

Alianza Universidad



Juan Gil

Mitos y utopías del  
descubrimiento:  
I. Colón y su tiempo

Alianza  
Editorial

- Medina** *DIH Chile*, J. T. Medina, *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*, Santiago de Chile, 1888.—
- Mendiburu** *Diccionario M. de Mendiburu, Diccionario histórico-biográfico del Perú*, Lima<sup>2</sup>, 1931.—
- NBAE** *Nueva biblioteca de autores españoles*, fundada bajo la dirección del Excmo. señor don Marcelino Menéndez y Pelayo, Madrid, 1906.—
- Nicolò de' Conti** Relación de su viaje a Oriente, traducida al latín por Poggio y publicado en *Poggii Bracciolini Florentini Historiae de varietate fortunae libri quattuor, ex ms. codice Bibliothecae Ottobonianae nunc primum editi et notis illustrati a Dominico Georgio. Accedunt eiusdem Poggi Epistolae LVIII quae nunquam antea prodierunt. Omnia a Joanne Oliva Rhodigino vulgata*. Lutetiae Parisiorum, 1723, libr. IV, pp. 126-48.
- Pacheco Pereira** Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de situ orbis*, edición de Damião Peres, Lisboa, 1954.
- Pastells** *Catálogo. Catálogo de los documentos relativos a las islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla, por don Pedro Torres y Larzas, precedido de una Historia general de Filipinas por el P. Pablo Pastells, S. J.*, Barcelona, 1925.—
- PG** *Patrologia Graeca* accurante J. P. Migne, Paris, 1857— (reimpresión Brepols, Turnhout).
- Pigafetta** Antonio Pigafetta, *Primer viaje en torno del globo*, traducción de José Toribio Medina, editorial Francisco de Aguirre, Buenos Aires - Santiago de Chile, 1970. El texto italiano fue editado en *Raccolta*, V 2, pp. 51-122. Una nueva versión francesa dio a la luz R. A. Skelton (*Magellan's Voyage. A Narrative Account of the First Circumnavigation by Antonio Pigafetta*. Volume I translated and edited by R. A. Skelton from the manuscript in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library on Yale University, New Haven-London, 1969. Volume II: A Facsimil of the Manuscript).
- PL** *Patrologia Latina*, accurante J. P. Migne, Paris, 1844— (reimpresión Brepols, Turnhout).
- Raccolta** *Raccolta di documenti pubblicati dalla Reale Commissione Colombiana nel Quarto Centenario della Scoperta dell'America*, Roma, Ministerio della Pubblica Istruzione, 1892.—
- RE** *Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893.—
- Relación anónima** *El viaje de don Ruy López de Villalobos a las islas del Poniente (1542-1548)*. Edición, introducción y notas de Consuelo Varela, Milano, 1983, pp. 35-115.
- Rotero del Mar Rojo** *Periplus maris Erythraei* en C. Müller, *Geographi Graeci minores*, Parisiis, 1882, I, p. 257ss.
- Rotero portugués** Fernando de Magallanes, *Descripción de los reinos, costas, puertos e islas que hay desde el Cabo de Buena Esperanza a Leyquios*, por A. Blázquez, Madrid, 1920. Se trata del rotero comúnmente atribuido a Duarte Barbosa (así, p. e., en la Hakluyt Collection o en la edición de A. Reis y Machado *Libro em que da relação do que viu e ouviu no Oriente*, Lisboa, 1946), y que en cualquier caso es de origen luso. Fue utilizado por el bachiller Enciso en su *Suma de Geographia*, Sevilla, 1530. Un resumen del mismo se encuentra en A. G. I., Patrona, 34 13 (n.º 1).
- Santa Cruz** *Islario general de todas las islas del mundo por Alonso de Santa Cruz*, con un prólogo de don Antonio Blázquez, Madrid, 1918.
- fray Simón de San Quintín** Véase Vicente de Beauvais.
- Tafur** *Andanças e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos (1435-1439)*, edición de M. Jiménez de la Espada, Madrid, 1874 (Colección de libros españoles raros o curiosos, tomo octavo).
- Textos van Wyngaert** *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos*, editados por Consuelo Varela, Madrid<sup>2</sup>, 1984.
- Varthema** *Sinica Franciscana*. Volumen I. Itinerarium et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV collegit, ad fidem codicum redegit et adnotavit P. Anastasius van den Wyngaert, O. F. M. Quaracchi-Firenze, 1929.
- Vicente de Beauvais** *Itinerario di Ludovico de Varthema*, a cura di Paolo Giudici, Milano, 1956.
- Yule** Vincentius Bellouacensis, *Speculum historiale*, editum... impensis... nom mediocribus ac cura solertissima Hermanni Liechtenstein Coloniensis Agrippine Colonie, Venetiis, 5 de setiembre de 1494. En los libros XXIX y XXXI extracta o copia las relaciones de Juan de Pian del Carpine y de Simón de San Quintín.
- Speculum naturale*, editum... cura... Hermanni Liechtenstein, Venetiis, 15 mayo de 1494.
- The Book of Ser Marco Polo the Venetian Concerning the Kingdoms and Marvells of the East*, translated and edited, with notes, by Colonel Sir Henry Yule. Third edition, revised throughout in the light of recent discoveries by Henri Cordier (of Paris); London, 1921. 2 vols. a los que se une *Ser Marco Polo. Notes and Addenda to Sir Henry Yule's Edition, Containing the Results of Recent Research and Discovery* by Henry Cordier, London, 1920.

## PROLOGO

Los mitos del Nuevo Mundo han dado lugar a una copiosa producción literaria, aunque la mayor parte de estas elucubraciones, ensayos y escritos de variopinto pelaje no puede decirse que se alce por encima de un precario nivel de elemental divulgación<sup>1</sup>. Un lugar de honor merecen, entre tanta balumba impresa, las narraciones un tanto anoveladas y carentes de mayores pretensiones del andariego madrileño Ciro Bayo († 1939), un hombre en verdad enamorado de la historia tanto patria como americana que, dolido del, a su juicio, inmerecido olvido en que se habían sumido por el paso del tiempo los acontecimientos de la conquista, dedicó una tetralogía a exponer en apacible prosa las «leyendas áureas del Nuevo Mundo» (*La Colombiada*, *Los Maraños*, *Los Césares de la Patagonia* y *Los caballeros de El Dorado*); esta serie de volúmenes, que intenta a la manera de Kingsley hacer accesible al gran público un romántico pedazo del pasado, hoy quizá no disfruta del reconocimiento que merece, sin que se necesite ser un zahorí para adivinar el motivo.

En efecto, en una falta y no liviana incurre el planteamiento puramente literario de Ciro Bayo, y es que el tema está tratado desde un punto de

<sup>1</sup> La bibliografía oportuna vendrá dada en cada apartado, de modo que sólo procede aquí deshacer un par de posibles confusiones. En efecto, tiene título equívoco el libro de H. Sanabria Fernández, *En busca de Eldorado. La colonización del Oriente boliviano por los cruceños*, Buenos Aires, 1958, ya que se trata de la historia de Santa Cruz de la Sierra durante los siglos XIX y XX. No más afortunado anduvo F. Giunta en la elección del suyo, *La conquista dell'El Dorado*, Milán, 1983, que es en realidad una selección y traducción de una serie de cronistas, precedidos de una magra introducción en la que no falta la característica visión maniquea de la historia, con «il ordine perfetto» de los ingas destruido por la «singolare brutalità» de los españoles.

Ni que decir tiene que el tema ha seducido desde siempre a los artistas y desde luego a la cinematografía (baste citar las películas de Herzog y de Saura). La fortuna de T. Heyerdahl movió también a otros autores de menor fuste a imitar su ejemplo. Ahí tenemos, p.e., a H. Ertl (*Tras las huellas de los incas*, Barcelona, 1963) realizando una expedición al cerro Paititi (3.150 m) y descubriendo en los valles vecinos santuarios solares, que solemniza con la fotografía y con la pluma.

vista demasiado unilateral, glorificador en exceso de los conquistadores: sus protagonistas vienen a ser como héroes griegos, más o menos simpáticos y atrayentes pero situados fuera del alcance de la crítica; claro es que la historia se convierte así en epopeya o en santoral, y el mundo, hoy por hoy, no parece muy dispuesto a aplaudir espontáneamente a un panegirista de héroes, seculares o religiosos, ni aunque el cantor sea un Jacobo de la Vorágine redivivo. Desde la Edad Media es cosa sabida, además, que si algo hay sometido al giro constante de la rueda de la fortuna es la fama, y más aún la de los conquistadores, ensalzados hoy y denigrados mañana según los humores predominantes. Esta es la razón de que la idea de Ciro Bayo de deleitar enseñando no encuentre en la actualidad el eco que debiera: sus personajes no gozan de buena prensa, si es que gozan de alguna.

Sobre parecida base, pero corregida y aumentada, se asienta el muy atractivo estudio que el padre Bayle consagró a *El Dorado fantasma*, publicado por el Consejo de la Hispanidad en 1943, cuando el mundo entero se veía sacudido por el tronar horrísono de los cañones. En este libro salen muy claramente a la luz las virtudes y defectos del prolífico jesuita, quizá por ser el más redondo de todos los que entregó a la imprenta; por un lado se aprecia agudeza y gracejo, elegante y amensísima pluma, experiencia americana y erudición a raudales, por lo general adquirida en las bibliotecas y no en los archivos; por otro, se nota cierta confusión apresurada, un ingenuo-regusto por lo arcaico y castizo y, a la par, una concepción del patriotismo muy encastillada en lo tradicional, comprensible después de los horrores de nuestra guerra civil y que a efectos ideológicos se traduce en una defensa a ultranza del imperio español, tan traído y llevado entonces por la propaganda falangista. Toda la obra se deshace en encendidísimos elogios de aquellos «Quijotes de la raza» que conquistaron América arrojando mil dificultades y superando los tremendos obstáculos de la naturaleza, sin retroceder ante las heladas cumbres de los Andes ni los inmensos pajonales y sabanas de los llanos plagados de mosquitos y sabandijas. Las circunstancias del momento, aturcido por la desmesura nazi, dejaron huella bien perceptible en la visión histórica del padre Bayle: en el capítulo intitulado «Los alemanes en las avanzadas» se teje una guirnalda en torno a la gesta de los primeros gobernadores de Venezuela, pues los tudescos «descubridores se parean con los castellanos» en «la lucha entre la tenacidad y la naturaleza indomable, entre el empeño y la tozudez y los imposibles»<sup>2</sup>; ni más ni menos como se pensaba entonces que los ejércitos del III Reich y la División Azul iban a pasear sus banderas victoriosas por las estepas de la Rusia revolucionaria.

La idea motriz de este estudio es totalmente diversa, por lo que no viene al caso escribir ni un ditirambo ni un libelo. Se mire como se mire, subsiste el hecho innegable de que, salvando su calificación moral, los es-

pañoles que pasaron al Nuevo Mundo, buenos y malos, santos y pecadores, se dejaron todos ellos deslumbrar por espejismos notabilísimos, siendo los primeros en desvariar quienes en 1492 y 1493 oyeron hablar de amazonas, hombres de cara de perro y otros monstruos similares. Alguna explicación hay que dar a esta alucinación colectiva que duró siglos y en la que desempeñó no escaso papel la mitología clásica, el acicate que me impulsó a interesarme por tan intrigante como peculiar pervivencia de la Antigüedad grecolatina en el mundo moderno. Pero aquí surge otra nueva dificultad, y es que el problema se puede encarar desde dos ángulos radicalmente opuestos, ya que todo depende de si se considera o no el mito un producto de exportación español o, por decirlo de otra manera, si se piensa que sus creadores fueron los vencedores o los vencidos.

La primera postura la defendió ya el gran científico y gran humanista al tiempo que fue Alejandro de Humboldt, a quien parecieron fruto de un error de óptica europeo estas fábulas, en las que cabía reconocer la tendencia de los escritores renacentistas «a buscar en los pueblos nuevamente descubiertos todo lo que los griegos nos han enseñado sobre la primera edad del mundo y sobre las costumbres de los bárbaros escitas y africanos»<sup>3</sup>. Este juicio muy correcto, que hubiese merecido una exposición más amplia, cayó pronto en un lamentable olvido, en parte porque comenzaron a soplar los vientos románticos exaltadores del exotismo indígena y sobre todo porque, después del desgarrar que trajeron consigo las guerras de independencia, ni los españoles ni los americanos quisieron recordar un pasado demasiado reciente cuyas heridas aún no se sentían cicatrizadas. Sólo en nuestro siglo un italiano, L. Olschki, ha vuelto a poner sobre el tapete alguna de estas cuestiones en la por tantos conceptos excelente *Storia letteraria delle scoperte geografiche* (Florencia, 1936), sin que su ejemplo haya tenido por desgracia continuadores.

Por otra parte, frente a la visión que propugna una transmisión europea de los mitos se alza la interpretación partidaria de la génesis americana que, contra lo que sería de esperar, no procede de la pluma de detractores intransigentes de la labor de España en Indias, sino de sabios muy amantes de lo hispano. Tal fue la tesis que granó, p.e., en diversas notas de R. Cúneo-Vidal, esforzado paladín del carácter autóctono de «las leyendas geográficas del Perú de los Incas»<sup>4</sup>. Su método, que por su deliciosa ingenuidad trae a la memoria la doctrina de Evémero, explica todo recurriendo a la lengua y a las tradiciones indígenas. Resulta, así, que el personaje Dorado existió realmente, y dado que en quechua *manu* significa «tributo», la fábula se habría originado de haber entendido mal los españoles el pago de un impuesto a un cacique, que se revolcaría en el

<sup>2</sup> *Viage a las regiones equinocciales del Nuevo Continente, hecho en 1799 hasta 1804 por A. de Humboldt y A. Bonpland*, París, 1826, III, pp. 245-46.

<sup>3</sup> *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXVII (1927) 309-16.

<sup>4</sup> *El Dorado fantasma*, Madrid, 1943, p. 105.

oro como un símbolo de toma de posesión; a su vez la fábula de las amazonas reflejaría un resto del matriarcado de ciertas cacicas, las *capullanas*, y la abundancia proverbial de Jauja derivaría de *saxay*, que en quechua significa "hartarse", "saciar el hambre y la sed".

Idénticos reproches, aunque mucho más suaves y matizados, cabe formular a un libro en verdad admirable por el arte con que sabe conjuar la erudición con amenidad, libro que aún hoy sigue siendo la obra clásica sobre la cuestión: la *Historia crítica de los mitos y leyendas de la conquista americana* de Enrique de Gandía, que apareció por vez primera en Madrid, en 1929, seguida de algunas reediciones (Buenos Aires, 1946). Gandía, con su maestría habitual, va analizando con todo pormenor la evolución particular de las diversas quimeras del descubrimiento: islas fantásticas, gigantes y pigmeos, la fuente de la eterna juventud, las amazonas, etc. Esta pulcra disección temática de los mitos, considerados uno a uno y por separado, constituye sin embargo el mayor defecto de un trabajo riquísimo, porque entre tan denso frondaje acaba por perderse la perspectiva general. De ahí que Gandía sostenga, p.e., que las múltiples tradiciones amazónicas derivan del impacto que produjo en el corazón sensible de los españoles la fama de las vírgenes del Sol, hipótesis a todas luces precipitada.

Las consecuencias de este enfoque parcial se dejan sentir también en otro libro no menos erudito, el ensayo que un sabio de criterio tan ecuánime como R. Levillier consagró pocos años ha al examen de un puñado de mitos<sup>6</sup>; el análisis sereno y equilibrado, pero incompleto, de las fuentes hace concluir al gran historiador que no sólo los ingas se refugiaron realmente en el movedizo compás del nebuloso Paititi, localizado ahora en la sierra de Parecis, sino que las amazonas, en vez de ser un producto de la imaginación de los europeos, existieron de veras y lucieron su masculina hombría en el corazón del Nuevo Mundo.

El caso es, no obstante, que los españoles, por seguir con el mismo ejemplo y sin hacer un recuento exhaustivo, vieron amazonas en la Nueva Galicia y en California, en las islas del Pacífico Sur, en Chile, en la cuenca del Marañón y en el río Madre de Dios: demasiados parajes y demasiado apartados para pensar en una proliferación masiva de *capullanas* y vírgenes del Sol o en una peregrinación universal de las legendarias precursoras de cierto feminismo radical. Lo mismo cabe decir de los gigantes, de los pigmeos o de los grifos. La solución a todos estos interrogantes sólo puede venir de un estudio lo más exhaustivo posible de las fuentes, que ofrezca una visión global de un conjunto realmente complejo, aunque de

<sup>6</sup> Ya criticaron esta conclusión poco admisible C. Bayle (*El Dorado fantasma*, p. 200, nota 2) y E. Jos («Centenario del Amazonas: la expedición de Orellana y sus problemas históricos», *Revista de Indias*, IV 13 [1943] 517).

<sup>7</sup> *El Paititi, El Dorado y las Amazonas*, Buenos Aires, 1976.

entrada parece claro y meridiano que todas estas apariciones fabulosas, como ya vislumbró Humboldt, responden a una misma causa y que esta causa no es real, sino ficticia: dicho de otro modo, que fue la fantasía de los españoles la que tuvo reiterado interés y empeño en descubrir amazonas por razones que creo quedarán aclaradas de manera suficiente en las páginas que siguen.

Huelga decir en consecuencia que el presente estudio está consagrado a la comprensión de la mitología de los conquistadores y que por lo tanto está escrito exclusivamente desde su punto de vista. Dado su enfoque, no podía ser de otra manera. Es indudable que un cateo con la mitología de los vencidos podría haber enriquecido sus resultados, puesto que en ocasiones se aprecia de manera muy clara un curioso mestizaje intelectual y religioso. Desde el primer momento, sin embargo, he renunciado a tan bello como ambicioso proyecto porque mi deformación filológica me lleva a juzgar, quizá erróneamente, que requisito indispensable para entender la manera de pensar de un pueblo es saber antes que nada su lengua, y a veces incluso otra u otras por añadidura: entre las llamadas «visiones de los vencidos» hoy tan de moda suelen figurar, p.e., ciertos textos en náhuatl y en español, pero no la notable versión que de la conquista de México y pacificación de la Nueva España dio en latín Pablo Nazareo de Xaltocán, casado con doña María, una sobrina de Moctezuma, al dirigir juntamente con su suegro, don Juan de Axayaca, una serie de largos memoriales a Felipe II en 1556; y la omisión no proviene de mala fe, sino de desconocimiento. Como aviso para los lectores y profilaxis de malentendidos, pues, me apresuro contrito a hacer pública profesión de ignorancia de los idiomas amerindios y de muchas, muchísimas cosas más de aquende y allende los mares, tantas y tamañas que me avergüenza proceder a su enumeración, sobre todo en un prólogo que debería ser pregón de excelencias y no de defectos; por acabar de decirlo de una vez, me falta la sabiduría de Sócrates. ¡Qué le vamos a hacer!

Cuando se intenta penetrar en la mentalidad del pasado el escollo más difícil de sortear es el anacronismo. Para salvar sus trampas todas las precauciones son pocas, razón que, al historiar sucesos pretéritos, aconseja evitar el uso de palabras que hoy nos parecen insustituibles. Así ocurre con el propio nombre de América que, salvo con ánimo de polémica, salió en muy contadas ocasiones de labios de un español en el siglo XVI y que por tanto asoma muy rara vez en el texto, sólo cuando así lo autorice la fuente. Este es también el motivo de que se españolicen los nombres de lugar, incluso los puestos por los portugueses o los conocidos a través de ellos; se hace alusión, pues, a isla Hermosa con preferencia a Formosa, a la ciudad de Macán y no a la de Macao, y así sucesivamente. También en los nombres indios se ha respetado la transcripción castellana: se dirá, pues, aruaca (y no arawak ni aravaco), Tupa Amaro (que es como firmaba don José Gabriel Condorcanqui y la única forma que explica el derivado

"tupamaro") y no Túpac Amaru, inga (así Gómara, Cieza) y no inca. La cuestión puede parecer baladí, mas a mi entender tiene bastante más bulto de lo que parece, pues no significa lo mismo hablar del Amazonas, un hidrónimo más, que del río de las Amazonas, evocador de una realidad muy concreta, máxime cuando la nueva forma de colonizar deja su huella en exóticas distorsiones de las palabras, aunque sean griegas como es el caso que nos ocupa: y así comienza ahora a ponerse de moda incluso en medios muy cultos una absurda acentuación Amazonía, calco servil del francés Amazonie.

La presente obra está dividida en tres volúmenes, dedicado el primero al mundo antillano, el segundo al Pacífico y el tercero a la tierra firme. En este tomo que abre la serie la parte del león corresponde, de manera lógica e inevitable, al análisis del pensamiento colombino, a averiguar qué significaba para Colón su propio hallazgo. No sin causa domina este período inicial la grande, escurridiza y dramática figura del primer almirante de las Indias, ni me ciega la pasión por el hecho de haber consagrado a su estudio una gavilla de artículos, algunos de ellos recogidos aquí en parte<sup>7</sup>, y sobre todo un extenso capítulo de los prolegómenos a la edición del Marco Polo colombino publicada en 1986<sup>8</sup> que, con ciertas adiciones y enmiendas, ha parecido oportuno incorporar al volumen presente. En efecto, aparte de que ninguno de los navegantes de la época resiste la comparación con la magia opaca de la personalidad colombina, el problema está en que los marinos castellanos contemporáneos fueron remolones en demasía a la hora de poner por escrito sus vivencias, de suerte que ahora hay que reconstruir sus aventuras indianas a partir de probanzas escribaniles o de partidas contables, siendo otro italiano, un embustero patético que se llamó Amerigo Vespuche, el único que tomó la pluma para sembrar confusión. Como no es mi propósito historiar estos viajes mal llamados «andaluces» —no eran andaluces Hojeda ni Cosa—, acerca de los cuales he publicado documentación inédita en otro lugar<sup>9</sup>, me he tenido que conformar con dedicarles un puñado de páginas, pocas quizá para sus merecimientos, suficientes para nuestro intento. El mito de la fuente de la Juventud ha corrido mejor suerte; a él va dedicado el último capítulo de este volumen.

<sup>7</sup> Son utilizados los siguientes: «Colón y la Casa Santa», *Historiografía y Bibliografía americanistas*, XXI (1977) 125ss.; «Pedro Mártir de Angleria, intérprete de la cosmografía colombina», *Anuario de estudios americanos*, XXXIX (1982) 487ss.; «Nuevo cielo y nueva tierra. exegesis de una idea colombina», *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, Madrid, 1986, II, pp. 297ss.; «Tarsis y Tarteso», *Actas del IV. Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, Vitoria, 1987, p. 422ss.

<sup>8</sup> *El libro de Marco Polo. Ejemplar anotado por Cristóbal Colón y que se conserva en la Biblioteca capitular y colombina de Sevilla*, Madrid, 1986, pp. 15-107.

<sup>9</sup> «Marinos y mercaderes en Indias (1499-1504)», *Anuario de estudios americanos*, XLII (1983) 297ss.

Muy ajeno estaba yo, cuando por primera vez pisé el umbral del Archivo de Indias, hace ya muchos años, a que la curiosidad que me llevaba a la consulta de unos pocos legajos me iba a engolfar en un estudio que se iba a prolongar a lo largo de más de un decenio. De haberlo sabido, me lo hubiera pensado dos veces antes de embarcarme alegremente en una empresa que se salía de mi campo de trabajo habitual. Tampoco entonces consciente de que se cernía sobre nuestras cabezas un *annus mirabilis*, la fecha fatídica de 1992, con la enojosísima carga política que llevan consigo a nivel mundial tales festejos y celebraciones en las que todos quieren llevar agua a su molino. Prevenido a tiempo, también me hubiera escabullido prudentemente del embolado sin tocar, ni aun rozar, temas que aún hoy levantan incomprensibles ampollas. Parece triste sino de nuestra historia ése de dar pie a que, a la primera de cambio, se desencadene virulenta la polémica; y muy en especial se desborda la pasión con motivo de la colonización de las Indias occidentales, eterna manzana de la discordia desde fecha muy temprana y desde posiciones muy diferentes: en los albores del siglo XVII el buen padre Sigüenza, refiriéndose al descubrimiento de las islas del Poniente, no tenía ya palabras sino para lamentarse de que los tesoros del Nuevo Mundo, lejos de haber enriquecido a España, hubiesen volado a otras manos: «aunque la gloria y honra d'esto se quedó para España, el provecho junto con el principio d'esta impressa ha sido para la patria de Colón, como lo lloramos sin tener abilidad para el remedio»<sup>10</sup>. Ahora las quejas, despojándonos también de la gloria y la honra, provienen de otras partes<sup>11</sup>. En definitiva, la sensibilidad sigue estando a flor de piel, así que la mayoría de las veces sólo se oyen cursilerías o impropiedades cuando se habla o escribe del imperio español, privado de un tratamiento desapasionado e imparcial que no se niega a las conquistas de Alejandro Magno ni de Julio César, ni siquiera a las más cercanas campañas de Napoleón; e incluso hay veces que se renuncia de manera deliberada a la historia y se actualiza el pasado para convertir en cuestión de honor nacional el tema de debate, como si de esta manera voluntarista se pudieran resolver los problemas: error crasísimo que suele traer muy malas consecuencias.

Toda dominación se basa en último término en la ley de la fuerza y es por tanto tan tiránica e injusta, medida con los raseros actuales, como necesaria de algún modo para el punto de vista del hombre del siglo XVI y aun para el de muchos del siglo XX. Pero de 1492 acá ha llovido mucho: ha transcurrido casi medio milenio desde que tuvieron lugar tales sucesos y desde que los propios españoles denunciaran antes que nadie los

<sup>10</sup> *Historia de la Orden de San Jerónimo*, III: 9 (NBAE 12, p. 41 a).

<sup>11</sup> La condena de la conquista española fue ya tema predilecto de la Ilustración francesa (cf. la polémica contra el abate Raynal de J. P. Forner, *Exequias de la lengua castellana*, Clás. Cast., p. 156ss.).

desmanes inherentes a «su» conquista, y se va a cumplir un siglo desde la liquidación vergonzante de los últimos jirones del imperio, la fecha que merecería ser especialísimo motivo de reflexión para todos, los ahora dominantes y los ahora dominados, la antigua metrópoli y las colonias de otrora. Por de pronto, sería bueno y aconsejable tratar desde España de aproximarse a los acontecimientos con la cabeza más fría posible y deslindando siempre el presente, que nos pertenece —o así se nos figura— en exclusiva, de un pasado lejano que compartimos con muchos y en el que con frecuencia, a uno y otro lado del Atlántico, se ha ido a pescar a río revuelto, para disimular tristes carencias del momento con glorias o desatinos pretéritos. El imperio español ha dejado de existir hace mucho; es preciso sustituir nostalgias imposibles o denuestos inútiles por el estudio objetivo, si cabe, de un singularísimo hecho histórico, mientras que la actualidad depara pábulo abundante de loa y de crítica a exaltados y justicieros de uno y otro signo: que de nada sirve poner guirnaldas a un cadáver o dar lanzadas a moro muerto<sup>11</sup>.

Ya va siendo hora de poner punto final a esta introducción, que se resiste rebelde a concluir, pidiendo indulgencia para mis muchas faltas. He trabajado en solitario durante más de un decenio y esta soledad, ni deseada ni deseable, tiene evidentes secuelas negativas; de haber contado con ayuda, p.e., habría comprobado todas las citas y uniformado el libro, completando y ajustando más la bibliografía y las abreviaturas. En la medida de mis fuerzas, he hecho lo posible por subsanar los errores advertidos, aunque quedan sin duda muchos por corregir. Ni que decir tiene que la composición de esta obra me ha costado muchos berrinches y sofocones; pero también estos largos años me han enseñado muchas cosas que, al fin y a la postre, compensan la labor y el esfuerzo, pues, como decía el sabio Solón, no deja de ser bello envejecer aprendiendo.

Sevilla, julio de 1988

<sup>11</sup> Permítaseme ilustrar mi postura con un ejemplo. Hace poco un ilustre debelador de la conquista ponía de relieve los aspectos más negativos y desagradables de la dominación y, dispuesto a hallar carencias por doquier, reclamaba una investigación sobre el cruel uso que hicieron los españoles de los lebreles en Indias. La sugerencia me parecería de perlas, si no resultara que tal pesquisa hace tiempo que está ya hecha; desde mi punto de vista, más bien habría que pedir que la iniciativa para llevar a cabo ese trabajo la tomara en el futuro no un anglosajón, sino un español. Sobran críticas o panegíricos, faltan estudios.

## I. LOS ENSUEÑOS DEL PRIMER VIAJE. EL ORIENTE SEGUN COLON

Nunca jamás, hasta el momento presente, el hombre ha emprendido un viaje a lo desconocido en términos absolutos. A la empresa descubridora han precedido siempre estudios y debates sobre datos positivos, después ensayos y tanteos experimentales de todo tipo. La navegación llevada a cabo en 1492 no constituye una excepción a la regla, por cuanto Colón creía saber dónde se hallaba, en los confines del Asia oriental, y tal convencimiento lo acompañó hasta su muerte. Aunque pocas, algunas noticias había de la India y de la China, recorridas en peregrinajes increíbles desde el siglo XIII por comerciantes, religiosos y aventureros, cuyas relaciones, leídas ávidamente en Occidente, habían pasado a formar parte habitual de la cartografía de los siglos XIV y XV. El almirante, pues, hubo de enfrentarse a muchos problemas, pero quizá a ninguno tan belagudo como el de interpretar el mundo que estaba contemplando. En efecto, por fuerza debía de adecuar la realidad circunstante a los datos que sobre el Extremo Oriente habían transmitido tanto los geógrafos de la Antigüedad, que asimismo habían trazado y escrito mapas y descripciones de la India allende el Ganges, como Marco Polo y sus seguidores. La tarea, más que ardua, era imposible; pero Colón se aplicó a ella con una tenacidad y una habilidad que asombran, jugando de manera magistral con la intrínseca anfibología de la percepción lingüística, que le permite aplicar los mismos términos para designar seres y cosas del mundo soñado (la India) y de la realidad vista y vivida en las islas del poniente. Por otra parte, el genovés es hombre perseverante donde los haya; así, cuando encuentra contradicción, vuelve a pensar sus ideas y a reforzarlas con nuevos argumentos, introduciendo en sus escritos las correcciones oportunas que le invitaban a hacer sus más amplias lecturas y su más dilatada experiencia indiana. El resultado de todo ello es que lo que ahora se nos presenta como un bloque monolítico (el *Diario del primer viaje*, por ejem-

## VII. LA RELIGIOSIDAD DE CRISTOBAL COLON

El hombre temeroso de Dios, y Colón lo es en grado sumo, da una explicación trascendente no sólo al devenir cotidiano de su vida personal, a sus pequeñas amarguras y alegrías, sino a los grandes acontecimientos que sacuden la conciencia de sus contemporáneos. De ahí que para comprender al almirante, protagonista él mismo de sucesos capitales, sea preciso conocer como requisito previo sus más íntimos sentimientos religiosos. Una vez examinados sus logros a la luz de sus propias convicciones, parece llegado el momento de abordar esta última y definitiva cuestión, espinosa siempre y en este caso todavía más intrincada, pues sobre el particular se han vertido opiniones muy variadas y aun contradictorias: que si unos no ponen en tela de juicio su ferviente catolicismo<sup>1</sup>, otros matizan y aun dudan<sup>2</sup>.

Desde hace mucho tiempo se viene insistiendo, con mayor o menor fundamento, en la ascendencia judía de Colón. El hermoso libro de Madariaga reúne a este respecto una serie de argumentos nada despreciables. Todavía, sin embargo, creo que se pueden añadir o perfilar razones en defensa de tal hipótesis. Es notable por ejemplo la conducta religiosa del

<sup>1</sup> Entre las interpretaciones del misticismo de Colón desde un punto de vista cristiano, por lo general muy exaltadas e intrascendentes, destaca la contribución del jesuita Pedro de Leturia, «Ideales político-religiosos de Colón en su carta institucional del "Mayorazgo": 1498», *Studi colombiani*. Génova, 1952, II, p. 249ss. Cf. asimismo P. Moffitt Watts, «Prophecy and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus's "Enterprise of the Indies"», *American Historical Review*, XC (1985) 73ss. que considera a d'Ailly como una de las fuentes principales de la vena apocalíptica colombina.

<sup>2</sup> Desde el punto de vista judío cf. p.e. S. Wiesenthal, *Operación Nuevo Mundo. La misión secreta de Cristóbal Colón*, Barcelona, 1973 y Sarah Leibovich, *Christophe Colomb juif. Défense et illustrations*, París, 1986. Ninguno de los dos libros ofrece pruebas concluyentes.

almirante. En los momentos de congoja o peligro, cuando el alma humana se presenta más al desnudo, no acuden a la boca de Colón invocaciones a Jesucristo o a la Virgen; el Dios a quien ora es el Yavéh del Antiguo Testamento: «espero en aquel alto Dios, en cuyas manos están todas las victorias» (doc. II [p. 22]); «o estulto y tardo a creer y a servir a tu Dios, Dios de todos, ¿qué hizo El más por Moisés o por David, tu siervo?» (LXVI [p. 322]); «allí está Nuestro Señor, que escapó a Daniel y a los tres muchachos» (doc. XLI [p. 267]). Es más: en un momento crítico el propio Dios se aparece al almirante y, reprochándole su desesperación, le recuerda los dones que le ha otorgado en su bondad infinita, para concluir imperioso: «¿Qué hizo él más al to pueblo de Israel, cuando le sacó de Egipto?» (doc. LXVI [p. 323]). Normalmente los editores interpretan «el más Alto», construcción muy poco común si alguna vez usada en vez de «el Altísimo», que encima deja coja la frase; pero hace algún tiempo que propuse esta evidente separación de palabras<sup>3</sup>, rescatando una expresión «el tu [o to] pueblo de Israel» que evoca una sensibilidad judía, tan judía, que el copista del nuevo manuscrito no toleró el pronombre y suprimió sin más una prueba tan impertinente como inoportuna de posesión.

El muy religioso Colón, cuando se refiere a la divinidad, normalmente se escuda en un ambiguo «Nuestro Señor», que se pliega por igual a las plegarias de un cristiano o de un judío. Pero cuando voces malevolentes esparcen rumores alusivos a su casta hebreaica<sup>4</sup>, el almirante a partir de 1498 comienza a usar una y otra vez en sus documentos la expresión «en nombre de la Santa Trinidad»<sup>5</sup>; esta obsesiva muletilla, que intenta ahuyentar el sambenito que le cuelgan sus enemigos, resulta ser una óptima

<sup>3</sup> *Textos*, prólogo, p. XXII.

<sup>4</sup> Así lo refiere Colón en carta de mayo de 1499, refiriéndose a los improperios que contra él lanzaban Roldán y sus partidarios: «De todo esto me acusaban contra toda justicia, como yo dixé; y todo esto era porque Vuestras Altezas me aborregiesen a mí y al negocio; mas no fuera así si el autor del descubrir d'ello [i.e. Colón] fuera converso, porque conversos enemigos son de la prosperidad de Vuestras Altezas y de los christianos. Mas echaron esta fama y tuvieron forma que llegase a se perder del todo. Y éstos que son con este Roldán que agora me da guerra, dizen que los más son d'ellos» (doc. XXXVII [p. 258]). Colón, como suele ser norma en estos casos, pasa de acusado a acusador.

<sup>5</sup> *Raccolta*, I 1, p. 304, 3; I 2, p. 27, 8; 28, 24; 42, 5; 165, 19; 167, 14; 171, 8-9; 172, 10; 173, 8. Lo mismo observa Bartolomé de las Casas: (*Historia de las Indias...*, I, 2 [p. 22 a]): «En las cosas de la religión cristiana, sin duda [luego había quien lo dudaba] era católico y de mucha devoción: cuasi en cada cosa que hacía y decía o quería comenzar a hazer, siempre anteponia: 'En el nombre de la Santa Trinidad haré esto' o 'verná ésto' o 'espero que será ésto'. Otras alusiones a la Trinidad en *Raccolta*, I 1, p. 133, 7 (es notable que no haya sido traducida en la versión latina), I 2, p. 26, 10; 40, 36; 163, 31; 171, 19; 205, 23. En el tercer viaje (1498) Colón —¡cómo no!— bautiza una isla con el nombre de la Trinidad.

piedra de toque para revelar su condición de converso, como ocurre en tantas otras ocasiones. Mas dejemos de exponer impresiones más o menos subjetivas para aducir pruebas más convincentes.

### 1. «Nueva tierra y nuevo cielo»

Muchas veces arroja luz sobre el proceso mental del descubridor el nombre dado a lo descubierto. Es mi intención desentrañar la razón de ser de una expresión ampulosa, que se suele exhumar sin percatarse claramente de su significado: «nueva tierra y nuevo cielo»; mas para ello es preciso recorrer un largo camino no exento de sorpresas. Cuando Colón se refiere por primera vez a las tierras del Poniente no les da una denominación nueva; se conforma con indicar —ya es suficiente— que los habitantes de las islas son «indios», cuyo paradero cree poder fijar con cierta precisión. Después, como hemos visto, al arreciar las críticas comienza a aparecer en sus escritos una nueva expresión: *alter orbis*, «otro mundo»<sup>6</sup>. La lectura de los clásicos proporciona a Colón este primer y elemental asidero para designar las tierras descubiertas en sus viajes portentosos, en los que asegura haber navegado casi la mitad del hemisferio desconocido por Ptolemeo, es decir, unos 150 grados terrestres. A esta fantasía desbocada corresponde un término imaginario, ya que ni que decir tiene que este «otro mundo» designa al otro hemisferio terráqueo, a los antíctones o antípodas, como especifica Plinio, a ese hemisferio en el que el almirante jamás había puesto pie. Esta contradicción flagrante no importa en exceso a Colón, cuyo único objetivo había sido encontrar un punto de referencia para explicar su periplo, ya que resultaba un tanto angustioso no poder fijar con exactitud su situación en la carta de marear.

Colón sabe, pues, en 1498 que está surcando en su tercer viaje las aguas de «otro mundo». Sin embargo, Colón no es un humanista, por lo que no le puede satisfacer en absoluto este hallazgo léxico que sólo está destinado a acallar a los incrédulos y a los impertinentes. Muy pronto ese término hubo de parecerle poco significativo a su imaginación calenturienta; la lógica nos induce a pensar que fue entonces cuando su profunda religiosidad y su espíritu proclive a las quimeras proféticas lo impulsaron a buscar en el Antiguo Testamento pasajes que justificaran y, al mismo tiempo, aclararan su portentosa hazaña. De esta suerte escribe en su famosa carta a los reyes de 1501 una frase mercedadamente famosa: «para

<sup>6</sup> No está de más advertir que «otro mundo» (*aliud seculum*) había llamado Guillermo de Rubruc (I 14 [van Wyngaert, *Sinica Franciscana*, I, p. 171], 9 1 [p. 187]) al imperio tártaro.



la hesección de la inpresa de las Indias no me aprovechó razón ni matemática ni mapamundos: llenamente se cunplio lo que dijo Isafas»<sup>7</sup>. El gran marino se niega a sí mismo para exaltar la grandeza de Dios, que lo ha elegido para llevar a cabo esta misión providencial. Esta es, en definitiva, su justificación máxima, ya que para nada le ha servido toda la ciencia de la Antigüedad a la hora de cruzar el Atlántico a golfo lanzado.

Ante tamaña afirmación se encabrita la historia positivista, que no presta la atención debida a la interpretación del pensamiento colombino. Uno de sus representantes más notables, A. Ballesteros<sup>8</sup>, llega incluso a enfurruñarse con Colón por despeñarse en esas caliginosas simas y mantener semejantes dislates: «Lo insostenible es el hablar de cumplimiento de profecías tratándose del descubrimiento de América y hallar en Isafas concomitancias con la invención de un Nuevo Mundo». Ballesteros, pues, permite a Colón descubrir América, hecho perfectamente historiable; ahora bien, el puntilloso académico le retira la venia de explicar su propio descubrimiento, pues la aclaración de estas profecías abstrusas desborda su visión estrictamente historicista, que sale de su enfoque exclusivamente fáctico del devenir de la Humanidad. En otras palabras: nada se opone a que Colón sea un gran navegante; pero no tiene derecho —¡faltaría más!— a convertirse en teólogo, ya que entonces se le escurre de las manos al cazador de datos, que puede asir hechos, pero no ideas.

Frente a esta postura alicorta y miope, hemos de esforzarnos en captar el significado de estas palabras colombinas, a trueque si no de renunciar a entender su pensamiento. De entrada, conviene sacar a Colón de su aislamiento aparente: durante el siglo XVI no fueron pocos los escriturarios que columbraron en algunos versículos de Isafas alusiones al futuro descubrimiento de América. Arias Montano<sup>9</sup>, por ejemplo, al explicar el sentido de 66, 19, donde se habla de las islas lejanas que no habían tenido noticia de Dios y que en un futuro habrían de ensalzar su gloria, anota: «De qué manera más clara y paladina pudo la palabra profética aludir al llamado hoy Nuevo Mundo no lo veo, ya que no era desconocido ni a Dios, su creador, ni a nuestro Profeta»; en cambio, aplica a la India Oriental un vaticinio, el famoso de la «tierra de las alas» de 18, 1ss.<sup>10</sup>, que

<sup>7</sup> *Textos*, doc. XLV (p. 280).

<sup>8</sup> *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América*, vol. V de la *Historia de América* por él dirigida, p. 694.

<sup>9</sup> *Commentarii in Isaiæ prophetæ sermones*, Antuerpiæ, 1599, p. 1455. Para juzgar la exegesis bíblica de Arias Montano hay que tener muy presente la crítica de Juan de Pineda (*De rebus Salomonis libris octo*, p. 355): «Montani enim verba sensumque, plerumque ex Hebraicis accepta, non curo», que hay que poner en relación con el muy probable origen converso del grande pero plúmbeo escriturario.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 383. A la región del Preste Juan lo refiere el dominico Francisco Forerío, *Isaiæ prophetæ vetus et nova ex Hebraico versio*, Venetiis, 1563, f. 64r.

otros biblistas refirieron también a América, entre ellos el flamenco Juan Federico Lumnio<sup>11</sup>, que se jactó de ser el primero en haber propuesto semejante interpretación. Por tanto, no son locos de atar o visionarios alucinados los que intentan extraer de Isafas mensajes imposibles, sino teólogos muy respetables y encopetados, pero también —todo hay que decirlo— muy poco leídos en la actualidad, incluso por los historiadores positivistas.

A poco que se reflexione sobre ello, pronto se echa de ver que no pudo ser de otra manera. En efecto, «parece cosa muy razonable que de un negocio tan grande como es el descubrimiento y conversión a la fe de Cristo del Nuevo Mundo haya alguna mención en las Sagradas Escrituras». Esta observación del agudo J. Acosta<sup>12</sup> revela mejor que nada la mentalidad del hombre medieval, renacentista y aun barroco, mentalidad que se quiebra en el siglo de las luces. Para el cristiano —y claro está, también para el judío— en la Biblia se encierra la historia pasada y futura del mundo; dado que esa historia no es cíclica, sino rectilínea, y dado que todo el devenir cósmico discurre hacia un único magno acontecimiento, que es el Reino de Dios, por cuya venida se pide anhelantemente en el Padre Nuestro, nada más razonable, como señala Acosta, que Dios haya jalonado el camino de la historia con señales inequívocas y vaticinadas por los profetas y por el propio Jesús, sobre todo cuando, a partir de la venida del Mesías, se ha entrado ya en el período escatológico. Huelga decir que en la exegesis de estas señales se corre siempre el riesgo inevitable y peligroso de incurrir en desvaríos; pero es forzoso intentar la interpretación, porque, de hecho, los acontecimientos están ahí, y esos acontecimientos significan algo, no se deben a un azar ciego y caprichoso, sino que se engranan en un todo armónico<sup>13</sup> y se rigen por un superior destino que los encauza hacia ese final portentoso en que la historia se detiene para convertirse en Eternidad. Para interpretar los hechos trascendentales de la historia sólo ha habido una clave a lo largo de muchos siglos, y esa clave reside precisamente en la Biblia. De todo hecho histórico, en definitiva, se puede dar una explicación, explicación que por fuerza ha de ser religiosa. Ahora bien, si en una peste o en un terremoto cabe ver sin dificultad un indicio de la cólera de Dios, otros sucesos resultan más difíciles de encajar en el decurso del mundo esbozado por la Escritura.

<sup>11</sup> *De extremo Dei iudicio ei Indorum vocatione libri II*, Antuerpiæ, 1567, p. 143ss. y 149.

<sup>12</sup> *Historia natural y moral de las Indias*, I 15 (BAE 73, p. 25 b).

<sup>13</sup> Hasta un soldado como Bernal Díaz, desde luego no tan rudo como suele decirse, exclama: «Digo que nuestros hechos que no los hacíamos nosotros, sino que venían todos encaminados por Dios» (*Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva España*, cap. XCV (BAE 26, c. 96 b)).

Como se ve, aquí radica una de las genialidades de Colón, que, además de lucir el gran mérito de haber descubierto América, tuvo encima la cortesía de ofrecer a sus contemporáneos una interpretación coherente —es decir, religiosa— de su descubrimiento. Podemos, en consecuencia, volver al venerable Isaías sin miedo a que nos aseste un palmetazo algún historiador cascarrabias de los que puedan quedar todavía en este, ya más que Viejo, achacoso Mundo.

¿A qué pasaje profético se refiere Colón? Aquí es cuando empiezan nuestras tribulaciones, sobre todo cuando leemos en la relación del segundo viaje que Dios «habló d'estas tierras por la boca de Isaías en tantos lugares de su Escritura», prediciendo incluso que «de España les sería divulgado su santo nombre»<sup>14</sup>. Las Casas, gran conocedor de la obra escrita colombina, se planteó de manera frontal el problema, si bien, sintiendo cierto vértigo ante las afirmaciones del almirante y la extrema novedad de su revolucionaria exégesis, prefirió escurrir el bulto antes que opinar en materia doctrinal tan resbaladiza: «Hemos de creer que el Espíritu Santo, por boca de Isaías, habló que de España vernían los primeros que a esas gentes convirtían; pero que lo podamos señalar cierto lugar de su profecía, no pienso que sin presunción... hacerlo podríamos»<sup>15</sup>. Para el dominico está fuera de duda, en consecuencia, que en las profecías se halla una referencia expresa a las Indias occidentales; pero sólo un hombre inspirado por el Señor es capaz de escudriñar en los misterios escriturarios, y Las Casas no se atreve a considerarse en este punto concreto portavoz de la palabra divina: demasiado peligro corren los hebraístas españoles, acusados en su mayoría de conversos, para arrosar azares innecesarios.

Tampoco nos saca del atolladero la nutrida selección bíblica que presenta el *Libro de las profecías*, pues de Isaías se reproducen múltiples versículos que, a falta de la explicación correspondiente, se resisten a entregarnos su secreto. Lo único que enseñan los escritos colombinos es que, por virtud de otro misterioso vaticinio de Joaquín de Fiore, correspondía a los españoles la futura conquista de Jerusalén<sup>16</sup>, pero para nada especifican que también estuvieran predestinados a la jornada de las Indias.

Si en este punto concreto hemos de darnos por vencidos ante el amplio abanico de posibilidades hermenéuticas que se nos ofrece, en cambio se puede afinar más sobre la interpretación colombina de su

<sup>14</sup> *Historia*, I 127 (BAE 95, p. 338 b).

<sup>15</sup> *Historia*, I 127 (BAE 95, p. 340 b).

<sup>16</sup> Así en una carta a los reyes de 1501 (doc. XLV [p. 281]) y en la *Lettera rarissima* de 1503 (doc. LXVI [p. 327]).

descubrimiento en el marco veterotestamentario. En efecto, el pensamiento del almirante ofrece muchas aristas y recovecos, pero sus ideas angulares son de una solidez berroqueña, ideas que, para mayor claridad, gusta de repetir una y otra vez. Oigamos, pues, cómo precisa el genovés su propia intención en un momento trágico, cuando las palabras le salen del alma a borbotones, cuando retorna en suma cargado de cadenas a la España convulsa de 1500. De su pluma siempre pronta a la petición y a la queja salió entonces otra frase memorable: él, tan mal pagado por los reyes, había realizado «servicio de que jamás se oyó ni vido», ya que Dios lo había hecho mensajero «del nuevo cielo y tierra que dezía Nuestro Señor por San Juan en el Apocalipsis, después de dicho por boca de Isaías»<sup>17</sup>. La cita es puntual, luego no cabe pisar terreno más firme: sólo hay que abrir la Biblia para cotejar de cerca uno y otro pasaje.

Dice así Isaías en el versículo 65, 17ss.: «He aquí que yo crearé cielo nuevo y tierra nueva, y no se recordarán ya las cosas antiguas ni vendrán a la imaginación... Pues he aquí que daré a Jerusalén alegría y regocijo a su pueblo... Como la edad de los árboles serán los días de mi pueblo... No se esforzarán en vano ni parirán hijos para terrible ruina... Lobo y cordero a una pastarán y el león comerá paja con el buey, más la serpiente tendrá polvo por alimento».

A su vez, se expresa San Juan de la siguiente manera (21, 1ss.): «Y vi un nuevo cielo y una nueva tierra, pues el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido, y el mar no existe ya; y la santa ciudad, la nueva Jerusalén, la vi cómo descendía del cielo..., preparada como desposada que se ha engalanado para su esposo».

Las dos citas, pues, se encuadran en un marco muy determinado y singular: el inicio del inefable júbilo que supone el advenimiento de la era mesiánica. No obstante, una radical diferencia separa una concepción de otra: la esperanza mesiánica de Isaías se traduce en un gozo terrenal, en el que será hombre maldito aquél que no muera centenario, en el que pacerán juntos el lobo y el cordero, el león y el buey. En cambio, la *Apocalipsis* se refiere a la aparición de la Jerusalén celeste que ha de surgir tras la consumación de este mundo. En suma, Isaías habla de la tierra presente, San Juan de la tierra por venir. Ambos pasajes son, en consecuencia, irreductibles, a no ser que entre ellos tienda un puente hermenéutico la alegoría. La explicación literal, la judaica, exige de la era mesiánica esa paz universal en la que han de convivir juntos los más irreconciliables enemigos. Los cristianos, que aplican el vaticinio de Isaías a la venida de Jesús, entienden que en tiempo de Augusto ha existido de hecho esa paz universal; para ellos carece de sentido detenerse a pensar

<sup>17</sup> Doc. XII (p. 264).

en los posibles significados de esa «nueva tierra y nuevo cielo» vaticinado por Isaías, por la sencilla razón de que la profecía se ha cumplido ya con Jesús. En cambio, un judío sí para mientes en estas señales portentosas que anuncian la era mesiánica, porque su Cristo no ha llegado todavía, por lo que es preciso estar siempre alerta y en tensión. Y, efectivamente, de «nueva tierra y nuevo cielo» se habló mucho en toda la época colombina, en ese mundo crispado que asistió a expulsiones en masa de judíos y no sólo en España, sino en toda Europa.

En 1489, cuando Colón estaba ya asentado en Castilla, se publicó en Vicenza un voluminoso tratado antijudaico<sup>18</sup>, escrito en parte, como es norma en la literatura apologética, en forma dialogada: hasta un rechoncho y maloliente sefardí aparece en estas páginas, cuyo núcleo fundamental nos muestra al obispo Pedro Bruto dando cumplida respuesta a las objeciones de los judíos Efraím y Rafael y mostrando de paso la estulticia y la perversidad del pueblo deicida. Como siempre, es mala señal que se hable demasiado de las minorías: cuando se escriben libros de polémica religiosa, es que alguna persecución se cierne o se ha abatido ya sobre el grupo discriminado por la comunidad. En este caso concreto, hacía algún tiempo que los hebreos habían sido expulsados de Vicenza<sup>19</sup>, ciudad digna en verdad de llevar tal nombre por haber realizado semejante hazaña; ahora corrían rumores, ante los que se horripilaba el obispo, de que el oro judío iba a conseguir que se volviesen a abrir las puertas de la ciudad para acoger al pueblo pérfido, que había derramado sangre cristiana en Bassano y en Trento. Por tanto, la pugna dialéctica de este libro, enciclopedia de toda la propaganda antisemita, está de plena actualidad, y hemos de suponer que algunas de estas conversaciones tuvieron lugar en la realidad. Como es lógico, el argumento principal de los rabíes radica en demostrar que el Mesías todavía no ha venido, que las profecías aún no han tenido cumplimiento. Pues bien, entre las quince autoridades principales elegidas por Efraím la objeción sexta, que alega el consabido pasaje de Isaías, reza así:

Consta más que de sobra que todo esto se dice de los judíos en el tiempo del Mesías. Sin embargo, no vemos todavía un cielo nuevo ni sabemos que haya sido creada recientemente una tierra nueva... Todavía no somos colmados de gozo o de júbilo, sino que nos aflige toda la tristeza y la pesadumbre y se alejó de nosotros toda la alegría... Por lo tanto, dado que lo que dijo el profeta ha de suceder en el tiempo del

<sup>18</sup> Pedro Bruto, *Victoria contra Iudaeos*, Vincentiae, 1489. Utilizo el ejemplar, foliado poco después, de la BU Sevilla (336/57; n.º 46 del *Catálogo de incunables de la Biblioteca universitaria de Sevilla* de Juan Tamayo y Julia Isasi-Ysasmendi).

<sup>19</sup> Cf. especialmente los f. 122v ss. La insidiosa afirmación de que los judíos están ansiosos de verter sangre cristiana se halla en f. 105r.

Mesías y no sucedió en el tiempo de Cristo, se deduce que éste no fue el verdadero Mesías<sup>20</sup>.

Pedro, que escribe en 1488, arguye que no es de admirar que el llanto y el dolor del pueblo judío, prolongado durante 1415 años<sup>21</sup>, no tengan todavía fin, ya que se niegan a recibir al único médico de su salvación, a Jesús, que es el verdadero Mesías; pero dejemos que sea él mismo quien nos explique el arcano de la profecía:

A la sexta autoridad de Isaías que con tanta vehemencia esgrimió contra nosotros Efraím, juzgamos que hemos de responder por fuerza, no sólo para enseñar la vía de la verdad y el puerto de la salvación a quienes lo deseen, sino también para reprimir la audacia de su ataque y la soberbia de su contumacia. No comete un pequeño error el que habla desconsideradamente y contra la verdad y cede ante cosas insólitas e imposibles como ante verdades, como se ve que hacen los judíos al pensar que se va a crear un nuevo cielo en el tiempo del Mesías. Leen sólo la letra, sin preocuparse del verdadero sentido de la letra. Dice Dios: «He aquí que antes les estaba cerrado a todos por el pecado original», según se ha dicho antes; mas por el derramamiento de la sangre de Cristo se manifestó entonces el cielo a todos los que siguieron a Cristo, y apareció una nueva tierra, es decir, una ciudad dichosa, que se afirma que Dios la creó nueva para los hombres, porque ningún difunto antes de la venida de Cristo podía entrar en ella en absoluto. Se dice, en efecto, que ha adquirido una nueva sede o una nueva magistratura quien, por razón de haber tomado nueva posesión de ella, recibe el nombre de dignidad nueva, aunque existiera mucho tiempo antes. Esta verdad se demuestra también por lo que se escribe en el capítulo 18 [31] de Ezequiel: «Haced en vosotros un corazón nuevo y un espíritu nuevo», dice Dios al pueblo judaico; en efecto, no ordena Dios que se haga otro corazón y otro espíritu, sino que abandonen el mal y abracen el bien, dejen las tinieblas y sigan la luz que es Cristo... Considerando estas cosas, por tanto, no se les escapa a los hombres entendidos en las Escrituras que alguna vez se dice «nuevo» no porque no existiera antes, sino que se dice «nuevo» a causa de haberse tomado de ello nueva posesión. Y que estas palabras «he aquí que yo creo un cielo nuevo y una tierra nueva» deben ser entendidas de aquella patria celestial, lo atestigua lo que viene después, pues dice: «Y exultaréis de gozo eternamente», ya que esto no puede acomodarse a las cosas sujetas a la vida humana, sino a la felicidad eterna y a la dicha divina, como enseña también el versículo siguiente: «y no se oírán en ella más la voz del llanto y la voz del clamor». Pero los judíos aplican todo esto a las cosas terrenas y frágiles de esta vida, a las que no se ajusta ni la letra ni el sentido<sup>22</sup>.

Esta exégesis representa una no pequeña inflexión en la línea del pensamiento secular, dado que a los antiguos comentaristas les habían preocupado otros aspectos de la profecía. Siguiendo una vieja tradición

<sup>20</sup> F. 88r y v.

<sup>21</sup> Cf. ff. 109-110 para los años. El autor parece fechar la destrucción del segundo Templo, en consecuencia, en el 73 d.C.

<sup>22</sup> F. 94-95.

que remonta a la literatura pseudoepigráfica y rabínica<sup>23</sup>, San Jerónimo<sup>24</sup> había debatido sobre todo si el vaticinio se refería a una renovación o a una creación del universo, decidiéndose por la primera hipótesis. Esta misma explicación es la defendida por Haimón de Halberstadt<sup>25</sup> y la que hace suya Herveo Burgidolense<sup>26</sup>: el cielo y la tierra no perecen ni por naturaleza ni por esencia, sino que han de sufrir un cambio, una innovación, un mejoramiento, permaneciendo siempre inalterada su sustancia. Curiosamente, en estas palabras late todavía el eco lejano de la antigua polémica entre los paganos, partidarios de la eternidad del mundo, y los cristianos, defensores de la creación de la nada, polémica que dio origen a un conocido tratado de Juan Filópono contra Proclo; sólo que en este caso la posición cristiana se muestra permeable a la doctrina pagana. En definitiva, el paso implacable del tiempo ha hecho que los antiguos problemas cosmogónicos hayan pasado a la historia y que los dardos de la apologética cristiana se dirijan preferentemente contra los hebreos. El nudo de la cuestión es la Cristología. Con todo, en los antiguos tratados antijudaicos no encuentro alusión alguna a este versículo de Isaías<sup>27</sup>, que, en cambio, cobra especialísimo relieve en el siglo XV, cuando un rabí como Efraím pone en él singular énfasis.

Todavía durante el siglo XVI continuó la vivaz disputa sobre la expresión bíblica, en cuya exégesis los teólogos cristianos veían desvariar para perdición de sus almas a los judíos. Uno de ellos, el profesor de Coimbra Héctor Pinto, al comentar el tan citado versículo de Isaías, volvió a repetir en su glosa la doctrina ya centenaria: «Los ciegos judíos esperan que en el tiempo del Mesías habrá otro cielo y otra tierra, no considerando que en las divinas escrituras se dice con frecuencia de algo que es nuevo no porque no existiera antes, sino porque se ha tomado de ello nueva posesión»<sup>28</sup>. Eran, pues, los ciegos judíos los que enmarañaban

<sup>23</sup> Véase el todavía fundamental libro de P. Billerbeck, *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Iohannis, erläutert aus Talmud und Midrasch*, München, 1969, p. 840ss y cf. Enoc 45 4; 72 1; 91 16, Baruc sirio 326, Jubileos 1 29.

<sup>24</sup> *Comm. in Isaiam*, XVIII 17-18 (*Corpus Christianorum* LXXIII A, p. 760).

<sup>25</sup> *Comm. in Isaiam*, III 64 (PL 116, c. 1071).

<sup>26</sup> *Comm. in Isaiam*, VIII 65 (PL 181, c. 574).

<sup>27</sup> No aparece, por ejemplo, ni en el *Nizzabon Vetus*, obra anónima que recoge los argumentos anticristianos del s. XIII tardío (cf. D. Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, Philadelphia, 1979, p. 117ss.) ni en la *Disputa de Tortosa*.

<sup>28</sup> *Opera omnia Latina. Tomus primus*, Lugduni, 1584, p. 326a. Llega incluso a citar Pinto la autoridad de Ezequiel 18; a su juicio, los nuevos cielos son los apóstoles y la nueva tierra el nuevo pueblo que abrazó la fe cristiana. Para Forerío (o.c., f. 231v) el «nuevo mundo» es el reino de Cristo. Tanto León de Castro (*Commentaria in Isaiam prophetam, Salamantiae*, 1570, pp. 993-94) como Jerónimo Osorio, obispo de Silves (*In Isaiam paraphrasis libri quinque*, Bononiae, 1577, f. 228v), explican el pasaje de Isaías a partir de la

una cuestión que de suyo era meridiana para embaucar a los simples de espíritu; para los cristianos el asunto estaba zanjado hacía ya muchos siglos, mientras que los hebreos lo seguían removiendo en espera de poder llevar agua a su molino.

Hora es ya de volver a Colón después de estas enojosas, pero necesarias puntualizaciones. El primer punto que nos llama la atención es que, precisamente, el almirante interpreta la Biblia en su sentido literal: esa «nueva tierra y nuevo cielo» no descienden de las nubes, como afirmaba él en persona: ese cielo lo ha visto con sus propios ojos, esa tierra la ha palpado con sus propias manos. Colón, pues, se encuentra en el mundo presente judaico y no en el mundo futuro cristiano. Su descubrimiento marca, sí, un hito en la historia de la Humanidad porque la aparición de esa nueva tierra indica que está a punto de iniciarse, si es que no ha empezado ya, la tan suspirada era mesiánica. Es comprensible, en consecuencia, que todos los pensamientos de Colón converjan en última instancia sobre Jerusalén, a la que habían de arribar en la apoteosis final las naves de las islas del mar a mayor gloria de Sión. El almirante se mueve, en definitiva, en el marco de las ideas de Isaías, no en el arrebato apocalíptico de San Juan, aunque cita a ambos sin darse cuenta en apariencia de que sus profecías son contradictorias desde su propio punto de vista. Ahora bien, este desliz no es involuntario, no se debe a un atolondrado despiste, ya que la mención de San Juan le permite arrojarse a él, un judío sin duda, con nombres venerados de la ley Nueva que le sirven de soporte y de protección en una sociedad en la que constituía un crimen seguir los preceptos de la Ley Mosaica, pero en la que hasta el mismísimo rey tenía en sus venas gotas de sangre hebrea. Para sobrevivir era menester el disimulo, y Colón es un maestro en el arte de fingir y aparentar.

En segundo lugar, si bien se repara, este «nuevo cielo y nueva tierra»,

*Apocalipsis*, refiriéndolo a la gloria de la Jerusalén celeste. Arias Montano (o.c., p. 1419-20) piensa que la renovación del cosmos se ha de entender del microcosmos, es decir, del hombre renovado por Cristo. Para Cornelius a Lapide (*Commentaria in Sacram Scripturam*, Parisiis, 1877, XI, p. 753 a), el nuevo mundo designa al reino de Cristo en la Iglesia, nuevo mundo que empieza en la tierra y se acaba en la resurrección, cuando será renovado verdadera y materialmente. Esta interpretación un tanto ecléctica de las opiniones de Forerío por un lado, y de Castro y Osorio por otro, es la que parece con mucho la más verosímil a A. Calmet (*Commentarius litteralis in omnes libros Veteris et Novi Testamenti*, Augustae Vindelicorum, 1759, V, p. 636 b). Es curioso que en la actualidad se vuelva al pensamiento jeronimiano: así, por ejemplo, P. -E. Bonnard (*Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Paris, 1972, p. 473: «cela signifie qu'il transfigure le monde actuel pour y instaurer un mode de vie meilleur») o Mullenburgh (en *The Interpreter's Bible*, V, p. 755: «the present world will be completely transformed»). J. L. McKenzie (*Second Isaiah in The Anchor Bible*, New York, 1981, p. 199) se limita a destacar que la idea es rara tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

esta campanuda terminología que maneja Colón cuando, al parecer, hace su segunda reflexión sobre la dimensión de su propio descubrimiento, no diverge en un extremo fundamental de la significación que entraña la otra expresión «otro mundo». En efecto, el «otro mundo» se refiere siempre al mundo de los antípodas. Pues bien, ya se sabía desde la Antigüedad que en los antíctones brillaban otras estrellas, es decir, que lucía en verdad otro cielo. En 1498 hacía muchos años que los portugueses habían franqueado el ecuador y descubierto que, allende la línea, no se divisaba la Polar, sino que resplandecía la Cruz del Sur, cuya figura intentan delinear de manera tosca los roteros de la época<sup>29</sup>. Era lógica, por tanto, la emocionada excitación mesiánica de los judíos, que veían cumplirse el preludio del vaticinio de Isaías cuando se hallaba, en realidad, un nuevo cielo y una nueva tierra. Los grandes descubrimientos geográficos traen como secuela esta agitación religiosa incalculable. A mediados del siglo XV es cuando puede esgrimirse contra los cristianos que no apareció a la venida de Jesús un nuevo cielo ni una nueva tierra, y así se explica la vehemencia de Efraím. Entonces, en efecto, se divisaba un cielo tachonado de estrellas desconocidas y surgía ante la vista maravillada de los navegantes «la parte meridional [del globo terráqueo], llena de árboles y de frutos; pero los frutos son de otra naturaleza y los árboles de tanta grosedad y altura que no puede creerse. Y en verdad digo que vi gran parte del mundo, pero nunca nada parecida a esta», concluía extasiado Diogo Gomes de Sintra<sup>30</sup>. Si Diogo Gomes sentía este entusiasmo al recortar la costa de África, excusado es decir el júbilo que embargaba a los judíos ante la perspectiva de su sublimación inmediata.

Colón, en suma, no hace segundas lecturas de su descubrimiento, no anda tanteando a ciegas hasta que de pronto le llega una inspiración repentina, sino que, como en tantas otras ocasiones, se limita a recoger la experiencia acumulada en las exploraciones de los portugueses. Ya en su primer viaje, pues, hemos de suponer que andaba en busca de la «nueva tierra y el nuevo cielo»; de ahí deriva su interés obsesivo en asegurar que ha llegado a los antípodas, ya que sólo allí se ve iluminada la negrura de la noche por el resplandor de nuevos astros, cuyo enigmático parpadeo está cargado de hondo contenido religioso para los judíos. Colón, en definitiva, sabe muy bien lo que quiere. La cercanía de las amazonas o la existencia de hombres «monstruos» le sirven para probar que ha llegado a la India; a su vez, el jubiloso anuncio de que se ha cumplido por fin la

<sup>29</sup> Véase al respecto el útil resumen de A. Fontoura de Costa, *A marinbaria dos descobrimentos*, Lisboa, 1960, p. 118ss.

<sup>30</sup> Cf. su *De prima inuentione Guineæ* en *O manuscrito Valentim Fernandes*, Lisboa, 1940, p. 191.

profecía de Isaías se convierte en todo un manifiesto religioso. Quien tenga oídos, que escuche: la hora de la redención para el pueblo elegido ha llegado y ya se vislumbra la final peregrinación de los fieles exultantes a Jerusalén, donde se espera la reconstrucción definitiva del Templo de Yavéh. Bajo esta perspectiva se invierten los términos y resulta que ese barniz de Geografía clásica, la lectura de esos Ptolemeos y Plinios con cuyas citas esmalta sus relaciones, es en realidad muy posterior al estímulo de la Biblia, único libro que explica de verdad el increíble descubrimiento. Colón, por tanto, no nos engaña: «llemente se cumplió lo que dijo Isaías», cuando el 11 de octubre de 1492 desembarcó en la incógnita playa de Guanahaní, una de aquellas «lejanas islas del mar» de las que tanto habían hablado los profetas.

Esclarecidos los significados, queda por trazar la ulterior evolución lingüística de los significantes. De las dos expresiones que usa Colón, una de ellas, «otro mundo», resulta quizá demasiado ambigua y por lo menos clásica en exceso: la otra, «nueva tierra y nuevo cielo», no puede prosperar por su longitud desmesurada. La solución viene por sí sola, impuesta por su misma sencillez: forjar con los dos términos un híbrido «nuevo mundo». No he documentado esta vía intermedia en las obras colombinas, pero hay que recordar que el «nuevo mundo», término al que no puso reparo alguno el pedante Pedro Mártir de Angleria, acabó por entrar hasta en el escudo de armas del almirante. El apelativo tuvo después una fortuna insospechada, quizá por su propio exotismo — como ahora abusamos de la palabreja «galaxia» —, quizá porque esta denominación hacía posible que un emigrante encontrara en ese Nuevo Mundo otras Nuevas Españas, Nuevas Galicias y Nuevas Granadas con las que consolar su nostalgia. En cualquier caso, parece claro que se trata de una acuñación colombina, ya que ninguno de los que la usaron después se puso de acuerdo sobre el significado del término y cada cual propuso una explicación diferente, divergencia pasmosa que no hubiera ocurrido de haber sido su origen diáfano y paladino.

«Es lícito llamarlo Nuevo Mundo, ya que nuestros antepasados no tuvieron de él conocimiento alguno y es cosa muy nueva para todo el que la oye», proclama Vespuche en su carta llamada precisamente *Mundus novus* (1503)<sup>31</sup>, adelantando una interpretación que en el siglo XVII volvió a repetir el marqués de Barinas<sup>32</sup>. Para otros, se trata de un Nuevo Mundo «por su enorme extensión», como se lee en la *Orbis nova descriptio* de Marco Beneventano en el Ptolemeo romano de 1508 (cap. XIII). Esta idea, que halagaba la sensibilidad española y criolla, recibió pronto

<sup>31</sup> *Raccolta*, III 2, p. 123, 8 ss.

<sup>32</sup> *Grandezas de las Indias*, en BN Madrid, ms. 2933 f. 1r.

nuevos matices y perifollos: la razón del nombre se debe, como dice Motolinía<sup>33</sup>, a que «tiene aparejo para fructificar todo lo que hay en Asia y en Africa y en Europa, por lo que se le puede llamar Nuevo Mundo». Lo mismo viene a decir Cervantes de Salazar<sup>34</sup>, cuando escribe que los descubridores no pudieron «explicar su grandeza sino con llamarlo así», o fray A. de Calancha<sup>35</sup>, al sostener que recibió ese apelativo «por ser mejor y más excelente en las condiciones». Incluso quien no se mostró conforme con tal denominación, como Gonzalo Fernández de Oviedo<sup>36</sup>, acabó por plegarse al uso general aceptando sin mayores escrúpulos la tiranía de la norma.

Es así como unas palabras que en su origen tenían una evidente proyección escatológica fueron poco a poco vaciándose de contenido, al quedar desgajadas de su contexto ideológico, y adquirieron un nuevo significado, al principio no demasiado claro todavía. Con el tiempo, no obstante, cualquier descubridor de pacotilla no se sintió contento, como veremos, si no se ofrecía a descubrir para los reyes de España un Nuevo Mundo, en frase ya ritual y tópica, pero que tenía la enorme ventaja de su eufonía no exenta de misteriosa grandeza; y así, con el tiempo, ante el mágico embrujo de este renovador Nuevo Mundo acabaron por rendirse todos: clérigos, militares, pensadores, poetas, músicos y hasta el propio Viejo Mundo.

## 2. La reconstrucción de la Casa de Jerusalén

He de ocuparme ahora de otro detalle al parecer nimio que se nos desliza entre las quimeras del navegante visionario. Desde siempre el almirante se muestra poseído de una idea fija: la conquista de Jerusalén. Ya en el *Diario de navegación del primer viaje* aquel varón «prudentísimo y cuasi profeta» (*Raccolta*, I 1, p. 119, 24), nos hace partícipes de su magno sueño:

y dize qu'espera en Dios que, a la buelta que él entendía hazer de Castilla, avía de hallar un tonel de oro, que avrían resgatado los que allí entendía de dexar, y que avrían hallado la mina del oro y la espejería, y aquello en tanta cantidad, que los reyes antes de tres años emprendiesen y adereçasen para ir a conquistar la Casa Santa; «que así», dize él, «protesté a Vuestras Altezas que toda la ganancia d'esta mi empresa

<sup>33</sup> *Historia general de los indios de la Nueva España*, III 9, p. 200 O'Gorman.

<sup>34</sup> *Crónica de la Nueva España en BN Madrid*, ms. 2011 f. 3v.

<sup>35</sup> *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, Barcelona, 1638, p. 31.

<sup>36</sup> *Historia*, XVI proemio (BAE 118, p. 86) y XXXV 4 (BAE 120, p. 300 a).

se gastase en la conquista de Hierusalem, y Vuestras Altezas se rieron y dixerón que les plazía, y que sin esto tenían aquella gana (doc. II [p. 101]; cf. *Historia de las Indias*, I 60 [p. 198]).

El nuevo texto (carta I, p. 4) especifica más e introduce algunos matices, corroborados por la carta enviada en 1502 a Alejandro VI:

Concluyo aquí que,... de oy en siete años yo podré pagar a V. Al. çinco mill de cavallo y çinquenta mill de pie en la guerra e conquista de Hierusalem, sobre el qual propósito se tomó esta empresa; y dende a otros çinco años otros çinco mill de cavallo y çinquenta mill de pie (cf. doc. LXI [p. 312]).

El 22 de febrero de 1496, cuando hace la institución del mayorazgo, insiste Colón en la misma utopía:

al tiempo que yo me mobí para ir a descubrir las Yndias fue con intención de suplicar al rey y a la reina nuestros señores que, de la renta que Sus Altezas de las Indias oviesen, que se determinassen de la gastar en la conquista de Jerusalem, y ansí se lo supliqué (doc. XIX [p. 197]).

Sus ideas, si no sufren variación, se van decantando con el tiempo y con las adversidades. Colón no está viviendo en la historia, sino que se encuentra inmerso en un devenir trascendente. Los acontecimientos son por tanto predecibles. Y si hasta el fin del mundo, según su interpretación de las tablas alfonsíes, «no falta salvo çiento e çinquenta y cinco años para complimiento de siete mill [años]» (*Raccolta* I 2, p. 81), nada más comprensible que Colón se dedicara febrilmente a recoger vaticinios en 1501-1502 para saber por ellos el curso de esa historia futura que no era ya sino escatología. Es lástima que su *Libro de las profecías* quedara en mero borrador, y que incluso los materiales recogidos fueran cercenados por una mano bárbara en tiempo de Ambrosio de Morales. En último término, la conquista de Jerusalén se encuentra siempre en un primer plano en este devenir de los últimos tiempos. Dice en el *Libro de las profecías*:

El abad calabrés diso que había de salir de España quien había de redificar la Casa del monte Sión (doc. XLV [p. 281]).

Ex epistola legatorum Genuensium ad reges Hispaniae habita Barchinonie anno 1492. Nec indigne aut sine ratione assevero vobis, regibus amplissimis, maiora servari, quando quidem legimus predixisse Iochinum abbatem Calabrum ex Hispania futurum, qui arcem Syon sit reparaturus (*Raccolta*, I 2, p. 148).

y añade en la relación del cuarto viaje:

Hierusalem y el monte Sión ha de ser reedificado por mano de christiano; quién a de ser, Dios por boca del propheta en el décimo cuarto psalmo lo diçe. El abad Iochín dixó que éste avía de salir de España (doc. XLVI [p. 327]; cf. *Raccolta*, I 2, p. 166).

La conquista de Jerusalén, en efecto, era imprescindible en el drama escatológico. Las profecías del Pseudo-Methodio, que leía ávidamente Pedro d'Ailly y extractaba con no menor afán Colón (*Raccolta*, I 2, pp. 108-109), auguraban que el emperador de los últimos días había de vivir en Jerusalén diez años y medio. En la corte de los reyes Católicos la cruzada contra Granada había despertado de nuevo delirios imperialistas enlazados con la toma inmediata de Jerusalén. Las ideas de Colón, por ende, parecen encajar muy bien con las alucinaciones que mecían los ánimos de los castellanos en la lucha postrera contra los nazaríes. Y, sin embargo, hay en estas utopías una nota discordante, a la que, según creo, se ha prestado poca atención. Colón, en efecto, sueña con la reedificación del Templo de Jerusalén, ese Templo al que él llama «Casa»; y hay que advertir que, en los escritos de Colón, «Casa» designa también al Templo, según el uso hebreo, en otras dos ocasiones también relacionadas con el mundo judaico: en la traducción de la *Carta* de rabí Samuel (*Raccolta*, I 2, p. 95) y en la famosa nota del 1481 en la que transcribe la cronología del mundo rabínica (*Raccolta*, I 2, p. 369). Ahora bien, ¿qué Padre de la Iglesia ha dicho que el Templo ha de ser reconstruido?

Colón menciona su fuente: Joaquín de Fiore, o mejor dicho, un apócrifo atribuido al abad calabrés<sup>37</sup>. Pero, como observa De Lollis, Colón utiliza esa fuente a su manera. Tampoco en la carta en que los genoveses felicitan a los reyes por la conquista de Granada se encuentra ese famoso vaticinio tan citado. Es que el almirante entresaca de sus lecturas lo que le conviene, incluso contradiciendo la lógica más elemental. ¿No asegura en otro lugar (*Raccolta*, I 2, p. 81) que «Santo Agustín diz que la fin d'este mundo ha de ser en el sétimo millenar de los años de la criación d'él», sin que tal aseveración se lea en ningún pasaje de las obras del

<sup>37</sup> Las mismas fábulas sobre el emperador postrero y la conquista de Jerusalén aceptaba el propio Joaquín de Fiore; así lo atestigua el hecho de transcribir el vaticinio de Gerardo Odonis en su *Psalterium decem cordarum* (impreso juntamente con la *Expositio magni prophete Abbatis Ioachim in Apocalipsim*, Venetiis, 1527, f. 279r): «et illi et omnes christiani constituent unum imperatorem Romanum; iste autem imperator fidelis faciet unum scutum, in quo erunt picti duo uiri, et super illos ponet alium uirum ad denotandum quia ipse supra illos reges et supra omnes christianos dominus. Postea ille imperator sicut fidelis christianus et alii christiani accipient crucem Christi et ibunt in Hyerusalem, et ibi Imperator faciet mansionem; et sic totus mundus erit in pace». Este desenlace apocalíptico es frecuente (cf. M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, 1969, p. 328 [sobre Carlos VI de Francia], p. 353 [sobre Maximiliano], etc.), pero en ninguna parte se dice que la Casa será reedificada. Bien es verdad que en unos versos recogidos por Salimbene (M. Reeves, *The Influence...*, p. 399) se habla de un Papa que *mundum pacabit et Ierusalem renouabit*. Pero es evidente que por Jerusalén se entiende aquí la Iglesia: se habla sólo de una *restauratio ecclesiae*, de una reforma. La metáfora no se toma nunca en su sentido literal.

santo, que es, por el contrario, adversario acérrimo del milenarismo? Colón ha oído campanas y no sabe dónde. Pero es más: esa reedificación del Templo va en contra de todas las tradiciones antañonas de los cristianos; el Templo había sido destruido como castigo de Dios a la perfidia de los judíos, que se habían negado a reconocer al verdadero Mesías<sup>38</sup>. En consecuencia, la desolación del Santuario ha de permanecer hasta el final de los tiempos; con júbilo recordaban los cristianos el intento fallido de Juliano el Apóstata por restaurarlo<sup>39</sup>. En los últimos días, es cierto, el Templo había de ser reconstruido; pero en su edificación no podía intervenir mano cristiana, como aseguraba el almirante, ya que tan loca empresa estaba guardada nada menos que para el Anticristo o sus secuaces. De los testimonios aducidos por W. Bousset<sup>40</sup> me contentaré con citar unos pocos: el Anticristo «edificará el Templo destruido y lo restaurará a su estado» (Adsón); «y reedificará el Templo, que ha sido desolado por los romanos, y se sentará [el Anticristo] allí» (Haimón); «el Anticristo reedificará la antigua Jerusalén, en la cual ordenará que se le adore como a un Dios» (Honorio de Autun). Baste traer a colación, entre los historiadores, a Otón de Frisinga<sup>41</sup> y a Pedro Coméstor<sup>42</sup>. Y no estará de más recordar que en la mapamundi catalana de 1375, aun hecha por un judío, Cresques, un notable letrado relativo al Anticristo precisa: «diuse que rehedificara lo temple».

A finales del s. XVI se comenzaron a representar en España y en las Indias autos sacramentales sobre la figura del hijo de la perdición, por aquello de que todas las postrimerías del siglo invitan por su especial melancolía a especulaciones escatológicas. No sé quién sería el autor de la obra que sobre esta macabro tema se representó en Lima en 1599 con prodigalidad de efectos especiales y consiguiente espanto y edificación del auditorio<sup>43</sup>, pero sí podemos hacernos una idea de su contenido gracias al drama homónimo de Juan Ruiz de Alarcón. En este archivo de truculencias el Anticristo, instalado ya en Jerusalén, anuncia a todos sus partidarios:

Desde hoy  
Da principio al edificio  
Del Templo, con prevención

<sup>38</sup> Cf. Hegesipo, *Hist.*, V 2 (pp. 296-97 Ussani).

<sup>39</sup> Cf. p.e. Antonio Honcala, *Pentaplon Christinae pietatis*, Alcalá, 1546, f. 72r.

<sup>40</sup> *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche*, Göttingen, 1895, p. 105.

<sup>41</sup> *Chron.*, VIII 26 (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*, XX, p. 292, 15ss.).

<sup>42</sup> *Historia escolástica*, Daniel (PL 198, c. 1454 D).

<sup>43</sup> Cf. G. Lehmann Villena, *El arte dramático en Lima*, Sevilla, 1945, p. 73ss.

De que en grandeza, hermosura,  
Riqueza y arquitectura  
Exceda al de Salomón<sup>44</sup>.

Mas aún cabía otra posibilidad. En efecto, los peregrinos cristianos que visitaban Jerusalén en la Edad Media, sorprendidos por la imponente fábrica de la mezquita de Omar, la identificaron en su piadosa ignorancia con el Templo de Salomón. Aunque muchos sabían que había sido Omar quien había alzado en el emplazamiento del antiguo templo cristiano un nuevo y magnífico oratorio<sup>45</sup>, la creencia más grosera fue la que señoreó entre el pueblo indocto luengos años, ya a partir del siglo XI, por lo que los letrados tuvieron que dar explicación a tan intrigante aporía. Una solución plausible se ofrece en un libro muy manejado, el tratado *De terra sancta et itinere Iherosolimitano* de Ludolfo de Sajonia<sup>46</sup>: «El Templo del Señor, según se lee, fue construido por Salomón; y aunque haya sido destruido por muchos muchas veces, sin embargo ha sido reedificado en el mismo lugar y con la misma forma y con las mismas piedras». Así, el aparente misterio se reducía a un portento trillado: la providencia de Dios reparaba al instante lo que intentaban asolar los hombres en su perversa estulticia; y así se explica también que en los conventos franciscanos de la Nueva España los pórticos del atrio fueran una réplica de lo que los frailes, guardianes del Santo Sepulcro, consideraban el Templo del Señor<sup>47</sup>: caso típico es, por vía de ejemplo, el triple arco del triunfo que remata la escalera de la iglesia en Huejotzingo. Como se ve, caían en saco roto las observaciones que hacía por aquellas fechas A. de Aranda, intentando extirpar la superstición popular:

Es de saber, porque ninguno se llame engañado, que dado que se llama templo de Salomón, ni lo es ni cosa que le parezca, salvo que el edificio que agora hay sin falta ninguna está en el mismo sitio e lugar que el templo de Salomón estuvo, e por esto retiene el nombre<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> BAE 20 p. 368a (cf. antes lo que dice Elías en p. 359a: «yo soy el rey, yo el Mesías, prometido a los hebreos. Reinaré en Jerusalén, reedificaré su Templo»).

<sup>45</sup> Así, p.e., W. Rolevinck, *Fasciculus temporum*, Venecia, 1484, f. 43r. Pedro Coméstor en su *Historia escolástica* (PL 198, c. 1602 B-C) se muestra más ecléctico: «El Templo del Señor, como es hoy y es llamado Bethel, no se sabe quién lo edificó; unos dicen que fue construido por Helena después del descubrimiento de la Cruz; otros por Heraclio, cuando trajo de Persia en triunfo la Cruz; otros por el emperador Justiniano y otros por un sultán de Egipto llamado Allichivis, esto es, 'del sumo Dios'».

<sup>46</sup> Capítulo *De dulcissima ciuitate Iherusalem* (utilizo el ejemplar incunabile de la Biblioteca Colombina, 13-5-10).

<sup>47</sup> Cf. E. W. Palm, «Los pórticos del atrio en la arquitectura franciscana de Nueva España», *Les cultures ibériques en devenir, Hommage à Marcel Bataillon*, Fondation Singer-Polignac, París, 1979, p. 497ss.

<sup>48</sup> *Verdadera información de Tierra Santa*, Toledo, 1537, f. 64r (escrita en realidad en

En ningún caso, pues la fe cristiana puede esperar la reconstrucción del Templo, porque una de dos: o permanece destruido hasta el fin de los siglos como castigo a la perfidia judaica o ha sido ya levantado de nuevo por un milagro divino. Cuando un Cristóbal de San Antonio habla de la reedificación del Templo, utiliza la expresión en sentido alegórico para referirse siempre a la erección final de la Iglesia que ha de sucumbir bajo la persecución del Anticristo; que bien sabe el escriturista que no va a haber nunca jamás un tercer templo material<sup>49</sup>. En otros casos, cuando se predice una *restauratio* jerosolimitana, ha de entenderse más bien por tal expresión una *restauratio ecclesiae*; tal ocurre, p. e., cuando Juan López de Palacios Rubios augura a Fernando el Católico la conquista de la Ciudad Santa, *quam a maiestate uestra recuperandam restaurandamque omnia uaticinia prenuntiant*<sup>50</sup> («que todos los vaticinios profetizan que será recobrada y restaurada [al culto cristiano] por Vuestra Majestad»).

La reconstrucción del Templo tan ansiada por Colón resulta ser, en consecuencia, una creencia que no se ajusta a la ortodoxia cristiana, por más que forme parte de la escatología de la Iglesia, dado que el reconstructor del Templo ha de ser el Anticristo, el Mesías judío. La reconstrucción del Templo: ¿no era éste el pensamiento que había consolado la zozobra y la angustia de los hebreos durante los largos siglos de la diáspora? ¿No se había referido San Jerónimo<sup>51</sup> a las «fábulas judaicas... de que Jerusalén volverá a ser edificada»? Este anhelo irresistible llega a encontrar cobijo en las lápidas sepulcrales: «Dios lo haga digno de ver la reconstrucción del Templo», se lee en el epitafio de Mar Abisay, muerto en 1135<sup>52</sup>. Tal creencia se transmitía amorosamente de generación en generación, manteniendo enhiesto el espíritu de Israel.

He aquí cómo Colón, el siempre cauto Colón, el hombre que logra mantener su vida en el más completo de los misterios, comete una indiscreción temeraria. Pero es que la escatología, que refleja los más íntimos sentimientos de la comunidad, es lo más difícil de asimilar de una religión; con mayor o menor facilidad se pueden entender conceptos básicos o imitar hábitos externos, pero echar por la borda todo lo que se ha sentido en la niñez, cortar por lo sano con todas las tradiciones seculares

1529-1530). En f. 67r afirma que fue edificado en tiempo de Heraclio o de Godofre, quizá basado en Pedro Coméstor (cf. nota 45), al que cita en f. 81v.

<sup>49</sup> *Triumphus Christi Iesu contra infideles*, Salamanca, 1524, f. 216v b; sobre la reedificación espiritual cf. ff. 223v-224r.

<sup>50</sup> *Libellus de insulis Oceanis quas uulgus Indias appellat* (BN Madrid, ms. 17641, f. 27v).

<sup>51</sup> *Cartas*, 59, 3.

<sup>52</sup> F. Cantera y J. M. Millás: *Las inscripciones hebraicas de España*. Madrid, 1956, p. 20 (núm. 6).



es punto menos que imposible, sobre todo en una cuestión en que la escatología cristiana y la escatología judía convergían, por irreductibles que fuesen sus respectivos puntos de vista. Atávicas creencias hacen desear a Colón que el Templo sea reconstruido: la llamada del subconsciente es demasiado fuerte para que el almirante pueda vencerla. A esta luz la enfermiza manía de Colón por Jerusalén es totalmente comprensible: se trata de la misma obsesión que impele a Jehudá ha-Leví a componer sus sionidas o a emprender el viaje a Tierra Santa. Porque Colón, a juzgar por estos pasajes, fue educado de chico en la religión judía<sup>53</sup>; y quizá así reciba explicación el hecho de que en su torturada personalidad se imbriquen el hombre de acción, el mercader (hasta de esclavos) y el visionario, porque, como dice Las Casas<sup>54</sup>, «toda su vida fue un trabajoso martirio».

Ahora bien, una contradicción irreductible parece que nos sale al paso: Colón, a quien Jerusalén le sorbe el seso, nunca hace ademán de acercarse a Tierra Santa, sino que, por el contrario, esas Indias por él descubiertas reclaman su atención preferente y exclusiva. Y sin embargo, es el propio almirante quien nos saca de este turbador atasco. A su juicio, la tierra a la que ha arribado no es otra que la mítica Tarsis<sup>55</sup>, de donde una vez cada tres años venían navíos para traer el rey Salomón oro, plata, marfil, monos y pavos reales (III Reg. 10, 22; II Par. 9, 21). Por ello, el *Libro de las profecías* reúne todos los testimonios bíblicos habidos y por haber en torno a Tarsis y Ofir, situados en esa India que ahora se abre a

<sup>53</sup> Uno de los pocos americanistas que se han ocupado de la escatología de los evangelizadores del Nuevo Mundo, J. L. Phelan, (*The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley y Los Angeles, 1970, p. 136, n. 28), niega expresamente que Colón fuera judío. Pero la base doctrinaria del meritorio libro de Phelan es a veces endeble; así, p. e. en p. 18, cuando afirma: «It seemed to these mystics that after all the races of mankind have been converted, nothing further could happen in the world; for anything else would be an anticlimax», se olvida de que el propio Jesús (Matth. 24, 14) proclamó: «Y será predicado este Evangelio del reino en todo el orbe, para que sirva de testimonio a todas las gentes. Y entonces vendrá el fin». Con iguales reservas han de acogerse sus afirmaciones: «The discoverer was the first to see the possibility of converting all the races of the world as an apocalyptic and Messianic vision» (p. 19), o «In 1501-1502 Columbus linked the crusading tradition to an apocalyptic vision with himself cast in the role of Messiah» (p. 22).

¿Era Colón sefardí, como defiende Madariaga? En tal caso se esperaría mayor énfasis en la profecía de Abdías, a la que se alude muy de pasada en el *Libro de las profecías* (*Raccolta*, II, p. 128, leyendo además Bósforo en vez de Sefarad). Una última observación: en *Raccolta*, II, p. 148, Colón poetiza sobre el cautiverio de los judíos, pero alguien ha mutilado el texto, pensando quizá que era demasiado comprometedor o tal vez herético.

<sup>54</sup> Las Casas, *Historia de las Indias*, I 146 (p. 391 b).

<sup>55</sup> Cf. *Raccolta*, I 2, 164, 24; 387 (es interesante: «nota quod de regno Tharsis venit rex in Ierusalem ad Dominum, qui stetit in itinere annum unum cum diebus tresdecim, ut uult beatus Ieronimus super Matheum, loquens de magno itinere quod non potuebant venire in 13, diebus); *Historia de las Indias*, I 128 (I, p. 342 a); II 38 (II, p. 96 a).

la historia occidental. Evidentemente, según la concepción antigua y medieval predominante, Tarsis y Ofir (= la Española) se encontraban en el confín de la «India» descubierta por Colón. Pero esta atención inusitada a los parajes del Antiguo Testamento nos llama otra vez poderosamente la atención. Al genovés, no hay duda, lo encandilan el oro y la pedrería de las minas del rey Salomón. En esta ingenua fantasía, no obstante, no sólo reluce el oro y la plata a efectos mercantiles. Salomón había dado un uso especialísimo a ese oro: con él había construido el Templo. Cuando Colón, con terca obstinación, se empeña una y otra vez en haber encontrado los riquísimos mineros bíblicos ante la incredulidad un tanto burlesca de Pedro Mártir de Angleria, se deja llevar —es lógico— por un comprensible afán de lucro, pero sobre todo se inflama con su obsesiva utopía: el re-descubrimiento de las minas del rey Salomón está ligado con la re-edificación de la Casa Santa, porque las coordinadas mentales de Colón se mueven al compás del antiquísimo pensamiento mítico para el que no hay nada nuevo bajo el sol, sino que la historia es constante repetición, un eterno retorno a esquemas que ya se han producido en el devenir del mundo. Si aquellos yacimientos, sepultados tantos siglos en el olvido, habían vuelto a ser utilizados por el hombre, había de seguirse, por conclusión lógica, lo que aquellos yacimientos habían otrora posibilitado, porque de las mismas causas derivan los mismos efectos.

Después de expuestas estas ideas en 1977<sup>56</sup>, A. Milhou<sup>57</sup>, en un muy erudito libro sobre el mesianismo colombino, manifestó su escepticismo sobre mis conclusiones, concluyendo que las palabras colombinas se podrían referir sin más a la restauración material de los Santos Lugares. Afortunadamente, un nuevo texto —la octava carta a los reyes (p. 66)— zanja de manera definitiva la polémica. Escribió Colón el 3 de febrero de 1500:

yo espero la vitoria de aquel verdadero Dios, el cual es trino y uno y lleno de caridad y de saviduría, así como milagrosamente me a dado de toda otra cossa contra la opinión de todo el mundo; y le plazerá que, así como el templo de Jherusalem se hedificase con madera y oro de Ofir, que agora con ello mesmo se restaura <rá> a la Yglesia Santa y se reedifique él más suntuoso de lo qu'estaba de primero.

<sup>56</sup> «Colón y la Casa Santa», *Historiografía y Bibliografía Americanista*, XXI (1977) 125ss. Sobre el «nuevo cielo y nueva tierra» hablé en el *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, Madrid, 1986, II, p. 297ss.

<sup>57</sup> *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscano español*, Valladolid, 1983 (cf. mi reseña en *Historiografía y Bibliografía americanistas*, XXVII [1983] 154ss.). Con agudeza busca Milhou como fuente de la profecía pseudo-joaquinista a Arnaldo de Vilanova.

A decir verdad, no se puede expresar con más rotundidad la confianza en la reedificación del Templo gracias al oro de Ofir, bajo la mirada benevolente de una Trinidad ciertamente extraña, en una mezcla inaudita de creencias antagónicas que forman una singularísima y espectacular ensalada religiosa.

A esta luz oigamos ahora el vaticinio de Isaías, ese profeta que Colón se sabía de memoria, sobre la Jerusalén futura, pero no en la versión de la Vulgata (60, 1 ss. [*Raccolta*, I 2, pp. 116-17]), usada por elemental prudencia, sino en el texto hebreo:

Levántate, resplandece, pues ha llegado tu luz y la gloria de Yavéh ha brillado sobre tí... Alza en torno tus ojos y mira: todos están reunidos, vienen a tí [i. e. a Jerusalén]. ¿Quiénes son aquéllos que vuelan como una nube y como palomas a sus palomares? Ciertamente, congréguense a mí los barcos, con las naves de Tarsis [i. e. las Indias] a la cabeza, para traer a tus hijos de lejos, su plata y su oro con ellos, para el nombre de Yavéh, tu Dios, para el Santo de Israel, pues te glorifica. Extranjeros [i. e. los reyes Católicos] reconstruirán entonces tus muros [i. e. los de Jerusalén] y sus reyes te servirán: porque los batí en mi furor, mas en mi clemencia me compadecí de tí.<sup>58</sup>

De nuevo Jerusalén y las Indias: he aquí ratificado el eslabón que nos faltaba. En efecto, las profecías de Isaías se cumplen para Colón, mas no en un sentido cristiano, sino hebraico, porque Dios «va al pie de la letra», como escribe en su carta desde Jamaica (doc. LXVI [p. 323]: el Mesías está al llegar, y los bajeles de las Indias, cargados de oro y plata, han de transportar los primeros a los judíos dispersos hasta Jerusalén, cuya reconstrucción por obra de Isabel y Fernando es inmediata. Y entonces, en aquel futuro dichoso, no será él, Colón, el extranjero, sino los monarcas a cuyo servicio se encuentra. He aquí la clave para entender el orgullo de Colón: la redención se encuentra cercana.

Ahora comprendemos mejor la lógica excitación que se apodera del almirante antes de zarpar en su último viaje (mayo de 1502). Mientras él escudriñaba una y otra vez los pasajes del Antiguo Testamento, un verdadero frenesí sacudía los ánimos de los judíos. Isaac Abarbanel († 1508) había fijado como fecha mesiánica el año 1503.<sup>59</sup> Ya en el 1500 y 1501 el delirio se había apoderado de los conversos de Herrera y Sevilla; en 1502

<sup>58</sup> Sigo la traducción de Cantera, advirtiendo sólo que «congréguense» es lectura dudosa; también puede traducirse «esperan», versión que se acerca más a la de los LXX, que sí mencionan a Tarsis (también San Jerónimo, en su *Comm. in Is. XVII*, 608-9 [CC LXXIII/2/A, p. 699]). Como es natural, esta profecía fue comentada una y otra vez, por los rabinos: véase por ejemplo una alusión a la interpretación de Saadía en S. W. Baron, *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Buenos Aires, 1968, VIII, p. 211.

<sup>59</sup> A. H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel*, Boston, 1959, p. 116ss.

Asher Lämmlein se anunciaba como precursor del Mesías o el Mesías en persona. ¿Cómo no iba a dejarse arrastrar Colón por este contagioso movimiento? Su último viaje había de ser la culminación de la historia: de Tarsis había de comenzar la milagrosa migración a Jerusalén.

Por si esto fuera poco, a partir de febrero de 1502 empezó Colón a firmar no con su habitual «el almirante», sino con el famoso anagrama rematado por el *Christo ferens*, como señaló Streicher y después recalco muy oportunamente C. Varela<sup>60</sup>, poniendo con gran agudeza este uso gráfico en relación con el fervor religioso de aquellos años; y tal expresión no significa «portador de Cristo», sino «portador para Cristo [i. e., el Ungido, el Mesías]», de algo, un algo que se deja en suspenso por prudencia. Quiero resaltar, por último, que por dos veces fue utilizada la cifra en las apostillas colombinas, las dos en la *Historia rerum* de Pío II (B 54 y 59); ambas anotaciones se refieren a parajes del último Oriente, la primera a los Seres, la segunda a los Atocos, pueblos uno y otro que disfrutaban de riquezas inenarrables y de maravillosa templanza de aire, equiparados a los míticos Hiperbóreos. Pues bien, en la primera se indica: *nota de seres, multa nobis spectantibus pro* [palabras en clave]. ¿Qué razón pudo haber para que Colón creyera oportuno disimular su pensamiento, y eso cuando escribía al margen de un libro de su propiedad? Una posible respuesta la dan las enigmáticas palabras: «al esperar nosotros por...», ya que justamente eso, esperar, es lo que están haciendo siempre los judíos para gran burla de los cristianos, que se mofan de que todavía el pueblo de Israel aguarde incansable al Mesías. Y precisamente «Mesías» cuadra muy bien en el contexto, pues según viejas tradiciones el Ungido está oculto, es de suponer que en el fin de Oriente, viviendo con aquellos pueblos justos y dichosos hasta que viniera la hora de la redención.

Pero hay más. En el siglo XVI había muchos judíos que interpretaban que la paloma mencionada por Isaías en 60, 8 se refería nada menos que a Colón, cuyo nombre latino, *Columbus*, significa efectivamente 'pichón' y puede ser trasplantado sin dificultad al hebreo con la misma ambivalencia, ya que Jonás quiere decir también 'palomo'. He aquí que Colón se convierte en Jonás, la Paloma, en virtud de un fuerte pero no ilógico simbolismo: el profeta Jonás se había embarcado para Tarsis<sup>61</sup>, de la misma manera que Colón, nuevo Jonás, había zarpado rumbo a esa España transformada en Tarsis por la varita mágica de la imaginación. No es por tanto un Colón cristiano, sino un Jonás hebreo el que se ve implicado

<sup>60</sup> *Textos*, p. LXXI.

<sup>61</sup> Que Jonás se dirigió a Tarsis y no a Tarso, como quiere Josefo, es el sentir común en la actualidad (cf. J. A. Bewet en *The International Critical Commentary*, Edinburg, 1937, p. 29 nota).

en esta elucubración mesiánica judía, fruto del frenesí del momento; sólo un «levantisco tinto en ginovés», como hubiera dicho Mateo Alemán<sup>62</sup>, pudo haber sido sublimado de tal manera por los rabíes. Con el pasar de los años, no obstante, esta interpretación, en su origen exclusivamente hebraica, pasó a ser aceptada al menos en teoría por los cristianos; y así dice Tomás Bozio<sup>63</sup>: «Si se quiere que el profeta Isaías aluda de alguna manera con aquel vocablo 'paloma' a Cristóbal Colón, a lo que los hebreos hacen frecuente alusión, también puede admitirse». Claro es que más adelante se propusieron otras exégesis más ortodoxas del pasaje en cuestión: para la opinión un tanto interesada de Lumnio<sup>64</sup>, las palomas designan a los padres jesuitas que volaban a sembrar el evangelio entre los indios. Como cada cual exalta a los suyos, apenas hace falta advertir que Lumnio es uno de los hijos de Loyola, cuyo negro hábito no empeceja a que fueran comparados con la blancura del ave, ya que —según barrunto— su corazón debía de ser inmaculado. A fin de cuentas, se llega a una conclusión con la que jamás en un principio se hubiera contado, a ver a un Colón enaltecido y medio beatificado por los judíos por virtud nada menos que de las propias palabras de Isaías, esas palabras cuya aplicación al descubrimiento de América sacaba de sus casillas a Ballesteros.

No quiero terminar sin llamar la atención sobre una serie de hechos sorprendentes que pueden recibir luz bajo esta interpretación. El curioso tratado antijudaico llamado *Libro del alboraique*<sup>65</sup> afirma a finales del siglo XV que «ellos [i. e. los judíos] dizen que [el Mesías] verná a Sevilla o a Lisboa», y unas líneas más abajo precisa que «verná a Sevilla él, emperador, rico, cavallero en un carro de oro». En 1491/1492 llega a oídos de la Inquisición que Fernando de Madrid, ya muerto, creía «que avía de aparecer el Antecristo [i. e. el Mesías] en la cibdad de Palos, que es de Sevilla»<sup>66</sup>. ¿Cómo cabe explicar tan extrañísima creencia? ¿En virtud de qué razones el Mesías judío ha de llegar a puertos atlánticos como Lisboa, Sevilla o Palos? Parece que estamos escuchando la misma profecía de Isaías que interpretaba Colón a su manera, pero con una salvedad fundamental: Colón todavía no había descubierto sus ansiadas Indias. Con todo, no deja de ser llamativo que se nombren precisamente

<sup>62</sup> *Guzmán de Alfarache*, I 2 (I, p. 37 Gili Gaya).

<sup>63</sup> *De signis ecclesiae Dei libri XII*, Romae, 1591, II, p. 319. Recoge y acepta esta interpretación Ulysses Vettius Aldrovandus, *Ornithologiae, hoc est, de avibus historiae libri XII*, Bononiae, 1599, I, p. 256.

<sup>64</sup> *O. c.*, p. 162 ss.

<sup>65</sup> Editado por N. López Martínez, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica*, Burgos, 1954, p. 393.

<sup>66</sup> Cf. F. Baer, *Die Juden im christlichen Spanien*, Inglaterra, 1970, II, p. 529 (doc. n.º 423 A 1).

las ciudades en torno a las que gira en cierto modo la vida del almirante. Aquí está, según creo, la solución del problema. Colón, ante la corte de Portugal y de España, expone un proyecto que a cualquier persona sensata parecía loco y descabellado: llegar a la India por Occidente; al mismo tiempo, en la más estricta intimidad habla de Tarsis, de las profecías de Isaías, de la pronta llegada del Mesías. De ahí deriva su confianza inquebrantable, porque en último término a Colón lo anima una fe religiosa que mueve montañas: Colón habla como un profeta<sup>67</sup>. Y no considero un azar que, cuando toda negociación entre el almirante y los reyes Católicos parece rota, sea precisamente un converso, Luis de Santángel, quien vuelque su influencia para hacer triunfar la empresa. Hemos de sospechar que Santángel no hubiese arriesgado tanto en apoyar una navegación suicida de no haber tenido también él fe, una fe religiosa en el éxito final. De esta suerte parece que van encajando los diversos datos: unos pocos criptojudíos saben que un iluminado está empeñado en emprender un viaje nunca visto gracias al cual se han de cumplir las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento; ellos son los que propalan el rumor de que la redención ha de venir por el Océano; y así se suspira por la llegada del Mesías a Lisboa, cuando Colón está en tratos con Juan II, o a Palos o Sevilla, cuando Colón negocia con los reyes Católicos.

También de esta manera se explica, a mi juicio, otra estridente convicción: en el siglo XVI es opinión generalizada que los indios americanos no son más que los restos de las diez tribus perdidas de Israel. Se trata de una creencia extraña que mal pudo habersele ocurrido a un cristiano: en cambio, dentro de las concepciones escatológicas judías el descubrimiento de las tribus perdidas era fundamental, por ser previo a la magna concentración de Israel en Jerusalén. Me atrevo a pensar que esta idea remonta a los primeros tiempos del descubrimiento, a Colón mismo, a ese Colón que creía haberse aproximado al Paraíso Terrenal, a ese pragmático visionario que no veía la realidad sino a través de la Biblia. Pero esta creencia hebrea venía además a entrelazarse con la saga cristiana correspondiente, que le prestaba gran respaldo y autoridad aunque fuese de signo contrario. Conviene, pues, examinarla a continuación.

<sup>67</sup> De ahí las reacciones ante Colón que anotaba Las Casas (*Historia de las Indias*, II 6 [BAE 97, p. 18 a]): «unos burlaron d'ello y quizá d'él; otros lo tuvieron por adevino; otros, mofando, por profeta».

### 3. Alejandro Magno y la puerta de hierro

Según una antigua tradición de probable origen sirio, que recogen el Pseudo-Calístenes<sup>68</sup> y el Pseudo-Metodio<sup>69</sup>, Alejandro Magno, espantado de la bestialidad de unos pueblos que había encontrado en los confines de Asia, los venció y, acorralándolos en un circo de montañas, cerró el único paso, para evitar futuros desmanes y desafueros, con una puerta de hierro de la que les era imposible salir, pues el macedonio la untó con una mágica brea, el incombustible «asiceto», también resistente al filo de la espada: se trataba ni más ni menos que de los 22 pueblos que habrían de arrasarse en las postrimerías del siglo, poco antes de la aparición del Anticristo; encabezaban su lista los bíblicos Gog y Magog, pero también engrosaban la sombría hueste los más clásicos y no menos monstruosos cinocéfalos, entre otras etnias de nombre más transparente, como sármatas y alanos. Ya la aparición amenazante de los bárbaros hizo pensar en el fin del mundo, de suerte que una mente febril buscó una conexión etimológica entre Gog y godos<sup>70</sup>, si bien ningún texto latino de la época alude a la puerta de hierro, mencionada ya a finales del siglo V y que antes, en el imperio de Oriente, había sido evocada en un sermón atribuido a San Efrén. La leyenda, apoyada por una historia y un vaticinio, los dos apócrifos, gozó de popularidad incalculable, y su éxito fue tan arrollador que incluso Mahoma no vaciló en otorgar validez canónica a la puerta de Dulcarnain-Alejandro con expresa referencia a la cárcel secular de Gog y Magog en la azora 18, 91ss. del Corán. Por este desfiladero imaginó la fantasía occidental que se habían derramado todos los azotes que asolaron el suelo europeo, empezando por los hunos<sup>71</sup>, siguiendo por los húngaros<sup>72</sup> y los tártaros, a juicio tanto de los cristianos, católicos<sup>73</sup>

<sup>68</sup> III 29 Müller.

<sup>69</sup> Editado por E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle a. S., 1898, 72ss. (sobre la leyenda cf. p. 33ss.). Cf. L. Vázquez de Parga, «Algunas notas sobre el Pseudo-Metodio y España», *Habis*, II (1971) 147ss.

<sup>70</sup> Cf. San Ambrosio, *Sobre la fe*, II 16, 138; San Jerónimo, *Cuestiones sobre el Génesis*, X 21, *Comentario a Ezequiel* 34, prólogo.

<sup>71</sup> Paulo Orosio, VII 33, 10; Jordanes, *Getica*, 123ss.; San Isidoro, *Etimologías*, IX 2, 66).

<sup>72</sup> Liutprando, *Antapodosis*, I 5 (PL 136, c. 793 A).

<sup>73</sup> Así el abad de Marienberg (cf. la nota a la edición de la *Crónica* de Mateo París en *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXVIII, p. 209, 14ss.) o Riquerio (*Gesta Senonensis ecclesiae in Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXV, p. 310, 33ss.). También entonces se fantaseó sobre etimologías; la conexión escatológica queda clara en un pasaje de fray Simón de San Quintín (*apud* Vincent. Bellou., *Spec. hist.*, XXI 34 [f. 421r]): «Quiere decir lo mismo 'cuyne' que Gog y su hermano Magog, ya que el Señor por

o monofisitas<sup>74</sup>, como de los mismísimos judíos<sup>75</sup>, y acabando por los turcos<sup>76</sup>.

Como se puede apreciar a simple vista, los pueblos de la escatología bíblica fueron retrocediendo conforme progresaban los conocimientos geográficos y cambiaban las circunstancias políticas. En un primer momento, el cierre de hierro fue situado sobre el desfiladero de Derbend, en las puertas del Cáucaso<sup>77</sup>; después éstas se confundieron con las puertas

Ezequiel [38-39] predice la llegada de Gog y Magog y por el mismo profeta promete que les dará la muerte. Los tártaros con propiedad se llaman mongoles o mongol, palabra que quizá tiene relación con Mosoth» (i.e., Mosoch, uno de los hijos de Jafet del que normalmente se dice que descienden los capadóces [San Isidoro, *Etim.* IX 2, 29]). En el globo de Martín Behaim una leyenda reza: «dieser kaiser von tartaria heist macoc», y Ravenstein (*Martin Behaim*, p. 80) comenta despistadamente que entre los kanes tártaros no figura ningún Macoc; evidentemente se ha de entender Magog, sin que se alcance a comprender la razón por la que es situado en Crimea. Para nuestra sorpresa censura la opinión común fra Mauro (XXXIII 77 [p. 56]; XXXVIII 45 y 46 [p. 61]), siguiendo la pauta de la moderación agustiniana.

Esta tradición fue recogida todavía por Pedro d'Ailly en su *Tractatus de legibus et sectis*, cap. IV, anotado por Colón en su apostilla C 546 (cf. C 389) y por Benedetto Dei en su *Cronica* (ed. de R. Barducci, Florencia, 1984, p. 111).

<sup>74</sup> P.e., Abulfaragio (cf. J. S. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Roma 1728, III 2, p. CCCCLXXXVIII).

<sup>75</sup> Así se desprende de la carta recogida por Mateo París en sus *Chronica maiora* (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXVIII, p. 218, 5ss.).

<sup>76</sup> Según Eneas Silvio Piccolomini (*Historia rerum ubique gestarum*, cap. XXVIII), como apunta Colón al margen de su ejemplar (B 314, cf. B 369).

<sup>77</sup> Así lo describe Plinio (*Hist. Nat.*, VI 30): «Después están las puertas del Cáucaso, llamadas por muchos y muy equivocadamente puertas del Caspio [cf. *ibidem*, VI 40], trabajo inmenso de la naturaleza por haber hendido de golpe la cordillera, donde se añadió un portón de vigas cubiertas de hierro, fluyendo por medio un río de olor repugnante en cuya orilla de acá se ha fortificado en la roca un castillo... para impedir el paso de pueblos sin cuento».

Con los grandes viajes de mercaderes y comerciantes varió algo la tradición. Marco Polo (I 14) dio una explicación racionalista al mito, situándolo en Georgia. Buscaron en vano las puertas Caspias, en parte por comezón escatológica, en parte por curiosidad turística, los frailes dominicos que residieron en Tiflis durante siete años y que interrogaron sobre el particular a georgianos, persas e incluso judíos, según cuenta Vicente de Beauvais (*Spec. hist.*, XXIX 89 [f. 393v]). Guillermo de Rubruc, por su parte, a su regreso de la Corte del Gran Kan, llegó a Derbend, después a la ciudad de Samaron y al día siguiente cruzó «por un valle en el que se veían restos de una muralla de uno a otro monte, sin que hubiera camino en la cima de la cordillera; ésta solía ser la puerta de Alejandro que detenía a los pueblos feroces, esto es, los pastores del desierto, para que no pudiesen entrar en las tierras cultivadas y en las ciudades. Hay otra puerta detrás de la cual se encuentran los judíos, de la que no pude saber nada con certeza, y eso que en todas las ciudades de Persia hay muchos hebreos» (37 20 [van Wyngaert, *Sinica Franciscana*, I, p. 319]). Esta curiosa distinción estuvo muy en boga en todo el s. XIV, puesto que también el armenio Haitón apunta que la ciudad de Mirali «se llama puerta de hierro, que levantó el rey

del Caspio; por fin se llegó hasta la gran muralla china<sup>78</sup>, que contenía a los tártaros que en Europa, por su lúgubre relación con el diabólico Tártaro, recibieron el nombre más apropiado de tártaros.

El paso del tiempo introdujo en la leyenda otra variación fundamental. En un principio, los pueblos encerrados por Alejandro no tenían nada que ver con los judíos; después, no obstante se tendió a unir las diez tribus perdidas, separadas del común de los mortales, con aquellas salvajes hordas cuyo avance frenaba la puerta del macedonio. A decir verdad, la tentación era demasiado fuerte para que no cayera en ella la cristiandad: los judíos tenían cabida por derecho propio en la escatología cristiana, según hemos visto; idéntico papel les reservaba la profecía a los pueblos inmundos, de modo que tal identificación entraba dentro de la lógica más rigurosa para la mentalidad medieval, muy poco amiga de componendas ideológicas con la odiada Sinagoga. Esta doctrina pasó en el siglo XII a formar parte de un manual de tan amplia resonancia en la cultura europea como la *Historia escolástica* de Pedro Coméstor<sup>79</sup>; una centuria después fue recogida en el *Poema de Alexandre*, que no tuvo empacho en ampliar en este caso la *Alexandris* de Gualtero de Châtillon<sup>80</sup>, dando pábulo al creciente antisemitismo popular. Algunos detalles de la leyenda judía contribuían a fomentar tal identidad: las diez tribus perdidas se hallaban según algunas tradiciones, ridiculizadas por Pedro Bruto<sup>81</sup>, más allá de los montes del Cáucaso y los fines de Armenia la Mayor, es decir, por los mismos parajes donde se situaba el desfiladero de Derbend; y allí se encontraba también el pobre Mesías separado del resto de los mortales por un río, el Sabático<sup>82</sup>, de 30 millas de circunferencia y

Alejandro a causa de unos pueblos varios y diversos, moradores en el riñón de Asia, que no quería que tuviesen acceso a Asia Mayor sin su permiso; está emplazada esta ciudad en una comarca del mar Caspio, y toca el gran monte del Cáucaso» (*De Tartaris* IX, cf. XLVII).

En la *Embajada a Tamorlán* de Ruy González de Clavijo (pp. 145-46) se hace mención tanto de las puertas del Cáucaso (=Derbend) como de las puertas del Caspio, situadas entonces en los dominios de Tamorlán, y emplazadas a 1.500 leguas las unas de las otras; extraño parece, sin embargo, que el texto no contenga referencia alguna a las creencias escatológicas de entonces. El *Libro del conocimiento de todos los reynos e tierras* (ed. de M. Jiménez de la Espada, Madrid, 1877, p. 108) localiza entre Derbend y Caraol «el puerto que dicen *januas ferri*», sin apercibirse claramente de su significado al parecer, ya que en otro lugar (p. 83ss. y antes p. 80) describe los castillos de Gog y Magog, formado este último «todo de piedra magnita férrea...», que lo hizo d'esta manera la natura e confina con las nuves», entre los cuales tendió Alejandro «las puertas de hierro».

<sup>78</sup> Cf. Ibn Battuta, *Viajes*, p. 727.

<sup>79</sup> *Ester* (PL 198, c. 1498).

<sup>80</sup> 210ss. Nelson, con atribución poco probable a Gonzalo de Berceo.

<sup>81</sup> *Tractatus contra Iudeos*, cap. IV, f. 58v (numeración moderna de la BU Sevilla).

<sup>82</sup> De un milagro semejante se tiene noticia en Judea, según refiere Plinio (*Hist. Nat.*, XXXI 24) y el Mídrás (*Beresit Rabba* 2). Según Josefo (*Guerra judaica*, VII 97-99), sus

agitado por terrible oleaje, que sólo amainaba el sábado, justo el día en que a los hebreos les está prohibido viajar más de una milla de camino.

Trató de reaccionar la cartografía judía: en el mapa catalán de 1375 aparece, como no podía menos, una alusión al «princep de Gog e de Magog», añadiendo que «exira en temps d'Antechrist ab molta gent», pero sin especificar para nada la condición hebrea de aquellas naciones. Todo fue en balde, dado que los cosmógrafos cristianos volvieron a poner las cosas en su sitio<sup>83</sup>. Todavía en las mapamundis del siglo XVI aparecen al Norte de Asia, cercados por doquier de montañas, los *Iudei clausi*, las diez tribus perdidas: así, p. e., en la Contarini-Roselli (1506), Ruysch (1508) o Waldseemüller (1513). En el *Theatrum orbis terrarum* de A. Ortelio<sup>84</sup>, junto al promontorio Tabis de Plinio, que bordea la región de Arsareth (cf. IV Esdr. 13, 45), se pone la siguiente leyenda: «Aquí se retiraron las diez tribus y como tótaros o tártaros sustituyeron a los escitas. Por pregonar la gloria suprema de Dios fueron llamados allí Gauthey o Gauthay; de ahí procede el reino ilustrísimo de Cathay». Y no son éstos los únicos pinitos etimológicos de Ortelio, que parecen salidos de la imaginación calenturienta de Goropio; antes por el contrario, las hordas de los danos y de los neftalitas se convierten en herederos directos de Dan y de Neftalí. Para colmo, en el monte Tabor o Tybur, el ombligo de la Tartaria, se señala que su rey «llegó en 1540 a Francia a la Corte de Francisco, el primer rey de este nombre, y después, por orden de Carlos V, pagó en Mantua con el fuego el castigo de su perversidad, pues en secreto incitaba a los monarcas a judaizar, asunto del que trató con Carlos V». Es decir, se llegó a pensar y a creer que Salomón Molko<sup>85</sup> era un

aguas sólo corren en sábado. Lo identifica A. Neubauer (*La Géographie du Talmud*, reimpr. Amsterdam, 1965, pp. 33-34) con el Nahr-el-Arus, que fluye entre Arca y Rafanea.

<sup>83</sup> Sin embargo, ni fra Mauro ni Martín Behaim aluden a los judíos, y eso que el primero trata de los pueblos encerrados y el segundo dedica un letrero a la *porta de jeri* (E. G. Ravenstein, *Martin Behaim*, p. 96).

<sup>84</sup> Amberes, 1584, tabla correspondiente al f. 92: *Tartaria*.

<sup>85</sup> Cf. A. H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel*, Boston, 1959, p. 145ss. A ellos parece referirse A. de Aranda, *Verdadera información de Tierra Santa*, Toledo, 1537, f. 22r-22v: «Si no fuese por no dar ocasión de reyr, diría que los judíos, que acá están, muy largamente dessean la venida de nuestro invictísimo emperador, porque ciertos falsos prophetas suyos de poco acá han soñado (según que d'ellos mesmos yo lo he oydo) que en estos tiempos les ha de ser restituyda esta tierra [Judea] por la mano de un emperador christiano, el cual, ganándola del turco, ha de tomar su ley e darles el señorío de la tierra. Assí que, pues los turcos del grande miedo que tienen cobrado por ciertas prophetas antiguas que les dizen que en este tiempo ha de perder la casa de los Othomanes, esto es, el gran Turco, su señorío, están medio vencidos, los moros y judíos, por lo sobredicho, desseosos de nuestro vencimiento, no resta sino que Nuestro Señor de tal manera concuerde de los príncipes christianos que a gloria y honra suya y ensalçamiento de su Yglesia tomen esta empresa, negoció e batalla de Dios, dexando las que siguen por sus intereses propios».

rey de los tártaros, una especie de Preste Juan judío, ese rey José, que según fantaseaba David Reubeni, regía en Kaibar sobre más de 300.000 miembros de las tribus de Rubén, Gad y Manasés.

La leyenda cobró palpitable realidad en el siglo XVI, a raíz de los nuevos descubrimientos. En Asia, la existencia de las diez tribus intrigó mucho a San Francisco Javier, cuando oyó decir a un chino «que en su tierra hay mucha gente entre unas montañas, apartada de la otra gente, la cual no come carne de puerco y guarda muchas fiestas»<sup>86</sup>. Pero era el Nuevo Mundo, como es lógico, la tierra que despertaba más ilusiones y expectativas. J. F. Lumnio<sup>87</sup> asegura que en 1561 tuvo ocasión de leer un pliego impreso en Amberes *apud Ioannem Mollijns*, intitulado *Nieuwe tūdhinge wt Pera ghecomen*, en el que se contaba cómo dos numerosas catervas de judíos, que habían salido de las montañas del Caspio, habían visto cortado su avance por un mar de arena (probablemente se pensaba en el desierto de Gobi); pero ahora, encontradas por las navegaciones de los españoles y enteradas gracias a un astrónomo de la manera de escapar de su encierro, ardían en deseos de volver a Jerusalén. Consecuencia lógica de todo ello era que la nueva geografía surgida de los descubrimientos venía a enlazar con la escatología: si los judíos perdidos se encontraban en algún confín del globo terráqueo, por forzosidad había que buscarlos en esas Indias que poco a poco desvelaban sus secretos milenarios. Esta es la idea que, como queda apuntado, hubo de impulsar ya a Colón, tanto más cuanto el Nuevo Mundo se anunciaba como Asia según su doctrina, cuya certeza era corroborada por nuevas observaciones que remontan al círculo íntimo del descubridor, si no al almirante en persona. Ya Cúneo<sup>88</sup> anotó que los indios tenían «la cabeza chata y el rostro mongólico»; idéntica observación se lee en las *Nauigationes* de Vespuche<sup>89</sup>: los naturales se caracterizan por su «cara ancha, parecida a la de los tártaros». No cabía duda, pues, de que se había llegado al extremo de Oriente, donde se encontraba el grueso de los judíos separados por sus hermanos. Así fue como, corriendo el tiempo, fray Diego Durán dedicó el primer capítulo de su *Historia de las Indias de Nueva España*<sup>90</sup> a demostrar

<sup>86</sup> Doc. 55, 15 (p. 196 Zubillaga). En pleno s. XVII Thévenot formuló una pregunta al respecto a F. Bernier, cuya contestación se puede leer en *Viaje al Gran Mongol, Indostán y Cachemira*, Madrid, 1940, II, pp. 190-91.

<sup>87</sup> *De extremo Dei iudicio et Indorum uocatione*, Amberes, 1576, p. 176.

<sup>88</sup> *Cartas*, p. 249.

<sup>89</sup> BAE 76, p. 132 (Carta a Soderini [V, p. 40, 16 Formisano]).

<sup>90</sup> México, 1961 (II, p. 1ss. Garibay Kino). Para forzar el paralelismo entre los judíos y los indios se dijeron entonces muchas inexactitudes. No sin sorna anota fray Diego de Landa (*Relación de las cosas de Yucatán*, México, 1938, cap. V [p. 67], XXVIII [p. 124]: «Se engañó el historiador general de las Indias cuando dijo que se circuncidaban».

que los indios eran los restos de las diez tribus perdidas, y a probar la misma teoría consagró un libro curiosísimo el dominico Gregorio García<sup>91</sup>: los hebreos, provenientes de Mongul o bien de China, pasaron al Nuevo Mundo por el estrecho de Anián, así que no es de extrañar que las características de los indios, «cuán tímidos y medrosos son, cuán ceremoniatos, agudos, mentirosos e inclinados a la idolatría»<sup>92</sup>, correspondan a rasgos y costumbres judías; bien se echa de ver el poco aprecio que profesaba García a los indígenas. Claro es que estos mismos argumentos no hacían sino atizar las esperanzas de los hebreos, como demuestra la famosa *Luz de Israel* de Menasséh ben Israel, quien buscaba en los valles del Perú el consuelo de una pronta redención. No es éste el momento de trazar la evolución de una polémica que se prolongó, como es sabido, años y años hasta culminar en el siglo XIX con la voluminosa obra de lord Kinsborough; a nuestro propósito basta señalar aquí que todos estos estmulos debieron ya de actuar como poderoso acicate en Cristóbal Colón. Después la propia esencia del mito, ayudada por las circunstancias, alumbró nuevos y más efímeros retoños del mismo en suelo indiano; fue así como, a menor escala y con menos lustre, surgieron los «perdidos de Ordás», o los «perdidos del Estrecho». Pero eso es ya otra historia.

<sup>91</sup> *Orígenes de los indios de el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, Madrid, 1729, sobre todo p. 79ss.

<sup>92</sup> *O.c.*, p. 85.