



# **UN FRAILE OBSERVA EL NUEVO MUNDO: DESCRIPCIÓN DE RIQUEZAS NATURALES Y POSIBLES TRANSFERENCIAS MATERIALES A PARTIR DEL RELATO DE DIEGO DE OCAÑA**

## **A FRAILE OBSERVES THE NEW WORLD: DESCRIPTION OF NATURAL RICHES AND POSSIBLE MATERIAL TRANSFERS FROM DIEGO DE OCAÑA 'S CRONICLE**

**Silvina Andrea Mondragón \***

**Cómo citar este artículo/Citation:** Mondragón, S. A. (2020). Un fraile observa el Nuevo Mundo: descripción de riquezas naturales y posibles transferencias materiales a partir del relato de Diego de Ocaña. *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana* (2018), XXIII-092.  
<http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/10488>

**Resumen:** A partir de la crónica del viaje que realizó Fray Diego de Ocaña, entre 1599 y 1605 a lo largo de América del Sur, busco abordar la descripción que el monje hizo de los diferentes espacios culturales que recorrió a lo largo de cinco años y que horadaron sus propias representaciones mentales. El objetivo consiste entonces en rastrear la descripción que hizo Ocaña de América y lo americano, a partir de las formas en que fue “visibilizado” y “asumido” por él, sopesando su incompreensión de lo desconocido y los significados que otorgó a lo observado. El interés final consiste en analizar la forma en que la circulación y apropiación de símbolos materiales e inmateriales, que personajes como Ocaña desplegaron, terminaron por conformar unas identidades *sui generis* americanas, a despecho del origen geográfico de los observadores.

**Palabras clave:** Representaciones mentales, Circulación cultural, Historia Atlántica.

**Abstract:** From the chronicle of the trip that Fray Diego de Ocaña made, between 1599 and 1605 throughout South America, I seek to analyze the description that the monk made of the different cultural spaces where he traveled throughout five years and that questioned his own mental representations. So, the objective is to trace the description of America and of the american, made by Ocaña based on the ways the spaces were “made visible” and “assumed” by him, weighing his misunderstanding of the unknown and the meanings he gave to the observed. The final interest is to analyze the way in which the circulation and appropriation of material and immaterial symbols, which characters such as Ocaña displayed, ended up forming *sui generis* American identities, despite of the geographical origin of the observers.

**Keywords:** mental representations, cultural circulation, Atlantic History.

### INTRODUCCIÓN

Entre 1599 y 1605, el viaje que el fraile Diego de Ocaña hizo por algunas regiones recónditas de América del Sur quedó plasmado en las descripciones de lo que observaba y vivía<sup>1</sup>. La subjetividad del relato, cargado de consideraciones emocionales, invita a reflexionar ¿qué motivos tendría un fraile Jerónimo para dejar las comodidades del monasterio en el que vivía y viajar por tierras sudamericanas en las postrimerías del siglo XVI?

---

\* Dep Centro de Estudios Sociales de América Latina, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Pinto 399 (7000) Tandil. Argentina. Teléfono: 54 249 4606696; correo electrónico: silvinamondragon@yahoo.com.ar

<sup>1</sup> Una descripción de su estilo de escritura y el contexto de producción en ROSO DÍAZ (2008).

Más allá de las cuestiones formales, que incluyen la obediencia a los mandatos de la Orden<sup>2</sup>, es razonable suponer que motivaciones de índole intimista y personal, alentaban el cruce del Atlántico. La travesía era un símbolo visible de otro intangible: un viaje hacia el alma y el espíritu que se iniciaba buscando aquietar las pasiones de la carne. Esta búsqueda se beneficiaba de los rigores de las lejanías desconocidas ya que, como había supuesto Aristóteles, los actos épicos eran consecuencia de las dificultades que atravesaban los héroes<sup>3</sup>.

El análisis de determinados pasajes de la crónica que propongo en este trabajo, busca rastrear e identificar el espacio material, social, político y moral que se forjó a partir del encuentro entre españoles y americanos<sup>4</sup>. Tendré entonces que abordar la retroalimentación entre las descripciones de lo simbólico y de lo material presente en el relato, sopesando la subjetividad de Ocaña y considerando la importancia que la fe y sus anclajes religiosos, tenían en la representación mental del Nuevo Mundo que el monje estaba nutriendo.

Para el historiador, las crónicas de viajes a Indias del siglo XVI cobran interés en tanto forman parte de un dispositivo argumental específico que contribuyó con eficacia a legitimar determinadas categorías de valoración que fueron basales para la construcción de nuevas identidades hispanoamericanas. Para entonces, los relatos de viajeros eran respaldados por una aceptada tradición que hundía sus raíces en el mundo árabe del siglo X y que había demostrado en qué medida eran funcionales para sensibilizar en torno a lo desconocido y crear imágenes convincentes de la otredad<sup>5</sup>. En cada uno de ellos, el autor generaba empatía con el lector (posible viajero a futuro) a quien confiaba los infortunios vividos y los ritos extraños presenciados. Paul Zumthor ha señalado que en realidad, con cada escrito se estaba trazando el itinerario de una santidad ya que “la memoria se proyecta en el espacio sagrado y el discurso mediante el cual desempeña una función de iniciación. Se trata de una función fuerte, que corresponde a uno de los rasgos específicos del cristianismo medieval, religión del espacio más que del tiempo”<sup>6</sup>.

En este sentido, la valoración de las expresiones culturales de los nativos que Ocaña hizo, pone en evidencia la agudeza con que era interpelado por lo que observaba ya que su relato<sup>7</sup> espeja buena parte de sus símbolos culturales<sup>8</sup>, anclados en una religiosidad bajomedieval en

---

<sup>2</sup> El objetivo del viaje de Diego de Ocaña y del compañero con el que partió desde Sevilla, era fomentar la autoridad moral del monasterio de Guadalupe, recoger las donaciones que se hacían al culto a la virgen y también reglamentar el futuro envío de las remesas a España. No se trataba de un viaje fortuito ya que “es necesario apuntar que el viaje de fray Martín de Posada y de fray Diego de Ocaña se da como consecuencia de una crisis económica en la que se encontraba el monasterio desde los años sesenta, debida principalmente a la disminución de las limosnas por la mala situación económica en la que estaba el país”, OCAÑA (2010), p. 15.

<sup>3</sup> “Quietude, a state of inner stillness, was sought by many early modern missionaries as the stage from which truly to begin. Somewhat paradoxically to our lights, for many in the sixteenth and seventeenth centuries, this state of mind and spirit was not only to be found in quiet prayerful seclusion with their brothers or sisters at home (...) Aristotle had taught that difficulty was what most summoned people to heroic acts”, MILLS (2014), p. 117.

<sup>4</sup> Derivo esta clave analítica de Dominique Iogna Prat cuando sostiene que: “El espacio deviene un elemento de definición explícita de lo social, quedando la pertenencia social mediatizada por la pertenencia espacial; las identidades sociales remiten cada vez más a los modos de inscripción espacial particular, definiendo de una manera nueva las relaciones entre los que ocupan un mismo espacio, los habitantes de un lugar, y las relaciones entre dominantes y dominados”, IOGNA PRAT (2016), pp. 231-232.

<sup>5</sup> “Desde el siglo X, el mundo árabe identificaba (y a veces enseñaba) los relatos de viajes como un género literario autónomo, emparentado con la novela (...) en los países de la Cristiandad, textos más o menos comparables ejercieron sobre sus lectores o auditores una influencia nada despreciable, tanto por los hechos que revelaban como por la significación que revestían en la mentalidad colectiva”, ZUMTHOR (1994), p. 285.

<sup>6</sup> ZUMTHOR (1994), p. 287.

<sup>7</sup> Raymond Williams ha señalado en qué medida los productos y símbolos culturales son elementos necesarios de la constitución del hecho social, WILLIAMS (1981), p. 13.

<sup>8</sup> En Ciencias Sociales, lo señalado es tributario de trabajos clásicos: CHARTIER (1999); GUINZBURG (1986); DARNTON (1984); THOMPSON (2000).

la que la atención a lo maravilloso y la dominancia de las emociones sobre el intelecto eran los componentes esenciales.

El dilema de base respecto de la existencia, o no, de una relativa homogeneidad cultural y material entre la amplia gama de espacios sociales y geográficos conectados por el Atlántico<sup>9</sup> puede mitigarse si se considera la funcionalidad de las grandes redes de intercambio y de circulación de objetos, discursos y personas que se organizaron a partir del siglo XVI.

En este sentido, el marcado nomadismo de personajes como Diego de Ocaña que recorrió 35000 km en seis años, contribuyó a perfilar un sentido universalista del territorio que recorrían<sup>10</sup>. Portador por excelencia del espíritu de cruzada, el discurso de los religiosos era, en esencia, consecuencia de la movilidad que los alentaba.

En este sentido, Ocaña es una voz que emana de los sectores dominantes para significar la realidad cultural y material que observa. Para ello recurre no sólo a las palabras: las imágenes de los principales símbolos del cristianismo que lleva consigo, al igual que su probidad como pintor de la figura de la virgen de Guadalupe, fueron útiles para crear un sustrato de sentidos comunes asignados por los españoles al espacio atlántico. Por ello, no importa tanto si la evangelización de los nativos resultó efectiva; más bien lo que interesa son las herramientas y los medios por los que los españoles pudieron construir una hegemonía discursiva respecto de América y lo americano.

Aunque no es una crónica oficial, es decir no fue pedida ni confirmada por la Corona, respeta a cabalidad las instrucciones formalizadas en la Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias, ordenada por Felipe II en 1573. Por esto es detallada con esmero la información que describe la fauna y la flora autóctonas, así como el clima o las viviendas de los aborígenes. Lo que la convierte en un relato único, es que permite conocer a un personaje que vive y siente América en tanto se presenta como protagonista de una descripción en la que sus emociones están expresadas e involucradas.

Toda la inabarcable construcción narrativa del XVI contribuyó a delimitar un espacio atlántico coherente y una nueva identidad, que combinó no sólo las imposiciones culturales de los dominadores, sino que se nutrió también de las re significaciones de los constructos culturales de los dominados, sin llegar a anularlos<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> La alternativa respecto de una “*Historia Atlántica*”, propuesta en 1955 por Jacques Godechot y Robert Palmer, ha servido de inspiración para sucesivas generaciones de historiadores que han encontrado en este cambio de perspectiva, de escala y de concepción del tiempo; terreno fértil para volver a trabajar sobre cuestiones que en apariencia ya estaban agotadas. A la manera de Fernand Braudel y su emblemático “*El Mediterráneo, y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*”, diversas generaciones de historiadores se han interesado en poner a prueba la idea de si, en ambos márgenes de los enormes espacios de influencia del Océano Atlántico, tuvo lugar una ámbito geográfico específico, formativo de una verdadera y particular civilización. En estos términos se entiende que puede hablarse de una civilización común porque en ella se identifican ideas matrices compartidas; algunas que se remontan a la antigüedad clásica y otras de surgimiento mucho más reciente. Esta amalgama, que mixtura en un mismo espacio y tiempo componentes judeocristianos, la ley romana y la razón griega; con nuevos valores de una sociedad libre e individualista, portadora de una nueva idea de poder legítimo; fue capaz de tutelar desde los espacios urbanos (sedes por excelencia de la burocracia, las decisiones y el aprovisionamiento) hasta los inmensos, hostiles y maravillosos espacios de frontera; GODECHOT y PALMER (1955). Una mirada superadora que consigue sintetizar medio siglo de discusión histórica, se puede encontrar en el trabajo de Serge Gruzinski. Sostiene que se debe ponderar una Historia Atlántica desde una mirada historiográfica ampliada, descartando de plano la mirada eurocéntrica. Desde esta perspectiva, el historiador debe exhumar las relaciones y los enlaces históricos que se dieron entre las sociedades, para poder explorar historias múltiples: ligadas, conectadas y comunicadas a partir del Atlántico.

<sup>10</sup> GODECHOT y PALMER (1955), p. 232.

<sup>11</sup> “Las representaciones colectivas son las matrices del mundo social que se presenta en dos niveles: “el primero de ellos se observa en la construcción de identidades sociales como resultantes siempre de una relación forzada entre las representaciones impuestas por aquellos que poseen el poder de clasificar y designar la defini-

## UNA NOCHE APOCALÍPTICA EN LIMA

A fines de diciembre de 1604, Ocaña fue testigo de un hecho asombroso que lo hizo aseverar que “*no he visto ni espero ver semejantes cosas como aquella noche pasaron*”<sup>12</sup>. Un fraile franciscano<sup>13</sup>, había predicado en la plaza principal de Lima un mensaje apocalíptico augurando a los limeños las más terribles consecuencias por sus pecados. No parece tratarse de un sermón fuera de contexto; hacía pocos días las ciudades de *Arica* y *Arequipa* habían sufrido una inundación y un terremoto, respectivamente, por lo que es imaginable un estado de miedo generalizado agudizado por los cataclismos naturales.

Al parecer, las iglesias permanecieron en alerta aquella noche, todos los conventos abrieron los sagrarios y encendieron cantidad de velas; de la misma manera, el Santísimo Sacramento estuvo descubierto. La escena era dantesca:

todos los frailes en las iglesias y clérigos arrimados por las paredes confesando a la gente, las cuales se confesaban algunos a voces y de dos en dos; aquella noche por las calles, muchos penitentes azotándose como noche de jueves santo. Hiciéronse muchas restituciones, diéronse muchas limosnas, muchos que estaban amancebados se casaron y hubo muchos desposorios, y toda la gente de la ciudad por las calles y en las iglesias todos llorando y dando gritos, todos gimiendo y suspirando, diciendo que aquella noche habían todos de ser hundidos. *Y para mí fue aquella noche un retrato del día del Juicio* y toda la ciudad haciendo verdaderas penitencias, pidiendo a Dios misericordia y haciendo los religiosos muchas plegarias<sup>14</sup>

Ocaña sintió que «no era posible significar por escrito lo que aquella noche sucedió»<sup>15</sup>. No encontró parámetros con los que describir lo vivido aunque los miedos ajenos lo hicieron expresar los propios: pensó que los penitentes que recorrían el campo esa madrugada, eran en realidad ladrones que podían sacarle lo que tenía, «como ha sucedido muchas veces en España»<sup>16</sup>. Es claro que sus miedos habían sido configurados en Europa.

Lo que me interesa resaltar de este fragmento del relato de Ocaña, es la presencia del miedo como protagonista y articulador del relato. Ocaña era habitante de una sociedad que había configurado a lo largo de los siglos un sistema de aprehensiones al hambre, a la guerra, a las pestes y a los fenómenos incontrolables de la naturaleza de tal envergadura, que había penetrado muy profundo las cosmogonías de los sujetos. Pero era también el fraile de una Iglesia que, al menos en Castilla, no había podido contener a los espíritus temerosos de la Baja Edad Media.

Ya desde el año mil de la era cristiana podemos encontrar documentos que atestiguan la gradual formación de este entramado de símbolos atribuidos a lo terrorífico. Por caso, el monje francés Raoul Glaber describió con detalle los terrores que provocaban a los hambrientos campesinos franceses del siglo XI fenómenos naturales como el paso de un cometa y las inundaciones que provocó<sup>17</sup>. Este complejo de miedos populares, que a mi

---

ción, y una segunda que considera la representación que cada grupo hace de sí misma”, CASTRO HERNÁNDEZ (2012), p. 35.

<sup>12</sup> OCAÑA (2010), p. 155.

<sup>13</sup> Se refiere al famoso fraile predicador Francisco Solano.

<sup>14</sup> OCAÑA (2010), pp. 155-156.

<sup>15</sup> OCAÑA (2010), p. 156.

<sup>16</sup> OCAÑA (2010), p. 156.

<sup>17</sup> El miedo a una naturaleza incontrolable y al hambre han gozado de un lugar protagónico en la Europa cristiana. Uno de los testimonios citados por Duby, es útil para demostrar lo que comento: “como si ya fuera usual comer carne humana, hubo alguien que la trajo toda cocida para venderla en el mercado de Tournus, como hubiese hecho con la carne de algún animal. Una vez apresado, no negó su vergonzoso crimen; acabó maniatado

entender se consolidó en el occidente europeo gradualmente desde el primer milenio, también necesitó de la Iglesia como fuente legítima de autoridad y de discernimiento del bien y del mal. Esto permitió a su vez, que se fortaleciera como institución de poder y de control a partir de atribuirse una función de veedora y constructora de los parámetros éticos y morales del entramado social. De hecho, secuelas del milenarismo alentaban a personajes como Ocaña, que creían en la universalidad del mensaje evangélico al mismo tiempo que vivían enclaustrados en monasterios, esperando la segunda venida de Cristo<sup>18</sup>.

#### LO MARAVILLOSO Y LO SOBRENATURAL COMO ESCENARIO

La descripción de las riquezas naturales del Nuevo Mundo, da cuenta de la extrañeza y fascinación del fraile que frente a lo que va descubriendo, no puede dejar de observar y registrar a partir de patrones mentales de un religioso castellano del siglo XVI. Su relato trasunta la forma en que él mismo se maravillaba y asombraba ante la exuberancia que lo rodeaba, nutriendo de contenido lo que sostiene Stephen Greenblatt cuando asegura que en este tipo de personajes, se ponen en juego lógicas medievales y modernas, alimentando una retórica que justificaba la conquista desde el encuentro con lo maravilloso y lo exótico<sup>19</sup>.

En esencia, el poder de la maravilla permitía el reclamo de posesión territorial que motivaba las intenciones de los conquistadores. Fray Diego de Ocaña no es ajeno a estos supuestos ya que en varios pasajes de su crónica se puede percibir tanto el asombro que le provocaban las formas de vida de los nativos como la imperiosa necesidad que sentía de evangelizarlos. Pero también la descripción densa que hace de lo que observa, es claro que está dedicada a unos lectores que no pueden hacerse la idea de otro, tan otro, sin que medien símbolos ficcionales en el relato<sup>20</sup>.

De hecho, la escena americana que creó este “mito de origen” generó un imaginario en los conquistadores en el que confluyeron visiones utópicas de la naturaleza y la asociación de lo salvaje y lo maléfico con lo indígena<sup>21</sup>. Por caso, la descripción que Ocaña hizo de la ciudad

y entregado a las llamas. Otro fue de noche a desenterrar esa carne que habían sepultado en el suelo, la comió y fue quemado a su vez”, DUBY (2000), p. 82.

<sup>18</sup> “La tendencia milenarista, que no había desaparecido del todo, había dejado como herencia a la Iglesia el mito de la plenitud de los tiempos. Aún después de haber sido sacado de su marco original y de haber sido suavizado, este mito conservaba una intensa fuerza evocadora, pues enraizaba profundamente en la mentalidad cristiana”, CAROZI (1999), p. 174.

<sup>19</sup> Greenblatt se pregunta por qué Colón reclamó para sí (y para la Corona de Castilla consecuentemente) territorios desconocidos. La llegada a América significó para los europeos algo distinto del encuentro con otras culturas cercanas como los mongoles y los viajes relatados por Marco Polo. La distancia del viaje, el tiempo transcurrido entre la partida y la llegada, el total desconocimiento de la tierra por parte de los europeos y la ignorancia absoluta de las culturas nativas, su lenguaje, sus organizaciones sociopolíticas y creencias marcaron una diferencia crucial. La formalidad del acto de toma de posesión es, entonces, algo muy importante a la hora de analizar la llegada. El acto lingüístico implicando declarar, atestiguar y registrar el acontecimiento señala que Colón no es solo el intermediario a través del cual la corona puede reclamar posesión: también lleva a cabo el ritual de posesión en su propio nombre y en nombre de sus descendientes. Desde un formalismo cerrado subyacente al acto, impide la intervención de aquellos que puedan reclamar en su contra, es decir, a los nativos están ausentes en este asunto. Sobre todo por su incapacidad de comprender lo que Colón hacía debido a la inconmensurabilidad de las culturas. La toma de posesión frente de los mismos poseedores llevó a posiciones encontradas entre juristas y teólogos; GREENBLATT (2008), p. 119.

<sup>20</sup> “Cada autor, cada viajero construye su objeto en virtud de su cultura, de su experiencia, de las circunstancias de su vida (...) todos estos autores desean evidentemente ser leídos, y la opinión que se hacen de su público interfiere con sus deseos: el problema del público hasta el siglo XVIII es la dificultad que tiene para concebir la alteridad, salvo como una ficción”, ZUMTHOR (1994), p. 293.

<sup>21</sup> CASTRO HERNÁNDEZ (2012), p. 34.

de Cartagena, es un claro ejemplo de este tipo de representaciones. Sobre todo, cuando asoció la enfermedad a la desnudez de los nativos: «y como están desnudos y cogen viento, vive la gente muy enferma; y andan, así aquí como en Portobelo y Panamá, muy descoloridas las personas»<sup>22</sup>.

El registro discursivo de los españoles, se asentaba tanto en la "maravilla" del descubrimiento como en la sobrenaturalidad del lugar, lo que fue utilizado como estrategia retórica en los relatos para legitimar la conquista.

En el mismo sentido, la descripción de las mujeres nativas estaba plagada de símbolos religiosos propios de la Modernidad temprana. Las mujeres eran asimiladas a demonios, brujas o cerdos, con toda la implicancia negativa que esto suponía en un momento histórico en el que la violencia judicial en contra de la mujer se estaba agudizando:<sup>23</sup>

[...] y el cabello negro y suelto y ellas morenas y tostadas del sol, no parecen por aquellos arenales sino *demonios y brujas*, Ellas no se lavan sino cuando van a la mar, que de ordinario está muy cerca de los pueblos en todos estos llanos. Y tienen tanta costumbre de lavarse en la mar, que la india acabada de parir se lava y a la criatura también; y desde que nacen se crían con esto, y con todo eso son puercas porque si no es cuando se ven junto a la mar, no se lavan. Y en casa aunque tienen las manos y las caras puercas, nunca se las lavan <sup>24</sup> (el subrayado es nuestro).

De hecho, el proceso de interiorización del mal, y por ende la creencia en la brujería, las brujas y la consecuente necesidad de exterminarla, está nodalmente asociado a la fascinación que lo maravilloso provocaba. Esto tiene una manifestación evidente en la aparición de lo fantástico como eje particular de las crónicas de viajeros. Es por ello que la imagen monstruosa con la que el fraile describe a los nativos se confunde con lo mítico, lo sobrenatural y la extrañeza frente a lo distinto. Incluso cuando combaten junto a los europeos, Ocaña presupone que lo hacen sólo por aplacar su sed de sangre: «Sirven solamente cuando hay guerras de ayudar a los españoles, y esto sin que los llamen, sino que ellos se convidan por solo el vicio que tienen de matar y comer a los que matan, sin perdonar a ninguno [...]»<sup>25</sup>.

Como he señalado, la persistencia de las representaciones mentales propias del bajo medioevo, continuaron condicionando los relatos de los viajeros en tierras americanas a lo largo de todo el siglo XVI. El temor al diablo y su capacidad infinita para infringir dolor y dependencia del mal, fueron parte constitutiva de las nuevas representaciones mentales que se generaban y alimentaban en la medida en que los españoles avanzaban en el control y conocimiento de las vastas extensiones del territorio americano.

Un caso paradigmático de la crónica de Ocaña, es la descripción de un acto inquisitorial en la plaza de Lima, del que fue testigo ocular en 1604. Es interesante la composición sociológica de la capital del virreinato que este acto le permite a Ocaña retratar: asisten los agentes del gobierno, virrey y oidores; la Universidad; los dos cabildos (regular y seglar), y todas las órdenes. Es claro que un evento religioso, suponía la asistencia del pueblo y de las autoridades. La imagen que ofrece el monje, recuerda la composición orgánica de los municipios castellanos de la época.

Antes que los condenados y los quemados, todos judíos portugueses, al fraile lo que le llama la atención, es la solemnidad majestuosa con que se celebra el acto. La descripción enfatiza el

<sup>22</sup> OCAÑA (2010), p. 82.

<sup>23</sup> Sobre violencia judicial en contra de las mujeres en la Modernidad temprana, CAMPAGNE (2014).

<sup>24</sup> OCAÑA (2010), p. 114.

<sup>25</sup> Se trata de la caracterización de algunos de los pueblos que habitaban en la zona comprendida entre Buenos Aires y Santiago del Paraguay; se refiere específicamente a los Guaicuros y a los Guatatares; OCAÑA (2010), p. 207.

carácter público y colectivo del suceso porque de acuerdo a su testimonio, la ciudad entera estaba involucrada en lo que se representaba como un festejo popular. De hecho, a Ocaña le resultó llamativo que para el día acordado, se construyera un teatro para que los habitantes de la ciudad no sólo presenciaran el acto sino que estuvieran cómodamente sentados. También se levantó un cadalso alto, para que todos pudieran ver y participar en calidad de testigos del ritual.

La Iglesia en América participó activamente de la conquista territorial aglutinando a los pobladores en núcleos que se organizaban a partir de una planificación y/o encuadre urbano en el que lo religioso tenía una presencia destacada. Desde la iglesia ubicada en un predio central, los monasterios de cada orden inundando con cruces el paisaje o los cementerios que recordaban la finitud de la existencia y la importancia del cuidado del alma; la morfología arquitectónica de cada villa le recordaba a los nativos que eran parte de una sociedad cristiana. En algún sentido, la Iglesia se mimetizaba con la ciudad ya que era dadora de significados: la pertenencia a la comunidad de vecinos siempre estaba mediada por lo religioso que era el garante final del control del espacio público<sup>26</sup>.

Es por este tipo de cuestiones, que cuando llegó el momento de sentenciar a las mujeres acusadas de hacer trabajos de hechicería, Ocaña constata que su proceso se llevó a cabo en privado: el carácter público que hasta recién veíamos en el proceso a los judíos, se evapora rápidamente:

Hay también por acá muchas hechiceras, particularmente indias y negras, que engañan con sus embustes a otras mujeres que fácilmente y de ligero se creen dellas, y se tuvo por buen orden no sacallas al acto a estas mujeres, sino allá en la capilla las penitenciaron, porque cuando les leen los procesos aprenden otras aquellos embustes y por esto no las sacaron en público ni las sacarán ya mas<sup>27</sup>

Todavía en el siglo XVI, el diablo de los europeos era capaz de ingresar en un cuerpo humano para sodomizarlo, tiranizarlo o usarlo como agente de sus planes. Sin embargo, lo que hacía especialmente susceptibles a las mujeres de caer bajo su órbita, era la primigenia maldición divina. Dios había denigrado la relación entre Eva y sus congéneres con Satanás por la eternidad de los tiempos cuando determinó el vínculo: «y enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu simiente y su simiente; ella te herirá la cabeza, y tú le herirás el calcañar»<sup>28</sup>.

De hecho, en pleno siglo XVI se dieron a conocer algunos casos de hermanas poseídas. Tal es el caso de Jeanne Fery que entre 1584 y 1585 fue liberada en el convento de Mons en la actual Bélgica, de un pacto de sangre que ella había sellado con el demonio<sup>29</sup>. Este tipo de sucesos, ponían a la Iglesia en alerta: no sólo el diablo trataba con brujas campesinas analfabetas, al parecer también podía inmiscuirse en el cuerpo de las religiosas.

Tal vez debido al conocimiento de este tipo de hechos, personajes católicos en tierras americanas agudizaron su poder de observación para detectar cualquier atisbo de acción demoníaca. Es claro que los nativos eran el caldo de cultivo: sin instrucción cristiana, carecían de los rudimentos básicos para enfrentar al diablo.

La contracara del fenómeno es que este tipo de presupuestos, jerarquizaron como necesaria la presencia de frailes evangelizadores en el Nuevo Mundo. Eran ellos los que a la par de los

---

<sup>26</sup> «la ciudad se convierte, mimetizándose con la Iglesia, en la estructura portadora de pertenencia a la comunidad, una metáfora de la sociedad cristiana: es el cuerpo que reúne todas las funciones necesarias para la vidasegún el Cristo revisitado por la tradición eclesial», IOGNA PRAT (), p. 187.

<sup>27</sup> OCAÑA (2010), p. 154.

<sup>28</sup> Génesis 3:15, Biblia del Oso, versión/traducción de CASIODORO DE REINA publicada por primera vez en Basilea en 1569.

<sup>29</sup> «Los casos importantes de posesión en los conventos fueron numerosos, sobre todo en la primera mitad del siglo XVII, sin llegar a ser por eso comunes, ni siquiera frecuentes», MUCHEMBLED (2016), p. 173.

conquistadores, contribuían con una apropiación simbólica del territorio a través de sus prédicas y escritos, conscientes tal vez de que para sus lectores sería difícil creer que existía en la realidad lo que ellos describían.

La descripción de los indios que encuentra en Paraguay es una prueba de esto. En su relato, la caracterización de los nativos americanos siempre está asociada a lo demoníaco, a la fealdad y lo bestial: «pocos indios por los campos, desnudos como sus madres los parieron, así mujeres como hombres, y todos embijados [pintados con bija o bermellón] y feos, que no parecen sino diablos.»<sup>30</sup> Lo mismo sucede en ocasión de advertir a sus coterráneos las suertes que pueden sufrir si caen en sus manos:

Hay otras naciones tan bestiales en sus costumbres, que por curiosidad no se pueden dejar de decir, aunque de suyo no son honestas, por ser costumbres entre ellos muy usadas y en muchas partes y tierras. Una es, que se llaman charrúas, que cuando cautivan a algunos españoles, los llevan a sus casas; y estos indios son muy feroces y valientes; y pelean con unas bolas atadas en unas cuerdas de nervios de guanacos y de avestruz, que dan con un caballo en tierra; y estas bolas son de piedra<sup>31</sup>.

Como último ejemplo, la descripción de los calchaquíes en la que aparece la máxima expresión de su estupor cristiano:

Hay otra nación que se llaman calchaquíes. Son muy valientes. Estos comen carne humana todas las veces que la alcanzan, y son muy caribíes. Y los muertos no los entierran, sino se los comen; y no solamente los que matan en guerra, sino sus mismos hijos cuando mueren, diciendo que lo que ellos parieron no se tiene que enterrar sino volver a sus vientres<sup>32</sup>.

El semblante monstruoso de los indios se funde en el relato con lo fabuloso, lo prodigioso y la extrañeza frente a lo distinto. Es probable que lo real e irreal se confundan de forma tal que Europa termine de definirse a través de América a lo largo del siglo XVI<sup>33</sup>.

Esta clave analítica, es la que creo que mejor explica el enojo del fraile cuando encuentra en el interior de una iglesia en Paraguay, nativos desnudos sirviendo la mesa de los españoles. La descripción de la escena no carece de belleza: entre la furia de Ocaña y la risa de los presentes, queda al descubierto el encuentro cultural, profundo y dramático, entre dos mundos:

Y fuimos a la iglesia, la cual estaba llena de indios y indias, todos desnudos en cueros, y tan grandotes ellos y tan feos y tan deshonestos, que me causo grandísimo enfado, porque no traen cosa ninguna en las partes vergonzosas sino todo al aire. Y lo que mas me enfadaba era cuando servían la mesa, que se sirven dellos los españoles, cuando llegaban con tanta deshonestidad a quitar alguna cosa de la mesa;

---

<sup>30</sup> OCAÑA (2010), p. 443. fols. 313.

<sup>31</sup> OCAÑA (2010), p. 208. fols. 126.

<sup>32</sup> OCAÑA (2010), p. 209. fols. 128v.

<sup>33</sup> «Las imágenes se tornan una herramienta esencial para comprender la diferencia y la propia identidad, permitiendo abrirse a nuevas perspectivas y espacios que establecen miradas distintas de la otredad, la cual ya no solo se vislumbra con los miedos y temores legados de las representaciones de su mundo, sino que reflejan una posibilidad de encuentro con las rarezas, extrañezas y exotismo de las nuevas tierras que definen un cruce cultural entre la imaginación y la realidad», CASTRO HERNÁNDEZ (2012), p. 35.

y las mujeres están ya tan hechas a vellos ansí las españolas, que no se les da nada y se reían mucho de lo que yo me enfadaba [...] <sup>34</sup>.

Al igual que la palabra, la destreza que Ocaña tenía para el dibujo, sirvió para acentuar la descripción negativa de los nativos. Por ejemplo, hizo pinturas en las que detallaba la vestimenta de guerra de los indios en la Gobernación de Chile. Es también en Chile donde queda impresionado por los indios araucanos a los que descubre no solo con palabras sino con esmerados dibujos que muestran cuánto más corpulentos y fornidos eran que los demás. Para dar cuenta de las valiosas capacidades guerreras de estos indios, los individualizó en el relato, nombrándolos: así Lautaro, Caupolicán o Anganamón se parecen más a demonios que a seres humanos en las palabras de Ocaña. También relató con espanto el ataque que en Valdivia sufrieron los españoles, así como el rapto de mujeres y niños cristianos en diversos poblados como los de Angol, Chillán y Villa Rica <sup>35</sup>.

Analizando los dibujos y las imágenes, que el relato invita a fijar mentalmente, se puede seguir el hilo de Ariadna que lleva hasta los límites de la capacidad de observación y descripción de lo que los españoles encontraron en América. Incapaces de comprender la otredad y sin palabras que pudieran describir lo que veían, atinaron a definir por la negativa un mundo que no comprendían.

También atinaron a recrear en el nuevo mundo, las imágenes que les eran familiares. Las réplicas que Ocaña pintó de la virgen de Guadalupe, tenían una función evangelizadora clara: tenían por norte inspirar fe y ayudar a los indios a conjugar lo cotidiano con una espiritualidad bastante compleja por sus altos niveles de abstracción, como la condición trinitaria de Dios.

De la mano de personajes como Ocaña, el culto guadalupano se consolidó en el Nuevo Mundo y se hizo cada vez más intenso y extendido en el espacio. En su pluma, los relatos de los milagros de la virgen eran igual de sobrenaturales que los registros de las curaciones o los trabajos de las brujas nativas, pero como él buscaba imponer una cosmovisión cristiana a los nativos, con soltura denostaba las fuerzas metafísicas que asistían a las indias y validaba las que sostenían a los españoles.

En un territorio desconocido, las imágenes que alguien como Ocaña incorporaba en una crónica, adquiriría un valor cultural clave en función de las creencias y sistemas de representaciones de la gente de su tierra. Un pacto no escrito acordaba que el dibujo servía para acceder a una representación de la otredad, aunque no estuviera obligada a ser real: de hecho, la representación del indígena de América que circula por Europa durante todo el siglo XVI presenta una fórmula iconográfica dual, es decir, fantástica y real a la vez, formando el famoso par de opuestos del buen salvaje frente al caníbal fiero y sanguinario.

Esta identidad ambigua que los viajeros creaban de los indígenas refleja un espacio en el cual los europeos depositaron una mirada determinada de la otredad, moldeada a partir de lo negativo, lo peligroso y lo no confiable.

Es evidente que el complejo de miedos construidos a lo largo de los siglos en Europa Occidental se había trasladado al nuevo mundo. América era un territorio nuevo y desconocido donde confluían miedos con utopías y maravillas naturales que permitieron el nacimiento de un nuevo articulado de códigos, nociones y símbolos que con el tiempo, propiciaron nuevas redes culturales que pusieron en contacto ambas márgenes del océano <sup>36</sup>.

<sup>34</sup> OCAÑA (2010), p. 194.

<sup>35</sup> Al parecer, el mismo Ocaña sufrió un ataque de los indios cuando pretendió llevarse la limosna obtenida en el lugar.

<sup>36</sup> Al respecto, es interesante una propuesta de Zumthor, que vincula los relatos de viajeros, la conquista de América y *Utopía* de Moro, para dar con lo que caracterizaba al lector del siglo XVI: «más que cualquier otro mensaje, el lector del siglo XVI había percibido en Tomás Moro el desasosiego de la generación que “descubrió” América. La utopía es una abolición de la realidad intolerable de esta apertura sobre algo que parece ser el vacío».

## CONCLUSIONES

En resumen: el mundo americano fue sujeto de un proceso de construcción visual por parte de viajeros exploradores españoles. Por un lado las imágenes que se forjaron de la otredad revelan diversos símbolos de la cultura observada, y por otro, esta misma distancia cultural servía para espejar y reforzar los lazos de una identidad que se pretendía europea. Estas construcciones identitarias, siempre han sido resultado de una relación de poder por medio de las cuales, los dominados se han auto arrogado el poder de clasificar y cosificar al otro.

Lo que encontraron en América los europeos, se diferenciaba demasiado de lo que conocían. El énfasis puesto por los cronistas de Indias en lo maravilloso tiene relación con la fascinación que ejerce la posibilidad de poseer lo lejano y lo extraño. La distancia cultural con la “otredad” se fundaba en la exageración de unos sujetos tan marcadamente “otros”, que en realidad servían para reforzar los límites de la propia identidad.

Tantas veces sintieron que se quedaban sin palabras que pudieran reflejar lo que veían y lo que sentían, que necesitaron dibujar para poder dar fe de lo que observaban. Cronistas como Ocaña, son personajes en tránsito entre lo medieval y lo moderno.

Lo que contaron de América, sirvió para argumentar, justificar y legitimar la presencia española en América.

Desde entonces, América en tanto espacio físico, definió el hecho social: se generaron múltiples identidades a partir de la presencia de los europeos en los nuevos territorios de la corona.

Pero como señalé al principio de este trabajo, Ocaña también importa en tanto individuo. Lo que lo motivó a cruzar el Atlántico y aventurarse en las lejanas tierras de América del Sur, son suficiente motivo para reflexionar en torno al surgimiento del moderno individualismo. ¿Era un fraile que observaba el nuevo mundo con anteojos medievales o era un hombre que miraba desde un esquema de valores construido por él mismo?

Del mismo modo que no existió un paralelismo esquemático entre el despliegue de la moderna racionalidad y el fin del Antiguo Régimen, no debiera esperarse un proceso homogéneo en el que los esquemas tradicionales de funcionamiento de las sociedades bajomedievales dejaran de existir para dar lugar a una sociedad de individuos. Todavía a finales del siglo XVI, Diego de Ocaña era un habitante de los dos mundos como señala Van Dulmen: «numerosos “individualistas” de la Modernidad Temprana solo podían desarrollar su vida en un mundo de convenciones y bajo la protección de la tradición»<sup>37</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- CAROZI, C. (1999). *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*. Madrid: Siglo XXI de España editores.
- CASTRO HERNÁNDEZ, P. (2012). “Monstruos, rarezas y Maravillas en el Nuevo Mundo. Una lectura a la visión europea de los indios de la Patagonia y Tierra del Fuego mediante la cartografía de los siglos XVI y XVII”, *Revista Sans Soleil. Estudios de la Imagen*, N° 4.

---

Cierra el espacio, para organizarlo en y para el texto: es decir, el relato lo engendra como espacio de representación en el que se encarnan y se anulan las contradicciones vividas; en el que se podría restañar el vértigo de lo que queda por hacer para sobrevivir en un mundo que ha perdido todo sentido de la medida», ZUMTHOR (1994), pp. 300-301.

<sup>37</sup> VAN DULMEN (2016), p. 11.

- CRO, S. (1989). “Los cronistas primitivos de Indias y la cuestión de los antiguos y modernos”, en NEUMEISTER, S. (coord.). *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Vol. 1. Madrid: Vervuert Iberoamericana.
- DUBY, G. (1967). *El año mil. Una interpretación diferente del milenarismo*. Barcelona: Gedisa.
- GÓMEZ, A. Y MORELLI, F. (2006). “La nueva Historia Atlántica: un asunto de escalas”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Bibliographies.
- GREENBLATT, S. (2008). *Maravillosas posesiones. El asombro ante el nuevo mundo*, Barcelona: Marbot.
- IOGNA PRAT, D. (2016). *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- LUCENA GIRALDO, M. (2010). “La historia atlántica y la fundación del Nuevo Mundo”. *Anuario de Estudios Atlánticos*.
- OCAÑA, D. de (2010). *Viaje por el Nuevo Mundo de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*, Navarra: Universidad de Navarra.
- MILLS, K. (2014). “Mission and narrative in the Early Modern spanish world. Diego de Ocaña’s desert passing” en STERK, A. AND CAPUTO, N. (eds): *Faithful narratives. The challenge of religión in History*. USA: Cornell University.
- MITRE, E. Y GRANADA, C. (1999). *Las grandes herejías de la Europa cristiana*. Madrid: Istmo.
- MONDRAGÓN, S. (2014). “Entre Dios y la comunidad. Prácticas y percepciones campesinas en torno a la Iglesia y a la Monarquía, Castilla siglos XIV al XVI”. Vol. 38. *Miscelánea Medieval Murciana*.
- MUCHEMBLED, R. (2016). *Historia del diablo. Siglos XII – XX*. México: FCE.
- RODRÍGUEZ, G. (2011). “Los milagros marianos: Santa María de Guadalupe” en RODRÍGUEZ, G. (dir.): *Cuestiones de Historia Medieval*, Buenos Aires: Selectus/UCA.
- VAN DULMEN, R. (2016). *El descubrimiento del individuo, 1500-1800*. Madrid: Siglo XXI de España.
- ZUMTHOR, P. (1994). *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra.