



MUNDUS SUBTERRANEUS

LA REPRESENTACIÓN DEL MUNDO SUBTERRÁNEO AMERICANO: DEL BARROCO A LA ILUSTRACIÓN

EMANUELE AMODIO / VENEZUELA

PRELIMINARES

Las metáforas que utilizan la palabra "mundo" son a menudo utilizadas en las ciencias sociales y en la filosofía occidental para indicar sistemas de representación que individuos, grupos o sociedades elaboran más o menos conscientemente para conseguir "estar" en un ambiente particular y en una sociedad específica. Finalidad principal de las representaciones es la reducción de la complejidad y la posibilidad de acción sobre la realidad social, natural y cultural. Se trata de un "simulacro", elaborado en forma discursiva o iconográfica a partir del "sentido común", pero también con el aporte (por imposición, apropiación o intercambio automático) de expertos productores de "imágenes". Este "simulacro" consiste en una verdadera semiosis culturalmente determinada, pero definida por el contexto de su producción social (la "semiosfera" de Lotman). Esto implica que una general representación del mundo puede derivar en variantes, pero también que en una misma sociedad podrían coexistir representaciones diferentes, según los grupos que las producen o las usan en su vida diaria y en sus relaciones, cercanas o lejanas, con otros grupos, dominantes o subalternos de su misma sociedad (o de otras, en algunos casos).

Cualquier representación del mundo es, tendencialmente, omnicompreensiva: atañe a todo el universo significativo de cada sociedad, obtenido a través de una segmentación de la realidad objetiva. Así, todas las sociedades deben responder a las preguntas: ¿qué es el mundo?, ¿Cuál

es el lugar ocupado en él por los humanos? ¿Existen otros mundos? ¿Quién los hizo?, etc. Las respuestas a estas cuestiones son históricas, es decir, responden a los problemas del presente pero son aglutinadas a través de la historia de cada comunidad o sociedad, dependiendo de las relaciones de fuerza de cada grupo social, especialmente en el caso de las sociedades estratificadas. De esta manera, podemos encontrar representaciones del mundo dominantes y representaciones subalternas, aunque siempre con canales más o menos densos de intercambios.

Así que, cuando nos referimos a la cultura del barroco histórico, nos referimos a la representación del mundo que determinadas poblaciones elaboraron entre el final de la Edad Media y los primeros siglos de la modernidad, pero también a las formas y contenidos culturales que fueron conscientemente elaborados, durante la contrarreforma, por la iglesia romana y grupos variados de escritores, pintores, artesanos, etc. a su servicio directo; y, también, por otros productores de cultura que, aun desligados de los intereses "misioneros" de la iglesia romana, participaron, directa o indirectamente, de la misma sensibilidad, aunque a menudo desbordando los límites de la representación dominantes de su mundo.

Nuestro interés apunta hacia las representaciones barrocas del mundo físico, convencidos de que se trata de un aspecto importante de la vivencia cultural y social de los individuos y grupos. Sin embargo, y de antemano, es necesario aclarar que el hecho de referirnos al "mundo físico" no implica necesariamente una segmentación de

los universos culturales (lo religioso y lo científico) como se dará en ciertos ambientes cultos de la modernidad, ya que en esas representaciones, donde confluyen tanto saberes populares como saberes cultos, a menudo los fenómenos físicos son explicados con razones teológicas, cultas o populares; pero, hay que tener en consideración también que, desde el Renacimiento, las explicaciones religiosas oficiales y el mismo saber aristotélico de la tradición culta, sufren el embate de formas diferentes de pensar el mundo, por un lado a partir de las tradiciones herméticas y, por el otro, de la naciente mirada científica que se ampliará durante la ilustración.

En esta ocasión, recortamos un aspecto particular de la representación del mundo físico, la del subsuelo, no tanto por simpatías personales, que las hay, frente a otras partes del mundo considerados por la cultura barroca (por ejemplo, los cielos), sino por el hecho que permite seguir, más que otros temas, su evolución desde una perspectiva religiosa a una brutalmente científica. De hecho, la misma revolución copernicana del lugar ocupado por la tierra en el cosmos no mina profundamente las creencias religiosas en los cielos paradisíacos cristianos, mientras que sí lo hace la nueva mirada geológica hacia los subsuelos, allí donde se encontrarían los infiernos, determinada sobre todo por los intereses mineros.

1 IMÁGENES DEL INFRAMUNDO EUROPEO

Las imágenes culturales del mundo material, en la mayoría de las sociedades, están compenetradas generalmente con las de otros posibles mundos espirituales, constituyendo una representación unitaria, que se expresa en formas variadas, desde las discursivas (mitos y relatos), las iconográficas (petroglifos, esculturas o pinturas), las arquitectónicas (edificios religiosos o civiles) y hasta las teatrales (representación de hechos heroicos). Todas, de una manera u otra, tienen como referencia la vivencia cotidiana, pero también las experiencias extraordinarias: acontecimientos particulares durante viajes y travesías, exploraciones de cuevas, etc., cuyas narraciones servirán para dar consistencia mítica a la representación general. Contrariamente a lo que, desde una perspectiva occidental, parece obvio, la tripartición en tres submundos —aire, superficie y subsuelo—, cada sociedad produce una categorización propia, dependiendo de su cosmogonía particular (por ejemplo, la partición horizontal, los vivos *aquí*, los muertos o los espíritus más *allá*). Pero, no cabe duda que dentro del Occidente mediterráneo se generó desde temprano una tripartición en niveles del mundo material que

sirvió también para definir el mundo espiritual, sobre todo a partir de una teología que incluía seres espirituales buenos y malvados, aunque a menudo es difícil caracterizarlos de manera definida. De este modo, es posible seguir la representación del mundo en la historia de la cultura occidental, desde los griegos hasta el Barroco, pasando naturalmente por las imágenes medievales. No se trata aquí de afirmar la existencia ininterrumpida de representaciones estables y constantes, sino indicar la constitución de complejos sistemas culturales donde se impusieron, encima de las formaciones locales, primero, la cultura griego-romana y, segundo, la religión cristiana que, a su vez, conllevaba contenidos culturales de origen variado, desde la tradición hebrea hasta las influencias orientales de Zoroastro o de los cultos a los dioses vegetales del Mediterráneo (cf. Detienne, 1982). En cada región se produjeron representaciones particulares del mundo, resultantes de las estratificaciones histórico-culturales, caracterizadas por los elementos dominantes de origen cristiano. De allí el intento, a menudo violento y desesperado, de curas e inquisidores, para "purificar" las creencias de los fieles, obstinados a continuar creyendo en sus "supersticiones" y rituales nocturnos. De cualquier manera, esa religiosidad popular y la representación local del mundo que conllevaba, no era patrimonio exclusivo de los estratos más bajos de la población, sino que lo era en gran parte también de los grupos acaudalados, por lo menos hasta que los estamentos sociales terminarán por transformarse en clases. En este sentido, la España que llega al continente americano, aunque unificada por unas generales creencias cristianas, llevaban consigo también elementos más o menos fragmentados de otras culturas peninsulares: celtas, hebreas y musulmanes, sobre todo, aunque reelaboradas en complejos coherentes entre sí y con el mismo cristianismo.

En el caso específico de las representaciones del mundo subterráneo, la existencia de un inframundo, habitado por espíritus o por humanos muertos, tiene raíces lejanas y no todas negativas. Valen aquí los ejemplos de los viajes de los héroes griego-romanos al mundo habitado por Plutón: Proserpina raptada y llevada a los infiernos; el viaje de Orfeo en busca de Euridice, Enea que visita su padre muerto en el poema virgiliano, etc. El cristianismo asumió esta idea, pero connotándola de manera negativa: las almas condenadas eran destinadas a penar por la eternidad en el infierno subterráneo, motivo que continuó vigente durante la Edad Media, como en el caso del viaje dantesco, y hasta la contrarreforma, cuando comienza a debilitarse la creencia en un lugar infernal concreto y material y el infierno subterráneo se transforma paulati-

namente en metáfora. Sin embargo, hay que tener en cuenta también que los cuerpos de los muertos, no necesariamente destinados al infierno, eran depositados debajo de la tierra, pero no demasiado en profundidad, en espera de la resurrección y del juicio final. De la misma manera, y para complicar el recorrido, no hay que olvidar los cultos cristianos realizados en catacumbas en la Roma imperial, lugar también de entierro de muchos mártires de la primera era cristiana, elemento este que continuará fuertemente valorizado por toda la Edad Media (cf. Bouza Álvarez, 1990).

Otras tradiciones culturales mediterráneas definían el subsuelo también como lugar de placeres y riquezas, sobre todo las relacionadas con el mundo norteafricano e islámico, así como el del Oriente cercano: las grutas de las Náyades del capítulo XIII del *Ulises* homérico, donde abejas producen mieles particularmente dulces, ciudades subterráneas con jardines paradisíacos; cuevas con tesoros vigilados por *zann* o *yinn*, espíritus guardianes del mundo islámico; túneles subterráneos que unen localidades distantes, etc. La relación entre subterráneos y riquezas era un motivo mítico muy difuso en Europa, incluyendo la España medieval y moderna. Vale recordar aquí la aventura de *Don Cirongilio de Tracia*, reportada en la primera parte, capítulo XXXII, del *Quijote*, quien llevado por una serpiente llega al inframundo:

“Pues, ¿qué me dirán del bueno de don Cirongilio de Tracia, que fue tan valiente y animoso como se verá en el libro, donde cuenta que, navegando por un río, le salió de la mitad del agua una serpiente de fuego, y él, así como la vio, se arrojó sobre ella, y se puso a horcadas encima de sus escamosas espaldas, y le apretó con ambas manos la garganta, con tanta fuerza que, viendo la serpiente que la iba ahogando, no tuvo otro remedio sino dejarse ir a lo hondo del río, llevándose tras sí al caballero, que nunca la quiso soltar? Y, cuando llegaron allá bajo, se halló en unos palacios y en unos jardines tan lindos que era maravilla; y luego la sierpe se volvió en un viejo anciano, que le dijo tantas de cosas que no hay más que oír”.

Este motivo literario de las cuevas maravillosas donde también es posible adquirir un saber especial, residuo de ritos de iniciación tanto de cultos mediterráneo como orientales, está presente en un gran número de relatos que tratan del “viaje iniciático” incluyendo los relatos de caballería como el *Amadis*. Cervantes participa de este universo, aunque a menudo a través de una mirada crítica y humorística, tanto que el mismo *Quijote* puede entrar en esta categoría de figuras literarias. Una comprobación la tenemos en una *Entremés* del mismo Cervantes, publi-



El infierno de Dante. (Giovanni Stradano, Florencia 1587).

cada en 1615, cuyo título es *La cueva de Salamanca*. En ella un estudiante cuenta de su aventura en Salamanca, sitio famoso por sus brujos:

“La ciencia que aprendí en la Cueva de Salamanca, de donde yo soy natural, si se dejara usar sin miedo de la Santa Inquisición, yo sé que cenará y recenará a costa de mis herederos; y aun quizá no estoy muy fuera de usalla, siquiera por esta vez, donde la necesidad me fuerza y me disculpa; pero no sé yo si estas señoras serán tan secretas como yo lo he sido”.

Ahora, más allá de la burla y la crítica al sistema estamental de su época, es importante indicar el parentesco entre esta representación del subsuelo como inframundo donde viven sabios, con la del pensamiento alquímico, cuya circulación y éxito en los círculos intelectuales, no necesariamente comprometidos con la *Opus magnum* y la búsqueda de la piedra filosofal, está precisamente demostrada por las mofas de Cervantes en su *entremés*. Aunque el pensamiento alquímico europeo estaba constituido de múltiples corrientes y variantes, en todas hay



Apolo y las musas. *Musaeum Hermeticum* (Francfort, 1749) (Roob, 2001: 31).



La Mandrágora
Österreichische nationalbibliothek, Cod. 5264, c. 58vto, Viena.
(Belloni Speciale, 1985).

unas constantes relacionadas con los metales y el subsuelo (la alquimia era llamada "Astronomía inferior"), de donde derivan algunas figuras del *Musaeum Hermeticum* (Francfort, 1749) como, por ejemplo, la que muestra Apolo en una cueva, quien personifica la sabiduría y el oro terrestres, rodeado de seis musas representando los metales principales (cf. Crisciani, 1981). De la misma manera, por ejemplo, la mandrágora es una planta mágica que surge del subsuelo y de ello recibe su fuerza para los hechizos. También resulta interesante ver como, en Cervantes, los guardianes mágicos de las cuevas encantadas se han transformado en diablos cristianos, mientras que el conocimiento hermético ha evolucionado hacia saberes mucho más cotidianos, como el de encontrar comida cuando no la hay. Véase: "Entremos; que quiero averiguar si los diablos comen o no, con otras cien mil cosas que ellos cuentan; y, por Dios, que no han de salir de mi casa hasta que me dejen enseñado en la ciencia y ciencias que se enseñan en *La Cueva de Salamanca*".

No se crea que todo fue pensamiento mágico-religioso, para utilizar un término de moda para descalificar los saberes ajenos, sino que desde los magos babilónicos, la Grecia clásica y hasta el Medioevo, es decir, antes que en el siglo XVI y XVII se desarrollaran las lógicas de la investigación que darán origen al proyecto científico de conocimiento del mundo material, hubo intentos importantes de discernir los datos de la experiencia de los de la imaginación, fuera o no religiosa. Así, mientras Platón utilizaba la metáfora de la caverna para explicar la percepción indirecta de las cosas, Aristóteles intentaba un conocimiento más realista, a partir de los cuatro elementos *primordiales* –tierra, agua, fuego y aire–, relacionados por los principios de causa y efectos y de identidad. Ahora, mientras el pensamiento aristotélico era impuesto por la iglesia, mediatizado por su sentir religioso particular, hubo en plena Edad Media quien se preguntaba, fuera del ámbito religioso, cómo funcionaba el mundo y qué había por debajo de la tierra. Así, en pleno siglo XII, mientras para Santo Tomás el infierno subterráneo *est horridus et tenebrosus et poenalis locus daemonum* (*Tabula aurea*), su contemporáneo Federico II, Rey de Sicilia y Emperador del Sacro Imperio Romano, preguntaba a sus sabios, entre los cuales se encontraba el matemático Scoto, el filósofo hebreo Anatoli Ya'Aqov y el filósofo andalusí Abd al-Haaq ibn Ibrahim ibn Muhammad Qutb al-Din ibn Sab'in, si el centro de la tierra era vacío y cuáles eran sus medidas (cf. Amari, 1880).

Son estas representaciones del mundo subterráneo que llegan a América con los conquistadores, misioneros y colonos. Es ese saber el que se enseña en las nacientes universidades de los centros más importantes del Nuevo

Mundo, aunque, precisamente mientras este saber se trasvasaba en las nuevas tierras, en la misma Europa entraba en su crisis más profunda, en el marco de esa revolución cultural que llamaban Renacimiento y que abrirá las puertas tanto a la cultura barroca como a la ilustrada, no necesariamente en este orden, sino como los recorridos en pugna, del cual uno, el ilustrado, ganará la pelea en el siglo XVIII.

2 IMÁGENES DEL INFRAMUNDO INDÍGENA

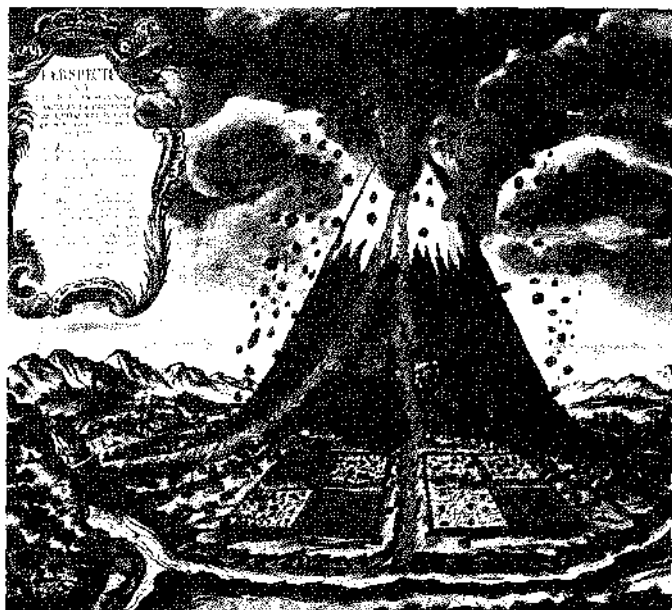
La llegada en América de esos saberes y representaciones, donde se juntaban conocimientos mineros e imágenes religiosas cultas y populares, no implicó una reproducción automática, sino que, así como ya había pasado en la misma Península, frente a la experiencia de nuevas realidades, tuvieron que ser adaptados y, a menudo, refutados, aunque este proceso se dio más en las actividades productivas cotidianas que en la cabeza de los intelectuales emigrados, religiosos sobre todo. Por otro lado, la necesidad de realizar la conquista y afincar las nuevas colonias, impuso la búsqueda de datos fehacientes sobre las realidades materiales americanas y de los saberes que los locales tenían sobre ellas. Se elaboraron así un sinnúmero de cuestionarios reales, los filipenses son los más complejos, para que los funcionarios respondieran a cómo era el Nuevo Mundo, incluyendo si tenían minas de metales preciosos (cf. Solano, 1988). De esta manera, se produce un doble movimiento cognoscitivo: por un lado se interpreta el Nuevo Mundo a partir de categoría cultas, de origen aristotélico, y de representación culturales, más o menos populares; pero, al mismo tiempo, se intenta acumular un saber realista sobre las nuevas tierras que pudiera servir para su explotación económica. De allí la necesidad de conocer qué tipo de saberes habían desarrollado las sociedades americanas y cuál era su utilidad, teniendo como criba la experiencia y los saberes europeos tradicionales para decidir si se trataba de fantasías, supersticiones o relatos y saberes fidedignos, es decir, utilizables económicamente (como en el caso de los saberes mineros).

Lo anterior implicaba que, considerando que las lógicas de la representación de los varios pueblos indígenas eran diferentes de las europeas de los conquistadores, además que había profundas variaciones entre sí, gran parte del saber indígena, precisamente por la forma mítica que asumía, terminaba por ser desechado o recopilado como curiosidad y superstición (en este último caso, para des-

cubrir si esas ideas eran inspiradas por el diablo, como en el caso la "extirpación de idolatrías" peruanas).

La importancia de las diferentes cosmovisiones indígenas estriba también en el hecho que, más en el ámbito popular de la creciente colonización que en el de los intelectuales, el contacto cotidiano produjo intercambios culturales, dando origen a representaciones más o menos sincréticas, sobre todo cuando algunos de los elementos culturales ajenos eran o parecían coherentes con los elementos propios. Sin embargo, no hay que olvidar que, mientras del lado español y criollo este proceso se producía de manera automática y, por ende, el trasvase era menor, del lado indígena la situación se presentaba bien diferente, ya que los europeos y sus descendientes tenían una intención aculturante bien arraigada y consciente: evangelizar era, en este sentido, españolizar, a través de la imposición de una visión del mundo material y espiritual de parte de los misioneros en su obra evangelizadora y, sobre todo, en los colegios para los jóvenes indígenas hijos de caciques y notables. El ejemplo más explícito de este proceso y que atañe precisamente a nuestro tema, es la reestructuración de la representación indígena del inframundo: de lugar de espíritus tutelares (las *huacas* por ejemplo) a lugar del demonio; de lugar de entierro de los muertos, para algunas culturas, en lugar de sufrimiento para las almas condenadas al infierno.

Aunque resulta difícil condensar en pocos ejemplos la riqueza y variedad de las representaciones del subsuelo por parte de los pueblos indígenas americanos de la época de la conquista, sobre todo en consideración de la variación de las costumbres funerarias, pero también de las teorías sobre las fuentes de agua milagrosa, los lagos subterráneos y hasta de los terremotos y erupciones volcánicas, fenómenos explicados a través de relatos míticos, sí vale la pena referirse a las representaciones de las grutas, tema que parece estar presente en la mayoría de las culturas americanas. Los datos arqueológicos indican de manera indiscutible el uso americano de cuevas, grutas, cavernas y covachas como lugar de sepultura, generalmente sólo para hombres y mujeres importantes (en la tierra o en vasijas funerarias, incluyendo momificación del muerto). Sin embargo, la presencia constante de petroglifos y pinturas rupestres no asociada a usos funerarios, indica la delimitación ritual del espacio interno de estas cavidades como lugar intermedio entre el mundo de la superficie y el mundo subterráneo, puerta entre los mundos, conducto de las aguas del inframundo que salen a la superficies, vigiladas por espíritus tutelares. Como escribía Garcilaso de la Vega, en la *Primera parte de los Comentarios Reales de los Incas*, publicada en 1609, "adoraban yerbas, plantas,



El volcán Tungurahua en erupción
(Archivo General de Indias, Mapas y Planos, Panamá 181.

flores, árboles de todas suertes, cerros altos, grandes peñas y los resquicios de ellas, cuevas hondas, guijarros y piedrecitas, las que en los ríos y arroyos hallaban, de diversos colores, como el jaspé". Pero, sobre todo, los lugares subterráneos eran lugar de nacimiento de dioses y desde donde salen los primeros hombres.

Encontramos estas últimas representaciones en gran parte del territorio americano, desde Mesoamérica hasta el sur chileno, con el significado más o menos explícito de "Tierra Madre", pero también como lugar de retorno de los muertos. En el caso mesoamericano, encontramos el mito de las "siete cuevas", en maya *Vucub-Ziban* y en tolteca-azteca *Chicomoztoc*, donde, según los mexicas, nació también el quinto sol y hasta los dioses *Texcatlipoca* y *Ehecatl*. Otra referencia temprana pertenece a la recolección de datos etnográficos realizada por fray Ramón Pané, fraile jerónimo llegado a las islas antillanas con Colón durante el segundo viaje y dejado por este en una de las islas para aprender su lengua y "saber de las creencia e idolatrías de los indios, y de cómo veneran a sus dioses" (Pané, 1980: 21). El relato etnográfico, titulado *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (1498), tiene en su inicio la referencia que nos interesa:

"La Española tiene una provincia llamada Caonao, en la que está una montaña, que se llama Cauta, que tiene dos cuevas nombradas Cacibajagua una y Amayúna la otra. De Cacibajagua salió la mayor parte de la gente que pobló la isla. Esta gente, estando en aquellas cuevas,

hacía guardia de noche, y se había encomendado este cuidado a uno que se llamaba Mácocael, el cual, porque un día tardó en volver a la puerta, dicen que se lo llevó el sol" (Pané, 1980: 22).

Aunque no queremos insinuar necesariamente contactos entre la cultura taíno y la cultura quechua-incaica del altiplano andino peruano, pertenece precisamente a esta última un relato similar: la salida de una cueva de los hermanos Ayar. Citamos la versión reportada en la *Primera parte de los comentarios reales de los Incas* (1609), de Garcilaso de la Vega, cuando, en el capítulo XVIII del libro primero, habla *De fábulas historiales del origen de los Incas*:

"Otra manera del origen de los Incas cuentan semejante a la pasada, y éstos son los indios que viven al levante y al norte de la Ciudad del Cuzco. Dicen que al principio del mundo salieron por unas ventanas de unas peñas que están cerca de la ciudad, en un puesto que llaman Paucartampu, cuatro hombres y cuatro mujeres, todos hermanos, y que salieron por la ventana de en medio, que ellas son tres, la cual llamaron ventana real. Por esta fábula aforraron aquella ventana por todas partes con grandes planchas de oro y muchas piedras preciosas. Las ventanas de los lados guarnecieron solamente con oro mas no con pedrería".

Dejando para más adelante la referencia a las guarniciones de oro de las "ventanas" de las grutas de donde salieron los hermanos Ayar, no hay que olvidar que se trata de una de las versiones incaicas, ya que otra ve estos mismos hombres salir del lago Titicaca. Con esto queremos advertir del peligro de generalizar una versión de un mito de origen, que homogeneiza de manera impropia y casual culturas complejas y multiformes, sobre todo cuando se trata de una sociedad estratificada como la incaica, bajo cuya estructura general continuaban existiendo, y reproduciendo en parte sus culturas, los pueblos que habían sido sometidos por los incas. De hecho, hay una contemporánea idea que los muertos, por ejemplo, se encuentran en un "más allá" superficial, una región a Oriente del Cuzco.

Sin embargo, las dos versiones reportadas por Garcilaso tienen en común la emersión desde el subsuelo de los héroes fundadores: el agua del Titicaca, en un caso, una caverna de Paucartambo, en el otro. Si consideramos la fuerte asociación entre cuevas y manantiales de las diferentes mitologías americanas, podemos argüir que el origen de los hombres, para esta sociedad, se encuentra en el subsuelo acuífero, para utilizar una definición geológica. Pero, más allá de la fácil interpretación que permite la

asociación entre las metáforas incaicas y el nacimiento real de cualquier niño o niña, pero también de las plantas como la papa por parte de la Pacha Mama, resulta menos genérico y más fundamentado preguntarse qué pensaban estos pueblos del subsuelo de su mundo. Recurrimos nuevamente a Garcilaso, entre los otros cronistas que describen la cultura incaica:

"Dividían el universo en tres mundos: llaman al cielo Hanan Pacha, que quiere decir mundo alto, donde decían que iban los buenos a ser premiados de sus virtudes; llamaban Hurin Pacha a este mundo de la generación y corrupción, que quiere decir mundo bajo; llamaban Ucu Pacha al centro de la tierra, que quiere decir mundo inferior de allá abajo, donde decían que iban a parar los malos, y para declararlo más le daban otro nombre, que es Zupaipa Huacin, que quiere decir Casa del Demonio. No entendían que la otra vida era espiritual, sino corporal, como esta misma. Decían que el descanso del mundo alto era vivir una vida quieta, libre de los trabajos y pesadumbres que en ésta se pasan. Y por el contrario tenían que la vida del mundo inferior, que llamamos infierno, era llena de todas las enfermedades y dolores, pesadumbres y trabajos que acá se padecen sin descanso ni contento alguno (Garcilaso Inca de la Vega, *Primera parte de los comentarios reales de los Incas* (1609), Libro segundo, Capítulo VII).

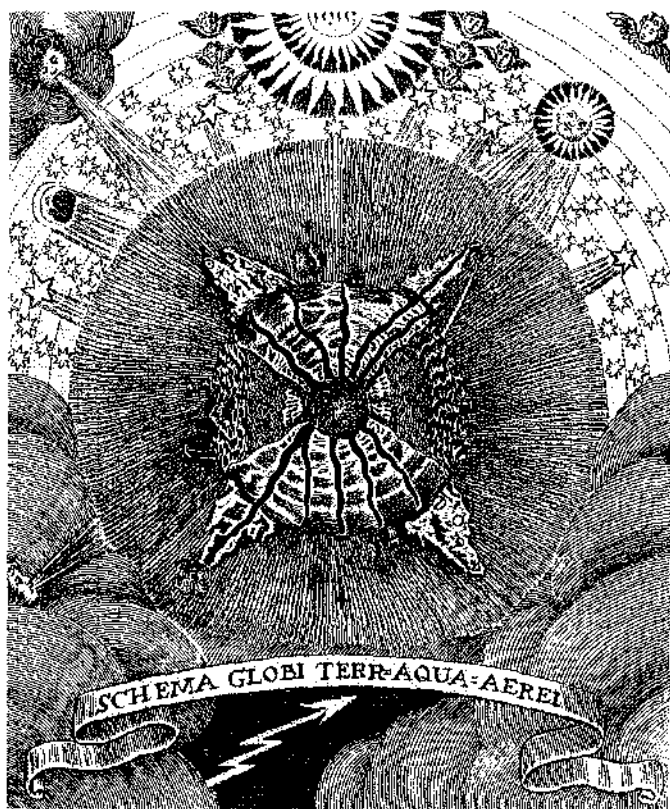
Aunque la tripartición del mundo ha sido producida de manera independiente por muchas sociedades, resulta sorprendente, por lo menos en la descripción de Garcilazo, el parecido con la concepción cristiana, sin embargo, otras fuentes menos sesgadas parecen confirmar la tripartición, aunque es claramente de origen cristiana la identificación del inframundo como lugar de sufrimientos dominado por Zupay, el diablo. En verdad, el dios o espíritu Zupay ocupaba en la mitología aymara-incaica el lugar del trixter, ni bueno ni malo, perturbador del orden, como bien se expresa en el *Lexicón de Domingo de Santo Tomás*, de 1560, donde se dice que el Zupay es un "ángel bueno o malo, demonio o trasgo de casa..." (cf. Cuentas Ormachea, 1986). Precisamente esas características, que están presentes también en las figuras mediterráneas que sirvieron de modelo al cristianismo para modelar la figura de su diablo, permitieron la fácil homología con el demonio cristiano. Por todo esto, y gracias a la profunda acción de los misioneros con su "extirpación de idolatrías", los sistemas indígenas de representación del mundo material y espiritual terminaron fuertemente sincretizados, asumiendo una multiplicidad de elementos ajenos, por imposición y también por apropiación, más allá, tal vez, de las aspiraciones de los mismos misioneros.

3 LOS PARAÍDOS ÁUREOS: DE LA MADRE DEL ORO A LA VIRGEN DEL CERRO

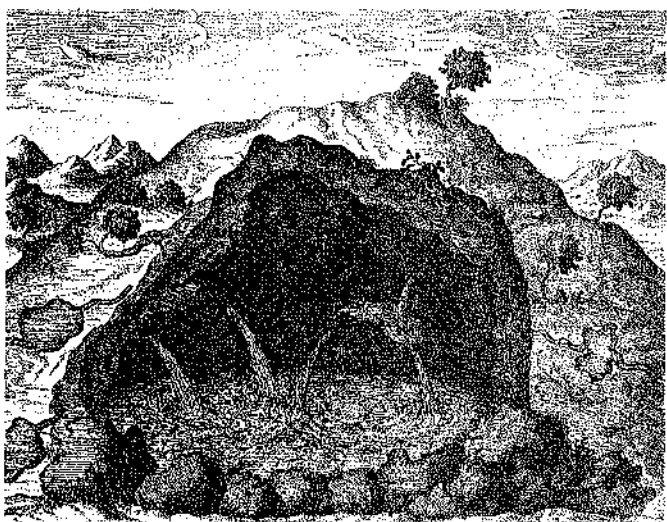
Si, por un lado, los misioneros participaron de la mezcla entre imágenes de origen europeo y origen indígenas, por ejemplo dando nombres indígenas a los santos cristianos y al mismo Dios cristiano, al fin de facilitar la penetración de su cultura religiosa en las diferentes cosmogonías indígenas, no hay que subvalorar el intercambio cotidiano que, en los estratos más bajos de la sociedad colonial, se daba entre visiones diferentes. De alguna manera, es como si las mismas imágenes cobrasen vida y se relacionaran por su cuenta de manera autónoma de sus mismos productores, tanto que es posible alegar con Lévi-Strauss que "acaso... convenga llegar aún más lejos, prescindiendo de todo sujeto para considerar que, de cierta manera, los mitos se piensan entre ellos" (Lévi-Strauss, 1972: 21). Ahora, más allá de la metáfora, entre oralidad y escritura, es posible identificar recorridos diferentes que registran estas transformaciones y fusiones, como un tamiz aglutinador que, sin embargo, mientras que, por un lado, une y permite la supervivencia de figuras y conceptos, por el otro, desecha para dar espacio a nuevas producciones intelectuales.

Así, las teorías indígenas del origen de los terremotos se conjugan con las de origen europeo, incluyendo las especulaciones herméticas del jesuita Kircher, por ejemplo, con su obra *Mundus subterraneus* (1664-1678), pero también los nuevos aportes de Galileo sobre las mareas y la gravedad. De la misma manera, la idea cristiana del infierno subterráneo se sobrepone a las creencias indígenas de la existencia de "corredores" subterráneos que unen regiones diferentes o centros monumentales, como las de Cuzco con Tiahuanaco, idea esta que coincide con algunas imágenes del subsuelo español, de origen árabe. Lo mismo vale para la presencia de agua en el subsuelo: los manantiales como puertas entre los mundos, es un motivo presente tanto en la España medieval como en muchas culturas indígenas americanas. Un elemento constante en estas visiones es el oro, junto a una teoría vitalista del mundo subterráneo que comunica con la visión religiosa.

La obsesión por el oro americano norteó la conquista desde el mismo primer viaje de Colón y su llegada a las islas antillanas. Así, no hay páginas del diario del primer viaje que el oro no sea citado -"minas de oro", "ríos poblados de oro", "pedazos de oro", "infinito oro", "gran cantidad de oro", etc.-, hasta llegar a ese delirio representado por la *Carta de Jamaica* (1503) cuando relata el cuarto viaje: "Genoveses, venecianos y toda la gente que tenga perlas, piedras preciosas y otras cosas de valor, todos las llevan hasta el cabo del mundo para las trocar, convertir



El fuego al centro de la tierra y los volcanes, según Athanasius Kircher (J.J. Becher, *Opuscula chymica*. Nuremberg, 1719).



Las aguas del inframundo (Athanasius Kircher, *Mundus subterraneus*, Ámsterdam, 1682).

en oro. El oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y llega a que echa las ánimas al Paraíso" (Colón, 1984: 327.). Ahora, precisamente la referencia al Paraíso tiene que recordarnos que el viaje de Colón, por lo menos en su percepción afebrada, es también un viaje iniciático: la búsqueda del Paraíso Terrenal (cf. Barque de Holanda, 1986). Del Paraíso Terrenal sale el río Pisón lleno de piedras preciosas y oro. Es así como en Colón la existencia del Paraíso Terrenal demuestra la existencia del oro y, viceversa, encontrar oro es encontrar el Paraíso Terrenal (cf. Amodio, 1992). Por otro lado, toda la tradición alquímica había relacionado el "Paraíso Terrenal" con los "Paraísos Minerales", identificando la transmutación de los metales viles en metales preciosos, con el proceso de purificación espiritual del alma humana: "Los paraísos minerales son paraísos terrestres porque las creencias alquímicas afirman que la tierra es la madre de las piedras preciosas, la veta donde el cristal madura hasta volverse diamante, y es paradisíaca la región, porque el mineral opone su eternidad a la fragilidad humana" (Litvak, 1987: 87-88).

De esta manera, la imagen constante del subsuelo americano se refiere a los metales preciosos y, sobre todo, al oro, iniciando así un recorrido cognitivo que pasa por el mito del El Dorado y el Paititi incaico, hasta llegar a la plata de Potosí. Oro y Plata, caliente y frío, masculino y femeninos... principios opuestos que reproducen metáforas sociales y de género, mientras marcan simbólicamente el territorio del Nuevo Mundo (cf. Amodio, 1995). En este juego de oposiciones es claramente reconocible uno de los *topos* del pensamiento hermético: la búsqueda de los *Arcana naturae* es también el recorrido de perfeccionamiento espiritual. De allí que, "para los hombres de la Alta Edad media, el oro era en primer lugar, al igual que por ejemplo el ámbar, una materia de virtudes mágicas: confería la gloria y el poder, y era el símbolo de una y otro" (Bonnassie, 1983: 168). Esta simbología religiosa continuará, aunque con algunas adaptaciones, vigente en la cultura religiosa barroca para explicar, al mismo tiempo, la abundancia de riquezas minerales del subsuelo americano y la misión de la iglesia romana. Véase Joseph Acosta, en su *Crónica* de final del siglo XVI (1590):

"Mas es cosa de alta consideración de que la sabiduría del eterno Señor quisiese enriquecer las tierras del mundo más apartadas y habitadas de gente menos política, y allí pusiese la mayor abundancia de minas que jamás hubo, para con esto convidar a los hombres a buscar aquellas tierras y tenerlas, y de camino comunicar su religión y culto del verdadero Dios a los que no le

conocían, cumpliéndose la profecía de Isaías, que la Iglesia había de extender sus términos no sólo a la diestra sino también a la siniestra, que es como San Agustín declara haberse de propagar el Evangelio no sólo por los que sinceramente y con caridad lo predicasen, sino también por los que por fines y medios temporales y humanos lo anunciaran" (Acosta, 1940: 142).

En este recorrido místico, donde se mezclan mitos y ritos de origen cristiano y pre-cristiano, una etapa importante es la de la comprensión de las sustancias materiales, obligando a los alquimistas a unas prácticas de proto-química, cual en verdad se transformará en el ambiente ilustrado. Al centro de estas actividades alquímicas está la transformación de los metales viles en metales nobles: el oro alquímico, como metáfora de la transformación del alma del hombre y efectivo intento de conseguir obrar el milagro de la transmutación. Un elemento importante para nuestra reconstrucción es la necesidad de "tierra virgen", es decir, no tocada por pie humano, para obrar la transmutación de los elementos alquímicos. De esta manera, la tierra virgen del Nuevo Mundo, el árbol de la ciencia que es al mismo tiempo árbol cósmico que rige el mundo, y el oro mineral se mezclan en un sistema mítico único, capaz de servir de referencia a los hombres suficientemente cultos del siglo XVI para comprender y justificar la búsqueda del oro americano: *la madre del oro*. Véase, entre otros, un texto de las *Décadas del Nuevo Mundo* de Pedro Mártir de Anglería:

"Hay en la española otra región con el mismo nombre Cotoy, la cual divide las provincias Uhabo y Cayabo. Tienen montes, y valles, y llanuras; mas por ser estéril cuenta con pocos habitantes: allí está la mayor abundancia de oro, allí está el origen del oro. No se coge en roncillos ni al menudo: en piedras porosas y entre las vetas de las rocas se encuentra oro sólido y puro: rompiendo las peñas se siguen los filones de oro. Tienen averiguado que el filón de oro es un árbol vivo; por donde quiera que encuentra un camino, desde la raíz, por hendiduras abiertas y blandas, echa ramas hasta las crestas supremas de la montaña, y nunca se detiene hasta que logra el aire del cielo; y han advertido que allí, en viendo el fulgor del aire, forma como un fruto agallas y grumos, que son lo que los aluviones diseminan por toda la isla, arrastrándolo a las partes hondas según la naturaleza de los graves; pero son de parecer que no se cría donde lo cogen, principalmente en sitio seco: en los ríos es otra cosa. La raíz del árbol de oro dicen que tiende al centro de la tierra y que allí crece, pues cuanto más profundo se halla tanto más grueso encuentran los troncos si las hendiduras de la montaña lo permiten, y de las ramas cogen algunas más delgadas que un hilo, otras

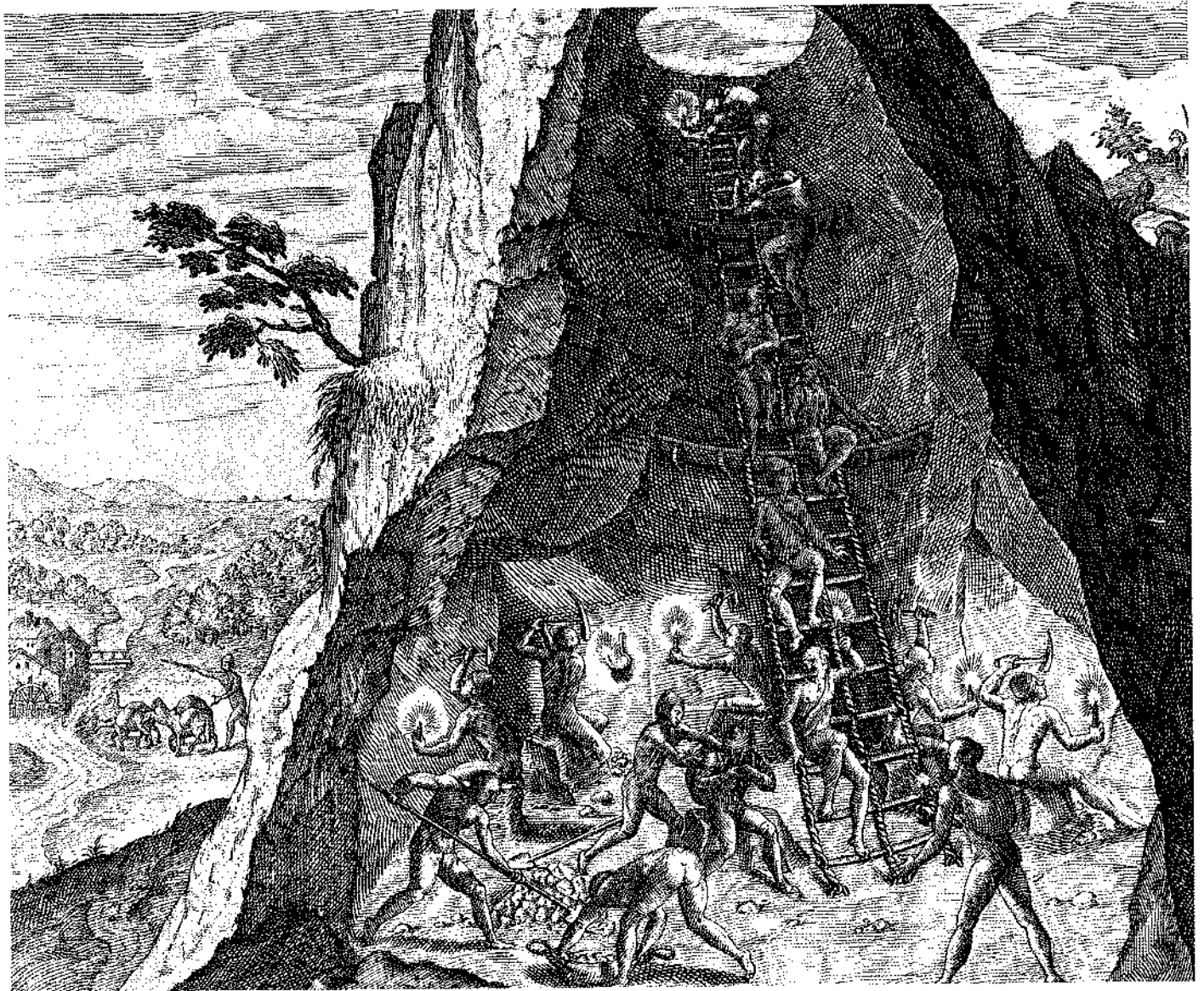
como los dedos, según son las hendiduras. También les ha sucedido dar con cuevecitas llenas de oro, aunque por los caminos de las ramas ascendentes, las cuales, una vez llenas de la sustancia que va serpenteando de tronco, la rama toma camino desde abajo por donde lo halla. Muchas veces se lo impide la dureza de la piedra; en las otras hendiduras se cría por el aliento y virtud de las raíces" (Anglería, 1989: 228).

Esta compleja representación del árbol áureo la encontramos en el *Arte de los metales* del Padre Álvaro Alonso Barba, cura de Potosí, publicado en Madrid en 1640, para quien los metales se "engendran... en la oscura profundidad es que los cría" (Barba, 1987: 31). Esta teoría vitalista, que unifica los mundos minerales con los mundos vegetales, acomunados más por la formas que asumen sus miembros que por su constitución interna, deriva claramente del pensamiento alquímico, lo que es explícitamente consciente en Barba:

"Los alquimistas (odiosos nombre por la multitud de ignorantes, que con sus embustes los han desacreditado) con más profunda y práctica filosofía, haciendo anatomía de los mixtos de naturaleza, rediciéndolos a sus primeros principios, discurren en la materia de los metales de esta manera. El sol, dicen, y todos los demás astros con su luz, o propia o prestada, rodeando continuamente la tierra, la calientan y penetran por sus venas con la sutileza de sus rayos. Quemada así por largo tiempo, se convierte en otra sustancia también térres, como vemos que la leña y piedra se convierten en ceniza y cal. Esta tierra así quemada, mezclada y cocida con el agua, se trasmuta en otra cierta especie, que contiene en sí algo de la sustancia de sal y alumbre. Cada día experimentamos semejante efecto en las lejías de cal o de ceniza, en el sudor y en la orina, que del cocimiento adquiere sabor de sal. Esta primera materia o fundamento de la generación de los metales, es el vitriolo..." (Barba, 1987: 32).

Un universo de semejanzas, que se pretende espejo del mundo material, se despliega a partir de esa rara conjunción entre imaginario y experiencia. Como escribía Foucault en *Las Palabras y las cosas*:

"Hasta fines del siglo XVI, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guió la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el ciclo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre" (Foucault, 1968: 26).



Minas Potosí: Cómo los indios sacan el oro de las montañas
(Theodoro de Bry, *America pars quarta*, Frankfurt, 1594).

Ya que, como el mismo Foucault sugiere, “no hay semejanza sin signatura” (Foucault, 1968: 35), el oro subterráneo debe mostrar/expresar su signos en el mundo de la superficie. Se crea así una correspondencia semiótica entre mundo subterráneo y mundo superficial: aquí, una roca disforme, allí una gruta de donde mana un manantial de aguas calientes, más allá la forma que asumen los árboles... un mapa cognitivo que es, al mismo tiempo, mapa del tesoro, ya que, como decía Paracelso, “Y aun si [Dios] hubiera ocultado ciertas cosas, nada ha dejado sin signos exteriores y visibles por marcas especiales, del mismo modo que un hombre que ha enterrado un tesoro señala el lugar a fin de poder volver a encontrarlo” (en Foucault, 1968: 35).

El descubrimiento de las sociedades aztecas e inca dio impulso a la búsqueda: había mucho oro en los templos y en las sepulturas. Como escribe Cieza de León: “y para los sacrificios eran más lo que había de estos tesoros; y como tenían y guardaban aquella ceguedad de enterrar con los difuntos tesoros, es de creer que cuando se hacían las osequias y entierros de estos reyes, que sería cosa increíble lo que meterían en las sepulturas” (Cieza de León, 2005: 328-329). Comenzaba así otra búsqueda paralela a la de las minas, la del oro escondido en cueva y sepulturas, aunque el mismo Cieza subraya que “tan grandes tesoros como están perdidos en las entrañas de la tierra, y estarán por ser ya muertos los que lo enterraron” (Cieza de León, 2005: 329).



La tierra nodriza
(Michael Maier, *Atalanta fugiens*. Oppenheim, 1618).

Pero no se trataba de algo nuevo para los españoles, ya que la mitología del “tesoro escondido” estaba ampliamente presente en el sur de Europa y a lo largo de todo el Mediterráneo (cf. Amodio, 1987). Los tesoros españoles escondidos, sobre todo en Castilla, Andalucía, Extremadura y Galicia, habían sido presuntamente dejados por los moros (o por los “antiguos”); se encontraban en cuevas o lagunas; eran hechizados; podían tener guardianes mágicos o monstruosos; y consistían en gran parte en oro labrado (cf. Barrantes, 1977; Hurtado, 1902). En consideración de la difusión de estas historias míticas en España y de la situación ideal para su aplicación en América, representada por los vencidos pueblos incaico y azteca, resulta obvio su éxito en el Nuevo Mundo (Sánchez Ortega, 1988: 216-219). Es suficiente pensar en la gran cantidad de oro sacado de las tumbas incaicas en el primer siglo de la conquista y la continúa búsqueda de las *huacas*, grutas santuarios incaicos, justificada por la extirpación de las idolatrías. Y no se trataba ya de fantasías o de simples mitos geográficos, ya que el oro comenzó a llegar a España y fue finalmente visible lo que el cuento de Aladín había descrito.



Virgen cerro
(Anónimo, 1722. Museo de Arte, La Paz).

También el aspecto mágico-ritual está presente en América, así como los monstruos como guardianes del oro: las amazonas y los caribes caníbales, según el esquema clásico del tesoro escondido (Sued Badillo, 1978: 38). Léase lo que escribe el padre José Torrubia, a mitad del siglo XVIII, sobre la muerte del joven sobrino del licenciado Laguna, de las huestes de Berrío: “Enterraron aquel mismo día los españoles a sus difuntos y volvieron al anochecer con los demás para llorarlos en compañía. Dicen los embusteros que no se desencantan los tesoros sin que intervenga sangre de inocentes; y por estos principios podían los supersticiosos concebir grandes esperanzas de descubrir su *Dorado*” (Turrubia, 1972: 584).

Mientras tanto, se fueron descubriendo las minas, sobre todo de plata, ya que los metales de baja ley poco atrajeron la atención española y criolla: cobre, estaño, plomo y hasta hierro resultaban menos costosos importarlos que extraerlos en loco, aunque hubo minas de cobre muy productivas y rentables como las de Cuba, la primera a cielo abierto, y las minas de Aroa, en Venezuela, propiedad de la familia del Libertador Simón Bolívar. Aunque se encontraron terrenos ricos de oro y se abrieron minas

—Nueva Granada (Antioquia), Ecuador (Zaruma y Tomebamba), Perú (Carabaya) y Chile (Confines, Quilacoya, Choapa, Maipo)—, este se explotó sobre todo de manera artesanal en los ríos. Bien diferente fue el destino de la plata: solamente en el siglo XVI se abrieron a la explotación las minas de Potosí (1545), Zacatecas (1546), Guanajuato (1550), Pachuca (1552), Castrovirreina (1555), Sombrerete (1558) y Santa Bárbara (1567). De esta manera, el inframundo americano, ya lugar de nacimiento de los dioses y después antro de los demonios cristianos, se transforma paulatinamente en estratos geológicos de roca y metales (cf. Cuccorese y Sanz Tapia, 1989).

Sin embargo, antes que la racionalidad ilustrada destruyera las últimas trazas del pensamiento barroco, en Potosí, por vías desconocidas que habría que investigar particularmente, renace una imagen alquímica producida en el siglo XVI en Europa, la del planeta como una mujer que amamanta un niño, motivo iconográfico que se funde con el de la Pacha Mama quechua-aymara para dar origen a la Virgen del cerro. Aquí, en sus múltiples variaciones pictóricas, recordando una imagen del monte-mujer de Athanasius Kirker, todo el cuerpo de la virgen se funde con el cerro de Potosí, protectora y madre que da a la luz su hijo el salvador, es decir, la plata. Y este motivo, el del monte sagrado del cual nace un niño redentor estaba bien presente en la conciencia de los potosinos, si el mismo Holguín reproducirá en 1718, en su cuadro sobre la *Entrada del virrey arzobispo Morcillo en Potosí* (Museo de América, Madrid), en uno de los dos recuadros, la escena de una de las dos loas contenidas en la *Aclamación festiva al Virrey Morcillo*, de fray Juan de la Torre, del convento de San Agustín, donde un niño sale de una cueva del Cerro Rico,

para cantar su alabanza. La indicación del autor al verso 98 es la siguiente: “Abriose el cerro y de su cóncavo un Apírides cargando panes de plata, en significación de sus metales, y cantó dentro del cerro la Música” (en Zugasti, 2008: 313). Reporta Arzans de Orsúa, que estuvo presente en la representación de la Loa:

“A la mitad de aquella loa cantada salió de la boca de una mina de aquel Cerro, dispuesta al propósito, un indiecillo vestido a la propiedad de cuando labran las minas, con su costal de metal (que llaman cutama) a las espaldas, su montera y vela pendiente de ella (como lo hacen de las minas a la cancha a vaciar el metal), y así lo hizo derramando del costal oro y plata batida, y se tornó a entrar con linda gracias, que dio mucho esta representación a su excelencia, oídores y demás forasteros” (Arzán de Orsúa, III, 1965: 50).

El Cristo hijo de la Virgen, sin embargo, no es aquí el glorioso salvador sino el Cristo sufriente, el mismo minero, crucificado en la cruz plateada y a ella clavado por su ínfima condición. Tanto es así que, cuando el Virrey Morcillo, a quien la representación había gustado mucho, quiso que el día después se repitiera la *Máscara*, no se pudo “porque al empezar ya la semana laborable los mineros estaban ocupados en sus trabajos, pero sí se volvió a hacer la loa” (Zugasti, 2008: 313).

Últimos fuegos de mundo que muere, por lo menos en las intenciones y prácticas reformistas de los Borbones y de sus herederos republicanos. La plata ya había dado todo de sí, y era necesario esperar el nuevo “elemento” de la modernidad capitalista, el petróleo, para que sustentara nuevos mitos salvacionistas.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Joseph de (1940), *Historia natural y moral de las Indias (1590)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- AMARI, Michele (1880): *Biblioteca arabo-sicula*. Torino: Loescher.
- AMODIO, Emanuele (1987), *A trusatura. mappe del tesoro nascosto nella contea di Modica*. Ragusa: Sicilia Punto L.
- AMODIO, Emanuele (1992), *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito: Abya Yala.
- AMODIO, Emanuele (1995), "El Dorado ilustrado. Las expediciones españolas al Parime (Guayana). 1770-1777". *Revista de Indias*, LV, 203: 67-100, Madrid.
- ANGLERÍA, Pedro Mártir de (1989), *Décadas del Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones Polifemo.
- ARZANS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé (1965), *Historia de Potosí*. Rhode Island (Providence): Brown University (3 tomos).
- VELLÓN SPECIALE, Gabriella (1985), "I cerchi della mandrágora". *Kos*, II-16: 18-41, Milano.
- BARBA, Álvaro Alonso (1987), *Arte de los metales*. Potosí: Editorial Potosí.
- BARQUE DE HOLANDA, S. (1986), *Visión del paraíso*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- BARRANTES, Vicente (1977), *Aparato bibliográfico para la historia de Extremadura*. Badajoz: Institución Pedro de Valencia (3 tomos).
- BONNASSIE, Pierre (1983), *Vocabulario básico de la historia medieval*. Barcelona: Editorial Crítica.
- BOUZA ÁLVAREZ, José Luis (1990), *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro (2005), *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- COLÓN, C. (1984), *Textos y documentos completos*. Prólogo y notas de Consuelo Varela. Madrid: Alianza Universidad.
- CRISCIANI, Chiara (1981), "Labirinti dell'oro. Specificità e mimesi nell'alchimia latina". *Aut Aut*, 184-185: 127-151, Firenze.
- CUCCORESE, H. J. y A. Sanz Tapia (1989), "La minería en Hispanoamérica colonial". *Hispanoamérica*, V. Tomo n° 15 de *Historia general de América*. Caracas: Academia nacional de la Historia, pp. 75-109.
- CUENTAS ORMACHEA, Enrique (1986), "La Diablada: una expresión de coreografía mestiza del altiplano del Coílao". *Boletín de Lima* (44): 38.
- DETIENNE, Marcel (1982), *Los jardines de Adonis*. Barcelona: Akal.
- FOUCAULT, Michel (1968), *Las palabras y las cosas. Un arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HURTADO, Pablo (1902), *Supersticiones extremeñas*. Madrid: Librería de Jiménez.
- LÉVY-STRAUSS, Claude (1972), *Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LITUAK, Lily (1987), *El ajedrez de estrellas*. Barcelona: Laila.
- PANÉ, Ramón (1980), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. México: Siglo XXI.
- ROOB, Alexander (2001), *Alquimia y Mística*. Madrid: Taschen.
- SOIANO, Francisco de (ed.) (1988), *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de indias siglos XVI-XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.
- SUED BADILLO, J. (1978), *Los caribes: realidad o fábula*. Río Piedras: Antillana.
- TORRUBIA, José (1972), *Crónica de la provincia franciscana de Santa Cruz de la Española y Caracas*. Caracas: Academia nacional de la Historia.
- ZUGASTI, Miguel (2008), "Teatro recuperado en Charcas: dos loas olvidadas de Fray Juan de la Torre (OSA) a la entrada del Virrey Diego Morcillo en Potosí, 1716". Ignacio Arellano y José Antonio Garrido (eds), *El teatro en la Hispanoamérica colonial*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert, pp. 296-320.