

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	LIII.	2017.	pp. 109–123.
--	-------	-------	--------------

LA RELIGIÓN GRECO-ROMANA COMO MODELO COMPARATIVO EN LA DÉCADA PRIMERA DE PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA

POR ANTÓN ALVAR NUÑO

Abstract: Even though Lafitau is generally considered the forefather of comparative ethnography, the first Chroniclers of Indies (*Cronistas de Indias*) frequently resorted to Graeco-Roman religion in order to describe the polytheisms of the New World. The first Chronicler who interpreted the New World as the empirical proof of the revival of the Classical World was Pedro Mártir de Anglería. This paper analyses Pedro Mártir's frequent comparisons with Roman religion in his description of taíno religion and the intellectual background that allowed for the first step towards the formalisation of a theory of polytheism.¹

Keywords: Pedro Mártir de Anglería, Antropología Comparada, Politeísmo, Religión Romana, Religión taína, Zemes, Recepción del Mundo Clásico

1. Introducción

En el año 1933, en plena polémica sobre la utilidad del método comparativo para la interpretación de las culturas, el Padre Wilhelm Schmidt atacaba con las siguientes palabras la tendencia de las escuelas antropológicas británica y norteamericana a limitarse a analizar datos exclusivamente sincrónicos:

“Pienso que tales estudiosos despojarían a la etnología de lo que es su mayor logro, al no aceptar el axioma establecido ya por el padre Lafitau en su famosa obra *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (París, 1724), según el cual los pueblos primitivos son estadios, testimonios vivos del pasado de la humanidad. Si la etnología desesperara de establecer objetiva y fielmente la sucesión de esos estadios, en mi opinión abdicaría de su prerrogativa de

¹ Este artículo forma parte de los resultados del proyecto de investigación del Plan Nacional de I+D+i del Gobierno de España HAR2014-57067-P, “Procesos de Aculturación religiosa en el Mundo Antiguo y en la América Colonial”, dirigido por el prof. F. Marco Simón, y del proyecto HAR2014-51946-P, “La invención del pagano: las fronteras de la identidad religiosa en el mundo tardoantiguo”, dirigido por la prof. C. Martínez Maza.

guiarnos hasta esas primeras edades de la humanidad en las que están las más profundas raíces de todas sus instituciones, de la religión y de la ética, de la familia y del Estado.”²

Para Schmidt, Lafitau había acertado al constatar la existencia de semejanzas culturales entre los pueblos indígenas del Canadá y las primeras civilizaciones europeas. De manera similar al evolucionismo decimonónico, la escuela alemana del *Kulturkreis* consideraba que existían diferentes grados de desarrollo cultural y que las culturas contemporáneas podían ordenarse según su grado de primitivismo de manera análoga a las civilizaciones antiguas. En realidad, las propuestas del Padre Schmidt ya estaban caducas a comienzos del siglo XX. El evolucionismo cultural había sido fuertemente cuestionado y, sobre todo en Francia, Reino Unido y EE.UU., los intereses de la antropología empezaban a dirigirse hacia cuestiones de carácter social y funcional. Por otro lado, los planteamientos del Padre Schmidt de establecer diferentes grados de desarrollo a las religiones de los sistemas culturales que estudiaba eran producto de una tradición intelectual en la que la doctrina religiosa determinaba la conceptualización del objeto de análisis etnográfico.³

Lo que pretendía destacar con esta cita, no obstante, era la referencia a la obra de Lafitau. Se ha presentado en numerosas ocasiones al jesuita francés como el gran exponente del cambio de un modelo teológico en la descripción de las culturas a otro más afín a la antropología moderna, pero lo cierto es que dicha transformación fue procesual.⁴ El cambio de paradigma fue el resultado de una tortuosa dinámica de elaboración de modelos explicativos que resultaran coherentes tras el impacto que supusieron los contactos con las culturas indígenas durante el curso de las colonizaciones de América y Asia, las tensiones y reformulaciones doctrinales que suscitó la Reforma y, posteriormente, los nuevos planteamientos filosóficos que trajo consigo la Ilustración.⁵

La historiografía reciente se está centrando más en estos últimos aspectos, haciendo especial énfasis en la cuestión de la alteridad religiosa como justificadora ideológica de la ocupación y control territorial durante la colonización. La desacreditación de las religiones indígenas previas a la conquista al ser identificadas como idólatras supone la aplicación de los discursos apologeta y patristico cristianos elaborados durante la tardoantigüedad en un nuevo ámbito. A la

² Schmidt 1933, 9-10. Apud. Harris 2002 [1968], 336, en donde profundiza sobre la utilización del método comparativo en la *Kulturkreislehre*.

³ No obstante, gozaba de gran estima, incluso entre algunos antropólogos norteamericanos como Lowie o Kluckhohn. Sobre estas cuestiones, cf. Harris 2002 [1968], 336-338.

⁴ Sirva la obra de Mosch 2001 como ejemplo de la tendencia a sublimar la importancia de Lafitau en el surgimiento de la antropología moderna.

⁵ Cf., e.g., Mason 1994, 135-172; Martínez Maza 2007, 34-40; Olivier 2010, 389-410; Botta 2013a, 11-36.

lista de usos que tiene la patrología a lo largo de la Edad Media – como su utilización para dar contenido argumentativo a la lucha ideológica contra el Islam, o para desautorizar las herejías cristianas, o a para la resolución de conflictos intra-comunitarios, como en el caso de la brujería en Europa –, se añade uno nuevo: la voluntad de obliteración de los sistemas religiosos del Nuevo Mundo para la implantación en paralelo de una nueva religión afín a los modelos políticos y económicos impuestos. Aunque la eficacia de los resultados supusiese, en la praxis, la creación de una *interpretatio christiana* autóctona, producto del juego de tensiones de diferentes agentes y grupos de poder, lo cierto es que la producción literaria de los conquistadores deja pocas dudas en lo concerniente a su voluntad con respecto al fin de las religiones paganas.

Una cuestión diferente es la manera en que se articularon los discursos de descrédito a las religiones alóctonas, ya que su formulación reflejaba una percepción de la religión propia, de la condición antropológica de las poblaciones conquistadas y del proceso de conquista, que variaban según el posicionamiento de cada autor. Es decir, aunque el discurso de la alteridad pueda tener elementos definitorios comunes, como las fuentes en las que se basa o los tópicos a los que se recurre, este tiene unas condiciones de producción propias y responde a una agenda determinada.

En esta línea se ha analizado con detalle la labor etnográfica de la orden franciscana en Nueva España a lo largo del siglo XVI. Su posición política privilegiada con relación a otras órdenes condicionó la manera de interpretar el panteón mexica. Según ha analizado Sergio Botta, su labor de descripción de la religión indígena en Nueva España, con la intención inicial de desvelar los errores de la idolatría pagana, supuso también la creación de unas bases metodológicas que contribuyeron a establecer una teoría del politeísmo gracias al recurso de la comparación sistemática entre el panteón mexica y el greco-romano. Tal y como desvela Fray Bernardino de Sahagún, la atención al sistema religioso indígena y la elaboración de un sistema taxonómico complejo para su descripción se justificaba a partir de la autoridad de la obra de Agustín de Hipona, quien recurrió a la misma tarea de descripción etnográfica para demostrar la falsedad del politeísmo romano.⁶ A través de la comparación de, e.g., Huitzilopochtli con Marte, Chicomecóatl con Ceres, Chalchiuhtlicue con Neptuno, Quetzalcóatl con Hércules o Tezcatlipoca con Júpiter,⁷ se contribuyó a

⁶ de Sahagún 1569 [2000], 299. Se sabe que la obra de Agustín formaba parte de la colección del Colegio de Santiago de Tlatelolco (Mathes 1982, 33), de modo que no es raro que resultara un referente habitual para los misioneros franciscanos. Sobre estas cuestiones, cf. Olivier 2010 y Botta 2013a. A partir de estos trabajos, sería interesante comparar la obra de jesuitas como José de Acosta.

⁷ Vid. Olivier 2010, 393-399.

una reformulación del concepto de idolatría y a sentar las bases para una teoría del politeísmo en la que, si bien las religiones indígenas eran falsas desde los postulados de la teología cristiana, tenían una lógica intrínseca desde un punto de vista funcional.

El reconocimiento de la utilidad de la religión indígena dentro de una estructura de pensamiento desconocedora de la “verdad revelada” no sólo era una apreciación teórica al servicio del relato etnográfico, sino que tuvo su aplicación política en algunos momentos estratégicos de la conquista. En la descripción de la ocupación de la costa de Méjico y el establecimiento de colonias por parte de Hernán Cortés, Pedro Mártir de Anglería cuenta lo siguiente:

*De la Villa Rica, la nueva colonia, dista doce millas por el Oriente un pueblo de cinco mil casas que los indígenas llaman con el nombre antiguo Cempoal y con el nuevo Sevilla. Hallaron un cacique que tenía encerrados, para inmolarlos, cinco esclavos; y habiéndoselos quitado los nuestros, los reclamó rendidamente diciendo: “La perdición me traéis a mí y a todo mi reino si nos quitáis los esclavos que se habían de inmolar. Irritados nuestros zemes, permitirán que todas nuestras sementeras se las coman los gusanos, o las destroce el granizo, o las consuma la sequía, o las inunden las lluvias torrenciales por cesar los sacrificios”. Por temor de que los cempoalenses se rebelaran desesperados, eligieron los nuestros el menor mal, juzgando que por entonces no era tiempo de impedirles contra su voluntad que practicaran los ritos antiguos, y les devolvieron sus esclavos. Éstos, por más que los sacrificadores les prometían eterna gloria y delicias perpetuas, y la familiaridad con los dioses tras los días procelosos de esta vida, sin embargo, oían tristes esas promesas, y mejor quisieran ser libertados que inmolados.*⁸

A pesar de que la eliminación de la práctica de sacrificios humanos era supuestamente una de las prioridades de los conquistadores, y así lo expresa el propio Cortés en su primera carta de Relación,⁹ en ocasiones la *Realpolitik* se imponía.

⁸ He seguido la versión de las *Decadas* de 1530 después de cotejar sus contenidos con la *editio princeps*. La traducción de los pasajes que cito aquí es de la versión de J. Torres Asensio, publicada en 1892, con revisión y corrección de J. Martínez Mesanza e introducción de R. Alba para su reedición de 1989. Para el pasaje que acabo de citar: P. Mártir de Anglería, *Década Primera*, Ed. Alba 1982, 280-281.

⁹ H. Cortés, Primera Carta de Relación (6 de julio de 1519), “*De la justicia y regimiento de la rica villa de la Vera Cruz a la reina doña Juana y al emperador Carlos V, su hijo*: Y tengan vuestras majestades por muy cierto que según la cantidad de la tierra nos parece ser grande, y las muchas mezquitas que tienen, no hay año que, en lo que hasta ahora hemos descubierto y visto, no maten y sacrifiquen de esta manera a tres o cuatro mil ánimas. Vean vuestras reales majestades si deben evitar tan gran mal y daño, y cierto sería Dios Nuestro Señor muy servido, si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fueran introducidas en nuestra muy santa fe católica y conmutada la devoción, fe y la esperanza que en estos ídolos tienen, en la divina potencia de Dios; porque es cierto que si con tanta fe y fervor y diligencia a Dios sirviesen, ellos harían muchos milagros”.

Si bien la compilación etnográfica de los misioneros servía para demostrar la necesidad de su labor evangélica en el Nuevo Mundo, los primeros Cronistas de Indias también incluyeron descripciones sobre los modos de vida y la religión de los pueblos recién descubiertos con el propósito no sólo de informar a la Corte de Castilla acerca de los nuevos territorios, sino de ofrecer argumentos justificativos para la conquista. En ese sentido, el relato etnográfico se manipuló para influir en la Corte sobre la dirección que debía tomar la gestión de los nuevos territorios y la suerte que debían recibir sus habitantes. La lista de estereotipos (ateísmo, canibalismo, idolatría, desnudez, salvajismo) estaba dirigida a demostrar la necesidad de implantar un orden político y moral superiores. No obstante, la construcción del tópico del Otro derivó rápidamente en un auténtico debate sobre los Derechos Humanos en donde la propia definición de Ser Humano no era obvia. El elenco de argumentos retóricos para dibujar a los pueblos indígenas del Nuevo Mundo fue de muy diversa índole. En unos casos se categorizaba a los indígenas como infrahumanos, homúnculos, como los denominaba Gonzalo Fernández de Oviedo, lo cual fue aprovechado posteriormente por Juan Ginés de Sepúlveda en su defensa de la esclavitud de los indios apoyándose, además, en la idea aristotélica de “esclavitud natural.”¹⁰ En otros casos, los modos de vida de los pueblos del Nuevo Mundo enriquecieron y actualizaron el tópico clásico que ensalzaba las virtudes del “buen salvaje”, lo cual sirvió a los humanistas cristianos para denunciar la necesidad de una *renovatio* en la moral que había corrompido las instituciones de la vieja Europa.¹¹ Si bien los indígenas habían caído en la idolatría y tenían comportamientos moralmente reprobables, estos no se debían a su naturaleza animal o infrahumana, sino a que habían vivido durante todo este tiempo en la ignorancia, en una especie de cándido infantilismo que podía fácilmente ser corregido a través de una educación adecuada. La diversidad de opiniones en el perfil antropológico del indígena, que no era más que el reflejo de las divergencias sobre el modelo colonizador y los conflictos de intereses entre los propios cronistas,¹² acabaron cristalizando en la célebre Junta de Valladolid (1550-1551) que enfrentó a Bartolomé de las Casas con Juan Ginés de Sepúlveda.

El enfrentamiento ideológico no sólo se apreciaba en el contenido del relato etnográfico, sino también en la metodología empleada y en la validez de las fuentes empleadas. A este respecto, son bien conocidas las críticas que lanzó Gonzalo Fernández de Oviedo a Pedro Mártir de Anglería por no haber pisado nunca el Nuevo Mundo. En una suerte de proto-debate sobre las virtudes de la

¹⁰ A este respecto, cf. Mason 1994, 135-172.

¹¹ Cf. e.g. Cro 1990, 665-686; Cro 1977, 39-52.

¹² Kagan 2010, 109, por ejemplo, explica que la intención de Gonzalo Fernández de Oviedo era suceder a Pedro Mártir en el oficio de cronista de Castilla.

antropología de campo frente a la antropología de salón, Fernández de Oviedo desacreditaba a su rival por utilizar sólo información secundaria, lo que otros viajeros habían visto u oído, mientras que él podía garantizar la autoridad de su discurso gracias a su experiencia directa: *Solamente quiero decir ó dar un aviso al lector contra la malicia de algunos historiales [historiadores] que hablan en Indias sin verlas*.¹³

Las referencias a las religiones del Nuevo Mundo en los primeros historiadores de Indias fueron en no pocas ocasiones acompañadas por comparaciones con el politeísmo greco-romano, ya que este resultaba una matriz conceptual apropiada para hacer comprensibles los sistemas religiosos del Nuevo Mundo a la audiencia europea. No hay duda de que, independientemente del diferente posicionamiento ideológico que pudieran tener los cronistas, la necesidad evangelizadora era indiscutible para todos, pero queda por ver si la manera en que unos historiadores y otros describieron las religiones indígenas y la decisión de compararlas o no con el politeísmo greco-romano resultaron instrumentos retóricos en el debate sobre el modelo colonizador y el grado de humanidad del indígena.

2. La Primera Década de Pedro Mártir y su relación con la obra de Ramón Pané

En este caso me he centrado en la obra de Pedro Mártir de Anglería, al que se ha considerado el primer cronista de Indias, aunque en realidad el cargo de Cronista Mayor de Indias no se instituyó hasta 1571, con Felipe II. En cualquier caso, Pedro Mártir sí que fue el primero en hacer una relación exhaustiva de los descubrimientos, la conquista y la etnografía de los pueblos del Nuevo Mundo, gracias a lo cual se ganó el nombramiento de miembro del Consejo de Indias en 1518, de Cronista Real en 1520 y de abad de Jamaica en 1524.¹⁴

La parte de la obra sobre la que me he centrado aquí es la Primera Década de sus *Decades de Orbe Novo*. La obra en su conjunto fue publicada en 1530 pero la Primera Década, dada la relevancia del descubrimiento, fue publicada por Elio Antonio de Nebrija en dos ocasiones: una en 1511 en Sevilla y otra en 1516 en Alcalá de Henares. La intención de Pedro Mártir fue sacarla a la luz

¹³ Fernández de Oviedo, G.: *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*. Tomo 3, parte IV, p. 592. Aunque la primera parte de la obra de Fernández de Oviedo se publicó en 1535, la edición completa no verá la luz hasta 1851-1855, en forma de cuatro volúmenes por la Real Academia de la Historia.

¹⁴ Para una biografía actualizada de P. Mártir de Anglería, cf. Armillas Vicente 2013, 211-229.

antes, y por ese motivo buscó impresor en Venecia. El primer borrador, titulado *Oceane Decadis*, estaba preparado en 1501 pero en lugar de salir a la luz, fue filtrado y plagiado hasta en dos ocasiones antes de publicarse.¹⁵ Así pues, el primer libro publicado sobre el Descubrimiento fue una traducción al dialecto veneciano hecha por el secretario del embajador de los Reyes Católicos en Venecia, Angelo Trevisan, titulada *Libretto de tutta la navigatione del Re de Spagna de le isole et terreni novamente trovati*, publicado en el año 1504.

La Primera Década trata de los viajes de Colón, los acontecimientos en la isla de la Española y otras expediciones en el mar Caribe, como la de Pedro Alonso Niño a la región de Curiana y la de Vicente Yáñez Pinzón al norte de Brasil. En la *Editio Princeps* hay un capítulo exclusivo a la religión de los Indios de la Española, el capítulo X, que acabó integrándose en el capítulo IX en la edición de 1516 y en la obra definitiva de las VIII Décadas de 1530. Aun así, la fusión de dicho capítulo no supuso la reducción de contenidos.¹⁶

La práctica totalidad de lo relatado en este capítulo es un resumen del informe que preparó el fraile jerónimo Ramón Pané a petición del almirante Colón en su segundo viaje. Ramón Pané llegó a la Isabela el 2 de enero de 1494 y vivió en el interior de la isla de la Española durante varios años aprendiendo el idioma, las formas de vida y las costumbres de los indígenas. La publicación original de sus investigaciones, titulada *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, se ha perdido pero se conoce su contenido gracias al resumen que de ella hace Pedro Mártir, además de la que hace Fernando Colón en el capítulo 61 de su *Historie del S. D. Fernando Colombo; nelle s'ha particolare et vere relatione della vita e de fatti dell'Almiraglio D. Christoforo Colombo suo padre* y de una traducción italiana publicada por Fernando de Ulloa en el año 1571.

El trabajo de Ramón Pané tiene el mérito de ser el primer relato etnográfico del Nuevo Mundo. Además, el fraile introdujo un gran número de indigenismos como *cibas*, para referirse a unas piedrecitas de mármol sagradas; *guaninos*, que hace alusión a unas laminitas amarillas de latón también consideradas sagradas; *cohobba*, que es el nombre de una planta endémica de carácter psicotrópico; *boitios*, para hacer referencia a autoridades religiosas con atribuciones médicas y adivinatorias; o *zemes* o *cemies*, formas complejas y aparentemente ubicuas de la religiosidad taína que pueden ser tanto representaciones iconográficas hechas con restos de los antepasados de un grupo de filiación familiar (motivo por el cual han sido asociados a los penates romanos), como esculturas de piedra o madera, o espacios sacros con entidad propia, astros, animales o plantas. La cantidad de indigenismos a los que recurre Ramón Pané

¹⁵ Sobre la cuestión del plagio, cf. Cro 2003, 15-240.

¹⁶ Cf. supra n. 7.

para describir la religión taína, casi a modo de metodología *emic avant la lettre*, hace pensar que el fraile era consciente de la sofisticación del sistema religioso indígena, pero no fue capaz de encontrar analogías que pudieran resultar comprensibles desde un punto de vista epistemológico.¹⁷ No llegó a construir lo que Bernand – Gruzinski han venido a llamar una “matriz conceptual” para describir de manera coherente el sistema religioso taíno, motivo por el cual se ha considerado su trabajo un “fracaso hermenéutico.”¹⁸ Hay que decir en su favor, no obstante, que la antropología occidental sólo ha sido capaz de conceptualizar en fechas muy recientes los sistemas religiosos que no responden ni a los esquemas del monoteísmo judeo-cristiano ni a los del politeísmo antropomórfico.¹⁹ En buena medida, seguimos siendo herederos de la configuración de una disciplina de Ciencias de las Religiones construida a partir de los fundamentos intelectuales del colonialismo europeo.

La relación de la religión taína de Pedro Mártir no es un resumen acrítico de la obra de Ramón Pané. Es cierto que el cronista incurre en los mismos descalificativos que el fraile jerónimo a la hora de describir la religión de los habitantes de la Española: sus prácticas religiosas son supersticiones, ilusiones, niñerías o ritos vanos, y sus dioses, demonios, simulacros o ídolos. Aunque el relato de Pedro Mártir parte de las limitaciones del libretto de Pané, se aprecia en él, por un lado, una lectura crítica de los informes del fraile jerónimo y, por otro, unos esbozos de metodología comparativa, lejana aún de las teorías más elaboradas que llevarán a cabo los misioneros a mediados del siglo XVI, pero en donde se empieza a usar al Mundo Clásico como modelo.

Este último aspecto es quizá el más notorio con respecto a la descripción de las religiones indígenas que hace Pedro Mártir, ya que sus analogías con el politeísmo greco-romano serán precursoras de un método que va a ser común hasta, prácticamente, la *Rama Dorada* de Frazer. Sin embargo, a diferencia de

¹⁷ Se ha generado un debate sobre si la obra de Pané sirvió para dar voz a la cultura taína, cuestión que resulta totalmente anacrónica. Ramón Pané no tenía más conciencia social que la credulidad del carácter salvífico de la conversión al cristianismo. Cf. López-Baralt 1992 como ejemplo de los defensores de la obra de Pané como eficaz emisor de la religión taína, y Solodkow 2008 y Cattan 2013 como ejemplos de la inutilidad de buscar en Pané cualquier indicio de voz taína.

¹⁸ Sobre el concepto *grille conceptuelle*, cf. Bernand – Gruzinski 1988. En cuanto a la acusación de fracaso hermenéutico, Botta 2013b, 161-187.

¹⁹ El artículo de Smith 1972 ofrece un detallado estado de la cuestión sobre la incapacidad de los antropólogos a resolver los dilemas que plantea la interpretación de las cosmovisiones de algunos pueblos indígenas, especialmente de la cuenca del Amazonas, en donde no hay distinciones taxonómicas entre los seres humanos y otros animales u objetos. No obstante, J. Z. Smith sólo es capaz de destacar el problema, no de resolverlo. Quien sí lo ha hecho es la antropología brasileña, la cual ha acuñado el término de “perspectivismo” para definir estos sistemas religiosos que no encajan. Cf. Viveiros de Castro 1992.

lo que ocurre entre autores posteriores, como Bernardino de Sahagún o Juan de Torquemada, creo que la justificación de las comparaciones con el politeísmo romano no viene dada por el hecho de haber sido empleada anteriormente por los apologetas cristianos y los Padres de la Iglesia, o al menos no exclusivamente, sino por la formación humanista de Pedro Mártir, sobre la que volveré más adelante.

3. Los referentes clásicos en la descripción de la religión taína

El apartado dedicado a la descripción de la religión taína en la obra de Pedro Mártir comienza de la siguiente manera:

*Sin embargo, he aquí otro que complete la Década acerca de las supersticiones vanas de la isla Española. Si no es una década de Tito Livio, la causa es que este tu Mártir no ha recibido el espíritu de Livio, según lo entiende Pitágoras. Si dan de sí algo más estos montes que están de parto, lo sabrás. Por ahora, he aquí las ilusiones de los isleños, tan superiores a las narraciones de Luciano cuando éstas, aunque infantiles, las están usando los hombres; pero aquello todo es fingido o por diversión, o compuesto para reírse de los que se lo creen.*²⁰

Es, como se ha explicado antes, la ubicación conceptual de la religión taína en una categoría diferente a *religio*. El sistema de creencias indígena es *superstitio*, es infantil y, aunque a priori pueda resultar del mayor interés para el lector, se trata en realidad de una cuestión nimia – de ahí la alusión a la locución horaciana *parturient montes, nascetur ridiculus mus* (Hor., *Ars* 139) –.

No obstante, las comparaciones con la religión greco-romana son constantes. El motivo más evidente es que el mundo clásico resulta un armazón conceptual comprensible y conocido para los coetáneos del cronista. Esto se hace patente en el recurso al léxico clásico para traducir categorías conceptuales inexistentes en el vocabulario religioso cristiano. Por ejemplo, para describir el culto doméstico a los ancestros, Pedro Mártir acude en ocasiones a los penates romanos:

*Allí (en la región de la Curiana, probablemente Venezuela, según el relato de Pedro Alonso el Niño) los cadáveres de los principales los extienden sobre parrillas, poniendo debajo fuego lento para que, consumiéndose la carne poco a poco, se conserven desecados los huesos dentro de la piel, y después les dan honra y los guardan como penates. Recuerdan que vieron allí un hombre, y en otra parte una mujer, colocados y conservados de esa manera.*²¹

²⁰ P. Mártir de Anglería, *Década Primera*, Ed. Alba 1982, 79.

²¹ P. Mártir de Anglería, *Década Primera*, Ed. Alba 1982, 86.

De igual manera, las referencias a especialistas religiosos con funciones diferentes a las del sacerdote cristiano, Pedro Mártir también acude a la terminología de la religión romana:

En estas supersticiones los imbuyen sus augures a quien llaman boitios, los cuales son también médicos, que cometen mil fraudes con la pobre plebe ignorante. Estos agoreros hacen creer a la plebe, pues gozan de gran autoridad entre ella, que los zemes les hablan a ellos y les predicen el futuro. Y si algún enfermo se pone bueno, lo persuaden que lo ha conseguido por merced del zeme.

*Los boitios se obligan a ayunar y a purgarse cuando se encargan del cuidado de algún principal, y comen una hierba que embriaga, la cual, cuando la sorben en polvo, poniéndose furiosos cual bacantes, les hace decir que han oído de los zemes muchas cosas.*²²

Aunque el uso de los términos no es necesariamente preciso -las analogías no llegan a ser adecuadas-, o se desvela un conocimiento muy rudimentario de la terminología religiosa romana,²³ sí que contribuye a construir el armazón conceptual del relato. El descubrimiento del Nuevo Mundo es, en la obra de Pedro Mártir, un resurgir del Mundo Clásico, pero ya no en la forma alegórica de un nostálgico pasado feliz al que habría que volver como en el caso de los primeros humanistas (Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Leonardo Bruni...), sino como constatación empírica. Se ha destacado en otras ocasiones que gracias a ello se materializa la utopía del “buen salvaje”, a través de la cual se pretende denunciar el agotamiento moral y la corrupción del mundo civilizado. Así,

*(Colón y su tripulación) encontraron que había allí (en la Española) varios reyes, unos más poderosos que otros y éstos más que aquéllos, como leemos que el fabuloso Eneas encontró dividido el Lacio entre varios, como Latino, Mecencio, Turno y Tarconte, que estaban separados por estrechos límites, y todo lo demás repartido entre los tiranos. Pero me parece que nuestros isleños de la Española son más felices que aquéllos con tal que reciban la religión; porque, viviendo en la edad de oro, desnudos, sin pesos ni medidas, sin el mortífero dinero, sin leyes, sin jueces calumniosos, sin libros, contentándose con la naturaleza, viven sin solicitud ninguna acerca del porvenir.*²⁴

Pedro Mártir planteó que el panteón taíno estaba formado por una divinidad superior y, por debajo de esta, una cohorte de divinidades inferiores de carácter abstracto, los zemes. Con toda probabilidad la naturaleza no antrópica de los zemes le impidió asociarlos con divinidades concretas del panteón greco-

²² P. Mártir de Anglería, *Década Primera*, Ed. Alba 1982, 83.

²³ El hecho de que los augures no tuvieran funciones médicas revela un reduccionismo de las atribuciones religiosas del boitio, o la imprecisión en su configuración de la religión doméstica romana al aludir a los penates para el culto a los antepasados en lugar de a los manes.

²⁴ P. Mártir de Anglería, *Década Primera*, Ed. Alba 1982, 23. Sobre la identificación de las utopías del Mundo Clásico en la América del descubrimiento, cf. S. Cro 1977, 39-52 y Camacho Rojo – Fuentes González 2012, 41-67.

romano pero sí que percibió varios denominadores comunes en las funciones religiosas de los sacerdotes, el culto a los muertos o su interpretación de la dimensión agreste de la religiones taína y romana. Asimismo, Pedro Mártir establece otras analogías en el sistema de creencias que desvelan sus mitos; la configuración de los espacios sacros; y en la praxis de determinados rituales, especialmente los relacionados con la adivinación.

En el caso de la mitología, la mayor parte de los relatos antropogénicos y etiológicos que describe Pedro Mártir están relacionados con metamorfosis de seres humanos en animales y plantas o viceversa. Aunque la fuente de Pedro Mártir es la obra de Ramón Pané, el jerónimo no hace alusiones de ningún tipo a la mitología clásica, mientras que de Anglería sí que la tiene presente. En concreto, el mito taíno sobre el origen de la mujer le recuerda poderosamente a la tradición clásica acerca del origen de los mirmidones. De acuerdo con el mito recogido por Ramón Pané y transmitido por Pedro Mártir, un reyezuelo llamado Vaguoniona sacó en una ocasión a las mujeres de las cuevas en las que vivían los primeros hombres y se las llevó a una isla dejando así a la humanidad sin posibilidad de reproducción. Una noche, al salir los hombres de las cuevas para lavarse, vieron a lo lejos cómo unas criaturas parecidas a mujeres trepaban por los árboles, *como escuadrones de hormigas*. Las cazaron, las utilizaron como si fuesen mujeres, y obtuvieron la descendencia que buscaban. Ramón Pané no va más allá en el relato, pero Pedro Mártir termina la narración con la siguiente frase (dirigida al cardenal Luis de Aragón): *ea, deja ya de admirar lo que la veraz Grecia contó en tantos volúmenes acerca de los mirmidones, como el haber sido procreados de hormigas*.²⁵

En lo concerniente a la configuración de los espacios sacros en la religión taína, Pedro Mártir ve una concepción similar a la versión más agreste de la religión romana. No hay templos, sino que lo que abundan son entornos naturales sacralizados que retratan una armonía con la naturaleza que alimenta la idea del “buen salvaje”. Esto se aprecia con especial claridad cuando compara la escurridiza naturaleza de los zemes con las deidades romanas de la naturaleza:

²⁵ P. Mártir de Anglería, *Década Primera*, Ed. Alba 1982, 81. Pedro Mártir siguió con toda probabilidad la descripción del mito ofrecida por Ov., *Met.* VII 518-661, ya que se desestiman otras tradiciones, como la estraboniana, quien explica que los mirmidones son llamados así porque formaban grandes hileras de personas, similares a las de las hormigas, para retirar los pedruscos que impedían labrar en sus áridas tierras, o la de Apolodoro, quien explica que los mirmidones se llaman así por su ancestro epónimo Mirmidón, hijo de Eurimedusa, princesa de la tesalia Ptía, y el dios Zeus, que sedujo a la princesa transformado en hormiga.

*Son diferentes los zemes que diferentes insulares veneran. Algunos, advertidos por sombras nocturnas entre los árboles, los construyen de madera. Otros, si obtuvieron respuestas entre las rocas, los hacen de mármol. Otros son venerados en raíces [...]. Como en lo antiguo pensaban que las driadas, hamadriadas, sátiros, panes y nereidas tenían cuidado de las fuentes, las selvas y el mar, y señalaron a cada cosa un dios para que cada género estuviera protegido por su deidad, así estos isleños piensan que, invocados los zemes, escuchan lo que se desea.*²⁶

De entre la multitud de espacios que ocupan las deidades que veneran los taínos, hay algunos que adquieren especial importancia y se constituyen en auténticos centros de devoción colectiva, aunque Pedro Mártir no llega a conferirles la categoría de templo:

*Escucha otra cosa más agradable, Príncipe Ilustrísimo. Existe una caverna llamada Jouanaboina en el territorio de cierto cacique llamado Machinech, la cual reverencian y veneran más religiosamente que antiguamente los griegos a Corinto o a Cirra y a Nisa, y la tienen adornada con mil formas de pinturas.*²⁷

En lo referente a la descripción de los ritos que llevan a cabo, Pedro Mártir se centra en las prácticas relacionadas con la adivinación destacando, además, el monopolio que los líderes políticos hacen de este tipo de rituales. El uso de un alucinógeno para alterar los estados de consciencia y facilitar así el contacto con la divinidad le permite establecer fácilmente un nexo con el oráculo de Apolo:

Y así, cuando los caciques consultan a los zemes del resultado de la guerra, de los comestibles, de la salud, se entran en la casa dedicada al zeme, y allí, absorbiendo por las narices la cohobba, que así llaman a la hierba que embriaga, con la cual también los boitios se ponen furiosos al punto, de seguida dicen que comienzan a ver que la casa se mueve, poniéndose lo de arriba abajo, y que los hombres andan al revés; tanta es la eficacia de aquel polvo majado de la cohobba, que al que lo toma luego le quita todo sentido.

Así que se les pasa la locura se pone cabizbajo, cogiéndose las piernas con los brazos, y permaneciendo atónito un rato en ese estado, levanta la cabeza cual soñoliento, y alzando los ojos al cielo primero habla entre si ciertas cosas confusas, y entonces los magnates de su corte que le rodean (pues a estos actos sagrados no está admitido ningún plebeyo) le dan gracias a gritos porque ha vuelto a ellos del coloquio con los zemes, y le preguntan qué es lo que ha visto. Y él, abriendo la boca, delira que el zeme le ha hablado durante aquel tiempo, y, a manera de un frenético, les explica que el zeme le ha predicho o la victoria o la ruina si vinieran a las manos con los enemigos; hambre o abundancia, peste o salud, y cuanto le viene a la boca.

²⁶ Conviene anotar aquí que Ramón Pané no es capaz de encontrar ninguna asociación de los zemes con ninguna otra divinidad pagana, de modo que los reduce a espurios iconos del demonio. Cf. Botta 2013b, 175-177.

²⁷ P. Mártir de Anglería, *Década Primera*, Ed. Alba 1982, 82.

*Ea, Príncipe Ilustrísimo, después de esto, ¿cómo te has de admirar del espíritu de Apolo que agita sus sibilas con inmensa rabia? ¡Y pensabas que había terminado aquella antigüedad supersticiosa!*²⁸

Todas estas comparaciones con el Mundo Clásico tienen varias funciones en la obra de Pedro Mártir. La primera de todas es la más clara y responde a la obligación que tiene Pedro Mártir de reproducir el mensaje ideológico oficial: las religiones indígenas mesoamericanas, como el politeísmo romano, son erróneas; son prueba de un estado de civilización inferior, ingenuo e infantil, que debe ser corregido mediante la instauración del cristianismo.

Pero el recurso al Mundo Clásico por parte de Pedro Mártir también opera como instrumento retórico para criticar la degradación moral de su época. En este sentido, fue de especial relevancia la formación que recibió en Roma de manos de un personaje singular, Pomponio Leto. Su mentor, discípulo de Lorenzo Valla, fue el fundador de la Academia de Roma, dedicada al estudio de la Antigüedad Clásica. Aparte de reunirse para hablar sobre literatura, los miembros de la Academia escenificaron la restauración de las instituciones de la República romana, incluyendo su religión: Pomponio Leto se dio el cargo de *pontifex maximus* y cada 21 de abril celebraban el ritual de la Fundación de Roma. La Academia y el conato de restaurar la República romana eran, en gran medida, una respuesta subversiva a la nueva política papal de Paulo II. Algunos de los miembros de la Academia formaban parte de la Junta de arbitristas, encargada de redactar las bulas papales. Cuando el nuevo Papa decidió renovar la Junta, los miembros de la Academia que se vieron afectados se quejaron airadamente, y el Sumo Pontífice decidió acallarlos bajo las acusaciones de promover ideales paganos, de herejía y de sodomía.²⁹ Cuando Pedro Mártir llegó a Roma, en 1477, Pomponio Leto ya hacía tiempo que había salido de la cárcel, pero sus ideales clásicos seguían vivos y se los transmitió a su discípulo, quien los siguió alimentando a lo largo de su vida.³⁰

Como humanista, Pedro Mártir fue capaz de oxigenar la descripción etnográfica con constantes alusiones a los clásicos, ofreciendo un modelo explicativo coherente y reconocible para sus lectores. Gracias a ello, puso de manifiesto la existencia de similitudes en la supraestructura religiosa de diferentes sistemas culturales. Asimismo, su percepción del Nuevo Mundo como la mate-

²⁸ P. Mártir de Anglería, *Década Primera*, Ed. Alba 1982, 84.

²⁹ Todas estas cuestiones son de sobra conocidas. Baste consultar a de Beer 2008.

³⁰ Aparte de su voluntad por emular a los escritores greco-romanos, Pedro Mártir manifestó un vivo interés por la arqueología clásica. Durante su viaje a Egipto como embajador de los Reyes Católicos ante el sultán mameluco Kansun el-Ghuri, visitó el teatro y las ruinas romanas de Istria, Corfú, Cefalonia – en donde evocará a la antigua Samos –, Creta y el supuesto laberinto de Minos en una caverna...

rialización de la utopía clásica le permitió criticar de manera solapada la corrupción de las instituciones políticas y eclesiásticas a través de la formulación del tópico del buen salvaje para la descripción de los indígenas y de sus costumbres.

Pero, como historiador oficial de la Corte de Castilla y por su propia condición eclesiástica (fue prior Granada, párroco de Renera y Lorca, arcipreste de Ocaña, protonotario apostólico y abad de Jamaica), no concebía un mensaje equívoco con respecto a la religión indígena ni con respecto a su propia fe católica. Así pues, Pedro Mártir estaba ubicado de manera paradójica entre la defensa de la labor misional y la tristeza por el genocidio cultural. Al fin y al cabo, con el fin de la cultura taína, moría también la utopía del Mundo Clásico:

Oye, por fin, Príncipe Ilustrísimo esta otra cosa digna de memoria con que termina ya la obra. Los nuestros hallaron entre los insulares la noticia tristísima de que hubo en otro tiempo dos caciques, [...] los cuales se abstuvieron de comer y beber por espacio de cinco días continuos para que los zemes les enseñaran algo de las cosas futuras. Habiéndose hecho agradables a los zemes con aquel ayuno, contaron que les habían respondido que después de algunos años vendría a aquella isla gente vestida que acabaría con todos los ritos y ceremonias de la isla y a todos sus hijos los mataría o los privaría de libertad.

Conjeturando los modernos acerca de los canibales, así que los veían acercarse tenían resuelto salvarse por la fuga, y nunca más entraron en lucha con ellos; pero cuando vieron a los españoles penetrar en su isla, consultando entre sí acerca de este asunto, auguraron que ésta era la gente anunciada. Y no se equivocaron: ya están todos sometidos a los cristianos, y muertos todos los obstinados en contra: ni hay ya memoria de los zemes, que todos han sido transportados a España para que conociéramos el ludibrio de ellos y las falacias de los demonios [...].³¹

Bibliografía

- Alba 1989 = Alba, R. (ed.): *Pedro Mártir de Anglería. Décadas del Nuevo Mundo*. Madrid.
- Armillas Vicente 2013 = A. Armillas Vicente, A.: Pedro Mártir de Anglería, contino real y cronista de Castilla. La invención de las nuevas Indias. *Revista de Historia Jerónimo Zurita* 88, 211-229.
- De Beer 2008 = De Beer, S.: The Roman “Academy” of Pomponio Leto: From an Informal Humanist Network to the Institution of a Literary Society. In: van Dixhoorn, A. – Speakman Sutch, S. (edd.): *The Reach of the Republic of Letters. Literary and Learned Societies in Late Medieval and Early Modern Europe*, vol. I. Leiden–Boston, 181-218.
- Bernand – Gruzinski 1988 = Bernand, C. – Gruzinski, S.: *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. París.
- Botta 2013a = Botta, S.: Towards a Missionary Theory of Polytheism: The Franciscans in the Face of the Indigenous Religions of New Spain. In: Id. (ed.): *Manufacturing Otherness. Missions and Indigenous Cultures in Latin America*. Newcastle Upon Tyne, 11-36.

³¹ P. Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*. Década Primera, p. 85.

- 2013b = Botta, S.: La ausencia de los dioses taínos. Sobre el fracaso hermenéutico de la obra de Ramón Pané. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos* 57, 161-187.
- Camacho Rojo – Fuentes González 2012 = Camacho Rojo, J. M. – Fuentes González, P. P.: El mito clásico en los historiadores de Indias. In: Muñoz Martín, M. N. – Sánchez Marín, J. A. (edd.): *Homenaje a la Profesora María Luisa Picklesimer*. Coimbra, 41-67.
- Cattan 2013 = Cattan, M.: Ramón Pané y su mundo monológico. *Dialogía*, 7, 196-226.
- Cro 2003 = Cro, S.: “La Princeps” y la cuestión del plagio del *De Orbe novo*. *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica* 28, 15-240.
- 1990 = Cro, S.: Montaigne y Pedro Mártir: las raíces del buen salvaje. *Revista de Indias* 50, n° 190, 665-686.
- 1977 = Cro, S.: Las fuentes clásicas de la utopía moderna: el *Buen Salvaje* y las *Islas Felices* en la historiografía indiana. *Anales de literatura hispanoamericana* 6, 39-52.
- Harris 2002 [1968] = Harris, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid.
- Kagan 2010 = Kagan, R.: *Los Cronistas y la Corona. La política de la Historia de España en las edades Media y Moderna*. Madrid.
- López-Baralt 1992 = López-Baralt, M.: Fray Ramón Pané quinientos años después: una mirada actual al texto fundacional caribeño. In: González Stephan, B. – Costigan, L. H. (coords.): *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana*. Caracas, 1992, 67-86.
- Martínez Maza 2007 = Martínez Maza, C.: De la Teología a la Antropología: usos del paganismo grecorromano en la Europa del siglo XVIII. *Revista de Historiografía* 7, 34-40.
- Mason 1994 = Mason, P.: Classical Ethnography and its Influence on the European Perception of the Peoples of the New World. In: Haase, W. – Reinhold, M. (edd.): *The Classical Traditions and the Americas*, vol. I. *European Images of the Americas and the Classical Tradition*. Berlín–Nueva York.
- Mathes 1982 = Mathes, M.: *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*. Méjico.
- Mosch 2001 = Mosch, A.: *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*. París.
- Olivier 2010 = Olivier, G.: El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún. *SMSR* 76, 389-410.
- de Sahagún 1569 [2000] = de Sahagún, B.: *Historia general de las cosas de Nueva España*, vol. I. Ed. de López Austin, A. – García Quintana, J. Méjico.
- Schmidt 1933 = Schmidt, W.: *High Gods in North America*. Oxford.
- Smith 1972 = Smith, J. Z.: I am a Parrot (Red), *History of Religions* 11, 391-413.
- Solodkow 2008 = Solodkow, D.: Brother Ramon Pane and the Ego preacher: Ethnographic Matrix, Violence and Fictionalization of Another. *Revista de estudios hispánicos* 42, 237-259.
- Viveiros de Castro 1992 = Viveiros de Castro, E.: *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago.

(ISSN 0418 – 453X)