar su ya solvente hoja de servicios con esta postrera obra efímera de honra al rey que la pluma de Oviedo habría de immortalizar. Es más, no podemos descartar que la sugerencia partiera del propio homenajeado, asunto que callan las reuniones del cabildo.

Sea como fuere, si los mutuos beneficios no formaron parte de un plan pergeñado (cosa que, me temo, nunca sabremos), sus resultados no dejan de parecerlo. Hasta en la organización del espacio tipográfico se advierte un orden de sentido. Comienza la relación, como es natural, con el motivo de mayor rango, aquí, el escudo imperial de Carlos V, rodeado por la aureola de la Orden del Toisón, a la que Felipe II ha añadido el lema *Defensor de la Fee* [fig. 1] 18. Ya es una declaración de principios: la de una Monarquía que se define católica y hace de la propagación de la Fe marbete de soberanía. Luego viene el título que huye de la convencional aseveración de verdad cronística (al estilo de *verdadera* o *fiel relación*, etc.) para apostar por el adjetivo calificativo, encomiástico y epatante: *SVMPTVOSAS* y *ricas fiestas*. Como si sólo la magnitud de la fiesta (en opulencia y sobreabundancia) fuera suficiente para honrar a un Príncipe tan grande. Lo es, se dice luego, por el vencimiento que tuvo en la batalla naval contra el Turco, merced a la acción del

17 Pedro de Oviedo, *RELACION/ DE LAS SVMPTVOSAS/ y ricas fiestas...*, op. cit., h. 52ro. Sobre esta cuestión hemos incidido en nuestro trabajo anterior (García Bernal, 2004, p. 2 y nota 9).

18 Idéntico escudo, aunque en menor tamaño, estampa Hernando Díaz en la portada de otro impreso que vio la luz el mismo año: el *TRACTADO DE LA/ CAVALLERIA DE LA GINETA...* (Sevilla, 1572) del capitán Pedro de Aguilar. Citamos por la edición facsimil (2007).

serenísimo de Austria (esto es, su hermanastro don Juan), y por la esperanza que se abre con el feliz nacimiento de don Fernando.

Se añade en el encabezamiento de la portada a la ciudad de Sevilla, por supuesto, insigne. Protagonista desde el primer momento, si bien, en virtud de la gobernación del letrado López de Mesa. El escudo familiar de los López de Mesa figura, en efecto, a vuelta de portada, con todos sus títulos al pie; a la espera del último, oficioso, de orquestador de las solemnes honras, que culmina y dota de sentido todo el relato [fig. 2]. Pero no nos adelantemos. Decimos que el escudo, a media página, da réplica al de la Casa de Austria que tiene la misma proporción. Es el segundo nivel de autoridad y el fundamental. Lo acompaña la dedicatoria de Oviedo al Asistente que revela, a las claras, el carácter administrativo del texto, suerte de memoria de la capacidad de actuación del corregidor en la ciudad de Sevilla; memoria ejemplar en doble dirección: que da ejemplo donde mirarse el Príncipe y que es ejemplo para otros súbditos y para el pueblo. Esto segundo no importa tanto porque la fiesta en la calle cumple esta función. Más interesa lo primero, la demostración que ha de contentar al rey de reyes y hacer modelo de Estado en que mirarse sus probos servidores.

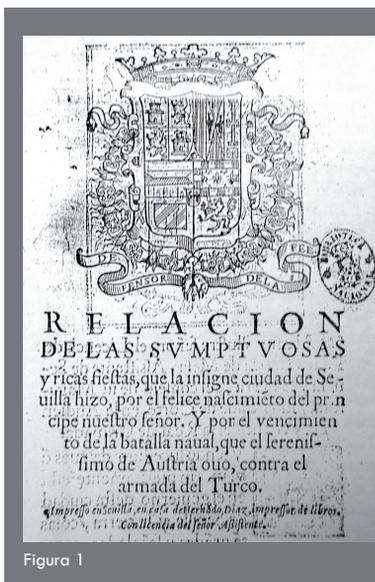


Figura 1



Figura 2

En algún lugar hemos apuntado el valor del texto de la fiesta como metáfora política, orden simulado que recrea la ciudadela ideal y ensayo del poder justo y magnánimo (García Bernal, 2006, cap. II). Sólo otra circunstancia de similar magnitud e imprevisible final, como la guerra, cumple el mismo

papel en la reflexión política de su tiempo. Por rizar el rizo, aquí es la guerra precisamente lo que se festeja, o mejor dicho, el resultado victorioso de una que fue muy comprometida. Con lo cual el discurso se desdobra, quiero decir que el evidente y palmario de la fiesta, nunca deja de remitir al subtexto de la batalla, formado, a su vez, por infinitos textos. Esto, como veremos luego, influye también en la hermenéutica de las imágenes que lo acompañan. Pero aún estamos presentando el libro. Lo que estamos queriendo plantear es que aquel orden, el orden de la batalla, se revive constantemente en el libreto, en otro orden, el orden de la fiesta. El segundo no calca del primero sino que lo interpreta, a veces, dándole una vuelta. Donde el orden de la batalla se mostró poderoso y jerárquico, la fiesta lo rememora de tal guisa, ponderando esos valores con los caracteres graves y ademanes solemnes propios del registro estético. Esto ocurre, como cabe suponer, con la cuadrilla de los vencedores, por ejemplo, en la descripción de la máscara de los mercaderes que salió a la calle la última jornada de la fiesta. Mientras que la debilidad y fragmentación de las galeras enemigas será *interpretada* en el relato festivo con signos de penalidad y desazón. Pero siempre el simulacro festivo de acuerdo al prototipo guerrero. Lo mismo ocurre con la pléyade de los capitanes de uno y otro bando. Las relaciones del acontecimiento están muy presentes, la opinión de la calle seguro que también, y Oviedo respeta la verosimilitud del suceso, el rango y la jerarquía, aunque adaptándolos, *interpretándolos*, para la función festiva. Así la ferocidad y desmesura de Alí Bajá (en la fiesta) tiene su fundamento en la terrible impiedad del personaje real (en la batalla). Del mismo modo que la apostura y bonhomía de los caballeros de la Santa Liga (en el desfile lúdico) proviene de su nobleza y entereza en la refriega <sup>19</sup>.

Y todo este despliegue, considera Oviedo, para que su *magstad entendiessse el amor excessiuo con que aquí es seruido y amado de sus vassallos*, que es el quid de la cuestión. Porque, en última instancia, este ejemplar ha de obrar en poder del soberano y recordarle quién es y a dónde alcanza su magnificencia. Alcanza, señala el escribano, al corazón de los vasallos, aquellos que ya conoce el monarca, aquellos que contempló, muchedumbre extendida en el Arenal, en su visita a Sevilla y que le impulsó a decir, si damos crédito al testimonio de Juan de Mal Lara: *esto basta por recibimiento* <sup>20</sup>. Este rey prudente que encastillado en El Escorial recibe la noticia de Lepanto con la serenidad que acredita su regia estampa en el retrato casi coetáneo de Sánchez Coello, podrá deleitarse con la memoria de la ciudad que conoció y que ahora festeja la dicha de la Monarquía.

<sup>19</sup> El desnivel estético es palmario en la descripción de las máscaras, según se trate de los personajes cristianos, o de los sarracenos. A mayor abundamiento en García Bernal (2004). Y también en García Bernal (2006, cap. XIII), donde se analiza el problema de la estética en las pandorgas festivas del barroco.

<sup>20</sup> Juan de Mal Lara, *RECEBIMIENTO/ QVE HIZO LA MUY NOBLE/ Y MUY LEAL CIUDAD DE SEUILLA, / A LA C.R.M. del Rey D. PHILIPPE. N.S./ Ya todo Figurado./ CON VNA BREVE DESCRIPCION/ de la Ciudad y su tierra*. Sevilla, Alonso Escribano, 1570, fol. 46vo. Hemos usado la edición facsímil con estudio introductorio de Antonio Miguel y Manuel Bernal (1998).

Digno de figurar entre los ricos volúmenes de su regia biblioteca, las fiestas de Sevilla, no podían olvidar, algo consustancial a la ciudad: el patrocinio espiritual. El tercer grabado, en el orden que lo dispuso la imprenta, es, en efecto, una composición en la que los santos vinculados a la historia de la ciudad sostienen y defienden una Hispalis amurallada, todavía medieval, en la que la torre de la Iglesia Mayor no cuenta aún con el cuerpo de campanas que levantó el Maestro Mayor de la Catedral hispalense Hernán Ruíz II. El modelo es antiguo, había sido empleado en diferentes impresos décadas antes y aquí se reutiliza sin incorporar la novedad de la Giralda que ya estaba acabada cuando circula este impreso <sup>21</sup>.

El impresor Hernán Díaz podía haber recurrido al escudo de la ciudad, parangonando los dos anteriores pero elige esta opción, de acuerdo tal vez con los deseos de Pedro de Oviedo. No lo sabemos. Considerando las preferencias del monarca y el clima contrarreformista que vive la ciudad de la mano del Arzobispo don Cristóbal de Rojas no hemos de extrañarnos de la elección. Las santas Justa y Rufina estaban adquiriendo un culto más oficial desde que fueron honradas por la ciudad en la calamidad de 1568. Diez años después serán trasladadas a digno recinto en la Catedral. En el grabado figuran con las palmas de su condición mártir, la aureola de santidad, y los atributos de su leyenda (los cuencos de barro). San Isidoro y San Leandro, en la parte superior del grabado, asimilaban igualmente una nueva condición sacral como pastores de la rediviva Sevilla. Eminentes sus báculos así lo testimonian. Por último la Virgen María, coronada, cabellos foliáceos y ráfaga de estrellas, se ha acercado desde el cielo a contemplar la ciudad, manifestando su condición mediadora.

Arranca al pie de esta estampa religiosa la descripción de los prolegómenos de las fiestas. Dando cuenta, para empezar, del motivo de la celebración: *Pareció que quiso la diuina Magestad acrescentar en España, los fauores de su liberal mano....* Postulado providencialista que resume la interpretación mesiánica de la singular victoria, a la que responderá el designio divino que quiso *para la conseruación de sus reynos, y reparo de la Christiandad* [h. 2vo] conceder el deseado sucesor. Llegada la nueva del alumbramiento el 8 de diciembre, continúa Oviedo, repicaron las campanas de la Catedral y el Arzobispo don Cristóbal de Rojas, con su cabildo, vinieron en orden hasta el altar mayor donde agradecieron la buena nueva entonando el *Te Deum*. La palabra del cronista que recrea el acto litúrgico celebrado en la Capilla mayor acompaña, así, la imagen de los santos tutelares de la ciudad, altar efímero que la imprenta de Hernán Díaz ha estampado en la tercera página del libro. Y con este seguro se comenzó a regozijar esta ciudad, de hazer fiestas solemnes por tan señalada y bienaventurada nueva [h. 3vo].

21 Se remató la obra con la escultura de la Fe de Diego de Pesquera que fundió en bronce Bartolomé Morell en 1568. Cfr. De la Banda (1996), p. 51.

Reconstruye aquí Oviedo, sin saberlo, el orden y compostura que se había vivido en la intimidad de los claustros escurialenses cuando llegó el correo de Don Juan de Austria con la misiva de lo acontecido en la guerra. Su majestad, dice el autor del libro de memorias del real monasterio:

no se alteró, ni demudó, ni hizo sentimiento alguno y se estuvo con el semblante y serenidad que antes estava con el qual semblante estuvo hasta que se acabaron de cantar las vísperas, y luego llamó al Prior del dicho Monasterio fray Hernando de Ciudadreal que le tenía allí junto en su silla y le mandó que en hazimiento de gracias se cantasse luego el Te deum laudamus... el qual acabado, el dicho Prior le besó las manos y le dio el parabién de parte suya y de todo el convento del buen sucesso y victoria que nro. sr. le avía dado a su Magestad en favor de la christiandad, y luego el Rey nuestro señor se fue a su aposento con muy gran Regozijo y alegría como la nueva lo pedía <sup>22</sup>.

Dejando a un lado la imagen de soberanía que se desprende de este Felipe II impasible y devoto, que empezaba a configurar el mito del rey silente, es importante el orden de la ceremonia: primero la acción de gracias, luego el parabién y finalmente el regocijo. La misma pauta que seguirá el relator de los fastos efímeros de Sevilla. La procesión de gracias, como acabamos de constatar, protagonizada por la cabeza de la Iglesia, la carta del parabién que la ciudad mandó al monarca y que Oviedo reproduce en las páginas que van a continuación [h. 4vo-5ro] y, en tercer lugar, las alegrías que, sobra decirlo, ocupan el resto del libro. A la vista de la eficacia del patrón ceremonial, el impreso de Pedro de Oviedo adquiere un significado demostrativo en el dispositivo retórico de la Monarquía que, no olvidemos, ha comunicado la noticia a todos los cabildos del reino y ordenado se hagan las demostraciones correspondientes. Expansión de una liturgia civil que ha partido de los aposentos del monarca y regresa al palacio-convento del rey, aumentada por el afecto de sus vasallos.

Si resumimos, entonces, el significado dentro del texto de los tres grabados que hemos visto, cobra peso la idea de que no están colocados al azar, si no en estudiado concierto. Representan las tres figuras de autoridad que califican el impreso festivo: la Monarquía como horizonte de poder, la justicia del gobernante local y la fidelidad de una ciudad santa que también es, no olvidemos, panteón de reyes. Tríptico de la identidad urbana, el folleto podría leerse, complementariamente, como ideal profundo del sistema filipino, si es que aceptamos la *tournant* confesional del Imperio. Invirtiendo el orden de colocación de los grabados quizás encontremos la clave: la retaguardia de los mártires fecunda una tierra elegida que inspira la mano de la Providencia en las nuevas empresas del rey defensor de la fe; el fiel corregidor hace posible que los caballeros sevillanos muestren lo que interiormente tienen, armonizando las voluntades y rigiendo con mano diestra la república de Sevilla que en ocasión de albricias exhibe su fidelidad al rey.

<sup>22</sup> Libro de memorias del Monasterio de San Lorenzo..., op. cit., fol. 38ro.

## 2. El impresor Hernando Díaz y las fiestas de 1572: el Salvador del mundo. Divisa y mito de un Imperio universal.

Si siguiéramos el guión de la fiesta, al que se atiende la relación desde este instante, con pulcritud cronológica, confirmaríamos este extremo, pues el relato de Oviedo inaugura, para Sevilla, la retórica festiva del pleno Barroco, caracterizada por el recurso a la recreación emocional del frenesí festivo, mediante figuras plásticas, conforme a una opción retórica que Giusepina Ledda (2006) ha calificado como escritura para los ojos.

Oviedo destaca, precisamente, las invenciones de ingenio y aparato, las que más pueden prestigiar el relato festivo. El carro de la coronación del príncipe don Fernando fue una de ellas. El nuevo César recibía los atributos de manos de cuatro figuras alegóricas que ataviadas como romanas representaban las virtudes del buen gobernante. Sobre un pedestal, en medio del carro, se erguía un mundo presidido por una Fe entronizada *vestida de raso encarnado y blanco, con vna corona de oro en la cabeça, tocada al Romano* [h. 11 vo]. El obelisco iba rodeado por cuadros pintados de distintas batallas, entre las cuales, la que recordaba la victoria de don Juan sobre la armada turquesca. La escenografía asimilaba, de esta guisa, el más poderoso Imperio del pasado con el prometedor horizonte de un orbe católico. Un mensaje cifrado en la alegoría que la representación dramática pudo desvelar al público sevillano:

Salió un niño, ataviado a la villanesca, que pidió albricias por el nacimiento del Príncipe. Enteradas, las virtudes iban a la Fe a darle el parabién. En ese momento se abría el globo por la parte de Europa y salía un hermoso doncel, vestido de raso carmesí con un estoque en la mano y una cartela de oro en el pecho que decía: *Ferdinandus. VI. Defensor Fidei*, el mismo motivo que el grabador de la portada había elegido como filacteria para acompañar al escudo de los Austrias. El niño, de apenas dos años, subía hasta el sitial de la Fe y se sentaba en su regazo. El momento culminante de la representación se alcanzaba cuando la figura de la Fe se quitaba la corona y la colocaba sobre la testa del príncipe, diciendo este verso:

Pues que tu Real persona  
al mundo no será estraña  
esta suprema corona  
te la presentan y endona  
la Christianísima España  
Tu serás mi defensor  
por herencia paternal  
y también por maternal  
no tengas ningún temor  
de tormenta ni de mal [h. 12vo].

La Fe que ampara la Monarquía, pronosticando la universalidad del Imperio, es el gran mito de la época. Protagoniza, con distintas variantes, la mayoría de las cuadrillas que salieron en estas fiestas. Entronizada volverá a salir en la

cabalgata de los sastres, calceteros y jubeteros, coronando, de nuevo, al niño Fernando con ayuda de los reinos de la monarquía [h. 15ro]. O en el carro de los sombrereros, acompañada, esta vez, de cortesanos de las más diversas provincias, vasallas y tributarias de la Corona, incluido el Gran Turco, supuestamente rendido a la evidencia del soberano linaje, que venía a *rendille omenaje, y a offrecelle la casa Sancta* [h. 8ro].

El motivo hace fortuna en la iconografía, en la estampa y el grabado de esta década. Y el impresor de las fiestas, el mencionado Hernando Díaz, lo adopta como divisa propia en el colofón del libro, repitiendo el tema de las tres partes del mundo, Asia, África, y la principal, Europa, que el gremio de sombrereros había empleado en su fiesta [fig. 3]. Hernando Díaz, aparece establecido en Sevilla, en la collación del Salvador, desde 1550, y durante más de tres décadas mantuvo abierta oficina en la calle Sierpes<sup>23</sup>. El anagrama del *Salvator mundi* (el globo terráqueo con la banda crucífera que recuerda la redención de la humanidad) sigue la tradición de Jacobo Cronberger, y luego de su socio y sucesor, Juan Cromberger, activo en Sevilla hasta 1557 y con el que Díaz pudo coincidir durante los primeros años de su carrera<sup>24</sup>.

En la variante que utiliza Hernán Díaz para el impreso de las fiestas de Lepanto, el remate de la cruz es, a diferencia de los anteriores, de doble crucero, signo del poder de la sede romana, y en general, de la mitra arzobispal. Es posible que Díaz lo adopte para identificar su vecindad sevillana y, en particular, su vinculación a la Colegiata del Salvador que lo tiene por emblema<sup>25</sup>. Pero no podemos descartar en esta elección el eco de la alianza santa consagrada en torno al pontífice Pío V<sup>26</sup>.

23 En 1550 figura en un documento del Archivo de Protocolos como imprimidor, apoderando al naipero Francisco Cisneros para cobrar una deuda. Su actividad incluirá la edición de un *Flos Sanctorum* que contrata en 1567 junto con el también impresor Juan Gutiérrez y en el que estuvo trabajando desde 1571, a la par que preparaba el impreso de las fiestas de Lepanto. Durante esos años publica, asimismo, varias obras de Tomás de Mercado y aún en 1580 lo encontramos en plena actividad, firmando una compañía con Luis de Almazán para editar una *Historia y misterios de Nuestra Señora del Rosario*. Agradezco estos datos a Natalia Maillard, que ultima una monumental tesis de doctorado sobre la imprenta sevillana en la segunda mitad del siglo XVI.

24 El motivo hará fortuna en el ambiente artístico sevillano y figura, por ejemplo, en el segundo cuerpo del primer monumento de la Catedral. Cfr. Lleó (1976), p. 104 y nota 22. Para las marcas de impresión que utilizó Hernán Díaz, véase Escudero y Perosso, (1999), pp. 19-21 y 28-29.

25 El globo terráqueo fajado coronado por la cruz figura en muchas piezas del ajuar litúrgico de la Colegiata del Salvador como es el caso de la Cruz-relicario del siglo XVII. Cfr. Gómez Piñol (2000), p. 140, lám. 61.

26 La cruz con doble crucero sobre una esfera o un triángulo cuadrilátero abunda en las marcas de impresores de la primera mitad del siglo XVI. Las rayas horizontales indicarían el número de maestros impresores del taller. Francisco Vindel (1942) la interpretó como signo de la protección de la Providencia sobre la imprenta, máximo exponente de la cultura de la época. Los detalles de las partes del mundo que se representan en la divisa de Hernán Díaz nos inclinan, sin embargo, a considerar la hipótesis del símbolo religioso.

Su representación en el impreso, induce a considerar esta segunda opción: figura dentro de un óvalo y rodeado por una cornucopia de inspiración clásica, a tamaño sobresaliente, superior a lo acostumbrado en otros textos. Hernando Díaz habría querido vincular su casa con la gloria del singular acontecimiento, recordando con su escudo de impresor, la dimensión universalista que se abría con la doble efeméride. De hecho repetirá el modelo ese mismo año como colofón al *Tractado de la caballería de la Gineta*, y en obras posteriores, como la edición del *Conde Lucanor* que publica en Sevilla en 1575, la *Silva de Varia Lección* de Pedro Mejía (Sevilla, 1587) y en la *Nobleza de Andalucía* de Gonzalo Argote de Molina (Sevilla, 1588) 27.

El mito de la recuperación del cesaropapismo teodosiano va a estar presente en otras máscaras, subrayando la componente genealógica de la que advierten los versos citados arriba: *Tu serás mi defensor/ por herencia paternal/ y también por maternal*. La de los estudiantes fue la más cumplida. Y Oviedo debió contar con material de primera mano para reconstruirla con todo lujo de detalles. Salió a la calle el jueves 17 de enero para representar *el triumpho de la fama, con la sucesión de los Reyes de España* [h. 24vo]. Los reyes míticos, difundidos por las patrañas de Annio de Viterbo, se habían popularizado hasta confundirse con los orígenes de la monarquía de España. Pero lo más sugerente de la disposición de las cuadrillas fue el arranque con los capitanes más celebrados del romancero, la España del Cid, Bernardo del Carpio y el conde Fernán González, prefiguraciones del capitán de Lepanto, don Juan de Austria, hijo natural de Carlos V y hermanastro del rey. Con Felipe II terminaba el largo desfile de los vates de nuestra historia, que todos tienen que dar ejemplo al rey de las batallas, desde Leovigildo, vencedor de la herejía arriana, hasta Fernando III, porfiador del Andalucía y antecedente del Sexto de los Fernandos, el pequeño príncipe recién nacido, garantía de la perpetuidad del Imperio. La letra de don Felipe, que iba honestamente vestido de negro, con gorra de rizo y con tusón, de acuerdo al estilo severo que le caracterizará en adelante, celebraba al *defensor de la fe, que herede y aún subjete/ la mayor parte del mundo* [h. 33vo]. Detrás, entre los mirtos y laureles de un Carro de Triunfo, los despojos de las galeras vencidas, los estandartes sometidos, los turcos ahorrados, sobre los que se erguía una

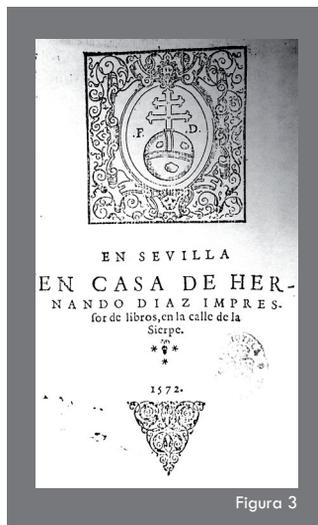


Figura 3

27 Otras variantes de menor tamaño y rodeadas de formas vegetales figuran en la edición catalana del mencionado *Tractado de la Caballería* (Barcelona, 1603) y en los *Conceptos Espirituales* de Alonso de Ledesma (Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1603). Parece que Díaz se habría trasladado como oficial al taller del famoso impresor catalán Sebastián de Cormellas donde se publican estas obras. Cfr. Vindel (1942), marcas 298 y 412.

columna dorada con la efigie de don Fernando, recibiendo las señales de su reinado: la gloria, la victoria y la ciencia, que le entregaban, un cetro, una palma y un libro [h. 34vo].

La estirpe de los caballeros de la Fama (que iba sobre otra columna en el mismo carro) concluía con los siete infantes de Lara. De nuevo un tema de la historia de Castilla, redescubierto por la cultura historicista que se extiende en España en los años filipinos, se aplica a las nuevas guerras del muy alto príncipe don Fernando que saldrá reforzado por la compañía del famoso Gonzalo Bustos y sus hijos, extirpador de herejes. Lo que dice a continuación Oviedo es ilustrativo de la fusión de registros que se produce en el acto festivo, al ligar la dimensión legendaria, la actualidad política y la propia vida de los caballeros de Sevilla, en una misma procesión de honra al soberano:

Yvan acompañando este triumpho, muchos hombres de armas y alauarderos, y detrás caulleros de la ciudad, y ministros de justicia. Fueron por toda la ciudad y calles más principales della con esta inuención y carro [hs. 35ro-vo].

Otros homenajes, no menos lucidos, podrían corroborar el servicio que hizo la antigüedad clásica (particularmente la Roma Imperial) a tender una mirada nueva sobre la historia de España y esta, a su vez, a la interpretación del acontecimiento vivido en 1571. Un texto sevillano, publicado el mismo año que la relación de Oviedo, participa de este mismo espíritu clásico que se proyecta en la actualidad política de su presente: la *Historia de la Guerra de Chipre* de Fernando de Herrera. Juan Montero ha calificado esta obra, con oportunos argumentos, como discurso ideológico que postula la dimensión imperial y mesiánica de la monarquía española, culminación de una teleología histórica que se cierra con la simpar batalla.

También Oviedo, a su modo, nos ha trazado una narración histórica a través de las máscaras que salen a regocijar las calles de Sevilla en enero de 1572, recordándonos la estirpe del joven príncipe y el ascendiente real del héroe de Lepanto. Todo lo cual para conducirnos, al final, a la máscara del triunfo naval que es la descripción más extensa y enjundiosa desde el punto de vista ideológico, donde, como en seguida veremos, se palpa esta lectura mítica del destino de la dinastía católica española. Idea que contará, por cierto, con los prometidos grabados de la batalla <sup>28</sup>.

### **3. Lectura de los estandartes de la máscara de los mercaderes de Sevilla en dos reproducciones de grabados festivos.**

La memorable jornada se celebró el domingo 17 de febrero y fue iniciativa de la universidad de los mercaderes de esta ciudad, como resume familiarmente

<sup>28</sup> Fernando de Herrera, *Relacion de la guerra de Cipro, y suceso de la batalla Naval de Lepanto*, Sevilla, Alfonso Picardo, 1572. Cfr. Montero (1998), pp. 46-48 y apéndice "Fernando de Herrera. Prosa histórica", pp. 125-139. Una interpretación providencialista de la historia que, por lo demás, contribuirá a exaltar el concepto de preeminencia de España sobre otros reinos: Flori (2003), García Hernán (2006).

Oviedo, esto es, del reputado Consulado de cargadores y comerciantes de Sevilla, institución fundada en 1543 como tribunal mercantil para resolver litigios entre comerciantes, pero que con el tiempo asumió funciones de regulación del tráfico con Indias <sup>29</sup>. El Prior y cónsules de la Universidad habían ideado y costeado una *curiosa invención, a propósito de la victoria que el señor don Juan ovo contra el armada Turquesca* [h. 34vo], que como las máscaras anteriores también recurrió a la autoridad de las historias, y entre ellas, a la más autorizada de todas: la Sagrada Escritura, en un pasaje del Libro de los Reyes. El capítulo de los Amalequitas permitía tender el puente entre los siglos. Recordemos que Josué consiguió la victoria por mediación de Moisés que oró por el buen fin de la batalla con ayuda de los sacerdotes Hur y Aarón que le sostenían los brazos. Así también el Papa Pío V, con el favor de Felipe II y la ayuda de los venecianos, suplicaría por la victoria del nuevo Josué, el general de la Armada cristiana, don Juan de Austria.

El espectáculo se celebró en la Plaza de San Francisco, ya por entonces epicentro festivo de la ciudad, y se estructuró en dos tiempos que recordaban la fabulosa batalla y la alianza entre los príncipes cristianos. Como texto etnográfico estas páginas de Oviedo encierran gran interés porque documentan la práctica festiva sevillana, en ocasión de regocijos civiles, materia sobre la que se conoce bien poco. La coincidencia con el tiempo de carnaval aporta un valor añadido en tanto se transparentan, bajo la factura de una máscara temática, costumbres propias de carnestolendas. Pero dejaremos esta vertiente de lado, para centrarnos en la dimensión política y pública del desfile. Porque las escenas que se representaron en la escaramuza y los personajes que formaron la máscara fueron elegidos entre los más conocidos y populares, aquellos que andaban en boca de los sevillanos, familiarizados con las nuevas que llegaban del Mediterráneo.

Emilio Sola (2003), experto en la materia, lo ha expresado con rotundidad: los avisos que informan del movimiento de la armada turca en el Mediterráneo fueron constantes desde mediados del siglo XVI y se transmiten en varios niveles de comunicación, desde el más inmediato y personal, de la carta o informe oficial, al cronístico o literario. Los episodios del cerco de Otranto (1498) o de la toma de Rodas (1522) no preocuparon tanto como el rearme de la flota turca a partir de 1552. Tal vez porque la atención estaba puesta en la más cercana frontera de berbería. Quizás también porque la obsesión por el gran enemigo que acecha a las espaldas no termina de perfilarse hasta las primeras décadas del reinado de Felipe II (García Cárcel, 1994, pp. 15-28). Sin olvidar que la formación de un gusto urbano receptivo a las noticias del mundo es un proceso que avanza en la segunda parte del siglo. Para el horizonte de 1600 ya está completamente maduro, siendo Sevilla uno de los principales centros irradiadores de nuevas del viejo y del nuevo mundo. La batalla de Lepanto

<sup>29</sup> Acerca del consulado de cargadores de Indias y su implantación en Sevilla, véase Heredia Herrera (1992) y (1986).

pudo ser el punto de inflexión. A partir del acontecimiento se siguió con atención todo lo que ocurría en el hermético mundo de la Sublime Puerta: la política del Danubio, las presas de galeras, las prevenciones que se hacían en Italia ante el peligro, cierto, de que “bajara el turco”. Augustin Redondo (2001), en documentado artículo, cuenta hasta 25 relaciones dedicadas al Gran Turco que fueron publicadas en Sevilla, la mayor parte en el taller de Rodrigo Cabrera, solo en los años 1594-1609. En las décadas siguientes no desfallecerá el interés con atención singular a las empresas de los caballeros de la Orden de Malta o a las proezas navales del Duque de Osuna.

Uno de los turcos más temidos de la época de Cervantes, Alí Bajá, apodado el tiñoso, capitán de la armada que se enfrentó en Lepanto gobernará precisamente la prodigiosa Sierpe (probablemente armada y articulada como la tarasca del Corpus) con la que comenzó la fiesta de los mercaderes de Sevilla<sup>30</sup>. La aparición del fiero pachá, de porte pantagruélica y gestos desmesurados, permitiría identificar al personaje histórico que estaba en boca de muchos ciudadanos; por más que los responsables de la invención habían colocado un gran cartel que decía *ALI BAXÁ* [h. 35ro]. Oviedo describe con morosidad el simulacro que representaba al general de la armada turca que había sido rey de Argel: vestido de seda con marlota turquesa y verde, el turbante con la media luna y la cimitarra en la mano diestra. La caracterización del rostro sugería *fierozza y denuedo grande*, y la seguridad de la mano izquierda, *confianza en la victoria* [h. 35vo]. El prototipo corresponde a la imagen que circulaba en España de los bajás y sultanes: altivos, soberbios y codiciosos. Su crueldad y violencia están en las antípodas de la justicia y magnanimidad de los generales cristianos. Y su reputado arrojo es más temeridad que valentía, insaciable borrachera de sangre de quien acude a la batalla sin tener nada que perder, instigado por la superstición, lo que explica su celo guerrero (Bunes, 1989, pp. 69-91).

La otra cara del turco está presente en el personaje más bien ridículo que le acompañaba: el *truhán Cazoleta*, barba rapada, mostachos postizos y aljaba a la espalda, *el qual yua haciendo muchos ademanos al turco, y a la gente que estava a las ventanas* [h. 36ro]. ¿Representaría al general Uluch Alí que se enfrentó a la escuadra de Andrea Doria, al bey de Alejandría que los italianos llamaban Scirocco, o al más popular Dragut, terror de las costas del Mediterráneo?. Sea como fuere, debía ser también un monigote articulado y manipulable, que hacía de contrapunto cómico a la temeridad de Uchalí.

Ali Bajá y su compañero bufonesco ya eran famosos en los romances que el impresor Benito López había estampado en Sevilla y que circularían

<sup>30</sup> Es el conocido personaje que retrata Cervantes en el Quijote, calabrés de nación y que llegó a ser rey de Argel; más tarde general de la flota del gran Turco.

en plazas y mentideros<sup>31</sup>. Encaramados en la testa de la gorgona, su fatal destino sucumbirá al fuego que habían prevenido los inventores del artificio mediante cohetes colocados en los pechos y en la lengua del Bajá. El olor a pólvora hizo volar la imaginación, ya bien nutrida de noticias de Oriente, de quienes presenciaron la batalla y poco antes habían disfrutado de la magnífica entrada del bando cristiano encabezado por el héroe de Lepanto. El caballero que representaba la persona de don Juan de Austria llevaba sus arneses grabados en oro, florido plumaje y sayete de tela dorada, el mismo tono que guarnecía las cubiertas y borlas del caballo.

Las insignias y símbolos heráldicos desempeñan una función notable en la escaramuza. El estandarte de la escuadra de don Juan de Austria publicaba el triunfo católico sobre la hidra de las herejías: *Ardua tantarum peragam discrimina rerum* [h. 36vo]. Lema que iba acompañado de la medusa de siete cabezas, reverso de las armas reales. Del ejército turco sobresalen las medallas que rodeaban la silla sobre la que el general dominaba al fantástico animal. Pedro de Oviedo dice que representaban los antepasados del Gran Turco, pero no añade más detalles sobre este recurso conmemorativo que los italianos habían introducido entre los turcos<sup>32</sup>.

Mayor relieve tendrán los estandartes en la segunda parte de la ceremonia, que siguiendo el guión narrativo de los acontecimientos, correspondía al desfile de triunfo de los vencedores. Abría paso, anunciado por el trompeteo de los clarines italianos, el pendón del Consulado, artífice del homenaje. El paño exhibía, por un lado, las armas reales y, por el otro, las de Sevilla con la letra *Consulatus populusque Hispalensis* [h. 39ro]. La iconografía de inspiración romanista fue practicada también por el cabildo civil y por el sínodo de la iglesia sevillana en aquellos años, de modo que el tribunal de los mercaderes quiso sumarse, con ocasión de la fiesta, al extendido prestigio del senado latino.

La estructura del cortejo recordaba la de la propia Santa Liga, promovida por Pío V, y se dispuso como un tríptico a la vista del espectador: primera cuadrilla, los generales victoriosos, segunda, los turcos vencidos, tercera, los reinos de Felipe II. Memoria de la batalla y, también, pronóstico de un imperio universal católico, culminaba, a su vez, en tres personajes que representaban los protagonistas de la alianza pontificia.

31 *Relacion muy verdadera de lo sucedido/ a la armada de la scta liga desde los xxvii de Julio de lxxii hasta mediado Agosto/ conforme a las cartas que se han traído de Roma y Uenecia/ y de como Ochiali Rey de Argel huvo. E assi mesmo vna carta de la/ muger de Alibaxa hermana del gran Turco, la qual embio al Sere/ nissimo señor don Juan de Austria sobre la prision de su hijo Saim/ bey preso en Roma, con el razonamiento que dixo el embaxador al dicho/ Saimbey de parte del gran Turco, Sevilla, en casa de Benito López, 1572. Copia de una carta de la Rossa, madre de Saimbey, hijo de Ali Baxá, captivo en Roma, embiada al Serenissimo don Juan de Austria, con la interpretacion de la relacion del embaxador del Turco embiada por el al dicho Saimbey, su sobrino [Sevilla, 1572].*

32 Solo dice que estaban esculpidas sobre las cuatro caras del pedestal y que representaban antepasados del Gran Turco. Parco detalle pero expresivo de la fuerza del linaje de los osmaníes, transmitida por línea masculina. Véase al respecto Imber (2004).

El personaje que representaba a don Juan de Austria y que había combatido a la despiadada sierpe en la plaza encabezaba la cuadrilla de los capitanes cristianos. Servía de ligadura con la primera parte de la fiesta, ahora victorioso sobre su palafreñ. Le seguían los diez generales que se hallaron en la victoria naval, los diez de la Fama de las noticias y relaciones que circulaban por medio mundo. Entraron por parejas, dice Oviedo, con libreas de diferentes colores. Sus arneses iban grabados y dorados: espuelas, malla, freno, espada y daga. Las botas, medias y calzas, parejas, de punto y terciopelo blanco. Pero las casacas y florones de plumas de terciopelo, diferenciadas por colores. Otra vez iguales, representando la excelencia de su nobleza, en las golas doradas y gruesas cadenas al cuello. Pero singulares en la pechera, donde el cronista distinguía variedad de piedras preciosas, medallas particulares y cordones con muchas inuenciones de oro escarchado con gruesas perlas [h. 38ro].

Nos recreamos en la descripción, no sólo para dar idea de la opulencia de estas, en pureza, *svmptuosas* y *ricas fiestas*, sino por advertir el juego retórico que oscila entre la unanimidad en el señorío y la dignidad (por ejemplo, llevaban todos bastones de mando) y la diferencia del linaje, del apellido y del ser (iban con máscaras diferenciadas). Es la misma retórica que apreciamos en las relaciones festivas que describen el orden y composición de la batalla, reconociendo la igualdad en la jerarquía de los generales, pero nombrándolos personalmente y distinguiendo su función, su galera y su pendón. En el impreso veneciano, *L'ordine delle galere*, publicado el mismo año del acontecimiento, figuran los nombres de los protagonistas de la egregia jornada, distinguiendo a los generales del corno sinistro de la vanguardia, que eran venecianos, de los del corno destro y la retaguardia a cargo del Marqués de Santa Cruz <sup>33</sup>.

Muy distinto es el perfil que traza Oviedo de la cuadrilla de los turcos. Diez eran también los personajes que representaban los principales prisioneros de la presa. Venían en hermosos caballos, a la gineta, como era la usanza morisca. No desmerecía su atuendo, de telas ricas, con detalles propios de la moda conocida en Grecia y en la Armenia cilicia, como los turbantes de muchas vueltas, y sobre todo, de la costumbre morisca: los ricos tahelies, los alcaizares y zaragüelles de damasco. Pero eran prisioneros de guerra y denotaban tristeza. Despojados de armas y encadenados por gruesas argollas al cuello, sus máscaras, indiferenciadas, *representavan tristeza, en significación de venir vencidos* [h. 40vo]. Crudo contraste, después del esplendor de los semblantes cristianos. Acentuado por el cortejo de servidores a pie que sacaba una letra alusiva al episodio:

33 *L'ordine / DELLE GALERE / ET LE INSEGNE LORO / Con li Fanò, Nomi, et cognomi delli Magnifici, et ge- / nerosi patroni di esse, che si ritrouorno nella ar- / mata della santissima Lega, al tempo della / vittoriosa, et miracolosa Impresa otte- / nuta, et fatta con lo aiuto / Diuino, / Contra la Orgogliosa, et Superba armata / Turchesca, / IN VENETIA. Appresso Giovan Francesco Camotio. MDLXXI.* Sobre el orden de las galeras se compusieron varios grabados que toman como fundamento el plano de la batalla que envió don Juan de Austria a Felipe II y que se conserva en el Archivo de Simancas.

Preso en la grande victoria  
 donde a Lepanto el mar baña  
 trophéo del de Austria y gloria  
 soy en los fines de España,  
 Y aunque es terrible la pena  
 deste mi grave dolor  
 en más áspera cadena  
 me tiene preso el amor [h. 41ro].

La tercera cuadrilla encarnaba los reinos del Imperio católico, diez reyes, con sus armas, en buenos caballos, a la brida. No indica más detalles la relación, aunque cabe pensar que desfilarían los mismos reinos que ya lo habían hecho en los recibimientos reales de 1570. Los calificativos se reservan para las tres damas que representaban las naciones de la Santa Liga, Roma, España y Venecia, que desfilaban en último lugar. Concentra Oviedo, en estas páginas finales, la prosa más abigarrada, los adjetivos más floridos, para ponderar la calidad de las potencias católicas. Es el desenlace lógico de la máscara, que, a su vez, representa el ápice de las fiestas. La excelencia estética viene así a subrayar la dignidad de los protagonistas y la nobleza de la empresa.

Basquiñas de tela encarnada, guarnecidas con franjas de oro y plata, cíngulos del mismo tono revestidos de joyas, y ruelas al estilo antiguo, formando ondas y terminadas en mangas de tela de oro verde, realizaban las tres figuras alegóricas que iban a la gineta en caballos hoveros. Sus tocados de cabellos rubios guardaban también cierto aire cortesano, antiguo, que no pasa desapercibido a Oviedo al referir la delicada hebra de terciopelo carmesí que se dejaba caer sobre sus espaldas, cuajada de fina argentería, de la que a su vez pendía una *larga toca de bolante raxada... labrada de seda encarnada, que hacía muchas ondas que daban mucha gracia* [h. 43vo].

Cada una de las damas portaba su estandarte, cifra de su autoridad. El cronista dedica a ellos preciosa atención porque constituyen la clave de comprensión de toda la máscara y, al fin, del heroico acontecimiento que se celebraba. De los tres guiones Hernando Díaz, de acuerdo probablemente con Pedro de Oviedo, reproduce dos: el de Roma, promotora de la Liga y el pendón de España, sacrificando la insignia de Venecia que, sin embargo, describe. Incluimos en estas páginas los dos grabados mencionados, anónimos, como la inmensa mayoría de los que se entallan en el siglo XVI, obras de un maestro grabador que debió colaborar habitualmente en los impresos de Hernando Díaz<sup>34</sup>.

El dibujo de la bandera romana, que a Escudero y Perosso le resultaba grosero y tosco, por las imperfecciones inevitables en la técnica xilográfica, es sin embargo un grabado de gran interés y, que sepamos, se hizo exclusivamente

34 Como sabemos, por ejemplo, que ocurrió con Antonio de Arfe que trabajaba para el impresor Juan Rodríguez, o con un tal Diego, de origen aragonés, que figura junto a Juan de Vinglés, en la Zaragoza del XVI. Cfr. García Vega (1984), p. 84.

para ilustrar este impreso [figura 4]. Aparece el Papa Pío V, vestido de pontifical, asentado en su sitial, mientras el rey de España y el Dogo veneciano le asisten arrodillados. Se aprecian perfectamente las manos en actitud orante, la capa de púrpura con las cenefas doradas y hasta las figuras de imaginería que salpicaban la capa. La sotana de raso azul, el roquete, el cojín a los pies y la eminente tiara, completan el dibujo que coincide exactamente con la descripción que nos proporciona Oviedo. A su mano derecha, el rey Felipe II, con corona de oro y armado a lo antiguo, corresponde también al grabado que deja ver el jubón, el molledo, los mascarones de las rodillas y el manto. No pueden apreciarse, en cambio, los grabados de romanos que se habían labrado en la armadura del monarca. De Venecia se observa perfectamente la muceta de armiño sobre los hombros, la ropa rozagante de brocado y el característico tocado del que nada dice Oviedo.

Las actitudes de ambos príncipes imitaban lo que Hur y Aarón hacían con Moisés, cuando orava en la batalla contra los Amalequitas [h. 44vo], preterición del nuevo pacto de los soberanos para combatir a los turcos. La letra que acompañaba a la estampa del estandarte enfatizaba esta sujeción a la roca de Pedro:

Todo el tiempo que mirardes  
por mi obediencia y mi gloria  
cierta teneys la victoria [h. 45ro].

Al dorso del estandarte figuraban la tiara y las llaves sobre tres bandas doradas en campo rojo, de las armas pontificias, con el rótulo: PIVS. V. PONTI. MAXI. En conjunto, pues, un magnífico exponente del grabado labrado con tacos de madera; a tamaño de media página lo que seguramente permitió que se estampase junto con los tipos de las letras <sup>35</sup>. De los primeros, por otra parte, en introducir escenas de actualidad política y diplomática (Checa 1996, pp. 9-200, y aquí, p. 90 y ss.).

La segunda parte de la historia que cuenta el capítulo 17 del Éxodo se representaba en el estandarte de España. En la parte superior del paño iba el escudo que ya vimos en la portada del impreso, la divisa de los Austrias con el lema *Defensor Fidei*. En el medio un círculo con la pintura de Josué venciendo y arruinando al ejército de los Amalequitas. Y abajo, en letra dorada: *Fugavit losue Amalech. et populum Eius in ore gladii* [h. 45ro].



Figura 4

<sup>35</sup> Sobre la introducción del grabado en España y la etapa de hegemonía de la técnica xilográfica, García Vega (1984).

La relación de Oviedo nos priva de la imagen del combate veterotestamentario y hemos de conformarnos con la ilustración de la singular batalla de Lepanto que fue el motivo elegido para adornar el reverso del mismo estandarte:

estaua pintada la batalla Naual, que dio el sereníssimo señor don Iuan de Austria, a Alí Baxá general de la Mar por el gran Turco. Estauan assí mismo pintadas las dos Galeras Reales, trauada entre ambas la batalla con demostración de la entrada que en la del Baxá se hizo, y con otras muchas Galeras, vnas que peleauan y socorrían, y otras que huyan y soçobrauan [h. 45vo].

La imagen que elige el impresor Hernando Díaz para acompañar esta descripción [figura 5] ofrece algunos problemas de interpretación. Es un motivo que ya se había utilizado en una relación anterior, la *Copia de vna Carta que... don García de toledo escriuió dende la Canal de Malta (...)*, impresa por Alonso de Coca a fines de 1565 o en 1566<sup>36</sup>. Describe el socorro de Malta que tuvo lugar el 7 de septiembre de 1565, en el que participaron las galeras de Álvaro de Bazán y los tercios viejos apostados en Sicilia que gobernaba su virrey don García de Toledo<sup>37</sup>. La figura del héroe que destaca en tamaño y protagonismo bien podría representar al Almirante don Álvaro, bien al virrey de Sicilia don García de Toledo. Pero la fama que en seguida adquirió la epopeya de Lepanto oscurecerá, en lo sucesivo, a estos dos personajes, en beneficio de don Juan de Austria que con quien se identificará el colosal capitán del grabado de nuestro impreso.

Conocida es la relación ambivalente que mantuvo Felipe II con su hermanastro. Enviado a las misiones de más éxito, pero vigilado de cerca por secretarios y consejeros, siempre cuidó el rey prudente de que asumiera responsabilidades políticas excesivas<sup>38</sup>. No se le pudieron negar, en cambio, las honras militares, para quien fue tenido por el brioso león de Lepanto, héroe de los romances de ciego<sup>39</sup>.

O don Juan el más famoso  
que ay, ni jamás lo fue  
pues mereces por dichoso

36 *Copia de vna Carta que el excelente/ señor don García de toledo escri- / uio dende la Canal de Malta:/ a los siete de setiembre/ al correo mayor de/ Napoles. Sevilla, Alonso de Coca, s. f. [1565]. Cfr. Bauer (s.f.), pp. 1-3.*

37 Según Manuel Fernández Álvarez fue el Almirante don Álvaro el verdadero liberador de Malta. Experimentado marino en la jornada de la Gomera y de Tetuán, Bazán, no se reunió con Toledo hasta mediados de agosto. La flota partió de Messina el día 21 y, después de dos intentos, desembarcó en Malta el 7 de septiembre, Fernández Álvarez (1998), pp. 452-454. También Braudel (1953), p. 267.

38 Véase Parker (1988), pp. 161 y ss. Y Bennassar (2000), del que recomendamos la interpretación del funeral que tributa Felipe II a don Juan: pp. 27-30; Vaca de Osma (2004), cap. 8.

39 Así figura en el famoso cuadro de Sánchez Coello para el monasterio del Escorial, con atuendo militar, los arneses en un gabinete que se abre a un mar en lontananza recordando su victoria de Lepanto.

el título valeroso  
de príncipe de la fe 40.

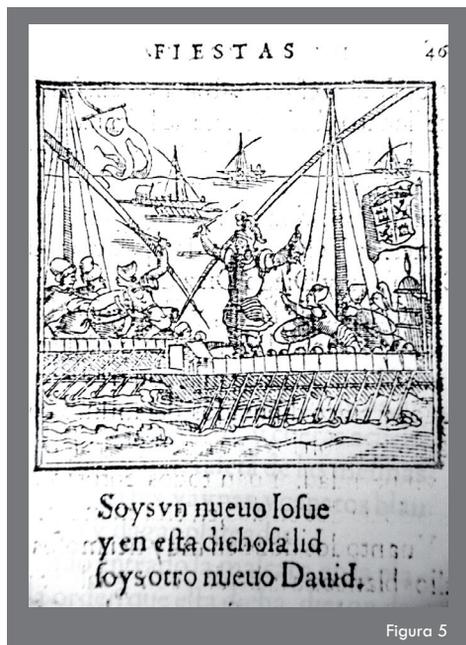


Figura 5

Fue esta condición, por encima de los títulos, la dignidad aclamada por el pueblo. La que le convirtió en el héroe de las relaciones de sucesos. Fama que ya exhibe su personaje, por las calles de Sevilla, cuando desfila como un héroe, encabezando la marcha y acompañado de muchos alabarderos. En el grabado del estandarte, mostrando el trofeo de guerra: la testa ensangrentada del temible Bajá:

El señor don luan armado con armas doradas, con su espada desnuda en la mano junto al árbol, y en la otra la cabeça del Baxá. Auía muchos estandartes y vanderas, sin las dos principales, y vna letra que dezía: Soys vn nuevo Iosue/ y en esta dichosa lid/ soys otro nuevo David [hs. 45vo-46ro].

40 Aquí se contienen dos admirables/ victorias que Dios nuestro señor ha dado a sus fieles: contra/ los endiablados Turcos enemigos de nuestra sancta fee ca-/ tholica. La primera la conquista de la hermosa Velona. La o-/ tra el fortissimo Castil nouo fuerças muy poderosas e impor-/ tantes con otras mucahs y muy maravillosas cosas que/ en fauor de la sancta Liga han acontecido. Contado todo/ en verso por Gaspar de la cintera priuado de la vista na/ tural de Ubeda y vezino de la ciudad de Grana/ da. Con vn gracioso villancico a pregunta y/ respuesta entre el auctor/ y el Turco. Granada, Hugo de Mena. Y por el mismo original: Toledo, Miguel Ferrer, 1572, h. 3vo.

Se aprecian, en efecto, los estandartes de las dos naves principales. El pendón turco enganchado del mástil mayor de su galera; las armas españolas sujetas al castillo de la propia. Es llamativa la desproporción entre el ciclópeo general cristiano y el resto de los hombres que luchan en el fragor de la batalla. Sólo el estandarte con el escudo real está a la altura de su talla. Sin duda el artista ha querido centrar la atención del lector en estos dos iconos que de tener inferior tamaño hubieran pasado desapercibidos. Es la imagen que calza con naturalidad dentro de una narración que también se ha personalizado en las figuras, hiperbólicas, del Bajá y del Soldado. El primero encarnación de la tiranía y la desmesura. El segundo reseña de justicia y valentía.

La significación de la letra amplía el fragmento de los Amalequitas que convertía a don Juan de Austria en el nuevo Josué, triunfante general merced al designio divino que ampara la Nueva Alianza (la santa Liga de Roma, Venecia y España). Ahora resulta, por añadidura, otro nuevo David, conductor del ejército católico (rey en la lid) con lo que queda salvada la soberanía indiscutible de su Señor, don Felipe II. La cercanía del asalto, la naturalidad del terrible momento, dentro de las limitaciones de la estampa, está perfectamente conseguida porque el grabador ha enfocado el objetivo, enmarcado el instante, transmitiendo la inminencia del acontecimiento al inopinado lector que vuelve, una y otra vez, sobre el fetiche ilustrado.

Hasta los cuerpos de los muertos salen a flote entre la marejada de agua y pólvora que parece que participamos en el recio crujir de las maderas, arrebolar de las velas, como nos narra Luis Cabrera de Córdoba en un impagable pasaje de su historia:

Jamás se vio batalla tan confusa: trabadas las galeras una por una y dos y tres contra otra, como les tocaba suerte, aferradas por las proas, costados, popas, proa con popa, gobernando el caso. El aspecto era terrible por los gritos de los turcos, por los tiros, fuego, humo, por los lamentos de los que morían. El mar, vuelto en sangre, sepulcro de muschísimos cuerpos que movían las ondas alteradas y espumantes de los encuentros de las galeras, y horribles golpes de la Artillería (...) Espantosa era la confusión, el temor, la esperanza, el furor, la porfía, tesón, coraje, rabia, furia; el lastimoso morir de los amigos, animar, herir, matar, prender, quemar, echar al agua cabezas, piernas, brazos, cuerpos; hombres miserables, partes sin ánima (...) (Bauer, p. X).

La estampa que pareciera hecha para ilustrar la historia del cronista real tuvo tal éxito que la encontramos en numerosas relaciones de la primera mitad del siglo XVII. Relaciones de presas y cautiverios, de asaltos a las fortalezas<sup>41</sup>. En 1617 sale a la luz, en Cádiz, una de las que alcanza mayor difusión por aquellos años: la *Relacion de la gran presa* (...), protagonizada por los caballeros de san

41 Así por ejemplo: *FAMOSA/ PRESA, QVE QVATRO/ Galeras de Nápoles hizieron junto al/ Canal de Constantinopla, en el mes de Junio deste presente año* (...). Impreso de 2 folios.

Juan, y a mayor honra de su orden<sup>42</sup>. Otras fueron patrocinadas por nobles, pues común fue la práctica del corsarismo y el rescate de cautivos. Es el caso del gran Duque de Florencia que armó seis galeras en abril de 1616<sup>43</sup>.

Sólo conocemos otra lámina que se repita con la misma persistencia. Es un grabado sin personajes protagonistas; tomado a mayor distancia, pero que exalta el poder de esa prodigiosa máquina que fue la galera, exhibiendo toda su capacidad de maniobra en alta mar. Aparece por primera vez en una relación que el impresor Benito López publica en Sevilla, en 1572, *la Relación muy verdadera de lo sucedido al armada o sancta liga (...)*, relato que da cuenta de las escaramuzas de la armada turca tras la derrota e incorpora las cartas de negociación para el rescate de Saimbey, hijo de Rossa, la mujer de Ali Baxá y hermana del Gran Turco<sup>44</sup>.

El tono personal y melodramático de esta misiva trata de captar el interés de un público aficionado a los romances de frontera, sin perder el acicate de la

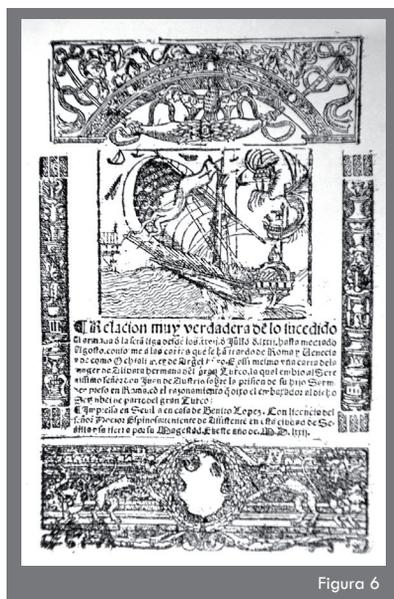


Figura 6

42 RELACION/ DE LA GRAN PRESA/ que hizieron quatro Galeras de la Religion/ de San Juan, de dos Naues, y seys Caramuzales, y dos Galeras/ Turquescas, con el numero de Cautiuos, y/ Christianos libertados. Cádiz, Lucas Díaz, 1617.

43 RELACION/ MUY VERDADERA DE LA/ GRAN PRESA QUE HIZIERON SEYS GALERAS DE/ la sacra Religion de San Estuan, del serenissimo gran Du-/ que de Florencia, de dos galeras Turquescas, Capitana, y Patrona, del Corsario Amurat Arraez. Con la muerte del/ Rey de Argel, y de otros Turcos de mucha/ consideración (...). Sevilla, Alonso Rodríguez Gamarra, 1616.

44 *Relacion muy verdadera de lo sucedido/ a la armada de la scta liga...*, op. cit.

veracidad e inmediatez de la relación de sucesos<sup>45</sup>. Antes bien, ambas funciones se complementan en un folleto cuya portada luce copiosamente adornada con roleos, dragones y leones rampantes. Dentro de este espacio abigarrado, contrahechura de motivos antiguos, muy del gusto manierista, se abre una ventana al mar que llena, en primer plano, la citada galera [figura 6]. Aparece el bajel en pleno viraje, con los remos elevados, para aprovechar la bocanada de viento que hincha la vela, mientras el pendón con la cruz se despliega desde la arboladura. La profundidad del plano se ha conseguido merced a las naos y galeazas que se distinguen en lontananza, recreando el surco de las aguas con trazos curvilíneos sobre el papel. Acertado efecto de dinamismo que podría interpretarse, si nos guiamos por la narración, como exhibición de la fuerza de las galeras de Marco Antonio Colonna, ante las que huyen deshonrosamente las naves del cobarde caudillo turco<sup>46</sup>.

Pero los episodios del verano de 1572 no dejaron de ser escaramuzas, desarrolladas en el entorno de Nápoles, mientras la alianza coyuntural de la Santa Liga se venía abajo por las disensiones entre sus componentes<sup>47</sup>. De uno de ellos apenas hemos hablado todavía: la Serenísima República de Venecia. La dama que la representó en las fiestas de Sevilla portaba también un estandarte que era de damasco azul con sus armas, de una parte, y la misma pintura de la historia de Lepanto que llevaba el personaje de España, por el otro lado. El impresor no ha estimado oportuno repetir el dibujo de la batalla y omite el escudo de la República, pero en cambio introduce un testimonio que da valor de autenticidad al impreso, al tiempo que sirve de elogio indirecto a la grandeza de la gesta hispana: la carta que el senado veneciano envió a don Juan congratulándose de la victoria. *Por ser de muy buenos conceptos, apostilla Oviedo, se puso al fin destas fiestas* [hs. 50vo-52vo].

Las palabras de Venecia (encabezadas por una P capital adornada con una gavilla de granadas) subrayan el camino de esperanza para la Cristiandad que ha abierto la feliz jornada que ha concedido Dios por instrumento de don Juan. El pueblo cristiano es el sujeto de este beneficio que apunta a la reconstrucción de un Imperio único que debe existir como una sola es la humanidad creada por el Dios verdadero. Regresa la *universitas christiana* y se alude a la *conquista del Imperio de quien era heredero el Emperador vuestro padre*. Pero además la sangre derramada establece una nueva frontera escatológica pues carecería de sentido que Cristo hubiera tardado tantos siglos, a *dar victoria tan llena de consolación y vnica a su pueblo (...)* la *qual victoria a negado a tantos reyes, Emperadores*

45 COPIA DE VNA CARTA DE LA ROFFA/ madre de Saimbey, hijo de Alibaxa captiuo en Roma, embiada al serenissimo don Juan de Austria, con la interpretacion de la relacion del embaxador del Turco, embiada por/ el al dicho Saimbey su sobrino. En *Ibidem*, h. 3ro.

46 Nada importante se decidió, en realidad, en este verano de 1572. No fueron más que escaramuzas, sublimadas por las relaciones de sucesos que aprovechan el eco de la batalla de Lepanto para explotar el asunto. *Ibidem*, h. 2vo.

47 Una historia actualizada de los epílogos de la Liga puede consultarse en Bicheno (2005) y Dumont (1999).

y *Pontífices...*, si no fuera porque tiene reservada una misión especial para el héroe de Lepanto: *recobrar su sancto sepulchro... conquistando a vuestro nombre, imperios que serán seguros para siempre...* [hs. 51vo-52ro].

El potentísimo brazo de don Juan de Austria, punto ciego al que convergen las miradas del grabado, adquiere, con este discurso, una dimensión mítica, llamada a trascender su propia vida, hacia un horizonte de redención de la humanidad. El Mediterráneo se empapa de este mesianismo, personalizado en una figura laica pero divinizada por la Providencia, elegida para fines muy superiores.

La epístola de Venecia figura en el libro de Oviedo detrás de la enhorabuena que el cabildo de Sevilla comunicó al de Austria (Sevilla, 10 de noviembre de 1571). La República de Sevilla rivaliza, así, a la altura de la Señora de los mares, parangonándola en fidelidad y celo católico. Sus riquezas proceden del Nuevo Mundo, frontera que labra la soberanía de un Emperador que lo es por sus conquistas. Sevilla se erige en testigo y salvaguarda de este proyecto de Imperio universal, horizonte que escapa a su propio entendimiento, que supera su capacidad de gozarlo, al trascender a los que viven porque da remedio a *los que nacerán... y esperanza y conorte a los que están en tiranía* [h. 49vo]. Los héroes sevillanos que habían participado en tan desmesurada empresa, que perdurará en la memoria de los siglos, son inmortalizados en este capítulo de agradecimiento de la ciudad a don Juan de Austria. Fueron los últimos en desfilar en la famosa máscara de los mercaderes. Oviedo los presenta como los *doze Senadores* del digno sínodo del Consulado que representaban *mucha auctoridad*, merced a las largas barbas canosas: don Juan Gutiérrez Tello, Juez de Apelación, Diego Díaz Becerril, Prior, Alonso Cazalla de León y Francisco Martínez de Baeza, cónsules más antiguos, junto al resto de los diputados, todos en hermosos caballos blancos, ataviados a la antigua, con grandes ruelas y ropas rozagantes [h. 46vo] <sup>48</sup>.

#### **4. Memoria visual y escrita de una escena de galeras: Don Juan de Austria y el Bajá de los turcos.**

La personalización de la narración de Lepanto en la figura del general español, a quien homenajean los documentos finales del texto de Pedro de Oviedo, estuvo presente desde los primeros impresos que circularon después de la batalla. Al principio con datos vivos y relevantes de su talante y de su acción. Es el héroe virtuoso, valiente y magnánimo. Conforme avanzamos en el tiempo, su imagen sobrenatural trasciende al personaje real, hasta casi diluirlo en su propio mito.

<sup>48</sup> Salieron de la plaza por la calle de Gradas hasta la Casa de la Contratación, para dirigirse a los Alcázares. Allí dieron una vuelta por el primer patio y fueron por las calles más principales hasta regresar a la casa de Juan Gutiérrez Tello, al que Oviedo atribuye la traza de toda la invención [hs. 47ro-vo].

La *Relacion çierta y verdadera* que se conserva, manuscrita, en el Real Monasterio del Escorial, es casi un parte de guerra, un diario de la contienda que anota, día a día, desde el 20 de septiembre hasta el 8 de octubre todos los pormenores de la armada <sup>49</sup>. Según dice el copista la relación llegó al monasterio el 8 de noviembre, esto es, un mes después de los acontecimientos que narra y perdido su original es el texto más inmediato que tenemos del famoso episodio del golfo de Lepanto <sup>50</sup>. El narrador constata la diligencia del señor don Juan en la colocación de las piezas de artillería, la disposición de las galeras en línea ofensiva, y la arenga a las tropas, que hizo personalmente, recorriendo, de popa en popa, todas las galeras:

Dada esta orden se bolbió El Sor don Juan a la galera real pasando por las popas de todas las galeras que encontraba y ordenando a los capitanes dellas que caminasen por orden y animando a los soldados a combatir los quales todos çierto le respondieron con grandíssima demonstraçión de contento, plazer y alegría <sup>51</sup>.

A partir de esta información que llega a la Corte, los traslados o copias de cartas que se envían a las principales ciudades y se mandan imprimir, comienzan a introducir cambios, adelgazando, en general, los aspectos más técnicos del desarrollo de la refriega, o aquellos que pudieran ser reiterativos, pero también aumentando el dramatismo de otros, para atender el gusto de un público de provincias ávido de noticias.

Una de estas copias, impresa en Medina del Campo, con la fecha de salida de 23 de noviembre de 1571, describe los prolegómenos del enfrentamiento acentuando la valentía y el denuedo de don Juan, tanto como la lealtad y gallardía de los tercios que hablan en primera persona:

Fue el señor Don Juan mismo a hazer venir las galeras que tocauan a su esquadra (...) y embió a solicitar a Iuan Andrea Doria que traya el cuerno derecho, y a Barberigo general de los Venecianos que traya el cuerno siniestro que sacasse cada vno sus galeazas fuera de la ordenança, y se pusiessen en batalla y caminassen poco a poco estrechando la orden y recogióndose las galeras juntas todo lo que fuesse possible. Dada esta orden se voluió a su galera real passando por las popas de todas las que encontraua, ordenando

49 *Relacion çierta y verdadera del sucesso de la/ armada de la sancta liga desde los veynte dias del/ mes de setiembre hasta ocho de octubre de 1571. Llego/ la dicha relacion a este monasterio del glorioso y bien aventurado martir sant lorenço El Real/ a 8 de nouiembre octava de todos santos. BRME. Ms. K-1-7, fol. 37ro. Son 20 cuartillas encartadas dentro de las memorias del Monasterio, en el anal 1571. Reproducida en: CODOIN, vol. III, p. 239.*

50 No hemos localizado en los repertorios y catálogos disponibles las relaciones originales que llegaron a San Lorenzo del Escorial informando sobre la victoria. Probablemente desaparecieron en el incendio que sufrió la Real Biblioteca.

51 *Relacion çierta y verdadera del sucesso de la/ armada de la sancta liga..., op. cit., fol. 3vo.*

a los capitanes dellas que encaminassen con orden, y animando los soldados a la batalla, los quales todos le respondieron: Harían lo que eran obligados, con grandíssima demostración de contento y alegría (...)

52.

Aquí tenemos al general valeroso y diligente que recorre la primera línea de la escuadra cristiana para animar a sus tropas. Su capacidad de mando y su osadía resultan ya proverbiales, pero la pintura es todavía cercana, abundante en detalles sobre la estrategia militar, de nombres particulares y de gestos propios.

Lo mismo sucede con la *Relacion de lo sucedido en la armada de la Sancta Liga*, publicada por Alonso de la Barrera, en Sevilla, al poco tiempo del impreso anterior. Abarca información hasta finales de octubre, lo que permite incluir testimonios de testigos, la lista de los bajeles tomados y de las bajas del bando turquesco<sup>53</sup>. ¿Dispuso el impresor sevillano de la misma relación original que copió el cronista del Escorial? Es posible, o de otra muy semejante, a tenor de la información que utiliza. El principal testigo que interrogó don Juan de Soto, secretario de Don Juan, fue Alhamete, el ayo de los hijos de Alí Bajá, que es también el que proporciona la información, menos detallada, del impreso sevillano. Todo induce a pensar que esta fue una de las fuentes de información que utilizó el editor local, a la que añade, sin embargo, detalles ocurridos posteriormente que toma de otras relaciones.

Este parece ser también el caso de Fernando de Herrera que, como confiesa en la dedicatoria de su *Historia de la guerra*, se documentó con distintas relaciones para acometer su proyecto<sup>54</sup>. En el capítulo que dedica a la batalla entre las dos armadas el Bajá es retratado por su osadía rayana en la temeridad, condición meliflua que le conducirá al desastre. A don Juan no le tiembla el pulso y resiste con tensón, como toda su tropa de mosqueteros y artilleros, sin los aspavientos y los alaridos de los turcos que Herrera tilda de costumbre de gente bárbara. Lo que le interesa, en realidad, al divino poeta, es catapultar a la fama la singular jornada, que supera las antiguas victorias de Salamina y Accio, y cuya felicidad promete nuevo imperio a la religión cristiana<sup>55</sup>.

52 *Copia y traslado de vna carta venida a la corte de su ma/ gestad a los veynte y tres de Nouiembre, en que se cuenta muy en particular la victoria/ auida de los Turcos en la batalla naval, con el repartimiento que se hizo de las/ baxeles y artilleria de la armada vencida, y otras cosas muy notables. Al final: Impressa en Medina del Campo : por Vicente de Millis, 1571.*

53 *Relacion de lo sucedido en la armada de la Sacta Liga, desde los treynta del mes de Septiembre, hasta los veynte y quatro de Octubre de este año, embiada a esta ciudad, al muy Illustre Señor Licenciado, Pero Lopez de Mesa, Assistente de Seuilla / Assimismo va aqui la relacion de los Turcos muertos y presos, y el numero de baxeles que se tomaron al Turco, y artilleria, y la particion que de todo esto se hizo, conforme a los Capitulos de la liga. Y los Christianos que se rescataron, y la gente que de los nuestros falta, y vnas preguntas que declaro Mahomet de Constantinopla, ayo de los hijos de Ali Baxa, Capitan General de la armada del Turco. El qual Mahomet y los dos hijos de Ali Baxa, yerno del Turco passado, fueron presos, con otras particularidades de que se ha tenido cierta relacion. Seuilla, Alonso de la Barrera, 1571.*

54 Montero (1998), apéndice, *Relacion de la Guerra de Cipro. Dedicataria a don Alonso Pérez de Guzmán el Bueno, Duque de Medina Sidonia*, pp. 125-126.

55 Montero (1998), apéndice, *El suceso de la batalla con la victoria de la armada cristiana*, pp. 139-140.

La muerte de Alí Bajá no figura en ninguno de estos tres textos vinculada a la acción del príncipe cristiano. A don Juan le informan, después de más de dos horas de batalla, de que Uchalí ha muerto en el enfrentamiento y su galera se ha rendido. Al tener conocimiento de su muerte, es precisamente cuando decide tomar la iniciativa de concentrar su artillería en el flanco derecho, donde aún había resistencia, lo que le conducirá a la victoria. La imagen estampada en la relación de las fiestas de Pedro de Oviedo induce, sin embargo, a considerar un enfrentamiento directo entre las dos galeras capitanas. El grabado de 1565 transmite, por tanto, un mensaje que precede y sobrevive a las narraciones más inmediatas, y en principio, más fidedignas de Lepanto. Al capitalizar la fuerza del héroe en el gesto de decapitación del Heresiarca, enuncia más la figura del héroe del romancero que la del conspicuo soldado de las relaciones. Y prefigura al Perseo barroco que siega la cabeza de medusa.

En paralelo a este giro que se inicia con el propio texto de Pedro de Oviedo (es quizás la fiesta la que altera el sentido de los hechos de la batalla), avanza la tendencia a explotar los aspectos más humanos y personales de los protagonistas del evento. Aquel mismo año de 1572 se publican como apéndices a las nuevas relaciones que hablan del desarrollo de la liga, la carta de la Roffa, la madre de Saimbey, prisionero en Roma. Y la traducción de lo que dijo el gran Turco a su hijastro<sup>56</sup>. Ambos son relatos que dejan oír, tras la compostura de la epístola, la angustia de una madre y sirven para adornar la magnanimidad del héroe:

(...) me inclino a vos cauallero y juuentud virtuosa con bozes y lamentaciones humildes, con viudez y soledad de mando, y hijos que a mis justas querellas por la gracia, valor y auctoridad vuestra procureys acerca del Sumo Pontífice de los christianos... para el beneficio de mi charo y amado hijo la libertad...<sup>57</sup>.

Lo mismo sucede con los versos del malagueño Bartolomé de Flores que recogen las congojas del Turco por la pérdida de su poderosa armada. Aquí, por supuesto, se extreman los recursos para conmover al lector, repitiendo esquemas habituales en las relaciones de desastres naturales, cuyas raíces están en los clásicos:

Dentro en Constantinopla/ grande llanto se hazía/ los gritos que dan los turcos/ y las mozas que allí auía/ retumban por los collados/ que grande espanto ponía/ los turcos visten morado/ las moras sin alegría/ se ponen tocas leonadas que de luto les serúa/ unas dizen ay marido/ otras que bien se entendía/ dizen, hijos de mi alma/ que jamás nos vería/ otros dizen, ay hermano/ o primo el que lo

<sup>56</sup> Interpretación de lo que dixo el embaxador al dicho Saimbey/ de parte del gran Turco. Ambas incluidas en: *Relacion muy verdadera de lo sucedido...*, op. cit., f. 4vo.

<sup>57</sup> COPIA DE VNA CARTA DE LA ROFFA/ madre de Saimbey..., op. cit., fol. 3vo. 134 .

tenía (...) y el Turco dize llorando/ de suerte que se entendía/  
ya es perdida la esperança/ que de Mahoma tenía (...) <sup>58</sup>.

La mayor pena es, sin embargo, la irreparable pérdida de lo más granado de la nobleza turquesca, caudillos y alcaldes de Berbería. Cuando recordaba sus nombres, el Turco se rasgaba las vestiduras, incapaz de contener sus bajas pasiones; antítesis de la prudencia y compostura del caballero cristiano. Su incontinencia y destemplanza le conduce a renegar de Mahoma, momento que marca el clímax de tensión del relato: *reniego de ti Mahoma/ y de aquel que en ti confía/ di perro porqué quisiste/ menguar tu honra y la mía (...) <sup>59</sup>*.

Conforme avanzamos en el siglo XVI, las relaciones en verso serán preferidas para contar la historia de Lepanto que ya empieza a cristalizar en la memoria colectiva de los españoles. La prosa se reserva, en cambio, para dar cuenta de los nuevos desafíos del Atlántico, o en relatos más extensos, como la relación de Marco Antonio Arroyo, advertir del rearme de los turcos <sup>60</sup>.

Después de unas décadas de relativa escasez de producción impresa sobre el Mediterráneo, el furor de las prensas regresa a las grandes ciudades, vinculando las operaciones de Berbería con la reanudación de las hostilidades entre el Imperio y los turcos, a partir de 1596. La amenaza se siente en las costas andaluzas con nuevas razías y la reaparición del problema morisco. Regresa, en este nuevo contexto, la imagen del estandarte de nuestras fiestas. El icono del asalto a la galera del turco y de la ostentación, brazos extendidos, del mítico general. Lo hallamos en una relación publicada en Málaga en 1611 [fig. 7] <sup>61</sup>. Y en varios impresos más de las década sucesivas. Se ha reducido el tamaño, convertido es una especie de anagrama con el que el lector puede identificar la escena de la que ya es la batalla por antonomasia <sup>62</sup>.

Gerónimo Margarit edita en Barcelona una colección con tres de ellos en 1629. *Famosísimos romances*, los llama; narran la memorable victoria,

58 Obra nuevamente compuesta en/ la qual se trata el doloroso llanto, y sentimiento, que el Turco ha/ hecho por la perdida y destruycion de su armada. En el qual/ llanto nombra todos sus mas principales y altos hombres,/ que fueron muertos y presos en la batalla, y quexandose de/ Mahoma. Nombra assi mismo todos sus Imperios y/ Reynos, con dos Sonetos, y vn Villancio. Todo/ compuesto en graciosos versos: por Bartho/ lome de flores, natural de Malaga, y/ vezino de Sevilla. Con licencia./ fue impressa en Salamanca en casa de Pedro Laso./ Año de M. D. LXXII.

59 *Ibidem*, fol 2vo.

60 RELACION/ DEL PROGRESO/ DE LA ARMADA DE/ LA SANTA LIGA,/ Hecha entre el Papa Pio Quinto, el Rey Catholico/ Phelippe segundo, y Venetianos contra el/ Turco debaxo del caudillo y gouierno/ del Serenissimo Don Iuan de Au/ stria Capitan general/ della. Escrita por Marco Antonio Arroyo,/ Con vn breue discurso del mismo sobre el ac-/ crescentamiento de los Turcos. En Milán, Por Miguel Tin, 1576.

61 *Relacion de la sangrienta y naval batalla, que/ a vista de la ciudad de Malaga tuieron onze galeras de/ España, con dos galeones de Turcos, Ingleses, y Moriscos./ Trata como duró la batalla desde las dos del día, hasta las/ siete de la tarde, y como el un galeon se pego fuego, y se/ quemaron todos los que venian dentro, y el otro se rindio/ con ciento y sessenta y seis Turcos, Moriscos y Ingleses,/ sin contar los muertos, que no se pudieron contar. Y el/ Corregidor don Antonio Velaz de Medrano corrió el reba-/ to por tierra mas de tres leguas, con la gente de apie y a/ cavallo de su cargo de la dicha ciudad. Dirigido a don/ Pedro de Toledo Principe de la mar, y General de las/ dichas galeras. Compuesto por Ortega. Im-/ pressos con licencia en Malaga por Iuan/ Rene año de mil y seis cien-/ tos y onze.*

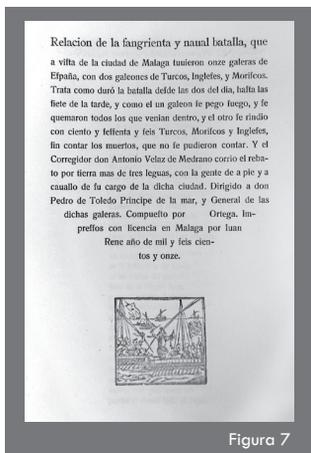
62 RELACION/ MUY VERDADERA DE LA/ GRAN PRESA... (Málaga, 1616), op. cit.; RELACION/ DE LA GRAN PRESA/ que hizieron quatro Galeras... (Cádiz, 1617), op. cit..

pero también los presentes que se hicieron entre si los contendientes <sup>63</sup>. La escena de la arenga de las tropas que ya revisamos en dos impresos anteriores, ha cambiado sustancialmente. El parlamento se extiende y la soldada responde, en coro, a su general:

Don Iuan de Austria muy gozoso/ en la popa se subía,/ con voz alta dize a todos:/ Magnánima compañía/ esté cada qual a punto/ para hazer lo que deuíá,/ que enuestir quiero los Turcos/ lánimo me lo dezía./ Todos responden: señor/ cada qual te prometía/ de hazerlo como bueno,/ y de vender bien la vida <sup>64</sup>.

Don Miguel de Moncada, noble catalán, invita seguidamente, a su alteza, a encomendarse a la Virgen del Remedio, antigüedad de Valencia, donde tiene capilla y enterramiento. Y don Juan después de rezar, recorre en veloz fragata la primera línea de galeras para infundir ánimo a la tropa; lleva un crucifijo en la mano izquierda y un estoque en la derecha:

Amigos y hermanos míos,/ esforçada gente mía/ oy se muestra vuestro esfuerço/ la muy sobrada osadía,/ en defensión de la Fe, y morir en este día/ por Christo crucificado,/ por Dios y santa María.



<sup>63</sup> TRES FAMOSÍSIMOS ROMANCES/ El primero de la memorable y triunfante victoria que tuvo el señor Don Iuan de Austria contra la armada Turquesca, en el Golfo de Lepanto á siete de Octubre, Año 1571. El segundo, el presente que embió el gran Turco al señor Don Iuan. Y el tercero, otro presente que hizo el señor Don Iuan al Turco, con muy sabias respuestas./ Compuestos por Antonio de la Fay. Barcelona, Geronymo Margarit, 1629.

<sup>64</sup> *Ibidem*, , fols. 2ro-vo: éste y los dos fragmentos que se citan a continuación.

El nuevo espíritu barroco se hace patente en esta cuidada trama de garantías espirituales: los símbolos (la espada y la cruz) y los bienes sobrenaturales (un padre teatino, enviado por el Papa, publica el jubileo). Paisaje de teatralidad barroca, que parece extraído de la escena de un auto, y que culmina cuando el príncipe se arrodilla, a los ojos del crucifijo, antes de iniciar la batalla:

Poderoso rey del cielo/ mi fe grande en ti confía/ que me darás oy victoria/ por tu piedad cumplida (...)/ No mires nuestro pecados,/ Redemptor y gloria mía,/ más según tu gran clemencia,/ tu auxilio y fauor me embía.

Mucho ha cambiado el espíritu de cruzada individual, aguerrido y mesiánico de los primeros textos romanceados, como la siguiente Ensalada de la victoria, según el citado manuscrito del Escorial:

Albricias gente cristiana/ que os traygo nueva subida/  
de que la armada pagana/ queda toda destruyda (...)  
Sabed que es victoria/ alta y conocida/ que los que  
pierden vida/ ganan fama y gloria.<sup>65</sup>

La pintura de los personajes reales, el sabor de la inminente victoria, se diluye, en favor de un cuadro sobrenatural e inmarcesible de la batalla, orquestado por el poderoso rey del cielo que rinde la galera turquesca, primer signo de la derrota de la tiranía de los turcos.

Con el paso del tiempo tiende a anquilosarse esta imagen providencialista que puede hallarse en impresos de amplia circulación popular hasta principios del siglo XIX. En el siguiente folleto anónimo, publicado por la sevillana imprenta de Vélazquez en 1816, el lector podrá comprobar que apenas se han alterado dos palabras en la descripción de la escena de la arena a las tropas que venimos persiguiendo:

D. Juan de Austria con esfuerzo/ antes de la batería,/ en una veloz Fragata/ muy de presto se metía,/ va de Galera en Galera,/ como aquí se os contaría./ En la una mano siniestra/ un Crucifixo traía,/ su Estoque en la otra lleva,/ que gran ánimo ponía,/ animando los Soldados/ desta suerte proseguía:/ Amigos y hermanos míos,/ esforzada gente mía,/ hoy se muestra vuestro esfuerzo/ la muy sobrada osadía,/ en defensa de la Fé,/ y morir en este día/ por Christo crucificado,/ por Dios y Santa María (...) 66.

65 RBME. Ms. K.17 (4): *Ensalada de la vitoria*, [1571], fols. 17vo y 18vo.

66 BATAÑA NAVAL/ [Grabado de galeras] LA GRAN VICTORIA QUE TUVO DON JUAN DE AUSTRIA/ contra la Armada Turquesca en el Golfo de Lepanto, á 7 de Oc- / tubre del año de 1571 dividida en tres famosos Romances. El pri- / mero, quando partió D. Juan del Reyno de Sicilia con toda la Ar- / mada en busca de la del Turco. El segundo, el presente que envió/ el Turco al Señor Don Juan. El tercero, otro presente que/ hizo el Señor Don Juan al Turco. Sevilla, por la Viuda de Vázquez y Compañía. Año de 1816.

En este curioso folleto, perteneciente a la colección de romances populares de la Biblioteca Universitaria de Sevilla, se habla también de un estandarte dorado que pendía de la galera real y llevaba un cristo figurado que el Papa Pío V había donado a don Juan. Puede ser el serpenteante gallardete que ondea en el impreso de la Galera que citamos antes, o quizás licencia del narrador. En todo caso, lo que no ha cambiado es la instantánea del discurso de don Juan de Austria a los soldados que persiste con tozudez a lo largo de los siglos<sup>67</sup>. El gesto de firmeza, espada en mano, es el mismo del grabado original de la relación de Oviedo, pero el momento es anterior, previo a la batalla.

## 5. Paisaje con figuras: Imágenes de la batalla de Lepanto en las exequias sevillanas de los Austrias.

Vamos a terminar esta reflexión sobre las imágenes de Lepanto con un apunte, nada más, de su perdurabilidad en la iconografía festiva sevillana de las últimas décadas del siglo XVI y primer tercio del XVII, generalmente como lienzos pintados que acompañaban el programa de las algunas arquitecturas efímeras funerarias.

El motivo de la singular batalla figura, por primera vez, como uno de los lienzos que adornaron el túmulo erigido en la Catedral para solemnizar las honras de Felipe II. El programa pictórico fue obra de Francisco Pacheco, el canónigo humanista, que concibió una galería de triunfos militares del monarca, expresando plásticamente el nuevo concepto de *Emperador por sus conquistas*. La distribución se ajustó al soberbio espacio arquitectónico concebido como logia o calle de fastos, desplegados en un doble registro interpretativo: histórico y alegórico<sup>68</sup>.

Entre los motivos elegidos por el canónigo figuraban la reducción del reino de Inglaterra, la conquista de Portugal o las alteraciones de Flandes. Pero predominan las gestas del Mediterráneo. Dos de ellas coincidieron con los temas de los estandartes de las fiestas de 1572 que fueron reproducidos en los grabados que hemos analizado: la *Liga contra el Turco* y la *Batalla de Lepanto*. Sería vano buscar una identidad absoluta en el planteamiento de estas dos escenas entre la gubia del grabador del libro de Hernán Díaz y la sutileza del pintor que colaboró con el sofisticado programa de Pacheco. Eran registros muy diferentes, con posibilidades distintas. Sin embargo, es fácil reconocer, la

<sup>67</sup> La imagen elegida para la portada es, sin embargo, diferente a las que hasta ahora hemos repasado.

<sup>68</sup> La más completa descripción del túmulo del rey prudente forma parte de la Historia de Sevilla de Francisco Gerónimo Collado, un texto hoy perdido del que se conservan dos copias manuscritas en la Biblioteca Capitular y Colombina. La Sociedad de Bibliófilos Andaluces publicó, en 1869, una edición de esta parte del manuscrito con el título *Descripción del Túmulo de Felipe II*, que se ha respetado en la edición facsimilar del Ayuntamiento de Sevilla, recientemente aparecida en su cuidada colección de Clásicos Sevillanos. Como advierte Vicente Lleó en el prólogo a esta última edición, poco más sabemos del autor de lo que él mismo revela en el manuscrito.

persistencia de ciertos elementos rituales y un paisaje ideológico reconocible, aunque bastante más abstracto en 1598 que en 1572.

En el cartón de la Santa Liga, se acude a la representación alegórica, igual que en la máscara y que en el estandarte. Felipe II ha cambiado la armadura militar por un manto de realeza y la Señoría de Venecia se mostraba en hábito rozagante con corona ducal. El tercer componente de la alianza, el Pontífice, ha desaparecido como representación naturalista, sustituido por su símbolo, la cruz de doble asta que sostienen en alto los dos anteriores. En el único grabado conservado del túmulo, que es copia reducida del original hoy perdido, se puede distinguir someramente el lienzo de la Liga católica que coincide con la descripción de Collado [fig. 8] <sup>69</sup>. Las figuras de España y Venecia destacan en primer plano sobre una marina en la que no faltan las galeras con banderolas de los tres potentados, la famosa ciudad de Venecia y un tormentoso celaje que eclipsaba la luna.

El sentido de la pintura, que según el licenciado Collado era *perfecta* y *acabada*, signo de la *destreza* y *valentía* de su autor, se completaba con una letra y dos empresas. La razón de la letra aludía a la esperanza que refulgía de la enhiesta cruz levantada en alto, ante la que se eclipsaban las lunas agarenas y las banderas del Turco. Y las empresas a la prudencia política del rey: firme frente a los vientos de paz y de guerra; y justo para todos (el mismo yugo somete al león y al cordero), aplicando con la misma ley castigo al violento y perdón al manso.

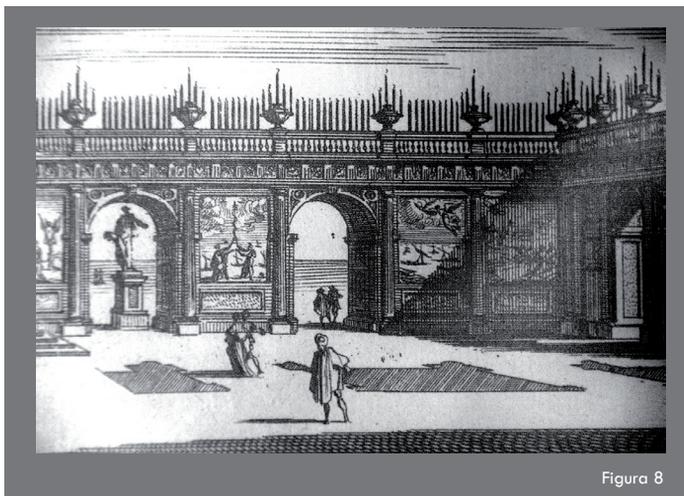


Figura 8

69 Este grabado holandés figura dentro del libro *Les delices de l'Espagne et le Portugal*, publicado en Leyden en 1707. Es una copia de la estampa original del túmulo que se hizo según modelo de Diego López Bueno. Cfr. Collado (2005), Prólogo de Lleó, p. 15 y reproducción del ejemplar que conserva el autor del prólogo en su colección particular.

La imagen de la batalla de Lepanto se desplegó en dos pinturas. La primera, con gran naturalismo, imitaba la trabada disputa. La segunda sus consecuencias: la dicha de los cristianos en contraste con la deshonra de los turcos. Estaban solamente separadas por un intercolumnio y podríamos considerarlas las dos caras de una misma idea. Así como en los estandartes el concepto se despliega en dos haces, y en las relaciones escritas de la batalla, la información suele también desdoblarse en dos episodios (el conflicto y los despojos), así fue igualmente el orden que dispuso Pacheco, recurso didáctico que contribuía a una fácil comprensión del conjunto.

Una diferencia, empero, separaba estas pinturas de los moldes ensayados en 1572: la presencia protagonista del elemento sobrenatural. En el primero de los lienzos se había pintado un ángel de prodigioso tamaño señalando el curso de la providencia [fig. 8]. Su singular silueta que Collado describe como *hermosísima imagen de la Victoria con grande alegría abiertas las alas por el aire (...) mirando y convidando con una ramo de palma en su mano derecha a los nuestros*, recuerda al del lienzo *El regreso de la Armada victoriosa a Mesina* que Luca Cambiaso hizo para la galería baja del Escorial (Bustamante, 1991, pp. 200-2002 y Brown, 1998). En ambos, el diseño providencial se completa con la leyenda:

ASPICE CHRISTIADUM DIVERSIS PARTIBUS ORBIS,  
UNDIQUE COLLECTAS DIVINO NUMINE, CLASES.  
QUAS SUPER E COELO VICTORIA MISSA PER AURAS  
NON ABITURAS, ORCO MITTENDOS TERRITAT HOSTES  
NOSTRI PRO FIDEI PRO RELIGIONIS AMORE,  
LAETO PRIMA ALACRI INEUNT CERTAMINE VULTU.

*Mirad de diversas partes del mundo las armadas y flotas cristianas, a un fin por Dios ajuntadas, sobre las cuales volando la victoria enviada del cielo, a los enemigos espanta y atemoriza, y a los nuestros con esforzado ánimo y alegre rostro, son los primeros que acometen y embisten* (Collado, 2005, pp. 172-173).

Los despojos de esta gloriosa batalla, continua el licenciado Gerónimo Collado, fueron el tema del lienzo que hacía pareja con éste. Se optó, otra vez, por una figura que representaba la tristeza y confusión del Otomano. Era una dama sentada sobre las ruinas de la batalla (alfanjes, escudos, cimitarras, arcos y aljabas, en fin, toda la escudería turca). Tal vez la Roffa de los romances, si damos crédito al propio relator que identifica los mancebos que la rodeaban como los hijos del Bajá, muerto en la batalla. El cuarto personaje del grupo era un turco anciano, venerable, del que no se nos dice más, aunque pudiera identificarse con el propio Selim II, provento gobernante de los turcos. Al otro lado del cuadro, lucían los vencedores cristianos, españoles e italianos, echando por tierra las insignias turquescas y enarbolando las propias. Entre ellas los tres estandartes con las armas de España, Venecia y la Sede Apostólica, tema de nuestras fiestas y recurrente motivo en la imaginería lepantina desde entonces.

Los dos, en realidad, tres lienzos, estaban trabajados con admirable naturalismo y profusión de detalles lo que despertaba admiración y curiosidad en la concurrencia. Un estilo documentalista que se extiende en los primeros grabados calcográficos de la batalla y que volvemos a encontrar en el túmulo erigido con motivo de las exequias de la reina Margarita de Austria en 1611, acogido al mismo espacio arquitectónico de las dos calles. En las honras por Felipe III, sin embargo, se opta por una estilística enigmática y conceptual, propia de los emblemas. El tema de Lepanto desaparece en las representaciones de estos dos catafalcos; no, en cambio, la preocupación por el sarraceno, enemigo permanente del Mediterráneo. El destierro de los moriscos figura entre los acontecimientos memorables de la vida de la reina católica que se representaron en su luctuosa calle <sup>70</sup>. Mientras que la rendición de berbería se cuenta entre las historias del reinado de Felipe III que ilustraban su pira funeraria <sup>71</sup>.

Más tarde, conforme avanza una visión mitificada de la memoria de la ciudad, los programas festivos se desprenden de la estilística histórica que había caracterizado al reinado de Felipe II para dar respuesta a las nuevas preocupaciones trascendentales. El tema de Lepanto no regresa hasta el siglo XVIII y entonces convertido en otra cosa: el precedente heroico de las gestas que se esperan de la nación española, embarcada en el proyecto expansivo y reformista de los borbones <sup>72</sup>.

## 6. Velas y estandartes: algunas conclusiones.

**E**n este ensayo hemos orillado continuamente la frontera entre la posibilidad y la conjetura a la hora de interpretar las pocas imágenes que nos han quedado de los fastos de 1572. Somos conscientes de ello. Nos parece que el desafío merecía la pena porque, como sabe cualquiera que se haya adentrado en el laberinto de la ciudad efímera, no es habitual toparse con imágenes festivas antes del siglo XVII y, aún menos, que retraten objetos rituales tan particulares como son los estandartes.

Cruzar el registro de la descripción festiva con la iconografía en grabados entraña sus riesgos; más aún si incorporamos diferentes niveles de difusión (el manuscrito, el impreso y, finalmente, el lienzo pictórico en los programas iconográficos de exequias reales). Sin embargo, las coincidencias que aquí hemos defendido, son suficientes para probar el peso que ejercieron ciertos clichés mentales en la configuración de una estética festiva de la victoria y, entre ellos, la imagen de Lepanto. Velas y estandartes resumen

<sup>70</sup> BCC. Ms. 58-3-12 (sin paginación): *Historia de la muy noble/ Y mas leal Ciudad de Sevilla/ escrita por el/ Licenciado Collado. Capítulo 85: Del la traça del tumulo que se hisso/ en esta ciudad en las honrras de la/ Reina nuestra señora doña marga/ rita de austria.*

<sup>71</sup> *Relacion/ De las Honrras que hizo la Ciudad de Sevilla/ Por su Magestad el Rey Dn Felipe Tercero/ Nuestro Sor que esté en el cielo/ Escrita/ Para el Duque de Alcalá Virrey de Cataluña.* BCC. Ms. 58-5-36, fol. 200ro.

<sup>72</sup> Véase al respecto el conjunto de trabajos reunidos por Fernández Albaladejo (2006).

este paisaje del imaginario social: en las máscaras, en las cartelas de los carros, en los grabados de las portadas de las relaciones de sucesos y en los lienzos que adornaron el túmulo funerario de Felipe II. El estandarte que es motivo protagonista de estas representaciones, resulta, además, soporte ritual de la propia batalla y primer marco en el que se instituye un tópico que tendrá largo recorrido en la memoria de España.

Este itinerario de la memoria no ha sido aquí emprendido. Sería motivo de otro artículo. Sólo hemos iniciado su andadura en las relaciones en verso que se publican en el primer tercio del siglo XVII coincidiendo con la reactivación del temor al Turco; y algo también en las imágenes de los lutos reales de los reinados de Felipe II y Felipe III. Sería interesante seguir la pista en otras direcciones apenas insinuadas aquí: la pintura cortesana o la historiografía española e italiana.

Los textos analizados, próximos a la fecha del acontecimiento, sí permiten, en cambio, confirmar la idea cada vez más aceptada de que la batalla de Lepanto y el nacimiento del príncipe don Fernando fueron considerados, en su tiempo, signos de la Providencia que señalaban el comienzo de un horizonte nuevo: el de un Imperio renovado, unido por la misma ley, la fuerza dinástica y la inspiración de la Fe. Príncipe de la Fe es llamado don Juan en uno de los romances de ciego que circularon al poco de la victoria de Lepanto.

Sin embargo conviene distinguir (hemos tratado de hacerlo en las líneas precedentes) entre la primera generación, partícipe directa del dichoso suceso, que lo vive y exalta con la emoción de un presagio cierto e inminente, y la imagen que va reposando con el tiempo, que pierde el detalle concreto de los protagonistas para magnificar al héroe y a la Monarquía, principios universales y permanentes. Del mismo modo ocurre con el recurso al mundo clásico romano que inspira gran parte de la estética festiva y está presente como trasunto del héroe militar del Mediterráneo en los textos filipinos, para luego desleírse en beneficio de un paisaje mítico y providencialista.

Resulta significativo que la imagen del encuentro de las dos galeras capitanas, que había sido el motivo del estandarte de España en la fiesta de los mercaderes de 1572, resistiera a estos cambios de gusto, a estas inflexiones ideológicas. Tal vez se mantuviese por su pura fuerza estética, permeable a múltiples significados, inmutable, mientras las olas de la vida siguieron pasando, como hasta hoy, sobre el fondo azul del Mediterráneo.

## Bibliografía.

- Aguilar, Pedro de (2007): *Tractado de la cavalleria de la gineta...* Sevilla, Extramuros.
- Bauer Landauer, Ignacio (s.f.): *Papeles de mi archivo. Los turcos en el Mediterráneo* (Relaciones), tomo V. Madrid, Editorial Ibero-Africano-Americana.
- Bennassar, Bartolomé (2000): *Don Juan de Austria, un héroe para un imperio*. Madrid, Temas de Hoy.

- Bicheno, Hugo (2005): *La batalla de Lepanto, 1571*. Barcelona, Ariel.
- Braudel, Fernand (1953): *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, II, México, FCE.
- Brown, Jonathan (1998): *La sala de batallas del Escorial: la obra de arte como artefacto cultural*. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Bunes Ibarra, Miguel Ángel de (1989): *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC.
- Bustamante García, Agustín (1991): "Espejo de hazañas: La historia en el Escorial de Felipe II", *Cuadernos de Arte e Iconografía*, IV, nº 7, pp. 197-206.
- Collado, Francisco Jerónimo (2005): *Descripción del Túmulo de Felipe II*. Prólogo de Vicente Lleó Cañal. Sevilla, Ayuntamiento.
- Checa, Fernando (1992): *Felipe II, mecenas de las artes*. Madrid, Nerea.
- Checa, Fernando y Miguel Morán (1984): *El coleccionismo en España*. Madrid, Cátedra.
- Checa, Fernando (1996): "La imagen impresa en el Renacimiento y el manierismo", en Juan Carrete Parrondo, Fernando Checa Cremades y Valeriano Bozal, *El grabado en España (siglos XV al XVIII)*, Madrid (Summa Artis, XXXI), Espasa Calpe.
- De la Banda y Vargas, Antonio (1996): *Hernán Ruíz II*. Sevilla, Diputación Provincial, 2ª edición (colección Archivo Hispalense, 7).
- Dumont, Jean (1999): *Lepanto, la historia oculta*. Madrid, Encuentro.
- Escudero y Perosso, Francisco (1999): *Tipografía Hispalense. Anales Bibliográficos de la Ciudad de Sevilla*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, Colección Clásicos Sevillanos, nº 658.
- Fernández Albaladejo, Pablo (2006): *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*. Madrid, Marcial Pons.
- Fernández Álvarez, M. (1998): *Felipe II y su tiempo*, Madrid, Espasa, 1998.
- Flori, Jean (2003): *La Guerra Santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Madrid, Trotta.
- García Bernal, José Jaime (2006): *El fasto público en la España de los Austrias*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- García Bernal, José Jaime (2004): "El imaginario político del Mediterráneo en la Relación de las suntuosas y ricas fiestas de Pedro de Oviedo", en *España y el Mundo Mediterráneo en las relaciones de sucesos y los pliegos sueltos (1500-1750)*. Congreso Internacional de SIER, París, 23 a 25 de septiembre de 2004 (en prensa).
- García Cárcel, Ricardo (1994): "La psicosis del turco en la España del Siglo de Oro", en Felipe B. Pedraza y R. González Canal (eds.), *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro*. Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 15-28.
- García-Frías Checa, Carmen (2003): "Una nueva visión de la Sala de Batallas del Monasterio del Escorial tras su restauración", *Reales Sitios*, 155, pp. 2-15.
- García Hernán, David (2006): *La cultura de la guerra y el teatro del Siglo de Oro*. Madrid, Sílex.
- García Vega, Blanca (1984): *El grabado del libro español de los siglos XV, XVI y XVII (Aportación a su estudio con los fondos de las Bibliotecas de Valladolid)*. Valladolid, Institución Cultural Simancas, vol. 1.
- Gombrich, Ernest H. (1972): "Celebrations in Venice of the Holy League and of the victory of Lepanto", en *Studies in Renaissance and Baroque Art*, Jeanne Courtaud (ed.). Londres, pp. 62-68.

- Gómez Piñol, Emilio (2000): *La Iglesia Colegial del Salvador. Arte y sociedad en Sevilla (siglos XIII al XIX)*. Sevilla, Fundación Farmaceutica Avenxoar.
- Heredia Herrera, Antonia (1992): "El consulado de mercaderes de Sevilla, una institución "retrasada" del descubrimiento, en *Congreso de Historia del Descubrimiento*, t. 4, Madrid, Real Academia de la Historia, pp. 35-51.
- Heredia Herrera, Antonia (1986): "El consulado nuevo de Sevilla y América", *V Jornadas de Andalucía y América*, tomo I, Sevilla, EEHA, pp. 287-301.
- Imber, Colin (2004): *El Imperio Otomano: 1300-1650*. Barcelona, Vergara.
- Jiménez Díaz, Pablo (2001): *El coleccionismo manierista de los Austrias entre Felipe II y Rodolfo II*, Madrid, Sociedad estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- Ledda, Giuseppina (2006): "Representación de representaciones: la dimensión visual de fastos y aparatos festivos en las Relaciones de sucesos", en *Las noticias en los siglos de la imprenta manual. Homenaje a Mercedes Agulló, Henry Ettinghausen, M<sup>o</sup> Cruz García de Enterría, Giuseppina Ledda, Augustin Redondo y José Simón*. A Coruña: SIELAE & Sociedad de Cultura Valle Inclán, pp. 107-117.
- Lleó, Vicente (1976): "El monumento de la Catedral de Sevilla, durante el siglo XVI", *Arte Hispalense*, LIX, 180.
- Mal Lara, Juan de (1998): *Recebimiento que hizo la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Sevilla, a la C.R.M. del rey d. Philipe. N.S. Va todo figurado. Con vna breve descripcion de la Ciudad y su tierra*. Estudio introductorio de Antonio Miguel Bernal y Manuel Bernal. Sevilla, Fundación El Monte (Colección Literaria).
- Montero, Juan (1998): *Fernando de Herrera y el humanismo sevillano en tiempos de Felipe II*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Mulcahy, Rosemarie (2º trimestre 2006): "Celebrar o no celebrar: Felipe II y las representaciones de la Batalla de Lepanto", *Reales Sitios*, XLIII, 168, pp. 2-15.
- Parker, Geoffrey (1988, 4º ed.): *Felipe II*. Madrid, Alianza.
- Redondo, Augustin (2001): "Sevilla centro de "relaciones de sucesos", en torno a 1600: fiebre noticiosa y narrativa", en Pedro Ruiz Pérez y Klaus Wagner (eds.), *La cultura en Andalucía. Vida, memoria y escritura en torno a 1600*, Estepa, Ayuntamiento de Estepa, pp. 143-184.
- Sola, Emilio (2003): "Literatura de avisos. Historia y literatura de la frontera", en Antonia Paba (ed.) y Gabriel Andrés Renales (col.), *Encuentro de civilizaciones (1500-1700). Informar, narrar, celebrar. Actas del Tercer Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos*. Cagliari, 5-8 de septiembre de 2001, Universidad de Alcalá, SIERS y Università degli Studi di Cagliari, pp. 255-277.
- Vaca de Osma, Juan Antonio (2004): *Don Juan de Austria*. Madrid, Espasa Calpe, 2004.
- Vindel, Francisco (1942): *Escudos y marcas de impresores y libreros en España durante los siglos XV a XIX*. Barcelona, Orbis.

## Noticias deportivas y sociales en el siglo XVI: ostentación del poder de la nobleza en torneos y justas.

*Sports and society news in the XVIth century: ostentation of the power of nobility in tournaments and jousts.*

Sandra María Fernández Vales  
(SIELAE, Universidade da Coruña)

### Resumen:

Este trabajo ofrece la transcripción de tres fragmentos de una relación de sucesos en los que se describen dos torneos y una justa celebrados en Denia y Valencia en 1599 con motivo del matrimonio de Felipe III y Margarita de Austria. Se analizan brevemente determinados aspectos relacionados con estas fiestas caballerescas: vestimenta de los caballeros, empresas y motes.

### Abstract:

This article offers the transcription of three texts that describe two tournaments and a joust from a festival book. These festivals of chivalry were celebrated in Denia and Valencia in 1599 on the occasion of the marriage between Philip III and Margaret of Austria. Several questions related with these entertainments are studied: clothes of the knights, devices and mottoes.

### Palabras-clave:

Fiestas caballerescas / Torneos / Justas / Empresas / Emblemas / Motes / Felipe III / Siglo de Oro.

### Keywords:

Festivals of chivalry / Tournaments / Jousts / Devices / Emblems / Mottoes / Philip III / Spanish Golden Age.

### Sumario:

1. Denia: torneo celebrado en febrero de 1599.
2. Valencia: torneo celebrado el 20 de abril de 1599.
3. Valencia: justa celebrada el 24 de abril de 1599.
4. Consideraciones finales.

### Summary:

1. Denia: tournament celebrated in February 1599.
2. Valencia: tournament celebrated in April the 20th 1599.
3. Valencia: tournament celebrated in April the 24th 1599.
4. Final conclusions.

1 Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación y desarrollo tecnológico cofinanciado por el Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica (I + D), Ministerio de Educación y Ciencia de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER): "Biblioteca Digital Siglo de Oro II: Relaciones de sucesos, Polianteas y fuentes de erudición en la Edad Moderna (catalogación, digitalización y difusión vía Internet)", código: HUM2006-07410/FILO.

Este trabajo se centra en tres fiestas cortesanas, dos torneos y una justa <sup>2</sup>, que se celebraron en Denia y Valencia en 1599 con motivo de las dobles bodas de Felipe III y Margarita de Austria, y de la infanta Isabel Clara Eugenia y el archiduque Alberto. Numerosas relaciones de sucesos de esta época dan noticia de la espectacularidad de las entradas de Felipe y Margarita en Valencia, y de las fiestas organizadas para celebrar los matrimonios <sup>3</sup>. En concreto, nos interesa una relación escrita por Juan Esquerdo, el *Tratado copioso y verdadero de la determinación del gran Monarca Felipe II para el casamiento del III con la Serenísima Margarita de Austria, y entradas de Sus Majestades y Grandes por su orden en esta ciudad de Valencia con las libreas, galas y fiestas que se hicieron*. Con privilegio. Impreso en Valencia, junto al Molino de Rovella. Año M.D.LXXXIX<sup>4</sup>. En esta obra, Esquerdo presta especial atención a los festejos caballerescos que se celebraron; describe con detenimiento las fiestas organizadas por el duque de Lerma para Felipe III en Denia, y las celebradas en Valencia antes y después de la llegada de la reina Margarita a esa ciudad <sup>5</sup>.

Las relaciones de sucesos constituyen la única fuente de conocimiento de la que disponemos para acercarnos a estos actos, y su minuciosidad descriptiva representa el equivalente de las fotografías actuales. La atención que se presta a las ricas vestimentas de los caballeros participantes, la indicación de su rango, la descripción de los elementos iconográficos que llevan en las cimbras y la transcripción de los moteles que forman parte de las empresas, revelan que tal vez el autor de la relación estaba al servicio del ayuntamiento o de alguno de los nobles que intervinieron en las fiestas, pues sus descripciones detalladas ponen de

2 Véanse García García (2003a) y González Cuenca (1999) para una descripción de las fiestas caballerescas.

3 Alenda (1903), entre las referencias 360 y 459, recoge las relaciones que se escribieron con motivo de estos casamientos.

4 Alenda, 416, señala que es una "relación muy rara y curiosísima por su minuciosidad y extensión" al detallar los trajes usados por damas y caballeros, las libreas, los sarao, justas y torneos, y los bailes denominados con los nombres de la época. Esta obra está digitalizada en el catálogo electrónico de la Universidad de Valencia (<<http://trobres.uv.es/>>), y puede ser consultada en la siguiente dirección: <[http://trobres.uv.es/search\\*val/X?a={esquerdo}&searchscope=9&Da=&Db=&SORT=D](http://trobres.uv.es/search*val/X?a={esquerdo}&searchscope=9&Da=&Db=&SORT=D)>.

5 El 4 de febrero de 1599 Felipe III y la infanta Isabel Clara Eugenia entraron en el Reino de Valencia. Primero se dirigieron a Denia, donde disfrutaron de unas fiestas organizadas por el marqués de Denia, futuro duque de Lerma, que incluyeron la representación de un asalto cristiano a una fortaleza turca, viajes en barco, fuegos, representación teatral, ataque ficticio de galeotas musulmanas, asalto ficticio a las carrozas del rey cuando salía de Denia para Oliva por parte de soldados vestidos como turcos. Véase Pérez de León (2003), sobre el significado de los simulacros bélicos organizados por el duque de Lerma. Ya en la ciudad de Valencia, se celebraron espectáculos variados: torneos, comedias, sarao... Margarita de Austria entró en esta ciudad el 18 de abril, y el nuncio Camilo Caetani ratificó los dobles desposorios que se habían celebrado por poderes en Ferrara. Después de la llegada de la reina y de la confirmación de los matrimonios, continuaron las celebraciones.

relieve la buena disposición de la ciudad en todos los actos celebrados, el poderío de la nobleza valenciana y su servicio al rey <sup>6</sup>.

Los últimos años del reinado de Felipe II habían estado marcados por la avanzada edad y enfermedad del monarca, que se agravó especialmente en los dos años finales de su vida, con ataques de gota, fiebres y llagas en el cuerpo, a lo que se añadió el mal estado de la hacienda nacional y las guerras. La renovación que llevaron a cabo Felipe III y el entonces marqués de Denia representó un cambio de poderes que afectó a los consejeros del rey y a sus allegados. De ahí que las fiestas que se celebraron con motivo del viaje de Felipe III a Valencia, por ser las primeras grandes fiestas que se celebraron tras su proclamación, destaquen por su espectacularidad y abundancia. En contraste con la austeridad de la época de Felipe II, en ese momento Valencia se convirtió en un lugar de ocio y diversión donde los distintos miembros de la nobleza tuvieron ocasión de demostrar su poderío al tiempo que tal vez esperaban los beneficios que les pudiese proporcionar el cambio de gobierno y la prianza de Lerma <sup>7</sup>.

A continuación se transcriben tres textos extraídos del *Tratado copioso y verdadero* de Juan Esquerdo: el torneo celebrado en Denia, el torneo que tuvo lugar el 20 de abril en Valencia, y la justa que se organizó en esa ciudad el 24 de abril <sup>156</sup>. A los textos siguen unas breves consideraciones finales en las que se analizan aspectos relativos a estas fiestas caballerescas.

<sup>6</sup> Río Barredo (2003, p. 26) señala que las relaciones de fiestas nobiliarias en la corte, especialmente abundantes desde las primeras décadas del siglo XVII, revelan cuáles son los aspectos que los promotores y espectadores de estos actos consideraban más importantes: "la cantidad y calidad de los participantes en el evento, la riqueza de sus vestidos y adornos, el número de lacayos vestidos con la librea de su señor; apenas interesaban los aspectos técnicos de los juegos caballerescos, pero sí la caracterización de los nobles protagonistas por rasgos como la gallardía, el lucimiento o la ostentación". Por su parte, García García (2003b, p. 52) explica también que en las fiestas cortesanas todos los eventos estaban pensados para proyectar una imagen y una reputación determinadas. En este sentido, el *Tratado copioso y verdadero* de Esquerdo se ajusta a la tendencia de hacer hincapié en la espectacularidad de los participantes en las fiestas poniendo de manifiesto la gallardía de todos los caballeros en sus vestimentas y empresas.

<sup>7</sup> Esquerdo suele indicar el rango de cada participante en los torneos y justas, por lo que nos revela que intervinieron en estos actos personajes que ostentaban títulos diversos: conde (conde de Miranda, conde de Lemos...), vizconde (vizconde de Chelva), marqués (marqués de Sarria, marqués de Guadalest...), caballeros de diversas órdenes (San Juan, Montesa, Calatrava...), señores de villas o comarcas (Faura, Carlet, Bicolor...) y caballeros. Cátedra (2000) indica que en el siglo XV el torneo se convierte en una fiesta reservada a la realeza y a la alta nobleza, y que con la subida al trono de Carlos I se transforma esta fiesta en "la más eficaz propaganda del rey y de la nobleza de que se venía rodeando" (p. 99), aunque desde el último cuarto del siglo XVI el torneo se democratiza, dejando ser exclusivo de la alta nobleza, como se observa que ha sucedido con estas fiestas celebradas en Denia y Valencia. Muestra de ellos es que no todos los participantes en las fiestas caballerescas disponían de medios necesarios para intervenir en ellas: García García (2003b, p. 46) apunta que había quien luchaba con monturas prestadas.

<sup>156</sup> Para la edición de los textos se han modernizado la puntuación y las grafías: se ha regularizado el uso de s/ss, c/ç/z, g/i/x, j/i, v/u, v/b, y/i, h, cu/qu, ch/qu; se han simplificado consonantes dobles (-ff-: *diferentes*) y escrito con grafía moderna los grupos chr- (*Christóval*), th- (*Thomás*) y -ph- (*esphera*). Se respetan las vacilaciones léxicas (*asigurar*, *parecía* / *parescido*), las peculiaridades morfológicas (*el ausencia*, *una águila*, *destos*, *veinte* y *cuatro*, *yelos*, *agora*) y las vacilaciones en el nombre de los caballeros (*Sorel* / *Sorell*, *Villarasa* / *Villaraza*, *Chelva* / *Gelva*). Se desarrollan las abreviaturas: don por D., san por S. de por d.

## I. Denia: torneo celebrado en febrero de 1599.<sup>8</sup>

**T**res horas después <sup>9</sup> salió Su Majestad a un tablado en la plaza con Su Alteza y las damas, enfrente del cual estaba otro para los jueces de un torneo, del cual eran el conde de Miranda, Presidente de Italia; el conde de Alba de Lista, Mayordomo Mayor de la Majestad de la Reina; y el conde de Fuentes de Castilla, General de España. Sentado Su Majestad, sosegose la plaza a son de cajas y pífanos con que entró para asegurar la plaza el marqués de Sarria, primogénito del conde de Lemos, que sirvió de Maestro de Campo. Entró este caballero vestido de luto, dicen que por el ausencia de su mujer, asegurando el campo. Siguiendo entró el mantenedor <sup>10</sup> vestido de plata y azul con muchas hachas blancas. Fueron los padrinos del vizconde de Chelva y conde de Sinarcas, el marqués de Guadalest, don Felipe de Cardona, el conde de Lerma, don Antonio de Cardona, y don Luis Ferrer, vestidos de blanco.

Traía el vizconde un penacho de azules plumas y blancas, y entre ellas por empresa en una selva una tigre que cobraba sus hijuelos. Y por mote:

Sólo el furor me limita  
cobrar lo que se me quita.

Hecha su reverencia, entró don Gaspar Mercader, de chapería de plata, y muchas cifras <sup>11</sup> sobre raso anaranjado, puesto tonelete y calzas. Traía entre mil plumas por empresa un monte con muchas flores, y en medio una rosa del sol <sup>12</sup>. Sirvió de letra el mismomonte. Apadrinanle el marqués de Serralvo y el de Guadalest.

Fue el segundo aventurero don Juan Villarasa, señor de Faura, con calzas y escarcela de azul y oro. Por empresa un fanal con una vela que ardía siempre. Y este mote:

Ni acabarse,  
ni apagarse.

Padrino don Juan de Mendoza, marqués de Sant Germán.

Luego vinieron don Juan de Borja y don Diego Mercader, vestido tonelete calzas

<sup>8</sup> El texto transcrito en este epígrafe procede del capítulo IX del Tratado copioso y verdadero, cuyo título es "Del torneo y premios que se dieron, con las empresas y motes".

<sup>9</sup> El torneo se celebra después de la representación de un asalto cristiano a un fuerte turco.

<sup>10</sup> El mantenedor convoca el torneo, y su cuadrilla debe luchar contra las cuadrillas de aventureros que se participan en el juego.

<sup>11</sup> *Cifra*: "Modo u arte de escribir, dificultoso de comprehender sus cláusulas, si no es teniendo la clave, el cual puede ser usando de caracteres inventados o trocando las letras, eligiendo unas en lugar de otras, a que se suele añadir, quitar algunas letras y suplir su falta con números [...]" (Auts.). Lope de Vega (2002, II, 14, p. 579) explica: "Aes y efes muestran en ausencia / con mil coronas que no hay dama alguna / más digna de laurel en competencia de cuantas cubre la Triforme luna".

<sup>12</sup> Posiblemente se trataba de un girasol, como se deduce de los versos de Lope de Vega (2002, II, 15, p. 579): "y la rosa del sol vuelta a su esfera, / sin que viento la impida y alborote, / ¿quién duda que sin letra conocía / el Sol divino a quien mirar debía?".

de morado, con chapería de oro. Empresa de don Diego Mercader: entre muchas plumas, un pozo con una herrada en el agua y otra fuera. Y el mote:

A mano está el del pesar,  
y el del gozo  
siempre le tengo en el pozo.

Entró don Juan de Borja un león con un panal de miel en la boca. Y por mote:

Las más fuertes sospechas de mi daño  
dulzura de un desengaño.

Entró después destes caballeros, todo vestido de blanco y oro, Albertín de Ameto, caballero mallorquín. La empresa, como de su gallardo ingenio<sup>13</sup>, un león en el remate del penacho sobre dos círculos, en el uno el mundo pintado, y en el otro el primer moble<sup>14</sup>. Y por mote:

Con la fe y la fortaleza.

Entró en su compañía Felipe Penaraja vestido de lo mismo. Empresa: sobre dos cercos de penacho una media luna, y sobre el cuerno derecho un falcón. Y por lema:

Y si más alta estuviera  
más subiera.

Apadrinan a estos caballeros vestidos de amarillo don Cristóbal Zanoguera y don Vicente de Íxar, caballeros del hábito de San Juan, de azul y plata.

Entró don Antonio de Cardona. Traía por empresa un pájaro celeste<sup>15</sup>. Y por mote:

En nada soy parecido  
al lugar donde he nascido.  
Padrinos, vestidos de  
blanco y negro, don Jaime Sorel y don Miguel  
Figuerola.

13 Esquero parece indicar que la empresa es fruto de la invención del caballero. López Poza (2007) señala que pocos caballeros cortesanos eran capaces de crear por sí mismos sus propias empresas, y que por ello tenían a su servicio hombres de letras que se las ideaban.

14 *Primer móvil*: Se llama aquella esfera superior que se considera estar más alta en el firmamento, la cual moviéndose continuamente de levante a poniente hace un torno entero en veinte y cuatro horas, llevándose consigo todas las demás esferas inferiores, por cuya razón se llama este movimiento *diurno*, y también *raptó* (Auts.).

15 *Ave fénix*: "Ave singular y única que nace en Arabia. Es del tamaño de una águila, y tiene las plumas matizadas de varios y hermosos colores, que la hacen muy vistosa, con un penacho encima de la cabeza. Vive muchos años, y cuando se siente falta de su vigor natural, fabrica sobre una palma un nido de leños olorosos sobre el cual se sienta, y batiendo las alas a los rayos del sol los enciende y se abrasa, y quema en ellos hasta hacerse ceniza, de la cual sale un gusanito blanco que crece muy presto y toma forma de huevo, del cual renace otro nuevo fénix como el primero [...]" (Auts.). Lope de Vega (2002, p. 585, 39) explica que este caballero se sirve de la empresa "para mostrar cómo del cielo ha sido, / porque el valor que en alma y cuerpo encierra / no estíma que nacieron en la tierra".

*Siguiendo estas pisadas entraron de encarnado y plata los dos hermanos don Francisco de Borja y don Nofre de Borja, Comendador de San Gorge, sembrados los vestidos y armas de espejuelos que parecían hombres vestidos de diamantes. Sacó don Nofre por empresa una nave con viento en popa; y en llegando a la plaza, se encendió de fuego por todas partes. Y por mote:*

*Es el maestre mi Norte,  
Gorge el patrón,  
Denia el puerto,  
mucho erraré si no acierto.*

*Don Francisco llevaba un sol que doraba y guarnecía las rosadas plumas. Y este mote:*

*Tanta luz a tener viene,  
que cuanto más da, más tiene.*

*Padrinos don Juan de Proxita vestido de pajizo, y don Luis Ferrer de blanco.*

*Con ademán gallardo entraron don Juan Zanoguera y don Carlos de Borja, con paramentos, penacho, cimera, y calzas de encarnado con franjas de plata. Parescieron bien por ser novedad a caballo con un trompeta y dos pajes. Apeados vieron que don Carlos traía una esfera dorada. Y por letra:*

*En mi fe y en mi tormento  
estriba su movimiento.*

*Don Juan Zanoguera llevaba una estrella. Y por letra:*

*De cualquiera lugar sus rayos veo.*

*Jugaron todos sus picas y golpes de espada, con el valor que de tales caballeros se confiaba. Hecha la folia <sup>16</sup>, dieron el premio de la pica al vizconde de Chelva. Y a don Francisco de Castro la espada, que fue un hijo del conde de Lemos que se armó allí. La de galán, a los Borjas, con parescer de la señora infanta y a gusto de todas las damas.*

<sup>16</sup> "Lance del torneo que se ejecuta después de haber torneado cada uno con el mantenedor, dividiéndose en dos cuadrillas, y arremetiendo unos contra otros se hieren, tirándose tajos y reverses sin orden ni concierto, de modo que parecen estar fuera de sí" (Auts).

## 2. Valencia <sup>17</sup>: torneo celebrado el 20 de abril de 1599.

**P**uesto todo a punto y sentados los jueces en sus asientos, los cuales fueron el duque de Humala, el príncipe de Orange y el conde de Fuentes de Castilla, salieron a un corredor Sus Majestades y Altezas para asistir a esta fiesta y perficionarla con su presencia. Y en el punto que Sus Majestades y Altezas se asentaron, salieron de la ciudad los dichos dos mantenedores <sup>18</sup> marchando con el orden siguiente: que delante iban dos hileras muy largas de pajes con antorchas encendidas, y en medio dellas, de dos en dos, veinte y cuatro pifanos y atambores con ropas largas o sayos vaqueros de raso blanco y tela de plata, guarnecidos de pasamanos de oro, a los cuales seguían doce padrinos, que fueron don Juan y don Alonso Pimentel, hijos del conde de Benavente; don Jorge de Castellvi, señor de Carlet; don Giner de Perellós, señor de Benetucer; don Luis Castellar de Vilanova, señor de Bicorb; don Gaspar de Mompalau, señor de Gestalgar; don Miguel Vallterra, señor de Torres Torres; don Antonio de Cardona, hermano del marqués de Guadalest, uno de dichas mantenedores; don Francisco Ferrer, don Francisco Artes y don Diego Milán, hermano del conde de Albaida. Todos iban vestidos de blanco con gorras de terciopelo, y muchas plumas blancas con trecillas de infinitos diamantes y otras piedras y perlas de inestimable valor; bandas de tela de plata, con bastones plateados. A los cuales seguían los dos gallardos y esforzados marqueses y mantenedores con largas y gruesas piezas de guerra y fundas de tela de plata. De los cuales el uno, que es de don Felipe de Cardona, marqués de Guadalest, llevaba entre mil plumas en la cimera, por empresa, un grif <sup>19</sup> con la mano levantada. Y dice la letra:

<sup>17</sup> Los textos transcritos relativos a las fiestas de Valencia proceden del capítulo XXII del *Tratado copioso y verdadero*, que lleva por título: "De las fiestas que se hicieron después de la entrada de la majestad de la reina". El lunes siguiente a la entrada de la reina en Valencia, por la noche, se celebraron unas alcancías que también describe Esquerdo, centrándose especialmente en enumerar los caballeros que formaban parte de cada cuadrilla, y en expresar la belleza del espectáculo, puesto que la plaza estaba iluminada con antorchas y hogueras que hermozeaban la actuación de los jinetes. El martes se celebró el torneo que aquí se reproduce. Antes de nombrar a los caballeros y sus vestimentas, Esquerdo recoge el cartel que se había publicado con anterioridad mediante el que se convocaba a los aventureros que deseaban participar en la fiesta, los jueces nombrados por el rey y los premios para la cuadrilla más galana y para los aventureros en cuatro categorías diferentes: el que lleva la "mejor invención", los que mejor manejan pica y la espada en el torneo, y los que mejor manejan esas mismas armas en la folla. Los premios consistían en una joya de oro o plata y diversas cantidades de ducados para cada vencedor.

<sup>18</sup> Los marqueses de Guadalest y de Navarres, que habían convocado el torneo. En el bando que días antes habían dictado los mantenedores, se señalaba que defenderían frente a los aventureros que se presentasen en el torneo "que la majestad y gloria de la Casa de Austria, y los Reyes Católicos don Felipe y doña Margarita de Austria, cabezas della, triunfarán siempre del tiempo y de los siglos". Aunque también se indicaba que todos los caballeros del mundo tienen esa misma opinión, la justificación del torneo se basa en que estos dos marqueses aventajan "a todos en el conocimiento de esta verdad".

<sup>19</sup> Grifo: "Animal fabuloso que fingen tener la parte superior de águila y la inferior de león, con grandes y fuertes garras, cuatro pies y ligeras alas [...]" (Auts.).

*Corro y vuelo, y no lo alcanzo.*

*Calzas y tonelete de oro y blanco. Llevaba el otro mantenedor don lusepede Proxita, marqués de Navarres, en la cimera, entre mil plumas amarillas y blancas, un grande peñasco rodeado de agua, echando fuego por la cima, figurando a Morgibelo. Y por mote* 20:

*Sobre yelos de esperanzas,  
y olas de desasosiego  
cumbre y suspiros de fuego.*

*Cuando ya los dichos mantenedores ocuparon sus asientos, empezaron a venir los demás caballeros, siendo los primeros de todos don Luis Pardo, señor de Alaquas; don Tomás de Vilanova, mayorazgo de Bicorb; don Francisco Juan y don Juan de Rojas.*

*Llevaba don Luis Pardo, entre diferentes y muchas plumas, por empresa un árbol enxerto. Y el mote:*

*La sazón del tiempo espero.*

*Al cual padrineaban don Juan Vilaragut, señor de Olocau, y don Vilarig Carroz. Calzas y tonelete de raso azul, con trencillas de oro y pestañas de raso azul.*

*Don Tomás de Vilanova llevaba en la cimera infinitas y varias*

*El fruto que tarde ofresce,  
con mi suerte se paresce.*

*Padrineóbanle don Juan de Toledo y Gaspar Rimbau de Cruillas. Calzas y tonelete azul, guarnecido de oro y plata, muy vistoso.*

*Don Francisco Juan salió con un vistoso y gallardo penacho de innumerables plumas azules, calzas y tonelete azul, guarnescido de oro y plata, de quien eran padrinos don Hierónimo Villaraza y don Juan Blanes. Sin mote ni empresa.*

*Don Juan de Rojas llevaba encima de la cimera muchísimas plumas, y en medio por empresa dos muertes asidas de las manos. Y esta letra:*

*Aunque pueden deshacer,  
sin desasir ha de ser.*

*Padrinos don Pedro de Borja y don Francisco Crespín. Llevaban grandísimo estruendo de pífanos y cajas, con infinitas antorchas encendidas.*

*Fueron los segundos que acudieron a este desafío don Juan de Zanoquera y don Jaime Sorell, señor de Albalat; don Carlos de Borja y don Juan Vivas de Canemas.*

*Sacó don Juan Zanoquera en la cimera muchas plumas, y en medio una mona que tañía una guitarra. Y decía la letra:*

20 Mongibelo, otro nombre por el que se conoce al Etna.

Todo lo puedo alcanzar  
sino el hablar.

Calzas y tonelete de oro y plata, de quien eran padrinos don Alonso Zanoquera y don Pablo Zanoquera.

Sacó don Jaime Sorell entre muchas plumas la torre de Babilonia con un cielo arriba. Y por mote:

Ni llegar, ni desistir.

Calzas y tonelete de oro y verde. Padrinos don Gaspar Juan y Serafín Miguel.

Don Carlos de Borja llevaba por empresa un túmulo o sepultura con muchas candelas y pebetes. Y por mote:

Aquí yace un gusto alegre  
que nació de secreto,  
y falleció de respeto.

Calzas y tonelete de raso leonado, verde y blanco todo bordado de oro y plata. Padrineábanle don Juan de Castellvi y don César Tallada.

Don Juan Vivas de Canemas pareció muy bien con un vistoso penacho muy galán, con calzas y tonelete de raso verde y leonado, de quien eran padrinos Bernardo Catalán y Roque Siverio.

Acudieron terceros a este puesto, y no en las galas, don Gaspar Mercader, mayorazgo de Buñol, y don Francisco Pallas. Sacó don Gaspar Mercader infinitas plumas y varias encima la cimera. Y por empresa una águila, y a sus pies la Luna. Y este mote:

Todo lo que mirare, cierto sé  
que presto lo alcanzaré.

Calzas y tonelete de raso naranjado y plata. Padrinos don Pedro Cervellón y Mercader, y don Ramón de Rocafull, señor de Albaterra, su cuñado.

Don Francisco Pallas sacó entre diferentes plumas la isla de Vulcano con un diablo a la boca en el fuego. Y por letra:

Con mayor fuego y tormento  
menos arrepentimiento.

Calzas y tonelete de raso naranjado, guarnescido todo de pasamanos de plata. Padrinos Francisco Aliaga y Juan Bautista Calderón.

Don Fedrique Palafox sacó por empresa encima del penacho un papagayo sobre la rueda de Fortuna. Y este mote:

Ésta y las más dan agora  
 deste lugar  
 al que me sabe imitar.  
 Padrinos, don Vicente Milán y don Pedro Roca.

No menos galán que los demás entró don Alonso del Milán, con muchas plumas y varias, y entre ellas el pájaro de su nombre <sup>21</sup> sin mote. Calzas y tonelete de raso naranjado y plata. Padrinos, Miguel Figuerola y Hierónimo Núñez, señor de Celca.

Entró después don Jaime Pallas de Ladrón, conde de Sinarcas y vizconde de Chelva, el cual llevaba por empresa entre muchísimas plumas un monte cubierto de rayos, con este mote:

Muchos son para abrasarme,  
 y pocos para postrarme.

Calzas y tonelete de raso amarillo y blanco, todo cubierto de oro y plata, sembradas muchas piedras, diamantes, rubíes y esmeraldas, así en el tonelete como por todas las calzas; y desta suerte salieron todos los desta compañía, a quien padrineaban don Luis Ferrer y don Cristóbal Zanoquera.

Don Juan Villaraza, señor de las baronías de Albalat y Segar, traía en la cimera muchas plumas formando un grande penacho, con una grulla que está en centinela, con un pie levantado y una piedra en la mano y las alas desplegadas. Y este mote:

Volar y velar procuro,  
 y es tan sin dicha el velar  
 que no me deja volar.

Calzas y tonelete de raso amarillo pajizo y plata. Padrinos don Francisco Villaraza y don Pedro Villaraza.

Don Hierónimo Frigola, gentil hombre del rey nuestro señor, salió muy galán con las ruinas de Sagunto con muchas llamas de fuego en que se ardía, con máquinas de fuego y muchos cohetes que echaba de sí. Y por mote:

Este fin será principio  
 para eternizar mi suerte  
 pues es vida de mi muerte.

Calzas y tonelete de la propia suerte que el vizconde de Chelva, por ser de su compañía. Llevaba por padrino a don Iusepe Pellicer y a don Pedro Milán.

Don Nofre de Borja, del hábito de Montesa, sacó por empresa un ramo de flores. Mote:

21 Tal vez un milano, ave de rapiña.

*De mi firmeza y mi fe,  
flores por paga llevé.*

*Calzas y tonelete de la propia suerte, cuyos padrinos eran don Francisco de Borja y don Nofre Sanz.*

*Felipe Penarroja sacó muchas plumas sobre una cimera, y en medio la Fortuna con la rueda en la mano, y el dios Cupido, que flechando el arco detenía la rueda con la saeta. Y este mote:*

*Tened Fortuna y Amor,  
que en el estado que estáis  
no haréis poco si esperáis.*

*Padrinéabante Marco Antonio Penarroja y don Baltasar Ladrón.*

*Don Henrique Alpont, señor de Relleu, calzas y tonelete como los de su compañía, sin moten empresa. Sacó padrinos a don Pedro Bellví y a Nofre Pertusa.*

*Don Juan Vallterra llevaba, entre muchas plumas encima la cimera, una leona con un leoncillo en la boca. Y dice la letra:*

*Con mi aliento engendro aliento.*

*Padrineábanle don Luis Milán y Baltasar de Blanes. Calzas y tonelete como los de la compañía.*

*Don Baltasar Mercader, del hábito de Santiago, sacó por empresa una águila que volaba, y sobre ella un mote. Y decía el mote:*

*No dejaré por mil otros  
de volar  
hasta morir o llegar.*

*Sacó por padrinos a Nicolás de Casalduch, señor de Borriol, y a Cristóbal Monsoriu. Calzas y tonelete como la compañía.*

*Don Juan Villaraza, señor de Faura, llevaba por empresa una comadreja encima de un gran penacho sin mote. Calzas y tonelete de raso amarillo y plata. Padrinos, don Cristóbal Mercader y don Diego Villaraza.*

*Don Cristóbal Centellas, del hábito de Santiago, señor de la villa de Nules, sacó por empresa encima la cimera un ramo de oro con mucha vollatería<sup>22</sup>, el cual servía de letra también. Calzas y tonelete como don Juan Villaraza, por ser de una compañía, cuyos padrinos eran don Pedro Bellví y don Francisco Llanzol de Romani, señor de la baronía de Gilet.*

*Don Diego Mercader, con tonelete y calzas de la propia suerte, y por empresa un tronco de olivo cortado por la raíz, y hacha asida al mismo tronco. Y este mote:*

<sup>22</sup> *Volatería*: Conjunto de diversas aves (Auts.).

*Bastara para ofenderme  
cortarme, y no deshacerme.*

*Padrineábanle don Hierónimo Brizuela y don Jaime Ferrer.*

*Don Juan de Borja sacó por empresa entre muchas plumas en la cimera un cardo.  
Y este mote:*

*Ni tus yelos, ni enterrarme  
podrán sino sazónarme.*

*Calzas y tonelete como los de su compañía, cuyos padrinos eran don Pedro Peralta y don Juan de Castellvi.*

*Don Gaspar Vidal llevaba por empresa en escudo en la mano, y pintado en él un mar, y en medio dos manos asidas. Y por mote:*

*Ya no temo tu tormenta  
pues firme fe me sustenta.*

*Calzas y tonelete de raso morado de platay oro. Sacó por padrinos a Galceran Vidal y a don Costanzo Soler.*

*Don Vicente de Ixar, don Pedro Escrivá y don Felipe Boil, los tres llevaban la misma empresa y colores por ir de compañía, de los cuales eran padrinos don Diego Carroz; don Nofre Escrivá, señor de Argeli; don Nofre Escrivá menor; don Blas Berga y don Vicente Bellvis.*

*Todos los cuales caballeros por su orden fueron entrando con muy gentil y gallardo ademán, con extraordinario tropel de cajas y pífanos e innumerables hachas blancas encendidas, de suerte que de las que ellos traían se añadieron en dicha plaza más de mil y trescientas a las mil que, como dijimos, estaban muy bien puestas y proveídas de tea, las cuales eran ordinarias cada noche, de manera que, de lejos, quien no supiera el caso pensara fácilmente que había reventado otra boca de Vulcano en este puesto, según era grande el humo que se parecía y los golpes que se oían de los famosos combatientes, sin el confuso murmurio de la gente, que pudiera ayudar más a este pensamiento.*

*Jugaron todos los caballeros, y mantuvieron los dichos mantenedores de manera que fuera cosa de grande admiración a quien no conociera su valor, como fue para quien les conocía y sabía el esfuerzo de sus personas, confirmación y cumplimiento de la esperanza que tenían de su buen suceso. Y después del combate particular y folla, vista por los jueces la justicia de cada uno, declararon los premios desta manera:*

*A la cuadrilla de don Enrique Alpont, por galanes, dieron el premio mayor de los cien ducados, que fue el que se ofreció.*

*A don Francisco Pallas, por invención, el premio ofrecido de ochenta ducados.*

*A don Juan Villarraza, señor de Albalat, por la pica llevó cincuenta ducados.*

A don Nofre de Borja, por la espada, cincuenta ducados, que era el premio ofrecido.

Al marqués de Guadalest, uno de los mantenedores, se le dio el premio de la folla, que era de treinta ducados.

A don Tomás de Vilanova, por la espada en la folla, se le dio el premio de 30 ducados.

Acabose esta fiesta con grandísimo aplauso y regocijo de los circunstantes, asistiendo a ella Sus Majestades y Altezas, con ser más de las dos de la mañana cuando se acabó.

### 3. Valencia <sup>23</sup>: justa celebrada el 24 de abril de 1599.

Llegó el plazo y jornada en que se había de poner en ejecución la justa que por parte de la ciudad se había publicado y propuesto los días pasados, para lo cual, en el Mercado o plaza a la parte de la Bolsería, partieron dicha plaza a medias por la Lonja, se aperció una valla o palenque muy largo, sin muchos tablados que se levantaron, y otros aparatos que se hicieron para dicho efecto. Siendo ya sábado, y a veinte y cuatro de dicho mes, y las tres de la tarde, acudieron Sus Majestades y Altezas a ver y adornar esta fiesta con el acompañamiento y grandeza que ya otras veces se ha referido, los cuales tenían puesto el cital <sup>24</sup> y asiento en casa de un mercader llamado Bartolomé Pérez.

Estando todo a punto, y habiendo cada cual ocupado su lugar, se comenzó a entrar por la calle que llaman de Cordellates (que estaba enfrente del real asiento) grande tropel de trompetas, atabales y menestriles de la ciudad, todos con ropas coloradas, a los cuales seguían algunos caballeros, y luego el conde de Sinarcas y vizconde de Gelva, con el pendón o estandarte de la ciudad, armado de gola, peto y espaldar, grebas, brazales y mañoplas, sin celada ni cosa en la cabeza más de un sombrero bordado y cubierto de perlas y diamantes riquísimos, con muchas plumas y garzotas: paramentos y tonelete de tela de oro y azul, con muchas cifras, cuyos padrinos eran don Ramón Boil, señor de Betera, del hábito de Calatrava; don Antonio de Cardona y don Gorge de Castellvi, señor de Carlet.

Luego después seguían don Juan de Pimentel y don Alonso de Pimentel,

<sup>23</sup> El miércoles 21 se publica el bando de una justa que se celebra el día 24. El acto de publicación es efectuado por Dimas Pardo, a quien se nombró jurado y mantenedor, que estaba acompañado de numerosos caballeros y padrinos, entre los que se incluían los marqueses de Guadalest y Navarres. El espectáculo se completó con hachas encendidas, trompetas y estruendo antes de enunciarse el bando; y, una vez declarado, fuegos artificiales desde dos torres que se habían levantado para la ocasión. Esquermo incluye en su *Tratado* el cartel de la justa, los jueces nombrados por el rey y los premios en diferentes categorías (al que mejor justare, al más galán, al que trajere mejor invención, y a cada tanda que se justare). Los justadores debían defender con las armas que "la merced que el rey nuestro señor ha hecho en celebrar en esta ciudad su dichoso casamiento es la mayor que jamás ha hecho ni pueda hacer ningún príncipe del mundo al pueblo más favorecido y estimado". El día 22, antes del señalado para la justa, se jugaron cañas y se corrieron toros, fiestas que también se describen en el *Tratado*.

<sup>24</sup> *Sital*. Puede ser una ultracorrección de alguien que habla con seseo.

hijos del conde de Benavente; don Felipe de Cardona, marqués de Guadalest; don Iusepe de Proxita, marqués de Navarres y conde de Almenara; don Juan Blanes, don Blas Berga, don Alonso Zanoguera, don Francisco Juan, don Vilarig Carroz y Francisco Luis Vidal de Blanes. Y a toda esta noble y gallarda compañía seguía el jurado en primer lugar, nombrado Dimas Pardo mantenedor electo desta justa, el cual llevaba en la cimera muchas y varias plumas, y en medio dellas un murciégalo. Y esta letra:

Porque no tengo sigundo  
en el favor ni en el mundo.

Con paramentos bordados, con una cortadura de plata y naranjado, cuyos colores eran nácar y blanco, y en dichos paramentos llevaba puestas las armas desta ciudad.

Entró en su seguimiento don Gaspar Vidal, su ayudante, con su gallarda empresa en la cimera, y era un álamo con una yedra enlazada en sus ramos. Y dice la letra:

Entre tanto que tengamos  
lazadas ella, y yo ramos.

Con paramentos y tonelete blanco y negro, y chapería de plata, de quien eran padrinos don Luis Pardo, señor de Alaquas, de la boca de Su Majestad, don Juan Vilaragut, señor de Olocau. Y de la boca de Su Majestad <sup>25</sup>: don Cristóbal Mercader, señor de Gestalcamp; don Hierónimo Villaraza y don Diego Milán y de Aragón, hermano del conde de Albaida, el cual llevaba la llave. Los cuales, con este orden y haciendo sus acatamientos con muy gallardo ademán, dieron la vuelta a la valla o palenque, y, volviendo a la tienda, ocuparon su lugar los mantenedores.

Acudió a este desafío don Gaspar Mercader, tan gallardo en invenciones y galas como acostumbra, el cual llevaba por empresa entre muchas plumas un león enfrenado, y a caballo en él al dios Cupido. Y este mote:

Con tus favores me enfreno,  
que, si no, a ninguno temo.

Paramentos y tonelete de naranjado y chapería de plata. Llevaba por padrinos a don Henrique Alpont, don Iusepe Pellicer, don Francisco Artes, don Jaime Villanueva y a don Ramón de Rocafull, el cual llevaba la llave.

Felipe Penarroja sacó por empresa encima la cimera, entre muchas y varias plumas, un carro con cuatro caballos y Faetón que le regía. Y decía el mote:

<sup>25</sup> *Gentilhombre de boca*: Criado de la casa del rey, en la clase de los caballeros, que seguía en grado al mayordomo de semana; su destino propio era servir a la mesa del rey; posteriormente sólo acompañaba al rey cuando salía a la capilla en público o a otra fiesta de iglesia, y cuando iba a alguna función a caballo (DRAE).

Tanto he caído en la cuenta  
de mi ser  
que dél no puedo caer.

*Paramentos y tonelete naranjado, bordado de argentería, cuyos padrinos eran Nicolás de Casalduch y Assio, señor de Borriol; Marco Antonio Penarroja, don Juan de Castellvi, gobernador de Plana; don Francisco de Borja, y don Cristóbal Zanoguera, el cual llevaba la llave.*

*Don Pedro de Peralta, comendador de Montesa, sacó por empresa encima de la cimera, entre muchas plumas blancas y negras, unos órganos. Y este mote:*

*Ofendidos suenan más.*

*Paramentos y tonelete azul, encarnado y plata. Eran sus padrinos don García Iofré, del hábito de San Juan; don Francisco Iofré, comendador de Atzaneta; don Felipe Boil, Baltasar Almunia y don Francisco Villarraza, que llevaba la llave.*

*Gaspar Riumbau de Cruillas sacó por empresa encima la cimera, entre muchas plumas, un avestruz con las alas tendidas. Y era el mote:*

*Para qué sirve tenellas  
si no he de volar con ellas.*

*Paramentos y tonelete azul, encarnado y plata. Y sacó por padrinos a Blas Aliaga; Hierónimo de la Torre, del hábito de Montesa; don Luis Ferrer y don Juan Villarraza, que llevaba la llave.*

*Don Cristóbal Centellas, del hábito de Santiago, señor de la villa de Nules, llevaba por empresa en la cimera, entre muchas plumas, una ermita. Sin mote. Paramentos y tonelete de oro y plata. Padrineábanle don Jaime Sorel, señor de Albalat; don Baltasar Mercader, del hábito de Santiago; don Diego Mercader, señor de Montigelvo; don Pedro Bellví, señor de Rafel Buñol, y don Miguel Centellas, que llevaba la llave.*

*Don Tomás de Villanueva, mayorazgo de Bicornb, llevaba por empresa sobre la cimera, entre muchas y varias plumas, un naranjo con flor. Y este mote:*

*Más me quita que me da.*

*Paramentos y tonelete de amarillo, oro y plata, cuyos padrinos eran don Luis de Villanueva, señor de Bicornb, su padre; don Juan de Villarraza, señor de Albalat y Segar; don Hierónimo Frigola, gentilhomme<sup>26</sup> de Su Majestad; don Luis de Calatayud, señor del Provenzo; don Miguel de Vallterra, señor de Torres Torres, el cual llevaba la llave. Sacó más este caballero dos caballos paramentados muy ricamente: el uno, de tela de oro con relevados; y el otro, de raso blanco con chapería de oro de martillo. Y los paramentos de los caballos y tonelete, con muchas perlas y otras finas piedras con infinitos espejuelos.*

<sup>26</sup> *Gentilhombre*: Persona que se despachaba al rey con un pliego de importancia, para darle noticia de algún buen suceso; como la toma de una plaza o el arribo de una flota (DRAE).

*Don Carlos de Borja, del hábito de Montesa, salió con una gallarda empresa, y era, entre muy altas y vistosas plumas, un almendro florido, con un rayo encima. Y decía el mote:*

*Porque dio flor de lozano  
en mal planeta, y temprano.*

*Sacó paramentos y tonelete encarnado y plata. Padrineábanle Hierónimo Núñez, señor de Celca, y don Gaspar de Mompalau, que llevaba la llave.*

*Entraron por orden todos estos caballeros y padrinos. Vestidos todos los padrinos de los propios colores, y de la propia manera que el caballero a quien padrineaban. Hicieron los debidos acatamientos, dieron vuelta como iban entrando, y finalmente, puesto todo en orden, comenzaron el desafío en presencia de los jueces que estaban en lugar que podían muy claro ver romper las lanzas, los cuales eran el duque de Humala, el príncipe de Orange y el conde de Fuentes de Castilla, que para dicho efecto fueron nombrados por Su Majestad. Y, finalmente, vista la justicia de cada cual, se repartieron los premios desta manera:*

*Don Gaspar Mercader, por haber justado mejor, llevó el mayor premio que se señaló de mil ducados abajo.*

*Él mismo llevó el precio de las damas.*

*Gaspar Riumbau de Cruillas, por mejor invención, llevó el premio de a cuatrocientos ducados abajo.*

*Y don Gaspar Vidal, por más galán, se le dio el premio de seis cientos ducados abajo.*

*Destá manera se remató esta fiesta ya tarde, y así Sus Majestades y Altezas volvieron al palacio con grandísimo acompañamiento y guarda, con infinitas hachas encendidas que hacían regocijadísimo este espectáculo <sup>27</sup>.*

#### **4. Consideraciones finales**

**A** modo de conclusión, nos referiremos a algunos aspectos relacionados con los textos transcritos: parámetros de descripción de los trajes de los caballeros participantes, motivos empleados en la cimera y métrica del mote.

La vestimenta de los caballeros se aborda de forma similar en todos los participantes, ofreciéndose en todos los casos los mismo elementos del traje: descripción de los colores que visten (“vestido de plata y azul”, “raso

<sup>27</sup> Después de la descripción de la justa, Esquerdo se refiere al sarao que se celebró el día 25, centrándose, en esta ocasión, en el vestuario de las damas de la corte, en los platos que se sirvieron en el banquete y en los bailes. Termina la relación aludiendo a la visita del rey a diversos conventos; Esquerdo cita expresamente el “Convento de la Concibición”, donde el monarca se detuvo más tiempo y le fue cantado un mote en alabanza suya y de la reina.

naranjado”<sup>28</sup>, (de oro o de plata), si lleva tonelete<sup>29</sup>, y calzas<sup>30</sup>, y de qué color (“raso amarillo y blanco todo cubierto de oro y plata, sembradas muchas piedras, diamantes, rubíes y esmeraldas”), escarcela<sup>31</sup> (“de azul y oro”), paramentos<sup>32</sup> (sólo en algunos casos se señala cómo son: “paramentos de los caballos y tonelete, con muchas perlas y otras finas piedras con infinitos espejuelos”), penacho<sup>33</sup> (se indica el color de las plumas: “de azules plumas y blancas”, o una valoración del conjunto: “vistoso penacho muy galán”), y cimera<sup>34</sup>, sobre la que se portan las empresas. La descripción que realiza Esquerdo da cuenta de la grandeza de estos caballeros, pues abundaban los adornos de oro y plata y las piedras preciosas; incluso hubo quien añadió “espejuelos” a traje y armas para parecer que iba completamente vestido de diamantes. Se trataba de destacar sobre los demás participantes en hermosura, riqueza y gallardía<sup>35</sup>.

Aparte de la vestimenta, uno de los aspectos más elaborados de estas fiestas se basaba en las invenciones o empresas que los caballeros llevaban sobre la cimera entre numerosas y variadas plumas<sup>36</sup>. Tales empresas se componían de una imagen y de un mote en verso que estaban estrechamente relacionados y que expresaban un mensaje del caballero portador<sup>37</sup>, ya fuera de tono amoroso, referido a alguna cualidad de su propia persona o al rey [Fig. 1]. Los elementos de los que se constituían las invenciones de los caballeros que participaron en los torneos y justa a los que nos referimos

28 *Chapería*: “Adorno realizado a base de chapas, hojas o láminas planas de metal” (Auts.).

29 *Tonelete*: “Arma defensiva de que usaban antiguamente, y eran unas falderas hasta la rodilla, rodeadas a la cintura, donde estaban aseguradas” (Auts.).

30 *Calzas*: “La vestidura que cogía el muslo y la pierna” (Auts.).

31 *Escarcela*: “Parte de la armadura que cae desde la cintura al muslo” (Auts.).

32 *Paramento*: “Adorno u atavío con que se cubre alguna cosa. Llámense particularmente así las sobrecubiertas o mantillas de los caballos” (Auts.).

33 *Penacho*: “Adorno que artificiosamente se forma de plumas vistosas de algunas aves para poner encima de las celadas y morriones” (Auts.).

34 *Cimera*: “La parte superior del morrión, que se solía adornar con plumas u otras cosas que se ponían encima” (Auts.).

35 Además del manejo de las armas, los premios que se concedían en estas fiestas tomaban en consideración la galantería y las invenciones que se portaban.

36 González Cuenca (1999) indica que las invenciones de la cimera se confeccionaban en cuero, cartón o pergamino para que fuesen más ligeras, y que su función no era sólo ornamental o simbólica, sino que servían para distraer a los rivales y asustar a sus caballos. Rico (1982) se refiere a las complicadas invenciones que los caballeros portaban sobre sus cimeras, en las que los motivos amorosos eran los más frecuentes, y añade que justas y torneos, junto con danzas y música, “convertían las fiestas caballerescas en cifra espectacular de todas las artes” (p. 65).

37 Strong (1988) señala que el neoplatonismo renacentista con sus ansias de individualidad revitalizó el interés caballeresco por las divisas personales que se habían empleado a lo largo de la Edad Media. A todo ello contribuyó el auge de los libros de emblemas y jeroglíficos y mitografías; en concreto, se apunta la enorme influencia que sobre las picturae de las empresas en las fiestas cortesanas ejercieron los *Hieroglyphica, sive De sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis commentarii* (Basilea, 1556) de Pierio Valeriano.

fueron variados y relativos a diferentes ámbitos: accidentes geográficos: monte, peñasco; animales y construcciones animales: abejas, águila, avestruz, comadreja, grulla, halcón, león, mona, murciélago, pájaro, pájaro celeste, panal de miel, papagayo, tigresa; armas: cohetes; construcciones / edificaciones: ermita, pozo, torre de Babilonia, túmulo; elementos: llamas, mar, rayos, fuego; figuras humanas / partes del cuerpo: dos manos asidas, dos muertes, diablo; instrumentos musicales: órganos, guitarra; lugares: isla de Vulcano, ruinas de Sagunto; macrocosmos: esfera, estrella, luna, primer mueble, sol; mitología: Cupido, Faetón, grifo, rueda de la Fortuna; utensilios: fanal, candelas, pebetes; vegetales: álamo, almendro, árbol, cardo, hiedra, naranjo, olivo, palma, rosa del sol, ramo de flores; vehículos: carro con cuatro caballos, nave.

Es especialmente abundante el mundo animal como fuente de las empresas, pues, ya desde su aparición en los bestiarios medievales, las criaturas de la naturaleza estaban imbuidas de diferentes valores simbólicos. En el caso de las empresas que aquí se reproducen, el león en situaciones variadas es el animal que con mayor frecuencia aparece: muerto, con un panal en la boca; subido sobre dos círculos; enfrenado y montado por Cupido, y con su cachorro en la boca.

Por falta de espacio no nos detendremos en el análisis de todas las empresas, pero, si atendemos a alguna de ellas (el león, el tigre, la grulla y la hiedra trepadora), observamos que para su creación se ha recurrido a motivos de amplia difusión en la literatura emblemática.

La imagen del león con un panal de miel en la boca tiene origen bíblico [Fig. 2] <sup>38</sup>. Basándose en el cadáver del león que había matado y en las abejas que en él habían construido su panal, Sansón les propuso a los filisteos un enigma <sup>39</sup> que reunía dos términos clave que también se incluyen en este mote: la fuerza asociada al león <sup>40</sup>, y la dulzura unida a la miel. De esta forma se entiende que

38 En el Libro de los Jueces (14, 8-19), se narra cómo Sansón, de camino a Timna, donde iba a desposarse con una filisteo, se encontró con un león al que mató; tiempo después, se acercó a ver el cadáver de la fiera y descubrió que en su osamenta había un panal de abejas.

39 En su banquete de bodas, desafió a los filisteos a que descifrasen el enigma durante los siete días que duraba el convite: "Del que come salió lo que se come, y del fuerte, la dulzura". El premio serían treinta camisas y treinta túnicas que debería pagar el perdedor. El séptimo día, los filisteos amenazaron a la esposa de Sansón para que ésta averiguara la solución y se la revelase.

40 Ánimo, ira, furor y fortaleza son representados por un león en Horapolo (Delli segni hieroglyphici, Venecia, 1574). Posteriormente, en los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano (Basilea, 1575, p. 2) se identifica al león con la fortaleza de ánimo y de cuerpo. Ripa (*Iconología*, Roma, 1593, p. 90) asocia también al león con la fortaleza; señala que se representa esta cualidad del cuerpo y del ánimo como una mujer armada y vestida de color leonado, por ser este color semejante al del león, apoyada en una columna y a sus pies un león, animal que ya los egipcios habían adoptado para representar esta idea. Es un motivo empleado frecuentemente en la literatura emblemática. Se vincula al león de cuya boca salen abejas con la paz después de la guerra, que da prosperidad y abundancia, y advierte que para sustentar la paz es necesaria la guerra (López Poza, 1999, p. 1015). Aparece este motivo en las *Empresas políticas* de Saavedra Fajardo, empresa 99, con el mote "Merces belli"; y en Alcíato, con el mote "Que tras la guerra viene la paz": en este caso la *pictura* presenta un yelmo en el que las abejas han construido su panal. Esta misma *pictura* se emplea en el *Nucleus Emblematicum Selectissimorum* (Arnhem, 1615) de Rollenhagen (emblema 78) y en *A collection of Emblemes* (Londres, 1635) de Georages Wither (ilustr. XXVIII. p. 90).

de lo fuerte o lo dificultoso (el león, la guerra, los trabajos) se obtiene como recompensa lo dulce (la miel, la paz, el favor amoroso) <sup>41</sup>. Esta imagen, lucida por Juan de Borja, en conjunción con su mote —“Las más fuertes sospechas de mi daño / dulzura de un desengaño”—, es interpretable en clave amorosa: el caballero sufre por amor a causa de unas sospechas que se demuestran falsas, de ahí que el rigor primero (el león), se haya convertido en dulzura (miel) <sup>42</sup>.

La imagen de Cupido que conduce a un león, ya sea sobre su lomo o en un carro, es símbolo del poder del amor, capaz de someter a la criatura más fiera [Fig. 3] <sup>43</sup>. La empresa llevada por Gaspar Mercader <sup>44</sup> vincula al león con la fortaleza, y al amor, con la única fuerza capaz de templar su furor, como se deduce del mote que acompaña a la imagen: “Con tus favores me enfreno, / que, si no, a ninguno temo”. Una imagen similar, con Cupido sobre un león al que dirige con las riendas en la mano derecha mientras en la izquierda sostiene el arco, está recogida por Daniël Heinsius en el emblema 1 de *Quæris quid sit Amor* (s.l., c. 1601), con el mote “*Omnia vincit amor*” <sup>45</sup>.

Otro felino, el tigre, se emplea como motivo iconográfico de la empresa del vizconde de Chelva, donde se pinta a una tigresa que “cobra” <sup>46</sup> a sus cachorros. Los *Hieroglyphica* de Valeriano recogen la figura del tigre como símbolo del amor hacia los hijos, puesto que experimenta gran ira y crueldad cuando los siente amenazados <sup>47</sup>. Esta característica del tigre explica el mote

41 En los emblemas de tema amoroso, las abejas a menudo representan el dolor que se asocia a este sentimiento, de ahí que se pinte a Cupido lamentando su picadura. Esta *pictura* se encuentra en *Los emblemas de Alciato* (Lyon, 1549), donde de plasma a Cupido que se aleja volando de unos panales y busca consuelo en los brazos de su madre, con el mote “Que a las veces las cosas dulces se vuelven amargas”. Con una representación parecida — Cupido picado por las abejas que se refugia en los brazos de su madre— y mote de sentido similar al de Alciato —“*Dulcia quandoque amara fieri*”— se expresa la misma idea en el emblema 8 del *Thronus Cupidinis* (Amsterdam, 1620). La fuente de esta imagen se encuentra en la *Antología griega* (9.548 y 9.302) y en el *Idilio* XIX de Teócrito.

42 Lope de Vega (2002, II, 34, p. 584) explica: “A unas sospechas el león aplica, / fuertes al parecer para su daño, / pero el panal en ellas significa, / que es dulce un amoroso desengaño”.

43 Aunque este motivo asume también otros valores: en los *Emblemas morales* de Juan de Horozco (Zaragoza, 1604, III, 40) se emplea como símbolo de los jueces que deben ser cautelosos en sus dictámenes para no dejarse llevar por sus aficiones en la aplicación de la justicia.

44 Poeta valenciano autor de *El prado de Valencia*, que en 1604 fue nombrado primer conde de Buñol. Ferrer Valls (2000) estudia la obra de Mercader relacionándola con la producción literaria que se reunía en torno a la corte del virrey de Valencia, y señalando vinculaciones entre personajes reales y ficticios.

45 El lema que rodea el emblema es de Hugo Grotius, y reza “*Vidi ego qui durum potest frænare leonem: Vidi qui solus corda domaret Amor*” (“He visto al que podría vencer a un feroz león. He visto al que él solo podría domar los corazones: el Amor”). Posteriormente la misma imagen es empleada por *La Feuille, Devises et emblemes* (Amsterdam, 1691, lámina 12, embl. 13, mote “El freno lo retrae manso”). El antecedente de esta representación encuentra en Alciato (*Emblemata*, Augsburgo, 1531) con el mote “*Potentissimus affectus amor*”, y representa a Cupido con los ojos vendados sobre un carro del que tiran dos leones.

46 *Cobrar*: “Recuperar o recobrar lo perdido” (Auts.)

47 Señala Valeriano (*Hieroglyphica*, Basilea, 1575, 84v-85r) que, aunque el tigre no se encuentra en los egipcios, sí aparece frecuentemente en griegos y latinos, para quienes significa la ferocidad, la crueldad, la venganza, la ligereza, el amor hacia los hijos y el odio a la música.

del caballero que porta esta empresa (“Sólo el furor me limita / cobrar lo que se me quita”), quien justifica el empleo del furor o la ira para recuperar lo que se le ha arrebatado. Camerarius muestra en una pintura de sus *Symbolorum & emblematum ex animalibus quadrupedibus* (Nuremberg, 1595, 35) a la tigresa que ataca con ira el caballo de quien le ha robado sus cachorros, mientras, al fondo de la imagen, el cazador huye a pie con las crías [Fig. 4] 48.

Un motivo muy frecuente en la emblemática está constituido por la grulla que se representa sosteniendo una piedra con una pata como símbolo de la vigilancia y de la prudencia [Fig. 5] 49. De esta forma figura en la cimera de Juan Villaraza, aunque la grulla, en actitud vigilante con el guijarro en la pata, tiene también sus alas extendidas, como si quisiera echarse a volar. El mote que luce el caballero (“Volar y velar procuro, / y es tan sin dicha el velar / que no me deja volar”) alude a esta doble actitud en la que se muestra la grulla: puesto que desempeña el trabajo de centinela al sostener la piedra, le resulta imposible volar. El caballero parece aludir con esta empresa a sus circunstancias particulares, a la constante vigilancia de determinados negocios que no le permiten dedicarse a otros menesteres, de ahí la incompatibilidad de “volar” y “velar”.

Finalmente, otra imagen de gran tradición emblemática es la formada por la hiedra que trepa alrededor de un árbol [Fig. 6] 50. En este caso, la figura aparece en la cimera de Gaspar Vidal, y representa “un álamo con una yedra enlazada en sus ramos”, con el mote “Entre tanto que tengamos / lazadas ella, y yo ramos”, evocándose de esta forma una unión duradera: si la hiedra es una planta trepadora que se aferra a las ramas del álamo, la simbiosis de ambos pervivirá mientras el árbol tenga ramas y la hiedra continúe asiéndose a él con sus “lazadas”, aunque el árbol acabe muriendo ahogado por el abrazo de la planta trepadora. Puede interpretarse

48 El mote del emblema es “Minuit vindicta dolorem”, que precisamente se refiere a la capacidad de venganza e ira desbordada del tigre. Una representación similar aparece en las *Empresas espirituales* de Villaba (Baeza, 1613, 2, 8) como símbolo de la ira incontrolada que se ceba en los inocentes. El emblema 36 de Camerarius está igualmente dedicado a la tigresa, a quien engañan los cazadores que huyen con sus cachorros robados dejándole una esfera de cristal que puede confundir con sus propios hijos al verse reflejada en la imagen. Plinio (1998, cap. XVIII) y Covarrubias (s.v. tigre) explican las técnicas para cazar a los cachorros de este animal.

49 Véase García Arranz (1996, pp. 445-455) para un análisis de la iconografía de la grulla.

50 Aunque no es el caso de esta empresa, la hiedra figura en numerosos libros de emblemas considerada de forma negativa: como imagen de la ingratitud, pues provoca que el árbol en torno al que trepa se seque (Guillaume de La Perrière, *Le théâtre des bons engins*, París, n.d. [1544], emblema 82; Juan de Borja, *Empresas morales*, Bruselas, 1680, emblema 74); como símbolo de la ramera que acaba con hacienda, honra, salud y vida de aquel al que engaña (Sebastián de Covarrubias, *Emblemas morales*, Madrid, 1610, 1, 37; Juan de Horozco, *Emblemas morales*, Zaragoza, 1604, 3, 18); o representación del amor lascivo o la lujuria (Barthélemy Aneau, *Picta poesis*, Lugduni, 1552, p. 53). Ripa (Iconologia, Roma, 1593, p. 137 y pp. 205-206) representa a la ingratitud y a la perfidia como damas vestidas con traje de hiedra. En contraste con esta imagen de la hiedra, Alciato (*Los emblemas de Alciato*, Lyon, 1549, emblema 12) utiliza el motivo de la vid que rodea a un olmo seco y lo adorna con sus racimos para representar la amistad verdadera.

esta empresa en clave amorosa, aludiendo a un amor intemporal; o en clave amistosa, refiriéndose a una fuerte amistad.

La empresa combina la imagen de la cimera con un mote que el caballero seguramente lucía en el escudo, aunque en los textos aquí transcritos no se da ninguna indicación de dónde se portaba. El mote es una invención aguda que en combinación con la imagen transmite un mensaje que debe ser descifrado por el público, mostrándose de esta forma el ingenio del creador y de quienes lo descifran <sup>51</sup>.

Los motes que utilizaron los caballeros que intervinieron en estas fiestas estaban en castellano y constaban de uno, dos, tres o cuatro versos, mayoritariamente de arte menor. Las estrofas más frecuentes son los pareados en metros diversos (dos octosílabos, un octosílabo combinado con otro verso de diferente medida, o dos tetrasílabos); y las tercerillas, formadas por tres versos (tres octosílabos, dos octosílabos y un tetrasílabo o un pentasílabo o un heptasílabo), de los cuales el primero queda libre y el segundo y el tercero tienen rima consonante.

## Bibliografía citada.

- Alenda y Mira, Jenaro (1903). *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*. Madrid : Sucesores de Rivadeneyra.
- Biblia (1995). *Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales*. Por Eloino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cátedra, Pedro M. (2000). "Fiestas caballerescas en tiempos de Carlos V". En *La fiesta en la Europa de Carlos V. Real Alcázar, Sevilla, 19 de septiembre-26 de noviembre 2000. Catálogo de la exposición* (pp. 93-117). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V.
- Covarrubias Orozco, Sebastián (1995, 2ª ed. corregida). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición de Felipe C. R. Maldonado. Revisada por Manuel Camarero. Madrid: Castalia.
- Ferrer Valls, Teresa (2000). "El duque de Lerma y la corte virreinal en Valencia: fiestas, literatura y promoción social. *El prado de Valencia de Gaspar Mercader*". *Quaderns de Filologia. Estudis literaris, V, Homenaje a César Simón*. (pp. 257-71). València: Facultat de Filologia-Universitat de València. Versión electrónica en: <<http://www.uv.es/entresiglos/teresa/pdfs/lerma.PDF>>
- García Arranz, José Julio (1996). *Ornitología emblemática. Las aves en la literatura simbólica ilustrada en Europa durante los siglos XVI y XVII*. Cáceres: Universidad de Extremadura.
- García García, Bernardo J. (2003a). "Diversiones de la fiesta". En *Teatro y fiesta del Siglo de Oro en tierras europeas de los Austrias*: [exposición]: Real Alcázar, Sevilla 11 abril-22 junio 2003: Castillo Real de Varsovia, Polonia 30 julio-6 octubre 2003: [catálogo] [Paloma Flórez Plaza, coord.] (pp. 178-189). [Madrid?]: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior de España.
- Versión electrónica en: <<http://www.seacex.es/catalogo.cfm?idExposicion=84>>.
- García García, Bernardo J. (2003b). "Las fiestas de corte en los espacios del valido: la

51 López Poza (2007) indica que a menudo los motes se componían de un fragmento de un verso, y que se consideraba mejor el que tomaba una o dos palabras de un autor famoso para que quien viese la empresa reconstruyese el verso completo y el sentido del conjunto.

- privanza del duque de Lerma". En María Luisa Lobato y Bernardo J. García García (coords.), *La fiesta cortesana en la época de los Austrias* (pp. 35-77). [Valladolid]: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- González Cuenca, Joaquín (1999). "Espectáculos nobiliarios de riesgo: el torneo y sus variantes". En Andrés Amorós y José María Díez Borque (coords.), *Historia de los espectáculos en España* (pp. 178-189). Madrid: Castalia.
  - López Poza, Sagrario (2007), "Linajes de aguda invención figurada". En prensa.
  - Pérez de León, Vicente (2003). "Simulacros de la historia, historia de unos simulacros: Construcción, entretenimientos y fuentes de las *Fiestas de Denia* de Lope de Vega". *Hispanófila*, 139, 31-48.
  - Plinio Segundo, Cayo (1998). *Historia natural de Cayo Plinio Segundo*. Traducida y anotada por el doctor Francisco Hernández. Madrid: Visor Libros, UNAM.
  - Real Academia Española. *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*. <<http://www.rae.es>> [con acceso el 26-03-2007].
  - Rico, Francisco (1982). "Por cimera una torre". En *Primera cuarentena y tratado general de literatura* (pp. 656-668). Barcelona: El festín de Esopo.
  - Río Barredo, María José del (2003), "El ritual en la corte de los Austrias". En María Luisa Lobato y Bernardo J. García García (coords.), *La fiesta cortesana en la época de los Austrias* (pp. 17-34). [Valladolid]: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
  - Saavedra Fajardo, Diego (1999). *Empresas políticas*. Sagrario López Poza (ed.). Madrid: Cátedra.
  - Strong, Roy (1988). *Arte y poder. Fiestas del Renacimiento. 1450-1650*. Madrid: Alianza, 1988.
  - Vega, Lope de (2002). *Fiestas de Denia*. Madrid: Biblioteca Castro, Fundación José Antonio de Castro.



FIG 1:  
Imagen de una cimera adornada con empresa  
y mote. Gonzalo Fernández de Oviedo, *Batallas  
y quincuagenas*, Madrid, Real Academia de la  
Historia, 2000, tomo II, p. 128.



FIG 2:  
Diego Saavedra Fajardo, *Idea principis christiano-  
politici, centum symbolis expressa a Didaco  
Saavedra Faxardo...*, Bruxellae, excudebat Ioannes  
Mommartius, suis, et Francisci Vivieni sumptibus,  
1649, emblema 99.



FIG 3:  
Daniël Heinsius, *Quaeris quid sit Amor*, s.l., c.  
1601, emblema 1.

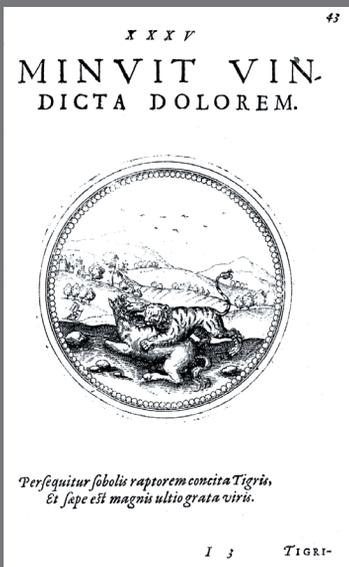


FIG 4:  
Joachin Camerarius, *Symbolorum & emblematum ex animalibus quadrupedibus desumtorum centuria altera collecta*, Nuremberg, excudebat Paulus Kaufmann, 1595, emblema 35.



FIG 5:  
Peter Isselburg, *Emblemata Politica: In aula magna Curiae Noribergensis depicta; Quae sacra Virtutum suggerunt Monita Prudenter administrandi Fortiterque defendendi Rempubicam*, [Nürnberg], Isselburg, [1617].



FIG 6:  
Guillaume de La Perrière, *Le théâtre des bons engins*, Paris, Denis Janot, n.d. [1544], emblema 82.

## **Cuando la pintura es poesía: versos y jeroglíficos con que la Universidad de Santiago lloró a Carlos II <sup>1</sup>.**

**When painting is poetry: verses and riddles with which University of Santiago mourned Charles II.**

Nieves Pena Sueiro  
(Universidade da Coruña)

### **Resumen:**

La muerte de Carlos II abría un período de incertidumbre que supuso el fin del reinado de la casa de Austria en España. Por este motivo las ceremonias que conmemoraron su muerte se llenaron de símbolos referentes a las dos dinastías. Presentamos la edición y estudio de un texto, único testimonio, que refleja cómo la Universidad de Santiago lloró a Carlos II a la vez que daba la bienvenida a Felipe V.

### **Abstract:**

The death of Carlos II supposed the aim of the reign of the house of Austria in Spain. For this reason the ceremonies that commemorated their death filled of referring symbols to the two dynasties. We present the edition and study of a text, only testimony, that reflects how the University of Santiago wept to Carlos II simultaneously that was giving the welcome to Philip V.

### **Palabras-clave:**

“Ut pictura poesis” / Ceremonias reales / Emblemática / Relaciones de sucesos.

### **Keywords:**

“Ut pictura poesis” / Royal ceremonies / Emblems studies / News pamphlets.

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado empleando los fondos bibliográficos y el material adquirido con las subvenciones que el equipo de investigación sobre Relaciones de Sucesos de la Universidade da Coruña (Facultade de Filoloxía), del que formo parte, ha recibido en varias ocasiones de la Xunta de Galicia (proyectos XUGA 10504A96, XUGA10401B98) y del Programa Nacional I+D ( BFF2003-03945).

Los seis meses de luto oficial por la muerte de un rey en la España del Siglo de Oro suponían un período fértil de creación artística obligada de la que tenemos constancia a través de diferentes muestras de literatura y arte ceremonial que se conservan en bibliotecas, archivos o museos (sermones, relaciones de fiestas, oraciones panegíricas, certámenes poéticos, grabados, cuadros etc.). Como en todos los lugares del reino, también en Galicia se organizaron exequias reales (vid. R. López, 1995, Y. Barriocanal, 1997), aunque huelga decir que de forma más pobre que en la corte.

Aun así, los testimonios gallegos son de gran interés para el conocimiento de la cultura del momento y sus manifestaciones artísticas. Un buen ejemplo lo constituyen las celebraciones que la Universidad de Santiago organizó en 1700 por la muerte de Carlos II. Para estas fiestas se pergeñaron una serie de letras y pinturas, versos y jeroglíficos, a partir de un programa iconográfico cuyo objetivo central era señalar la adhesión de la Universidad a la Corona. Tanto por la singularidad del documento como por las diversas cuestiones que se nos plantean a partir de su lectura, nos ha interesado esta obra y ofrecemos aquí su edición y estudio. La recuperación de este texto responde a un interés documental, bibliográfico, literario e iconográfico.

El día 1 de noviembre de 1700 falleció Carlos II. La muerte del rey sin descendencia dio lugar a una guerra civil que supuso el fin del reinado de la Casa de Austria en España y el comienzo de la dinastía Borbónica. Las exequias de Carlos II se celebraron en varias ciudades de Galicia (Lugo, Orense, Santiago y Tuy) organizadas por el ayuntamiento y/o la catedral. En la ciudad de Santiago, además, la Universidad se sumó a los festejos, de los que queda constancia a través de un pliego <sup>2</sup> impreso sine notis: *Copia de los versos y jeroglíficos con que la muy insigne Universidad de Santiago lloró la muerte de nuestro monarca Carlos II, en su capilla del Colegio de Fonseca, el día 20 de diciembre de 1700* <sup>3</sup>, cuyo colofón dice: “hallarás en la imprenta, junto a la Compañía de Jesús”, que era, como indica el P. Atanasio López, la imprenta del doctor D. Benito Fraiz, de la que se ocupaba por entonces el librero Jacinto do Canto, vecinos ambos de la calle Callobre, donde se encontraba también la Compañía de Jesús en 1700. De esta imprenta, vinculada directamente con la universidad por ser D. Benito Fraiz doctor de la misma, salieron a luz las oraciones fúnebres y sermones que se hicieron para las celebraciones religiosas

<sup>2</sup> Este texto ha merecido ya la atención de algunos investigadores en Galicia vid. R. López (1995), Y. Barriocanal López (1997) o L. Fdez. Gasalla (2004), que lo han estudiado desde perspectivas históricas o artísticas. No cabe duda que este tipo de literatura ceremonial debe ser abordada desde una visión multidisciplinar, y por ello, como filóloga, me centraré ahora en el texto, entendiéndolo tanto como producto de la imprenta como de la creación de un autor, sin centrarme en los aspectos plásticos (sobre todo porque el texto no se acompaña de imágenes, aunque las describe) sino, y sobre todo, en los problemas de autoría, transmisión y fuentes utilizadas por el autor.

<sup>3</sup> Se conserva en la Biblioteca Xeral Universitaria de Santiago de Compostela con la signatura Foll. 234-10

y, cómo no, este pliego que nos ofrece sólo una parte de la celebración académica. Además de los datos de localización que aparecen en el colofón del pliego que nos ocupa, el cotejo de letrerías y el haberse conservado encuadernado en pergamino con otra obra salida de la misma imprenta <sup>4</sup> nos permiten afirmar que este texto se imprimió en Santiago, en la imprenta del doctor Benito Fráiz, en los últimos días de 1700 (las exequias se celebraron los días 20 y 21 de diciembre) o en los primeros de 1701. Según parece se trata de un ejemplar único, el que no se conoce versión manuscrita <sup>5</sup>.

Resulta curioso el hecho de que, aunque lo más habitual en la época es la publicación de un libro en el que se dé cuenta de todos los actos festivos, en esta ocasión se imprimió solamente una parte, la que recoge una copia de los versos y jeroglíficos <sup>6</sup> que se realizaron. Pero, ¿cuántos ejemplares se imprimieron y a quién iban dirigidos? No hemos encontrado información acerca de estos datos; quizás no se haya impreso más que una pequeña tirada que sirviese como recordatorio a instituciones y monarquía. La complicada situación política del momento aconsejaba prudencia y no era rentable hacer grandes dispendios en fiestas y recordatorios a una monarquía que se extinguía y de la que no era seguro que se pudiese obtener beneficio (económico, político, etc.).

Este texto se publicó anónimo. Tenemos constancia de que el cabildo de la catedral de Santiago pagó al predicador jesuita <sup>7</sup> José Antonio Butrón y

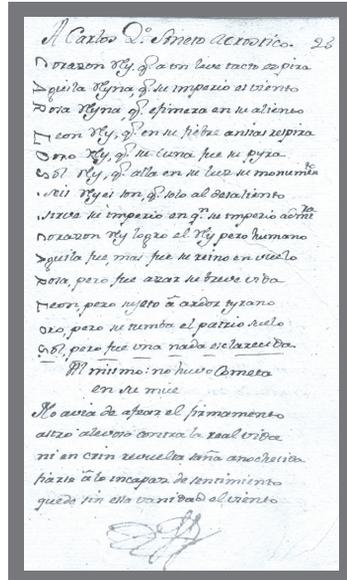
4 Juan Pallares y Ganoso, *Argos Divina Sancta María de Lugo de los Ojos grandes, Fundación, y Grandezas de su Iglesia, Sanctos naturales, Reliquias, y Venerables Varones de su Ciudad, y Obispado, Obispos y Arzobispos que en todos Imperios la gobernaron*, en Santiago: en la imprenta de Benito Antonio Frías, 1700 [por Jacinto del Canto, [8] h., 579 p.). Parece que la encuadernación de la época, en pergamino, agrupa dos obras salidas de la misma imprenta, y quizás Jacinto del Canto, librero, se ocupó de que ambas obras saliesen encuadernadas juntas.

5 Si conocemos versión manuscrita de tres de los poemas que explican los jeroglíficos; ambos forman parte de la obra del P. Butrón, que se conserva en la Biblioteca Menéndez Pelayo. Ms- 159, y que nos ha permitido atribuirle, por lo menos, parte del texto del pliego que nos ocupa.

6 De igual forma, en las fiestas que la Universidad de Santiago celebra en 1697 a la memoria de Alonso de Fonseca, sólo se publica el certamen poético, mucho más voluminoso, en el que concursa el P. Butrón en el asunto quinto (endechas reales para expresar el sentimiento por la muerte del arzobispo), pero su poema, por no haber llegado a tiempo, se imprime en medio del asunto sexto, *vid. Fiestas minervalas y aclamación perpetua de las musas...*, Santiago, Antonio Fráiz, 1697. Podría ser que la publicación de sólo parte de estas fiestas sirva de modelo al testimonio impreso de las exequias de Carlos II.

7 Es sobradamente conocida la relevancia de los jesuitas como confesores, directores espirituales de los monarcas y su estrecha relación con la nobleza, y la modernidad y eficacia de los colegios de la Compañía, con métodos pedagógicos que los dotan de gran prestigio. Por su sabiduría y reputación fueron frecuentemente mentores de programas iconográficos festivos, dado su gran conocimiento de libros de erudición, emblemática, etc. Hay que señalar la gran importancia que tuvo para el género festivo la publicación del Libro de las Honras que hizo el Colegio de la Compañía de Jesús de Madrid a la M. C. de la emperatriz Doña María de Austria, fundadora de dicho Colegio, que se celebraron a 21. de abril de 1603, Madrid, Luis Sánchez, 1603, que se publicó anónimo y ejerció gran influencia en la preparación de programas iconográficos para exequias durante todo el siglo: se reproducen 33 jeroglíficos, en los que se mezclan, junto a emblemas muy conocidos, invenciones nuevas. No debe olvidarse tampoco que en 1610 se celebraron las fiestas por la beatificación del fundador de la Compañía de Jesús, S. Ignacio de Loyola, donde tienen cabida entre otras invenciones y jeroglíficos.

Música<sup>8</sup> la elaboración de los jeroglíficos para el túmulo de Carlos II y de que la Universidad le confió a él por lo menos una parte de esta labor. Existen pruebas de que por lo menos tres de los poemas del texto son del P. Butrón: el soneto que corresponde al jeroglífico 9 “No había de afear el firmamento...”, los versos acrósticos del 10 “Corazón, Rey, que a un leve tacto espira...” y la décima que glosa el 15, “Fértil cadáver del viento...” porque se han conservado como poemas dispersos en un manuscrito<sup>9</sup> que reúne algunas de sus poesías; no sabemos si los poemas restantes le pertenecen o él sólo se ha ocupado del diseño del programa y ha pedido colaboración a otros autores para las glosas, las ha copiado de otras celebraciones similares, o se ha convocado un certamen. Parece bastante probable, conociendo su trayectoria y su afición a la poesía festiva, que toda la obra se deba a su pluma pero no existen datos que nos permitan confirmar la atribución de todo el texto.



Aunque el único nombre al que nos remiten los documentos sobre las exequias de Carlos II en Santiago es el del P. Butrón, no parece que él sea el autor de la Copia de los versos y jeroglíficos... porque precisamente por tratarse de una copia, pudo hacerla otra persona, bien a partir del programa manuscrito, bien a partir de las decoraciones expuestas en la capilla de la Universidad. Lo que parece claro es que el autor de la Copia... es una persona culta<sup>10</sup>, que no sólo ofrece una transcripción de los versos sino también la descripción de los jeroglíficos y las letras latinas, revelando alguna de las fuentes

8 “Más de cien reales que costaron veinte y cinco libras de chocolate que dieron de regalo al Padre Butrón de la Compañía de Jesús por haber hecho los Jeroglíficos para el Túmulo de las Honras del Rey Don Carlos II” en *Libro de Fábricas*, 1686-1716, fol. 202 r., A. C. S. Acerca del P. Butrón, sabemos que nació el 16 de enero de 1657 en Calatayud y murió el 12 de enero de 1734. Se dedicó a la predicación, a la enseñanza de las humanidades y al cultivo de la poesía festiva y satírica. Llegó al colegio jesuita de Santiago de Compostela en 1696 y al año siguiente participó en las *Fiestas Minervales*... que se hicieron a la memoria de Alonso de Fonseca, con una décima al tema de la muerte. Destinado en el colegio de Antonio de Apolo..., Santiago, Antonio de Aldemunde 1708, una peculiar relación de fiestas para celebrar el nacimiento de Luis I, hijo de Felipe V. Además, compuso dos largos poemas, uno dedicado a Santa Teresa de Jesús (1722) y otro a San Ignacio de Loyola (1729). Gran parte de su producción ha quedado inédita.

9 Biblioteca de Menéndez Pelayo, Santander, Ms. 159.

10 O. Rey Castelao (1981, 1992 y 1995) nos demuestra que había por entonces en Galicia personas con una gran formación humanística, como Domingo de Andrade, maestro de la Catedral, Diego de Romay, etc. sobradamente preparados para elaborar o interpretar estos programas.

utilizadas para su confección. Hay por lo tanto dos autorías: la del programa original y la del texto copiado e impreso.

Pero, sea o no obra del P. Butrón, ¿por qué el autor de esta obra no nos revela su nombre? Es un hecho bastante frecuente que los pliegos sueltos se publiquen anónimos, sine notis y sin licencias, como ocurre con el que nos ocupa. Y suele explicarse esta carencia de datos de autoría, imprenta y legales por la rapidez editorial del producto; en realidad, se trata de literatura informativa ocasional que ha de venderse lo más pronto posible, antes de que el eventual comprador o destinatario pierda el interés por el tema. Además de la explicación común, que considera estos textos como productos de mercado, podemos intuir también implicaciones políticas en obras que normalmente suponen la alabanza de la monarquía, en este caso, además, en un período de incertidumbre que precedió a una guerra civil. Pero aun así, resulta extraño que el autor de una obra como la que tratamos no quiera dar su nombre<sup>11</sup>. A no ser que, siendo quien creemos el autor original, nos esté planteando el anonimato como un juego de ingenio más, como hizo en 1707 en el libro que relata las celebraciones de Orense por el nacimiento de Luis I; en él no figura su nombre en la portada, sino en la nomenclación en verso que abre la relación, donde escribe “Décimas al buen lector y a la fiesta y quien la pinta, que de uno y otro autor por menor y por mayor, los nombres en ellas mismas descubrirás por error”, y en la que se señalan con tipografía diferente algunas letras que unidas componen su nombre.

Desentrañado ya el autor del programa iconográfico y quizás del texto, y el lugar y la imprenta donde salió a luz, se nos plantea otra cuestión importante. Las exequias de Carlos II se celebraron en Santiago los días 20 y 21 de diciembre y toda la ciudad se implicó en la fiesta como establecía el tradicional ceremonial<sup>12</sup>. Hay pruebas del pago de los jeroglíficos para estas exequias al P. Butrón por parte de la catedral; la Universidad también pagó por la confección de unos jeroglíficos<sup>13</sup>, que se describen en el texto que nos ocupa y en los que tres de sus poemas coinciden con poemas manuscritos del P.

11 Es muy probable que el P. Butrón, que firma una de las aprobaciones a la obra, *La juventud triunfante: representada en las fiestas, con que celebró el Colegio Real de la Compañía de Jesus de Salamanca la canonización de San Luis Gonzaga, y San Estanislao de Kostka, ...obra escrita por un ingenio de Salamanca*. En Salamanca: por Eugenio García de Honorato y San Miguel, [s.a., pero 1727], esté de acuerdo con lo que se dice en el prólogo: "...si preguntan como se llama el Autor, dice que no se llama, ni gusta que le llamen; porque esté bien hallado con su pereza [...] Aun en caso de tener nombre, se guardaría bien de decirlo, por miedo de impresores y libreros, que aunque es gente honrada, tienen tan poca ley con los autores que a todo autor su nombre venden".

12 A.C.S. *Ceremonial en determinadas funciones y actos públicos*, 1645-1790, sig. 357.

13 O. "Más de cien reales que costaron veinte y cinco libras de chocolate que dieron de regalo al Padre Butrón de la Compañía de Jesús por haber hecho los Jeroglíficos para el Túmulo de las Honras del Rey Don Carlos II" en *Libro de Fábricas*, 1686-1716, fol. 202 r., A. C. S, y "los veinticinco jeroglíficos con sus lámina, copias y papel, costaron cuatrocientos diez y seis reales y medio, y a la persona que los compuso se le obsequió con ciento setenta y cinco reales, chocolate, sesenta reales de cuatro libras de tabaco y cuarenta y cinco reales de seis lienzos de Granada", A.H.U.S. Libro 16 de Claustros de la Universidad de Santiago, 1696-1702.

Butrón. Pero, ¿estamos hablando de los mismos jeroglíficos? no está claro si se trata de dos programas iconográficos diferentes, uno para cada escenario, o estamos hablando del mismo autor y de los mismos jeroglíficos (en cuyo caso habría cobrado dos veces por el mismo trabajo). En todo caso, ¿cómo se eligió al mentor del programa iconográfico? Por un lado, había una importante tradición de los jesuitas en la elaboración de programas iconográficos y por otro, los jesuitas tuvieron a su cargo la enseñanza de las Humanidades desde 1648 y de Moral desde 1644 en la Universidad de Santiago. ¿Quién mejor que un jesuita iba a diseñar un programa para una fiesta? Aunque sólo hacía cuatro años que el P. Butrón estaba en Santiago, quizás su paso por el colegio jesuita de Salamanca, su dedicación a la predicación y a la enseñanza de humanidades y su fama como cultivador de la poesía festiva y satírica lo convirtieron en el candidato ideal para el cabildo catedralicio. Asumir el encargo era una gran responsabilidad intelectual, sobre todo porque el tiempo para la ejecución del trabajo era muy poco: apenas un mes<sup>14</sup>, en el que había que idear el programa, realizar las pinturas, componer los versos, etc. No llegamos a saber si el propio P. Butrón se ocupó de todo.

Pero se nos plantea otra cuestión más. La Universidad pagó la confección de 25 jeroglíficos, pero lo que nos llega a través del texto impreso son 18. ¿Qué ha pasado con los siete jeroglíficos que faltan? Parece probable que si realmente se hicieron los 25 y se colgaron en bayetas negras a lo largo de toda la capilla universitaria, al final de la fiesta algunos interesados en guardar algún recuerdo del acontecimiento se los hayan llevado, sin dar tiempo a recopilar todo el programa<sup>15</sup>. Tampoco sería de extrañar que hubiese una copia de los 25 jeroglíficos, pero que en la imprenta se haya recortado el contenido del texto porque ocupaba más de un pliego.

Lo que nos ofrece el texto es una descripción de 18 jeroglíficos y la copia de 14 letras latinas y 19 composiciones poéticas en castellano que se expusieron en la capilla de la Universidad para mostrar su dolor por la muerte de Carlos II. El tan manido tópico de *ut pictura poesis* tiene aquí su expresión clara. Los límites entre las artes se muestran difusos.

El texto se nos muestra como una galería en la que se exponen los cuadros (jeroglíficos) y debajo los poemas que sirven de glosa. No contiene ilustraciones<sup>16</sup> pero se describen bien las figuras, humanas, mitológicas o simbólicas. No consta el soporte ni la técnica, pero se habla de cuadros y de pintura.

14 A.C.S., *Actas capitulares, Cabildo de 22 de noviembre de 1700*: "Carta de la Reina N<sup>a</sup> Señora a los señores gobernadores del reino en que avisan de la muerte de su Mg. don Carlos II [...] acordaron que el señor fabriquero vaya disponiendo se haga el túmulo conveniente para la función el día veinte o veintidós de diciembre que viene se haga la función de honras por su Majestad con la solemnidad...".

15 *vid. Y. Barriocanal (1997)*, p. 114, donde señala varios ejemplos de cómo los espectadores arrebataban decoraciones o textos originales en los actos festivos.

16 Y. Barriocanal, *op. cit.*, "Apenas si algunas obras de este género salvan del olvido los testimonios del pensamiento alegórico de la época, que en todo caso representa una escasísima parcela dentro del conjunto de su expresión, sin que en ningún caso contemos con testimonios gráficos que capten los valores plásticos de las representaciones", p. 114 [la cursiva es mía].

No sabemos si todos los jeroglíficos llevaban una letra latina. El copista sólo nos transcribe 16, de las cuales cuatro han sido inventadas para la ocasión porque hacen referencia muy precisa a Carlos II y 12 son citas, no siempre textuales, de clásicos latinos (Virgilio, Ovidio), o libros de erudición muy utilizados en la época (Picinelli, Tesauro), lo que demuestra, una vez más, la cultura del autor del programa.

Respecto a los versos, en total son 19 estrofas que constituyen un buen ejemplo de dominio del ejercicio poético y muestran la diversidad formal de la poesía mural, escrita para su exposición. Hay una gran variedad métrica, con tendencia a estrofas “nobles”: siete sonetos (1, 7, 9, 11, 17, 18,19), tres canciones reales (4, 5 y 6), tres décimas (10, 14, 15), dos octavas (2, 12), pero también hay versos acrósticos (7 y 8) y dos redondillas (2 y 12). Se trata de poemas de circunstancias, sin grandes pretensiones y con cierto aire culterano<sup>17</sup>.

El programa iconográfico insiste en la exaltación de la lealtad de la Universidad a la monarquía (1), la tristeza de España (2 y 3), subrayando virtudes de Carlos II, insistiendo en su piedad<sup>18</sup> (4, 5), la muerte y sus señales (6, 7, 9, 10, 11), la lisonja (8), el miedo de sus enemigos (12), la gloria de sus antepasados (13), o la sucesión (3, 15, 16) con la aceptación del testamento real que nombra como sucesor a un Borbón (16 y 17), el temor de Dios (18) y sus acciones contra el turco (19). El texto impreso nos muestra un programa desordenado, debido quizás a la rapidez de ejecución del copista, o a la mano del impresor, al que han llegado unas tarjetas con los versos y jeroglíficos, y que él dispone según cree conveniente; no parece probable que el mentor del programa haya compuesto las figuras en ese orden.

A pesar de que el texto que nos ha llegado ha pasado por intermediarios, ha sido fruto de la copia y de la manipulación por parte de la imprenta, muestra que su autor conoce bien y utiliza las fuentes de la cultura simbólica, desde los clásicos latinos como Ovidio, Virgilio o Plinio hasta los coetáneos españoles o extranjeros como Tesauro, Picinelli, Valeriano o Bruk. Es extraño que no haya citas de autoridades cristianas (la Biblia, Padres de la Iglesia...) ni ninguna alusión a la Compañía de Jesús, cuando parece muy probable la atribución de la obra a un jesuita como señalamos anteriormente; tampoco hay referencias a Santiago Apóstol, cuya mención era casi obligatoria en todos los actos culturales de la ciudad, aunque fuese en un entorno académico y no religioso.

El desarrollo de la literatura emblemática durante el seiscientos explica su masiva presencia en programas festivos, que hizo que instituciones, artistas y

17 L. A. de Cueto (1952). *Poetas líricos del siglo XVIII*, BAE. Madrid: Atlas. p. V-VI, señalaba que “las letras, pobres y desnaturalizadas como la nación que las producía, habían caído en un abismo verdadero de afectación y artificio...”.

18 La cesión del caballo o carroza real por parte del rey a un sacerdote que va con el viático para un enfermo es un tema recurrente en las exequias de la Casa de Austria. Se atribuye ya esta acción piadosa al primer Habsburgo.

espectadores se familiarizasen con el mensaje icónico, dando lugar a dos lecturas: una más culta, conocedora de las fuentes y de la tradición del programa, y otra más popular, que es capaz de descifrar de forma más simple los motivos más frecuentes (león, sol, etc. para señalar al rey, por ejemplo). Los mentores de los programas iconográficos tenían que ser hombres eruditos, conocedores de la tradición clásica, cristiana y emblemática como prueba este pliego impreso, donde se utilizan repertorios de símbolos para la realización de juegos de ingenio al servicio de la propaganda política e ideológica. La pequeña muestra que se conserva de las exequias por Carlos II que hizo la Universidad de Santiago sirve de ejemplo de cómo también a los lugares apartados de la corte ha llegado la cultura simbólica a la calle y nos ha permitido disfrutar intentando conocer los entresijos de su confección y transmisión.

## CRITERIOS DE TRANSCRIPCIÓN:

Hemos optado por la modernización de grafías como medio más legítimo para dotar de cierta uniformidad la heterogeneidad gráfica y por tratarse de un texto del siglo XVIII. Hemos adoptado los criterios editoriales que exponemos a continuación:

1. Se moderniza puntuación, mayúsculas, acentuación y separación de palabras para asegurar la correcta legibilidad del texto. Se desarrollan abreviaturas.
2. Modernizamos la grafía del texto, distinguiendo fonemas y no eventuales grafemas. Se regulariza de acuerdo con la norma actual:

x/i/g/i	i/y	r/rr
s/ss	u/v	m/n antes de p y b
ç/c/v	v/b	

3. Simplificamos grupos consonánticos cuando apuntan a una realidad fonética a la que corresponde una grafía determinada en el español actual (ph>f).
4. Restituimos la h etimológica donde había desaparecido.
5. Se suprimen grupos consonánticos cultos (ph, th...) y consonantes dobles (pp, nn).
6. Respetamos los grafemas que pueden todavía estar reflejando alguna peculiaridad fonética, como vacilaciones en el vocalismo átono.

7. Se mantienen también variantes en sistema morfológico y fluctuaciones formales del paradigma léxico.
8. Se separan conglomerados hoy día inusuales.
9. Corregimos erratas de imprenta evidentes en el texto señalándolo en nota.
10. Utilizamos las siguientes abreviaturas:

a - Referentes a Archivos

A.C.S.: Archivo de la Catedral de Santiago.

A.H.U.S.: Archivo Histórico de la Universidad de Santiago.

b-Referentes a obras: seguimos el *Thesaurus linguae latinae* para señalar, de forma abreviada, obras clásicas; para obras áureas, abreviamos como sigue:

PICINELLI, Filippo, *Mundus Symbolicus in emblematum universitate formatus, explicatusi...* Coloniae Agrippinae, Sumptibus Hermabni Demen, MDCLXXXVII, tomus primus; tomus secundus MDCLXXXIV. **PIC.**

VALERIANO, Pierio, *Hieroglyphica, sive De sacris Aegyptiorum, aliarumque gentium literis commentarii Ioannis Pierii Valeriani...* Basileæ: per Thomas Guarinum, 1575; **VAL. Hierogl.**

BRUK, Iacobus, *Emblemata moralia & bellica*. Nunc recens in lucem edita. Argentorati, pero Iacobum ab Heÿden iconographum, anno MDCXV. **BRUK, I.**

TESAURO, Emmanuele, *Il Cannocchiale Aristotelico o isa Idea dell'argutta et ingeniosa elocutione...* Torino, per Bertolomeo Zavarra, MDCLXX. **TES.**

**COPIA DE LOS VERSOS Y JERoglÍFICOS CON QUE LA MUY  
INSIGNE UNIVERSIDAD DE <sup>19</sup> SANTIAGO LLORÓ LA MUERTE DE NUESTRO  
MONARCA CARLOS SEGUNDO, EN SU CAPILLA DEL COLEGIO DE  
FONSECA, EL DÍA 20 DE DICIEMBRE DE 1700**

*Pintose un cielo con cinco estrellas (armas de Fonseca) que estaban ennegrecidas, y otras muchas allí cerca despojadas también de su luz, y esta letra: Sidera deficiunt subtracto lumine solis <sup>20</sup>.*

**SONETO**

*Fúnebre gime en negro desconsuelo  
república de luz ¿Gime? No. Espira.  
Falta hacia el Polo el Grado, que retira  
noticias de sí mismo, atento el cielo.  
Yace en gremio brillante aquel desvelo  
con que otras veces por su esplendor mira.  
Yace todo lo sabio, que conspira  
a helar su luz un sol envuelto en hielo.  
Sin aliento, sin lustre, está la esfera,  
que faltan los espíritus propicios  
con que el Astro atendió a sus lucimientos  
y hoy intenta igualar (¡oh, si pudiera!)  
la universalidad de beneficios  
una UNIVERSIDAD de desalientos.*

*Pintose un joven hermoso con corona y un escudo de las armas de Austria y al otro lado un esqueleto, y España en medio toda cubierta de sombras, y esta letra: Quantum mortalia pectora casa noctis habent <sup>21</sup>.*

**OCTAVA**

*Feo esqueleto en lánguido occidente  
veo de Austria el blasón. Astro brillante  
amaneció en <sup>22</sup> Filipo al Real Oriente  
y hoy en Carlos su luz es sombra errante.  
¡Qué origen y qué fin! Pero escarmiente  
quien lo xstraña. Presagio era constante  
que había de acabar pavor umbraso  
fortuna cuyo origen fue lo HERMOSO.*

*Pintose España entre los horrores de una noche, como desmayada, teniendo debajo de la cabeza gran número de armas de guerra, y una águila muerta en ellas. A la otra parte se pintó un sol que iba a salir por encima de un risco, al modo que se pinta el alba, y mirando hacia in Oriente aquel viviente reloj de plumas y cresta, nuncio canoro del día, y esta letra: Galo canente spes reddit <sup>23</sup> .*

*La águila muerta hace que  
yo en mortal noche esté aquí,  
pero el ave que hay allí  
cantará y despertará.*

19 L. A. Errata en impreso: le.

20 Tomada de Pic. I 34 y Saav. Emp. 49, LUMINE SOLIS.

21 Ov. met. 6, 472-473. E

22 | impresor ha insertado con una banderilla "en".

23 "GALLO CANENTE SPES REDDIT", Tesouro, Cannocch., p. 633.

A la acción gloriosa del Rey, cuando cedió su coche al sacerdote que llevaba el Santísimo Sacramento al hortelano, pintose una carroza y un sacerdote en ella con un relicario en el pecho, y en él un sol con una nube de nieve, y en lo alto mirando a la cabeza del rey, se pintó una águila que miraba de hito en hito al sol del Sacramento y esta letra: *Etiam nubilo Sole: tantus sideris amor est. Plin* 24.

CANCIÓN REAL

Real ave divina  
no a sol abierto, a luz disimulada,  
más águila hoy se ve: que en pompa  
alada,  
no el esplendor, las nubes examina.  
Al sol, que a esfera rústica camina,  
la carroza cediendo  
resplandores el rey le va sirviendo,  
¡quién vio que luz mortal añadiera  
a oscuridad de tan brillante esfera!  
Aquel obsequio, que en la voz no cupo  
el misterio mayor descifrar supo;  
pues fue (siendo misterio tan sellado)  
Sacramento de Carlos revelado.

Pintose en otro cuadro la misma carroza, y un cielo dentro, y el signo de león descansado en un círculo blando, que tenía rayos como sol, y entre las hachas que acompañaban al Sacramento, muchas estrellas.

Vieron con horror mudo  
los campos aquel triunfo referente,  
voluble un cielo en inquietud ardiente,  
que sobre el polvo hollar 25 la esfera pudo.  
El signo de León, no ya ceñudo  
en zodiaco breve,  
en vez de azul cristal selló la nieve  
oculto sol en disimulo amante,  
lo contemplaba el Rey a luz brillante.  
Las hachas, que en temblor sagrado ardían,  
estrellas eran, o lo parecían,  
y en verde esfera el sol debió al real celo,  
que en sus ruedas también girase el cielo.

Pintose en otro lienzo el Danubio, y una cola de caballo (insignia militar del turco) con la luna llena de sangre que cae sobre las ondas, tropas imperiales que van retirando los enemigos al río y la carroza del rey a lo lejos, como queda pintada en la tabla antecedente.

Ya el Danubio espumoso  
vio después escondiendo el polvo a Marte  
dar a sus Lunas miedo tenebroso.  
Ya la seña del bruto generoso  
que al viento ondeando altiva  
puso sus confusiones más arriba,  
los caballos del rey, que a Dios sirvieron  
sintió en el istro. Ya las ruedas fueron  
clavó a su dicha. Ya del regio coche

24 *Plin. nat. hist.* 22, 57 (29), "TANTUS AMOR SIDERIS" Pic., I, p. 650.

25 Auts., "Pisar, apretar alguna cosa caminando", "translaticamente vale abatir, ajar y humillar". p. 167.

tembló el militar carro de la noche.  
Ya en cuatro ruedas la imperial fortuna  
holló la rueda turbia de la LUNA.

*Pintose Euterpe con corona de ciprés en la cabeza, y otra corona de laurel que se le ha caído. Una lira a sus pies hecha pedazos y el arco también roto, y ella desmayada, y alrededor muchas sombras con una corona y un cetro entre ellas. Pintose también la muerte en ademán de quien habla.*

Mas ¡ay! que helada ahora  
Euterpe rompe el Arco, y la voz muda  
de la nieve elegante desañuda  
las hebras en su cítara canora.  
Sombras ve, nada ve, tinieblas llora,  
que a su rey ha perdido,  
y a asombro tanto cede el vocal ruido.  
Al corazón se va hierta la mano,  
y el laurel de sus sienas soberano  
arroja tristemente horrible al viento;  
porque el ciprés corone el desaliento.  
Fue a hablar, y desmayose, y fue armonía  
la que al caer la lira rota hacía.  
Lo que falta a la voz (dijo la muerte)  
yo lo suplo hoy en vuestra fatal suerte  
mortales tristes, lo que a la voz falta,  
es que Carlos faltó: ved si es gran falta.

*Para dar razón de por qué no hubo cometa en la muerte del Rey: pintose el cielo muy sereno y el rey muerto sobre el globo del mundo y esta letra: Non sava luce coruscum soint illat sidus.*

SONETO  
No había de afear el firmamento  
astro alevoso contra la real vida,  
ni en crin revuelta, saña anohecida  
fiarse a lo incapaz de sentimiento.  
Quede sin esa vanidad el viento,  
que desdicha de todos tan temida  
no en el cielo, en la tierra, armó la herida,  
ser grande el rey fue el más fatal portento.  
No extrañen pues que su zafir hermoso  
serenase la esfera, y que al espanto  
no falleciese el sol en su carrera.  
Deuda fue al triunfo el mortal reposo,  
porque si el cielo interesaba tanto  
¿qué ceño había de mostrar la esfera?

*Pintoselalisonjaenfiguradesirenaconlirayextremidaddepezdecuyaboca  
salía esta letra: Conveniunt rebus nomina sape suis.*

C26orazón Rey de los humanos miembros.  
Águila reina de las aves.  
Rosa reina de las flores.  
León rey de las fieras.  
Oro rey de los metales.  
Sol rey de los planetas.

26 Tanto en estos versos acrósticos como en los que siguen las letras iniciales están impresas giradas 90°, para leer cogiendo el pliego por donde solía estar doblado.

*Pintose después la muerte con esta letra: Officinus rebus nomina sape fuis.*

## SONETO

*Corazón, rey, que aún leve tacto espira,  
 Águila, reina, que su imperio es viento,  
 Rosa, reina, que efímera es su aliento,  
 León, rey, que en su fiebre ansias respira,  
 Oro, rey, que su cuna fue su pira,  
 Sol, rey, que halla en su luz su monumento.  
 Seis reyes son, que solo al desaliento  
 Sirve su imperio en quién su imperio admira.  
 Corazón rey logró el rey, pero humano;  
 Águila fue, mas fue su reino un vuelo;  
 Rosa, pero fue azar su breve vida;  
 León, pero sujeto a ardor tirano;  
 Oro, mas fue su tumba el patrio suelo;  
 Sol, pero fue una nada esclarecida.*

*Para expresar el día en que murió el Rey, que fue el de todos los Santos, entre las dos y tres de la tarde cuando se oían los funerales clamores de los difuntos, pintose la corte del cielo y a los santos haciendo señas al Rey, que se pintó abajo desmayado, y a su lado algunos personajes con rostros tristes, y detrás de todos algunas calaveras y huesos de difuntos, y por alma de la empresa esta.*

## DÉCIMA

*¡Qué alegre!, ¡qué triste día  
 dora el cielo, el mundo empañá  
 cuando, llamado de España  
 al cielo el Rey se desvíá!  
 Mas cuando en la sombra fría  
 va el sol faltando por puntos  
 vienen tantos males juntos  
 que estamos con los quebrantos  
 de ver, sin pena, a los SANTOS  
 en víspera de DIFUNTOS.*

*Pintose un esqueleto con corona y cetro y esta letra: Carollus Dei gracia Rex. Y más abajo esta otra: Ultra mortem.*

## SONETO

*Por la gracia de Dios rey Carlos fue,  
 que la gracia de Dios le coronó;  
 por la gracia de Dios, a Dios temió,  
 que la gracia de Dios le armó de fe.  
 Por la gracia de Dios fue amado, aunque  
 de Dios la gracia su virtud probó;  
 por la gracia de Dios la paz nos dio,  
 que gracia de Dios es la que hoy se ve.  
 ¡Por la gracia de Dios reinará aquí  
 Rey! A quien le hace gracia el Rey que está  
 con la gracia de Dios en gloria. Y pues  
 por la gracia de Dios lo manda así  
 y en gracia de Dios Rey su ley nos da,  
 por la gracia de Dios Rey aún hoy es.*

*Pintose una mano que salía de entre nubes como lutos con una cítara<sup>27</sup> coronada (símbolo del gobierno) y tropas de soldados que huyen, con esta letra: Hac mihi tuba<sup>28</sup>.*

*Para una y otra portentosa hazaña  
métrico reino no basta. No el ardiente  
fresno, no el rayo omnipotente España  
vibre, que en ella el céfiro es valiente.  
Mano entre lutos, que de llanto baña  
dos orbes, pluma sólo arme prudentes  
que ociosa es en su espíritu la ira.  
Herir contrario es herir la lira.*

*Pintose un círculo de ceros y una unidad en medio, y esta letra (del Mundo Simbólico a otro asunto): Addito minimo maximum fiet<sup>29</sup>.*

*Pintose después un círculo de coronas con el número 5 en medio y a los dos lados las dos mitades del mundo, y esta letra en el círculo: Addito 5 summum fiet. Y por alma de la empresa esta castellana.*

*DÉCIMA  
Si la Aritmética ve  
de aquel número primero,  
con uno y con otro cero  
cuan grande el aumento fue,  
¿cuál será el exceso que  
dijo Carlos al Cerco Real  
si unió en la sombra fatal  
a un 5 (primero aquí)  
dos Orbes, para que así  
fuese Rey universal?*

*Pintose un fénix sin corona y esta letra: Fatoque superstes<sup>30</sup>. Endomita cessura manes. Y otro coronado con este epígrafe: Nihil ultra<sup>31</sup>.*

*DÉCIMA  
Fértil cadáver del viento  
vida el fénix solicita,  
pero Carlos no le imita  
en multiplicar su aliento.  
Venció al alado portento<sup>32</sup>  
en lo único, pues mostró  
que si otro fénix formó  
el fénix al espirar,  
él por ser más singular  
ni aun otro fénix dejó.*

27 Tanto La primera sílaba está emborronada de tinta, por lo que no se lee bien; suponemos que se refiere a la cítara.

28 Pic. Mun. II 234a.

29 No está en Pic..

30 Pic., I, 323 "POST FATA SUPERSTES".

31 "NIL ULTRA" Bruk. I, n 3 (cit. por Henkel).

32 Apenas se lee la "o" final.

*Pintose el testamento del Rey y al fin esta letra: Finis<sup>33</sup>; y una mano, que pone la corona a una lis, y esta letra: Carolas coronat opus.*

## REDONDILLA

*Obra tan grande escribió  
que en ella el acierto sobra  
pues, si el fin corona la obra,  
Carlos el fin coronó.*

*Pintose una urna abierta, y las tres Gracias esparciendo muchos lirios sobre el túmulo con esta letra latina: manibus date lilia plenis<sup>34</sup>, y una lis coronada que salía de la urna sobre un círculo que representaba el imperio de España, y esta letra castellana*

*Al túmulo, que en nubes funerales  
indios aromas suda, lirios ciento  
rindan las gracias, que a su monumento  
FLORES y gracias deben los mortales.  
Anocheció los ánimos leales  
el real triste descaecimiento,  
pero formó en su mismo desaliento  
aliento, que hoy corrige nuestros males.  
Rara imperial flor fue, que en la ceniza<sup>35</sup>  
es fértil, pues el Hado compasivo  
respiración vital ha dado al luto.  
Y España entre sus glorias solemníza  
que si sin fruto dio esperanzas vivo,  
muerto en FLOR nos ha dado todo el fruto.*

*Para ponderar el temor santo de Dios que tuvo su Majestad, se pintó un águila que tenía el rayo en una mano cubriéndose la cabeza con la otra, como quien la retira de la indignación de la esfera, y esta letra: Iovis Armiger Ales<sup>36</sup>.*

## SONETO ENTRE EL MUNDO Y ESPAÑA

*1. ¿Quién murió? 2. Un Rey. 1. ¿Qué Rey? 2 38. Un Rey piadoso.*

*1. ¿Qué hizo? 2. Temer a Dios en paz y en guerra.*

*1. ¿Dónde mandó? 2. En mar, aire, fuego y tierra siendo urna suya un orbe y otro ansioso.*

*1. ¿Quién le asistió? 2. Dios. 1. ¿Hízole dichoso?*

*2. Hízole justo. Y hoy el mármol cierra sus cenizas no mas, que el panteón yerra si su nombre sellar quiere glorioso.*

*1. ¿Por qué os le quitó Dios? 2. Sólo él lo sabe.*

*1. ¿Cómo murió? 2. Con ejemplar paciencia.*

*1. ¿Cuándo? 2. No apures más mi desconsuelo.*

*1. Haz un elogio a aquella imperial ave.*

*2. Tú lo has dicho. Fue (armado de clemencia)*

*Rey, que mandado el rayo, temió al Cielo.*

33 Valerian., Hierogl, p. 248 b, 257 b, 291.

34 Verg. aen., 6, 883.

35 Parece claro, por la rima de los tercetos encadenados, que hay una errata de impresión y que falta la "a" final, que corrijo e incluyo "ceniza". o está en Pic..

36 Verg. aen, 5 255

37 Errata de imprenta: aparece un 2 en el texto.

238 Errata de imprenta: en el texto hay un 1.

A los grandes socorros con que asistió el Rey al imperio en las guerras contra el turco.

Osó la luna en la soberbia frente  
dar al Danubio púrpura espumosa  
y en dos puntas de lumbre temerosa  
el Oriente medir y el Occidente.  
Vio el nido ya del águila valiente  
caer el cerco de su esfera ansiosa,  
sincopada a campaña pavorosa  
el África, la Europa y el Oriente.  
Mas de una y otra ibérica columna  
el poder interpuesto a luz triunfante  
puso en fatal ESTRECHO su fortuna.  
Llena quedó quedando agonizante,  
entera se miró pero era Luna  
que creció en menguas de esplendor errante.

LAVS DEO.

Hallarse en la imprenta, junto a la Compañía de Jesús.

## Bibliografía.

a) Primaria:

a.1.) Fuentes manuscritas:

- Archivo de la Catedral de Santiago,
- *Libro de fábrica, 1686-1716, fol. 202 r.*
- *Ceremonial en determinadas funciones y actos públicos 1645-1790, sig. 357.*
- Archivo Histórico de la Universidad de Santiago, Sección Histórica, *Libro 126, f. 555 a 569 (claustró de 12 de enero de 1701).*
- *Libro 16 de claustros de la Universidad (1696-1702), fol 969 v. y sig.*

a.2.) Fuentes impresas:

- FERNÁNDEZ VILLOTA, F., *Exclamación fúnebre en endechas reales a nunca bien llorada muerte y ocaso del Sol Carlos II, el deseado Monarca de dos mundos, s.l., [Santiago?], s.i., s.a. [1701?].*
- LEDESMA, M. de, *Thema de la muerte con el thema de la vida de el Católico Rey Nuestro Señor Don Carlos Segundo, que esté en gloria. Fúnebre argumento... en las exequias que celebró el dicho Convento de Santo Domingo de Santiago, con concurso de Comunidades y Colegios, Santiago, Imprenta de Benito Antonio Fraiz, s.a. [1701].*
- ZÚÑIGA, E. de, *Declamación fúnebre, que en las reales, magestuosas, y solemnes exequias de nuestro Católico y piadoso y siempre augusto monarca Carlos Segundo hizo en la Santa Apostólica y Metropolitana Iglesia de Señor Santiago único y singular patrón, defensor y tutelar de las Españas, Santiago, Imprenta de Benito Antonio Fraiz, s.a. [1701].*

## b) Secundaria:

- BARRIOCANAL LÓPEZ, Y. (1997). *Exequias reales en la Galicia del Antiguo Régimen*. Vigo: Universidade de Vigo.
- DÍAZ DE BUSTAMANTE, J. M (1991). *Instrumentum emblematicum*. Hildesheim: Georg Olms, , 2 vols.
- FERNÁNDEZ GASALLA, L. (2004). Arquitectura efímera y emblemática: las exequias reales en Galicia durante el reinado de Carlos II. En S. López Poza (ed.), *Florilegio de estudios de Emblemática. Actas del VI Congreso Internacional de Emblemática de The Society for Emblem Studies* (pp. 335- 345). Ferrol: Sociedad de Cultura Valle Inclán.
- GÁLLEGO, J. (1984). *Visión y símbolos de la pintura española del Siglo de Oro*. Madrid: Cátedra.
- LÓPEZ LÓPEZ, R. J. (1995). *Ceremonia y poder a finales del Antiguo Régimen. Galicia 1700-1833*. Santiago: Universidade de Santiago de Compostela.
- LÓPEZ LÓPEZ, R. J. (1995b). “Una relación festiva del siglo XVIII: la celebración en Orense del nacimiento del Príncipe Luis según el Padre Butrón”, en *Estudios Dieciochistas en homenaje al Profesor José Miguel Caso González*. Oviedo, vol. II, pp. 11-18.
- RIVERA FERNÁNDEZ, E., (1989). *Galicia y los jesuitas. Sus colegios y enseñanza en los siglos XVI al XVIII*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.

## **Palabra, imagen y poder. Iconografía de las Casas Capitulares sevillanas para las fiestas de proclamación de Carlos IV.**

**Word, image and power. Iconography of Seville town hall houses for the parties of Charles IV's proclamation.**

M<sup>a</sup> del Carmen Montoya Rodríguez  
(Universidad de Sevilla)

### **Resumen:**

Las fiestas en honor a Carlos IV serán en Sevilla las últimas que se celebren según el esquema heredado del Barroco. En 1789 hay signos inequívocos de que ese modelo festivo y ese orden iconográfico están perdiendo vigencia en favor de un planteamiento ilustrado. Los grabados y las narraciones de las celebraciones son discursos de poder en manos de las autoridades que aspiran a modificar la imagen tradicionalista de su ciudad.

### **Abstract:**

The parties in Charles IV's honour were the last ones celebrated following the pattern inherited from the Baroque. In 1789 there were unequivocal/unambiguous signs revealing that that festive model and iconographic order were going out of use in favour of an enlightened approach. The engravings and narrations of the celebrations are a discourse of power in the hands of the authorities aiming to modify the traditionalist image of their city.

### **Palabras-clave:**

Ilustración / Neoclasicismo / Fiestas públicas / Sevilla / Carlos IV / Poderes públicos / Casas Capitulares / Relaciones de Fiesta.

### **Keywords:**

Enlightenment / Neoclasicism / Public parties / Seville / Charles IV / Public powers / Town hall / Party pamphlets.

### **Sumario:**

1. El escenario: las Casas Capitulares en la tradición festiva sevillana.
2. La preparación del teatro.
3. El espacio habitado: ¿un nuevo sentido para la fiesta?
4. Palabra e imagen: la construcción narrativa de la ciudad.

### **Summary:**

1. The scene: the town hall in Seville's festive tradition.
2. The preparation of the theatre.
3. The inhabited space: a new sense for the party?
4. Word and image: the narrative construction of the city.

**E**n el marco de la fiesta moderna, hay ciudades que gozarán de un particular protagonismo por su condición de cabeceras de la Monarquía, espacios privilegiados donde la máxima institución política encuentra apoyos eficaces. Por eso, una ciudad como Sevilla convertida por los azares del destino en Puerto y Puerta de las Américas, cobrará un particular protagonismo a la hora de ensalzar las virtudes oficiales del sistema en las fiestas públicas que celebran al rey a lo largo de la Edad Moderna. A finales del siglo XVIII; en vísperas del período que abriría las puertas del mundo contemporáneo, la vieja Hispalis, que se entendía a sí misma en el Renacimiento como una Nueva Roma <sup>1</sup>, ha dejado de ser una pieza clave del dominio imperial, especialmente después de que dejara de ocupar un puesto preferente en la carrera de Indias. Así que la ciudad ilustrada que celebra la proclamación de Carlos IV, en 1789, debe adaptar el modelo simbólico heredado del Renacimiento <sup>2</sup> y del Barroco a su nueva realidad comunitaria. Al término de la Edad Moderna parece que la eficacia de la representación se ha quebrado, al tiempo que los poderes se han ido ampliando y la opinión pública, con su imponente ejercicio de la crítica, ha ido cobrando fuerza. Las celebraciones por Carlos IV en la ciudad de Sevilla se convertirán en un acontecimiento emblemático que marcará un antes y un después en el modo de celebrar y, muy especialmente, en las formas de fijar la fiesta en el orden de lo impreso. La continuidad y el mantenimiento de ese paradigma celebrativo heredado se pone en cuestión.

Abordaremos aquí el estudio iconográfico de uno de los escenarios fundamentales de las fiestas públicas: las Casas Capitulares. En pleno corazón de la ciudad, centro político y comercial, en la Plaza de San Francisco, este edificio es la sede del poder ciudadano. Las fiestas urbanas son una buena ocasión para observar la lucha de poderes entre las élites locales y la Monarquía. En los adornos que recubrieron las fachadas del Ayuntamiento y en los discursos que los perpetuaron, los organizadores de las fiestas exhibirán sus reivindicaciones y sus intereses particulares en aras a conseguir mejorar la situación real de la ciudad.

## **1. El escenario: las Casas Capitulares en la tradición festiva sevillana.**

**E**l edificio del Ayuntamiento sevillano es una obra concebida, en pleno esplendor renacentista, por el arquitecto Diego de Riaño. En sus fachadas vamos

1 Ambas ideas son el armazón del programa diseñado por el humanista Juan de Mal Lara para la entrada de Felipe II en 1570. De un lado, la preeminencia de Sevilla en base a su mítica antigüedad y, de otro lado, su identificación con Roma, metrópoli del Mundo Antiguo, igual que la ciudad del Guadalquivir aspira a serlo del Nuevo Mundo. MAL LARA, Juan, *Recibimiento que hizo la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Sevilla a la C.R.M. del Rey D. Felipe N.S. con una breve descripción de la Ciudad y su tierra*, estudio preliminar y edición de Bernal Rodríguez, Manuel (1992): Sevilla, Universidad de Sevilla.

2 La fuente primigenia de inspiración la encuentran los artífices de la fiesta en la Sevilla renacentista, cosmopolita, rica y abierta al continente y a los nuevos sistemas de valores. Lleó Cañal, Vicente (2001): *Nueva Roma. Mitología y Humanismo en el Renacimiento sevillano*. Sevilla, Biblioteca Hispalense, ABC.

a encontrar algunas ideas que contribuyen a crear una imagen humanista de la ciudad, mitad clásica, mitad cristiana. Se representan los orígenes míticos de su fundación en la Antigüedad; su genealogía, en la que se engarzan dioses clásicos, héroes paganos, como Hércules, y santos locales, como San Isidoro y San Leandro. La propia traza del edificio difunde propagandísticamente una forma de entender la ciudad a medio camino entre el mito y la historia <sup>3</sup>.

El Ayuntamiento será, a lo largo de la Edad Moderna, testigo de las relaciones ciudadanas. No será espectador pasivo de la vida urbana, sino que participará como una pieza más en el engranaje festivo. Desde sus balcones, lo más granado de la nobleza y las elites ciudadanas, asisten al espectáculo asombroso de la fiesta pública, ya sea un auto de fe, juegos de cañas o la exaltación pública del nuevo monarca. Su balcón principal, durante las fiestas de proclamación, acoge a las autoridades para que contemplen desde esta posición privilegiada cómo desde los tablados levantados en la plaza se aclama y legitima al sucesor real.

Si en el siglo XVI el acto más importante de las proclamaciones reales era el cortejo triunfal de autoridades donde se plasmaba el poderío de la ciudad, llegados al siglo de las Luces, con la característica explosión festiva que trajeron los Borbones, los actos de dramatización de la Plaza pública van a ir ganando terreno respecto a dicho desfile <sup>4</sup>. El acto central de homenaje al monarca queda envuelto por una serie de números musicales, espectáculos ecuestres y/o taurinos, montajes pirotécnicos... que van a desarrollarse en la plaza metamorfoseada en Teatro del Reino, donde los propios ciudadanos, frente a las autoridades, empiezan a tener una participación nueva en la fiesta. Así en 1759, con ocasión de la proclamación de Carlos III se colocaron orquestas de escogidos músicos, que “alternativamente entretenían el concurso y excitaban la pública alegría” <sup>5</sup>.

Al ritmo de las transformaciones de la fiesta se va complicando cada vez más la propia decoración del edificio central de la plaza. Así, de los iniciales adornos sencillos con colgaduras y flores, se pasa a montar arquitecturas efímeras, en otras fiestas reservadas a los lugares privilegiados del paso del cortejo de autoridades. Para las fiestas de proclamación de Fernando VI, en 1746, se levantó un risco vegetal ante la fachada principal de las

3 Lleó Cañal considera que su estructura arquitectónica, que empezó a levantarse en 1527, al igual que ocurre con los arcos triunfales efímeros levantados en la época para las fiestas, es empleada como soporte del discurso figurativo. En este caso parece ser un resumen, depurado y reducido, del programa decorativo seguido en la boda del emperador Carlos V con Isabel de Portugal celebrada en la ciudad el año antes. Igual que en aquellas fiestas, Lleó Cañal (2001).

4 García Bernal, José Jaime (2006): *El fasto público en la España Moderna*,\*\*\*. Sevilla, Universidad de Sevilla.

5 Matute y Gaviria, Justino (1997 [1887]): *Anales eclesiásticos y seculares de la Muy Noble y Muy Leal ciudad de Sevilla, metrópoli de la Andalucía que contienen las más principales memorias desde el año de 1701, en que empezó a reinar el rey D. Felipe V, hasta el de 1800, que concluyó con una horrorosa epidemia*. Tomo II. Sevilla, Imprenta de E. Rasco, reedición de Ediciones Guadalquivir, p.163.

Casas Capitulares, con flores y verduras, grutas y estatuas de animales <sup>6</sup>. Trece años después, para la proclamación de su hermano, Carlos III, los Diez Gremios mayores de la ciudad se hicieron cargo del adorno de las galerías altas y bajas de las Casas Capitulares. Levantaron una tramoya teatral en la que se representaron las cuatro partes del mundo, los elementos, las estaciones del año, los signos del Zodiaco y personajes mitológicos. Con la perspectiva de los años y la evolución de las tendencias artísticas los adornos serán muy criticados por Justino Matute en sus Anales por dejarse inspirar por “el gusto grotesco que dominaba en aquel tiempo” <sup>7</sup>.

Desde ese año de 1759, los Diez gremios <sup>8</sup> van a ser una institución fundamental para entender la evolución de la iconografía de las Casas Capitulares en el último tramo de la Edad Moderna, por depender de su sufragio los adornos que sucesivamente se fueron levantando <sup>9</sup>. También costearán los de las honras a Carlos IV. Los organizadores saben que los gremios siguen siendo la base de la producción por eso saben darle el sitio que les corresponde en las fiestas, por tradición y por eficacia política, pues siguen siendo un sector muy próspero <sup>10</sup> al que el Cabildo debe muchos favores económicos <sup>11</sup>. La apuesta demuestra la relevancia de la

<sup>6</sup> Decoración que recuerda mucho a la levantada en la Plaza de la Magdalena para la entrada real de los reyes con ocasión del Lustró Real. León, Aurora (1990): *Iconografía y fiesta durante el lustró real: 1729-1733*. Sevilla, Diputación de Sevilla, p.18.

<sup>7</sup> Matute y Gaviria Justino, *Anales eclesiásticos...*, op.cit., Tomo II, p.163.

<sup>8</sup> Se aglutinaron a comienzos del siglo XVIII. Entre ellos destacan el de Lencería, Paños, Joyería, Mercería, Especería y Azúcar.

<sup>9</sup> Para las fiestas públicas por el nacimiento de los Infantes Gemelos de 1783 la institución invertirá una cantidad considerable de dinero en el aparato de las funciones que se malogrará por la riada. ÁLVAREZ SANTULLANO, José, *Oración que... consagraron a N. Dios Sacramentado y a la Santísima Virgen María... los diez gremios unidos de Sevilla, por los imponderables beneficios del Nacimiento Feliz de los dos Infantes Carlos y Felipe... día 18 de Enero de 1784*, Nicolás Vázquez y Compañía, Sevilla. Biblioteca General de la Universidad de Sevilla, Mont. 04/7/14. En 1796 volverán a ocuparse del adorno de las Casas Capitulares con ocasión de la visita real. GONZÁLEZ DE LEÓN, Antonio, *Relación del adorno con que celebraron los Diez gremios unidos de esta ciudad la Entrada de los Reyes nuestros señores D. Carlos IV y M<sup>o</sup> Luisa de Borbón*, Imprenta de hijos de Hidalgo y González de la Bonilla, 1796. Biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla, Caja 31 (23).

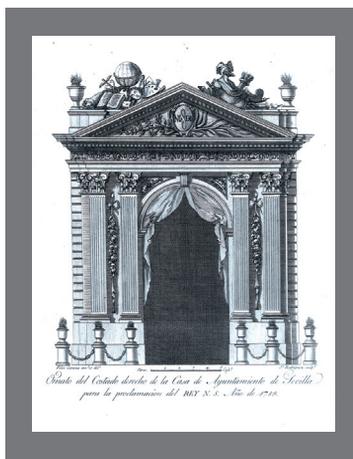
<sup>10</sup> La contradicción social, por tanto, evidente entre este sistema de organización de la economía absolutamente medieval con una economía de producción que empieza a liberalizarse. También en Málaga los gremios tendrán un protagonismo muy destacado como muestra de su poderío económico. AGUILAR GARCÍA, M<sup>o</sup> Dolores, “Málaga: imagen de la ciudad en la proclamación de Carlos IV”, en *El arte en las Cortes europeas del siglo XVIII*, Madrid, 1989, p.12. Se trata de una decisión de las autoridades muy poco ilustrada. Recordemos que el Asistente Olavide despreciaba a los gremios, por ser, según él, los causantes de la tradicional insolidaridad y cerrazón de los españoles. AGUILAR PIÑAL, Francisco, *Sevilla y el teatro en el siglo XVIII*, Universidad de Oviedo, 1974, p. 75.

<sup>11</sup> Ciertamente, entre 1779 y 1780 pagaron a la Ciudad más de 1.700 reales por la contribución extraordinaria en alivio de los Propios y Arbitrios; en 1780 gastaron 600 reales en desmontes y allanamiento del terreno que va desde la Puerta de la Carne a la de San Fernando para mantener a jornaleros necesitados; y en 1783, después de la riada, repartieron limosnas por valor de 760 reales. GONZÁLEZ DE LEÓN, Antonio, *Relación del adorno con que celebraron los Diez Gremios unidos de esta ciudad la Entrada de los Reyes nuestros señores D. Carlos IV y M<sup>o</sup> Luisa de Borbón el día 18 de Febrero de este año de 1796*, Imprenta de los hijos de Hidalgo y González de la Bonilla, Sevilla, 1796, p.29-30. Se conserva un ejemplar en la Biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla, caja 31 (23).

institución en la red de poderes locales, a la que, según la costumbre, se le asignó el espacio delante de las rejas de la galería baja de las Casas Capitulares, cuya descripción abordamos a continuación.

## 1. la preparación del teatro

En 1789 se ocultan totalmente con arquitectura efímera las fachadas del Ayuntamiento. Es la primera vez en la historia que ocurre algo así<sup>12</sup>, cosa que Manuel Gil, autor de la Relación oficial de las fiestas que edita el Cabildo sevillano, justifica diciendo que “el mérito incomparable del monarca, cuya exaltación se celebraba, y el alborozo de Sevilla pedían algo nuevo, y que correspondiese a la grandeza de aquel, y llenase las ansias y amor de esta”<sup>13</sup>. Las verdaderas razones, no obstante, parecen encontrarse en una reordenación del espacio de la plaza, para cerrar el ángulo entrante que formaban las galerías del edificio con la entrada al Convento de San Francisco, colindante por aquel entonces: “quedaron, pues, dos frentes para la decoración, el espacioso de la plaza de 121 pies de longitud, y el que miraba a la calle Génova”<sup>14</sup>.



Las verdaderas razones de esta prodigiosa obra habría que buscarlas más bien en el gusto estético neoclásico que busca una nueva sobriedad que tiene ya poco que ver con la profusión de adornos propios del edificio. Así, un viajero ilustrado de la talla de Antonio Ponz, que visita Sevilla en la década de los ochenta, sin desmerecer el talento y el gasto que supuso la ejecución de la obra renacentista del Ayuntamiento, critica su disparidad con la noble

12 Nuevamente en junio, con ocasión del Corpus, y coincidiendo con las funciones que la Real Fábrica de Tabacos dedica al nuevo rey, volvió a cubrirse la fachada del Ayuntamiento con una perspectiva *Compendio histórico-descriptivo de Sevilla*, Segunda Parte, 1789, en GUICHOT Y SIERRA, Alejandro, *El cicerone de Sevilla: monumentos y artes bellas (compendio histórico de vulgarización)*, Tomo 2, Sevilla, 1925-1935, p.438.

13 GIL, Manuel, *Relación de la proclamación del Rey Nuestro Señor Don Carlos III y fiestas con que la celebró la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, de cuya orden se da á luz / y la escribió... Manuel Gil*, Madrid: Imprenta de la viuda de Joaquín Ibarra, 1790. Archivo Municipal de Sevilla, Biblioteca 40/150 y Biblioteca General de la Universidad de Sevilla, 110/111, p.15.

14 *Idem*, p.16.

arquitectura grecorromana <sup>15</sup>. La obra de Ponz era conocida por los artistas y creadores sevillanos <sup>16</sup> por lo que podemos entender que sus argumentos fuesen tenidos en cuenta por los artífices de los adornos.

En ese nuevo espacio creado en la plaza se construyó un Palacio del Sol, siguiendo la idea propuesta por un acreditado intelectual de la ciudad, Donato de Arenzana, y ejecutada por Félix Caraza, arquitecto de la ciudad. En el nuevo edificio se representaba la salida del sol, junto a las esculturas de las cuatro partes del mundo sobre las que se extendían los dominios de la Corona española: Europa, América, África y Asia. En esta referencia al Imperio español aún se conservaba el viejo lema de los Austrias Mayores: “no conociendo ocaso el sol” <sup>17</sup> en él. En los arcos laterales se representaban: la Aurora coronada de rosas sobre un carro, Cibeles con un león a sus pies y ofreciendo las llaves de los tesoros de la tierra al rey, y Palas con libros y símbolos de las ciencias, anunciando la protección real. También fueron representados la Noche, el Tiempo y Mercurio ofreciendo sus invenciones a la ciudad.

En el programa iconográfico, como en las fiestas de Madrid y en las de Ciudad de México, se hizo uso, además, del mito apolíneo, el más usado durante los reinados de Carlos III y de su hijo. La decoración de las fachadas se completa con alusiones a Hércules y Julio César, a quienes se atribuye, respectivamente, la fundación mítica de la ciudad y la construcción de sus murallas. Aparecen, además, representaciones de la propia historia de la ciudad, como medio de exponer a los propios ciudadanos su propia grandeza y de obtener el favor real en la consecución de sus máximas aspiraciones políticas y económicas <sup>18</sup>. En la fachada de la plaza de San Francisco aparecía una apología de Sevilla con la representación de sus armas, con los santos obispos de la ciudad, San Isidoro y San Leandro, y diversas figuras y escenas relativas a la conquista de Sevilla <sup>19</sup>, entre las que destaca el rey

<sup>15</sup> Dos son los argumentos que esgrime para justificar su postura: “el todo causa confusión a la vista por la falta de uniformidad en los miembros” y la “diversidad de ornatos en las ventanas, puertas y columnas”. PONZ, Antonio, *Viaje de España*. Sevilla. Biblioteca Hispalense de ABC, Sevilla, 2001, 89.

<sup>16</sup> El mismo Justino Matute escribió seis cartas con el título *Adiciones y correcciones al tomo IX del viaje de España* de Ponz. Basándose en su conocimiento histórico artístico de la ciudad crítica que el citado viajero “fió en mucha parte en la diligencia de sus amigos y favorecedores, quienes no siempre gozaban de la ilustración que debería esperarse de sus obligaciones. De aquí es, que omitió algunas noticias interesantes, equivocó otras, y algunas fueron tratadas con menos crítica de la que se apeteciera”. VÁZQUEZ RUIZ, José, *Biografía del autor en la edición de 1887 de MATUTE Y GAVIRIA, Justino, Anales eclesiásticos...*, op.cit., p.XLV-XLVI. El mismo Gil lo usa como fuente para sus descripciones e incluye en su Relación fragmentos tomados textuales de su obra.

<sup>17</sup> ARENZANA, Donato de, *Alegoría de las Fábulas... a... Carlos IV, presentan los diez gremios de... Sevilla en el día 19 de abril... de 1789*, Sevilla: Con licencia, Imprenta de Josef Padrino y Solís, Biblioteca de la Facultad de C<sup>o</sup> e H<sup>o</sup> de Sevilla Caja 181 (11), p.8.

<sup>18</sup> MORALES FOLGUERA, José Miguel, “El fin de una época. Iconografía de la fiesta bajo dos reinados: Carlos III y Carlos IV”, en TORRIONE, Margarita (ed.), *España festejante. El siglo XVIII*, Diputación Provincial de Málaga, 2000, p.538.

<sup>19</sup> Aparecen representados los maestros de las órdenes de Santiago, Pedro Pelai Correa, y de Calatrava, Fernando Ordóñez, que se distinguieron en diversas empresas de la Reconquista. También aparecen el héroe Garcí Pérez de Vargas y el almirante Ramón Bonifaz obligando a los musulmanes a entregar la ciudad.

santo, Fernando III. Vemos, pues, que, siglos después, se mantiene intacta la idea de la ciudad diseñada en pleno fulgor renacentista.

Encontramos, sin embargo, en la decoración de las fachadas del Ayuntamiento una simplificación del lenguaje emblemático y de las referencias mitológicas. La mitología ha pedido fuerza ante el sueño de la Razón. Así que más que originalidad vamos a encontrar una reutilización de emblemas que fueron utilizados con profusión por los artistas del anterior reinado en un intento de glorificación de la Monarquía. Se trata de una repetición de un esquema ya exitoso. Los organizadores no arriesgaron, fueron a lo seguro.

En las fiestas sevillanas de 1789 hay un abandono de los lenguajes simbólicos y de la poesía exhibida en las calles, pues su “credibilidad estaba ya bajo mínimos” en la sociedad ilustrada y racional<sup>20</sup>. Incluso la epigrafía que había sido tan recurrente en las arquitecturas efímeras va a sufrir un retroceso importante<sup>21</sup>. Han desaparecido, también, como signo de modernidad las referencias católicas. Los únicos elementos religiosos utilizados en las fiestas son las representaciones de sus patrones San Fernando y de los santos locales, San Leandro y San Isidoro. Otra importante innovación será la incorporación de las figuras de las Artes y las Ciencias “como garantes de los atributos de cultura”, sustituyendo a “las típicas virtudes teológicas o cardinales”<sup>22</sup>, más aún en una ciudad que pretende alcanzar el patrocinio real para sus instituciones culturales.

A la desnudez de adornos propia de la época, habría que añadir el deseo de centrar todas las miradas, sin que nada despiste, en los retratos de los reyes. En esta ocasión se colocaron en el centro de este palacio figurado, bajo de regio dosel. En las fiestas de proclamación de Carlos IV vamos a encontrar una presencia muy importante, con respecto a otros momentos históricos, de imágenes del rey en los adornos callejeros, ya sea en pintura o escultura<sup>23</sup>. Sin embargo, el sentido habitual de dar a conocer el rostro del monarca ausente al pueblo (el rey hace suyo el territorio urbano), ahora cobra un nuevo matiz: es el rey quien preside la fiesta, con su imagen real. El realismo ha cobrado un nuevo vigor. El

20 Dos MORALES FOLGUERA, José Miguel, “El fin de una época..”, op.cit., p.533.

21 Nos ha quedado el testimonio de Manuel Gil que se congratula de la desaparición de la poesía extranjerizante en los días de fiesta: “Hasta los acrósticos, laberintos y demás extravagancias de la Poesía bárbara huyeron de Sevilla en estos días, con grave sentimiento, como es de creer, de sus infelices autores, hijos bastardos, o mejor, enemigos de Apolo y las graciosas Musas”.

22 GARCÍA PÉREZ, José, “Estructura literaria y arte en las relaciones festivas hispánicas del siglo XVIII”, en TORRIONE, Margarita (ed.), *España festejante. El siglo XVIII*, Diputación Provincial de Málaga, 2000, p.447.

23 En otras fiestas públicas reales, se utilizaron como motivo los retratos de otros monarcas que recordasen la herencia recibida por su sucesor y sirvieran de inspiración de virtudes. No encontramos estas referencias a la dinastía en los adornos callejeros, como tampoco hay referencias a la historia personal del propio monarca, como ocurriese en la celebración de la proclamación de su padre. Ahora, sin embargo, los retratos de los nuevos reyes están presentes en casi todas las arquitecturas levantadas: Casas Capitulares, arco de Sombrereros, palacio Arzobispal, arco de Santa Marta, los Reales Alcázares, Lonja, casa del Alférez... También hay bustos de mármol en la Real Casa de la Moneda (GIL, Manuel, *Relación de la proclamación...*, op.cit., p.31), y una estatua colosal del rey a caballo en el arco del Arte de la Seda (Idem, p.28).

Ayuntamiento encargó los retratos en la Corte para que fueran lo más fidedignos posibles. Autores de crédito, como Maella o el mismo Goya, recibirán encargos para las fiestas sevillanas, el primero para el Archivo de Indias y el segundo para la Real Fábrica de Tabacos. Parece que con esta medida, las autoridades quieren salir del provincialismo. A lo largo del siglo las tendencias artísticas parece que se habían mantenido en los estrechos márgenes del intuicionismo y antiacademismo tan característico del arte nacional, pero mucho más evidente en el caso del arte local, anclado en el continuismo tradicional carente de originalidad. Frente al murillismo local (amable, ligero y superficial que conecta mucho con la luminosidad y el dulcismo rococó), se recurre al realismo que retrata sin excesos, sin lujos, ni revestimientos barrocos, como el velazquismo madrileño que trae Goya en sus retratos. El sevillano, así como los numerosos visitantes de la fiesta, pueden contemplar la realidad de la Monarquía de un modo tan vivo como si mirasen al monarca cara a cara. Especialmente en tiempos donde empieza a cuestionarse la autoridad real, la presencia cuasi real cobra más fuerza si cabe. Sobre los retratos se figuró un gran ático, en cuyo centro, en un medallón a lo pintoresco, se leía: CAROLO IIII ALOISIAE CONJUGI AUGUSTIS HISPALIENSIVM FIDES PUBLICA. La ceremonia de legitimación del nuevo monarca, el reconocimiento del pueblo, se realiza con unas dosis de realismo absolutamente novedosas. He aquí la evolución de la fiesta.

Frente a la decadencia del uso del lenguaje festivo barroco, en las fiestas sevillanas se observa una mayor aceptación de la alegoría racional. En particular vamos a encontrar el uso reiterado de uno de los emblemas de la Razón: la Luz. Si bien había sido uno de los elementos de la fiesta barroca para mostrar el poder de las autoridades para sobreponerse a la naturaleza y tornar en luminoso día hasta la noche más oscura, es a la vez gloriosa metáfora de la Ilustración. Gil dedica un apartado exclusivo a narrar el hecho luminoso de la ciudad que parece arder en claridad radiante. De la fachada de las Casas Capitulares colgaban cuarenta arañas, numerosas hachas y 3.550 morteretes de gran llama. No en vano, había que dar vida al Palacio del Sol que se escenificaba:

Embelesaba tanto más, quanto que era singularmente bella la contraposición que hacían a este gran cuerpo de luces las innumerables de los balcones de la circunferencia de la plaza, y sobre todo las que ardían al lado siniestro en el Palacio del Sol.

El espacio iluminado concita las miradas y las atenciones de toda la ciudadanía que allí se congrega, en torno a la luz. En la breve Relación Fama Phóstuma...<sup>24</sup>, el poeta, utilizando el símil del palacio del Sol representado en la fachada del Ayuntamiento, que llena de

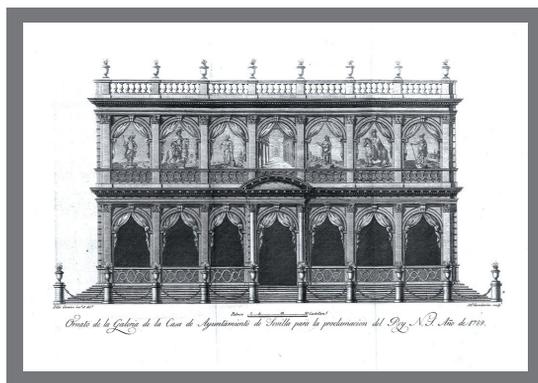
24 Folleto en formato cuarto, anónimo y escrito en verso con un tono muy popular. Consta de 8 páginas y en él se da noticia del cumplimiento del precepto real de aclamar al nuevo monarca. *Fama posthuma de las funciones... que la... ciudad de Sevilla executó en la jura de... Carlos IV, y Doña Luísa de Borbón en el día 19 de abril... de 1789*, Sevilla: imprenta de Vazquez, Hidalgo y Compañía, Biblioteca de la Facultad de Teología de Vitoria (Papeles Varios 27, fols.331-333).

resplandor la ciudad en la que “no se ve noche”, construye un itinerario triunfante de la ciudad luminosa:

Lo mismo la estación (se refiere a la Plaza) fue iluminada,  
pareciéndose arroyos de fulgores  
las calles que hacía el mar de la gran plaza,  
como a océanos de luz iban acordes.

Esta *Vía Lucis* urbana parte de las Casas Capitulares y concluye en el Parque de Artillería donde la pólvora rendirá tributo al nuevo rey. Sevilla, ciudad de la Luz, explota de alegría ante su proclamación.

### 3. El espacio habitado: ¿un nuevo sentido para la fiesta?



**D**escritos los adornos del edificio, abordaremos a continuación el protagonismo que las Casas Capitulares van a jugar en los días de fiesta. Al ser la sede de la Ciudad, su posición será de privilegio en las celebraciones. En el caso de la proclamación de Carlos IV, los actos oficiales se iniciaron con el cortejo de autoridades, que se inició a las tres de la tarde del 19 de abril. Los representantes del Ayuntamiento, con el Asistente a la cabeza, salieron de las Casas Capitulares vestidos de gala y con caballos ricamente enjaezados con mantillas bordadas de oro y plata. En total eran cuarenta y ocho caballeros, con dos lacayos cada uno, mas seis músicos, veinte alguaciles y una Compañía de Dragones de Villaviciosa los que constituían la cuadrilla municipal.

El cortejo discurrió desde la plaza de San Francisco, por calle Sierpes, Campana, Amor de Dios y San Andrés, hasta la casa del Alférez Mayor, en la calle de San Pedro Alcántara (hoy Cervantes), para recoger el pendón de la Ciudad, donde se custodiaba y que se había de usar en la proclamación. El Alférez esperaba en su casa y se incorporó al cortejo, a la derecha del Asistente, también a caballo, portando el pendón real.

Al llegar a la plaza de San Francisco, los cuatro reyes de armas ocuparon los cuatro ángulos del gran teatro que se había levantado para esta ritualidad en

el Ayuntamiento. Como era costumbre, las Casas Capitulares fue el lugar desde el que el Señor Asistente y la representación de la Ciudad asistieron a los actos de proclamación. Sus balcones se llenaron con las personalidades, funcionarios y familiares. Subió al tablado el Alférez Mayor con el pendón acompañado del Asistente, del procurador mayor, Conde del Águila, y los veinticuatro D. Juan Manuel Uriortua y Marqués de Ribas. Allí se desarrolló el ritual, tal y como estaba predefinido desde finales de la Edad Media, cumpliendo a la vez con el precepto real y con la tradición. Así pues, los reyes de armas pedían silencio por tres veces y al grito de “Oíd, oíd, oíd”, el alférez tremoló el pendón diciendo “Castilla, Castilla, Castilla por el rey nuestro señor D. Carlos IV de este nombre, que Dios guarde”. Cumplido el rito, el pueblo rompía el silencio con sus vivas, voces y aplausos. Siguió la música, los repiques y las salvas de honor. Seguidamente, se lanzaron a la muchedumbre monedas conmemorativas del acontecimiento acuñadas por el Ayuntamiento. El gremio de sombrereros obsequió a la masa con sombreros y los artistas plateros, por su parte, lanzaron cien palomas al cielo desde la fuente de la plaza, con medallas de plata, con la inscripción “VIVA Carlos IV”, atadas al cuello con cintas de seda.

Concluidos los obsequios al pueblo, se organizó de nuevo el cortejo que marchó en dirección a los Reales Alcázares, donde se repitió la fórmula de la proclamación en el Patio de Banderas, y lo mismo delante de la puerta grande de la Catedral, en presencia del Arzobispo y el Cabildo eclesiástico. El cortejo continuó después su camino de regreso a las Casas Capitulares por la calle Génova.

Aunque la tremolación del pendón real es el acto principal de las fiestas de proclamación, la Plaza de San Francisco sería el escenario de otros eventos menos serios como los juegos de cañas que celebró al día siguiente la Real Maestranza de Caballería. Las Casas Capitulares serán el espacio elegido para la recepción de autoridades que preparase el Procurador Mayor, conde del Águila (la del Asistente tendrá lugar en los Reales Alcázares) el último día de las fiestas. Los espacios interiores del edificio fueron dignamente decorados, adecentados e iluminados para la ocasión, para hacer alarde de la categoría de quien ofrecía el obsequio. Al convite estuvo invitada la nobleza y poderes de la ciudad. Fue la más numerosa de todas las fiestas privadas, concurriendo a las Casas Capitulares doscientas treinta mujeres y cerca de mil hombres. Se sirvió primero un refresco y luego una cena. A las nueve comenzó el baile en la galería. Mientras, el público se divertía en la Plaza de San Francisco con las orquestas que se habían dispuesto a tal efecto junto a los Retratos Reales. El mismo Procurador Mayor, en un alarde de poder e improvisación, solicitó al Colegio de Santo Tomás la presencia de las comparsas y los actores de la Máscara que habían representado los alumnos a lo largo del día por toda la ciudad. Estos fueron conducidos desde el Colegio hasta el Ayuntamiento, en pasacalles, acompañados por los músicos. En el tablado de la Plaza de San Francisco se repitieron los bailes y en la galería la música y la obra teatral.

Como apuntábamos más arriba, el ceremonial festivo sevillano, ciertamente, ha desplazado en importancia al cortejo festivo en favor de la participación del

pueblo que llena de vida los espacios. La excesiva ritualización ha dado paso a una fiesta nueva, más poblada y menos rígida. Sin embargo, en los grabados publicados el público está ausente<sup>25</sup>. Pero los historiadores no podemos olvidar que la fiesta pública moderna o es para el pueblo o carece de sentido. Las Casas Capitulares, así pobladas, como nos las describen los textos, nos parecen un espacio vivo, abierto a la vida, a las relaciones humanas, al intercambio, a la diversión. Pero no es esta la visión oficial de la fiesta que quisieron ofrecer los grabados oficiales que se publicaron de las fiestas sino más bien la de una Sevilla sobria, que se oculta detrás de los ropajes de la iconografía y la renovación estética. Excluidos, a posta, de una celebración en exceso ritualizada y con escasos márgenes para los festejos populares<sup>26</sup>. Detrás de las imágenes, por tanto, hay un mundo inexplorado al que también debe atender el historiador interesado en las fiestas públicas modernas y que, desafortunadamente no siempre quedó retratado en las Relaciones, que son siempre un discurso interesado. Conviene, por tanto, que nos detengamos en el estudio de los relatos y las imágenes publicadas para esclarecer el ejercicio de poder que ocultan.

#### 4. Palabra e imagen: la construcción narrativa de la ciudad

Las fiestas reales de 1789 generan en Sevilla una gran producción cultural en forma de papeles impresos de diversa consideración. Además de la correspondiente referencia en la obra de conjunto que patrocinó el Ayuntamiento, la mencionada Relación de Manuel Gil, de los Clérigos Menores, en concreto, la descripción de los adornos de las Casas Capitulares es abordada en el folleto *Alegoría de las fábulas... a... Carlos IV, presentan los diez gremios de... Sevilla en el día 19 de abril... de 1789* obra de Donato de Arenzana<sup>27</sup>. Este autor es cura en el hospital del Amor de Dios y tiene cierta experiencia en la publicación de Relaciones de fiestas<sup>28</sup>, aunque, sin duda, lo más notable de su producción literaria es su *Vida y empresas literarias del ingeniosísimo*

25 Compárese la desnudez de estos grabados neoclásicos con el bullicio que late en la serie de cuadros que realizara Domingo Martínez para recordar las fiestas de proclamación de Fernando VI y que se conserva en el Museo de Bellas Artes de Sevilla.

26 A diferencia de otras localidades como Málaga o Ronda, con máscaras y mojigangas muy participativas, Marbella con su batalla naval entre moros y cristianos, o la misma Carmona donde se celebraron tres corridas con diez toros cada una.

27 Además de la citada *Alegoría* publicó *Descripción del obsequio que la Real Fábrica de Tabacos hizo en las primicias del Reinado del señor don Carlos IV*, desafortunadamente desaparecido.

28 Publicó la descripción de las fiestas que se realizaron por la inauguración del convento de las capuchinas en Sevilla en 1763, patrocinada por el arzobispo a quien el escritor deja en muy buen lugar por su dedicación en la reparación del edificio tras el incendio, resaltando su virtud de buen pastor para con sus hijos más necesitados. *Descripción de las magníficas fiestas que se hicieron en los días 5, 6, 7, 8, 9 y 10 de junio de 1763 en esta ciudad a la renovación del templo de las religiosas madres capuchinas que le han merecido en ello, sus piedades al Eminentísimo Señor D. Francisco de Solís, presbytero cardenal de Santa Romana Iglesia, y Arzobispo de Sevilla*. Biblioteca General de la Universidad de Sevilla, 112/66.

caballero *Don Quixote de la Manchuela*, de amena lectura<sup>29</sup> y gran importancia en el campo de la erudición. Más recientemente, en 1786 había publicado *La caída de Luzbel*: poema épico, obra que probablemente le llevaría a estar en la primera línea de vanguardia en la producción poética.

Donato de Arenzana, en su *Alegoría de las fábulas...* describe las arquitecturas y ornatos que los Diez Gremios prepararon para las Casas Capitulares. Se trata de un folleto de veintidós páginas, en formato cuarto, editado en la imprenta de Josef Padrino y Solís, un taller con más de cuarenta años en el negocio y con amplio conocimiento de las estrategias editoriales para públicos populares, especialmente de las Relaciones<sup>30</sup>.

Este papel impreso debió cumplir las veces de programa, probablemente en mano de los espectadores de la fiesta antes de que esta se celebrase, pues aporta la intención literaria y la voluntad artística de los responsables de los adornos, con las consiguientes claves interpretativas para quienes fuesen a verlo. Sigue el modelo de escritura propio de las Relaciones festivas. Como artífice del pensamiento que da sentido a los motivos representados, Arenzana se considera a sí mismo un creador, con conciencia de la propia individualidad que, a fin de siglo, empiezan a tener los miembros de la República de las Letras:

Empeñado por elección de estos (los diez Gremios), me determiné a dar, entre los varios, que me acudieron a la imaginación, un Pensamiento que fuese más oportuno al día de celebrar las primicias de un Reynado tan feliz<sup>31</sup>.

Pero ese pensamiento no brotó de las Musas sino que tomó su inspiración de la más pura tradición barroca. No en vano, el epígrafe con el que se inicia la obra, es una cita del Conde de Villamediana<sup>32</sup>, uno de los grandes autores del XVII español: “Da recuerdos lo impreso a la Memoria de lo precioso y digno de la Historia”<sup>33</sup>. Como se ve, se vindica la función clásica de las Relaciones para componer un discurso erudito y absolutamente

29 Se trata de un claro ejemplo de “cervantismo dieciochesco” publicado en 1767 por Jerónimo Castilla. Es una obra menor en la que se hace una imitación del Quijote, publicada con el seudónimo de Cristóbal de Anzarena. PALOMO, M<sup>a</sup> Pilar (ed.), *Movimientos literarios y periodismo en España*, Síntesis, Madrid, 1997, pp.27-28.

30 Además de imprimir algunas con motivo de la proclamación de Carlos III, en fecha cercana a las fiestas sacó la oración fúnebre por el mismo monarca pronunciada por Sebastián de la Texera y Risoto en las funciones de la Real Academia de las Buenas Letras de Sevilla.

31 ARENZANA, Donato de, *Alegoría de las Fábulas...*, op.cit., p.3.

32 Juan de Tassis y Peralta, Il Conde de Villamediana, (Lisboa, 1582 - Madrid, 21 de agosto de 1622), poeta español del Barroco. Escribió fortísimas sátiras contra las miserias de los Grandes de España y contra el Duque de Lerma y Rodrigo Calderón en los últimos años del reinado de Felipe III. Su obra literaria comprende poemas de asunto mitológico como la *Fábula de Faetón*, la comedia *La gloria de Niquea* (1622), basada en el *Amadís de Grecia*, y más de doscientos sonetos, epigramas y redondillas de tema amoroso, satírico, religioso y patriótico. Sus temas poéticos predilectos son el silencio, el desengaño, la temeridad y todos los relacionados con el fuego.

33 ARENZANA, Donato, *Alegoría de las Fábulas...*, op.cit., p.2.

trasnochado a estas alturas de siglo y distanciado de las nuevas tendencias literarias y, por supuesto, de la mentalidad ilustrada.

La idea que sirve de hilo conductor a la representación es la de la salida del sol. Una imagen con la que él mismo se identifica, pues el astro solar es “preludio del día y de la imaginación”<sup>34</sup> que inspira su obra. Los reyes son presentados como la “Apoteosis del Sol, y de su Aurora” para alumbrar sobre las cuatro partes del mundo, identificados con los trajes típicos de sus habitantes y los animales que las pueblan.

En todos sus Dominios, de dichas quatro partes, no conoce  
el Luminar Mayor, Jeroglífico propio de su Corona, en ningún  
tiempo, Ocaso.

El viejo mito del Imperio de Felipe II, donde no se pone el sol, resucitado. Sin embargo, en la dedicatoria que figura en el pedestal del edificio, ya hay más realismo y se entiende que sólo en los dominios de “dos mundos”, refiriéndose a España y las Américas, no conoce “ocaso el sol”. Parece admitirse que la verdadera grandeza del debilitado Imperio radica del otro lado de los océanos. No en vano el dios Mercurio representado en el edificio como protector de las mercaderías, parece lanzar una petición al monarca de que proteja este sector económico que antaño diera tantas glorias a Sevilla. Después de ser iluminada por Mercurio, la matrona que representa a la ciudad le dedica estos versos:

Si, Mercurio, me doy por complacida  
de quanto mis DIEZ GREMIOS han mostrado  
al Gran CARLOS, la acción será atendida  
por la vida del Rey, que os he jurado <sup>35</sup>.

Pero los Gremios más destacados de la ciudad no sólo quieren procurarse el beneficio real en cuanto al comercio, también se hacen peticiones para que el nuevo rey proteja la agricultura, así como las Ciencias y las Artes. La diosa Cibeles, protectora de la tierra, “ofrece al Monarca, la llave de todos sus tesoros” en este soneto:

Soy la Tierra, y si al Sol deben mis Flores,  
Plantas, Metales, Ríos y Arroyuelos,  
Todo viviente, y Astros de esos Cielos  
Los influxos que dan sus resplandores:  
¿Qué os deberán, oh Carlos, los mejores  
vivientes que me habitan? Tus desvelos,  
en que queden premiados sus Anhelos,  
con que en ellos fomentes sus labores.  
Minerva, la divina en Ciencias, y Artes,  
La ociosidad destierra, y diligentes,  
Por la vida que al Reino le repartes,  
Verás su aplicación en tantas Gentes,

<sup>34</sup> Idem, p.3.

<sup>35</sup> ARENZANA, Donato de. *Aleoría de las fábulas...* op.cit., p.7.

Quántas pueden lograr por varias partes,  
 Qué utilidad al Reyno, más aumentes <sup>36</sup>.

Obsérvese que la moderna ética del trabajo (“verás su aplicación en tantas Gentes”), que valora la fuerza productiva frente a la barroca vanidad del honor y la utilidad como criterios morales, están presentes en esta petición al rey. Han mudado las ideas, cambiarán por tanto las costumbres. Por tanto, ya no se espera de la Monarquía, como antaño, que beneficie a unos vasallos expectantes y pasivos; las concesiones reales, si es que llegan, sorprenderán a los sevillanos trabajando por el progreso de la comunidad. No obstante, aunque los gremios consideren una autonomía de los ciudadanos, aún muy primitiva, le recuerdan al rey que su obligación es poner en explotación la tierra para sacar de ella sus beneficios:

Si os entrega, Señor, de su Terreno  
 la Llave, porque sois su Soberano,  
 sacad toda riqueza de su Seno  
 con vuestra mano.

El interés de promocionar la educación como medio para favorecer el progreso de la comunidad también se constata en la Fábula de Arenzana. Los sevillanos invocan a Palas, “diosa destinada a labrar los Entendimientos” para que anime a los alumnos de los Gremios al “aprovechamiento de las Ciencias y Artes”. Y vuelve a invocarse el espíritu de trabajo, tan propio de la filosofía ilustrada. El trabajo de quienes se dedican a las Artes y al Comercio, contribuye así a la glorificación de la Monarquía:

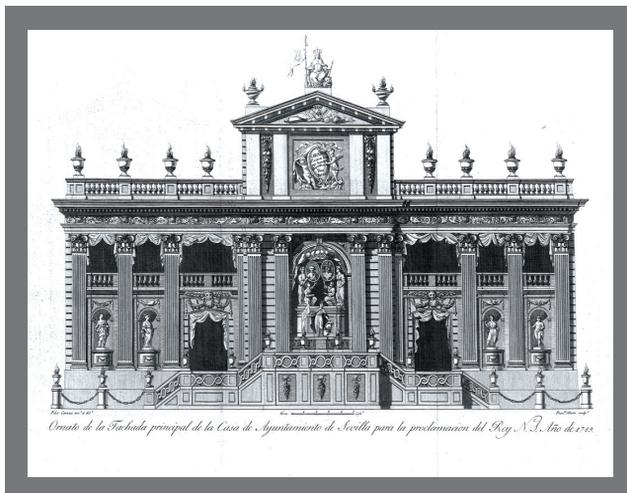
Pormas Tronco, omás duro que una Peña  
 sea en su natural, el Estudioso;  
 trabaje; y por oír a quien le enseña,  
 nunca esté ocioso <sup>37</sup>.

Valorando sus modos expresivos debemos decir que la Relación de Arenzana está concebida en una línea de puro neobarroquismo, en un tiempo, recordemos, en el que empiezan a triunfar las modernas fórmulas periodísticas. Tiene en común con las noticias su lenguaje, prácticamente desnudo de adjetivación y una actitud muy moderada en sus elogios, que sin desaparecer del todo, ni perder su función, ahora se han tornado más sobrios. Sin embargo, la función propagandística del texto permanece inalterable. Donato de Arenzana se encargó de decir dignamente lo que la institución requería: que el nuevo monarca la beneficiara con la protección de las Armas, la Agricultura, las Artes, las Letras y el Comercio, sectores fundamentales para su actividad profesional.

En Sevilla, como en el resto del país, se ha ido aligerando la utilización de la emblemática y los signos se han ido haciendo cada vez más sobrios, en

<sup>36</sup> Idem, p.5

<sup>37</sup> Idem, p.5-6



un intento por acercar el lenguaje de la fiesta al gran público. Sin embargo, percibimos ciertos tintes de erudición trasnochada en esta Relación de los Diez Gremios, donde los versos latinos no se traducen al castellano, como empieza a ser habitual. Entendemos que Arenzana, buen conocedor de la realidad ciudadana, es consciente de lo desfasada que puede resultar su opción narrativa de cara a ciertos sectores más progresistas, por eso, en el exordio final justifica el hecho de que dicha descripción se diera a la imprenta para defender la obra de los artistas “de los Asaltos de la crítica”<sup>38</sup>. Las prevenciones del autor pueden tener que ver con un reciente episodio: el mismo aparato fúnebre levantado por las autoridades municipales para las exequias reales por Carlos III, sólo un par de meses antes, había levantado un aluvión de críticas<sup>39</sup>.

Encontramos pues en las fiestas sevillanas una presencia importante de la nueva mentalidad ilustrada, especialmente en los criterios de utilidad, racionalismo, reducción del gasto, coherencia y equilibrio que rigen la organización de la fiesta y las más aventajadas de sus expresiones. La nueva mentalidad racionalista exige una purificación de los excesos barrocos y una simplificación de los recursos literarios y de significación que se usan en ella. Un nuevo lenguaje y unos caminos de expresión en difícil convivencia con los discursos barrocos encaminados aún, como la fiesta misma, a la glorificación de la Monarquía Absolutista.

Por su parte, la Relación de las fiestas que patrocina el Ayuntamiento de Sevilla es una edición de lujo que realizara la imprenta madrileña de la Viuda de Joaquín Ibarra, unos grabados con la nueva vista de las Casas Capitulares. Este dato nos

38 ARENZANA, Donato de, *Alegoría de las fábulas...*, op.cit., p.8.

39 Según la narración de Justino Matute “algunos defectos se notaron en el catafalco, que abultó la crítica más de lo justo”. MATUTE Y GAVIRIA, *Justino, Anales eclesiásticos...*, op.cit., Tomo 3, p.90.

da noticia del verdadero interés de las autoridades por manejar la memoria de lo celebrado. Los patrocinadores de la Relación saben que el modo de celebrar sevillano es fuente de inspiración e imitación para otras ciudades por lo que el relato y las imágenes que se ofrezcan serán recibidos con expectación en toda la geografía del Reino. A lo largo de la Edad Moderna la ciudad ha gestado un lenguaje festivo propio y unos modos expresivos capaces de expandirse gracias al vigor que mantuvo el género relacionero. A fines del Siglo de las Luces podemos decir que éste ha entrado en una crisis generalizada en todo el país. Los modos expresivos barrocos han dejado de interesar y los promotores apuestan por una oferta más cercana a los modos periodísticos: pequeños opúsculos anónimos de entre 4 y 8 páginas y sin estampas <sup>40</sup>.

Sevilla se juega, por tanto, la revalidación de su prestigio como cabecera de la Monarquía y apuesta por una edición de lujo, al modo de los clásicos libros de fiesta, dejándola en manos de un impresor madrileño de reconocido prestigio en todo el país y que también editaría la Relación de fiestas de Madrid <sup>41</sup>. Estamos, pues, ante una de las dos ediciones más importantes con motivo de la proclamación de Carlos IV, “tanto por su edición impecable como por sus ilustraciones” <sup>42</sup>. Ambos libros tienen grabados realizados por Francisco de Paula Martí <sup>43</sup>, interesante artista, grabador y literato.

En esta ocasión, lo que más interesa a las autoridades es dar a conocer la novedad en las fiestas, la de los nuevos ropajes neoclásicos de la ciudad. En medio de la discusión entre lo barroco y lo clásico en los ambientes artísticos, los organizadores de las fiestas optan por un programa icónico que oculte la vieja, aunque magnífica, fachada de las Casas Capitulares, para superar la imagen de Sevilla como ciudad típica y tópicamente barroca:

Toda la hermosura de planta, follajes y adornos de la Escuela de Berruguete, que las hacen tan grandiosas, y dignas de aprecio y alabanza, por lo que en las anteriores Proclamaciones, conservándolas descubiertas, apenas se les ha añadido alguna pequeña decoración, no pudieron contentar los deseos del muy ilustre Ayuntamiento <sup>44</sup>.

40 La mayor parte de la producción sobre la fiesta son noticias breves publicadas por la Imprenta Real de Madrid entre 1789 y 1791. De las 142 que hemos podido contabilizar, 41 fueron producidas en la capital del Reino, lo que supone un 36% de la producción frente a las demás que serían editadas por impresores privados, patrocinados por las autoridades locales o por los gremios y corporaciones que participan en los festejos, según la costumbre.

41 *Descripción de los ornatos públicos con que la corte de Madrid ha solemnizado la feliz exaltación al trono de los reyes nuestros señores Don Carlos IV y Doña Luisa de Borbón, y la Jura del Serenísimo Señor Don Fernando, Príncipe de Asturias, Madrid, 1790* Reproducción en facsímil en *Los ornatos públicos de Madrid en la coronación de Carlos IV*. Gustavo Gili, Barcelona, 1983.

42 BONET CORREA, Antonio, “La última arquitectura efímera del Antiguo Régimen”, Estudio preliminar de *Los ornatos públicos de Madrid...*, op.cit.

43 También realizaría las estampas de la Relación de exequias de Carlos III del Ayuntamiento sevillano, publicadas un año antes.

44 GIL, Manuel, *Relación de la proclamación...*, p.15.

Los próceres de la ciudad quieren presentar una cara nueva que en nada se parezca a lo proyectado en otras ocasiones. El escenario levantado para la ocasión va en línea con el discurso ilustrado que en ella se va a representar. La ciudad se viste con unos ropajes más clásicos que la ponen en línea con las vanguardias, aunque no a la cabeza. Sin que pueda afirmarse que Sevilla fuese la punta de lanza de la innovación y la vanguardia, la imagen que la ciudad presenta para estos festejos es, sin duda, la más racional del siglo: “las reminiscencias barrocas se revistieron con esperanzas de progreso y cláusulas ilustradas, reflejo del ‘celo’ de los comitentes y de la buena acogida al nuevo rey”<sup>45</sup>.

Si bien los adornos sevillanos no consiguieron el adelanto estético que los exornos madrileños<sup>46</sup>, sí es cierto que la ciudad se está abriendo a las nuevas tendencias estéticas, aunque poco a poco. Manuel Gil pondrá especial interés en cubrir de gloria a los artífices de los adornos diseñados para la ocasión, muy especialmente al equipo que trabajó a expensas del arquitecto municipal, Félix Caraza. Estos artistas son para Gil “muy dignos por su talento y habilidad de tener lugar en esta relación y de pasar a la posteridad con alabanza”<sup>47</sup>. Los más prestigiosos serán los que se adscriben a la novedosa línea neoclásica y, por supuesto, los que siguen los dictados de la Escuela de Nobles Artes de la ciudad<sup>48</sup>. La acción de Francisco Bruna, su director, en los festejos, contribuyó “a la mayor gloria de esta ciudad”<sup>49</sup>. El arte, como siempre, un elemento más en manos de los poderes ciudadanos.

La narración de los ornatos que no suele ser el objetivo prioritario del género, pues al fin y al cabo la jura del monarca es el acto esencial de la proclamación, cobra en la Relación patrocinada por el Ayuntamiento sevillano

45 SOTO CABA, Victoria, “Fiesta y ciudad en las noticias sobre la proclamación de Carlos IV”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie VII, Historia del Arte, t.3, 1990, p.271.

46 Sus arquitecturas y adornos no consiguieron estar a la altura de las innovaciones madrileñas, por ejemplo, las diseñadas por Juan de Villanueva, arquitecto mayor de Madrid, para la casa del Duque de Alba. La decoración en la capital comienza a ceñirse “a marcos arquitectónicos neutros, que preludian el arraigo que adquiriría la Academia”. MORALES SÁNCHEZ, José, “La arquitectura efímera dirigida por la Real Fábrica de Tabacos para la proclamación de Carlos IV: un proyecto del barroco tardío”, en RODRÍGUEZ GORDILLO, José M., MORALES SÁNCHEZ, José y PÉREZ SÁNCHEZ, Alfonso E., *Goya. Retratos para la Real Fábrica de Tabacos de Sevilla*, Tabacalera, Sevilla, 1985, p.38-40.

47 GIL, Manuel, *Relación de la proclamación...*, p.20.

48 Otros no corrieron esa suerte del halago, como el pintor Joaquín de Cabra y Bejarano, que además de en las Casas Capitulares, también trabajó en el arco de los Sombrereros y el escultor Blas Molner, que es el artífice del arco del Arte de la Seda y trabajó en la restauración de la Lonja. Menos elogios recibe Francisco Ximénez, autor del Arco de Santa Marta, patrocinado por el gremio de Sombrereros, de quien dice Gil que es un “pintor de crédito” de la ciudad. Suponemos que el hecho de que estos arcos auspiciados por los gremios se mantuvieran en el más firme barroquismo y que respondieran a la tradición festiva de la ciudad, son los dos argumentos que se esgrmieron para no darles más popularidad, ni por parte de la Relación oficial, más encaminada a ensalzar el nuevo urbanismo y las grandes reformas, que a perderse en las descripciones de estos recurrentes artificios barrocos, ni por parte de los patrocinadores que no quisieron dejar memoria exclusiva de ellos, como sí ocurrió con los del Arte de la Platería y los de los Diez Gremios.

49 GIL, Manuel, *Relación de la proclamación...*, Idem, p.24.

un interés inusitado, dedicándosele a las descripciones más páginas que al hecho en sí de la jura. Parece demostrado a estas alturas que el tratamiento de las arquitecturas efímeras no puede limitarse a contemplarlas como signos de ostentación, sino que perseguían un fin en sí mismas. Parece que las Relaciones contribuirían notablemente a explicitar determinadas propuestas estilísticas y difundirlas entre los organizadores para provocar su aceptación y posterior imitación. Ello contribuiría a llenar de gloria a los ingenieros, arquitectos, pintores y escultores que habían participado en su diseño. Las Relaciones serían, junto con las obras editoriales especializadas en Artes, incluida la prensa, una nueva autoridad a la hora de consagrar tendencias, hacer propuestas, denostar elementos del pasado... Especialmente, en momentos de transición artística como el que venimos describiendo.

En conclusión, parece que queda clara la dismantelación del orden barroco en la etapa prerrevolucionaria que abre la desaparición del más significativo de los Borbones españoles, el absolutista Carlos III. Los esfuerzos decorativos realizados por las autoridades sevillanas para las fiestas de proclamación de su hijo están dirigidos a consagrar la sobriedad iconográfica y el uso reducido de elementos decorativos de marcado carácter clásico. Entendemos que el acontecimiento que celebra la majestad real también es ocasión para la ruptura y la gestación de otra cultura simbólica y nuevos modos de representación, donde la ciudad se reconoce a sí misma e impone nuevos valores y principios más progresistas de los que presidieron la última etapa del gobierno carolino. El nuevo monarca encontrará el rumbo de su reinado en el discurso festivo sevillano, siguiendo tanto las palabras como las imágenes. La aceptación del nuevo rey será completa si se cumplen los preceptos que se le fijan de antemano. Es, por tanto, una legitimación condicionada al cumplimiento de lo propuesto.

## Bibliografía.

- AGUILAR GARCÍA, M<sup>a</sup> Dolores, "Málaga: imagen de la ciudad en la proclamación de Carlos IV", en *El arte en las Cortes europeas del siglo XVIII*, Madrid, 1989.
- AGUILAR PIÑAL, Francisco, *Sevilla y el teatro en el siglo XVIII*, Universidad de Oviedo, 1974.
- ARENZANA, Donato de, *Alegoría de las Fábulas... a... Carlos IV, presentan los diez gremios de... Sevilla en el día 19 de abril... de 1789*, Sevilla: Con licencia, Imprenta de Josef Padrino y Solís, Biblioteca de la Facultad de G<sup>o</sup> e H<sup>o</sup> de Sevilla Caja 181 (11).
- BONET CORREA, Antonio, "La última arquitectura efímera del Antiguo Régimen", Estudio preliminar de *Descripción de los ornatos públicos con que la corte de Madrid ha solemnizado la feliz exaltación al trono de los reyes nuestros señores Don Carlos IV y Doña Luisa de Borbón, y la Jura del Serenísimo Señor Don Fernando, Príncipe de Asturias*, Madrid, 1790 Reproducción en facsímil en *Los ornatos públicos de Madrid en la coronación de Carlos IV*. Gustavo Gili, Barcelona, 1983.
- *Fama posthuma de las funciones... que la... ciudad de Sevilla executó en la jura de... Carlos IV, y Doña Luisa de Borbón en el día 19 de abril... de 1789*, Sevilla: imprenta de Vazquez, Hidalgo y Compañía, Biblioteca de la Facultad de Teología de Vitoria (Papeles Varios 27, fols.331-333).

- GARCÍA BERNAL, José Jaime, *El fasto público en la España Moderna*, tesis doctoral dirigida por el catedrático Dr. D. León Carlos Álvarez Santaló, Universidad de Sevilla, Departamento de Historia Moderna, Sevilla, 2002.
- GARCÍA PÉREZ, José, "Estructura literaria y arte en las relaciones festivas hispánicas del siglo XVIII", en TORRIONE, Margarita (ed.), *España festejante. El siglo XVIII*, Diputación Provincial de Málaga, 2000.
- GIL, Manuel, *Relación de la proclamación del Rey Nuestro Señor Don Carlos III y fiestas con que la celebró la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, de cuya orden se da á luz / y la escribió... Manuel Gil*, Madrid: Imprenta de la viuda de Joaquin Ibarra, 1790. Archivo Municipal de Sevilla, Biblioteca 40/150 y Biblioteca General de la Universidad de Sevilla, 110/111.
- LLEÓ CAÑAL, Vicente, *Nueva Roma. Mitología y Humanismo en el Renacimiento sevillano*, Biblioteca Hispalense, ABC, Sevilla, 2001.
- MATUTE Y GAVIRIA, Justino, *Anales eclesiásticos y seculares de la Muy Noble y Muy Leal ciudad de Sevilla, metrópoli de la Andalucía que contienen las más principales memorias desde el año de 1701, en que empezó a reinar el rey D. Felipe V, hasta el de 1800, que concluyó con una horrosa epidemia*, Imprenta de E. Rasco, Sevilla, 1887, reedición de Ediciones Guadalquivir, Sevilla, 1997.
- MORALES FOLGUERA, José Miguel, "El fin de una época. Iconografía de la fiesta bajo dos reinados: Carlos III y Carlos IV", en TORRIONE, Margarita (ed.), *España festejante. El siglo XVIII*, Diputación Provincial de Málaga, 2000.
- MORALES SÁNCHEZ, José, "La arquitectura efímera dirigida por la Real Fábrica de Tabacos para la proclamación de Carlos IV: un proyecto del barroco tardío", en RODRÍGUEZ GORDILLO, José M., MORALES SÁNCHEZ, José y PÉREZ SÁNCHEZ, Alfonso E., *Goya. Retratos para la Real Fábrica de Tabacos de Sevilla*, Tabacalera, Sevilla, 1985.
- PALOMO, M<sup>ª</sup> Pilar (ed.), *Movimientos literarios y periodismo en España*, Síntesis, Madrid, 1997.
- PONZ, Antonio, *Viaje de España*. Sevilla. Biblioteca Hispalense de ABC, Sevilla, 2001.
- SOTO CABA, Victoria, "Fiesta y ciudad en las noticias sobre la proclamación de Carlos IV", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie VII, Historia del Arte, t.3, 1990.

**SECCIÓN  
BIBLIOGRÁFICA**

## Elementos para una teoría comunicacional de la propaganda.

Miguel Vázquez Liñán  
(Universidad de Sevilla)

**Pineda Cachero, Antonio (2006).** *Elementos para una teoría comunicacional de la propaganda*. Sevilla: Alfar.

**E**l de Antonio Pineda es, pocas dudas caben el respecto, un trabajo llamado a ser de referencia en los estudios que, sobre propaganda, se han hecho en España. El autor desmenuza el fenómeno propagandístico en busca de su esencia que, según su visión, es universal y transhistórica. Se trata, claro, de una toma de partido en un diálogo que recorre la historia del pensamiento. De algún modo, Pineda busca los “universales” de la propaganda, y lo hace, según sus palabras, intentando “sentar las bases para una explicación científica satisfactoria de la causa que mueve a un tipo específico de sujetos emisores a generar propaganda, así como para una explicación ulterior del alcance y límites del concepto y definición de la propaganda en el contexto de las Ciencias de la Información y la Comunicación” (p.21).

La intención de buscar una explicación científica a las causas de la propaganda es, una vez más, un posicionamiento, eso sí, coherente con el punto de partida de la investigación. Y es, desde luego, discutible: para muchos, la pretensión de encontrar “ciencia” en la Comunicación es entrar en un callejón sin salida, a no ser que seamos muy laxos con el propio concepto de “ciencia”. Pero Pineda entra al trapo, y esa es una de las virtudes de su estudio, que entra a “todos los trastos” sin miedo, e intenta llegar hasta el final, a todo lo que da una determinada línea de investigación; en este caso, la búsqueda de una explicación científica de la propaganda a través de una metodología fuertemente racionalista, con pocas concesiones a la posmodernidad. Y claro, con un objetivo clásico en los estudios de la propaganda, al menos desde la Primera Guerra Mundial, no es de extrañar que, como sucede, “el espíritu de Lasswell” impregne las páginas del libro de Pineda.

Antonio Pineda hace un esfuerzo monumental por delimitar el concepto de propaganda, consiguiendo reunir una espléndida colección de definiciones, sobre todo del ámbito anglófono, interrogándolas para comentar lo que, según su punto de vista, son sus virtudes y sus carencias. Al mismo tiempo, enfrenta conceptos como publicidad, relaciones públicas, persuasión, etc. al de propaganda con el afán, mencionado, de delimitar, y luego definir, el fenómeno propagandístico, desde el campo de la Comunicación. La cuestión es espinosa, y Pineda se mueve en terreno pantanoso al usar, para diferenciar las relaciones públicas de la propaganda, medidores como el nivel de “trascendencia de los fenómenos comunicativos que solemos reconocer como

propaganda” (p.42). A pesar de las muy documentadas explicaciones, siempre queda abierta una puerta a la duda: ¿qué “cantidad de trascendencia” necesitamos para llamar a algo “propaganda”?

Hechas las delimitaciones, Pineda propone su definición: “La propaganda es un fenómeno comunicativo de contenido y fines ideológicos mediante el cual un Emisor (individual y colectivo) transmite interesada y deliberadamente un Mensaje para conseguir, mantener o reforzar una posición de poder sobre el pensamiento o la conducta de un Receptor (individual y colectivo) cuyos intereses no coinciden necesariamente con los del Emisor” (p.228).

La propuesta recoge buena parte de los elementos clásicos en las definiciones de propaganda, pero añade y pone acentos: sobre todo en lo que se refiere al poder (“conseguir, mantener o reforzar una posición de poder sobre el pensamiento o la conducta de un Receptor”). El poder es la gran apuesta de las tesis de Pineda, el elemento que separa lo que es de lo que no es propaganda, la esencia del fenómeno, su motivación... el *explicans* de la propaganda. Desde esta perspectiva, “el poder está presente en todas las manifestaciones del fenómeno propagandístico” (p.80): “existe un determinado fenómeno social universal, que llamaremos ‘poder’, que —al tener necesidad de comunicarse— genera un determinado fenómeno comunicativo que llamaremos ‘propaganda’, de forma tal que se produzca como resultado una determinada relación entre Emisor y Receptor en virtud de la cual el Receptor subordine su conducta y su pensamiento a los pronósticos del Emisor” (p.80).

Llegados a este punto, la definición de poder se hace central para comprender la tesis de la investigación. El autor responde con una “concepción restringida” del poder, que rechaza miradas como la de Foucault para poner el acento en una “concepción no-igualitaria: el poder implica alguien que lo tiene —es decir, que dispone del recurso—, y alguien que no” (p.81). Esta nueva toma de partido (una vez más coherente con el punto de partida epistemológico de la investigación) con respecto a la definición de poder, hace quizás demasiado hincapié en las estructuras institucionales, dejando fuera otras fuentes de poder como las redes complejas de “micropoder” de las que nos habla, cómo no, Foucault.

Y este acento en el poder como *explicans* de la propaganda, tiene su consecuencia en el papel fundamental del emisor en este proceso de comunicación, “la preeminencia de las condiciones de emisión para el estudio científico de la propaganda” (p.339). Efectivamente, Antonio Pineda se aleja de las teorías de la comunicación que enfatizan el papel del receptor en la misma (aunque se ocupa en su trabajo de las condiciones “universales y culturales” de la recepción), cargando las tintas en el emisor ( $E > R$ ), ya que son los intereses de éste los que guían todo el proceso propagandístico.

La segunda parte del libro, titulada “Estructura comunicacional del mensaje propagandístico”, desarrolla, en palabras del autor, la “formulación hipotética de un modelo formal-funcional de alcance universal sobre el

mensaje propagandístico” (p.237), compuesto de conceptos abstractos que “se actualizan empíricamente en los mensajes propagandísticos concretos” (p.237). Nada más... y nada menos. Para Pineda, el mensaje es, en propaganda, la integración de la intención propagandística (concepto fundamental en los estudios de propaganda y que el autor usa muy acertadamente) y de una determinada imagen del receptor. Así, comienza el despiece de la estructura del mensaje, cuyos elementos esenciales serían: el “elemento propagado”, que deriva directamente del poder y es “la representación comunicacional del emisor implícito” (p.243) y el “propagandema”, “la traducción de la ideología a términos propagandísticos formales” (p.253). Pineda traza las diferentes combinaciones que se pueden dar entre estos elementos y las condiciones de recepción, entendidas como “las predisposiciones actitudinales y a los elementos de contenido que se imputan a los receptores de la propaganda por parte del emisor de la misma, y en función de los cuales va a formularse un propagandema” (pp. 279-280). El planteamiento es limitado, pero correcto y, una vez más, coherente con el planteamiento inicial de la investigación: el mensaje propagandístico final dependerá siempre de las intenciones del emisor y de la imagen que éste tenga de su receptor, los elementos que, por parte del emisor, se le “imputan”. Para Pineda, esas son las condiciones de recepción relevantes para el estudio de la propaganda, independientemente de si esa representación del receptor es correcta o no. De hecho, se trabaja aquí con modelos formales que pretenden no entrar en juicios morales y éticos del fenómeno. No obstante, y como ya hemos hecho notar, el punto de partida de la investigación parte de la existencia de unos elementos propagandísticos “universales y transhistóricos”. ¿Se podría ver en ello una contradicción? Probablemente, la inherente a la Ilustración, la expuesta por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*: “Con la previa identificación del mundo enteramente pensado, matematizado, con la verdad, la Ilustración se cree segura frente al retorno de lo mítico. Identifica el pensamiento con las matemáticas. Con ello quedan éstas, por así decirlo, emancipadas, elevadas a instancia absoluta”.

Esta crítica al planteamiento del modelo planteado por Antonio Pineda es, así lo creo, posible (incluso necesaria) y sustentable. Pero el autor, lo hemos dicho, opta por una línea de investigación y la trabaja intensa y meticulosamente, creando un método de análisis y dando herramientas a los investigadores que deberán aplicarlo en el estudio empírico de casos concretos y, en general, de la Historia de la Propaganda. No se puede más que dar la bienvenida a un estudio, serio y coherente, que tanto aporta al estudio de un fenómeno tan presente en nuestra historia (y vida cotidiana), como es la propaganda.

## Journalists under fire.

Antonia Ceballos Cuadrado  
(Universidad de Sevilla)

**Tumber, Howard y Webster, Frank (2006):** *Journalists under fire. Information war and journalistic practices*. Londres: Sage Publications.

**T**rescientos cuarenta y un periodistas fueron asesinados mientras realizaban su trabajo en el periodo de 1995-2004. Sólo 68 de ellos, según datos del Comité para proteger a los periodistas (CPJ), es decir, un 20%, murió en medio de un tiroteo. Doscientos cuarenta y siete, el 72%, fueron asesinados, a menudo como represalia por sus informaciones. Estos son algunos de los escalofriantes datos que estos dos autores recogen en el libro. ¿Qué tipo de periodismo estamos haciendo en lugares en conflicto? ¿qué tipo de periodismo nos permiten hacer? ¿quiénes son los corresponsales de guerra y qué les impulsa a estar allí? ¿qué relaciones tienen con sus jefes? ¿cómo se las arreglan para informar y para sobrevivir? Y la gran pregunta: ¿cómo se forman los corresponsales de guerra? Estas son algunas de las cuestiones que intenta resolver este libro a través del testimonio de diversos periodistas (siempre del mundo anglosajón, eso sí).

Ocurre con el periodismo de guerra, como con el periodismo en general, que a menudo se tienen ideas no muy precisas de lo qué es y con frecuencia se cae en una visión algo romántica de la profesión, que poco tiene que ver con la realidad y que no favorece un ejercicio serio de la misma. Por ejemplo, en la parte final del libro, Tumber y Webster tratan un tema que puede parecernos algo manido y que, sin embargo, sigue suscitando gran polémica: el de la objetividad. Insisten los autores en que una de las motivaciones principales de los periodistas para cubrir un conflicto es el deseo de contar “las cosas como son” y afirman “decir la verdad puede significar informar de una manera desinteresada, imparcial y completa” (p.169); aunque más adelante aclaran que esto se reduce a decir “x dice esto” e “y dice aquello”. Primer punto, junto con las cifras de periodistas muertos, para hacernos reflexionar: ¿cómo estamos contando la guerra?

La capitalidad de esta pregunta la subrayan los propios autores al hacer hincapié en la importancia que tiene para los militares controlar y dirigir a los periodistas en la “guerra de la información”. Los medios son fundamentales para que los ciudadanos se adhieran a las causas militares y éste es uno de los grandes frentes en los que luchan los responsables de los ejércitos de hoy en día. En la “guerra industrial” los ciudadanos iban a la guerra o, por ejemplo, se implicaban en el esfuerzo industrial que se requería para ganarla. En la guerra de la información, los ciudadanos sólo tienen contacto con lo que ocurre en el frente a través de los medios; se trata, más bien, de una adherencia, por así decirlo, intelectual.

El 11-S y la última guerra de Iraq son los puntos de inflexión que los autores toman para explicar las características actuales de la guerra y de la información sobre la guerra. No obvian, sin embargo, los conflictos anteriores, de los que se sirven para explicar la mayoría de las características de la información sobre la guerra y, como contrapunto de estas nuevas formas de informar: periodistas “empotrados” en las filas del ejército, *blogs* de Internet en los que se cuenta lo que ocurre en los sitios a los que no pueden llegar los periodistas por las personas que lo están viviendo, *blogs* que comentan aquellas cuestiones que pasan por alto los grandes medios o los que amplifican estas cuestiones, las informaciones compartidas por muchos medios, la introducción de imágenes tomadas con móviles, cámaras de vídeo, etc, el uso de Internet como fuente y del correo electrónico como herramienta de comunicación, etc.

El libro está dividido en tres partes. La primera parte (“Information war”), trata de explicar las claves del nuevo tipo de guerra: la importancia de la globalización, el papel que juegan los medios como principales vías para acceder a los ciudadanos (al conocimiento de los ciudadanos acerca de la guerra y a su convencimiento de la importancia de que un país haga la guerra a otro), la fragilidad del Estado-nación en un mundo globalizado y a la vez localizado, la necesidad de parecer que se respetan los derechos humanos y la democracia, etc. En esta primera parte, los autores definen también algo esencial en cualquier guerra: el enemigo; “Estados sin enemigos, enemigos sin Estados”. Estos autores toman la terminología de Anthony Giddens para explicar el fenómeno del terrorismo, un fenómeno que atribuyen a la situación económica de determinados países, aunque no sólo, ya que Tumber y Webster apuntan también a otras posibles causas, como la falta de valores. Especial atención merece la parte que se refiere a la excepción que, en el panorama mundial, representa EEUU; excepción que los autores fundamentan en la supremacía militar (gasto de defensa, capacidad armamentística, etc), la experiencia de la guerra (destacan el hecho de que los estadounidenses no hubieran sufrido en su territorio un ataque de gran envergadura hasta el 11-S, con excepción de algún episodio de terrorismo como el atentado de Oklahoma en el que murieron 168 personas), el patriotismo (patriotismo alentado, según los autores, por la victoria de EEUU en la Segunda Guerra Mundial), el sueño americano (“en los Estados Unidos, los ideales de libertad, individualismo, igualitarismo y democracia han sido muy usados desde el tiempo de la Declaración de Independencia en 1776, pasando por el discurso en Gettysburg de Abraham Lincoln en 1863, hasta el de Martin Luther King en el memorial de Licoln cien años después”; p.53) y el sistema de medios (el más avanzado tecnológica y económicamente). Sin embargo, cabe reprocharles a los autores el hecho de no aportar nada realmente innovador para explicar “la excepción estadounidense”, y el hecho de que no realicen críticas estructurales que alimenten el debate con nuevos planteamientos.

La segunda parte (*Frontline Journalism*) es, sin duda, la que más llama la atención. Los autores se valen de unas entrevistas a corresponsales de guerra realizadas en 2004 e insertan extractos de estas entrevistas para ilustrar las cuestiones que están tratando: quiénes son y por qué lo hacen, cómo realizan el trabajo, las relaciones laborales, la importancia de los intermediarios y los traductores, el peligro y la seguridad, el entrenamiento y la protección y cómo se las arreglan con el miedo y el peligro en el campo de batalla, fuera del campo de batalla y tras el conflicto. Aunque se limitan a recopilar y agrupar temáticamente aquello que dicen los periodistas, lo que resulta muy interesante, pero adolece de una falta de reflexión seria y útil. Además, el hecho de que los entrevistados sean sólo periodistas del ámbito anglosajón pauperiza enormemente la visión que el lector pueda formarse.

“La guerra es una cosa normal de gente normal haciendo cosas normales” decía Arturo Pérez Reverte en una entrevista concedida a RNE a finales de 2005. “La guerra, gracias a Dios, es anormal” decía Gabin Hewitt, periodista de la BBC, en una de las entrevistas que recogen Tumber y Webster (p.62). ¿Es la guerra algo normal? A lo largo del libro, pese a que este tema no se trate de forma concreta en él, diversos periodistas afirman que no lo es. Tal vez este sea otro de los mitos, junto con el de la objetividad, que alimentan una visión romántica de la guerra.

Sin duda, la tecnología es fundamental en los procesos periodísticos. ¿Qué supone para un periodista tener ordenadores portátiles, teléfonos por satélite, etc.? Sobre todo, un cambio trascendental en las rutinas informativas. El cómo se cuenta la guerra tiene que ver mucho con, por ejemplo, el sistema de noticias 24 horas, que obliga al periodista a estar la mayor parte del tiempo en la terraza del hotel para atender a las conexiones y le impide salir a buscar la información. Las nuevas tecnologías han hecho el trabajo más fácil, pero también lo han transformado y han constreñido al periodista, cuya capacidad de acción y de iniciativa se han reducido enormemente. Cabe citar aquí, aunque los autores no lo hagan, a Thomas Huges y su idea de “impulso tecnológico”: ante la disyuntiva de si el cambio social (en este caso, el cambio de las rutinas informativas) transforma a las tecnologías o las tecnologías transforman la sociedad (en este caso, el periodismo), Huges planteaba que el desarrollo social (periodístico en nuestro caso) configura y es configurado por la tecnología a través del tiempo. Y esto, grosso modo, es la posición que se

En aquellos días -y estoy hablando ahora de los últimos setenta, primeros ochenta- no había esta enorme conexión global entre varias organizaciones. Casi nunca veías las mismas imágenes. Ahora nos suscribimos a las mismas agencias que la BBC o ITN. Así que consigues unas imágenes muy homogéneas. En aquellos días, cuando era corresponsal en Sudáfrica, tenía un cámara, el corresponsal de la BBC tenía su cámara y nos peleábamos por las historias (Peter Sharp, p. 86).

Muy interesante también resulta la distinción entre el “equipo A y el equipo B” de periodistas en la guerra. En el primero estarían los corresponsales y en el segundo los *freelancers* y los periodistas a tiempo parcial (a menudo, locales). El 24 horas impone también que la importancia del grupo B sea cada vez mayor para completar los espacios informativos. Esta realidad se menciona someramente y, sin embargo, da bastante cuenta de la situación en la que están trabajando los periodistas. Aunque, bien es cierto, el libro sí es bastante útil en este sentido al hablar, por ejemplo, de las relaciones con los jefes (los estadounidenses, por ejemplo, antes de grabar, tienen que mandar el guión a sus redacciones para que éstas lo aprueben y entonces poder grabar), o del papel que desempeñan los intermediarios, conductores, traductores, etc. en la labor del periodista.

La guerra de Iraq supone un antes y un después en lo que a maneras de contar la guerra se refiere. No sólo los periodistas “se empotran” en las filas del ejército, sino que los periodistas empiezan a llevar escolta, normalmente armada, y hacen cursos que los preparan para superar situaciones difíciles. Ambas iniciativas de los medios encuentran entre los periodistas tanto detractores como gente a favor. Las críticas a los cursos son básicamente que están elaborados e impartidos por antiguos militares que poco o nada saben de periodismo. En cuanto a las críticas a los escoltas, dejemos, al igual que los autores, hablar a los periodistas:

Si tú realmente sientes que el único camino para que puedas ir a hacer aquella historia es haciendo esto, entonces no deberías ir, ni hacerlo, porque si te presentas como periodista y entrevistas a la gente con un puñado de hombres armados, entonces no eres ya un periodista, eres otra cosa (James Meek, p.139).

La tercera parte es la conclusión, y en ella se recogen los aspectos más importantes del libro y se introducen algunos nuevos, como el papel del neoliberalismo o el ritmo del cambio a nivel global. El enemigo vuelve a ser importante en esta parte: “un nuevo enemigo”, el terrorismo. Y el libro acaba con un aviso para navegantes: el potencial armamentístico asegura la asimetría entre los combatientes, pero los medios son cruciales para librar la batalla a largo plazo; sin embargo, predecir o contener la información es mucho más duro que controlar el armamento. Tomar consciencia de esto supone asumir plenamente la responsabilidad que tenemos en nuestras manos al contar la guerra.

## Fleet Street

Francisco Baena Sánchez  
(Universidad de Sevilla)

**Griffiths, Dennis (2006).** *Fleet Street. Five Hundred Years of the Press*. London: The British Library.

**F**leet Street es una céntrica calle de Londres, famosa por haber sido la sede tradicional de la prensa británica aproximadamente hasta la década de 1980. La agencia de noticias internacional *Reuters* fue una de las últimas empresas periodísticas en abandonar Fleet Street, en 2005, para trasladarse al extrarradio. Pero el nombre de la calle ha cobrado tanta relevancia histórica que sigue siendo utilizado para referirse de forma metonímica al periodismo inglés, tal y como hace Dennis Griffiths en su último libro: *Fleet Street. Five Hundred Years of the Press*, una historia autorizada y bien documentada de la prensa en Londres desde sus orígenes hasta el relanzamiento de *The Guardian* en 2005. Una prueba más de que los investigadores británicos siguen siendo un punto de referencia imprescindible en el ámbito de la historia de la comunicación social.

Y no sorprende que el artifice haya sido Dennis Griffiths, un profesional de los medios de comunicación —antiguo director de *Express Newspapers* y de *Professional Printer*— reconvertido en historiador, que recientemente ha dirigido la exposición “The Front Page. Celebrating 100 Years of the British Newspaper. 1906-2006” en la Biblioteca Británica. En los últimos años, esta institución está mostrando un interés excepcional por la prensa no sólo en su condición de fuente fundamental de documentación histórica, sino también en tanto que objeto de estudio autónomo y relevante. Y ese interés se ha traducido en la citada exposición (del 25 de mayo al 8 de octubre de 2006), junto a una nutrida lista de eventos paralelos sobre temas tan variados como “The Headline of the Century” o “This is London: American correspondents in London”, y también en la edición impresa de obras como la de Griffiths.

Ni éste es el único libro que el autor ha publicado sobre la historia de la prensa británica, ni tampoco es la primera obra que se edita sobre Fleet Street, tema de investigación histórica que ha suscitado una abundante bibliografía. De todas las publicaciones de Griffiths quizá la más ambiciosa e inestimable sea *The Encyclopedia of the British Press 1422-1992* (London: Macmillan, 1992). De una trascendencia similar, por constituir un punto de partida ineludible para cualquier estudio que se precie sobre la historia del periodismo británico, son las dos obras de David Linton y Richard Boston: *The Newspaper Press in Britain: an Annotated Bibliography* (London: Mansell, 1987) y *Twentieth Century Newspaper Press in Britain: an Annotated Bibliography* (London: Mansell, 1984).

La producción científica en torno a la historia del periodismo británico, en general, y sobre *Fleet Street*, en particular, no sólo es extensa sino que también está bien hecha. Sin embargo, esa previsible profusión bibliográfica no impide a Griffiths situar a su *Fleet Street. Five Hundred Years of the Press* junto a otras obras sobresalientes de consulta obligada. Algunas se publicaron hace dos y tres décadas, como la de Fred Hirsch y David Gordon, *Newspaper Money: Fleet Street & the Search for the Affluent Reader* (London: Hutchinson, 1975), pero otras son de reciente publicación, como la editada por Curran y Seaton, *Power without Responsibility. The Press and Broadcasting in Britain* (London: Routledge, 1997). Algunas abordan temas específicos, como *Papers for the Millions: the New Journalism in Britain, 1850s to 1914* (New York: Greenwood, 1988), editada por Joel Wiener, pero otras abarcan períodos históricos más amplios, como la de Harris y Lee, *The Press in English Society from the Seventeenth to Nineteenth Centuries* (London, Associated Universities Presses, 1986). Y, cómo no, las hay también que emplean la metonimia de *Fleet Street* en su título: *The Rise & Fall of Fleet Street*, de Charles Wintour (London: Hutchison, 1989), o *Fleet Street, Press Barons & Politics: the Journals of Collin Brooks, 1932-1940*, editada por Crowson (London: RHS).

En *Fleet Street. Five Hundred Years of the Press*, el autor condensa en 450 páginas toda la historia del periodismo británico, uno de los tres modelos informativos de referencia en Occidente, junto al francés y al norteamericano. Y, como acostumbra Griffiths, el resultado se caracteriza por la brillantez y la eficacia desde un punto de vista narrativo e histórico. Narrativamente, se trata de una historia de la comunicación social atípica, pero muy útil, que prescinde deliberadamente de la exhaustividad y opta por la personalización, la anécdota y el acopio de citas literales; el relato avanza al ritmo de la biografía y de la voz de los editores y periodistas más relevantes y, en consecuencia, atrapa e instruye al lector. Históricamente, la obra reúne un selecto material documental, de gran interés científico y divulgativo: cerca de cincuenta ilustraciones —entre otras, un mapa de localización de Fleet Street, portadas de periódicos célebres, grabados de Wilkes o Northcliffe e incluso fotografías—; una amplia y bien cribada bibliografía, en la que se incluye un apartado de colecciones manuscritas; así como los apéndices, entre los que se encuentran una detallada cronología de los hitos del periodismo británico, desde 1476 hasta 2006, y un índice onomástico de editores y publicaciones que facilita la lectura selectiva del libro.

El recorrido histórico que hace Griffiths se estructura en 21 capítulos: cinco siglos de prensa que comienzan con la introducción de la imprenta en Westminster en 1476 y finalizan con la actual era digital (“The electronic future”). En medio, toda la historia del periodismo británico contada a partir de un hilo conductor integrador: la lucha por la libertad de prensa. Además, ninguno de los temas recurrentes que el historiador de la comunicación espera encontrar es obviado: los fundamentos del derecho a la libre expresión en el siglo XVII; la prensa política de la Guerra Civil y la Revolución Gloriosa; el periodista-siervo

encarnado en Needham (“A Scribe with Venom in His Pen”); el fracaso del modelo absolutista de comunicación y la implantación del control liberal de la información a través de los impuestos; el primer diario inglés, *The Daily Courant* (1702); la prensa moral, con el modelo del *Spectator* y la figura del periodista-filósofo (Defoe, Swift, Addison y Steele); las batallas del periodismo británico en el siglo XVIII, ejemplificadas en la figura de Wilkes, “the Radical”; la aparición de *The Times*; la prensa obrera radical y el movimiento de los intimbrados de la Revolución Industrial; la consolidación del nuevo periodismo de la mano de los vespertinos populares; el lanzamiento del *Daily Mail*, la era de los grandes magnates de la prensa, como Harmsworth; la prensa de los lores en la Primera Guerra Mundial; y, por supuesto, el periodismo británico en el siglo XX, al que el autor dedica 13 capítulos, más de la mitad de su obra.

La obra de Griffiths, así como otras que se han mencionado más arriba, deja al descubierto una doble carencia implícita en España: en primer lugar, la necesidad inaplazable de una traducción al castellano de la vasta producción científica de los historiadores británicos en el ámbito de la comunicación social y el periodismo, puesto que, salvo contadas excepciones, lo único que podemos leer en español sobre la prensa de Gran Bretaña se encuentra en obras generales sobre historia del periodismo universal y está escrito por historiadores españoles. Y, en segundo lugar, la renovación metodológica y narrativa que precisan los estudios que se hacen en España en historia de la comunicación social y del periodismo. En ese sentido, *Fleet Street. Five Hundred Years of the Press* plantea una forma innovadora de hacer historia del periodismo —narrativa y divulgativa, pero sin perder el norte científico— y constituye un modelo de referencia excelente.

## La Sociedad Internacional para el Estudio de las Relaciones de Sucesos.

Carmen Espejo Cala  
(Universidad de Sevilla)

**La recuperación de la prensa antigua, en las fronteras de la disciplina. La labor de la Sociedad Internacional para el Estudio de las Relaciones de Sucesos.**

### I. La recuperación de un objeto de estudio relegado.

En su comprensible afán por delimitar territorios científicos propios, las ciencias humanas y sociales necesitan partir de definiciones simples y cerradas de su objeto de estudio, lo que a menudo deriva, de forma inevitable, en el *purismo epistemológico*. Hace ya largos lustros que los historiadores de la literatura intentan liberarse de la “L” mayúscula con la que hasta bien entrado el siglo XX se escribía este término, y han procurado un acercamiento no siempre comprendido a los *géneros menores* de la escritura: la literatura popular, el periodismo entre ellos. Mientras tanto, la historia del periodismo ha actuado en general en dirección contraria, intentando desmarcar a su objeto de estudio de aquellos rancios precedentes literarios o historiográficos y formulando definiciones cada vez más restrictivas: según esto, el *verdadero* periodismo aparecería en la Historia tan solo a partir de la emergencia de la opinión pública, o de la aplicación de la prensa a vapor, o de la consolidación de la empresa periodística capitalista, etc., es decir, en cualquier caso, a partir del siglo XIX, de manera que toda la actividad *pre-* periodística anterior queda relegada a la condición de *precedentes*, a capítulos iniciales de manuales universitarios donde se repiten unos pocos datos generalmente no revisados.

Han sido por tanto los historiadores de la literatura— una parte de ellos, se ha dicho ya —los que han venido ocupándose mayoritariamente hasta ahora de la llamada *prensa antigua*, la que se desarrolla a lo largo de la Edad Moderna. Esto explica que las aportaciones fundamentales se hayan efectuado en el ámbito de lo bibliográfico: para el caso español, contamos con numerosos y valiosos repertorios de relaciones de sucesos y otros géneros informativos de entre el XV y el XVIII (J. Simón Díaz, M. Agulló y Cobo, F. Aguilar Piñal, H. Ettinghausen...). Mucho menos frecuente ha sido el acercamiento teórico al fenómeno de la prensa de la Edad Moderna, aunque sin duda debemos señalar aquí como mínimo los nombres de M. García de Enterría, H. Ettinghausen otra vez, A. Redondo, V. Infantes, P. M. Cátedra, F. Rodríguez de la Flor... -todos ellos, significativamente, procedentes del campo de la historia de la literatura-.

Finalmente, y ya en nuestros días, el interés por lo interdisciplinar, e incluso por los *márgenes* de los fenómenos culturales y sociales, propicia que nuevas

generaciones de investigadores, de procedencia académica dispar - la historia general, la historia de la literatura, la historia del periodismo... - se acerquen al estudio de la prensa de la Edad Moderna —merecen ser destacadas por ejemplo en este último ámbito académico, el de la historia del periodismo o de la comunicación, las aportaciones de J. Guillaumet y J. Díaz Noci-.

En esta experiencia de acercamiento ha jugado un papel fundamental, tanto a efectos del territorio nacional como incluso a escala de la Europa occidental, la existencia de la *Sociedad Internacional para el Estudio de las Relaciones de Sucesos* (SIERS), fundada en 1998 por Sagrario López Poza y con sede en A Coruña.

## 2. la labor de la SIERS.

**E**n los Estatutos de la Sociedad se lee que “la SIERS es una asociación cultural, sin ánimo de lucro, que nace con el fin de fomentar el estudio interdisciplinar de las *Relaciones de Sucesos* producidas en la Edad Moderna, tanto en España como en otros lugares de Europa. Para ello, promoverá el acopio de información bibliográfica relacionada con el tema, documentación, fondos bibliográficos en cualquier soporte, organizará charlas, reuniones científicas, ciclos de conferencias y Seminarios periódicos en los que se aborden temas que atañan a las Relaciones de Sucesos y aporten luz para su conocimiento y estudio...”.

Estos objetivos se han traducido ya en acciones concretas, la más destacada sin duda la celebración, hasta el presente, de cuatro Coloquios internacionales —en Alcalá de Henares (1995), A Coruña (1998), Cagliari (2001) y París (2004), además de varios encuentros de temática específica; en septiembre de 2007, la Universidad de Besançon acogerá el V Coloquio de la SIERS. Puede afirmarse que las aportaciones de los estudiosos en estos coloquios, recogidas en actas, constituyen hoy una referencia indispensable para el conocimiento de la prensa antigua.

Por otra parte, la SIERS participa, a través de su fundadora Sagrario López Poza, de una empresa titánica en la que hallan implicados numerosos investigadores europeos y que persigue la alimentación de una base de datos con fichas bibliográficas e imágenes digitalizadas de relaciones de sucesos españolas conservadas en bibliotecas de todo el mundo. Los miles de registros que están ya disponibles, localizados en fondos antiguos de bibliotecas españolas —públicas y privadas-, portuguesas, italianas y francesas, demuestran que por ambicioso que parezca el proyecto es viable; tan sólo el investigador que haya sentido alguna vez la frustración de no poder acceder a los originales de los impresos periodísticos buscados —por encontrarse en bibliotecas lejanas, o por estar prohibida su consulta o reproducción, o por carecer incluso de pistas bibliográficas seguras sobre su localización...- puede compartir el júbilo con el que los especialistas en estos territorios marginales del saber acogen iniciativas de esta índole. El

proyecto adquiere forma a través del I+D “Biblioteca Digital Siglo de Oro II: Relaciones de sucesos, Polianteas y fuentes de erudición en la Edad Moderna (catalogación, digitalización y difusión vía Internet)”, y sus resultados están además disponibles de manera gratuita a través de enlaces en la página web principal de la SIERS: <http://rosalia.dc.fi.udc.es/SIERS>.

### 3. El estado de la cuestión.

**P**recisamente esta última herramienta, la web de la Sociedad, resulta un instrumento de extraordinaria utilidad para conocer el estado de los estudios sobre relaciones de sucesos. La página cuenta con secciones dedicadas a noticias de interés (congresos, defensa de tesis, proyectos...) y enlaces con páginas de contenido similar. Dispone también de capítulos dedicados a la definición del género y a la descripción de las principales líneas de trabajo acometidas por los especialistas hasta el presente; finalmente, publica anualmente un *Boletín Informativo sobre Relaciones de Sucesos españolas de la Edad Moderna* que envía a los socios y que se encuentra también disponible en la web.

Estos boletines recopilan cada primavera la producción bibliográfica de los doce meses anteriores, con lo que permiten a sus usuarios una actualización continua en el campo. El último publicado (número 10, cerrado en mayo de 2006, confeccionado por Sagrario López Poza y Sandra Fernández Vales) nos permite evaluar someramente el panorama científico de los estudios de prensa antigua en España: la presencia de los trabajos bibliográficos sigue siendo probablemente superior a la de cualquier otro enfoque, pero en este campo se aprecia la valiosa incorporación de las herramientas electrónicas –prácticamente todos los repertorios y ediciones que se anuncian en el Boletín cuentan con edición digital-. Saludamos la existencia de revistas con secciones dedicadas justamente a la reedición de materiales antiguos en versión electrónica, como *Lemir. Revista Electrónica sobre Literatura Española Medieval y del Renacimiento* (<http://parnaseo.uv.es/Lemir.htm>) editada por la Universidad de Valencia. Algunos sitios ya conocidos en el campo, como el excelente Archivo de la Frontera que desde hace algunos años edita el profesor alcalareño Emilio Sola, ofrece espacio igualmente para la reedición de impresos antiguos (<http://www.archivodelafrontera.com>).

Los estudios recientemente aparecidos y recogidos en el Boletín demuestran a nuestro entender un par de tendencias preferentes para la investigación en la materia: a) los acercamientos temáticos, en los que la *fiesta* en su complejidad como fenómeno cultural, religioso, político, etc. en la Edad Moderna sigue concitando el interés preferente de los investigadores; b) los enfoques basados en la teoría política y propagandística, que aparecen igualmente como líneas prioritarias a razón de los numerosos trabajos publicados en esta dirección. Puede, en relación con esto último, reseñarse la interesante aportación de revistas especializadas como *Manuscripts. Revista d' Història Moderna* (Universidad Autónoma de Barcelona) o *Criticón* (Universidad de Tolouse y Centro Virtual Cervantes).

#### 4. Direcciones de futuro.

**D**esde nuestro punto de vista, la carencia más notable sigue siendo la deficiente presencia de investigadores de la historia del periodismo y la comunicación. Su aportación en este terreno científico es aún escasa, como se ha dicho, y, cuando se efectúa, se hace generalmente al margen —y con desconocimiento— del importante acervo de conceptos, datos y fuentes disponibles entre los asociados a este foro que venimos reseñando.

Sin embargo, la conexión de los estudios sobre las relaciones de sucesos y la prensa de la Edad Moderna en general con la historia de la comunicación nos parece urgente; sin este contexto, que se corresponde con la praxis histórica en la que estos productos tuvieron sentido, cualquier enfoque —bibliográfico, literario, de análisis de las estrategias propagandísticas...— corre el riesgo de especular excesivamente con el impacto efectivo de sus contenidos, a menudo mediatizados o incluso relativizados por las prácticas de lectura o recepción con las que se consumían.

## la construcción del consenso.

Jaime Figueroa Daza  
(Grupo de Investigación COMPOLITICAS)

**Sierra, Francisco y Vázquez, Miguel (Coords.) (2006).** *La construcción del consenso. Revisitando el modelo de propaganda de Noam Chomsky y Edward S. Herman.* Madrid: Siranda

### I. la recuperación de un objeto de estudio relegado.

Este libro rescata la trascendencia y utilidad de un notable de los años 80: *Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media* (Noam Chomsky y Edward S. Herman). Se trata de un reencuentro analítico y revitalizador con un modelo de análisis de la propaganda. *Manufacturing Consent* significó, a finales de los años ochenta, un análisis meticuloso y delatador del tratamiento que reciben las noticias en los medios de comunicación de Estados Unidos, basado en la conveniencia de las élites gubernamentales y privadas. Un libro que en su tiempo denunció la otra cara de una prensa que se consideraba valiente y no encubridora.

La “re-visita” la hacen siete especialistas que actualizan los cinco grandes pilares (“filtros”) del modelo propuesto por Chomsky y Herman: 1. Magnitud, propiedad y orientación de los beneficios de los medios de comunicación; 2. Para hacer negocios se necesita el beneplácito de la publicidad; 3. El suministro de noticias a los medios de comunicación; 4. El “con el mazo dando” de los reforzadores de opinión; y 5. El anticomunismo como mecanismo de control.

El texto no se desarrolla por orden de aparición de cada filtro; los acontecimientos en Kosovo, Rusia, Chechenia, Afganistán, (además de otros contextos, situaciones y protagonistas) son el motivo para retomar la importancia de los filtros y cumplir de manera ilustrativa con la tarea: confrontar y actualizar la propuesta de Chomsky y Herman.

Francisco Sierra inicia el libro con la reseña de los principales postulados de *Manufacturing Consent* y reconoce sus contribuciones. Luego, plantea las críticas que la filosofía liberal ha hecho a la propuesta de Chomsky y Herman; mismas que, dice Sierra, resultan incongruentes y limitadas, cuando tratan de reivindicar a la llamada prensa independiente. Al final, y coherente con su objetivo evaluador de este modelo, Sierra no lo reconoce como el idóneo para explicar el funcionamiento de las industrias periodísticas (p.30); sin dejar de lado, por supuesto, su principal aportación: “[...] el modelo de Chomsky y Herman es susceptible de corrección y crítica. Pero lo que, sin lugar a dudas, no es discutible es su contribución a un debate que, de antemano, muchos intelectuales y trabajadores de los medios evitan acometer” (p.35).

El capítulo “Chomsky y Orwell: Hacia un modelo de propaganda de élite”, escrito por Antonio Pineda, desarrolla la importancia del Tercer Filtro (y parte del Cuarto), bajo la comprobación de dos hipótesis: la primera, explica la influencia de los planteamientos de George Orwell en Chomsky; la segunda, se refiere a que [...] “la esencia del pensamiento chomskyano sobre la propaganda es una demostración de la existencia de un modelo propagandístico de élite en los Estados Unidos de las últimas décadas del siglo XX.” (p.41).

A lo largo de sus demostraciones, Pineda deja ver la riqueza de los aportes orwellianos como la *creación de consenso*, la *neolengua*, el *doblepensar* y la *reescritura de la historia*; técnicas fundamentales para el análisis propagandístico. Asimismo, explica que los medios masivos de comunicación no son los únicos organizadores de lo que la gente piensa y percibe de las cosas. Los administradores políticos, educativos y empresariales juegan, también, un rol fundamental porque señalan directrices, porque educan. Esto, lo define como propaganda de élite.

Ana Segovia, en “Imperialismo corporativo y concentración mediática. La preponderancia del primer filtro”, da vigencia a los postulados de Chomsky y Herman. Segovia explica cómo ha ido cambiando la legislación norteamericana en favor de las concentraciones de poder en manos de unos cuantos: “La industria mediática ha gastado en lobbying en Estados Unidos más de 100 millones de dólares en los últimos cuatro años.” (p.122). Asimismo, da cuenta del nexo que los medios de comunicación estadounidenses tienen con todo tipo de industria y corporativos. Chomsky y Herman fueron precursores en denunciar la mercantilización de los medios y su relación con la audiencia. El *rating* manda sobre la calidad de los contenidos: una vieja premisa que no deja de sorprender por su alcance actual.

Adrián Huici, en el capítulo “Reescribir el pasado: El modelo de Chomsky y el relato histórico norteamericano”, explica la incongruencia de la historia que los Estados Unidos han contado de sí mismos. El autor expone que la creación del imperio americano se basa en la matanza de los nativos, en la esclavitud de los africanos y no solamente en la promulgación de una Carta Magna emblema de la libertad, como nos han contado. Huici menciona acuerdos y tratados internacionales que EE.UU. ha violado o rechazado, las intervenciones militares en Afganistán o la guerra de Irak; así como de conflictos pasados en Vietnam, Camboya, El Salvador o Nicaragua (temas tratados en el texto de Chomsky y Herman). Todo ha sido en pos de la “libertad”, ayer para “liberar” del comunismo; hoy, del llamado “terrorismo internacional”. El autor remata: “Desde nuestro punto de vista, la historia de los Estados Unidos ha sido sometida a una gigantesca operación de ‘maquillaje’, de ocultamientos, distorsiones y censura, según el caso y el momento, que sólo cabe calificar de propaganda” (p.156).

El capítulo: “Kosovo y los guardianes de la libertad. Vigencia y actualidad de Chomsky en la Posguerra Fría”, es el primer caso aplicado en el que Pablo

Sapag (su autor), demuestra que el modelo de Chomsky, aunque basado en lo sucedido durante las postrimerías de la Guerra Fría, no ha caducado; muy a pesar de lo que opinan los detractores del autor norteamericano. Sapag somete a un estudio cualitativo la vigencia del modelo; toma como base lo sucedido durante la guerra en Kosovo (1999) y comprueba la actualidad de cada filtro. Sapag apunta: “Durante el conflicto en Kosovo, y ya en el plano táctico, el modelo de propaganda desvelado por Chomsky y Herman tampoco varió sustancialmente en relación a lo visto en la época de la Guerra Fría, [...]” (p.180).

Miguel Vázquez, en su capítulo “La guerra de Chechenia y el modelo de propaganda”, también pone a prueba la propuesta chomskiana; esta vez es la cobertura que hacen los medios de comunicación rusos durante la guerra en Chechenia. El texto de Vázquez, esencialmente, da vigencia al quito filtro del modelo de propaganda (el anticomunismo como mecanismo de control), al profundizar en lo que el presidente ruso, Vladimir Putin, ha justificado como la guerra contra el terrorismo internacional (así considera a la insurgencia chechena). “Seguimos hablando, pues, de apariencias. Tras la guerra contra el terrorismo no hay nada definible, pero al mismo tiempo puede servirle al gobernante de turno para desacreditar al enemigo (también de turno)” (p.199). Vázquez explica detalladamente la función estratégica que los medios de comunicación rusos juegan en el conflicto checheno y no pierde ocasión para relacionarlos con los filtros del modelo propagandístico en cuestión.

Finalmente, Inmaculada Miralles, autora de “Propaganda y desinformación en la prensa española: El caso de la guerra de Afganistán”, da cuenta del tratamiento que tres importantes periódicos españoles: *El País*, *El Mundo* y *Abc* hacen durante los primeros 38 días de lo acontecido en ese país centroasiático. “Dejando a un lado ciertos matices entre los contenidos publicados por unos y por otros, todos se adecuaron a la misma línea de adoctrinamiento: la que exigía interpretar la guerra en forma de lucha contra el terrorismo...” (p.229). La cita resume la conclusión de Miralles.

Cabe hacer notar que *La construcción del consenso. Revisitando el modelo de propaganda de Noam Chomsky y Edward S. Herman*, es un texto enriquecido con múltiples fuentes de información referidas al tema de la propaganda. Esto da evidencia de las limitantes de Chomsky y Herman (de entrada por los más de 15 años que han pasado desde su publicación); así que el trabajo de los siete investigadores lo retroalimenta y, por tanto, lo actualiza.

Este libro que hoy se reseña, es el resultado de un seminario de debate académico organizado por el Departamento de Periodismo I de la Facultad de Comunicación (Universidad de Sevilla). Sirva entonces de pretexto para destacar su valor educativo, para que las nuevas generaciones de periodistas, comunicadores, políticos y demás conozcan su trascendencia y lo hagan ejercicio obligado de análisis y actualidad. De otra manera, y como escribe Francisco Sierra:

El dominio de los medios de comunicación por parte de la elite y la marginación de la disidencia que se deriva de la actuación de los filtros explicados se realiza de manera tan natural que los comunicadores que trabajan en las organizaciones informativas son capaces de convencerse de la libertad de elección, tratamiento e interpretación de las noticias como profesionales independientes, mientras el modelo de dominación lo impregna todo (p.24).

**SECCIÓN  
ADDENDA**

**Reflexiones ante un “Velasques”. Sobre la transcripción al español de los nombres propios extranjeros.**  
**Reflections on a “Velasques”. On foreign names’ transcripts into Spanish.**

Luis Lerate de Castro  
(Universidad de Upsala)

Para María José,  
por mis ojos

**Resumen:**

El artículo discurre sobre las numerosas incongruencias con las que, en todas las lenguas y particularmente en español, se transcriben los nombres propios extranjeros, y justifica esta arbitrariedad en razón de la distancia relativa de la lengua —y la escritura— de origen con respecto a la lengua castellana y el sistema alfabético romano.

**Abstract:**

The paper focuses on the many mismatches in all languages but particularly in Spanish regarding foreign proper names transcription. The article holds that this can be accounted for by how distant other languages are from Spanish writing system and the Roman alphabet behind it.

**Palabras-clave:**

Transcripción / Escritura / Lenguas.

**Keywords:**

Transcription / Writing / Languages.

Cuando un extranjero escribe el apellido español Velázquez como Velasques, hace dos cosas de alcance diferente:

1. sustituye la **z** por la **s**.
2. suprime el acento sobre la **a**.

Al hacer lo primero, si ese extranjero es inglés, francés, alemán o italiano, parecería que incurre en una arbitrariedad poco justificada, pues la **z** también figura en su propio alfabeto, y la usa él sin remilgos cuantas otras veces se le ofrecen. Un español haría algo similar si sustituyese en un nombre extranjero la **k** por la **c** o la **qu** (*Cant*, *Quierquegaard*), o la **w** por la **v** (*Vagner*), ya que estas **k** y **w** son igualmente letras nuestras, aunque las tengamos algo relegadas.

Cuando el extranjero en cuestión hace lo segundo y le escatima el acento a la **a**, podría merecer alguna mayor disculpa -la misma, en verdad, que si omite la tilde de nuestro *Íñigo* o la diéresis de nuestra *Sigüenza*-, pues, aunque eso no nos guste mucho a nosotros, ahora hablamos de un signo que quizá él no tiene en su lengua (en su escritura, claro) y que a lo mejor hasta es la primera vez en su vida que lo ve. También nosotros hacemos cosas parecidas cada vez que escribimos *Nastase*, *Puskas*, *Ataturk*, *Prevert*, *Karadzic*, *Sinn Fein*, *Lulea* o *Portimao*, nombres todos que en sus grafías de origen tienen alguna letra o algún signo diacrítico que no trasladamos con precisión. Por todo este mundo, creo yo, deben cometerse estas pequeñas infidelidades al transcribir nombres extranjeros, y supongo también que así será por siempre, porque, aun cuando fuese lo ideal, no cabe esperar razonablemente que todos y cada uno de nosotros lleguemos a escribir un día cuantos nombres propios andan por el mundo justo como se escribe cada uno en su lengua de procedencia. *Hanoi* creo que se escribe en vietnamita, con su alfabeto latino, *Hà Nội*. *Tolstoi* en ruso o *Seúl* en coreano... pues vaya usted a saber.

He puesto arriba en entredicho las hipotéticas grafías *Cant*, *Quierquegaard*, *Vagner*. A nadie conozco que haya propugnado semejantes formas frente a las que escribimos de ordinario, pero en el supuesto de que alguien sí lo hiciese y de que le preguntáramos sus razones, no sé cuáles podría dar que no fuesen pintorescamente personales (porque hay letras que a él no le gustan, porque no quiere escribir como todo el mundo, porque era quizá una broma...), razones que, aunque la lengua sea de todos y cada uno pueda hacer con ella lo que le parezca, se acogen con escepticismo y no invitan a la imitación.

Ante las grafías más sorprendentes o estrambóticas que podamos concebir (cosas como *Confhuzjo*, *Mosqú* o *Mmiisiisiipii*) sacamos pronto una enseñanza de urgencia: es necesario que la avale un motivo suficiente, para que una forma novedosa que alguien postule la aceptemos de buen grado o, al menos, la consideremos razonable. Y no faltan, ciertamente, tales grafías alternativas mucho más defendibles que las que vengo escribiendo con poco pudor. Son frecuentes en los textos que escriben personas cultas, que leen, que conocen idiomas, que saben lo que hacen. Sus «grafías correctoras» -

que así podríamos llamarlas - frente a las que vemos más generalmente en periódicos, novelas y demás publicaciones de amplia difusión, no son fruto de la arbitrariedad o el capricho, sino se mueven, con muy pocos tumbos, por un bien señalado cauce: el que lleva desde la grafía que para ese nombre establezcan nuestras elementales reglas ortográficas y la pura costumbre, hasta aquella que tenga en su lengua de origen o, cuando esto no es posible, la que mejor represente la pronunciación que en ella se le dé.

Podemos dar por supuesto que todas las lenguas tienen ciertas rutinas a la hora de transcribir los nombres propios extranjeros (NPE), y cabe también pensar que esas rutinas varíen, mucho o poco, de una lengua a otra. Yo no sé qué podrá decirse con validez general sobre este tan amplio asunto, pero sí intentaré ordenar - ahora que por vía del anecdótico *Velasques* he puesto el tema sobre el tapete - las cuatro cosas que se me ocurren sobre el modo como transcribimos esos nombres nosotros los españoles.

Atendiendo a sus grafías de origen, todos los NPE que transcribimos pertenecen («grosso modo») a uno de estos tres tipos:

A) el de aquellos cuyos idiomas usan un sistema de escritura distinto del alfabético.

B) El de aquellos que proceden de lenguas con un sistema alfabético diferente del nuestro latino.

C) El de aquellos que se valen, aunque con variantes, del mismo alfabeto latino que nosotros tenemos.

Los nombres del tipo A (chinos, japoneses, coreanos, mayas, antiguos egipcios, etc.) muestran tales hechuras que por fuerza hemos de transcribirlos integralmente para poder representarlos, cosa que, en principio, hacemos («de oído») (o que hacen otros que se nos anticipan). El aspecto que puedan mostrar sus grafías de procedencia no condicionan en modo alguno las que les apliquemos nosotros, y se podría pensar, dicho a la inversa, que nombres como *Beaumarchais*, *Smith* o *Vogelweide* los transcribiríamos quizá *Bomaché*, *Esmez* y *Foguelbaide* como la cosa más normal del mundo (no bromeo), si nos viniesen de lenguas de este tipo. Con nuestras letras latinas mal podemos, pues, diseñar grafías ni más próximas ni más lejanas respecto a las que ellos tienen de origen, pero sí nos cabe -como siempre que transcribimos- conjuntarlas según las reglas más habituales de nuestra ortografía española o, por el contrario, recurriendo a combinaciones silábicas que quizá nos asombren o hasta a letras y signos que casi ninguno conocemos. Lo que con esto se puede pretender, al menos en teoría, es invitarnos a una *pronunciación* parecida a la que tenga el nombre en su propia lengua.

Las grafías de los nombres del tipo B (griegos, árabes, hebreos, rusos, armenios, etc.) nos condicionan a la hora de transcribirlas bastante más que las del tipo A. La tarea la hacemos, o eso podría parecer, letra a letra, y una conveniente tabla de equivalencias, se diría, es todo lo que necesitamos para españolizarlas. En la práctica, la cosa no es tan simple, pues con

harta frecuencia se topan en ellas caracteres sin ninguna correspondencia gráfica ni fónica con los nuestros o que se conjuntan en combinaciones que nos son fatalmente extrañas. El relativo automatismo que, de todos modos, supone trasladar nombres de un alfabeto a otro induce inconscientemente a primar la coherencia y regularidad en el plano de las grafías, antes que la afinidad fonética entre el nombre fuente y el nombre transcrito. Quiero decir que más fácilmente encontraremos en nuestros textos un *Gorbachof*, que más o menos cuadra con su grafía de origen, que un *Garbachof*, que refleja mejor la pronunciación rusa de este nombre.

Los NPE del tipo C (los procedentes de las más de las lenguas europeas occidentales y los de otras que también adoptaron el alfabeto latino) tienen obviamente grafías más familiares para nosotros que las de los dos tipos anteriores. Eso nos facilita, por supuesto, la labor de transcripción, pero, al mismo tiempo, nos limita y coarta poderosamente en muchos casos, ya que, al parecer, hemos convenido de modo implícito que las letras latinas de estos nombres que identificamos como nuestras tienen algo de inviolables. Nunca nos permitimos, por ejemplo, suprimir la *e* muda de un *Sartre* o la *h* final de un *van Gogh*, sustituir por *z* la *th* de un *Elisabeth*, por *ch* la *c* del *da Vinci* o por *ll* la *gl* de un *Modigliani* ni descargar de consonantes un *Messerschmidt* alemán. Con algún fastidio quizá, pero aplicadamente, procuramos escribir lo mejor que sabemos *Rocheffoucault*, *Wanninkhoff*, *Massachusetts*, *Yoknapatawpha*.

Quiero recalcar, sin embargo, que la inviolabilidad -relativa, claro- a que me referí sólo veo que afecta a «(las letras latinas que identificamos como nuestras)», no al total de letras y signos diacríticos que puedan presentar estos nombres. Creo que, prácticamente, todas las lenguas actuales que usan el alfabeto latino lo han alterado, cada una a su manera, a fin de ajustarlo mejor a sus particulares necesidades. No sé si habrá dos que empleen exactamente el mismo. Cada cual le ha añadido alguna que otra letra - y también a veces se la ha quitado - o algún que otro signo, que representan variantes de articulación, de prosodia o del tipo que sea, relevantes para ella. No querría yo tener que consignar la completa flora de estos caracteres que entre todos le hemos agregado a nuestro común alfabeto (¡ingente tarea!), pero sólo de las lenguas más próximas a nosotros me vienen a la memoria ejemplos de esas llamadas «extensiones», como *ä, ë, ï, ö, ü, å, ø, œ, œ, ç, ð, þ*. Estas mismas lenguas -sigo en la Europa occidental- adoran además sus grafías con diacríticos tales como acentos grave, agudo y circunflejo, acentos de cantidad, marcas de nasalización, apóstrofe, guiones, etc. Los alfabetos de las lenguas románicas o germánicas no suelen albergar más de dos, tres o cuatro extensiones, pero ya en los del polaco, checo o húngaro podemos contar hasta catorce o dieciséis. No sé qué alfabeto latino de qué lengua ostente aquí el récord, pero tal profusión de letras no-latinas casi podría darle a un nombre de este tipo C un aspecto tan impenetrable para nosotros como el que tienen los del tipo B. Las letras *ô, ł* o *þ*, que son extensiones de alfabetos

latinos, no por ello nos son más familiares que la *c* (= *s*) o la *p* (= *r*) del alfabeto ruso o la *ω* del griego o el álef del hebreo. En cualquier caso, lo mismo que dije respecto al *Gorbachof*/*Garbachof*, que nos llegó del ruso, lo vemos también en un *Walesa* (< *Wałęsa*) polaco o un *Nagy* húngaro, que nos vinieron de alfabetos latinos: los transcribimos apoyándonos en sus grafías de origen, y no mediante posibles formas como *Wauensen* o *Noch*, que reflejarían mucho mejor la pronunciación que tienen en sus lenguas.

Pues bien, todas esas extensiones (letras y diacríticos) que digo, ésas no son nada inviolables cuando transcribimos los nombres que las contienen. Lo más frecuente es que sus letras «raras» las sustituyamos por alguna bien conocida de las nuestras, y sus desconcertantes diacríticos -que tanto aparecen encima como debajo o al lado de las letras-, simplemente, nos los dejemos en el tintero. Creo que no hay duda de que escribimos más frecuentemente *Malmo* o *Malmoe* que *Malmö*, *Bela Bartak* que *Béla Bartók*, *Puskas* que *Puskás*, *Nastase* que *Năstase*, *Pitea* que *Piteå*, *Kaczynski* que *Kaczyński*.. Hay, sin embargo, diferencias de grado dentro de la infrecuencia: un apóstrofe en *O'Donell*, un acento en *Cézanne*, una *ä*, una *ö*, una *ü* se harán lugar en nuestras grafías antes que una *ç*, una *æ* o una *œ*, y, por supuesto, antes que cosas como *ã*, *ă*, *ę*, *ć*, *đ*, *ł*, *ń*, *š*, *ř*, *ž*, *þ*.

Es un gozoso alivio el que podamos en muchas ocasiones desentendernos y olvidarnos de las variopintas grafías de origen de todos estos nombres y recurrir a la rica galería de formas que hemos heredado de tiempos atrás, ya oportunamente españolizadas. Disponemos aquí de un buen surtido de nombres de personas -que no siempre tratamos igual que al resto de los nombres propios-, como *Magallanes* (< *Magalhães*), *Lutero* (< *Luther*), *Maquiavelo* (< *Machiavelli*), *Clodoveo* (< *Hlodwig*), *Brunilda* (< *Brünnhilde*, *Brynchild*), *Canuto* (< *Knútr*), *Mambrú* (< *Marlborough*), y otro, no menos extenso, de nombres de países, ciudades, ríos, etc., como *Alemania* (< *Deutschland*), *Suecia* (< *Sverige*), *Francia* (< *France*), *Turquía* (< *Türkiye*), *Copenhague* (< *København*), *Colonia* (< *Köln*), *Londres* (< *London*), *Venecia* (< *Venezia*), *Bucarest* (< *București*), *Sena* (< *Seine*), *Rin* (< *Rhein*), *Bretaña* (< *Bretagne*, *Britain*), *Baviera* (< *Bayern*). Todas estas formas se incorporaron a nuestra lengua, cada una en su momento, a título siempre individual, y nunca constituyeron un modelo para generar otras similares. Quiero decir que ni nuestros tradicionales *Lutero* o *Durero* han dado lugar, evidentemente, a un análogo *Hitlero* ni nuestro *Maquiavelo* nos sirvió de pauta para arribar a un *Botichelo*.

No ha de extrañarnos que también algunos nombres españoles los hayan adoptado otras lenguas con las peculiares grafías que en ellas parecieron convenientes. En textos extranjeros topamos a menudo con formas como *Andalusie*, *Andalusie* o *Andalusien*, *Katalonien* o *Catalogne*, *Kastilien*, *Seville* o *Siviglia*, *Cordova* o *Cordoue*, *Grenade*, *Pampeloune*, *Saragossa*, *Teneriffa*; también asoman en ellos algún que otro *Quichotte* o *Chicioffe*, *Kolumbus* o *Colombo*, *Hernand Cortes* y, ahora que caigo, el mismo *Velasques* que me dio pie para escribir estas líneas, y que, según esto, figuraría en un

contexto inglés, por ejemplo, avalado por la misma buena razón que avala a un *Durero* o a un *Londres* en contextos españoles.

Recuerdo que nuestros mayores llamaban *Tokío* a lo que después fue *Tokio* o *Tokyo*. Hubo un *Pekín* o *Peking* que ahora se llama *Beiyíng* o *Beijing*, igual que hubo un *Bombay* que ahora es *Mumbai*. Pero un NPE lo adoptamos muchas veces de varias maneras diferentes también en una y la misma época. Hace años hubo un estrepitoso baile de grafías simultáneas *Cruschef*, *Kruschef*, *Jruschef*, *Khruschef* y no sé cuántas más, que terminaban unas veces en **-of** o en **-ov** y otras en **-ef** o **-ev**, y que tanto podían llevar acento en la u como podían no llevarlo. También hoy encontramos a cada paso estas formas paralelas. Basta con cotejar un par de periódicos para dar con un puñado de ellas: *Calcuta-Calcutta*, *Korea-Corea*, *Gandi-Gandhi*, *Ben Laden-Bin Laden*, *Sharon-Sharón*, *Zurich-Zúrich-Zürich*, *Tolstoi-Tolstoy*, *Ibarretxe-Ibarreche*, *Milan-Milán*. Se han publicado diferentes «libros de estilo» que procuran imponer ciertos criterios para homogenizar todas estas grafías, pero su eficacia, me parece, no ha sido asombrosa.

Las grafías de los NPE que admitimos en español e integramos en nuestros textos pertenecerán siempre a una de estas tres categorías:

1. La de los nombres totalmente castellanizados, esto es, que constan exclusivamente de caracteres como los nuestros y que los disponen también en combinaciones silábicas usuales y cotidianas en español. Es el caso de *Hiro Hito*, *Confucio*, *Korea* o *Corea*, *Nínive*, *Bucéfalo*, *Moctezuma*, *Tutankamon* o *Tutankamón*, *Cicerón*, *Heráclito*, *Ramayana*, *Seúl*, *Nepal*, *Bagdad*, *Abderramán*, *Atila*, *Pinocho*, *Nuremberga*, *Támesis*. Incluiríamos aquí los nombres que ya de origen cumplen con tales requisitos y que, por tanto, no necesitamos ni podemos transcribir, como *Roma*, *Bremen*, *Oslo*, *Truman*, *Berlioz*.
2. La de los nombres que conservan intactas sus grafías de origen por la simple razón de que se renunció a transcribirlos. Así los encontraremos casi siempre en textos especializados, como una revista universitaria o una gramática de la lengua de que procedan. Salvo casos muy excepcionales, sólo se hace esto, sin embargo, con los nombres que llamé del tipo C. En estas grafías de origen aparecerán, pues, a menudo letras y signos diacríticos, o combinaciones de unos y otros, que no tenemos en español. Valgan de ejemplo *Nürnberg*, *João*, *Nordström*, *Västerås*, *Sjælland*, *Jørgen*, *purīður*, *Karadžić*, *Wałęsa*, *Cézanne*, *Cambridge*, *Heathrow*, *Arantxa*, *Barça*.
3. La de de todos los demás NPE, que ni aparecen plenamente españolizados ni mantienen intocadas sus grafías de origen, sino se castellanizaron en parte o hasta cierto punto, pero sin llegar a ajustarlos por completo a lo que dictan nuestras más comunes reglas de ortografía. Entre *Nürnberg* y *Nuremberga* se encuentran *Nüremberg*, *Nuremberg* y *Núremberg*, por ejemplo.

Recordemos aquí que todos los nombres de los tipos A y B los castellanizamos ya de principio en buena medida por el solo hecho de escribirlos con nuestras letras latinas. Dado que de origen tienen grafías tan apartadas de la nuestra que no pueden coartarnos, nos dejan un buen campo abierto a nuestra inventiva para cubrirlo como mejor nos parezca. El antiguo *Pekín* o *Peking* lo vemos transcrito ahora *Beijing*, pero un español que oiga pronunciar esta palabra directamente de un chino podría imponer un día entre nosotros la forma *Beiching*. Los nombres del tipo C, en cambio, nos dejan poco o ningún margen para la españolización relativa: puedo escribir *Venecia*, *Estocolmo*, *Puskas* o *Nastase* (formas plenamente españolizadas) o puedo escribir *Venezia*, *Stockholm*, *Puskás*, *Nästase* (formas de origen no transcritas), pero nada hay entre estos dos extremos. Un *Messerschmidt* alemán o un *Shakespeare* inglés podríamos castellanizarlos un poco quitándoles o cambiándoles algunas letras (?), pero eso, como dije, no lo hacemos. El *Peter* inglés quedaría también más «a la española» escrito *Péter* o *Píter*, aunque a broma suena, porque nunca tal se vio. Cabría recordar, sin embargo, que *Zúrich* o *Spórting* sí los hemos visto más de una vez transfigurados precisamente de ese mismo modo. Las grafías de origen de los nombres de personas las respetamos más, me parece, que las de nombres de lugares y otros.

Son, pues los nombres de los tipos A y B los que mejor podemos españolizar en mayor o menor grado. Yo no me atrevería a señalar el preciso límite entre lo que es una grafía puramente castellana y lo que no lo es, y tampoco veo - lo diré de paso - que haya razón para censurar por principio cuantas grafías podamos encontrar algo «descolocadas» a este respecto. Después de todo, hablamos de nombres, que nos vienen de los lugares y épocas más lejanos para nosotros, y alguna nota peculiar en su apariencia hasta puede prestarles un simpático y oportuno toque de exotismo. Sin necesidad, sin embargo, de hacer un juicio de valor, bien podemos tomar nota de que hay transcripciones que se ajustan mejor o peor que otras a las convenciones nuestras de escritura. Las *-ss-* de *Hussein* no se dan así geminadas en español; tampoco las *-tt-* de *Calcutta* ni las *-ov* finales de *Kasparov* o *Kaspárov* ni las *Sh-* iniciales de *Sharon*. Ninguna de estas palabras está, pues, plenamente castellanizada en sentido estricto, pero, porque estemos más acostumbrados a estas pequeñas transgresiones o por el motivo que sea, creo que en cualquier texto que las veamos nos pasan bastante inadvertidas. Más nos importunan probablemente -pienso ahora en textos de divulgación- otras formas como *Tutankhamon*, *Ali Bhutto*, *Buddha*, *Ghana*, *Sri Lanka*, *Qatar* o *Al-Qur'an*, cuyas rarezas gráficas parecen empeñadas en hacer ostentación de extranjería. Son a menudo el reflejo de los intentos que alguien hizo de adecuarlas al uso de otra lengua (la inglesa, supongo) que no era la nuestra. Y, a propósito del *Sharon* que ahora he dicho. No es el mismo el del ex-ministro israelí *Ariel Sharon*, que el de la actriz americana *Sharon Tate*. El primero transcribe un nombre del tipo B, que, de haberlo querido, también podríamos haber adoptado como *Saron*, *Sarón*, *Charon*, *Charón* o de cualquier

otro modo que nos sonase mejor; el segundo es una grafía de origen de un nombre del tipo C, de aquellas que nunca queremos alterar.

Con dos fines escribimos los NPE con grafías novedosas, esto es, que se apartan de lo que es más familiar y cotidiano en español: para respetar, por completo o en parte, las suyas de origen (en nombres del tipo C) o para invitar a una pronunciación más cercana a la que tienen en sus propias lenguas (generalmente en los nombres de los tipos A y B). Ambos son fines razonables, y siempre darán buen amparo a quien quiera que transcriba en procura de ellos. Sólo un peligro comportan, caso de que se empleen sin medida: si llaman demasiado la atención del lector, por sus hechuras o por su mucha frecuencia, el efecto, creo yo, puede ser contraproducente. Como broma lo digo, pero serían en verdad incómodas frases como: «*Kieślowski, Wałęsa y Karadžić estaban en Hà Nãi; Þuríður y João en Västerås*».

Las grafías artificiosas que pretenden inducirnos a «pronunciar bien», están plenamente justificadas en la gramática o el diccionario de una lengua extranjera. Se recurre para eso a signos convencionales más o menos cercanos a los de las transcripciones fonéticas. En otros contextos menos didácticos, las grafías con esta pretensión, aunque bien intencionadas, no sé si alguna vez logran su objetivo. Nadie oigo que alargue esas *-ss-* de *Hassán* ni la *-ff-* de *Calcutta*, que ya antes reseñé, ni la *-dd-* de *Saddán*, si así se lo escriben, ni nadie dice otra cosa que *-ca-* en *Tutankhamon*. Pronunciamos llanamente *Gana, Katar, Buto, Buda o Korán*, por más que los leamos *Ghana, Qatar, Bhutto, Buddha, Qur'an*, como cualquiera que tenga oídos puede atestiguar.

Un asunto distinto es el de la pronunciación que damos a los nombres del tipo C, cuyas grafías de origen, si no me equivoco, hemos convenido en no alterar o en alterar sólo levemente. Los nombres que proceden de lenguas algo conocidas entre nosotros, como *Taylor, Heathrow, Voltaire, Guggenheim*, sí los pronunciamos a veces («a la extranjera»), cuando sabemos hacerlo. Pero digo «a la extranjera» con cierta reticencia, porque, incluso en esos casos, lo habitual es que lo hagamos con los castizos sonidos de nuestra fonética española. *Téilor, Hizro o Hizru, Volter* decimos quizá, pero bien limpios de todo acento extranjero. Hay curiosas inconsistencias en esto. El nombre *Guggenheim*, por ejemplo, lo oigo muy a menudo como *Gúgúenjeim*, esto es, imitando la pronunciación alemana, pero con el inconsistente diptongo *-ei-* en vez de *-ai-*. Por supuesto que no faltan tampoco quienes, con naturalidad o por ostentación, pronuncian estos nombres con su excelente fonética de origen.

Yo concluyo que, a fin de cuentas, es poco relevante cómo escribamos o pronuncemos los nombres propios extranjeros. Lo que sí deben hacer inapelablemente -los extranjeros como los españoles- es cumplir bien la función que tienen de suyo en la lengua: la de referir con comodidad y sin ambigüedades a la persona o cosa que nombran. Confirmamos esto a diario escribiendo y pronunciando un *Londres*, que con la misma facilidad podríamos escribir y pronunciar *London*, con garantía de origen, pero sin ninguna otra ventaja.

Admitamos que, hoy por hoy, y aunque bien podría ser de otra manera, nos son más útiles *Gales, Jutlandia, Atenas o Japón*, que sus correspondientes *Wales* (o *Cymru*), *Jylland*, *Acina* o *Nijón*, que remiten a las grafías o pronunciaciones que tienen en sus propias lenguas. A veces, incluso nos permitimos traducir los nombres extranjeros, apartándolos aún más de sus formas de origen, sin que eso nos reporte inconveniente alguno. Somos, por cierto, algo arbitrarios en esto (aunque quizá no tanto): lo hacemos a menudo al referirnos a reyes, príncipes y papas (*Isabel, Carlos* de Inglaterra, *Leopoldo* de Bélgica, *Catalina* de Rusia, *Luis* de Francia, *Juan Pablo, Benedicto*), y también a otros como *Miguel Ángel, Beatriz Portinari, Carlos Marx, Juan Sebastián Bach, Federico Chopin, Guillermo Tell, Alejandro Dumas, León Tolstoi*; decimos *Países Bajos* y también, con cierto descuido, *Tomás Moro (!)* y *Cabo de Hornos (!)*, pero no escribimos ni decimos nunca con la misma soltura *Jorge Bush, Francisco Mitterand, Juan Pablo Sartre, Alberto Einstein, Isabel Taylor, Juan Wayne, o Miguel Jackson*.

**DEDICATORIA**

## A James W. Carey

Mar Llera

Aunque han transcurrido ya cuatro años desde nuestro primer encuentro —y uno desde su fallecimiento— todavía me conmociona profundamente. La mirada de James William Carey, impulsor de los *Cultural Studies* norteamericanos y catedrático de Periodismo Internacional en la Journalism School de la Universidad de Columbia (Nueva York, EE. UU.), no reflejaba sólo la lucidez de un genio —penetrante, sagaz, sabio, incisivo. Jim —como le llamaban sus compañeros—



estimulaba a convertir el periodismo y su enseñanza en un compromiso permanente con la justicia y la solidaridad.

No hacía teorías: manifestaba en cada gesto “su pasión y su compasión” por lo humano —palabras textuales de sus colaboradores más cercanos. Jim era... entrañable.

En 2003 el Prof. Carey aceptó de buen grado integrarse en el Comité Científico de esta revista, que iniciaba su andadura. El agradecimiento que entonces le expresé se ve ahora acrecentado por la perspectiva del tiempo y la interrupción de esa “conversación” que él llamaba su vida.

En una entrevista concedida no mucho antes de fallecer, le preguntaron: “¿Cuáles son sus consideraciones finales acerca de su biografía y de sus escritos?”.-“No hay consideraciones finales... La vida es una conversación. Cuando la comenzamos, ya se encuentra en curso... e intentamos discernir su ruta. Pero nos marchamos antes de que haya terminado. La muerte nos sorprende reescribiendo nuestra biografía por última vez. Entonces, alguien prosigue esa tarea: nuestros

hijos, nuestra pareja, nuestros amigos... ¿Recuerdas cómo era... y lo que dijo... y lo que hizo? La vida es una conversación continua, que continuamente se renueva, renovando a los demás”.

He de reconocer que, al menos en mí, así ha sido. La figura de Carey –su ejemplo como persona, como docente y como ciudadano; su enorme talla intelectual, moral, espiritual- ha abierto una particular perspectiva a mi trabajo y me ha causado un imborrable impacto, que he querido plasmar a través de estas líneas.

**REVISTA**  
**IC**

## Presentación

La revista I/C nace con el claro propósito de servir de canal de divulgación para investigadores y pensadores iberoamericanos de la comunicación social. Vinculada al Departamento de Periodismo I de la Universidad de Sevilla, esta publicación trata de compaginar una declarada vocación científica con las intenciones de servir de plataforma de proyección de nuevas perspectivas, nuevos acercamientos y posturas de académicos y pensadores de reconocido prestigio y jóvenes investigadores, contribuyendo al análisis, la reflexión, el debate y la crítica teórica de aquellos que para los que la comunicación no se restringe a un conjunto de técnicas y saberes profesionales. Editada por el Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, I/C es un anuario abierto a la aportación de múltiples disciplinas y campos de conocimiento que se encuentren con el hecho socio-comunicativo en su matriz epistemológica. En sus páginas tienen cabida el estudio y la discusión de muy distintos intelectuales (filósofos, sociólogos, psicólogos, filólogos, historiadores, economistas...) implicados en los inclasificables matices de la información y la comunicación pública moderna, desde una decidida vocación innovadora. El contenido y política editorial del anuario presta, no obstante, preferente atención a las áreas, materias y subcampos de la investigación comunicológica tanto básica como aplicada.

## Estructura

### Claves

Sección dedicada al análisis de temas o líneas de investigación estratégicas del campo de la información y la comunicación con vocación innovadora y transversal, abordando teórica y epistemológicamente las claves fundamentales de la investigación comunicológica.

### Selecta

Incluye aquellos trabajos que tratan de dar cuenta de los estudios y avances científicos especializados, dirigidos por expertos en las diversas áreas de investigación en comunicación. Esta sección está pensada también para el descubrimiento de nuevos valores y abierta a colaboraciones externas.

### Antológica

La sección “Antológica” tiene por cometido recuperar la memoria periodística y de la comunicación social, reeditando y reinterpretando textos o imágenes relevantes del pasado de la historia social de la información, en ámbitos cercanos o ajenos al nuestro.

### Bibliográfica

Sección de reseñas y miscelánea de publicaciones periódicas. I/C pretende erigirse en un espacio abierto de análisis de la producción científica original, revisando la diversidad de los trabajos editoriales más relevantes y singulares del campo académico a nivel internacional, con especial atención al ámbito español e iberoamericano.

### Addenda

Sección incorporada excepcionalmente para dar cabida a trabajos académicos o de otra índole que, a criterio del Consejo de Redacción, merezcan ser publicados, incluso si no se ajustan a las líneas temáticas propuestas para cada número.

## NORMAS DE ESTILO DE LA REVISTA I/C.

1. Las colaboraciones se presentarán en formato Word, márgenes a 3 cm (izquierdo y derecho) y a dos 2,5 (superior e inferior), tipo de letra Times New Roman, con interlineado 1,5 y cuerpo 12 p.; debiendo incluir, además:

- Título en mayúscula, centrado y en negrita a 14 puntos, en español y en inglés.
- Alineado a la derecha, nombre y apellidos del autor o autores, en negrita a 10 p.
- Alineado a la derecha la universidad de procedencia, entre paréntesis y en negrita.

2. Todos los artículos (a excepción de las reseñas de libros y revistas) irán precedidos de un resumen (que no excederá de las cuatro líneas) en español y en inglés, de una relación de palabras clave en español y en inglés y de un sumario de los epígrafes

numerados del trabajo en español y en inglés.

3. I/C acepta artículos en español, inglés, francés, portugués e italiano.

4. La extensión de los artículos estará comprendida entre las 10 y 20 páginas (excepto las reseñas, que tendrán un máximo de 3).

5. Los autores adjuntarán una dirección postal y electrónica (correo).

6. Los trabajos se presentarán en papel y/o en soporte informático (formato Word), dirigidos a los correos electrónicos del director o directores de la sección en la que se desea publicar el trabajo (véase Directorio de I/C en los créditos de la revista).

7. Los autores son los únicos responsables del contenido de los artículos.

### **Citas**

1. Las notas de los trabajos publicados irán a pie de página.

2. Las referencias bibliográficas de cada texto irán al final del mismo, ordenadas alfabéticamente, adecuándose a los siguientes ejemplos:

#### **libros:**

- Apellido, I., Apellido, I. y Apellido, I. (1995). *Título del Libro*. Ciudad: Editorial.
- Durandín, G (1995). *La mentira en la propaganda política y en la publicidad*. Barcelona: Paidós.

#### **Capítulos de libro:**

- Autores (año). Título del Capítulo. En I. Apellido, I. Apellido y I. Apellido (Eds.), *Título del Libro* (pp. 125-157). Ciudad: Editorial.
- Singer, M. (1994). Discourse inference processes. En M.

Gernsbacher (Ed.), *Handbook of Psycholinguistics* (pp. 459-516). New York: Academic Press.

#### Artículos de revista:

- Autores (año). Título del Artículo. *Nombre de la Revista*, 8, 215-232.
- Pizarroso Quintero, A (2001). Intervención extranjera y propaganda. La propaganda exterior de las dos Españas. *Historia y Comunicación Social*, 6, 63-95.

#### Artículos en prensa:

- Touraine, A. (2005, 12 de junio). La impotencia de la socialdemocracia europea. *El País*, pp.16-17.

#### Internet:

- Las citas en el interior del texto se realizan de la forma habitual:

Gibaldi (1998), (Smith, 1991, 1992a, 1992b, 1997), (Gómez et al., 1999), etc.

- Marcos-Marín, F. (2005). Tecnología digital y cambio en el mundo islámico. *Telos* (63). [publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <<http://www.campusred.net/telos/editorial.asp>> [con acceso el 12-06-2005].

### 3. Citas en el texto:

- Vázquez (1993) señala que... (idea no textual).
- Vázquez (1985 citado en Jiménez, 1990) señala que...
- Si se hace referencia a dos obras del mismo autor y año:

(Vázquez, 1990a): primera obra citada

(Vázquez, 1990b): segunda obra citada.

- Si cita textual, debe ser puesta entre comillas y señalarse el número de la página de dónde se extrajo:

“Entendemos por *destinatarios* de la mentira simplemente a las personas o grupos a quienes el emisor intenta engañar” (Durandin, 1995, p.29).

También: Durandin (1995) señala que “entendemos por *destinatarios* de la mentira simplemente a las personas o grupos a quienes el emisor intenta engañar” (p.29).

- Cuando se citan artículos de publicaciones mensuales, debe ponerse el mes de la publicación después del año, separados por coma: (1993, junio).
- Cuando se citan artículos de diarios, debe indicarse el día de la publicación: (1993, 3 de junio).

## **NORMAS GENERALES DE PUBLICACIÓN DE LAS REVISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA**

1. Todos los originales deben ser inéditos y no estar aprobados para su publicación por ninguna otra entidad. En el caso de que los colaboradores hayan presentado el mismo artículo a otra publicación deberán notificar a la dirección de la revista esta circunstancia.
2. Los originales recibidos serán examinados por miembros del Consejo de Redacción y del Consejo Científico Internacional, así como por una terna de dictaminadores que determinarán, previo informe, la publicación o no de los originales presentados.
3. Durante la corrección de pruebas, no se admitirán variaciones significativas ni adiciones al texto. Los autores se comprometen a corregir las pruebas en el plazo de diez días.
4. La publicación de artículos y de reseñas en las revistas de la Universidad de Sevilla no da derecho a remuneración alguna. Los derechos de edición son de la Universidad de Sevilla y es necesario su permiso para cualquier reproducción. En

todo caso, será necesario citar la procedencia de cualquier reproducción parcial o total.

5. Los colaboradores cuyos trabajos sean editados por I/C tendrán derecho a un ejemplar del número impreso correspondiente.