

Reapropiaciones de la tradición clásica en la construcción de lo monstruoso en la *Silva de varia lección* de Pedro Mexía

Autor:

López, Hernán Facundo

Tutor:

Vidal, Silvina Paula.

Bubello, Juan Pablo.

2019

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Magister de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Estudios clásicos.

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN ESTUDIOS CLÁSICOS

(Orientación en Cultura Clásica)

TESIS: “Reapropiaciones de la tradición clásica en la construcción de lo monstruoso en la *Silva de varia lección* de Pedro Mexía”.

MAESTRANDO: Lic. Hernán Facundo López

DIRECTORA: Dra. Silvina Paula Vidal

CO-DIRECTOR: Dr. Juan Pablo Bubello



Dedicado, en riguroso orden cronológico, a Gaby, Caro y Guada.

ÍNDICE

Introducción: “Lo maravilloso” y “lo monstruoso” como objetos de estudio...	6.
1. Objetivos e Hipótesis de trabajo.....	9.
2. Estado del arte: Pedro Mexía y la <i>Silva de varia lección</i>	10
3. Abordajes teóricos y metodología.....	17
3. a. La historia cultural.....	19
3. b. Los Estudios culturales.....	23
Parte I:	
Capítulo 1	
Pedro Mexía y la <i>Silva de varia lección</i>: biografía y contextos de producción.	26.
a) Biografía de Pedro Mexía.....	26.
b) Sus obras.....	30.
b. 1) La <i>Silva de varia lección</i>	32.
Capítulo 2	
Pedro Mexía: lecturas y apropiaciones de Plinio el viejo	35.
2. a. Plinio y la <i>Naturalis Historia</i>	35.
2. b. Polisemia y sentidos de “lo maravilloso”.....	39.
Capítulo 3	
La diversidad de “lo monstruoso” en la <i>Silva</i>	50.
3. a. El monstruo como ficción poética	46.
3. b. El monstruo natural: error y repugnancia.....	48.
3. b.1. El monstruo natural: causalidad esotérica.....	49.

3. c. El monstruo del pecado y su espectacularidad.....	52.
3. d. Monstruos sin clasificar: gigantes, sirenas y tritones.....	56.

Parte II:

Capítulo 4

Usos políticos de “lo monstruoso”: el caso de Mahoma.....	67.
4. a. El monstruo político.....	67.
4. b. Pedro Mexía como cronista real.....	69.
4. c. La propaganda imperial de la casa Habsburgo.....	71.
4. d. Esquema retórico de las semblanzas biográficas de Mexía.....	75.
4. e. Sobre el linaje: la importancia del origen en la sociedad española.....	77.
4. f. La construcción en Occidente de una otredad negativa: De E. Said a F. Hartog	79.
4. g. Representaciones de Mahoma en el Occidente cristiano.....	86.

Capítulo 5

La construcción de Mahoma como “monstruo”	93.
5. a. Organización de la <i>Silva</i>	93.
5. b. La disputa por los antecedentes míticos imperiales.....	98.
5. c. Hacia la conformación de un imaginario denigrante de Mahoma y del Islam entre los siglos XV y XVI.....	103.
5. c.1. Las cronologías.....,	105.
5. c.2. Los pliegos sueltos.....	113.

Capítulo 6

Mahoma como monstruo político: La semblanza de Mexía	119.
6. a. Linaje y orígenes.....	119.
6. b. El cuerpo.....	125.
6. c. Ánimo y calidad de persona.....	128.
6. d. Obras y empresas.....	133.
6. e. El final: teorías sobre su muerte.....	138.
6. f. La hibridez de “lo monstruoso”: entre el miedo y la atracción.....	137.
Coda: “El mayor monstruo y plaga que a él ha venido, que fue el falso profeta Mahoma”	140.
Conclusiones	147.
Bibliografía	152.
a. Fuente primaria.....	152.
b. Fuentes secundarias.....	152.
c. Bibliografía.....	154.

Introducción:

*“Todo se compenetra. La lectura de los clásicos,
que no hablan de ocasos, me ha hecho
inteligibles muchos ocasos con todos
sus colores”. Bernardo Soares*

“L

a historia es un acto de fe”. Bustos Domecq.

“Lo maravilloso” y “lo monstruoso” como objetos de estudio

Observando el *aleph*, de la calle Garay, Borges se encuentra ante lo que denomina “un problema irresoluble”, este es cómo narrar el infinito. Puesto en ese trance comienza una desordenada enumeración en la cual incluye: “un ejemplar de la primera versión inglesa de Plinio, la de Philemon Holland”.¹ Esa mención no sólo nos habla de la pervivencia de la *Naturalis historia* en la cultura literaria del siglo XX, también muestra la complejidad de dar cuenta del universo a través de la apropiación de un texto que de por sí constituye una representación del mismo. Antecedente y puesta en abismo. El Plinio del *aleph* es sólo “un ejemplar”, irrepetible y mediado por una traducción, singularidades que no hacen otra cosa que evidenciar esa imposibilidad. Esta tesis aborda el análisis de otro texto que también intentó representar el infinito, al cual Borges denomina una “enciclopedia de noticias maravillosas”,² la *Silva de varia lección* (1540) del sevillano Pedro Mexía.

Al igual que *El Aleph* borgeano, la *Silva* de Mexía intenta reflejar un universo textual a partir de la obra de Plinio el viejo. Del mismo modo que Borges recurrió a Plinio como antecedente de este cuento ¿en otros escritos apeló a Pedro Mexía con la intención de pensar

¹ BORGES, Jorge Luis, *El aleph*, Buenos Aires, Emecé, 1993, p. 261.

² Pese al virtual olvido en que cayó la obra de P. Mexía con los siglos, Jorge Luis Borges, citaba de este modo la miscelánea del humanista sevillano: “En el peor de los casos, la obra de Frazer perdurará como una enciclopedia de noticias maravillosas, una *Silva de varia lección* redactada con singular elegancia” BORGES, J. L., “Textos cautivos. Ensayos y Reseñas”, en *El Hogar (1936-1939)*, Buenos Aires, Tusquets, 1986, p. 60. Asimismo, casi treinta años después señala: “De cuantos libros he entregado a la imprenta, ninguno, creo, es tan personal como esta colecticia y desordenada *Silva de varia lección*”. Id., *El hacedor*, Buenos Aires, Emecé, 1993, p. 129.

lo misceláneo y lo monstruoso³. Parte del espíritu erudito de Borges, como la pesquisa anticuaria de una primera edición inglesa de 1601, también recoge el texto de Mexía. La dificultad de Borges finalmente resulta análoga a la nuestra: cómo dar cuenta de un universo que asimismo reinterpreta otro universo textual. Para reducir ese vértigo nos centraremos en las “noticias maravillosas” de la *Silva* de Mexía, atendiendo en particular, a las diversas construcciones monstruosas que aparecen allí.

La finalidad de esta tesis es analizar el proceso de apropiación de distintas fuentes clásicas que el humanista Pedro Mexía realiza para la construcción de figuras monstruosas en su miscelánea renacentista: la *Silva de varia lección*. Esta investigación guarda continuidad con mi tesis de licenciatura en historia, donde abordamos la obra de Mexía desde el punto de vista astrológico, manteniéndonos en una categoría imprecisa de “lo maravilloso”. En cambio, en este caso, el foco estará puesto en “lo monstruoso” con el fin de precisar los límites de “lo maravilloso”. De este modo, indagaremos el papel que la construcción de “lo monstruoso” tiene en la *Silva*, una de las misceláneas más influyentes del Renacimiento español.

A los fines de inscribir nuestra investigación en un marco más amplio y complejo, trazaremos, a modo de introducción, una breve genealogía de las construcciones teratológicas que señalan el paso de la Antigüedad clásica al Cristianismo (una trayectoria posible puede reconocerse en las lecturas que parten de Cicerón y Plinio el Viejo y llegan hasta San Agustín e Isidoro de Sevilla) para después dedicarnos a la *Silva*. El análisis de la *Silva* se hará teniendo en cuenta la importancia que Mexía otorgaba a las autoridades, sobre todo a Plinio⁴, su fuente más citada. La exuberante cultura de un imperio en expansión parecía requerir de relatos como los de Plinio y Mexía. Más allá de esta coincidencia ideológico-programática, buscaremos historizar los desplazamientos y las reapropiaciones textuales de formas clásicas de “lo monstruoso”. Por un lado, intentaremos demostrar la existencia de continuidades con respecto a la creencia en la hibridez de las razas monstruosas, los seres compuestos, la mezcla de géneros y “lo maravilloso” (que parecería

³ En la Introducción al *Libro de los seres imaginarios* Borges señala: “Como todas las misceláneas, como los inagotables volúmenes de Robert Burton, de Fraser o de Plinio, el *Libro de los seres imaginarios* no ha sido escrito para una lectura consecutiva. Querríamos que los curiosos lo frecuentaran, como quien juega con las formas cambiantes que revela un calidoscopio. Son múltiples las fuentes de esta *Silva de varia lección*”. Id., *Libro de los seres imaginarios*, Buenos Aires, Emecé, 1996, p. 8. **El subrayado es nuestro.**

⁴ Me referiré en este trabajo a Plinio el Viejo (*Gaius Plinius Secundus*) solamente como *Plinio* sin necesidad de aclarar que no es Plinio el joven (*Caius Plinius Caecilius Secundus*).

exceder los parámetros de la naturaleza); por otro atenderemos a la crítica escéptica que formula Mexía a dichas concepciones clásicas. Esta ambivalencia resulta característica de las tensiones y las distancias que expresan los hombres del Renacimiento entre tradición grecolatina y cultura católica. Distancias que también evidencian una racionalización de “lo monstruoso” en clave astrológica. Mexía era un sabio humanista, un funcionario real, el cronista oficial del emperador Carlos V y un ferviente católico; pero también un esotérico practicante.

En una segunda parte, analizaremos la construcción de un monstruo específico en la *Silva* de Mexía: Mahoma. Catalogado por el sevillano como “el mayor monstruo y plaga que ha venido al mundo”⁵, su imagen de Mahoma se nutre de la artillería ideológica sobre el Islam que la tradición cristiana había ido construyendo pacientemente a lo largo de siglos. Tradición que tiene sus raíces en la Antigüedad grecorromana: de los persas de Esquilo a la otredad amenazante de Heródoto. A ello se agregan las estereotipadas y fantasiosas acusaciones del Imperio Romano contra los perseguidos cristianos y las falsas acusaciones de la Iglesia cristiana contra los herejes. Estos antecedentes de las primeras polémicas contra el Profeta del Islam en el siglo VIII, se articularán conformando una tradición hacia el siglo XIII. Tradición que, asimismo, Mexía volverá a reelaborar, al establecer un paralelo entre Mahoma y el emperador Carlos V, que toma como modelo a las *Vidas paralelas* de Plutarco.

En suma, nuestra investigación busca contribuir a trazar una trayectoria más completa de las representaciones acerca de “lo monstruoso” durante dos épocas culturales diferentes, que para simplificar denominamos con los rótulos de “Antigüedad” y “Temprana Modernidad europea”. Nos interesa indagar cómo estas representaciones de “lo monstruoso” dan cuenta del temor y la incomprensión, pero también de la fascinación producida por una otredad vista como amenazante.

La primera edición de la *Silva de varia lección* salió de la imprenta de Dominico Robertis, en Sevilla, en julio de 1540. De ahí en más, su éxito editorial resultó formidable, en menos de un siglo conoció 32 ediciones en castellano (29 completas y 3 parciales) y 75 en lenguas extranjeras (31 francesas, 30 italianas, 5 inglesas, 5 holandesas y 4 alemanas).

⁵ MEXIA, Pedro, *Silva de varia lection, cópuesta por Pero Mexia, nuevamente agora en el año de mil e quinientos e cinquenta y uno. Añadida en ella la quarta parte por el mismo auctor, en la qual se tractan muchas cosas y muy agradables y curiosas*. Valladolid, Juan de Villaquirán, 1551, IV (XVII) fol. xxxv=.

En España su repercusión fue solo comparable con las grandes obras nacionales como *La celestina* o *El Lazarillo de Tormes*. En diciembre de 1540 el autor, en las imprentas de Juan Cromberguer, corrige y aumenta con diez capítulos su edición *princeps*. Como respuesta a su sensacional recepción, en 1551, Pedro Mexía decide ampliar su obra con una cuarta parte (nada menos que con 22 capítulos nuevos) y publicarla en la imprenta de Juan Villaquirán de Valladolid. Podemos considerar a esta última, la edición definitiva a manos de Mexía (y la que utilizaremos en este trabajo) pero no de la *Silva*, ya que la misma conocerá los agregados del aragonés Martín de Ariño, quién en 1669 y 1673 reprodujo el texto con el agregado de dos nuevas partes. Si bien no es novedoso para el período (pensemos en la continuación del *Quijote* por Avellaneda aparecida en 1614) nos resulta un indicador clave de la popularidad de la obra a casi un siglo y medio de su edición original⁶.

Respecto de nuestra fuente principal trabajaremos con las reproducciones digitales de las ediciones contemporáneas de la obra Mexía; mientras que para el caso de la *Silva* nos remitiremos a las dos ediciones originales en lengua española⁷. A partir de estas ediciones indagaremos en las mediaciones de la industria editorial, destacando cómo la propia materialidad del texto (paginación, paratextos, tipo de letra, etc.) crea significados. Asimismo, las ediciones de 1540 y 1551 se cotejarán con la edición crítica más reciente, con estudio y notas de Antonio Castro, que reproduce la edición de Villaquirán de 1551.⁸

Objetivos e Hipótesis

El objetivo general de este trabajo es reflexionar críticamente sobre los usos y las apropiaciones de la tradición clásica en la construcción de “lo monstruoso” durante el siglo XVI. Asimismo, analizaremos las apropiaciones de las figuras monstruosas clásicas en la *Silva de varia lección* a partir de las herramientas heurísticas de la historia cultural y la historia de la lectura. De esta manera pretendemos evidenciar en la *Silva* de Mexía cómo las representaciones cristianas acerca de “lo monstruoso” se nutrieron y polemizaron con representaciones clásicas paganas. El análisis detallado de nuestra fuente nos permitirá

⁶ PÉREZ LÓPEZ, José Luis, “Una hipótesis sobre el Quijote de Avellaneda. De Liñán de Riaza a Lope de Vega”, *Lemir. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, vol. 9 (2005) pp. 2-60.

⁷ MEXIA, Pedro, *Silva de varia lección*, Sevilla, Juan Cromberger, 1540. Y MEXIA, Pedro, 1551, Op. Cit. Adaptamos la grafía a la de las ediciones posteriores para una más sencilla comprensión del texto, es decir donde refiere “y en q tpo comecó su malvada seta” señalamos: “y en que tiempo comencó su malvada seta” MEXIA, 1540, Op. Cit., I (XIII) fol. xiv.r.

⁸ MEXIA, Pedro, *Silva de varia lección*, Madrid, Cátedra, 1989. Edición y notas de Antonio Castro.

identificar los usos políticos de una otredad catalogada como monstruosa. En tanto que nuestra investigación procura comprender en sus diversos contextos políticos, sociales y culturales la fascinación producida por lo monstruoso.

Nos centraremos en la figura del monstruo que con su plasticidad nos permitirá indagar en aquello que una cultura recorta de tradiciones pasadas y cómo esto es utilizado para legitimar determinadas construcciones ideológico-políticas. A partir de este recorte esperamos discernir, cómo se autopercebía la sociedad hispana de la época y cuáles eran los límites que se imponía a sí misma. Finalmente, pensar críticamente sobre los “monstruos políticos”, tanto clásicos como renacentistas, nos remite a temas tan significativos y caros a la actualidad como la limpieza étnica, la intolerancia racial y religiosa, el multiculturalismo y el lugar de las minorías en una cultura mayoritaria dominante.

La hipótesis general de esta investigación supone que Mexía se apropió del género de las misceláneas y un tema, “lo monstruoso”, legitimados por la tradición clásica, pero que el prisma de su cristianismo militante y la finalidad política que tiene su singular construcción de Mahoma como monstruo, expresan tensiones y contradicciones que la *Silva* no logra resolver. Con este postulado polemizamos con la interpretación que entiende la fuente desde una perspectiva positivista y teleológica que menosprecia su especificidad y riqueza histórica, porque la tilda de “arcaica” frente a la Revolución científica, concibiendo a este proceso como “supuesto” puntal de la Modernidad que condujo al arrinconamiento y la derrota de un pensamiento catalogado como “no racional” (ya fuera por su carácter esotérico, astrológico e incluso pagano)⁹.

2. Estado del arte: Pedro Mexía y la *Silva de varia lección*

Los aspectos teratológicos en el abordaje de la *Silva* han sido reiteradamente ignorados por la bibliografía, no obstante que esta fuente constituye un prisma original y novedoso desde el cual repensar el proceso de influencias y reapropiaciones de la tradición clásica que tuvo lugar en el Renacimiento. Asimismo la mayoría de los estudios sobre la *Silva* provienen de la crítica literaria, razón por la cual se detienen en sus dispositivos de escritura o en la categorización y el análisis del género discursivo al cual pertenece. Más allá de los estudios dedicados a sus obras, las aproximaciones al pensamiento del humanista sevillano

⁹ En este punto seguimos a DE MARTINO, Ernesto, *Magia y civilización*, Buenos Aires, El Ateneo, 1965.

revisten un carácter tangencial, ya que siempre se hacen en función de un objeto de estudio más amplio (el erasmismo, la política imperial de Carlos V, la conformación del género misceláneo, etc.). La producción crítica acerca de la *Silva*, sin embargo, creció notablemente en los últimos veinte años. Por ello, lejos de hacer una reseña de todo lo escrito, destacaremos aquellos trabajos que consideramos fundamentales para la delimitación de nuestro objeto de estudio.

Hacia mediados del siglo XX, Marcelino Menéndez Pelayo en sus *Orígenes de la novela*¹⁰, (en cuyo título ya califica y por tanto limita el texto del sevillano), analizaba la *Silva* desde una perspectiva positivista y racionalista que tuvo una notable influencia. Menéndez Pelayo destaca el desempeño de Mexía como cosmógrafo, dedicado a cuestiones hidrográficas y meteorológicas “en vez de aquellas ridículas historias de monstruos¹¹”. En la misma línea de interpretación, José María Iribarren publica un breve artículo: *La literatura de lo maravilloso*¹², en estas páginas la *Silva* de Mexía obtiene el título de obra fundante de la literatura maravillosa española. El género pertenece a lo que el autor denomina de “lo maravilloso y esotérico”.

Hacia 1980, los estudios más interesantes sobre la *Silva* de Mexía asumieron un carácter filológico, centrandó la discusión en la selección y el uso de las fuentes por parte del sevillano. El hispanista Isaías Lerner demuestra cómo en la corrección de la primera edición de la *Silva*, Mexía apunta “al refinamiento en el uso de las fuentes¹³” y cómo sus afirmaciones temerarias o más descabelladas las fundamenta mediante la apelación a autoridades. Al respecto, resulta también notable la influencia que ejerce la Contrarreforma católica en los cambios que realiza Mexía en su escritura, por ejemplo: en el caso de la palabra “fortuna”, cuya relación con lo pagano le resultaba ya incómoda. Asimismo, Lerner reconoce el carácter estructurante que adquieren las fuentes en tanto brindan unidad a la variada y desordenada *Silva*¹⁴ y destaca que, este texto conforma un tejido de referencias bibliográficas que da cuenta de las expectativas culturales y los intereses intelectuales del

¹⁰MENENDEZ PELAYO, Marcelino, *Obras Completas. Tomo XV. Orígenes de la novela*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943.

¹¹Ibíd. p. 50.

¹²IRIBARREN, José María, “La literatura de lo maravilloso” en *Príncipe de Diana*, N. 10. España, 1943, pp. 99-106.

¹³LERNER, Isaías, “Acerca del texto de la primera edición de la *Silva* de Pedro Mexía” *AIH. Actas VII*. 1980. pp. 677-684, p. 680.

¹⁴ LERNER, Isaías, “Poética de la cita en la *Silva* de Pero Mexía: Las fuentes clásicas” *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Barcelona, 1992, pp. 491-500, p. 492.

sector letrado de la primera mitad del siglo XVI español y, sobre todo, de la intensidad y la variedad del tráfico de “nuevos libros¹⁵”. Lerner además señala que el mayor interés de las fuentes latinas de Mexía reside en lo que ellas dicen de la recepción de los autores clásicos y de su circulación en España.

Hacia 1989, Antonio Castro, filólogo de la Universidad Complutense de Madrid, realiza una edición muy completa, con un importante y cuidado aparato crítico de la *Silva de varia lección*¹⁶. Respecto de las fuentes de la *Silva*, Castro destaca la incipiente actitud crítica de Mexía frente a las autoridades que utiliza, y remarca, llamando la atención acerca de los 252 autores y las 1980 citas del texto. De los cuales 162 (64.29 %) pertenecen a la Antigüedad, 38 (15.08 %) a la Edad media, y 52 escritores (20.63 %) a la Edad moderna, que ubica entre los siglos XV y XVI.

A sí mismo Castro subraya la utilización por parte de Mexía de muchas citas de pocos autores (como Plinio, la *Biblia* o Aristóteles), y considera que la gran mayoría de las fuentes que utiliza son latinas o traducidas al latín. Por el contrario Paolo Cherchi¹⁷, en abierta polémica con Castro, resalta el papel de las citas de segunda mano en la *Silva*, las provenientes de otras *polyantheas* renacentistas. Situación que nos resulta significativa ya que nos permite reflexionar acerca del modo en que el sevillano construye su texto.

Respecto de una fuente destacada como Plutarco para el texto de Mexía, la filóloga de la Universidad de Barcelona, Susana Allés Torrent¹⁸ nos evidencia, la profusión de citas de Plutarco en diversos textos de la España del siglo XVI. En tanto que en las páginas de la *Silva* prevalece la utilización de las biografías (provenientes de las *Vidas Paralelas*) en detrimento de las obras filosóficas o morales. El énfasis está puesto en las comparaciones entre personajes con una clara intencionalidad ejemplar. Torrent nos recuerda que Mexía no leía el griego, por lo que supone que tiene que haber trabajado con una traducción del latín (la primera impresa es de 1470) o haber utilizado la traducción española de Alonso de

¹⁵Entendiendo por estos mismos la producción textual de autores no consagrados por la tradición y que la Imprenta posibilita, y a su vez multiplica su circulación. Pensemos también en la suerte de los textos de Erasmo de Rotterdam en España.

¹⁶ CASTRO, Antonio, “Introducción” En MEXIA, 1989, Óp. Cit..

¹⁷ CHERCHI, Paolo, Sobre las fuentes de la "Silva" de Pedro Mexía, *Revista de Filología Española*; Jan 1, 1993; 73, 1; pp. 43-53.

¹⁸ ALLÉS TORRENT, Susana, “Pedro Mexía y las varias lecciones de Plutarco”, *Quedarns d'Italiá*, 22, (2017) pp. 215-224.

Palencia (de 1491). En cuanto al trabajo de Mexía con sus fuentes la investigadora catalana nos señala que el sevillano no copia el texto plutarqueo puntualmente sino que lo glosa.

Una nueva contribución importante sobre el uso de fuentes por parte de Mexía es la de Christoph Strsetzki, quien compara la *Silva* con otras misceláneas españolas contemporáneas, afirmando que el sevillano no sólo se sirve de fuentes, sino también de testimonios, primando el suyo sobre el resto, es decir, su autoridad personal. Aquí se advierte el eco de un diálogo, muchas veces irresuelto en el Renacimiento, entre el saber legitimado por las autoridades y la experiencia personal que lo contradice¹⁹.

Otra serie de estudios provenientes del ámbito de la crítica literaria se centran en la contribución de la *Silva* a la conformación de la miscelánea como género discursivo. Así Asunción Rallo Gruss publica en 1984 un artículo que sentará las bases de los estudios sobre las misceláneas españolas²⁰. La autora identifica a la miscelánea como un “género nuevo” caracterizado por la heterogeneidad de sus temas, escogidos por su originalidad. El objetivo central de este género discursivo era satisfacer la curiosidad. Desde una misma perspectiva, Lina Rodríguez Cacho²¹ realiza un estudio comparativo, especificando los alcances y los límites del género de las misceláneas. Establece una clasificación de las misceláneas a partir de su contenido, estructura, recepción y fundamentalmente por la “personalidad” de quien la realiza. Dentro de esta clasificación, Rodríguez Cacho señala la existencia de rasgos variables (como la veracidad y la redacción en tercera persona) y constantes (la presencia de maravillas, la búsqueda de la *admiratio* y el afán divulgador). Destaca en su caracterización el papel fundamental del recorte producido por el autor, en especial respecto de los elementos que le sirven de parámetro para la selección de las curiosidades.

Para Rafael Malpartida Tirado en cambio Mexía escribe en castellano (lengua vulgar separada de la lengua culta, latín) porque busca un receptor no especializado, y ello es lo que diferencia a las misceláneas de otros géneros discursivos cercanos²². Malpartida Tirado

¹⁹STRSETZKI, Christoph, “Flores, jardines y bosques: la búsqueda de autoridades en P. Mexía, A. de Torquemada, L. Zapata y J. Pérez de Moya.” En ARELLANO, Ignacio (ed) *Loca Ficta: Los espacios de la maravilla en la Edad Media y Siglo de Oro*, Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2003, pp 413-426.

²⁰RALLO GRUSS, Asunción “Las misceláneas: conformación y desarrollo de un género renacentista” en *Edad de Oro III*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1984, pp. 159-180.

²¹RODRIGUEZ CACHO, Lina “La selección de lo curioso en “silvas” y “jardines”: notas para la trayectoria del género” en *Criticón*, 58, 1993, pp. 155-168.

²²MALPARTIDA TIRADO, Rafael “Deslinde de la miscelánea en el Renacimiento Español” en *Epos XXIII* (2007) pp.39-60.

pone el acento en los diversos públicos lectores al distinguir entre “polianteas” (dirigidas al vulgo) y “misceláneas” (dirigidas al círculo de lectores humanistas por el carácter erudito de las citas). Desde una perspectiva similar, la filóloga José María Vega²³ realiza un análisis de los tres modelos textuales desde los cuales las sociedades europeas (no sólo española) llevaban su fascinación por “lo monstruoso” a las imprentas. La autora distingue entre: 1. las *teratoscopias*, textos que buscan resaltar el carácter prodigioso del monstruo. 2. las *taumatografías* o *historiae monstrorum* que se aproximan a “lo maravilloso” desde el punto de vista de la física y la historia natural. 3. los “catálogos” y las “crónicas” que realizan interpretaciones sumarias (esto es, un crudo registro de fechas y tipos de apariciones monstruosas sin carácter explicativo). La perspectiva de Vega brinda un marco sumamente útil para pensar no sólo las posibilidades y las constricciones genéricas para abordar una temática teratológica en el Renacimiento, sino también la conformación de un espacio de circulación de textos, atendiendo a sus posibles cruces y apropiaciones.

Otro aporte significativo proviene de la hispanista italiana Mariarosa Scaramuzza Vidoni, quien analiza el contexto de producción de los textos de Mexía, entendido como un momento de interés en la temática imperial por parte de la dinastía Habsburgo²⁴. Vidoni identifica una incipiente preceptiva de escritura de la historia y su filiación con el género discursivo de *ars histórica*, que se advierte en las siguientes características de la *Silva*: 1) providencialismo, 2) moralismo o ejemplarismo, 3) carácter celebrativo y laudatorio, 4) veracidad, especificidad principal del relato histórico, y 5) belleza literaria y elegante forma retórica. Resulta interesante el análisis que Vidoni hace de la construcción de los personajes en la pluma de Mexía, siendo sus características distintivas: el linaje, el físico, la personalidad, sus obras y su muerte.

También abordan el contexto ideológico imperial Richard Kagan y Thomas Dandeleit. Kagan entiende que la historiografía de Mexía sirve como instrumento de política imperial con el fin de documentar conquistas, legitimar políticas expansionistas, justificar títulos imperiales y defender reclamos territoriales²⁵. En cambio, Dandeleit adopta una perspectiva comparativa en el análisis de los imperios de España, Francia y Gran Bretaña en la edad

²³ VEGA, María José, *Los libros de prodigios en el renacimiento*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2002, p. 7.

²⁴ SCARAMUZZA VIDONI, Mariarosa, *Retorica e Narrazione nella “Historia Imperia” di Pero Mexía*, Roma, Bulzoni, 1989.

²⁵ KAGAN, Richard, *Los cronistas y la Corona*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

moderna, que atiende a cómo justificaron la legitimidad de sus apetencias político-territoriales, apelando a diversas identificaciones con el Imperio romano. En el Renacimiento se apuntó a la recuperación cultural y política del glorioso pasado romano y será Pedro Mexía uno de los máximos representantes del llamado “humanismo imperial²⁶” en España. Por otra parte, llamando nuevamente la atención sobre la dinámica del mercado editorial renacentista, Antonio Prieto sugiere la hipótesis acerca de que el mismo Mexía escribe su texto para adelantarse a la publicación de las traducciones de Plinio al español²⁷. Más allá de lo discutible de tal afirmación resulta sugerente pensarla en relación con las condiciones materiales de producción de la *Silva*. Es decir, cómo la naciente industria editorial resulta también un elemento indispensable a la hora de abordar las apropiaciones de textos clásicos en la modernidad temprana.

En síntesis, destacamos investigaciones que categorizan a la *Silva*, que polemizan acerca del uso de sus fuentes, y que nos reponen el contexto ideológico político y las condiciones de producción de la incipiente industria editorial española.

Otro trabajo singular que nos interesa destacar es el de Lucas Marchante-Aragón que discute la biografía de Mahoma en las páginas de la *Silva*²⁸. Si bien realiza un análisis muy agudo de la fuente a partir de su contexto histórico, atendiendo a las tensiones entre cristianos y musulmanes en la España del siglo XVI, ignora la caracterización del profeta del Islam como monstruo; cuestión que entendemos fundamental en la construcción de su biografía. Frente a este tipo de ausencias, esperamos aportar una mirada histórico-cultural que reponga la efectividad y el papel jugado por el género biográfico en el seno de una larga tradición de caracterizaciones políticas monstruosas.

A modo de cierre de este estado del arte sobre Mexía y la *Silva*, nos detendremos en la producción que aborda la problemática de los monstruos en la España de la temprana modernidad. Desde la perspectiva de la historia cultural, Fernando Bouza constituye una referencia ineludible sobre el modo de trabajar “lo monstruoso” durante el Renacimiento

²⁶ DANDELET, Thomas, *The Renaissance of Empire in Modern Europe*, Berkeley, University Cambridge Press, 2014.

²⁷ PRIETO, Antonio, *La prosa española del siglo XVI*, Madrid, Cátedra, 1986.

²⁸ MERCHANT-ARAGÓN, Lucas, “Las genealogías espurias del imperio turco y el Islam en la *Silva* de varia lección de Pedro Mexía y sus posibles efectos en la percepción de los moriscos” en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. LXII, núm. 2, México, 2014, pp. 357-381.

español²⁹. Bouza señala que la fascinación por la sorpresa que provocaba lo que era distinto (al orden natural de las cosas) hacía de los monstruos una figura casi omnipresente, la contraparte de una sociedad que se imaginaba a sí misma bien ordenada y armónica. A razón de esta autopercebida representación, Bouza señala algo tan básico como necesario para nuestra investigación, nos referimos a la necesidad de precisar que entendía la sociedad española de la época por “normalidad”. En un texto posterior, Bouza se diferencia de otros historiadores que atribuyen las ideas de crisis y la decadencia española como explicación a la fascinación monstruosa; poniendo en cambio el énfasis en una explicación “sociológica o culturalista³⁰”. Sin menospreciar los factores políticos y económicos, atenderemos, siguiendo las coordenadas de Bouza, a las razones culturales de la presencia monstruosa en las páginas de la *Silva de varia lección*.

Sin duda, el texto que analiza más cabalmente nuestro objeto de estudio en el contexto español de la primera modernidad es *Una era de Monstruos* de Elena Del Río Parra³¹. La autora define “lo monstruoso” como “...lo no natural, lo que está fuera de la taxonomía y es ajeno a cualquier orden³²”. Dentro de su análisis realiza una distinción que la *Silva*, recordemos publicada en 1540, entendemos pone en cuestión: para Del Río Parra los monstruos en la prosa del siglo XVI todavía poseen una simbología “clásica” es decir son sinónimo de presagio, de aviso de una calamidad inminente. En tanto que en el siglo posterior alcanzan una significación “abierta”, en la cual conviven múltiples visiones, entendidas como un equivalente al mecanismo de proliferación del objeto barroco. En nuestra investigación evidenciaremos cómo la *Silva* contradice esta afirmación teleológica ya que el monstruo en las páginas de Mexía posee un significado tan amplio y variado como el que Del Río Parra le adjudica a los textos impresos durante el siglo XVII.

A modo de conclusión no podemos dejar de señalar que la presente investigación es una continuación de una tesis de licenciatura en Historia titulada: “Pedro Mexía y su *Silva de*

²⁹ BOUZA, Fernando, *Locos, enanos y hombres de placer. En la Corte de los Austrias*. Madrid, Bolsitemas, 1996.

³⁰ BOUZA, Fernando, “Tinieblas vivientes. Enanos, bufones, monstruos y otras criaturas del Siglo de Oro.” en BOUZA, Fernando y BELTRAN, José Luis, *Enanos, bufones, monstruos, brujos y hechiceros*, Mondadori, 2005, pp. 33-125. p. 55.

³¹ DEL RIO PARRA, Elena, *Una era de Monstruos. Representaciones de lo deforme en el Siglo de Oro español*, Universidad de Navarra, Madrid-Vervuert, 2003.

³² *Ibíd.* p. 16.

varia lección. Esoterismo en la Corte de Carlos V”³³. En una serie de artículos me he ocupado del carácter esotérico del texto de Mexía, y esto resulta significativo, ya que la astrología constituye uno de los instrumentos mediante el cual el sevillano racionaliza los monstruos e intenta explicar su origen³⁴. En cuanto al objeto puntual de esta tesis, “lo monstruoso”, podemos sumar un artículo acerca de la relación de Mexía con los prodigios y un avance de la relación del sevillano con los monstruos en una ponencia de la *Jornada sobre Monstruos y Monstruosidades* en esta misma casa³⁵.

3. Abordajes teóricos y metodología

Las herramientas de interpretación de las representaciones monstruosas en el texto de Pedro Mexía provendrán de la Historia Cultural y de los Estudios Culturales. La Historia Cultural nos brindará el marco interpretativo general, es decir las categorías de análisis y los procedimientos heurísticos para trabajar con diversos materiales textuales que excederán a la *Silva*. En tanto que acudiremos a los Estudios Culturales para analizar las diversas significaciones que el monstruo puede poseer para una determina cultura.

Las reflexiones de Michel de Certeau³⁶ y Roger Chartier³⁷ resultarán los soportes a los cuales acudir en búsqueda de enfoques y posibilidades textuales de entender, o acercarse a

³³LÓPEZ, Hernán, “Pedro Mexía y su *Silva* de varia lección. Esoterismo en la Corte de Carlos V”. inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2012.

³⁴LÓPEZ, Hernán, “Pedro Mexía y la Astrología en el Siglo de Oro Español” en *Melancolia 2* (2017) pp. 51-77. “Nuestro Redemptor nació estando el sol en el primer punto del signo de Capricornio” Pedro Mexía y su lectura astrológica de Jesucristo en el Siglo de Oro Español.” en *Eadem Utrque Europa. Revista de Historia Cultural e Intelectual* N. 15 (Agosto 2014), Buenos Aires, pp. 93-140. “Pedro Mexía: lectura astrológica de Cristo desde la Corte de Carlos V” en González Mezquita, María Luz. *Historia moderna: tendencias y proyecciones*. Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina, 2013, pp.207-215.

³⁵ LÓPEZ, Hernán, “En Genova año 933 corrió mui largamente una fuente de sangre: y el mismo año tomaron los Moros a Genova” Cronologías y prodigios en el Imperio de los Austria.”En MEZQUITA, María Luz (Ed.) *Historia Moderna: Actores, discursos y prácticas*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp 173-180. Vale también destacar los sugerentes aportes (en especial los que reponen una perspectiva de género) de diversas ponencias provenientes de estas Jornadas que utilizaremos en esta investigación, pero que dada su heterogeneidad no podemos adscribir a una mirada unitaria y articulada como para remitirlos en el estado de la cuestión. LÓPEZ, Hernán, “...siendo ya venido al mundo el mayor monstruo y plaga que a él ha venido...” Miscelánea renacentista o las varias lecciones de lo monstruoso” en ALETTA de SYLVAS, Graciela (ed.) *Monstruos y monstruosidades: perspectivas disciplinarias IV*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2016, pp. 229-234.

³⁶ De CERTEAU, Michel, *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 1996.

³⁷ CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1992.

un objeto cultural por momentos opaco desde la Historia Cultural. Nos interesa abordar las prácticas y representaciones que se reflejan en el texto de Pedro Mexía, su devenir entre la “táctica”, entendida por de Certeau como las astucias de sectores subordinados en los espacios de poder, y a la “estrategia”, como al cálculo de poder que define espacios y prácticas políticas, culturales y económicas³⁸. Del mismo modo recurriremos al propio de Certeau para categorizar a la *Silva* como un bricolaje textual.

Por su parte las reflexiones de Lorraine Daston junto a Katharine Park³⁹ y el análisis de Jeffrey Cohen⁴⁰ nos resultará un insumo decisivo al momento de pensar la figura de lo monstruoso desde los Estudios Culturales. Apoyándonos en sus textos catalogaremos a estas figuras como un otro inclasificable, como la hibridez que desestabiliza todo presupuesto. Su construcción histórica nos permitirá rechazar toda pretensión teleológica (el triunfo de la razón en la Edad Moderna imponiéndose a un mundo habitado por la fantasía y lo sobrenatural) para poder analizar a estos seres a partir de la respuesta emotiva y cognitiva que generan, es decir: el horror, el placer y la repugnancia.

Respecto del modo de articulación y exposición del presente trabajo tomaremos los presupuestos de la obra del historiador cultural Carl Schorske⁴¹, es decir trabajar con dos líneas de análisis. Una vertical o diacrónica, que repone los antecedentes y los continuadores del texto abordado; y otra horizontal o sincrónica, que lo relaciona con su producción cultural contemporánea. Estas dos líneas recorren y conforman el objeto de estudio, mediante la interacción de las mismas buscaremos dar cuenta de la obra de Mexía. Puntualicemos que dada la especificidad de nuestra pesquisa ahondaremos especialmente en la línea sincrónica con la intención de resaltar los aportes de la cultura grecolatina al monstruo renacentista.

³⁸ “La estrategia es fruto de un espacio y voluntad de poder. A partir de esto se logra elaborar lugares teóricos (sistemas y discursos totalizadores) capaces de articular un conjunto de lugares físicos donde se reparten las fuerzas. Mediante estos tres dispositivos o lugares dominan a unos sobre otros. En tanto que las tácticas son: “... un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Se insinúa, fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a distancia. No dispone de una base donde capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar una independencia en relación con las circunstancias.” de CERTEAU, Michel. Ob. Cit. p. L

³⁹ DASTON, Lorraine, PARK, Katharine, *Wonders and the Order of Nature. 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998.

⁴⁰ COHEN, Jeffrey (edit.), *Monster Theory. Reading Culture*, Minneapolis-London, University of Minneapolis Press, 1996.

⁴¹ SCHORSKE, Carl, *Fin de siècle Vienna*, New York, Vintage, 1981, p. XXII.

Finalmente señalemos que nuestro afán investigativo también pretende beneficiarse de las reflexiones de Carlo Ginzburg. El historiador italiano resalta las ventajas de un paradigma de inferencias indiciales, es decir un método inductivo igual al utilizado por los médicos, los detectives de novelas o inclusive los psicoanalistas. De esta manera reconocemos y reivindicamos un conocimiento histórico aleatorio e indirecto. El mismo apela a una construcción más flexible de los hechos pasados, basada tanto en conexiones causales necesarias como en conjeturas posibles, tendientes a sortear carencias y huecos documentales. Desde ya que a través de Ginzburg reivindicamos también los aportes de toda una forma de interpretación, no solo textual, pensamos en la influencia de los trabajos de Aby Warburg; patentizado en su máxima acerca de que “Dios está en los detalles⁴²”. Por lo tanto el investigador italiano buscará esos detalles significativos, las pistas y señales para alcanzar un conocimiento histórico siempre “indirecto, indicial y conjetural”⁴³.

3. a. La historia cultural

Entendemos a la cultura como un espacio de disputa. Los diversos textos que analizaremos, en tanto bienes culturales, se inscriben en un espacio de conflicto, que a veces legitima, desplaza o puede también controlar la razón de los poderosos. Este presupuesto vale tanto para la Roma Imperial como para la España conquistadora del siglo XVI. La cultura articula conflictos, se desarrolla entre tensiones y violencias, proporciona equilibrios simbólicos y alcanza acuerdos que en muchas ocasiones adolecen de estabilidad o perdurabilidad⁴⁴. Estas disputas no se encuentran ni subsumidas ni tampoco al margen de las relaciones económicas y sociales. De hecho, como señala Roger Chartier, no hay práctica que no se construya sobre las representaciones mediante las cuales los individuos dan sentido a su existencia, “un sentido inscripto en las palabras, los gestos, los ritos”⁴⁵.

⁴² En BURKE, Peter, *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona, Paidós, 2006, p.25. ver también BURUCÚA, José, *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

⁴³GINZBURG, Carlo, “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales” en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1994, p.148.

⁴⁴De CERTEAU, Op.Cit. También lo entiende de la misma manera Roger Chartier: “los mecanismos que regulan el funcionamiento social, las estructuras que determinan las relaciones entre los individuos, deben comprenderse como el resultado, siempre inestable, siempre conflictivo, de las relaciones instauradas entre las percepciones enfrentadas del mundo social”. CHARTIER, Op. Cit. p. 14

⁴⁵Ibid. p.16.

Inscripta en este espacio tensionado profundizaremos en lo que el mismo Chartier denomina “historia de la construcción de la significación”. Es decir cómo se articula la capacidad inventiva de los individuos o de las “comunidades de interpretación”, con los constreñimientos, normas, convenciones que limitan lo que les es posible pensar y decir. Esta capacidad se evidencia tanto en una historia de la producción de las obras, inscritas en sus condiciones de posibilidad, como también, podemos agregar, para una historia de las prácticas de recepción⁴⁶. Así de esta manera pretendemos apuntar a develar la historicidad de las formas de producción, utilización, comprensión y apropiación de los textos.

Abrevaremos también en los textos de Roger Chartier en referencia al uso de la categoría de representación. La representación se expresa en el mundo social de tres diferente maneras:

En primer lugar, el trabajo de clasificación y de desglose que produce las configuraciones intelectuales múltiples por las cuales la realidad está contradictoriamente construida por los distintos grupos que componen una sociedad; en segundo, las prácticas que tienden a hacer reconocer una identidad social, a exhibir una manera propia de ser en el mundo, significar en forma simbólica un status y un rango; tercero, las formas institucionalizadas y objetivadas gracias a las cuales los “representantes” (instancias colectivas o individuos singulares) marcan en forma visible y perpetuada la existencia del grupo, de la comunidad o de la clase⁴⁷.

No existe, por ende, una práctica o estructura que no sea producida por las representaciones, contradictorias y enfrentadas, por las cuales los individuos y los grupos dan sentido al mundo que les es propio. Para el análisis de nuestros textos, y las representaciones que conllevan, consideraremos a la operación de construcción de sentido (en la escritura y también en sus lecturas contemporáneas o pretéritas) como un proceso históricamente determinado. Por lo tanto el lugar, la época y los grupos desde los cuales provengan estas representaciones serán los portadores de las claves hermenéuticas de inteligibilidad de las diversas interpretaciones.

Sumamos a nuestro marco general algunas especificidades de las representaciones colectivas pertinentes a nuestra investigación. Inscripta en una cultura en disputa, los esquemas que generan las representaciones deben ser considerados como productores de lo social, es decir que poseen un carácter performativo. Del mismo modo no consideraremos

⁴⁶Ibíd, p X.

⁴⁷Ibíd. p.57

al lenguaje como la expresión transparente de una realidad exterior, sino que entenderemos que este se encuentra circunscripto a las mismas posibilidades de generación y circulación que los discursos que articula. Finalmente subrayemos que la materialidad de los textos funciona también como productor de sentido; un sentido que se construye por lo tanto a partir de las formas. Nos referimos también a los dispositivos textuales y formales que intentan dirigir la interpretación⁴⁸ del texto: disposición del texto, la extensión de la página, los diversos capítulos, al igual que los paratextos.

Apuntamos por lo tanto a producir un aporte en lo que Fernando Bouza denomina “historia cultural de la comunicación”. Con esto nos referimos a como, enmarcados en la historia del libro y de la lectura, se fueron produciendo paulatinamente dos movimientos claves en la inteligibilidad del género. En primer lugar se desdibuja la figura del autor todopoderoso, el escritor que domina el texto en forma absoluta. En su lugar crece la importancia tanto de impresores y editores, como de lo ya referido acerca de los lectores alejados de toda forma pasiva de la recepción. Por otro lado entender también que tanto lo visual como lo oral tienen importancia; ya que las imágenes y las voces crean, transmiten y fijan diversas representaciones que inciden en la comprensión⁴⁹.

También nos interesa destacar los aportes de Michel de Certeau que nos guiarán en el transcurso de estas páginas. En primer lugar destaquemos las posibilidades que nos brindan los conceptos de “táctica” y “estrategia”. En especial la segunda, ya que como veremos, nos permite analizar dispositivos textuales que se enmarcan o se enuncian desde el poder imperial. Aunque resulte imposible obliterar la relación dialéctica que se produce entre ellas.

Detengámonos por lo tanto primero en la estrategia: esta se encuentra organizada por el principio de un poder, en tanto que la táctica, por el contrario, se encuentra determinada por la ausencia del mismo. Las estrategias son acciones devenidas en sistemas o discursos totalizadores que, gracias al principio de un lugar de poder, construyen lugares teóricos capaces de articular un conjunto de lugares físicos donde se reparten las fuerzas:

Llamo “estrategia” al cálculo de relaciones de fuerzas que se vuelve a partir del momento en que un sujeto de voluntad de poder es susceptible de aislarse de un “ambiente”. La estrategia postula un lugar susceptible de circunscribirse como un lugar propio y luego servir de base a

⁴⁸Desde ya que no suponemos que la lectura de un texto lleva a la creencia o aceptación acrítica de lo leído.

⁴⁹BOUZA, Fernando, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

un manejo de sus relaciones con una exterioridad distinta. La racionalidad política, económica o científica se construye de acuerdo con este modelo estratégico⁵⁰.

Entonces la táctica es un cálculo ya que no cuenta con un lugar propio, precisamente su lugar es el del otro. Se configurará insinuante, de manera fragmentaria sin conformar una totalidad, sin poder mantener a distancia el espacio del otro. Conformará una victoria del lugar sobre el tiempo, es el espacio del débil obligado a beneficiarse de fuerzas ajenas. Este acto y aprovechamiento temporal es su forma ya que su síntesis intelectual no tiene como forma un discurso. “En suma, la táctica es un arte del débil”⁵¹.

En esta tensión cultural, ahora también sumemos entre la táctica y la estrategia, ubicaremos las coordenadas de la *Silva de varia lección* de Pedro Mexía. El resultado final, (y resaltemos el género al cual pertenece, es decir una miscelánea) de estas combinaciones operatorias no será una homogeneidad discursiva. Por el contrario estos espacios abiertos, en disputa, generaran representaciones híbridas, misturadas, un verdadero producto de *bricolage*. El origen de dicho concepto lo podemos rastrear en los trabajos de Claude Levi-Strauss. Pero puede parecer forzada la utilización de categorías antropológicas en la era Flaviana o en el Siglo de Oro español; y lo que es aún peor, resultar anacrónico. El antropólogo francés estudiando a los aborígenes polinesios nos habla de *bricolage*⁵². Pero lo distintivo en este caso, es decir en los textos de Mexía, es que el resultado no será un “sistema” cerrado, de este conjunto heteróclito no va a resultar una síntesis. Por eso pensamos que esta forma de pensar (y de actuar) se acerca más a la reapropiación que del bricolaje realiza Michel de Certeau⁵³. Para el jesuita francés, contrariamente a los “universos mitológicos” de Levi-Strauss, esta producción también arregla unos acontecimientos pero sin conformar un conjunto, es decir la aleja de toda pretensión estructuralista. Estas heterogeneidades no se resuelven en un esquema final, se desplazan y transforman, poseen historicidad, y eso precisamente es lo más distintivo. Es que su origen radica en géneros y estilos híbridos, que incluyen en su conformación tanto la lógica como

⁵⁰De CERTEAU, Op. Cit. p.45.

⁵¹Ibid.p.43.

⁵² LEVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE. 1988 (1964) Cito, aunque mas no sea por la belleza de la sentencia: “(el bricoleur) construye sus palacios ideológicos con los escombros de un antiguo discurso social” p. 42.

⁵³“Pero contrariamente a los “universos mitológicos” de Levi-Strauss, si esta producción también arregla unos acontecimientos, no forma un conjunto: es una “mitología” dispersa en la duración, el desgranamiento de un tiempo no recogido, sino diseminado en repeticiones y diferencias de goces, en memorias y conocimientos sucesivos”. De CERTEAU, Op. Cit. p. 187.

el pensamiento esotérico, el razonamiento y el dogma religioso. Formas operativas que hoy nos pueden resultar incompatibles, pero que no resultaban de esa manera tanto para el hombre clásico como para el renacentista. Verdadero *bricolage* intelectual detrás del cual se encuentra el actor social al que Aby Warburg denominó el “hombre de las interconexiones simbólicas”⁵⁴.

3. b. Los Estudios culturales

Nuestro análisis acerca de los monstruos se nutrirá principalmente de dos estudios que han resultado de una extraordinaria fecundidad reflexiva y heurística: los textos de Daston-Park y Cohen. Las dos primeras investigadoras no solo realizan una sugerente reflexión acerca del monstruo, sino que también la inscriben en una zona de análisis más amplia: la que pertenece a la maravilla. Las *mirabilia* son un signo (diferente para cada cultura) y los monstruos se inscriben dentro de su estela prodigiosa. Daston y Park rechazan toda interpretación teleológica de la significación monstruosa, alegando que las investigaciones demuestran que no podemos suponer el paso de una antigüedad clásica, proclive a pensar desde la categoría de lo maravilloso a los monstruos, a una modernidad renacentista que diseccionará esta figura a partir de los lentes de la razón y el estudio de la naturaleza y sus manifestaciones⁵⁵.

Para alejarnos de la idea de un paso del tiempo que ilumina con la razón la consideración acerca de los monstruos, tanto en la primera época como en la posterior lo que predominaran son tres respuestas ante ellos: el placer, la repugnancia y el horror⁵⁶. Los tres atributos se superponen y nos permiten entrever las respuestas cognitivas y emotivas que cada cultura, y grupo social inserto en ella, construyen frente a lo monstruoso. El placer se traduce en el espectáculo, la fascinación por este ser inclasificable; es decir como por ejemplo la literatura o las representaciones visuales darán cuenta de este goce. La repugnancia es la propia de entender al monstruo como un error de la naturaleza,

⁵⁴ WARBURG, Aby, *El ritual de la serpiente*, México, Editorial Sexto Piso, 2004, p.27.

⁵⁵Entendemos que nuestro objeto de estudio es propio de una “era de las maravillas”. DASTON y PARK. Op. Cit. p.172.

⁵⁶“These complexes of reactions to monsters were at once cognitive and emotional. If the category of wonders cohered around the emotion of wonder, then that emotion was itself protean, sliding on one side toward pleasure (as in the courtly literature of romance and secrets) and on the other side toward fear (as in the works of thirteenth-century natural philosophers)”. Ibid. p. 176.

numerosos físicos y estudiosos tanto en la Antigüedad como en el Renacimiento dedicarán sus reflexiones y escritos a desentrañar esta anomalía. Por último el horror entendido primero como signo prodigioso de catástrofe inminente; el monstruo es una violación *contra natura*, pero es también una clara señal de falla en el orden moral de la sociedad que por lo tanto debe ser advertida y luego sancionada⁵⁷. Estas tres respuestas nos permitirán abordar el texto de Mexía con un horizonte de análisis concreto y a su vez comparable a partir de los dispositivos y las operaciones textuales apropiadas por el sevillano de la cultura grecolatina. Las menciones más incidentales o los desarrollos de más profundidad de la *Silva* acerca de “lo monstruoso” tendrán en el placer, la repugnancia y el horror un parámetro desde el cual pensar su articulación textual y por ende las representaciones colectivas que conllevan.

Por su parte el texto de Jeffrey Cohen nos sumará profundidad en el articulado de lo que representa el monstruo en una determinada cultura. Es decir que entenderemos a esta figura como un constructo cultural, propio de un tiempo y lugar específico; desarrollado en un determinado entorno social a través de diversas representaciones artísticas, científicas, históricas, etc. Principalmente el monstruo es el otro inclasificable, el ser que pone en crisis toda categorización⁵⁸. El monstruo es un otro dialéctico que intenta romper el aparato cultural que construye la propia individualidad en toda sociedad. Es por lo tanto un ser que difumina los límites del conocimiento, una advertencia ante la exploración de lo desconocido. Encarnará también lo prohibido, el atractivo social o de la naturaleza que ejerce una fascinación, sostenida en grupos tanto de elites como en iletrados. Especial significación para nuestro análisis resultará la de señalar que el monstruo para Cohen es el objeto que posibilita la construcción de diversos tipos de identidad, desde la personal hasta la nacional⁵⁹.

⁵⁷ DASTON-PARK, Op. Cit. pp 172-209.

⁵⁸ “This refusal to participate in the classificatory “order of things” is true of monsters generally: they are disturbing hybrids whose externally incoherent bodies resist attempts to include them in any systematic structuration. And so the monster is dangerous, a form suspended between forms that threatens to smash distinctions”. COHEN, Op. Cit. p.6.

⁵⁹ “The monster is the objectified fragment that enables the formation of all kinds of identities—personal, national, cultural, economic, sexual, psychological, universal, and particular (...) A product of a multitude of morphogeneses (ranging from somatic to ethnic) that align themselves to imbue meaning to the Us and Them behind every cultural mode of seeing, the monster of abjection resides in that marginal geography of the Exterior, beyond the limits of the Thinkable, a place that is doubly dangerous: simultaneously “exorbitant” and “quite close” .Ibid, pp 19-20.

Todo monstruo es una doble narrativa, una en la cual se describe como se transforma en ese mismo ser y otra que nos testimonia acerca de los usos culturales a los cuales el monstruo sirve⁶⁰. A modo de ejemplo: una determinada prohibición existe para demarcar los lazos que mantiene unida a una cultura y a su vez para alertar acerca de los bordes que no se pueden cruzar. Este doble carácter, nos permitimos señalar, podemos pensarlo en paralelo con las características que Chartier atribuye a las “representaciones”, razón que refuerza la utilización de ambos modelos en nuestras páginas. Pese a pretender trabajar con la falta de escrúpulos teóricos, en muchas ocasiones propias del trabajo del historiador (entiéndase por esto cierto eclecticismo que puede bordear la falta de rigor teórico medido a partir de otras disciplinas), nos remitiremos a estos textos a la hora de pensar categorías, vocabulario y posibilidades textuales de análisis, ya que entendemos que nos posibilitarán obtener el mayor nivel de reflexión adecuado a las posibilidades del discurso histórico.

Esperamos que estos autores muy diversos, entendidos desde una matriz interdisciplinaria de la historia cultural y los estudios culturales, nos ayuden a reflexionar sobre categorías, conceptos, vocabularios y, en definitiva, las posibilidades de análisis de construcción de “lo monstruoso” que brinda el *corpus* de fuentes seleccionado.

Parte I: Capítulo 1

Pedro Mexía y la *Silva de varia lección*: biografía y contextos de producción

En este breve capítulo trataremos de presentar un personaje y un texto que escapan al canon respecto de los autores renacentistas. Es por esta cuestión que decidimos realizar un

⁶⁰Ibíd. p. 13.

breve bosquejo acerca del sevillano Pedro Mexía y de su miscelánea. Si las coordenadas de vida del hispalense intentan acercar al lector a un humanista relevante del Renacimiento español; el análisis de sus textos y en especial de la *Silva de varia lección* resulta una necesidad al momento de comprender las apropiaciones renacentistas de la cultura clásica y de la temática teratológica en particular.

a) Biografía de Pedro Mexía

Pedro Mexía nació en Sevilla en 1497. Como ejemplo de las dudas respecto de la biografía del andaluz, su nacimiento solo lo podemos datar entre el 17 de enero y el 6 de septiembre. Murió, en la misma ciudad en la que transcurrió casi toda su vida, un 17 de enero de 1551⁶¹. Sevilla era durante el siglo XVI la mayor ciudad española (vivían aproximadamente 100.000 personas a mitad de siglo) y un verdadero polo comercial y cultural. Por ella circulaban personas, materiales e ideas rumbo y desde América. La prosperidad de la ciudad bética se basaba en el monopolio comercial con las Indias decretado en 1503. El lujo y la ostentación convivían con una clase burguesa incipiente que adoptaba formas de vida novedosas; verdaderos “hombres nuevos” que introducirán en la ciudad las nuevas formas del Renacimiento⁶². En este grupo surgirá una apropiación a los modos, en especial italiano, del humanismo. Es decir el humanismo entendido como la conformación de un ideal de ciudad, formulado y expresado por un grupo social relativamente desvinculado del *ethos* feudal que a la vez construye su propio mundo, modos de vida, y *topoi* típicos de la literatura clásica⁶³.

Siguiendo los trabajos de Aby Warburg entendemos al “hombre nuevo” del Renacimiento como un ser desgarrado, escindido entre el pasado y el futuro, el paganismo y el cristianismo. Durante los siglos XV y XVI los europeos buscaban en la Antigüedad grecolatina una experiencia que los guiara en un mundo en constante transformación y cambio. En este contexto la tensión entre la cultura clásica y el cristianismo se hallará muy

⁶¹ Para los datos bibliográficos de Mexía nos basamos en: CASTRO, Op. Cit.

⁶² Para los “hombres nuevos” las dos visiones ya clásicas y antagónicas: BURCKHARDT, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 1992. WARBURG, Aby, *El Renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*, Madrid, Alianza, 2005.

⁶³ LLEÓ CAÑAL, Vicente, *Nueva Roma. Mitología y humanismo en el Renacimiento sevillano*. Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2012, p. 17.

presente. Fue el mismo Warburg quien inauguró los estudios que ponen en cuestionamiento la idea de una modernidad racional y ordenada; la magia, lo maravilloso, los monstruos resultan elementos fundamentales de las representaciones renacentistas⁶⁴. Esa misma tensión la encontraremos en los círculos humanistas sevillanos, como el que se nuclea en el palacio del marqués de Tarifa⁶⁵, del cual formó parte Pedro Mexía.

Mexía perteneció por tradición familiar al patriciado urbano y a la nobleza baja, aunque con destacados ascendientes lejanos provenientes de Galicia. Podemos distinguir tres etapas en la trayectoria vital del autor de la *Silva*. La primera de ellas, es la etapa de infancia y adolescencia, transcurrida en la ciudad de Sevilla, aunque la bibliografía existente no nos permita agregar otras precisiones. La segunda etapa es la de su juventud, transcurrida en los claustros de la Universidad de Salamanca. Allí durante diez años Mexía estudió la carrera de Leyes y se formó intelectualmente. Finalizó su estadía salmantina en 1526, sin poder saberse si llegó a graduarse, ya que nunca ejerció como abogado. La tercera etapa corresponde a la fase definitiva de su residencia a orillas del Guadalquivir y a la época de su madurez personal. A partir de la correspondencia con Erasmo de Rotterdam sabemos que Mexía, al menos para 1530, residía ya en Sevilla. Este período es no solo el más fecundo intelectualmente, sino también el mejor documentado, ya que en paralelo a sus labores intelectuales Mexía desarrolló una intensa actividad pública. En 1537 se lo nombra cosmógrafo de la Casa de Contratación de Sevilla, en 1538 ocupa el cargo de alcalde de la Santa Hermandad, y finalmente en 1548, por orden expresa del emperador Carlos V, se suma a la nómina de los cronistas oficiales del Imperio.

La formación de Mexía no difirió de la un humanista promedio del siglo XVI, estudió latín y algo de griego. Aprendió también matemáticas e historia y puso todos sus conocimientos aritméticos, cosmográficos e hidrográficos al servicio de los pilotos y navegantes que acudían a la Casa de Contratación a consultarlo. Poseía un espíritu enciclopedista que lo empujaba a interesarse por las cuestiones más diversas, y muy específicamente por aquellas en las que el conocimiento se conjugaba con la novedad de nuevas técnicas y saberes, como el saber práctico, fruto del contacto con navegantes y aventureros. No menos contradictoria podría resultarnos la convivencia de las formas basadas en un saber empírico con representaciones esotéricas o con aquellas que reflejan el

⁶⁴ WARBURG, 2005, Op. Cit.

⁶⁵ Don Fadrique Enrique de Ribera, marqués de Tarifa, a quién Mexía le dedica sus *Diálogos* en 1547.

disfrute y el asombro emanado de “lo maravilloso”. Así, en los textos del funcionario de la Casa de Contratación, junto a complejos cálculos aritméticos, geométricos y diversas tablas gráficas veremos aparecer monstruos, prodigios o inclinaciones astrológicas.

Fuera de los espacios de sociabilidad humanistas, como las academias y los cenáculos, la Casa de Contratación resultó una institución importante de intercambio, allí se relacionaron humanistas, artesanos, mercaderes y marineros, quienes buscaban desarrollar métodos de observación empírica para comprender la naturaleza americana y sistematizarla⁶⁶. Estos novedosos métodos e informaciones, todavía se pasaban por el tamiz intelectual de autoridades clásicas como Aristóteles y Plinio. La Casa de Contratación se conformó en 1504 regulando el comercio con el Nuevo Mundo y estableciendo un amplio sistema legal, tanto comercial como civil. Hacia 1550 ya se habían institucionalizado sus prácticas para reunir, diseminar y clasificar conocimientos. Más allá de esta trayectoria temporal debemos resaltar una relación que se mantendrá inmodificable, su dependencia del poder del Estado español, en palabras de Antonio Sánchez Martínez, la Casa de Contratación de Sevilla producirá “una ciencia que servirá a los fines del imperio”⁶⁷.

Mexía entabló y mantuvo un intercambio epistolar con humanistas como Luis Vives, Juan Gines de Sepúlveda y Hernando Colón, el erudito hijo del Almirante. Pero la relación que más se destaca, por la importancia del personaje y no tanto por lo sólida de la misma, fue con Erasmo de Rotterdam. No obstante en las obras de Mexía no encontraremos mención alguna a las críticas de Erasmo a la jerarquía eclesiástica y a las prácticas religiosas; su erasmismo pasaba más bien por el ambiente humanista que imperaba en Europa y tenía en el autor de la *Moria* a uno de sus máximos maestros e impulsores. Es decir lo que interesaba de Erasmo a Mexía era su conocimiento de las lenguas clásicas, su interés por la filología, su amor por los libros y por las bellas epístolas. Para poner en su lugar la relación entre el español y el nacido en Rotterdam, debemos mencionar que todo lo que se ha conservado son dos cartas de Erasmo a Pedro Mexía.

⁶⁶BARRERA-OSORIO, Antonio, *Experiencing Nature. The Spanish american empire and the early scientific revolution*, Austin, University of Texas Press, 2006, p. 16.

⁶⁷SANCHEZ MARTÍNEZ, Antonio, “La Institucionalización de la Cosmografía Americana: La Casa de Contratación de Sevilla, El Real y Supremo Consejo de Indias y la Academia de Matemáticas de Felipe II”, *Revista de Indias*, 2010, vol. LXX, núm. 250, pp. 715-748, p.716.

En oposición a las posturas críticas de Erasmo y sus seguidores, en el sevillano encontramos gran respeto por la religión católica y su ortodoxia⁶⁸. Aunque no puede descartarse la idea de que Mexía abrazase el credo erasmista en su juventud, pero conforme pasaba el tiempo y se condenaba a los erasmistas españoles, se fuera distanciando de este por prevención o propia convicción⁶⁹. Por eso no es de extrañar que las críticas irónicas hacia el clero de la primera edición de la *Silva*, publicada en 1540, hayan sido suprimidas o morigeradas en ediciones posteriores. Asimismo resulta sugerente que las numerosas referencias a Erasmo se hayan mantenido ocultas hasta la edición de 1551. De todos modos, debemos consignar que la producción de Mexía se desarrolló entre 1540 y 1550, y ya desde 1527 en la asamblea de Valladolid, España había puesto en duda la ortodoxia de la obra del roterodamense, y en 1531, Juan de Valdés, debe marchar al exilio en Italia a causa de su filiación erasmista.

Mexía no solo debió dar muestras de ortodoxia en frente a sus estudios esotéricos y al erasmismo, también tuvo que refrendar su ortodoxia católica y demostrar un particular celo contrarreformista. Hacia el final de su vida no dudó en denunciar a uno de los primeros brotes de luteranismo que tuvo lugar en Sevilla. Fue uno de los impulsores de la persecución del doctor Egidio, teólogo que ocupaba la canonjía magistral de la catedral hispalense, y al parecer de Mexía, en términos poco afines con la ortodoxia católica.

b) Sus obras

Respecto de la producción intelectual de Mexía, siguiendo a Antonio Castro, podemos dividirla en tres partes: a) obras menores (poéticas, genealógicas, traducciones, etc.); b) obras históricas (la *Historia imperial y cesárea* de 1545⁷⁰ y la *Historia del emperador*

⁶⁸ Señalemos los tres rasgos básicos del catolicismo español. En primer lugar, la gran autoridad que desplegaba una monarquía que se consideraba la más incondicional defensora de la fe. En segundo lugar, el gran alcance de una Inquisición a cuyo poder no escapaba nadie. Y, en tercer lugar, la gran legitimidad de la que gozaban ambas instituciones, nunca cuestionada por la mayoría de la población. R. PO-CHIA HSIA. *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Madrid. Akal. 2010, p. 71.

⁶⁹ Para el erasmismo en España: BATAILLON, Marcel. *Erasmo y España*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.

⁷⁰ Nuestra edición consultada: MEXIA, Pedro, *Historia Imperial y Cesarea*. Madrid. Melchor Sánchez. 1655.

Carlos V de publicación póstuma⁷¹); y c) obras doctrinales y eruditas (los *Coloquios o Diálogos*⁷² de 1547 y la *Silva de varia lección*). Un elemento relevante a tener en cuenta es que todas las obras del sevillano se encuentran escritas en lengua castellana, en una clara muestra de que el idioma español también resultaba apropiado, según los propios humanistas ibéricos, a la escritura tanto popular como erudita.

Mexía incursionó en la dramaturgia aunque solo nos hayan llegado las menciones a los premios que cosechó en Sevilla la representación de sus obras. También se entregó a la poesía, y a decir de sus contemporáneos, con no mucho acierto. Finalmente, como buen humanista, se vio tentado a traducir textos de autores clásicos: *Parénesis o exhortación de la virtud* de Isócrates de Apolonia, es un breve texto de carácter moral, traducido por el hispalense en 1548, no del original griego, sino de su versión latina.

Respecto de sus obras históricas nos encontramos con la *Historia imperial y cesárea* (Sevilla, 1545) y la *Historia del emperador Carlos V*, comenzada a escribir en 1548, aunque permaneció manuscrita y sin terminar. La *Historia imperial* obtuvo un gran éxito: hasta el siglo XVII se hicieron once ediciones en castellano y veinte en lenguas extranjeras. Esta obra es una recopilación de biografías, ordenadas cronológicamente, de todos los emperadores romanos, antiguos y medievales, desde Julio Cesar hasta Maximiliano I de Austria, abuelo paterno de Carlos V. Este texto se considera un ejercicio preparatorio y preliminar para la *Historia del emperador Carlos V*. Así la concibió, sin duda, el propio autor, quién tanto en el prólogo como en la conclusión de la obra con el retrato de Maximiliano I, solicita subrepticamente, que se le conceda el cargo de cronista imperial en lengua castellana. El 9 de julio de 1548 Pedro Mexía fue nombrado cronista imperial. Se entregó, entonces, a la febril composición de la historia del reinado de Carlos V, pero su muerte el 17 de enero de 1551, le impidió terminar la tarea.

De carácter misceláneo y contenido doctrinal Mexía escribió dos importantes obras: la *Silva de varia lección* y los *Coloquios o Diálogos*. Los *Coloquios* fueron un éxito editorial, desde su primera edición en Sevilla en 1547 se llevó a las imprentas dieciséis veces y en treinta y un ocasiones se publicaron parcial o totalmente. La obra consta de seis piezas dialogadas. Mexía expone nítidamente la intención de divulgar los textos clásicos latinos a un público más amplio; idea recurrente en nuestro autor y que expondrá también en el

⁷¹ Recién se editará y publicará en 1918.

⁷² MEXIA, Pedro, *Diálogos o Coloquios*, Sevilla, Dominico de Robertis, 1547.

proemio de la *Silva*. El primero de los coloquios versa sobre de “los médicos”; la conveniencia o no de sus prácticas y las diversas maneras de practicar la medicina. El segundo es el de “el convite” y constituye su pieza más literaria y descriptiva de la Sevilla del siglo XVI. En el “Coloquio del sol” el autor disputa sobre cuestiones de astronomía, tales como los eclipses, el tamaño de la Tierra, la redondez de la misma, etc. El cuarto dialogo, titulado “Coloquio del porfiado” plantea la relatividad del conocimiento humano. El quinto relato es el “Dialogo de la Tierra”, en el que se debaten aspectos geofísicos, como la atmósfera, los elementos, mares, etc. En el sexto, el “Dialogo natural” los personajes disertan sobre las causas de distintos fenómenos meteorológicos como truenos, relámpagos, terremotos, etc. En su conjunto la obra plantea un problema epistemológico, según Antonio Castro:

Es evidente que para Mexía puede accederse al conocimiento por tres vías distintas; la experiencia, la razón y las autoridades. De los tres métodos de conocimiento el mas incontrovertible es el experimental, pues este viene a confirmar las hipótesis que nuestra razón haya podido elaborar (...) sin embargo no esperemos de Mexía un rigor absoluto en la aplicación de este método, pues con cierta frecuencia incurre en la contradicción de aceptar finalmente la información de las autoridades, sin contrastarla previamente con la experiencia o la razón⁷³.

Esta contradicción señalada por Castro es propia de los “hombres nuevos” escindidos, señalados con anterioridad. De todos modos es de destacar que estas tres vías de acceso al conocimiento se proyectarán en lo que hace también a la racionalización de la maravilla y “lo monstruoso”.

b.1) La Silva de varia lección

La *Silva* pertenece al género de la miscelánea, es decir que basa su producción en una heterogeneidad de materiales y formas de expresión. Su principal fin es asombrar y maravillar, para mover a la curiosidad, entendido como el medio para alcanzar la sabiduría. Se dirige a un público amplio y no especializado, hecho que será recompensado con el éxito editorial que acompañará al género en los siglos XVI y XVII. La miscelánea vino a colmar

⁷³ CASTRO, Op.Cit., p. 47.

una de las grandes aspiraciones del humanismo: lograr una literatura amena sin necesidad de inventar mundos y personajes fantásticos que adulterasen la verdad histórica⁷⁴. Para Asunción Rallo Gruss, la miscelánea se encuentra en el cruce entre el ensayo, la novela y el apotegma; siendo su finalidad la de instruir y entretener. El papel del autor consiste en seleccionar y ordenar las lecturas que conforman su obra⁷⁵.

Si bien el género de la miscelánea rinde culto del saber clásico, su sustento epistemológico, se encontrará en el entrecruzamiento de la autoridad, la razón y la experiencia ya mencionado. La estructura de la *Silva*, Mexía la tomará de la *Naturalis historia* de Plinio. En tanto que las fuentes que constituyen su contenido provienen de la literatura clásica, la bíblica, la patrística y finalmente de la contemporánea humanística⁷⁶. En cuanto a la composición de la obra de Mexía, el autor explicita de manera clara el plan de la misma:

Porque lo que aquí escribo, todo es tomado de muy grandes y aprovados auctores, como el que corta planta de muy buenos árboles para su huerta o jardín. Y, aunque no tan bien como deviera, todavía se tocan algunas historias y materias buenas. Escogí, assí, esta manera de escrevir por capítulos sin orden y sin perseverar en un propósito, a ymitación de grandes auctores antiguos que escrivieron libros desta manera⁷⁷.

En la *Silva* entonces se sucederán las obras de historia, de ciencias naturales, esotéricas, de artes y letras, curiosidades, etc. Antonio Castro enumera siete principios estructuradores que organizarán la obra: variedad, brevedad, concatenación, interconexión, sencillez, didactismo y retoricismo. Para Castro, a Mexía lo orientaba una clara finalidad social: “como buen humanista, en divulgar los conocimientos que él ha adquirido en sus pacientes y copiosas lecturas”⁷⁸. Para esto se inspira en obras de la Antigüedad clásica como las *Noches Áticas* de Aulo Gelio, las *Saturnales* de Macrobio y el *Banquete de los sofistas* de Ateneo; con la particularidad (como orgullosamente Mexía lo repite) de ser el primero en reapropiarse del género en lengua castellana:

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 62.

⁷⁵ “...se erige en el intermediario que selecciona lo más curioso, agradable e interesante para un lector que debe rendirsele no tanto por su sabiduría como por sus dotes para ofrecérsela. Es decir, se valora tanto la materia (al fin y al cabo encontrada en otros), como la capacidad de actualización: su transformación en discurso interesante y curioso”. RALLO GRUSS, *Op.Cit.* p. 177.

⁷⁶ SCHATZ, L. y BYRNE S. “Intellectual Life” en KALLENDORF H (ed). *A Companion to the Spanish Renaissance*, Leiden, Brill, 2018, p. 324.

⁷⁷ MEXIA, 1540, *Op. Cit. Prologo*, sin paginación, (en adelante s/p)

⁷⁸ CASTRO, *Op. Cit.* p. 69.

...aviendo gastado mucha parte de mi vida en leer y passar muchos libros, y assí en varios estudios, paresciome que, si desto yo avía alcanzado alguna erudición o noticia de cosas (que, cierto, es todo muy poco) tenia obligación a lo comunicar y hazer participantes dello a mis naturales y vezinos, escribiendo yo alguna cosa que fuesse común y pública a todos⁷⁹.

Es digno de destacar este afán comunicativo, divulgativo, de la obra del sevillano, esta es una característica que la distingue de la tradición de las misceláneas de la Antigüedad clásica, si tomamos la Introducción de las *Noches Áticas* del romano Aulo Gelio (siglo II dc.) la diferencia va a resulta elocuente:

Finalmente, lo que deseo, sobre todo, es que aquellos que jamás se han entretenido en leer, escribir y comentar, que nunca han velado, como nosotros, para dedicarse al estudio, que siempre han permanecido extraños a las investigaciones, a los trabajos, a las discusiones y a las nobles luchas de los amantes de la ciencia, que están completamente entregados a sus pasiones y a sus negocios, que esos hombres prescindan de las Noches y busquen en otra parte placeres de otro género.⁸⁰

Es decir que la reapropiación del género por los humanistas del renacimiento es en algunos aspectos opuesta a la intención de los primeros cultores de la miscelánea. De hecho Mexía presuponía que su obra era una superación “moderna” de las misceláneas de los “antiguos”, ya que la primera contenía y seleccionaba solo lo mejor de las obras clásicas. Francisco Rico elaboró una hipótesis sugerente para la conformación de las polianteadas en la Edad Media española, ya que la sustenta en la especificidad de los soportes materiales. El códice y la escasez de papel forzaban a aprovechar cada espacio disponible para la escritura, la sucesión de temáticas y obras dispares será la consecuencia de esta original carencia material⁸¹. Si bien esta hipótesis agrega la novedad de tener en cuenta la materialidad de la obra, pensamos que no hace justicia al caso puntual de la *Silva*. En primer lugar, por la concepción unitaria manifiesta de la obra de Mexía; pero en el terreno de la materialidad la brecha proviene de las posibilidades técnicas que la imprenta trajo consigo. De todos modos no deja de resultar destacable la continuidad en la práctica del

⁷⁹ MEXIA, 1540, Op. Cit. *Prologo*, s/p.

⁸⁰ AULO GELIO, *Noches Áticas*, Madrid, Akal, 1992, p 9.

⁸¹ “La personalidad que cobraban los manuscritos en razón de su escasez y de su irremediable singularidad, en tanto los libros a menudo se desdibujaban en su marco, revueltos unos con otros, anónimos y anepigráficos, a pedazos, tuvo que potenciar a ojos de muchos la entidad del contenedor en perjuicio de los contenidos”. RICO, Francisco, “Entre el códice y el libro (notas sobre los paradigmas misceláneos y la literatura del siglo XIV” en *Romance Philology, Volumen LI*, No. 2, 1997, pp. 151-169, p. 156.

género (pese a sus obvias diferencias históricas), entre las misceláneas clásicas, su continuación medieval y sus reapropiaciones renacentistas.

Nos interesaría recalcar que esta reapropiación, los críticos literarios la han denominado “imitación compuesta”, es decir que, partiendo de enseñanzas de una multiplicidad de autores, el escritor busca forjar un ideal, al juntarlos y sumar sus aportes⁸². Especie de Pierre Menard renacentista, no tanto por la reapropiación literal del saber de la Antigüedad, sino más bien por la edición y dispositivos textuales mediante los cuales estos conocimientos se llevan al papel.

Capítulo 2

Pedro Mexía: lecturas y apropiaciones de Plinio el viejo

En este capítulo presentaremos la *Naturalis historia* de Plinio el Viejo, un texto fundamental en las concepciones acerca de “lo maravilloso” (y por tanto de “lo monstruoso”) en la *Silva*. Si bien Pedro Mexía recoge los aportes de diversos textos grecolatinos, nos centraremos en sus lecturas del texto plineano. Esto nos permitirá precisar el concepto de “maravilla”, tanto el de la antigüedad como sus apropiaciones renacentistas. En especial atenderemos a las operaciones textuales que realiza Mexía en su *Silva*, puntualizando en el uso de las autoridades, las formas de racionalidad ante las *mirabilia* y las tensiones que se producen entre “lo prodigioso” y “lo experimental”.

⁸² CASTRO, Op. Cit.. p. 74.

2. a) Plinio y la *Naturalis historia*

Como indica Roger Chartier las relaciones existentes entre las modalidades de apropiación de los textos y los procedimientos de interpretación cambian históricamente. Lo cual nos lleva a intentar comprender el contexto de producción de los textos clásicos reapropiados por Mexía y a su vez el propio del Renacimiento. Esta historia de la construcción de sentidos, requiere por tanto identificar núcleos temáticos, dispositivos textuales, y condiciones de posibilidad de elaboración (socialmente creadas) de las representaciones contemporáneas al momento de su escritura.

El autor más citado por Mexía es Plinio; y no sólo es la autoridad más mencionada en la *Silva*, sino también su *Naturalis historia* es el modelo que estructura el texto del sevillano. Asimismo ambos textos comparten una ideología imperialista y tematizan “lo monstruoso”. Haremos entonces un breve bosquejo de la obra de Plinio, para profundizar en una segunda parte, en las reapropiaciones de Pedro Mexía.

La *Naturalis historia* es un producto de la era Flaviana, que exalta el poder imperial de Roma, su exultante naturaleza y singular energía. En cuanto a la estructura de la obra, Plinio la divide en treinta y siete libros. El primero es un índice de los contenidos de los 36 libros restantes, hecho sin duda novedoso. Destacamos a un libro de singular importancia para nuestro trabajo, el VII, en el cual el hombre es su objeto de estudio. De todos modos la relación con lo humano articula los treinta y siete libros, así los dedicados a plantas o minerales privilegiarán su utilidad para el hombre. El texto evidencia una concepción práctica del conocimiento, sin abundar en aspectos teóricos.

Si bien la bibliografía acerca de Plinio es muy extensa⁸³, en estas páginas privilegiaremos trabajos recientes, específicamente aquellos que hacen hincapié en la relación del texto con sus condiciones políticas de producción. Investigadores como Sorcha Carey⁸⁴, Mary

⁸³ Por rescatar algunos de esos textos que nos resultaron sugerentes y de utilidad: CONTE, Gian Biaggio, *Genres and Readers. Lucretius Love Elegy Pliny's Encyclopedia*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1994. CONTE, G, BARCHIETTI, A. “Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell' 'intertestualità'” en *Lo spazio letterario di Roma antica*. Vol 1, Roma, Salerno Editrice, 1993, pp. 81-114. GIBSON, R. MORELLO, R. (Eds) *Pliny the Elder: Themes and Contexts*, Leiden-Boston, Brill, 2011.

⁸⁴CAREY, Sorcha, *Pliny's Catalogue of Culture. Art and Empire in the Natural History*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Beagon⁸⁵, Valerie Naas⁸⁶ y Trevor Murphy⁸⁷, han señalado que un texto tan diverso y digresivo encuentra en el poder romano su unidad ideológica. Roma como reguladora del mundo se asimila a la naturaleza. El recorrido del texto de Plinio no solo evidencia los límites geográficos del imperio romano, sino que sitúa en el centro mismo de su cosmología a la ciudad de Roma. En tanto que la enumeración caótica no hace otra cosa que inventariar los espacios naturales y simbólicos de los cuales el Imperio se ha apropiado.

Las *mirabilia* ocupan un lugar destacado en este esquema; Naas y Beagon, son quienes profundizan en la relación entre lo maravilloso y el poder imperial en Plinio. La maravilla muestra el poder de Roma y su control sobre lo remoto. Entendiendo a las *mirabilia*, por un lado, en los extraordinarios fenómenos de la naturaleza y por otro en las asombrosas creaciones de los hombres. Conte y Murphy señalan que a través de la metáfora y la antítesis es como se estructura la obra y su relación con lo maravilloso. Estas singularidades hunden sus raíces en el género paradoxográfico (del cual Plinio pretendía distanciarse por entenderlo un género liviano) ya que la maravilla resulta el tema principal del libro. Pero estas a su vez funcionarán como parámetro de clasificación y definición, reflejando las categorías morales y concepciones sobre la naturaleza del autor. Como señala Naas, la materia del texto parece balancearse entre la acumulación de información y su tentativa de racionalizar, es decir entre fabulación y verdad. Las *mirabilia* son tanto digresión placentera como principio estructurante⁸⁸.

Inserto en las omnipresentes *mirabilia*, los monstruos abundarán en el texto pliniano y sus representaciones alcanzarán inclusive un carácter epónimo, denominándose las “razas plinianas”⁸⁹. Más allá de su recurrencia, como bien señalan Gevaert y Laes, Plinio no define al monstruo⁹⁰. *Monstri, miraculo, prodigia, omina*, resultará el campo semántico de la maravilla, siendo todos términos que relacionarán a la figura monstruosa con el ámbito

⁸⁵ BEAGON, M. “Situating Nature’s wonders in Pliny’s Natural History” en Bulletin of the Institute of Classical Studies No.S100: *Vita Vigilia Est*, Volume 50, 2007, pp. 19-40.

⁸⁶ NAAS, Valérie, *Le projet encyclopédique de Pline l’ancien*, Rome, École française de Rome, 2002.

⁸⁷ MURPHY, Trevor, *Pliny The Elder’s Natural History. The Empire in the Encyclopedia*, New York, Oxford University Press, 2004.

⁸⁸ NAAS, Op. Cit. p. 290.

⁸⁹ WITTKOWER, Rudolf, “Marvels of the East. A study in the History of Monsters” en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol 5 (1942)159-197.

⁹⁰ “Unsurprisingly, both monstrum and the other nouns denoting transgressions of the norm are frequently found in Pliny’s encyclopaedia. However, not once does the scientist Pliny offer even a hint of a definition of monstrum or the like”. GEVAERT, Bert, LAES, Christian, “What’s in a monster? Pliny the Elder, teratology and bodily disability.” LAES, Christian, GOODEY, C.F, LYNN, Rose, *Disabilities in Roman Antiquity. Disparate Bodies A Capite ad Calcem*, Leiden, Boston, Brill, 2013, pp 211-230, p. 217.

divino⁹¹. Por tanto el monstruo, más allá de las posibles distinciones analíticas, no encuentra definición porque precisamente es lo inclasificable ontológicamente⁹². Jeffrey Cohen, señala que el monstruo es el “otro” por excelencia, un otro que nos diferencia, y por tanto construye nuestra identidad⁹³.

En buena parte la fortuna del *Naturalis historia* se vinculó siempre al interés que produjo las *mirabilia*, y en especial los monstruos. A san Agustín e Isidoro de Sevilla, Beda el Venerable y Vincent de Beauvais, los podemos señalar como los principales pensadores que se reapropiaron de los textos del funcionario imperial desde el cristianismo. Fue leído también profusamente en la Edad Media, y durante el Renacimiento este interés no hizo otra cosa más que aumentar exponencialmente⁹⁴. La atracción humanista por la cultura clásica, sumada a las posibilidades materiales que brindó la imprenta, permitió que Plinio se lea (y discuta) hasta bien entrado el siglo XVII.

Si abordamos los textos que específicamente analizan las apropiaciones de Plinio en España el material es escaso. Podemos encontrar monografías muy sugerentes pero que se centran en la recepción en el mundo anglosajón, como la de Aude Doody⁹⁵, o en el italiano, como la de Vanna Maraglino⁹⁶. De todos modos nos detendremos, de una manera parcial, en estudios de la literatura española del período renacentista. Un relevo a priori nos evidencia respuestas desparejas. En la *Historia y Crítica de la Literatura Española (vol. 2 Siglos de Oro: Renacimiento)* Francisco López Estrada apenas dedica una cita incidental a

⁹¹MAIURI, Arduino, “Il lessico latino del mostruoso” en Igor Baglioni (ed) *Monstra. Costruzione e Percezione delle Entità Ibride e Mostruose nel Mediterraneo Antico. Secondo volume (L’Antichità Classica)*, Roma, Quasar, 2013, pp. 165-177.

⁹² Para la reciente y también profusa bibliografía acerca de los monstruos, una aproximación básica: ASMA, Stephen, *On monster. An unnatural History of our worst fears*. New York, Oxford University Press, 2009. BEAL, Timothy, *Religion and its Monsters*, Londres, Routledge, 2002. CANTARELLA, Eva, *Ippopotami e Sireni. I viaggi di Omero y di Erodoto*. Novara, UTET, 2014. DEL PRIORE, Mary, *Esquecidos por Deus. Monstros no mundo europeu e ibero-americano (séculos XVI- XVIII)*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 2000. GILMORE, David, *Monsters. Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003. KAPLER, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la edad media*, Madrid, Akal, 1986. LUNGER KNOPPERS, Laura, LANDES, Joan, (eds.) *Monstrous Bodies. Political Monstrosities*. Ithaca-London, Cornell University Press, 2004. MURGATROYD, Paul, *Mythical Monsters in Classical Literature*, London, Bloomsbury, 2007.

⁹³ COHEN, Op. Cit. pp.19-20.

⁹⁴ CHIBNALL, Marjorie, “Pliny’s Natural History and the Middle Ages” en DORET. T. A (ed) *Empire and Aftermath. Silver Latin II*, London-Boston, Routledge and Kegan, 1975. pp.57-78.

⁹⁵DOODY, Aude, *Pliny’s Encyclopedia. The Reception of the Natural History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

⁹⁶MARAGLINO, Vanna (ed) *La Naturalis Historia di Plinio nella tradizione medievale e umanistica*, Bari, Cacucci Editore, 2012.

Plinio⁹⁷. Por el contrario Antonio Prieto, dedica un lugar destacado a Plinio, y más aún para nuestro particular interés, en relación al apuro de Mexía por la publicación de la *Silva*, ya señalado⁹⁸.

En monografías más puntuales como las de Sandra Ramos Maldonado⁹⁹ o Francisco Moya¹⁰⁰, podemos encontrar material más provechoso para nuestra investigación. Pero será el texto de Ana Moure Casas “Plinio en España” aquel que nos permitirá percibir la profundidad y extensión con la cual la *Naturalis historia* fue leída en la Península Ibérica¹⁰¹. Moure Casas rastrea la influencia pliniana, desde el refranero popular hasta la literatura científica, pasando por obras programáticas como las de Isidoro de Sevilla. Más de doscientos manuscritos señalan la presencia del texto en las bibliotecas hispánicas desde la Edad Media. Pero será en los siglos XV y XVI cuando la presencia de Plinio es más ostensible, ya que por ejemplo, era lectura obligatoria en las Universidades de Alcalá y Valencia. En Salamanca, en 1503, el italiano Lucio Flaminio se hizo cargo de una cátedra trienal para exponer el texto pliniano. En 1504 el propio Flaminio publicaría un *Commentariolus in Pliniiprohemium*, y a su muerte en 1509, lo remplazaría Antonio de Nebrija. Por su parte en 1524 se publica el primer trabajo que glosa la *Naturalis historia*, a cargo del profesor de Alcalá Francisco López de Villalobos. En tanto que en 1544 Fernán Núñez de Guzmán, *el Pinciano*, realiza un verdadero estudio filológico del texto pliniano. Moure Casas destaca otras obras que también abrevaron en Plinio sin adjudicarle la relevancia de las dos mencionadas antes: como las de Juan Andrés Estrany y Juan de Maldonado, entre otros. En tanto que de la *Silva* de Pedro Mexía señala: “(el) carácter misceláneo de la obra propiciaba los contactos con la enciclopedia pliniana...”¹⁰². Moure Casas desglosa según el área de interés (Literatura, Historia, Filología, Geografía, Ciencias Naturales, etc.) con suma erudición la influencia de Plinio. Destacándose, luego del descubrimiento de América, como se recurrió a la *Naturalis historia* tratando de ordenar y

⁹⁷ RICO, Francisco, *Historia y Crítica de la Literatura Española. vol. 2 Siglos de Oro: Renacimiento*, en LÓPEZ ESTRADA, Francisco, Barcelona, Crítica, 1991.

⁹⁸ Véase supra p. 10.

⁹⁹ RAMOS MALDONADO, Sandra, “La *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo: lectura en clave humanística de un clásico” en *Ágora. Estudios Clásicos em Debate* 15 (2013) 51-94. “Humanismo, Tradición pliniana y manipulación textual” *Calamus Resnascens*, 9 (2008), x-y, pp.1-40.

¹⁰⁰ MOYA DEL BAÑO, Francisco, “La obra de Plinio el Viejo en el Canónigo sevillano Don Juan de Fonseca” en *Biblid* (2006) 7; 147-161.

¹⁰¹ MOURE CASAS, Ana, “Plinio en España: Panorama General”, en *Revista de Estudios Latinos*, N8, 2008, 203-237.

¹⁰² *Ibíd*, p. 214.

dar sentido a los nuevos conocimientos provenientes de ese nuevo continente. Finalmente recordamos, que las dos únicas traducciones completas del texto pliniano fueron llevadas a cabo por Francisco Hernández y Jerónimo de Huerta, la primera permaneció inédita, en tanto que la segunda se publicó en 1624.

2.b) Polisemia y sentidos de lo “maravilloso”

La apropiación que Mexía realizó del texto pliniano requiere de ciertas precisiones. Como historiadores no podemos dejar de tener en cuenta que nos vamos a encontrar con tres sentidos diferentes de lo que entendemos por “maravilloso”. El propio del contexto romano, su reapropiación en el siglo XVI, y el de Mexía. Precisemos entonces que entendían los contemporáneos del sevillano por “maravilla”. Según el *Tesoro* de Covarrubias una “maravilla” refiere a: “cosas que causan admiración por ser extraordinarias”, y más precisamente “maravillar” hace referencia al: “admirarse viendo los efectos e inorando las causas...”¹⁰³. Es decir que trabajaremos con los elementos textuales que a Mexía le resulten maravillosos, es decir que le parezcan extraordinarios y de causa desconocida. Una clara muestra de ello la encontramos cuando el sevillano intenta desentrañar las propiedades de los imanes. Por el contrario, cuando relata historias de apariciones satánicas que nosotros entendemos “maravillosas”, las situaremos en las concepciones y los paradigmas epistémicos de la primera modernidad europea y su triple orden de causalidad¹⁰⁴. Partiendo de estos reparos, nos apoyaremos en dos trabajos capitales para entender la relación con lo maravilloso en la primera modernidad, estoy hablando de los textos de Jean Céard¹⁰⁵ y del ya mencionado de Lorraine Daston junto a Katharine Park¹⁰⁶.

¹⁰³ COBARRUVIAS OROZCO, Sebastián, *Tesoro de la lengua Castellano o Española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611, p. 539. En tanto que “Admiracion” refiere: “pasmarse y espantarse de algun efeto que vee extraordinario, cuya causa inor”a. *Ibid.* f. 16.

¹⁰⁴ Como bien señala Fabián Campagne el cristianismo elaboró un complejo sentido de lo imposible. Durante siglos se fue desarrollando hasta condesarse en un triple orden de causalidades, uno natural, otro sobrenatural y un último preternatural. Lo natural se adecua al obrar de la naturaleza. Lo sobrenatural son los fenómenos que sólo preceden de Dios. En tanto que con preternatural se entiende las acciones de ángeles y demonios. La categoría de preternatural describe un orden de causalidades angélico, natural y prodigioso al mismo tiempo, aunque nunca sobrenatural. CAMPAGNE, Fabián, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Miño y Dávila. Madrid, 2002, p. 83.

¹⁰⁵ CÉARD, Jean, *La nature et les Prodiges. L’insolite au XVI siècle*, Genève, Droz, 1996.

¹⁰⁶ DASTON- PARK, Op. Cit.

La primera cita de Plinio en la *Silva*, de las 250 totales, es en el capítulo II, en ella el sevillano afirma:

Y Plinio, en el libro séptimo, también tiene por fabulosas las vidas largas de los primeros y antiguos hombres, creyendo estar la diversidad del cuento de los años; que dize que los árcades tuvieron los años de a tres meses y que, (de) cada tiempo o parte de las quatro del año nuestro, hazían ellos uno¹⁰⁷.

Varias cuestiones a propósito de la precedente cita, Mexía glosa lo afirmado por Plinio en el libro VII párrafo cuarenta y nueve¹⁰⁸. Lo cual ya muestra una constante: por un lado el uso del texto pliniano como fuente de información, (recordando lo mencionado acerca de la avidez de reapropiarse de Plinio antes de que vea a luz su inminente publicación), por otro la utilización del libro VII, “el antropológico”. No menos importante es la utilización que Mexía hace del término “fabuloso”, que no aparece en la edición (castellana) de Plinio. Si vamos a recortar las maravillas y su campo semántico, no es un dato menor advertir el modo de adjetivación de Mexía, y cotejar si se corresponde con la de Plinio. Vale destacar también que en la casi totalidad de las menciones plineanas Mexía se va a limitar a glosarlo y no a traducirlo literalmente.

Si el capítulo II de la *Silva* era acerca de la duración de la vida de las personas, el siguiente es acerca de la “señal de la cruz”. Uno podría suponer que tratándose de materia sagrada Plinio estaría ausente, pero el funcionario romano vuelve a ser citado, en este caso para certificar la existencia de un jeroglífico romano en forma de cruz. Como el sevillano afirma: “...y de Plinio, en algunas partes saqué yo las que aquí diré”¹⁰⁹. Es decir el texto pliniano parece marcar la respiración de la *Silva*, es una constante que acompañará sus noventa y un capítulos. Pero la *Naturalis historia* no solo brinda una ingente cantidad de información, sino que también (aunque esto se puede extender no solo a las temáticas maravillosas) funciona como autoridad respecto de afirmaciones dudosas. Así al referirse a las concepciones egipcias del tiempo y el espacio, Mexía inicia el capítulo con esta sentencia:

¹⁰⁷ MEXÍA, 1540, Op. Cit, I (II) fol. ii r.

¹⁰⁸ “Todo esto sucedió por desconocimiento de las divisiones del tiempo. En efecto, unos delimitaban un año con el verano y otro con el invierno, otros con las cuatro estaciones como los arcadlos, cuyos años eran de tres meses, otros con el curso de la luna, como los egipcios”. PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural*. Libros VII-XI, Madrid, Gredos, 2003.p.81.

¹⁰⁹ MEXIA, 1540, Op. Cit, I (III) fol. iii.r.

Muy nuevo será a algunos lo que quiero decir y a muchos les parecerá no ser verdad, por ser muy dificultosa de experimentar. Yo no me quiero obligar a que lo sea; pero, cierto a mi parecer, lo hace cosa muy creyble la autoridad de los que lo escriben por cosa muy cierta y notable. Plinio, en el libro onzeno de su Hystoria natural...¹¹⁰.

En un mismo párrafo no solo la reivindicación de la originalidad y la novedad; sino también la tensión renacentista del apoyarse en la autoridad de la figura consagrada y por otro lado la duda ante la imposibilidad de la validez empírica. Una vez más, se advierte el triple umbral de validez utilizado por el hispalense: autoridad, razón y experiencia. En el mismo capítulo, se vuelve a glosar a la *Naturalis historia* para introducir elementos maravillosos, y esta vez utilizando ese mismo adjetivo: “Dize más Plinio otra cosa maravillosa: que acaesce alguna vez tener el hombre el corazón velloso y que, el que assí lo tuviere será muy valiente y esforzado...”¹¹¹.

La disposición de los capítulos en la obra de Mexía no es casual, dentro del aparente caos en el cual se inscriben todas las misceláneas, la autoría se manifiesta en la reapropiación de las historias y los conocimientos que la conforman. Es decir por la intencionalidad del autor; la originalidad de una miscelánea está en la *dispositio* del texto. El orden en el que aparecen los capítulos, la sucesión de los mismos, la coherencia o no de los relatos utilizados dentro de cada uno de ellos, es la marca y el aporte del autor a la sucesión vertiginosa de temáticas dispares. Mexía se reapropia de los conocimientos clásicos y humanistas pero decide cómo y de qué manera comunicarlos¹¹². Así el capítulo II de la segunda parte lleva este título: “Como el león ha miedo de un gallo y de otras cosas muy flacas; y que razón se puede dello. Y, del grande conoscimiento y clemencia suya, algunos exemplos den notar”¹¹³. Luego en el capítulo se reproduce buena parte de la estructura del texto, es decir un tema original, un intento de racionalización y el acudir a los *exempla*, tanto como fuente de enseñanza como de disfrute. Si bien Mexía señala que el motivo de este miedo del león es “secreto”, y por tanto remite a la definición de Covarrubias de

¹¹⁰Ibíd, I (VII) fol.vii. v.

¹¹¹ Ibíd, I (VII) fol.viii.r.

¹¹²ALCALA GALAN, Mercedes, “Las misceláneas españolas del siglo XVI y su entorno cultural” en *DICENDA, Cuadernos de Filología Hispánica* No.14. 1996, pp. 11-19. MALPARTIDA TIRADO, Op. Cit.. RODRIGUEZ CACHO, Op. Cit.

¹¹³ MEXIA, 1540, Op. Cit, II (II) fol. xlviii r.

“maravilla”; la racionalidad en este caso remite a las teorías de la *sympatheia* todavía vigentes en el Renacimiento.

La teoría acerca de la *sympatheia* entendía que el Universo era un ser vivo y que este se encontraba penetrado por un espíritu (*pneuma*) que relacionaba todos sus componentes entre sí. Sus primeras formulaciones las encontramos en Platón y Aristóteles, pero será con los estoicos y los epicúreos que la *sympatheia* encontrará su formulación definitiva¹¹⁴. Estas teorías serán reapropiadas por el cristianismo y durante el Renacimiento proliferarán los magos que pretenderán operar a partir de la manipulación de estas características secretas de las cosas. La virtud del operador resultaba del conocimiento de las relaciones secretas entre los objetos y de cómo manipularlos. Mencionamos que Mexía era un astrólogo, esotérico practicante, por lo tanto no resulta extraño que se inscriba y utilice estas representaciones. Respecto de sus fuentes podemos inferir acerca del omnipresente Plinio¹¹⁵ y a otro influyente humanista también citado en la *Silva*¹¹⁶: Marcilio Ficino¹¹⁷. En nuestra fuente la simpatía alcanzará por lo tanto poder explicativo acerca de las relaciones “maravillosas” y desconocidas de las cosas:

ay entre los animales y cosas criadas, cierta amistad o odio natural por oculta y secreta propiedad, por do se aman unas a otras o se huyen o desaman (...) Destas cosas no se puede dar entera razón y causa, porque, como dixere, son propiedades secretas de las cosas¹¹⁸.

Considerando que la plasticidad del género misceláneo nos obliga a evitar las definiciones tajantes, podemos inscribir a la *Silva* en la denominada “literatura de secretos”¹¹⁹. Siguiendo a William Eamon entendemos por esto a una de las distintas formas de transmitir el conocimiento en el Renacimiento, ya que articulaba nuevas formas de experimentación; conformando un saber técnico, utilitario y práctico que intentaba llevar a públicos cada vez más amplios, “los secretos” del mundo natural. Este

¹¹⁴ SCHLIESER, Eric (ed) *Sympathy a history*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

¹¹⁵ “Pliny’s Natural History, for example, are a gold mine of such beliefs”. BROUWER, René “Stoic Sympathy” en SCHLIESER (Ed.), Op. Cit. p. 65.

¹¹⁶ “Y, bien mirado, no dexavan de tener razón, como nota Marsilio Ficino (refiriendo esto en el libro De triplici vita)”. MEXIA, 1540, Op. Cit, I (II) fol. iii r.

¹¹⁷ “A use for the concept was rediscovered in the Renaissance and promoted not so much as one might expect, by the most famous Platonizing philosopher, Marsilio Ficino”. En MOYER Ann, “Sympathy in the Renaissance” en SCHLIESER (Ed.) Op. Cit. p. 73.

¹¹⁸ MEXIA, 1540, Op. Cit. (II) II, fol. xlix.r.

¹¹⁹ EAMON, William, *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*. Princeton, Princeton University Press, 1994.

podía incluir campos tan diversos como la alquimia, la metalurgia o la perfumería. La “literatura de secretos” abrevia en una tradición antigua, y ya no sorprende encontrar que sus más destacados fuentes, como Aristóteles o Plinio¹²⁰, sean los autores más citados por Mexía. Señalemos que otro cosmógrafo de la Casa de Contratación de Sevilla, Alonso de Santa Cruz, traduce y publica en 1563 la obra más característica de este género: los *Secreti* de Alessio Piamontese. Pero si vemos los contenidos del texto, empezamos a entender la distancia que se abre entre los “secretos” que trata el género y el material textual de la *Silva*¹²¹.

El historiador José Pardo Tomás ya había utilizado la categoría de “literatura de secretos” para el texto del sevillano¹²². Podemos estar de acuerdo si lo relativizamos afirmando que la *Silva* es entre otras cosas, “también” literatura de secretos. Uno de sus primeros capítulos constituye una clave de lectura en esos términos¹²³, y otros veremos que representan todo un programa esotérico. Habíamos mencionado la adscripción de Mexía a las corrientes esotéricas, más específicamente astrológicas. La ciencia de los astros, será en buena medida la encargada de intentar encontrar respuestas para estos secretos¹²⁴, según Mexía:

Otros atribuyen esta sugestión y temor que el león tiene del gallo, a las causas superiores y influencias de las estrellas y no a los sentidos y materia. Porque dizen que, como estos dos animales son sujetos al Sol, que la virtud del Sol participa y compete mas al gallo que al león; y de aquí viene que el inferior y de menos virtud en esta parte, aunque mayor en grandeza y fuerza, tema y obedezca al superior. Y, de ser gallo de propiedad del Sol, dizen que se regozija y canta quando quiere salir el Sol¹²⁵.

¹²⁰“The conception of nature as esoteric and marvelous penetrated Latin no less than Hellenistic science. No work better illustrates this than the compendious Natural History of Pliny the Elder...”Ibíd. p. 24.

¹²¹ “El primer libro trata escogidos y experimentados remedios “, el segundo como fabricar sahumerios y “aguas y azeites olorosos”, el tercero enseña a hacer conservas de comidas, el cuarto técnicas para teñirse el cabello y blanquearse los dientes, el quinto como teñir ropas. El sexto a “sublimar azogue, oro y plata”, pintar e imprimir moldes. PIAMONTES, Alexo, *Secretos de Don Alexo Piamontes, divididos en seys libros, llenos de maravillosa diferencia de cosas. Traduzidos de Lengua Latina por el Licenciado Alonso de Sancta Cruz*, Ambers, Martín Nuncio, 1564, pp.3-4. *El subrayado del título es nuestro*.

¹²² PARDO TOMÁS, J. “Diablos y diabluras en la literatura de secretos”, en: TAUSIET y AMELANG (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 297-325.

¹²³Capítulo IV:”Quán excelente cosa es el secreto y como se deve guardar”. MEXÍA, 1540, Op.Cit I (IV) ff. Iv r-vi v.

¹²⁴La astrología remitiéndonos al mismo Mexía pertenecía a la esfera de lo maravilloso: “Que maravilla, pues, es que el agua, que va lavando y penetrando la tierra y las piedras, los metales, las yervas y las rayzes de los arboles, tome y participe las calidades y propiedades dellos, buenas o malas y maravillosas y estranyas, pues en las otras cosas las ay tan conoscidad, quanto mas que con esto se juntan las disposiciones y fuerças de las planetas y estrellas.” Ibíd, II (XXXI) fol. lxxx r.

¹²⁵ Ibíd. II (II) fol.xlix r.

Volvamos ahora al capítulo II de la segunda parte, luego de la cita precedente, el sevillano glosa el libro VIII de Plinio para ilustrar como los leones huyen del fuego. Seguido por narraciones como la de hombres que sacan espinas a los leones entre otras. Finalmente termina el capítulo, y diligentemente como buen historiador, cita las fuentes de sus narraciones, señalando nuevamente el libro VII de la *Naturalis historia*. El capítulo siguiente de la *Silva* lleva el elocuente título de: “Quien fue el primero que amanso el león; y como hubo también quien los truxese unidos en yugo”¹²⁶. Este tipo de temática es fruto del modelo de lectura humanista que Anthony Grafton denomina de tópicos de amplia circulación en el período¹²⁷. En el capítulo de Mexía el encadenamiento temático es manifiesto y en esto también utilizará el modelo pliniano.

La investigadora en historia cultural del imperio romano y especialista en Plinio, Valerie Naas, señala que las *mirabilia* poseían la funcionalidad, en la mayoría de las ocasiones, de cerrar un capítulo y abrir el otro de modo de provocar asombro y mantener la atención del lector¹²⁸. Entendemos que Mexía utiliza este mismo sistema, para el caso concreto que venimos mencionando, el capítulo III comienza de esta manera: “Ludovico Celio, en el libro séptimo de sus Lecciones Antiguas, escribe aver leydo, en auctor aprovado, de una oveja que pario un león: cosa harto monstruosa en naturaleza¹²⁹. Nuevamente el encadenamiento, y en este caso con un término diferente, pero que se mantiene dentro de la esfera de lo maravilloso y que nos acerca aún más a nuestro objeto: “lo monstruoso”.

En cuanto a la racionalidad para explicar determinados hechos maravillosos, volveremos a las representaciones astrológicas. Uno de los capítulos donde abunda el tópico maravilloso lleva, como acostumbra la *Silva*, un título que condensa la temática y su propia racionalización, vinculada a la astrología: “CAPITULO IXL. En el qual se ponen muchas propiedades maravillosas de algunas cosas, y a que planetas [y] estrellas son subjectas, por cuya influencia les vien en.¹³⁰”

¹²⁶ *Ibid.* II (III) fol. L r.

¹²⁷ GRAFTON, Anthony, “El lector humanista” en, CAVALLO, Guglielmo y CHARTIER, Roger (dir.) *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Buenos Aires, Taurus, 2001, pp. 317-371. Esta idea ya la encontramos presente en el texto clásico de Curtius, ver: CURTIUS, Ernst, *Literatura europea y Edad Media Latina*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1996.

¹²⁸ NAAS, Op. Cit. p.266.

¹²⁹ MEXÍA. 1540, Op. Cit. II (III) fol. l r.

¹³⁰ *Ibid.* II (IXL) ff. xcii v – xciv r.

En este capítulo se desarrollan las propiedades de piedras y hierbas: el “agárico” purga la flema; el “ruybardo” saca y purga la cólera; el “epitemio”, la melancolía. La “yerva salvia”, Júpiter mediante, ayuda a los paralíticos. La mejor manera de atraer las influencias positivas de estas piedras es utilizando anillos confeccionados mediante la “magia natural”¹³¹. El anillo de diamantes es provechoso contra los fantasmas, hechizos, anima el corazón y ayuda a las parturientas. Los de amatista son efectivos contra los venenos y evitan la embriaguez. El rubí resulta de provecho frente a las imaginaciones de la carne y las tristezas.

Buena parte del origen de estas afirmaciones las encontramos, como no podía ser de otro manera, en la *Naturalis historia*: “La piedra acates, por el seniorio de Mercurio, dize Plinio y todos que aprovecha al que la trae a la vista, y [a] hablar bien y sueltamente, y contra toda ponçonía”¹³². Sin embargo el origen clásico, pagano, de estos conocimientos debía ser tamizado por la ideología cristiana. Así nos encontraremos con reappropriaciones cristianas de la Antigüedad clásica sumadas a representaciones que, como la astrología, se encuentran en los bordes de lo permitido en el occidente cristiano:

De manera que estas propiedades secretas de las cosas, que no les vienen de los elementos son influydas por las estrellas del cielo, son de tener en mucho y no burlas dellas, pues tan grandes hombres las escriben, y la experiencia nos la muestra, y leemos en la Sagrada Escritura, de Salomón, que conosció las causas de las cosas y la naturaleza de los animales y las fuerzas de las yervas (en el tercero de Los reyes [y] en el séptimo de La sabiduría)¹³³”

Mexía usaba este tipo de referencias para alejar toda duda acerca de su ortodoxia cristiana. A Salomón se le otorgaba la paternidad de la magia, y los círculos esotéricos se reappropriaban del *Cantar de los Cantares* en clave simbólico-mágica. También circulaba un manual de magia desde la Edad Media, el *Clavis Salomonis*, el cual se adjudicaba al sabio de las *Escrituras*. El mismo, según Caro Baroja, conoció una amplia difusión en la península Ibérica durante mediados del siglo XVI¹³⁴. Pedro Mexía, esotérico practicante,

¹³¹ “Otras muy muchas maravillosas cosas podríamos decir de calidades excelentes de piedras y cosas que las siete planetas, principales estrellas en todos los cielos, influyen a las cosas inferiores...” *Ibíd.* II (IXL), fol. xciii.

¹³² *Ibíd.* II (IXL) fol. xciv.r.

¹³³ *Ibíd.* II (IXL) fol. xciv r. Podemos sumar: “También la piedra llamada eliotropio (de quien Plinio, en el libro treynta y siete, y otros cuentan maravillas), que alarga la vida y haze a los hombres constantes, aun dizen que puede hacer invisibles por propiedad que influye el Sol.” *Ibíd.* II (IXL), fol. xciv r.

¹³⁴ CARO BAROJA, Julio, “El libro mágico (la “Clavícula de Salomón”) en *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Istmo, 1992.

utiliza y cita el *Clavis Saomonis*¹³⁵. Tanto la influencia de los astros como sus designios naturales secretos se confirman por diversas autoridades y por la “experiencia”, pero en última instancia siempre se remiten a la voluntad divina:

Estas son obras y maravillas de naturaleza, dispensadas, por ordenación y voluntad de Dios, por influencia de las estrellas y planetas. De lo que tengo dicho son auctores Plinio (...) Aristotiles y Alberto Magno...¹³⁶

Esto no significa que todas las autoridades en las que se basa la *Silva* sean incuestionables. Existe una gradación en la fe con que se respaldan las fuentes, conformados mediante una jerarquía religiosa: la autoridad de la *Biblia* resulta indiscutible, mientras que constituyen un segundo nivel los padres de la Iglesia o figuras como Isidoro de Sevilla o Alberto Magno. En cambio en caso de los sabios paganos, sus afirmaciones siempre podían discutirse:

Así que más antiguos son los anillos de lo que Plinio (libro 33, capítulo 1) conjetura; pero, como falto de la Escritura divina, no es maravilla que no tuviese noticia de lo que tengo dicho¹³⁷.

Asimismo, tratándose de cuestiones profanas, no relevantes al edificio del conocimiento humanista, esa autoridad pagana se rechaza a partir de la experiencia. Un ejemplo de ello, lo constituye la discusión que sostiene Mexía sobre las maneras particulares de aparearse de las víboras. Afirma en la *Silva* que en el momento de apareamiento la hembra se come la cabeza del macho y de esta manera queda preñada, por lo que luego las propias crías rompen el vientre de la madre, dándole muerte, para poder ser expulsados.

...tratemos lo que Plinio, en su libro décimo, dize y también sant Ysidoro (...)...cosa grande y maravillosa; que parece que los hijos vengan la muerte del padre, a quien su madre mató cuando ellos fueron concebidos (...) Pero otros sabios contradizen esto y niegan que muere la bívora quando pare. A la qual opinión yo me allego, porque me parece que no es cosa natural no veo experiencia dello ni que nadie diga ni escriba averlo visto¹³⁸.

¹³⁵ “Verdad es que muchos anillos ponen algunos auctores, en que no tienen respecto al cielo (al menos, no lo escriben), sino solamente a la naturaleza de la piedra y a la imagen (como son Rogiel, en el libro que llamó De las alas, y los que Leonardo Camillo refiere a Thetel y de Cael, y los del libro sin auctor, que, por darles auctoridad, intitulan De Salomón). MEXIA, 1551, Op. Cit. IV (II) fol.v v.

¹³⁶ MEXIA, 1540, Op. Cit. III (V) fol. ciii.r.

¹³⁷ MEXIA, 1551, Op. Cit. IV (II) fol.v.r.

¹³⁸ MEXIA, 1540, Op. Cit. III (XI) fol cix.v.

No deja de ser sugerente la utilización del sintagma “maravilloso” del párrafo anterior. En este caso Mexía parece verse seducido por la narración, por el carácter casi (una metáfora patriarcal) de la “venganza de los hijos”. Lo cierto es que el cuestionamiento se asienta en el triple umbral antes mencionado: razón natural, autoridad y experiencia. Respecto de esta última nos encontramos en los albores de un paradigma experimental, que precisamente será el que pondrá en cuestionamiento no solo la autoridad de Plinio, sino todo un paradigma científico:

Y más maravilloso es lo que escribe Plinio, libro II, capítulo XLVIII: que, a los grandes torbellinos que en la mar se levantan de súbito, basta a mitigar y amansar el vinagre derramado y echado por el ayre contra la parte donde aquel remolino se levanta. Plinio lo escribe; yo no lo he experimentado ni lo afirmo¹³⁹.

En otras ocasiones la disidencia no se debe al sistema de creencias, sino que se arraiga en los diferentes contextos de producción a los cuales responde cada texto. Así Plinio denuncia el lujo y las riquezas que se ostentaban durante el período Flaviano, de ahí su rechazo al uso de lujosos anillos. Lejos de esas coordenadas de producción, y vinculado a otra comunidad de lectores, Mexía no solo parece desconocer la denuncia que esconde el rechazo por los anillos de Plinio, sino que también agrega su aceptación en tanto elementos esotéricos, es decir, astrológicos y mágicos:

...no es tan reprehensible ni tan desaprovechado el uso de los anillos como Plinio encarece y algunos murmuran; pues como está visto, ello es antiquísima y usada cosa en el mundo, entre los buenos y virtuosos también como de los demás, y sirven de sellar con ellos y de ornato y adereço del hombre, para cuyo servicio crió Dios el oro y las piedras de que se hazen (...) ayudan a conservar la salud y a curar las enfermedades con la propiedad y virtud de las piedras dellos (y también hechos por el arte y forma dicha de astrología y magia natural, si aquello queremos admitir) y aun, como agora dixere, sirven en los desposorios y despiertan la memoria; y sobretodo, alegran con su hermosura la vista y honran y auctorizan a quien los trae¹⁴⁰.

¹³⁹ Ibid. II (XXXIX) fol. cxiii.r. También: “Y Plinio (libro 7, capítulos 48 y 49) escribe algunas notables y largas de algunos hombres y mugeres, como ciertas y verdaderas (después de aver escripto otras de que dubda, y por esso yo no las pongo); de las que afirma, diré algunas”. MEXIA, 1551, Op. Cit ,IV (VIII) fol. xvii.v.

¹⁴⁰Ibíd. IV (II) fol.v.r.

Respecto de los diversos umbrales acerca de “lo maravilloso” Mexía recurre al arsenal pliniano de hechos fantásticos pero no por eso deja de tomar distancia ante ciertas afirmaciones del romano. Lo particular es que dada la edición que realiza Mexía bien podía obviar esas sentencias que le parecen poco fiables. Al respecto creemos que el sevillano se deja llevar por el gusto de narrar y entiende que la maravilla es un atractivo que mantiene e incrementa el interés del lector. Pero más centralmente, entendemos que la *Silva* pretende evidenciar la superación de los saberes que los cristianos y los modernos poseen respecto de la Antigüedad pagana.

La materia casi inasible de la maravilla y “lo monstruoso” se revela en los textos de manera diversa. En nuestro objeto de estudio esto se encuentra mediatizado por los marcos y los dispositivos de escritura de un género específico, la escritura enciclopédica. Siguiendo un estudio reciente acerca de las composiciones enciclopédicas¹⁴¹, podemos entender que ellas comparten, técnicas comunes de producción (tomar notas, cruzar referencias, citas, índices, entre otros). Asimismo comparten una retórica que apunta a la exhaustividad, recurriendo a metáforas acerca de una cierta totalidad o una parte de ella (la naturaleza) que se busca expresar. Finalmente la escritura enciclopédica suele compartir (y tanto en Plinio como en Mexía lo hace) un contexto político: el imperio¹⁴². La *Naturalis historia* no solo nutre temáticamente al texto del sevillano, sino que también ambos poseen la monumental aspiración de ordenar un mundo al cual el poder imperial le brinda su unidad ideológica¹⁴³. A modo de ejemplo, si en el paratexto pliniano se dedica la obra al emperador Tito en el del

¹⁴¹KONIG, Jason, WOOLF, Greg, *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

¹⁴²“More generally speaking, it is a commonplace now to see knowledge compilation in modern European cultures as a phenomenon which was in many cases made possible by empire, for example because of the way in which imperial conquest can bring an influx of new discoveries, which lead to a desire to reassess and reorder the sum of human knowledge (although new discoveries are of course not confined to periods of imperial expansion).” Ibid. p.12.

¹⁴³“Pliny’s encyclopedia could only be written because Roman power had already organized the world for it. Roman power gives the contents of the Natural History an ideological unity. Though knowledge is not, at the level of the text, submitted to a totalizing structure, it is totalized ideologically.” MURPHY, Op. Cit. p. 50.

sevillano al emperador Carlos V¹⁴⁴. La exuberante cultura de un imperio en expansión requiere del soporte cultural de páginas como las de la *Silva*.

Recapitulando, las fuentes a las que se acude en la *Silva* son numerosas y variadas, pero la *Naturalis historia* resulta fundamental en más de un aspecto. En primer lugar es el texto que utiliza Mexía como modelo narrativo y temático, pero fundamentalmente por una similitud ideológica: ambos resultan del afán de funcionarios imperiales de apropiarse simbólicamente, “estratégicamente” en términos de Michel de Certeau, de un cúmulo de diversos saberes y ordenarlos. Los dos textos eluden las definiciones programáticas respecto de que entienden por “lo maravilloso” y “lo monstruoso”, pero ambos evidenciarán una polisemia que escapa esa posibilidad de determinación. En el texto de Mexía encontramos una utilización frecuente de los saberes de la Antigüedad clásica, estos en ocasiones colisionan con ciertas creencias cristianas y con las incipientes prácticas experimentales; el sevillano evidenciará una gran pericia retórica para evitar caer en aporías, pero el propio carácter del género misceláneo lo constriñe a la forma del *bricolage*. Su palabra es la de la autoridad (intelectual, institucional), pero el recurso a buscar la legitimidad en el pasado imperio latino lo obliga a la mezcla, tanto con las creencias cristianas, como con los nuevos saberes. Es a partir de estas coordenadas móviles en donde la *Silva de varia lección* de Pedro Mexía intentará situar la figura, siempre elusiva, inestable, del monstruo.

Capítulo 3

La diversidad de “lo monstruoso” en la *Silva*

¹⁴⁴ “Ésta es ya antigua y muy yntroduzida constumbre- Sacra, Cesárea y Cathólica Magestad- de todos los estudiosos y hombres de letras, dirigir y offrescer sus obras, si alguna han escrito y publicado a los emperadores y reyes, por baxa y humilde que fuesse la meteria que tractassen (...)Assí acepto Octaviano Augusto el libro de arte de edificar que Vitruvio le presento; y al emperador Antonio se atrevió Opiano a dirigir un libro que tractava de los peces; y otro de gramática, Julio Pólux a Cómodo, cessar; y al rey Deyótaro escribió un libro Diophanes de cómo se han de arar y labrar los campos...” MEXIA, 1540, Op. Cit. Prologo, s/f.

Los monstruos nos causan tanto repulsión como fascinación. Históricamente resulta un concepto flexible, polisémico, articulado a partir de las representaciones específicas de cada cultura. Para Stephen Asma, el concepto rompe con la inteligibilidad, resulta sumamente difícil procesarlo racionalmente, evidenciando un fenómeno metafórico, prelingüístico¹⁴⁵. En tanto que al monstruo Jeffrey Cohen lo entiende como lo inclasificable, una demarcación de lo posible, un otro transgresor que rompe todo límite¹⁴⁶.

Si llevamos estas coordenadas a las diversas culturas que tratamos en esta investigación podremos advertir las continuidades y las rupturas que tales concepciones teratológicas representaron históricamente. Para los griegos los monstruos significaron una variedad de temores: el triunfo del caos sobre el orden, de lo irracional sobre la razón, el peligro de la victoria de la naturaleza contra la civilización, inclusive ellos identificaban al mundo femenino, esa otredad cotidiana radical, como monstruosa¹⁴⁷.

Los monstruos nos remiten a la cultura en la cual se desarrollan, nos señalan a qué teme esa sociedad, porque se sienten atraídos. Aun así, vale señalar que los romanos recibieron sus concepciones teratológicas de los griegos. En la península itálica se transformó al monstruo en vehículo de lo bárbaro y lo no civilizado; pero fundamentalmente los romanos se sentirán fascinados por ellos¹⁴⁸. Por su parte, Mexía continuó la senda de Plinio, aunque produciendo los ajustes necesarios a las coordenadas del occidente cristiano. Sin dudas es Agustín de Hipona, el primero que se reapropia desde el cristianismo, de las concepciones clásicas de “lo monstruoso”. Si para Plinio las *mirabilia* resultaban el epitome de la naturaleza creadora, esa naturaleza desbocada y muchas veces misteriosa, con el cristianismo “lo monstruoso” es fruto de la potestad divina. Luego esa maravilla, ese secreto, los humanistas se empeñarán en desentrañar, en palabras de Pedro Mexía: “Cada una de las obras de naturaleza es maravillosa y arguye omnipotencia en el Criador de las

¹⁴⁵ ASMA, Op. Cit.

¹⁴⁶ COHEN, Op. Cit., p. 4.

¹⁴⁷“Because the Greeks regularly identified women with the wildness of nature— defined by the Greeks as whatever existed beyond the boundaries of an ordered civilization—it is not surprising to find that a very large proportion of monsters in Greek mythology are female. Sue Blundell explains that women’s capacity for child-bearing aligned them with natural forces beyond male control. That women could also sometimes produce children with physical abnormalities only added to the perception of women as potentially terrifying and destructive.” FELTON, D. “Rejecting and Embracing the Monstrous in Ancient Greece and Rome” en MITTMAN, Asay DENDLE, Peter, *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*, Surrey, Ashgate Publishing Limited, 2012, p. 105.

¹⁴⁸ Ibid. p. 127.

cosas; pero las que van por vía ordinaria y ya entendida por los sabios, no traen admiración”¹⁴⁹.

Respecto del término “admiración”, este nos remite a todo un campo semántico de “lo maravilloso” y a la tradición de investigaciones que ese sentimiento origina. La *admiratio* era la emoción que provocaban las diversas *mirabilia*¹⁵⁰; en este esquema de pensamiento por lo tanto, lo ya sabido no emociona. En Mexía la *admiratio* se encuentra relacionada con la mirada como inicio de toda maravilla, con una búsqueda de conocimiento que se fundamenta en Aristóteles¹⁵¹. Es decir hay cuestiones preternaturales y sobrenaturales que hacen sólo a la esfera divina, maravillosa, de la cual sólo cabe conjeturar y otra natural y por lo tanto accesible a los sabios a partir de la admiración que generan¹⁵². En el límite entre ambas el monstruo intentará encontrar su lugar dentro del esquema del sevillano.

Nos detendremos en las ocasiones en que el hispalense utiliza el término “monstruo” o sus derivados. Al igual que Plinio, Mexía tampoco brindará una caracterización o definición acerca de “lo monstruoso”, más bien hace un uso polisémico del término. En el siglo de Oro español se entendía lo monstruoso como: “... lo no natural, lo que está fuera de la taxonomía y es ajeno a cualquier orden”¹⁵³. La definición de Covarrubias es más restrictiva (recordemos que es de 1611, es decir posterior a la *Silva*) y refiere a: “cualquier parto contra la regla y orden natural”¹⁵⁴.

3. a) El monstruo como ficción poética

En las páginas de la *Silva*, vemos que Mexía realiza una crítica escéptica a las concepciones clásicas de “lo monstruoso” que pueblan la imaginación de la gente:

¹⁴⁹ MEXÍA, 1540, Op. Cit, II (II) fol.lviii.r.

¹⁵⁰ DASTON y PARK, Op. Cit. p. 15

¹⁵¹ “Y como Aristóteles dize (...) de la vista nació la admiración y della, la consideración y estudio de la sabiduría.” MEXIA, 1551, Op. Cit. IV (XII) f. xxiv.r. VR ARISTÓTELES, *Metafísica* 1 . 2 , 982b 10-1 8 , Traducción y notas Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2003, p. 76.

¹⁵² Véase CAMPAGNE, Op. Cit.

¹⁵³ DEL RÍO PARRA Op. Cit., p.16.

¹⁵⁴ COVARRUBIAS, Op. Cit. p. 555.

De Octaviano Augusto escribe Suetonio, en su vida, que al principio comenzó a sellar con una imagen de una espinge, que los poetas fingieron ser un monstruo como arpía que hacía preguntas y adivinanzas a los hombres (...) Plinio (libro 37, capítulo 1) lo cuenta...¹⁵⁵

En la cita precedente podemos notar una reapropiación de la tradición clásica acerca de “lo monstruoso”. Su fuente es Plinio como Mexía diligentemente lo señala. En principio la reapropiación es temática, retoma las narraciones que la literatura grecolatina legó acerca de estos seres a través de sus mitos. Ya muchos sistemas religiosos y sociales del Cercano Oriente se afirmaban por intermedio del uso alegórico del triunfo del hombre sobre un monstruo. Los griegos retoman estas estructuras míticas orientales en las que, por lo general, un joven hombre vence en batalla a un ser monstruoso, poderoso y restablece el orden. Obras como la de Hesíodo narrativizan estos *topos* y proclaman la legitimidad de su orden social. Para los griegos, la victoria de Zeus sobre Cronos representa el triunfo de la “civilidad” sobre “lo salvaje”, verdadero héroe cultural, de forma antropomórfica y vencedor de una naturaleza relacionada con “lo femenino”¹⁵⁶.

Respecto de la esfinge que nos menciona Mexía, formaba parte, junto a la Hydra, Chimera, Cerbero, Escilla entre otros, de la monstruosa progenie de Tifón. En la *Silva* su narración se circunscribe a una línea de texto, ejemplificando este modo de editar la Antigüedad clásica por parte de los humanistas. La referencia es indirecta, y el cronista Real puntillosamente cita sus fuentes, pero también es sugerente que sea la narrativización de una imagen, la *écfrasis* de amplia tradición en la literatura clásica, el método elegido. Como si las distintas formas de representación (imagen y texto) se fusionaran en una línea. Que esta tradición se vehiculice por medio del sello en un anillo hace también al carácter ornamental que posee la literatura clásica en el Renacimiento. No menos importante es señalar que los “poetas fingieron”, es decir que claramente la mitología pertenece a la literatura y no forma parte del mundo natural. Cicerón en *De inventione* realizaba una tripartición retórica entre fábula, historia y *argumentum*, en la que lo *fabulosus* no contiene

¹⁵⁵MEXÍA, 1551, Op.Cit, IV (II) fol.iii.v. cf “Il divino Augusto, ai suoi inizi, usava un sigillo raffigurante una sfinge: ne aveva trovate due perfettamente simili tra gli anello della madre.” XXVII, 1. 10. PLINIO, *Storia naturale V. Minerologia e storia dell'arte, Libri 33-37*, Traduzione e note Antonio Corso, Torino, Einaudi, 1988, p. 751

¹⁵⁶FELTON, Op. Cit. p.108.

ni situaciones verdaderas ni verosímiles¹⁵⁷. Por tanto una de las diversas formas que tiene lo monstruoso en la *Silva* es el de su carácter ficcional, poético.

3.b) El monstruo natural: error y repugnancia

Otras dos menciones nos permiten abreviar en las concepciones clásicas de lo monstruoso¹⁵⁸. En estas se evidencian, por un lado, la hibridez de las razas monstruosas, entendida como seres compuestos y por otro la mezcla de géneros, considerado como “lo maravilloso”, en el sentido que parece exceder los parámetros de la naturaleza:

Todavía los antiguos sabios escogieron y les pareció que el hombre, para se poder decir de estatura conveniente y perfecta, debía de tener seys pies a los menos, que no passe de siete (y luego diré qué tales han de ser estos pies); y que los que de aquí subiesse, sería fuera de naturaleza y mostruosidad¹⁵⁹.

Claramente “lo monstruoso” es lo que no guarda proporción, o lo que se intuye habita en los márgenes de la civilización y se lo condena a estar “fuera de naturaleza”¹⁶⁰. Por su parte el sevillano hace referencia a los “antiguos sabios”, no a los trabajos de recientes humanistas. Es que la teratología contaba con una fecunda tradición ante la cual recurrir. Frente al género paradoxográfico, Mexía va a retomar el escepticismo de Plinio, quien intentaba diferenciarse del mismo señalando su escasa rigurosidad¹⁶¹. El Estagirita retomará los trabajos de Tales y Anaxágoras, estudiosos que podríamos denominar racionalistas. Lejos de los que especulaban (como ya veremos más adelante) con el significado o el propósito de los monstruos, Aristóteles se reduce a pensarlos desde su forma esencial, como un proceso biológico coherente. Para él los monstruos no son otra cosa que una

¹⁵⁷ CRIVAT, . A. “El léxico de lo extraordinario en las etimologías de Isidoro de Sevilla (*Portenta, Ostenta, Prodigia, Monstra*) RRL, LVI, 3, p. 257–276, Bucarest, 2011, p. 270.

¹⁵⁸Una es el ya citado con anterioridad: “Ludovico Celio, en el libro septimo de sus Lecciones Antiguas, escribe aver leydo , en auctor aprobado, de una oveja que pario un león: cosa harto monstruosa en naturaleza.” MEXÍA.1540, Op. Cit. II (III) fol.l..

¹⁵⁹ Ibíd. f. II (X) fol. lxvii.v.

¹⁶⁰ Otro ejemplo, Senecio según Seneca tenia: “...una condición estraña: que procurava y deseaba todos los géneros de cosas que él podría aver menester para su servicio, que fuessen en extremo muy grandes. Y en esto gastava excessivamente: buscaba los caballos que fuessen monstruosos de grandes”. Ibíd. I (XXVIII) f. xxxi.r.

¹⁶¹NAAS, Op.Cit. p.249.

especie de fallo de la naturaleza, un particular caso de mala fortuna que no requiere mayor explicación, pues consisten en la carencia o el exceso de algo¹⁶².

Por tanto en los libros de *Animalibus*, los monstruos se definen como errores de la naturaleza o *errata Naturae*. Son hechos que deben explicarse a partir de los mecanismos de la naturaleza misma que los produce o como efectos perversos o aberrantes:

...lo monstruoso consiste en la carencia o exceso de algo. Y es que la monstruosidad entra dentro de las cosas que van contra la naturaleza, pero no contra la naturaleza en su totalidad, sino contra lo que es la norma pues en lo que concierne a la naturaleza eterna y por necesidad, nada ocurre contrario a ella; en cambio, sí ocurre en las cosas que por lo general son de una determinada manera, pero que pueden también serlo de otra; porque incluso en esos casos que van contra este orden concreto, sin embargo, nunca es al azar, y parece menos monstruosidad porque incluso lo que va contra la naturaleza está en cierto modo de acuerdo con la naturaleza, cuando la naturaleza formal no prevalece sobre la naturaleza materia¹⁶³.

Esta tradición cognitiva teratológica nutrirá al cristianismo, san Agustín retoma las tesis aristotélicas cambiando el significante “Naturaleza” por el de “Dios”, luego estas influencias se multiplicarán en innumerables textos durante la Edad Media. Esta tradición recoge una variedad de respuestas que se afirman sobre la “repugnancia” del error de la naturaleza. En este período los europeos retornan los extensos viajes, y con ellos junto a preciosas mercaderías los no menos valiosos relatos: del lejano y exótico Oriente vuelven las narraciones acerca del “indispensable monstruo”¹⁶⁴.

3. b.1) El monstruo “natural”: causalidad esotérica

Mexía toma distancia de una tradición que “finge”, ficcionalizada por poetas paganos, revelando una tensión propia del Renacimiento entre tradición clásica y cultura católica. La distancia también se evidencia con una racionalización de lo monstruoso en clave astrológica.

¹⁶² ASMA, Op Cit. p. 49.

¹⁶³ ARISTOTELES, (IV) 770b, *Reproducción de los animales*, Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez, Madrid, Gredos, 1994, p. 259.

¹⁶⁴ BALESTRACCI, Duccio, *Terra ignote strana gente. Storie di viaggiatori medievali*. Roma, Laterza, 2015, p 338.

Y, según los filósofos tractan (...) por influencia y fuerza de los signos de los planetas, así como la mujer acontece, por las mismas causas, concebir y parir monstruos y animales distintos de la naturaleza y forma del hombre¹⁶⁵.

Señalemos en primer lugar que el acento en la cita precedente está puesto en la mujer, es ella el agente que concibe y pare estas formas de naturaleza distinta “del hombre”. Recordemos que para Aristóteles las mujeres eran “formas incompletas”¹⁶⁶, casi a mitad de camino de la perfectibilidad alcanzada por el género masculino. Mientras que los monstruos ni siquiera llegaban a alcanzar ese umbral de “imperfectibilidad”, así lo explicaba el Estagirita:

Desde luego, el que no se parece a sus padres es ya en cierto modo un monstruo, pues en estos casos la naturaleza se ha desviado de alguna manera del género. El primer comienzo de esta desviación es que se origine una hembra y no un macho¹⁶⁷.

El cuerpo femenino poseía de por sí un carácter monstruoso para los griegos en base a su posibilidad de poder dar a luz. Desde una perspectiva de género Cristina Santamarina nos indica que las mujeres guardan un saber más profundo de la naturaleza que los hombres, su propia experiencia de vida les permite una relación vital con el tiempo que es ajena y aterradora para el hombre. La amenaza procede del reloj biológico femenino que les marca claramente a los hombres el límite de su existencia, su propia finitud¹⁶⁸.

El cuerpo mismo de la mujer, ese imperfecto cuerpo de hombre según Aristóteles, después de nueve meses da a luz, luego de ciento veinte lunas puede concebir; transcurridas

¹⁶⁵ MEXÍA. 1540, Op. Cit. I (XV) fol. xviii.r.

¹⁶⁶ BASILE, María Soledad, “Deconstrucción de lo femenino-monstruoso en las obras biológicas de Aristóteles”, en BARRANCOS, D; CABALLERO DEL SASTRE, E; DOMINGUEZ N. GIL LOZANO F, PALACIOS, J; PITA, V; SCHNIEBS, A; STEINBERG, M., *Monstruos y Monstruosidades. Perspectivas disciplinarias II*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género Buenos Aires, 2007, pp. 24-32.

¹⁶⁷ ARISTOTELES, (IV) 767b, Op. Cit. p. 248. También: “Por esa misma causa también, las hembras no alcanzan igual desarrollo que los machos [en las mujeres]: pues en el interior de la madre la hembra tarda más tiempo que el macho en diferenciarse en cambio, después del nacimiento todo llega antes en las hembras que en los machos, por ejemplo la pubertad, la madurez y la vejez. Y es que las hembras son más débiles y frías por naturaleza y hay que considerar al sexo femenino como una malformación natural.” *Ibid.* p. 273.

¹⁶⁸ “Esa monstruosidad no es más que la expresión de un temor abismático de los varones porque la aceptación de una diferencia tan radical como la que existe entre mujeres y hombres golpea en un referente esencial de la condición masculina. No se trata de una diferencia más, sino que la distancia experiencial y articuladora de la diferencia substancial entre los géneros viene a decir, simplemente, que no somos definitivos y que tampoco lo es el poder que articula nuestras respectivas identidades”. SANTAMARINA, Cristina, “Lo femenino: un eterno amenazante”, en VV A A, *Monstruos y seres imaginarios. En la biblioteca nacional*. Madrid, Edición Biblioteca Nacional, 2000, pp. 187-197, p. 197.

seiscientas lunas puede incubar otro; todo bajo una cadencia sincopada, regular¹⁶⁹. Como refiere Santamarina, esto resulta monstruoso para quienes no lo experimentan, el cuerpo femenino se modula sobre el canon del tiempo.

Por otra parte, la cita de Mexía nos lleva a adentrarnos en la relación de los monstruos con los astros. Dicha relación posee una robusta tradición literaria, basada en el vínculo entre micro y macrocosmos y las relaciones de simpatía ya mencionadas. Esta argumentación defendía su pertenencia al dominio de lo “natural”, fuera de las explicaciones entendidas como fabulosas o divinas. Mexía en su Sevilla natal era apodado “el astrólogo”¹⁷⁰, y más importante aún, él se reconocía como un astrólogo practicante¹⁷¹. Razón por la que en las páginas de la *Silva* abundan las representaciones astrológicas¹⁷². Los astrólogos eran categóricos: la posición de Venus en el Zodíaco al momento de la concepción podía provocar consecuencias funestas en los partos¹⁷³. En 1566 Pierre Boaistuau, publicó *Histoires Prodigieuses*, rápidamente traducida al español en 1585, allí explicaba las causas que daban lugar a los monstruos y la astrología era una de ellas:

Los astrólogos, y dellos en particular Alcabcicio, atribuyen el nascimiento de los monstruos a los astros, y dicen que si cuando la mujer concibe la Luna estuviere en ciertos signos, grados y conjunciones, lo que pariere será monstruoso¹⁷⁴.

En este caso el cosmógrafo Real rompe con su modelo romano. Si bien Plinio podía asignar un lugar de privilegio a la astrología, por ejemplo en el capítulo 37 del libro VI, que

¹⁶⁹ “...al engendrar como lo hacen los animales, un retoño humano, el parto, acompañados de dolores, de gritos, de una suerte de delirio, expresa a los ojos de los griegos el aspecto salvaje y animal de la femineidad...” VERNANT, Jean Pierre, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Barcelona, Gedisa, 2001.p. 29.

¹⁷⁰ En palabras de su biógrafo, Francisco Pacheco: “quién lo hizo mas admirable fue el uso de las matemáticas i astrología, en que era conocidamente el más aventajado, pues por excelencia fue llamado el Astrólogo, como Aristóteles el Filósofo”. En CASTRO, Op. Cit. p. 15.

¹⁷¹ “Grandes questiones y contiendas ha avido entre los hombres doctos, antiguos y modernos, sobre la astrología que llamamos judiciaria (...) en el estudio desta astrología y de la que tracta de los movimientos y cursos de los cielos, que llamamos astronomía, he gastado harto tiempo...” MEXÍA, 1551, Op. Cit. IV (XIII) f. xxvii.

¹⁷² Ver LÓPEZ, 2012, 2013, Op. Cit.

¹⁷³ DEL PRIORE, Op. Cit, p.25.

¹⁷⁴ BOAISTUAU, P, *De las historias prodigiosas y maravillosas, que en Frances escribió Pedro Boaistuau señor de Launay, y las ha traduzido Andrea Pesseioni vezino de Seuilla*. Medina del Campo, 1585, p. 28. El resto de las causas son: “... el juicio, justicia, y castigo de Dios (...) es la vehemente y continua imaginación que la mujer tiene al tiempo que concibe, la cual dicen que es de tanta fuerza que en aquella materia seminaria imprime el carácter y señal de aquello (...)la superabundancia como a la no bastante cantidad y corrupción de la simiente (...)algunas veces los monstruos se engendran mediante la corrupción de las malas y viles viandas que las madres comen (...)también sé que dellos hay otra especie que se hacen con artificio de algunos embaidores que de unas tierras a otras andan engañando la gente...” *Ibid.* p. 32.

lleva como título: “Algunos hombres sobresalientes en las artes: Astrología (gramática) medicina”¹⁷⁵. Plinio no privilegia a la ciencia de los astros como una de las causas de los nacimientos monstruosos. Así en el capítulo 3 del mismo libro VII trata acerca de “Partos prodigiosos” sin mención astrológica alguna. En tanto que Alcabicio, es citado por Mexía como una de las autoridades en que se basa el capítulo acerca de las amistades y enemistades “de las cosas” causadas por la astrología¹⁷⁶.

3. c.) El monstruo del pecado y su espectacularidad

Dentro de la variedad de tradiciones acerca de lo monstruoso que parece condensar la *Silva*, encontramos también la impronta moral cristiana. En una metáfora notable el sevillano compara al vicio de la avaricia con un monstruo que recorre los pueblos a manera de entretenimiento. Esta lectura ejemplar hunde sus raíces en la antigüedad, pero refleja también la espectacularidad y fascinación popular por lo monstruoso en la temprana modernidad europea. Lo que Danston y Park llaman “*monsters as sport*”¹⁷⁷, y que luego con la imprenta se reproducirá en multitudes de historias en los llamados pliegos sueltos. El texto de Mexía refleja una práctica muy extendida en el Renacimiento, la utilización de diversos tipos de “monstruos” como espectáculo:

Aunque no venga a propósito del capítulo pasado aquí hablar de la avaricia (...) trayendo también exemplos de algunos grandes avarientos que ha avido; porque creo que, assí como quando alguno trae a una ciudad o pueblo grande algún monstruo o animal de estraño talle y grandeza, le procuran todas las gentes de ver y considerar su hechura (y aun acaesce que le dan interesse por ello), así querrá el lector ver este monstruo que yo mostraré...¹⁷⁸

En estos espectáculos el monstruo también se convierte en mercancía, en objeto de lucro, no sólo vende, fascina su presencia en estas ferias populares. De todos modos la metáfora utilizada por Mexía para hablar acerca de la avaricia nos da pie para recurrir a la etimología de la palabra “monstruo”.

El término latino *monstrum* hace referencia al suceso prodigioso que advierte de la voluntad de los dioses. Al hacerlo rompe las normas que regulan la relación de la

¹⁷⁵ PLINIO, Op. Cit. p.63.

¹⁷⁶ MEXÍA, 1540, Op. Cit. III (V) fol.ciii.v.

¹⁷⁷ DASTON-PARK, Op.Cit. p.190

¹⁷⁸ MEXÍA, 1551, Op. Cit. IV (XIII) fol. xxvi.r.

comunidad con la naturaleza. El origen de la palabra proviene de *monere*, advertir; en tanto que mostrar, señalar, provienen de *monstrum*, en el sentido de indicación dada a los mortales para ser interpretada. Cicerón en *De divinatione*, señala que: “porque, como se nos aparecen, se nos ponen por delante, se nos muestran y nos aportan predicciones, se llaman ‘apariciones’, ‘portentos’, ‘monstruos’ y ‘prodigios’”¹⁷⁹. Evidenciando el carácter predictivo del monstruo al funcionar como signo a interpretar de la voluntad divina. Luego los términos fueron diferenciándose, *monstrum* es una cosa en contra de la naturaleza, *portentum* indica algo en el futuro próximo, *prodigium* es el signo de un daño futuro, en tanto que *ostentum* resultará la definición de “lo insólito”.

Si en un principio el término *monstrum* se aplica a todo lo horrible y aterrador, luego se restringe para indicar los nacimientos extraordinarios o cada fenómeno insólito¹⁸⁰. También si indicaba el nacimiento individual monstruoso, con el tiempo será utilizado para referirse no a una persona sino a enteras razas monstruosas. *Monstra* por su parte implica para los lectores latinos la manifestación de la voluntad divina, una ruptura del orden natural. Pero como bien señala Alicia Schniebs, esta caracterización denota un “referente institucionalmente organizado”¹⁸¹. Ante la observación de un hecho maravilloso toda persona debía comunicarlo a un cónsul quien a su vez lo informaba al Senado. Finalmente era el poder que emanaba de esta institución la que determinaba si el hecho era un *monstrum*, *portentum* o *prodigium*. Por su parte Cicerón utilizaba esta acusación a través de discursos de invectiva contra sus oponentes políticos; y lo hacía con el respaldo y la legitimidad del funcionamiento institucional recién referido¹⁸².

Estas concepciones acerca del monstruo se resignificarán en el período cristiano como una señal del poder de Dios, con un sentido didáctico, verdaderos mensajes de la divinidad a su pueblo. Si en la antigüedad el monstruo poseía un carácter de signo profético y su terminología misma remite al ámbito religioso; el cristianismo desde San Agustín y la

¹⁷⁹ CICERON, I (94) *Sobre la Adivinación*, Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1999.p 122.

¹⁸⁰ MAIURI, Op. Cit. p.171.

¹⁸¹ SCHNIBS, Alicia, “El poder de nombrar: el adversario político como monstruo en Cicerón”, en VV AA *Monstruos y Monstruosidades*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2002. pp. 104-109.

¹⁸² “...aquel fenómeno "anormal" que la clase dirigente considera como un signo religioso negativo para toda la comunidad civil en función de un aparato institucional complejo que determina quién califica, quién clasifica, quién nombra, quién dispone actuar en consecuencia. Por lo tanto, el hecho mismo de "nombrar" un monstrum implicaba y convalidaba la existencia de la pirámide social y la distribución de funciones asociada a ella”. Ibid. p.106.

posterior tradición medieval, reforzarán la lectura de carácter moral, basada en la advertencia divina. Para el santo de Hipona si el monstruo existe es porque Dios lo quiere. Aunque para los hombres la razón de la aparición de “lo monstruoso” resulta desconocida esto no altera la armonía de la Creación. Aquí se advierte una reapropiación de la concepción plineana en el que “Dios” remplaza a la naturaleza. En cuanto a los términos, en *De Civitate Dei*, se retoman los utilizados por Cicerón, los ya referidos de *monstra*, *ostenta*, *portenta* y *prodigia*, a los cuales se agrega el sustantivo *miracula*¹⁸³. Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías* refrenda una lectura teológica de la tratadística teratológica, afirmando su carácter “natural”, por ser fruto de la voluntad divina¹⁸⁴. De todos modos, y aunque en la búsqueda isidoriana predomina un interés gramatical, el monstruo sigue funcionando como una advertencia divina¹⁸⁵.

Volviendo a Mexía acerca del monstruo que se exhibe por pueblos y ciudades, entendemos que estos portentos poseían una fecunda tradición acerca de su capacidad de poner en evidencia los errores de la comunidad, en este caso, el pecado de la avaricia. El monstruo actúa como *exemplum* y a su vez como metáfora del papel que el humanista (¿al igual que Dios?) se reserva, el de mostrar esos errores de la comunidad con la finalidad de enmendarlos. Por otro lado, no podemos dejar de pensar en algún tipo de sanción divina sobre el cuerpo monstruoso al relacionarlo con el pecado. Si al monstruo se lo interpreta intentando develar lo que constituye su mensaje, en este párrafo de la *Silva* se convierte en la metáfora de un signo. Lo sugerente, en este caso, es como el sevillano recurre al tópico

¹⁸³ “Ni fue imposible para Dios crear las naturalezas que quiso ni tampoco lo será el cambiar lo que Él quiera de las creadas. De aquí proviene toda esa selva de hechos milagrosos que llamamos monstruos, ostentos, portentos, prodigios. ¿Cuándo acabaría yo esta obra si me propusiera recopilarlos y mencionarlos todos? Los monstruos están bien llamados así y se derivan de monstrare (mostrar), porque muestran algo con un significado; ostento viene de ostentare (presentar); portento de portendere, o, lo que es lo mismo, de praestendere (pronosticar), y prodigio de porro dicere, o sea, anunciar el futuro”. AGUSTÍN, San, *La ciudad de Dios*, Libro XXI, Cap. VIII, traducción de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, 1998, p. 624.

¹⁸⁴ CRIVAT, Op. Cit.

¹⁸⁵“Varrón dice que portentos son las cosas que parecen nacer en contra de la ley de la naturaleza. En realidad, no acontecen contra la naturaleza, puesto que suceden por voluntad divina, y voluntad del Creador es la naturaleza de todo lo creado...En consecuencia, el portento no se realiza en contra de la naturaleza, sino en contra de la naturaleza conocida. Y se conocen con el nombre de portentos, ostentos, monstruos y prodigios, porque anuncian (portendere), manifiestan (ostendere), muestran (monstrare) y predicen (praedicare)... Por su parte monstra deriva su nombre de monitus, porque se muestran para indicar algo, o porque muestran al punto qué significado tiene una cosa...La aparición de determinados portentos parece querer señalar hechos que van a acontecer, pues en ocasiones Dios quiere indicarnos lo que va a suceder a través de determinados perjuicios de los que nacen”. SEVILLA, Isidoro de, *Etimologías*. XI (3), Edición bilingüe latín-español, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014, p.879.

de lo monstruoso como advertencia divina, pero desliza y duplica la significación, como un juego de espejos.

Aunque Mexía censura las prácticas de la avaricia, el paralelo que traza con el monstruo que pasean por los pueblos no es del todo acertado. En ese reconocimiento de una práctica (el monstruo como espectáculo popular), sin dudas compartida por los lectores, no hay reproche alguno. Por el contrario el monstruo genera una fruición que contradice el carácter pecaminoso de la avaricia que se pretende censurar. No obstante, si el monstruo generalmente es el significante a interpretar, en estas páginas es ya un significado pleno que sirve a la inteligibilidad de la metáfora. En el Siglo de Oro el monstruo se encuentra lejos de un significado unívoco y fijo. Por otra parte no deja de evidenciar la presencia de los “monstruos” en las plazas y calles españolas del Renacimiento. Es decir que la fascinación¹⁸⁶ por estas formas no es una mera figura literaria, ni remite a los hábitos intelectuales sino que claramente se sustenta en prácticas socialmente extendidas.

Podemos adelantar una apreciación que va surgiendo del cotejo de los textos de Mexía y Plinio, si bien las *mirabilia* son recurrentes en ambos, no sucede lo mismo con los monstruos. La presencia de la temática teratológica en la *Naturalis historia* es más rica y compleja, cuestión que será señalada por muchos autores, e inclusive lecturas posteriores establecerán esto como su elemento más distintivo. El texto del funcionario romano describía, con especial deleite, una cantidad apreciable de razas monstruosas: los cinocéfalos (seres que tenían el cuerpo de hombre, pero la cabeza de perro), los acéfalos (gente sin cabeza, con rasgos faciales en el pecho), los esciápodos o los monoscelos (hombres que poseían un único pie gigantesco). También podemos agregar a los cíclopes y los lestrigones (ambos caníbales), los sátiros, pigmeos, y los mortales seres compuestos: la mantícora¹⁸⁷ y el basilisco¹⁸⁸.

¹⁸⁶“La mirada del sujeto callejero sobre lo horrible del monstruo como objeto no sólo lo deshumaniza y comercializa, sino que también confirma el peligro de lo natural, lo ignoto de la naturaleza, y los límites de lo humano. El monstruo es un espejo que devuelve una imagen sin respuesta, un enigma sobre el Yo en el mundo, como una prueba de la precariedad de la vida humana”. DEL RIO PARRA, Op. Cit.p.127.

¹⁸⁷“...con una triple hilera de dientes que se acoplan a modo de peine, con el rostro y las orejas humanos, los ojos claros, el color de la sangre, el cuerpo de león, clavando el agujón con la cola cómo el escorpión, una voz como si se mezclase el sonido de la flauta con el de la trompeta, de gran rapidez, que ataca sobre todo al cuerpo humano”.PLINIO, LIBRO VI. *Historia Natural. Libros VII-XI*, Cap. 30, Traducción y notas de Antonio Fontán, Ignacio García Arribas, Encarnación del Barrio, María Luisa Arribas, Madrid, Gredos, 2003, p. 150.

¹⁸⁸“Mata los arbustos no sólo al tocarlos sino incluso al exhalar su aliento, quema las hierbas y resquebraja las piedras; tal es su poder para el mal. Se cree que en cierta ocasión se mató una desde un caballo con una lanza y que, al ascender por ésta su veneno, murió no sólo el jinete, sino también el caballo”. Ibíd. LIBRO VII,

En la *Silva*, a los monstruos no se les dedica mucho espacio, y cuando lo encuentran tienen una variedad de representaciones e inclusive de finalidades: alegóricas, prodigiosas, narrativas, políticas, etc. Eso no implica que la fascinación renacentista por los monstruos, que alcanzará su pico máximo en el siglo XVII, no cuente con espacio en las páginas del sevillano¹⁸⁹. Así también, luego de este repaso por las utilizaciones que Mexía hace del sintagma monstruo y sus derivados, nos encontramos con monstruos que no están adjetivados de este modo.

3. d.) El monstruo sin clasificar: gigantes, sirenas y tritones

Se encuentran en la *Silva* formas monstruosas que bien pueden catalogarse como una de las tres formas antes descritas: los gigantes y las sirenas. Sin embargo, en este caso el sevillano no los clasifica como tales; como si ambas figuras y las tradiciones intelectuales que los contienen los legitimaran y por lo tanto, los eximieran de ser catalogados como tales.

En el caso de los gigantes, en esta ocasión la historia que desarrolla el cronista Real es nada menos que las “llamadas siete maravillas del mundo”; para lo cual refiriéndose a la ciudad de Babilonia traza sus más lejanos y míticos orígenes: “San Agustín, en el libro diez y seys de sus Antigüedades, dize ser fundada por Nembroth y por aquellos sobervios gigantes”¹⁹⁰. Volvemos a ver una doble cita de autoridad, en este caso nada menos que el *Génesis* a través del santo de Hipona, hecho que hace prescindir de toda duda. También el gigante fue portador de un sentido emblemático que lo situaba siempre en el origen de las civilizaciones. Su cuerpo rompe la proporción natural, porque constituye un “puro exceso”, que parece refugiarse en un pasado mítico, aunque en este caso legitimado religiosamente¹⁹¹. Como bien señala Mary del Priore acerca de la creencia en los monstruos, los individuos en el Renacimiento (y antes desde ya) parecen sostener diversos modos de creencia que varían según la dignidad del objeto en el cual se sustentan¹⁹². En el caso de Mexía la autoridad, y que el soporte textual original de la anterior afirmación sea la

CAP. 33. P.152. Desde la Edad Media la figura del basilisco se va a fundir con la del dragón.

¹⁸⁹ BOUZA, Fernando, 2005, Op. Cit.p.38.

¹⁹⁰ MEXIA, 1540, Op. Cit. III (XIX) f. cxxxiv.

¹⁹¹ COHEN, Jeffrey, *Of Giants. Sex, Monsters, and the Middle Ages*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1999.

¹⁹² DEL PRIORE, Op. Cit, p. 30.

Biblia y los padres de la Iglesia, hace que no se dude como sí lo hace en otras ocasiones¹⁹³. Por lo tanto, los gigantes no pertenecen a la constelación textual de “lo monstruoso”; si el *Antiguo Testamento* legitima y ubica a estos gigantes en el espacio de lo natural. La conjunción de tradición clásica y esoterismo funcionarán de la misma manera con las sirenas.

Las sirenas y los hombres peces, un tema de amplia circulación en el siglo XVI¹⁹⁴, serán leídos en las páginas de la *Silva* en clave astrológica. Más allá de los topos literarios se observa el intento de racionalizar, de encontrar las causas de “lo monstruoso” en la astrología. El contexto: nuevamente esta entidad múltiple que en las páginas del sevillano es “lo maravilloso”. El capítulo comienza con una alabanza: “Cosa maravillosa y que trae en grande contemplación de Dios, criador de todas las cosas, ver la diversidad de los peces que en la mar se crían y biven....” Dicha afirmación bien podría estar en las páginas de san Agustín. Como sabe que va a tratar acerca de “tritones y nereydas (...) y algunos casos notables”, continua exponiendo las autoridades a las cuales va a recurrir: Aliano, Alberto Magno, Aristóteles, y por supuesto, Plinio. Al referirse a las sirenas Mexía afirma:

Y esto no lo affirmo ni oso escrevir dando crédito a cuentos de personas livianas y de poca autoridad, de los quales muchas cosas he oydo contar en este proposito, pero digo lo que dizen o escriven personas graves y de gran cuenta, y entre ellos, Plinio.¹⁹⁵

Para el sevillano las sirenas y los tritones eran peces que parecían personas y no mezclas híbridas con partes humanas.¹⁹⁶ Las sirenas encontrarán amplia acogida en los textos españoles de la Edad Moderna, no solo la *Silva* lo evidencia, también las vemos en otra miscelánea exitosa como el *Jardín de Flores curiosas*, de Antonio Torquemada publicado en 1570. El *topos* se mantiene vigente en el siglo XVII, como lo demuestra el texto de Sebastián de Comellas¹⁹⁷, y su vigencia editorial inclusive llega al XVIII, con nada menos que el *Teatro Crítico Universal* del padre Feijoo.¹⁹⁸

¹⁹³BEAL, Op. Cit.

¹⁹⁴MURGATROYD, Op. Cit.

¹⁹⁵ MEXÍA, 1540, Op. Cit. I (XXIV) fol.xxv v.

¹⁹⁶“Bien sé que hombre racional no lo ay sino en la tierra, y que en el agua no abitan ni biven los hombres. Pero cierto, según he leydo, ay algunos peces que tienen forma y talle de hombres, y que entre ellos ay macho y hembra, y la hembra tiene la misma forma de muger; a ellos llaman tritones, y a ellas nereidas”. *Ibid*, I (XXIV) fol. xxvi.r.

¹⁹⁷ *Relación de cómo el pece Nicolao se ha aparecido de nuevo en el mar...* (Barcelona, 1608) en PEREZ OCHANDO, Luis, “Feijoo y los hombres-pece: Monstruos, nadadores, eruditos y otros pejes de las letras españolas”. *La torre del virrey. Revista de estudios culturales* 5, 2008, pp.117-121, p 119.

¹⁹⁸*Ibid*. 120.

Las sirenas nacen en Grecia, y las tradiciones acerca de su origen son poco claras. Las menciones más antiguas provienen de Homero, y aunque este no las describa otros soportes (literarios, esculturas, pinturas) refieren a un ser híbrido mitad pájaro y mitad mujer. De todos modos los griegos no fueron muy imaginativos a la hora de crear sus monstruos, sino que se dedicaron generalmente a importar imágenes monstruosas de Oriente.¹⁹⁹ Se las relacionará con el atractivo, tanto físico como el de la belleza de su canto²⁰⁰. Para Isidoro de Sevilla las sirenas tenían forma de pájaro, pero ya en la misma Edad Media la representación que se impone de su figura es la de un pez. La primera mención literaria de las sirenas como híbridos con forma de pez, la encontramos en el influyente *Liber Monstrorum* del siglo VIII. También en el mismo período, los autores cristianos reforzarán la lectura de la sirena como una alegoría de la prostitución, de la sexualidad y el deseo²⁰¹.

El hispalense, casi como no podía ser de otra manera, se refugia en la autoridad de Plinio. Cita que en el libro VIII al emperador Tiberio le certificaron la existencia de tritones y nereidas. Lo mismo para Augusto, a quien en la costa de Francia le fue asegurado: "...se avían visto muchas de las nereidas o mugeres marinas, muertas en la costa; e, assí mismo, a Nerón..."²⁰². En este caso, la autoridad se multiplica, no es solo la de los escritos clásicos, sino la de la misma autoridad política, los emperadores.

Esta práctica que puede parecer anecdótica o curiosa se vuelve inteligible en el contexto social romano. El método más seguro de hacer trascender cosas entendidas como extrañas o monstruosas, *mirabilia*, era enviándoselas al emperador. No olvidemos el carácter político institucional que tal hecho acarrea²⁰³. A esto se le sumaba que en la corte de los monarcas se encontraba la posibilidad de registrar algo que, seguramente, no hubiese trascendido un pequeño círculo de no haber llegado la noticia al emperador. Resultaba la manera más efectiva de preservar lo excepcional del olvido.

¹⁹⁹ DUKELSKY, Cora, "Esfinges, Sirenas y Arpías. Influencia de la iconografía funeraria egipcia en las imágenes griegas." *Argos*, 24 (2000) pp.23-40.

²⁰⁰ CANTARELLA, Op. Cit.

²⁰¹ CARO RODRÍGUEZ, Inmaculada, "Los hombres peces en la Edad Media y Contemporánea" en *Mil Seiscientos Dieciséis*, Anuario 2006, vol. XII, pp.219-226.

²⁰² MEXÍA, 1540, Op. Cit. I (XXIV) fol.xxvi.r.

²⁰³ "Incluso en caso de respuesta afirmativa, el Senado decidía si esa "señal" afectaba a la comunidad toda o era de carácter privado. Sólo el Senado tenía entonces el poder de nombrar un fenómeno como prodigium que afectaba a la ciudad y sólo él tenía, a partir de este acto, el poder de interpretarlo (asignarle un significado preciso) y de determinar las acciones para expiar esa culpa que había desencadenado la ira divina, y así restaurar la paz con los dioses". SCHNIEBS, Op. Cit. p. 105.

Abordemos la otra parte de la relación entre los emperadores romanos y las *mirabilia*. Abundan las evidencias acerca de este punto: curiosidades de la naturaleza como el ébano se encuentran presentes en la marcha triunfal de Pompeyo, como una muestra más del prestigio de lo exótico. Augusto recibe una selección de maravillas de la India enviadas por el rey Porus. A Claudio le envían un fénix, una joven que había cambiado de sexo y un “hipocentauro”. A Nerón le enviaron muestras del prodigioso y fértil trigo africano, un muchacho con múltiples extremidades y un habitante de Alejandría que supuestamente se alimentaba de seres humanos. La práctica continuó, a Constantino le remitieron “una parte” de un sátiro desde Antioquía. Estos objetos los emperadores los exhibían, de manera temporal o permanente. Raros animales también eran escrutados por las masas ávidas de novedades en el Circo. Varrón comenta acerca de los pájaros albinos, loros y otras aves extrañas puestas en exhibición. Pausanias menciona con deleite la observación de rinocerontes y camellos. En tanto que el propio Plutarco censura el mercado de monstruos y curiosidades que existía en Roma. La conexión entre los emperadores y las *mirabilia*, proviene del hecho que ambos eran considerados anomalías sociales.²⁰⁴ La Corte de los Austrias, durante los siglos XVI y XVII, mantendrá firme esta relación entre el poder político y las curiosidades, y será de las colecciones de *mirabilia* de los soberanos, de donde emergerán luego los gabinetes de curiosidades o *Wunderkammern*²⁰⁵. Es por lo tanto el poder político mismo el que resulta una especie de maravilla, de monstruo; y su cercanía legitima diversas *mirabilia* que de otra manera serían puestas en duda.

Volvamos ahora al capítulo de Mexía y las sirenas y los tritones. Como ya lo señalamos, la clave de interpretación es astrológica y se encuentra en el capítulo anterior. Se evidencia también, una vez más, la concatenación temática ya señalada, entre los diversos apartados: “Del admirable nadar de un hombre, de do parece que tuvo origen la fábula, que el pueblo

²⁰⁴ “Such public display symbolized the power and uniqueness of both Rome and her emperor. In addition, however, the accumulation and control of wonders in turn assigned wonder status to city and ruler, enhancing the symbiotic relationship between people and princeps. (...) public spectacles, properly handled, could act as a visual embodiment of the close relationship between ruler and subjects at Rome, as has often been observed in the case of the games. Such occasions could at one and the same time reflect the emperor's unique status as a wonder displayed to his people, but also his essential unity with them”. BEAGON, 2007, pp. Op. Cit., p.31.

²⁰⁵ FINDLEN, Paula, *Possessing Nature. Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley, California University Press, 1994. Para el caso de España, Ver: MORÁN, Miguel y CHECA, Fernando, *El coleccionismo en España. De la cámara de maravillas a la galería de pinturas*, Madrid, Cátedra, 1985. URQUÍZAR HERRERA, Antonio, *Coleccionismo y Nobleza. Signos de distinción social en la Andalucía del Renacimiento*, Madrid, Marcial Pons, 2007.

cuenta, del pece Nicolao²⁰⁶. Este es uno de los casos en los que vemos que el sevillano hace primar el entretenimiento y se recrea en glosar relatos populares²⁰⁷, pasándolo por el tamiz de lo esotérico. Para Mexía estas capacidades náuticas excepcionales eran propias de las personas nacidas bajo el signo de Piscis. En este caso a las consabidas autoridades que legitiman los relatos en la *Silva* como Plinio, Aristóteles y Alberto Magno, se suman Teodoro Gaza (1398-1475) y Alessandro Alessandri (1461-1523). Este último representante de las corrientes anticuarias humanistas, quien en su texto misceláneo *Dierum Genialium* (1522) da amplio lugar a lo maravilloso, basándose, al igual que Mexía, en el modelo pliniano y sumando fuentes contemporáneas. Este es un elemento que no debemos dejar de lado al pensar la relación textual entre la *Silva* y la *Naturalis historia*, es decir la mediación de textos casi contemporáneos al del sevillano, que por su estructura o su contenido permitían un modelo de escritura y una fuente de narraciones. Lo interesante sería realizar una lectura más atenta de los tres textos para dejar constancia si la intermediación también impone una clave de lectura (esotérica en este caso) o si simplemente Mexía acude a Alessandro Alessandri con el afán propiamente anticuario de recuperar relatos atractivos²⁰⁸.

Mexía establece, por último, una llamativa forma de autoridad: “De manera que cosa que tantos la escriven y el pueblo la tiene por cierta, no ay por qué se dexede de creer²⁰⁹”. Hablamos de la tríada autoridad-razón-experiencia, en este caso es la creencia en la veracidad de los relatos las que posibilitan su espacio en la *Silva*. Tal aparente contradicción, puede suponerse, radica en la necesidad de relatar historias que resulten atractivas para un público lector en expansión. Público que consume, por intermedio de innumerables pliegos sueltos, historias de temática maravillosa, y que una manera de generar su interés es brindando este tipo de material. La racionalidad astrológica de Mexía

²⁰⁶ MEXIA, 1540, Op, Cit, I (XXV) fol. xxiv.v

²⁰⁷ “Desde que me se acordar, siempre oy contar a viejas no seque cuentos y consejas de un pece Nicolao, que era hombre y andava en la mar (...) Lo qual siempre lo juzgé por mentira y fabula, como otras muchas que assí se cuentan; hasta que después, leyendo muchos libros, halle por ellos muchas cosas maravillosas escritas, que, si yo las oyera a hombres de poca autoridad, las tuviera por vanidad y mentira”. MEXIA, 1540, fol. xxv.r

²⁰⁸ “Come Plinio convinto che dei mirabilia, proprio in quanto fenomeni straordinari ed eccezionali, ma pur sempre manifestazioni della natura, bisognasse lasciare registrazione per preservarli dall’oblio, anche il d’Alessandro vuole consegnare alla memoria dei posteri i mirabilia del suo tempo, il cui racconto fantastico, peraltro, atteggiato alle movenze di certa letteratura paradossografica antica, poteva risultare più avvincente per il lettore e così contemperare in nome della varietas l’aridità della restante trattazione”. De NICHILIO, Mauro, “Un’enciclopedia umanistica: i Geniales dies di Alessandro d’Alessandro” en MARAGLINO, Op. Cit, p.235.

²⁰⁹ MEXÍA, 1540, Op. Cit, I (XXV) fol. xxvi.r.

parece casi una forma de sustraer a las historias de hombres peces, sirenas y tritones del ámbito de “lo fabuloso”; insertándolo en el espacio de las *mirabilia*, más aceptable para los círculos humanistas.

En las páginas de este capítulo evidenciamos las diversas significaciones que el monstruo posee en la *Silva* de Pedro Mexía. Cómo esa construcción variada emerge de los diversos significados que van acumulándose con el tiempo por las tradiciones clásicas y cristianas. El placer, la repugnancia y el horror serán las maneras de responder al estímulo de las construcciones monstruosas. No resultaría sencillo determinar en cada uno de los cuatro casos señalados donde termina el placer o comienza el horror. En la *Silva* el monstruo es parte de una tradición literaria clásica a la cual se reivindica. Es parte de lo informe y de lo que escapa el canon corporal, incluyendo a la propia mujer. El monstruo es también signo, posible mercancía y una metáfora moral. Finalmente nos encontramos con algunos seres monstruosos que parece que no son catalogados como tales, las diversas formas de la autoridad en el texto se conjugan para dotar de aceptación a estas formas que escapan la taxonomía de lo natural. Todo esto demuestra el carácter polisémico que adquiere “lo monstruoso” en la *Silva* de Mexía.

Parte II: Capítulo 4

Usos políticos de “lo monstruoso”: el caso de Mahoma²¹⁰

²¹⁰ La ortografía elegida para el nombre *Mahoma* señala no sólo la castellanización del original *Muhammad* sino que también busca evidenciar la distancia entre las representaciones cristianas, eje de este capítulo, y el

4. a.) El monstruo político

El capítulo anterior los dedicamos a evidenciar la polisemia de lo monstruoso en la *Silva de varia lección*. Señalamos su carácter narrativo, moral y metafórico, etc. en este caso nos centraremos en el uso político de la construcción de la figura monstruosa. Nos referimos a lo que el cronista real denomina “el mayor monstruo y plaga que a él ha venido (el mundo), que fue el falso profeta Mahoma²¹¹.” El adjetivo superlativo nos señala la importancia que poseía la figura de Mahoma y todo el Islam para España. Según Sophia Arjana, la historia del Profeta condensará diversas representaciones, las cuales a través de su semblanza fijarán estereotipos que se mostrarán eficaces en su reproducción, inclusive al día de hoy²¹². Arjana se encarga de deconstruir la figura del islamita como monstruo, entendiendo que la propia creación monstruosa es un acto político.

Anteriormente analizamos como las representaciones monstruosas grecolatinas se proyectan a los autores cristianos, incluyendo a su utilización política; destaquemos que el monstruo es un constructo propio de una determinada cultura y de un momento histórico. Será por este motivo que para abordar el “monstruo político” presente en las páginas de Mexía, debemos atender al contexto de la primera modernidad europea, y más específicamente al de la Península Ibérica del siglo XVI.

Entendemos al “monstruo” político como un ser que en el período de la temprana modernidad resulta crucial para definir a los “otros” en el proceso de construcción de Europa y sus diversas naciones²¹³. El monstruo va a ser utilizado para trazar demarcaciones

personaje histórico. Del mismo modo esto no deja de señalar nuestra propia alteridad a la hora abordar y comprender representaciones acerca de una civilización de la cual nos separa, no sólo el tiempo histórico, sino también una tradición cultural.

²¹¹ MEXIA, 1551, Op. Cit. IV (XVII) fol. xxxv.v.

²¹² Esta teóloga de la Universidad de Columbia realiza una “teratología del Islam”. El provecho para nuestro trabajo no resulta el esperado a causa de la casi total ausencia de fuentes españolas: “Early narratives about the Prophet are an integral part of the history of Muslim monsters because they established some of the dominant fantasies about Muslim men that persist even today. Prophet Muhammad was the first Muslim individual cast as a monster, influencing many of the characters that followed him, especially the ones who exhibit hyper-sexuality and violent behaviors”. ARJANA, Sophia, *Muslims in the Western Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2015. p. 32.

²¹³ Señalemos que el concepto de “nación” en los siglos XVI y XVII no es el mismo que el que se impondrá con posteridad durante el siglo XIX y se proyecta hasta la actualidad. En la temprana modernidad europea la “nación” se relacionaba con el lugar de nacimiento, y con la dinastía gobernante y para el caso de España con la religión cristiana. Véase VIDAL, Silvina, "Recepciones de la tradición clásica y construcción de una alteridad hispana en la tradición vernácula española de *artes historicae* (s. XVI-XVII)", *Eadem Utraque*

religiosas²¹⁴, étnicas, afirmar identidades culturales, legitimar la fe y en especial para señalar lo anómalo, lo extraño a una determinada cultura²¹⁵. El monstruo borra los límites de lo que debe permanecer unido o separado y parece romper todo tabú, toda idea de pureza. Entendemos, siguiendo los trabajos de Laura Lunger y Joan Landes, que la construcción del monstruo en nuestro período de estudio no se limita a la ya perimida idea teleológica del paso de la superstición a la ciencia, ni tampoco a la disección y el análisis de sus cuerpos biológicos. Destacamos que los cuerpos monstruosos también se construyen a través de discursos y que estos se encuentran cruzados por estructuras de poder y conocimiento que disputan por su legitimidad e inteligibilidad. Ellos unen el cuerpo individual con el cuerpo político, evidenciando su eficacia simbólica en tanto son utilizados como arma retórica en debates políticos y religiosos.

Para Peter Burke los cuerpos monstruosos serán utilizados para construir y delimitar el carácter nacional de las diversas naciones europeas, un constructo de singular importancia para trazar la frontera entre “ellos y nosotros”²¹⁶. La base de estas representaciones residirá en viejos estereotipos europeos acerca de otros pueblos, cimentados a partir de la xenofobia y la deshumanización. Para el caso del monstruo islamita, Arjana entiende a estos estereotipos negativos acerca de los musulmanes como criaturas políticas, verdaderos chivos expiatorios; su elaboración resulta de la intención de lidiar con comunidades “no deseadas”. Más allá de las particularidades propias del contexto de la primera modernidad europea, nuestras coordenadas para entender que es un monstruo sí se mantienen entendiendo por tal, recordemos, lo inclasificable, la mezcla y sus respuestas cognitivas y emocionales. Resaltamos para concluir este apartado que la construcción de monstruos políticos forman parte de la “estrategia”²¹⁷ de determinadas instituciones interesadas en mantener y proyectar sus prácticas de poder.

4. b.) Pedro Mexía como cronista real

Europa; Buenos Aires, 2018, vol. 20 (*en prensa*).

²¹⁴ “...imperial and papal publicists produced a spate of pamphlets and broadsides that drew on, and in turn fueled, the widespread culture of prodigies, while turning it to particular political ends”. DASTON y PARK, Op. Cit. p. 180.

²¹⁵ LUNGER KNOPPERS y LANDES, Op. Cit.

²¹⁶ BURKE, Peter “Frontiers of the monstrous. Perceiving National Characters in Early Modern Europe” en LUNGER KNOPPERS y LANDES (op. Cit.) p. 25.

²¹⁷ de CERTEAU, Véase supra, p. 18.

Para comenzar a diseccionar a nuestro monstruo político repongamos las prácticas historiográficas de Pedro Mexía en relación con su contexto político-cultural. La extensión que el cronista Real dedicará a Mahoma y a las conquistas del Islam en su *Silva* nos habla del miedo, no exento de una ambigua fascinación, que esta temática generaba en la sociedad española, y más puntualmente en los círculos de poder imperial. El emperador Carlos V se había comprometido con el Papa León X a defender los tratados del quinto Concilio de Letrán (1512-1517), que entre sus considerandos incluía el propósito de reducir las herejías que amenazaban la unidad del cristianismo (principalmente el protestantismo) y hacer la guerra al poderoso turco²¹⁸. Sumada a esta defensa de la fe, el emperador debe también proteger sus propios dominios, pues el Imperio turco llega hasta las mismas puertas de Viena en 1529 y asola los dominios del Imperio húngaro en los Balcanes. Esta amenaza no podía dejar de recordar a los españoles los ocho siglos que la península se encontró, casi en su totalidad, bajo dominio musulmán. La última ciudad en caer bajo dominio español había sido Granda en 1492, por lo que el espíritu de cruzada de la “Reconquista” se mantenía todavía presente. Tanto es así que en 1510 el emperador Fernando, el abuelo de Carlos V, también realiza una campaña militar contra Túnez, que fue presentada como una prolongación de tal cruzada.

De todos modos, esa permanencia del Islam no se remitía solamente a los recuerdos de una ocupación sentida como humillante, sino que también incluía la presencia de los descendientes musulmanes. Los “moriscos” luego de una conversión, para muchos sospechada de falsa, habitaban todavía en España. Esa población aparecía como una amenaza, como el germen de la colaboración ante una eventual incursión turca en la península. Todavía estamos lejos en el tiempo de la expulsión de los moriscos de los territorios del imperio español por parte de Felipe III, esta ocurrirá entre los años 1609 y 1613²¹⁹. Lo cierto es que estos temores se multiplicaron para el imperio español ante las campañas victoriosas en el mar Mediterráneo de Süliman el Magnífico, monarca del imperio otomano entre los años 1520 y 1566; y verdadera Némesis del emperador Carlos V en la pluma de Mexía. Como sostiene la historiadora, especialista en la casa de los Habsburgo, Paula Sutter- Fichtner la casa reinante en España osciló entre el terror y la

²¹⁸ MERCHANTE-ARAGÓN, Op. Cit., p. 367.

²¹⁹ DADSON, Trevor. *Tolerancia y convivencia. En la España de los Austrias. Cristianos y moriscos en los campos de Calatrava*, Madrid, Cátedra, 2017.

tolerancia ante un enemigo tanto real como imaginario²²⁰. Esta misma repulsión e interés demostrado por el poder imperial español se traslada a las páginas de la *Silva*, estrategia del discurso del poder en términos de Michel de Certeau, que se corporizará en la representación monstruosa de Mahoma.

En 1545 el sevillano publica *Historia imperial y cesárea*²²¹, con un rotundo suceso editorial. Con este texto Mexía establece una filiación directa entre los emperadores romanos más gloriosos y los antecesores del emperador Carlos V. Lo realiza a través de una cronología²²² que comenzaba con los emperadores de la gloriosa Roma hasta llegar a Maximiliano, abuelo del propio Carlos V. De ella podemos destacar las concepciones que estructuran su práctica y las de posteriores producciones historiográficas españolas: providencialismo, moralismo, “celebracionismo”, veracidad histórica sumada a belleza literaria (en particular concebida en base a la retórica ciceroniana), todas características que confluyen con la tradición de la *laudatio* clásica. En el prólogo a la obra, Mexía realiza un encendido elogio de la disciplina histórica, poniéndola por encima de otras ciencias y saberes. De todos modos no encontramos reflexiones acerca de la cronología²²³ pese al hecho que estructura su obra. Al texto se le suma también una cronología de los papas cristianos. La falta de reflexión acerca de esta práctica no quita que en la producción del siglo XVI español las cronologías elaboradas por funcionarios imperiales posean un carácter moralista, legitimador y propagandístico de la Corona. La *Historia Imperial* responde a un momento cultural de búsqueda de una estrategia funcional a la divulgación de una determinada idea de Imperio a través de un uso sabio de la técnica narrativa: volver a la grandeza y unidad del antiguo imperio romano por medio de una autoridad que restablezca la concordia civil y la unidad religiosa²²⁴.

²²⁰ SUTTER FICHTNER, Paula, *Terror and Toleration. The Habsburg Empire Confronts Islam, 1526–1850*, London, Reaktion Books, 2008.

²²¹ MEXÍA, 1655, Op. Cit.

²²² LÓPEZ, 2017, Op. Cit.

²²³ Apenas referencias que refuerzan la búsqueda de legitimación y la propiedad a través de los linajes. “Si las Crónicas, y memorias de las cosas passadas faltara, la nobleza, y la antigüedad de los linages no se pudiera sostener, ni tampoco los orígenes de las gentes, ni conocer, ni tampoco la possession, ni el derecho de las cosas, ni supiéramos los orígenes de las gentes, de los Reynos, ni pueblos...” MEXIA, 1655, Op. Cit. p. 14.

²²⁴ Para Mexía como cronista del Emperador y la *Translatio imperii*, véase: POCOCK, J.G.A., “Pedro Mexía: empire and monarchy”; en *Barbarism and Religion Volumen 3. The First Decline and Fall*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Para el historiador Thomas Dandele²²⁵ la *Historia Imperial* es el primer trabajo historiográfico humanista en España, que a imitación de Plutarco y Suetonio (y también Petrarca) construye una colección de vidas ilustres. En sus páginas, por ejemplo, Adriano y Trajano son gobernantes “españoles” y Constantino resalta como el modelo del emperador cristiano para la casa Habsburgo. No es un detalle menor señalar que luego de la publicación de la *Historia Imperial*, en 1545, se le adjudicó al hispalense el título de cronista imperial en lengua castellana.

Sumemos a la soltura con que Mexía se movía dentro de las estrategias del poder la dedicatoria de la *Silva* al emperador. El paratexto establece un vínculo con el monarca, de hecho las reglas de cortesía hacían que resultara imposible dedicar una obra sin la previa aceptación del homenajeado²²⁶. Pero más allá de ser Mexía un funcionario real y de ambicionar un puesto de cronista en castellano, la *Silva* se inserta en un coherente esfuerzo propagandístico de la monarquía de los Habsburgo.

4. c.) La propaganda imperial de la casa Habsburgo

La *Silva* y sus servicios, o inclusive el posterior nombramiento de Mexía, forman parte de una campaña propagandística lanzada luego de la victoria contra la liga protestante en la batalla de Mühlberg en 1547²²⁷. Estas operaciones promocionales ya habían apelado a diversos soportes (cartas manuscritas, pliegos sueltos, oralidad) y se habían demostrado eficaces a la hora de enfrentar discursivamente al rey de Francia, Francisco I. En aquel entonces la cancillería imperial propagó la idea acerca de que la guerra de 1525 había impedido al “cristiano” emperador dedicar todo su esfuerzo a enfrentar al turco. Uno de los elementos centrales de esa propaganda era el carácter providencialista del emperador Carlos V.²²⁸ La historiadora Ottavia Niccoli estudia, en un sugerente texto, la producción

²²⁵ DANDELET, Op. Cit.

²²⁶ El texto de Mexía evidencia no solo su relación con el Imperio sino también el funcionamiento del sistema editorial: “...una figura mediante la cual el príncipe es loado como el inspirador primordial, el autor primero del libro que se presenta como si el escritor o el sabio le ofreciese una obra que, de hecho, es suya. En esta figura extrema de la soberanía, el rey se convierte en un poeta o en sabio, y su biblioteca no es solamente un tesoro que preserva riquezas amenazadas, o una colección útil para el público, o incluso un recurso de placeres privados. Se transforma en un espejo en el que se refleja el poder absoluto del príncipe”. CHARTIER, Roger, “Poder y escritura. El príncipe, la biblioteca y la dedicatoria. Siglos XV-XVII) en *Sociedad y Escritura en la Edad Moderna*, México, Instituto Mora, 1995, p. 92.

²²⁷ MERCHANTE, Op. Cit, p. 365.

²²⁸ “Dios ha querido que la humildad del rey de España excediera la soberbia de su adversario. Ha provocado pues la derrota de este último (a pesar de tener muchos más soldados) y su prendimiento. La visión

profética italiana respecto del emperador y su utilización propagandística: allí se lo ve como un continuador de Carlomagno²²⁹, o un segundo Octavio que se enfrentará a los amenazantes turcos²³⁰. Pero será luego del referido triunfo en Mühlberg, que se encargará un famoso retrato ecuestre del emperador a Tiziano y una escultura de Leoni del mismo Carlos venciendo al furor (inspirada en la *Eneida* de Virgilio, y representando el triunfo de la paz sobre la guerra²³¹); también se utilizaron soportes como baladas impresas en formatos populares²³². Como señala el historiador y biógrafo Rafael Carrasco, las batallas del emperador fueron la piedra angular de las representaciones propagandísticas²³³. Las representaciones guerreras de Carlos V se conjugaban con su imagen de humanista, y de su imperio basado en un ideal cultural (cristiano), más que en una construcción político-territorial. Esta particular mistura se evidencia en la dedicatoria de Mexía en la *Silva*:

Vuestra clemencia y magnanimidad, las pazes y libertad que avéys otorgado a los vencidos y los perdones generales que Vuestra Magestad ha hecho. Vuestra felicidad y ánimo invencible, Ytalia y Affrica y Francia los confiessan, de las quales todas avéys triumphado²³⁴.

providencialista se prosigue ya que, gracias a este milagro –es el término empleado por el autor–, «el cristianísimo emperador» ha de poder reunir las fuerzas cristianas y, «con las armas de la Cruz», llevar a cabo la guerra contra turcos y africanos”. en REDONDO, Agustín, “La comunicación sobre la victoria de Pavia de 1525: los canales de la propaganda imperial y los retos correspondientes” en CAPPELLI, Giovanni Ciappelli y NIDLER Valentina (eds.) *La invención de las noticias y las relaciones de sucesos entre la literatura y la información (siglos XVI-XVII)*, Trento, Università degli Studi di Trento, 2017, pp. 255-271, p. 268.

²²⁹ La cruzada contra los musulmanes en España del emperador franco en el año 788 y la posterior toma de Barcelona en 801, sumaban una connotación positiva a la identificación carolingia. Para ver la influencia de la mirada imperial acerca del Islam en la Edad Media ver el Capítulo 1: “Crusade and Charlemagne. Medieval Influences”. En BISAHA, Nancy, *Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

²³⁰ “Conversely, it was part of Charles’s electoral propaganda that the “promised to go against the infidels”, which was also one of the principal characteristics of the emperor promised in the prophecies”. NICCOLI, Ottavia, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, New Jersey, Princeton University Press, 1990.p. 172.

²³¹ KAMEN, Henry, *Carlos Emperador. Vida del rey Cesar*, Madrid, La esfera de libros, 2017, p. 276.

²³² La balada presenta al emperador misturando representaciones bélicas clásicas (Marte) y cristianas (San Jorge): “Ya se arma el Sacro Marte./don Carlos 5 nombrado./por los campos de Saxonia/camina con furia armado/ contra el que rebelde ha sido/ al ymperio consagrado./ que la sacra yglesia á dado/ para darle aquel castigo/ que merece el tal peccado./ Día hera de San Jorge./ San Jorge nuestro abogado”. en MARINO, Nancy, “The Romance de Carlos V” and the Emperor’s Imperial Propaganda Machine, *CALÍOPE* Vol. 19, No. 2, 2014: 35-49. p 39.

²³³ “Pinturas, tapices y grabados de la batalla de Pavia se fabricaron de manera masiva. En especial destaquemos un “Hércules llevando las esferas celestiales” (hoy en el Palacio Real de Madrid)” CARRASCO, Rafael, *La empresa imperial de Carlos V*, Madrid, Cátedra, 2015, p. 189.

²³⁴ MEXIA; 1540, Prologo, s/f.

La red propagandística contra el enemigo turco se sostenía en diversos soportes, tanto pictóricos y esculturales como textuales²³⁵. Así, por ejemplo, la campaña de 1509-1510 en el Mediterráneo se presentó con rasgos marcadamente expansionistas a través de la propaganda religiosa; es decir la idea de cruzada y de conquista de Jerusalén ocultaba hábilmente un mensaje universal.²³⁶ Mexía en sus páginas equiparará al imperio turco con el Islam, y a la reconquista española con las cruzadas, todo bajo el signo del horroroso monstruo Mahoma²³⁷.

De todas formas esta propaganda se hacía eco de diferentes representaciones circulantes. Lo atestiguan las diversas formas de religiosidad popular en las cuales también se relacionaban lo divino y la lucha contra el Islam. Por ejemplo, en 1449, Inés Martínez una humilde labriega del poblado de Cubas, relata a la Inquisición el mensaje que recibió de la Virgen:

...plego al señor dios de esforzar los corazones de los christianos para que tornassen a cobrar las tierras que auian perdido. E asi fue que cobraron mucha tierra de aquella que poseyan ya los moros. E por abreuiar contarnos hemos del noble rrey don Alfonso el qual gano a los moros gran partida de castilla- ovo con ellos muy grandes batallas & en especial la que ovo en las navas de tolosa donde fue ensalzada la santa cruz del nuestro señor iesuchristo (...) En el tiempo que aquesterre y don Alfonso rreynava en España aparecio nuestra señora la virgen santa maria a un pastor en las montañas de guadaluppe en aquesta manera²³⁸.

²³⁵ “Otra cosa bien distinta sucede cuando aparece representado como enemigo de los musulmanes. (...) Carlos encajaba naturalmente en la imagen, asociada especialmente con España, de Santiago Matamoros. Una pintura que puede verse en el museo de arte de Worcester, Massachusetts, nos muestra al emperador a caballo como una representación de Santiago Matamoros cabalgando sobre la figura yacente de un rey musulmán”. KAMEN, Op. Cit. p. 285.

²³⁶ “La empresa tunecina reunía todos los ingredientes necesarios para ser presentada a una Europa dividida por los nacientes nacionalismos y la propagación de la Reforma protestante, pero también invadida por los turcos, como una gran victoria de Occidente frente a un islam hasta el momento victorioso e irrefrenable, al tiempo que Carlos V aparecía como el líder carismático de una cristiandad solidaria.” CARRASCO, Op. Cit. p.281.

²³⁷ “...la propaganda imperial tuvo que vender una imagen del Imperio turco como encarnación del islam, y una narrativa en la que el pasado de la Reconquista española y la Cruzada contra el Imperio turco fueran equiparables. Se desataba así una campana antiturca que, por un lado, difundía los horrores de los que era capaz el Imperio otomano y que, por otro, creaba una genealogía de origen ínfimo y despreciable para sus dirigentes. MERCHANT ARAGON, Op. Cit. p. 368.

²³⁸ Citado en CHRISTIAN, W. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 276-277. También mención a visiones proféticas que involucran a los “infieles” en Santa Gadea (Burgos) en 1399, Jaén en 1430 y Jafre (Girona) en 1460.

Señalemos que esta utilización propagandística no era exclusiva de los españoles²³⁹. En el siglo XVI las disputas imperiales hacen que surja la llamada “leyenda negra” acerca de la crueldad y la violencia, supuestamente inherente a las prácticas y a la propia identidad española²⁴⁰. Pero ya Bocaccio, en el siglo XIV hablaba de “*hispani semibarbari et efferati homines*” refiriéndose a los príncipes españoles²⁴¹. De Carlos V se criticó su orgullo, ambición e hipocresía, pero la acusación “monstruosa” también se encontrará presente en diversos panfletos propagandísticos contrarios a la casa Habsburgo. El miembro del parlamento inglés Sir Robert Phillips a fines del siglo XVI engarzaba de esta manera al catolicismo y al imperio español: “los designios de España siempre se alcanzan con falsía, pues reposan sobre ese gran monstruo romano”²⁴². Las prácticas de la Inquisición y la conquista de América serán los ejes desde los cuales se divulgarán diversas representaciones de los “monstruosos” españoles²⁴³. En las páginas de estos textos nos encontraremos con las acusaciones estereotipadas y el recurso a los clásicos del mismo modo que lo vemos en los textos imperiales españoles²⁴⁴. Paradójicamente (respecto de la temática de este trabajo) la acusación contra los españoles también alcanzará a su herencia judeo-musulmana:

(España) es y por siempre ha sido el sumidero, el charco y el montón más grande, enfangado y asqueroso de la gente más abominable, infecta y abyecta que jamás viviera sobre la tierra... La perversa raza de esos medio visigodos... estos semimoros, semijudíos y semisarracenos²⁴⁵

La leyenda negra, según García Cárcel, responde a la política imperialista española, a su carácter “delirante en lo religioso” y “torpe” en la fabricación de su propia propaganda.

²³⁹ Para ver la utilización en Inglaterra de panfletos que utilizan lo prodigioso, pero en este caso con la particularidad de que el enemigo es tanto el español como el musulmán, ver: “Catholics, Turks, and Jews” en FRIEDMAN, Jerome, *Miracles and the Pulp Press during the English Revolution*, London, University College London Press, 1993, pp. 137-155.

²⁴⁰ Señalemos que la “leyenda negra” alcanza su clímax durante el reinado de Felipe II (1556-1598).

²⁴¹ En GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *La Leyenda Negra. Historia y opinión*, Madrid, Alianza, 1992, p. 19.

²⁴² MALTBY, William, *La Leyenda Negra en Inglaterra. Desarrollo del sentimiento antihispánico, 1558-1660*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p.118.

²⁴³ “...el mundo de América no era tan desconocido a las edades anteriores como las monstruosas y recién inventadas crueldades que estos demoníacos y tiránicos españoles han practicado de manera inhumana entre pueblos sencillos e inocentes, como aparece en don Bartolomé de las Casas...” Anónimo, en GARCÍA CÁRCEL, Op. Cit. p. 125.

²⁴⁴ “¡Oh Turcos, oh Escitas, oh Tártaros! (¡Regocijaos, pues cuanto mayor sea la crueldad de España, menos lo parecerá la vuestra!)” Anónimo. Ibid. p. 71.

²⁴⁵ En el Anónimo texto del siglo XVI: *Experimental Discoverie of Spanish Practises, or, The Counsell of a well-wishing Soldier*. Ibid. p.72.

Pero lo cierto es que estas acusaciones cruzadas carecían de toda sutileza y procedían de todas las cancillerías europeas de la Europa Moderna. Así un panfleto anónimo recoge una multitud de lugares comunes, incluido “lo monstruoso” por supuesto, que evidencian lo compartido tanto del procedimiento, cómo de las propias representaciones acerca de los “otros”:

su crueldad mayor que la del tigre, su repugnante, monstruoso y abominable lujo: su incendio de casas, su detestable saqueo y pillaje de aquellos grandes tesoros que de todas partes de Europa se habían reunido en suntuosos palacios, su lujuriosa e inhumana desfloración de matronas, esposas e hijas, su incomparable y sodomítica violación de muchachos, que los semibárbaros españoles...²⁴⁶

Insertos en este carácter panegírico los textos históricos de Mexía suelen ser criticados con severidad por los investigadores actuales: Richard Kagan critica en *Los Cronistas y la Corona* el “tono patriótico” de su prosa: “Mexía tenía pocos escrúpulos a la hora de escribir panegíricos enmascarados de historia”²⁴⁷. Para Anthony Pagden, el sevillano, junto a Juan Gines de Sepúlveda fue uno de los historiadores “más entusiastas” respecto de las virtudes del emperador Carlos V²⁴⁸. Más importante aún, para Asunción Rallo Gruss sus páginas buscaban “difundir una ideología, de presunción eterna ya que significativamente remonta su material a la clasicidad”²⁴⁹.

4. d.) Esquema retórico de las semblanzas biográficas de Mexía

El esquema retórico utilizado en la construcción de la biografía de Mahoma por Mexía, retoma los postulados de las semblanzas de la *Historia Imperial*²⁵⁰ señalados por Mariarosa Scaramuzzi Vidoni, diseño que lo emparenta con el género apodíctico. Sus fuentes, explicitadas por Mexía, son Aristóteles, Cicerón y fundamentalmente el *De vita caesarum* de Suetonio. El esquema griego del encomio es reapropiado por Suetonio y organiza su texto siguiendo los siguientes motivos: i) bienes exteriores: noble cuna o no, ciudad natal y

²⁴⁶ Ibid. p. 37

²⁴⁷ KAGAN, Op. Cit. 127.

²⁴⁸ . PAGDEN, Anthony, “*Signori del mondo. Ideologie dell’Imperio in Spagna, Gran Bretagna e Francia, 1500-1800*” Bologna, Il Mulino, 2008, p. 82.

²⁴⁹ . RALLO GRUSS, Asunción, “El sevillano Pedro Mexía Historiador de Carlos V” en *Andalucía Moderna (siglos XV a XVII)* Tomo 2. Córdoba, 1978, pp. 307-314. p. 310.

²⁵⁰ SCARAMUZZA VIDONI, op. Cit. p 217.

cualidades personales; ii) Bienes físicos o corporales: salud, belleza, vitalidad y capacidad para sentimientos profundos y; iii) Bienes espirituales: virtudes y acciones derivadas²⁵¹. A este esquema Mexía sumará la influencia de Plutarco. De todos modos los aspectos a tener en cuenta en la construcción de estas semblanzas en el texto de Mexía son:

A) Linaje: constituye una característica central en los personajes imperiales, su familia, el nacimiento, el origen de sus padres, la sangre. De singular importancia es consignar si pertenece a la nobleza (y determinar que tan antigua es) o si es de familia humilde, de condición social baja. También la educación, la formación intelectual se entiende como un activo perteneciente al linaje.

B) Compleción física: Proporción, armonía y belleza, también establecer si la salud es buena o si por el contrario es enfermizo (o triste, deforme o con inclinación a la bebida). Existe una clara relación entre el cuerpo y los aspectos psicológicos y morales.

C) Cualidad del ánimo: entendida como la capacidad intelectual o que cultiva por igual las armas y las letras. También resulta un punto a resaltar la capacidad oratoria, las dotes morales y su vida sensual (continencia, honestidad, vergüenza). De singular importancia en este aspecto son las virtudes que desee posee los que gobiernan (prudencia, justicia, rectitud)

D) Obras o Empresas: cuáles obras de gobierno realizó el monarca. El *exemplum*. Diversas anécdotas respecto de su obrar. Estas también se evidencian en sus obras públicas y fiestas. La religión es un elemento muy destacado. Finalmente es en la propia guerra (y su fortuna o adversidad) el lugar desde el cual poder juzgar el proceder de un monarca.

E) Muerte: cómo fue (¿pacífica, llorada, digna, luchando, en armonía religiosa?) la forma en que ocurrió el deceso, en qué circunstancias. Esto va a ser interpretado luego como un signo de la vida del personaje, de su caracterización²⁵².

4. e.) Sobre el linaje: la importancia del origen en la sociedad española

²⁵¹ RAMIREZ DE VERGER, Antonio, "Introducción" a SUETONIO, *Vida de los doce cesares I*, Traducción y notas de Rosa Agudo Cubas, Madrid, Gredos, 1992, pp. 9-10.

²⁵² VIDONI, Op. Cit. pp. 217-.262.

Para la sociedad española del siglo XVI la temática referida al origen social resultaba determinante. Ya nos referimos al único texto crítico que trabaja el capítulo de la *Silva* referido a Mahoma, perteneciente al hispanista Lucas Merchante-Aragón, allí se cataloga al texto de Mexía como “propaganda política” ya que busca resaltar la amenaza musulmana con una doble finalidad: generar apoyo en los lectores españoles de las políticas imperiales de la casa Habsburgo y a su vez crear las condiciones de expulsión de los moriscos en búsqueda de una futura homogeneidad religiosa del reino²⁵³. Concordamos en la primera de las causas esgrimidas por Merchante en tanto que este capítulo refuerza la construcción de una otredad amenazante; pero entendemos que también posee otra variedad de aristas que no se limitan a buscar una futura expulsión de los moriscos. Esta última afirmación nos resulta un tanto teleológica. Pero fundamentalmente entendemos que la construcción del “monstruo político” es la clave de la estrategia expositiva de Mexía y este elemento, obviado por Merchante, es el cual nos permite ligar estas representaciones con intereses y sentidos que exceden a la relación de los cristianos y los moriscos.

La biografía de Mahoma compuesta por Mexía, comienza preguntándose por su origen y linaje, determinando sumariamente su origen impuro. La “sangre” en España funciona como una metáfora de las relaciones sociales y como un ordenador de sus jerarquías. El linaje resulta un vehículo de poder para cimentar las relaciones entre grupos étnicos, religiosos, sociales y de género. Sus representaciones pueden resultar tanto el fundamento del disciplinamiento social, como también promover prácticas y discursos que cuestionen ese orden establecido.²⁵⁴ El linaje fue en España un instrumento de diferenciación genealógica, y el mestizaje se interpretó como una posible fuente de “impureza” relacionada, adicionalmente, con el nacimiento ilegítimo. Las diferencias sociales se subsumían en el origen familiar, entendiendo a este como una manifestación de la voluntad divina. Las genealogías no sólo buscan revelar lo que se encuentra oculto, sino que también muestran como las ideas acerca de la normatividad a veces se encuentran situadas en el espacio de la alteridad²⁵⁵.

El contexto político general en que estas representaciones sociales se desarrollaron es el resultante de la unión, en 1479, entre Castilla y Aragón, la Reconquista y la expulsión de

²⁵³ MERCHANTE-ARAGÓN, Op. Cit.

²⁵⁴ BOTTCHEER, N, HAUSBERGER, M. TORRES M. (coord.), *El peso de la sangre*. México, El Colegio de México, 2011.

²⁵⁵ ARJANA, Op. Cit. p 16.

los judíos en 1492 y en especial la nueva ola de conversiones de 1391.²⁵⁶ Si sumamos a esto, la llegada a América de los españoles, entenderemos que se generaron una serie de dinámicas parcialmente contradictorias entre sí. Las tendencias centralizadoras de la monarquía, se superponían al carácter “compuesto” de la Corona, ya que esta encubría una heterogeneidad tanto política, como cultural y religiosa²⁵⁷. La casa Habsburgo pretendía afirmar su autoridad a partir del concepto de la verdad universal del cristianismo, pero los poderes particulares propiciaban la diferenciación de los cristianos a partir de la noción de limpieza de sangre. Así resulta que las conversiones, en teoría una práctica de integración cristiana, en realidad y paradójicamente, excluían a los cristianos “nuevos” precisamente por ser conversos o tener antepasados judíos o musulmanes²⁵⁸.

Sintetizando entonces, entendemos con Max Hering Torres²⁵⁹, que la “pureza de sangre” durante este período se constituía a partir de una tripartición: entendida como categoría normativa, social y discursiva. La categoría normativa refiere a las disposiciones legales y jurídicas que ordenaron los estamentos sociales españoles: así desde la Edad Media conforme al dogma de la limpieza, se prohibía a todos los descendientes de los conversos obtener ciertos oficios o beneficios, como por ejemplo las órdenes religiosas. Como categoría social entendemos a la construcción de un “sistema social de segregación” que funcionaba mediante la ficción de “otro” aceptado como inferior. En cada comunidad el origen o linaje de una persona, se transformó en un argumento para determinar las relaciones de poder. Este sistema de segregación fomentó las prácticas y las representaciones que generaban desconfianza y desprecio en contra de los judíos y los

²⁵⁶ GREEN-MERCADO, Mayte “Ethnic Groups in Renaissance Spain”, en KALLENBORG, 2018, Op. Cit. pp.121-140.

²⁵⁷ ELLIOTT, John, *España, Europa y el Mundo de Ultramar (1500-1800)*, Madrid, Taurus, 2010. En especial el Capítulo 1. pp.20-39

²⁵⁸ En un trabajo reciente se señala los presuntos orígenes conversos de Pedro Mexía. Kevin Ingram lo sostiene en base al interés que muestra el sevillano en el Viejo Testamento y que presenta a la cultura judía en un pie de igualdad respecto de la grecorromana, hecho que nos parece muy discutible; si pensamos, por ejemplo, que tan sólo Plinio el Viejo se cita más profusamente en la *Silva* que el Antiguo y el Nuevo Testamento juntos:...a prominent concern among converso humanists Another Golden Age figure who continues to be portrayed as Old Christian, despite important circumstantial evidence suggesting otherwise, is the sixteenth-century Seville humanist Pedro Mexía (...) however, a fact that the name Mexía was prominent among sixteenth-century Seville’s converso-dominated merchant and professional groups, as an examination of that city’s notarial records attests. INGRAM, Kevin, *Converso non- conformism in Early Modern Spain. Bad Blood and Faith from Alonso de Cartagena to Diego Velázquez*. London, Palmgrave-Macmillan, 2018. pp. 236-237.

²⁵⁹ TORRES, Max Hering, “Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación”. En BOTTCHEP, N, HAUSBERGER, M. TORRES M. (coord.), Op. Cit. pp. 36-66.

musulmanes, estas categorías genealógicas inmortalizaron y justificaron la presencia del enemigo y a su vez también su odio hacia él. La categorización discursiva de la limpieza de sangre se vehiculiza fundamentalmente a través de diversos debates teológicos (las concepciones de pureza judeo-cristianas, la crucifixión de Jesús, la biologización de la impureza), que luego resultaban reapropiados e inclusive divulgados en textos como el de Mexía.

4. f.) La construcción en Occidente de una otredad negativa: De E. Said a F. Hartog

El origen de Mahoma se inserta en una cuadrícula demarcatoria cuya elaboración poseía ya varios siglos. Para analizarla recurriremos a los marcos teóricos bridados por los textos de Edward Said y François Hartog, el primero de ellos con el polémico pero todavía sugerente concepto de “orientalismo”, el segundo a partir de su disección de las “reglas operatorias” de la construcción de la otredad.

El capítulo de la *Silva* que sigue a la semblanza de Mahoma se concatena con el y trata sobre el “origen del señorío del gran turco²⁶⁰. Desde ya que al imperio turco se lo señala cómo nuevo y de “muy poca antigüedad”, en clara oposición a los supuestos orígenes clásicos del imperio Habsburgo. Pero esa novedad en el tiempo no impide que se los categorice dentro de la categoría, proteica y polisémica de la barbarie:

De la gente y nación de los turcos, entre todos los autores antiguos, sólo Plinio, en el libro sexto, y Pomponio Mela, en el fin del primero, hacen memoria, y la ponen entre los sármatas, en los confines de Scitia, encima de las Puertas Caspias; y dizen que bivian en los campos despoblados, cazando. De los quales sármatas o scitas, dexadas otra opiniones que ay, se cree por cierto que tuvieron origen los turcos de ahora²⁶¹.

La construcción de una otredad negativa en Occidente nos retrotrae a los autores clásicos y en este caso puntualmente a los que trataron acerca de los temidos y fascinantes escitas. Esta adscripción se desliza en el párrafo precedente de la ubicación geográfica (sármatas de los confines de Escitia) hacia la pertenencia étnica (escitas o sármatas). Para Edward Said “el orientalismo”, es una construcción prejuiciosa de los

²⁶⁰ “En el qual, en suma, se pone el principio y origen del señorío del gran turco, y quantos seniores y príncipes ha avido en él, y los fechos más notables dellos”. MEXIA, 1540, Op. Cit, I (XIV) fol. xv.r.

²⁶¹ *Ibid.* I (XIV) fol. xv r.

intelectuales occidentales respecto de Oriente que comienza con los griegos y ya puede apreciarse en la *Iliada*, *Los persas* o *Las bacantes*:

La inmediatez dramática de la representación en *Los persas* encubre el hecho de que el público observa una representación muy artificiosa de lo que un no oriental ha convertido en símbolo de todo Oriente. Mi análisis del texto orientalista, por tanto, hace hincapié en la evidencia —que de ningún modo es invisible— de que estas representaciones son representaciones, y no retratos “naturales” de Oriente²⁶².

Para Said el “Oriente” se construye a través de la imaginación de Europa y más específicamente habla a través de ella. Otra característica central de la construcción orientalista, y que se desprende de la anterior, es la idea del peligro que representa Asia para los europeos. Oriente es el sitio del exceso, un espacio alejado de toda racionalidad, amenazante. Pese a lo potente que resultan las ideas de Said entendemos que debemos matizarlas. En su sugerente *Homer’s Turks*, Jerry Toner, analiza el modo en que los historiadores europeos se sirvieron de los clásicos para entender la amenaza turca. Toner afirma que los textos clásicos les ofrecieron a los europeos de la temprana modernidad modelos y ejemplos, que proveyeron también de un repertorio de estilos retóricos, representaciones, comparaciones, tropos y figuraciones. Es en este marco que Toner realiza una crítica al “orientalismo” de Said que compartimos²⁶³: la suposición de una oposición binaria entre Europa y Oriente que oblitera las diferencias de clase, género y grupos sociales.

Entendemos, por lo tanto, que existe una relación mucho más rica y compleja entre Occidente y Oriente. La dificultad se acentúa si decidimos focalizar esta oposición remitiéndonos a fuentes o a la propia historia española, que como el mismo Said reconoce, no encuentran lugar en su texto.²⁶⁴No negamos, para nuestro estudio, el uso político de la construcción que Mexía hace de Mahoma en las páginas de la *Silva*, pero es justamente esa

²⁶² SAID, Edward, *Orientalismo*, Madrid, Debate, 2013.p 36.

²⁶³ TONER, Jerry, *Homer’s Turk. How Classics shaped ideas of the East*, Cambridge, Harvard University Press, 2013. p. 18.

²⁶⁴ “Said himself recognized, in the preface to the Spanish translation of his text, that he had “said very little” about Spain. Spain complicates the generalizations of Orientalism on two fronts. First, Spain’s hybridity makes Moorishness a habitual presence in Iberian culture, so that Andalusí elements are intimately known and experienced. Second, Spain itself, though the westernmost part of Europe, is orientalized by its European rivals in a deliberate attempt to undermine its triumphant self-construction as a Catholic nation from 1492.” FUCHS, Barbara, *Exotic Nation. Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009, p. 3.

acusación “monstruosa” la que marca las dificultades de definir y precisar el espacio (social, político, religioso) que ocupa. La construcción del profeta del Islam como un monstruo es también el reconocimiento de una imposibilidad.

Volvamos de todos modos a la construcción negativa que los griegos, entre otras diversas y variadas representaciones, hicieron de los “otros” orientales. No se trata de negar nuestras prevenciones respecto del “orientalismo”, pero entendemos que la matriz griega resultó predominante y más aun proyectada a España a partir de su historia y el contexto antes relatado. Para Edith Hall los autores teatrales griegos “inventan Persia” en el contexto de las guerras médicas y en las coordenadas de la idea de “civilización” enfrentando a la “barbarie”²⁶⁵. Hall desmonta la idea de un Esquilo xenófobo pero no deja de señalar su construcción del imperio persa como despótico y materialista, y a los propios persas como seres crueles y aviesos de lujos y placeres²⁶⁶. Para François Hartog sin bárbaros no hay griegos y con las guerras médicas bárbaro pasa a significar persa. Pero si recurrimos a Hartog es para retornar la pista de los escitas mencionados en el texto de Mexía.

Para Hartog, los escitas, luego de los egipcios, son el pueblo al que mayor espacio dedica Heródoto en sus *Historias*. Uno de los efectos del texto de Heródoto es el de contribuir a delimitar un “nosotros” griego. Para nuestra investigación, el estudio de Hartog resulta relevante en tres sentidos: por una lado como forma de reponer conocimientos acerca de los escitas mencionados por Mexía y la carga semántica que estos poseían desde los primeros escritos griegos; por otra parte por los tipos discursivos que utiliza en su indagación, originales y profundos, pero también por la matriz de análisis que nos sugiere es decir las “reglas operatorias de la fabricación del otro”. Acerca de los escitas Heródoto los ubica en “el extremo del mundo”, representan el pueblo nómada por excelencia se caracterizan por su movilidad, viven en soledad, en el salvajismo de la lejanía y rechazando a todo

²⁶⁵ “The conceptualization of the conflict with Persia as a struggle of united and disciplined Greeks against alien violence was one impetus behind the invention of the barbarian”. HALL, Edith, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p.58.

²⁶⁶ No casualmente Hall recurre a Edward Said y al “orientalismo” como concepto explicativo de estas representaciones en sus páginas. *Ibíd.* pp 99-100.

extranjero.²⁶⁷ Poseen costumbres ajenas a las griegas, aunque no exentos de las astucias de la *metis*.²⁶⁸

Los escitas, según el relato de la *Historias*, se desposan con las monstruosas amazonas. Estas simbolizaban también el poder del bárbaro frente a la ciudad, a la civilización, el caos frente al gobierno establecido. La caracterización de los escitas por parte de Heródoto gozará de una imperecedera fama. Cuando un cronista como Mexía se reapropia de estas representaciones lo hace adjudicando un espacio (prerrogativa del poder para de Certeau) narrativo concreto, funciona como antecedente del Imperio Turco. Las competencias de historiador del sevillano le permiten ubicar, tanto a los ascendentes como a los descendientes de Mahoma, en el espacio de los bárbaros opuestos al poder legítimo de la civilización. Establecerá, por lo tanto, un recorrido entre el pasado y el presente del Islam, y entendemos que en el cierre de la biografía del “Profeta” una proyección al futuro.

Hartog destaca las operatorias realizadas por Heródoto para la construcción de un espacio de simetría en el cual el modelo se puede encontrar ausente y lo que falta, el destinatario puede encontrar las diferencias.²⁶⁹ Si los Escitas remiten a los griegos, se entiende a los escitas a través de ellos, son su espejo. A la simetría se suma la inversión, la diferencia se explica a partir de ella. Existe una supuesta universalidad de la diferencia que esconde su inversión. A su vez, la inversión funciona como operación de traducción, y lo que no se puede traducir se presenta como carente de sentido. Hartog también analiza otras reglas operatorias: la comparación y la analogía. Las comparaciones son en el texto de Heródoto clasificaciones que marcan las diferencias²⁷⁰. Por su parte la analogía funciona como operador de inteligibilidad: de lo conocido a lo desconocido, de lo oculto a lo visible. Destaquemos finalmente la utilización de la maravilla como parte de la retórica de la alteridad, como un criterio de clasificación que recorre de lo más asombroso a lo menos. En

²⁶⁷ “¿Cómo se puede ser nómada? Es necesario y suficiente, responde la tradición, que uno sea escita. En efecto, para ella, los dos términos son equivalentes: el escita es nómada y el nómada es escita. En la figura del escita, el saber compartido de los griegos incluyó esos rasgos, y esos rasgos devinieron la “verdadera” figura del escita: así se fabrica el exotismo.” HARTOG, François, *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*. Buenos Aires, FCE, 2003, p. 191.

²⁶⁸ “La *metis*, es una forma de inteligencia y pensamiento, un modo de conocer. Implica un conjunto complejo, pero muy coherente de actitudes mentales y de comportamientos intelectuales (...) se aplica a realidades fugaces, movedizas, desconcertantes, cambiantes y ambiguas, que no se prestan a la medida precisa, al cálculo exacto o al razonamiento riguroso”. DETIENNE Marcel y VERNANT Jean, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia Antigua*, Madrid, Taurus, 1988. p.11.

²⁶⁹ HARTOG, Op. Cit.p 37.

²⁷⁰ *Ibíd.* p 218.

este marco, la maravilla puede entenderse como la singularidad que no tiene explicación. Fundamentalmente la maravilla se sostiene en la digresión y de esta manera se organiza el relato²⁷¹. Entendemos que esta misma regla operatoria basada en la digresión y la maravilla es la misma que organiza, tanto el texto de Pedro Mexía como el de su modelo, la *Naturalis historia* de Plinio el Viejo. Por lo tanto nos referiremos a una retórica de la alteridad según el esquema de análisis que plantea Hartog para Heródoto.²⁷² La construcción de Heródoto, que tan magistralmente analiza Hartog, podemos entenderla como una matriz, como el origen de diversas representaciones acerca de una otredad negativa de occidente. Historiador aplicado, el sevillano Pedro Mexía, abrevó también en esa fuente.

En relación a la reputación, y la construcción de los escitas, puntualicemos que Hipócrates en el siglo V Ac. en *Aires, aguas y lugares* describía el agreste clima del Norte del mar Negro y como este influía negativamente en los pueblos que lo habitaban²⁷³. El propio Aristóteles en su *Política* clasifica las distintas maneras en que las naciones habitaban su espacio, adjudicándole al nomadismo y al pastoreo un carácter pernicioso, comparable en negatividad con las actividades de pueblos piratas²⁷⁴. Algunos autores romanos matizaron la asociación negativas referidas a los escitas y su entorno, Horacio en sus *Odas*²⁷⁵, o Virgilio en *Geórgicas*,²⁷⁶ elogiaron la simplicidad de la vida pastoral, opuesta al vicio y la depravación reinante en Roma. Esta caracterización positiva pasó al olvido con las invasiones bárbaras del siglo IV.

Para los cronistas del Medioevo se van a entremezclar los diversos y salvajes pueblos bárbaros, encontrando en muchas ocasiones una evidente conexión con los pretéritos escitas. Pueden ser tanto alanos, como godos, jázaros, magyares o mongoles, lo cierto es

²⁷¹ “El thóma puede ser el hilo conductor de la digresión, pero en un sentido más general es el productor del relato: es lo que hace decir o escribir”. *Ibid.* p 227.

²⁷² Seguimos a Hartog: “...la retórica de la alteridad con sus representaciones y procedimientos. Retórica significa el arte de persuadir: ¿cómo hacer creer? Precisamente, mediante la puesta en movimiento de esas representaciones y procedimientos por parte del narrador”. HARTOG, *Op. Cit.* p 335.

²⁷³ “Sobre la figura de los escitas, en lo referente a que se parecen entre sí y no a ningún otro pueblo, vale la misma explicación que la relativa a los egipcios, salvo que unos padecen inclemencias a causa del calor, y los otros, bajo los efectos del frío.”. HIPOCRATES, “Sobre los aguas, aires y lugares” (18), en *Tratados hipocráticos*, t. II, traducción J. A. López Pérez, Madrid, Gredos, 2000, p. 50.

²⁷⁴ ARISTOTELES, *Política*, I (8), Traducción y notas de Manuela García V., Madrid, Gredos, 1988, p. 66.

²⁷⁵ “Aunque, mas opulento que los intactos tesoros de los árabes y de la rica India, ocupes con tus obras toda la tierra y el mar (...) Mejor viven los escitas de la estepa, con su costumbre de arrastrar en sus carros sus casas vagabundas”. HORACIO, *Odas III (24)*, *Odas, cantos seculares, Epodos*, Traducción de José Moralejo, Madrid, Gredos, 2007, p. 420.

²⁷⁶ VIRGILIO, “Georgicas”, III (350), VIRGILIO MARÓN, *Bucólicas, Geórgicas y apéndice virgiliano*, Traducción de Tomás Recio y Arturo Soler, Madrid, Gredos, 1990, p. 342.

que todos ellos provienen de los pueblos que habitan detrás de la fabulosas Puertas Caspias de Alejandro Magno.²⁷⁷ Como bien señala Margaret Meserve, para los cronistas medievales Escitia parecía ser una región inmune a todo cambio o progreso histórico, así cada nueva oleada de invasores encontraba su origen en sus agrestes planicies²⁷⁸.

El Renacimiento retomará estas representaciones de los escitas, aunque esta vez para caracterizar a una nueva amenaza del occidente cristiano. Flavio Biondo concluyó en la década de 1440 su influyente *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii Decadae III*, en el que identifica a los turcos con los escitas. En tanto que Bartolomeo Platina en su *Liber de Vita Christi Pontificum* (colección de biografías de los papas hasta su propia escritura en la década de 1470) también los identifica²⁷⁹. Hubo otros humanistas muy influyentes como Eneas Piccolomini (futuro papa Pio II), Niccoló Sagundino o Francesco Filelfo, que también sostuvieron la relación entre escitas y turcos. Pero serán las diversas apelaciones a renovar las cruzadas contra el infiel, del papa Piccolomini en el siglo XV, las que tornarán incuestionable esta ahistórica asociación²⁸⁰.

No debe sorprendernos que Heródoto se encuentre casi ausente de las fuentes consignadas por los humanistas acerca de los escitas. La reputación de las *Historias* durante el Renacimiento no era buena, según Arnaldo Momigliano esto se debía a lo tardío de su traducción por parte de los historiadores italianos.²⁸¹ Aunque nos deberíamos preguntar si en realidad se tradujo tardíamente ya que precisamente la consideración respecto de ese texto era pobre.

Si Plutarco resultó una influencia considerable en Mexía, consignemos que el nacido en Queronea había sido terminante respecto de las *Historias*. Su texto *De la malicia de Heródoto*, lo acusaba de poco fiable y mentiroso, de poseer un estilo sencillo y de hablar

²⁷⁷ Como indica también Mexía en el párrafo de la *Silva* antes citado.

²⁷⁸ MESERVE, Margaret, *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p.78.

²⁷⁹ Destacamos estos dos textos ya que serán los que Pedro Mexía citará como fuente principal en su capítulo referido a Mahoma.

²⁸⁰ “For the humanists, good history writing had to be authoritative, elegant, and plausible all at the same time. For political reasons, humanists writing after 1453 also wanted to show the Turks in as poor a light as possible. The operations they performed on their source material reveal that they pursued all four objectives simultaneously.” *Ibíd*, p 116.

²⁸¹ MOMIGLIANO, Arnaldo, “The Place of Herodotus in the History of Historiography,” en *History* (vol 43 issue 147) 1958, pp. 1-13.

mal de la gente intencionalmente²⁸². Por su parte que en España, el también citado por Mexía, Luis Vives denominase al de Halicarnaso “el padre de las mentiras” minaba considerablemente su autoridad. Esto no impide que en la *Silva* se cite a Heródoto en catorce ocasiones, es decir muy lejos de la cantidad de menciones de otras autoridades como Plinio el Viejo (250), la Biblia (176) Aristóteles (98), Plutarco (64), Josefo (56), Eusebio de Cesárea (54), San Agustín (52), Cicerón (46), Aulo Gelio (44), entre otros²⁸³. Probablemente el sevillano lo haga de la traducción que realizó al latín el humanista Lorenzo Valla en 1474, ya que recordemos, Mexía no leía el griego y en español habrá que esperar hasta el siglo XVIII para encontrarnos con la primera traducción de Heródoto.

Por estos motivos si bien las citas de Heródoto en la *Silva* por lo general poseen un carácter anecdótico, más relevante para nosotros resulta el destacar que también funcionan como un repertorio de maravillas:

Escribe Herodoto un maravilloso caso acaescido en un hijo del rey Creso de Lidia, y por tal lo refiere Aulo Gelio, de manera que, pues tales auctores se precian de ponerlo por notable, no será perdido trabajo que yo lo cuente...²⁸⁴

La cita precedente nos alerta acerca del manejo de los textos por parte de Mexía, en primer lugar la consideración de las *Historias* positiva excede al mero marco historiográfico. El carácter destacado del texto de Heródoto proviene de su carácter literario, de su escritura amena y de las historias maravillosas que relata y que sirven de insumo para buscar el interés del lector para el sevillano. Por otro lado, se plantea una sospecha, ya mencionada por Paolo Cherchi²⁸⁵, respecto de que la información que la *Silva* atribuye a autores clásicos en buena parte proviene de distintas misceláneas. En este caso el interrogante se despeja en el capítulo ya referido acerca de las Amazonas, en él Mexía explicita su lectura:

Todo lo dicho se tiene por hystoria muy cierta y por tal lo escriben y cuentan Trogo Pompeo, y Justino, en el libro segundo, Diodoro Sículo, en el tercero y cuarto, Paulo Orosio, en el

²⁸² “... cuando los renacentistas se abocan a la defensa de Heródoto, lo primero que deben hacer es refutar las acusaciones de Plutarco. Proceso que se explica en parte porque, entre 1450 y 1700, Plutarco es uno de los autores griegos más publicados: aparecen sesenta y dos ediciones de las *Vidas paralelas* contra cuarenta y cuatro de la *Historia*”. HARTOG, Op. Cit. p 279.

²⁸³ Los principales textos citados no dejan de evidenciar la presencia de autores clásicos y cristianos, con preminencia de los primeros. En CASTRO, Op. Cit. p 108.

²⁸⁴ MEXIA, 1540, Op. Cit. I (XXXVI) fol. xl.r

²⁸⁵ CHERCHI, 1993, Op. Cit.

decimoquinto, Marciano Capela, en el nono, Quinto Curcio, en el sexto, Erodoto, en el cuarto...²⁸⁶

Notamos entonces que en otro marco Pedro Mexía refrenda como “muy cierto” lo que escribe Heródoto de las amazonas. La veracidad historiográfica de su fuente parece saldada positivamente. En este caso nada menos que al apoyarse en el Libro IV, es decir aquel en el cual se relata la historia acerca de los escitas.

4. g.) Representaciones de Mahoma en el Occidente cristiano

Mexía comparte las representaciones prejuiciosas que, durante siglos, Europa occidental construyó acerca de diversas otredades. Del mismo modo nos presentará una imagen de Mahoma que se nutre de la artillería ideológica que la tradición cristiana pacientemente construyó acerca del Islam; desde las primeras polémicas del siglo VIII hasta la condensación de una tradición en el siglo XIII²⁸⁷. En sucesivas páginas el sevillano da cuenta del temor y la incomprensión, pero también de la fascinación producida por esta otredad. Para los españoles el Islam significaba no solo un lejano Imperio rival, sino más bien una amenaza a su pretendida hegemonía sobre el Mediterráneo.

Mahoma siempre estuvo en el centro del discurso europeo acerca del Islam. Lejos de ser monolíticas estas representaciones muestran una amplia variedad de estilos, argumentaciones y contenidos²⁸⁸. No todas resultaban hostiles, como sí lo es la biografía de Mexía en la *Silva*, (aunque tampoco es de las más inverosímilmente escandalosas). Si bien la impronta negativa es predominante desde el medioevo hasta el siglo XVII; podemos también encontrar elocuentes excepciones como los textos de Miguel Servet que en sus disputas teológicas del siglo XVI utiliza al *Corán* para argumentar en contra del dogma cristiano de la santísima trinidad²⁸⁹. Inclusive durante las guerras de religión del siglo XVI, en Francia, se acudirá al *Corán* como modelo de tolerancia religiosa. En tanto que en el siglo XVIII muchos textos europeos rescatarán la figura de un Mahoma contrario al clero

²⁸⁶ Imposible suponer si en esta ocasión la falta de la letra H se debe a un error de imprenta o a una ligereza del propio Mexía. MEXIA, 1540, Op. Cit. I (II) fol.iii.r

²⁸⁷TOLAN, John, *Sarracens. Islam in the medieval european imagination*, New York, Columbia University Press, 2002.

²⁸⁸ TOLAN, John, *Faces of Muhammad. Western perceptions of the Prophet of the Islam from Middle Ages to today*, Princeton, Princeton University Press, 2019.

²⁸⁹ Para ver las opiniones más matizadas acerca del Islam de humanistas del siglo XVI como Maquiavelo, Francesco Gucciardini o Paolo Giovio, ver. BISAHA, Op. Cit. pp. 174-179.

corrupto, e inclusive, tolerante con cristianos y judíos. Si bien en el siglo XVI de nuestro análisis estas no eran las miradas predominantes, como señala John Tolan, debemos prestar especial atención al contexto de producción de estos textos y a las motivaciones de quienes los escribieron para darles cabal sentido. Solo de esta manera evitaremos ver a esta narrativa como un todo coherente cimentado de intolerancia y prejuicio, constructo teleológico que inclusive cimenta y a su vez explica las disputas religiosas de hoy en día²⁹⁰.

Acerca de la vida de Mahoma poco aporta El *Corán*. Este texto se escribió unos 20 años después de su muerte, y en sus *suras*²⁹¹ apenas se habla de sus matrimonios, su prédica y huida a la Meca. Para reponer buena parte de esas capas de sentido que fueron sedimentando en una imagen estereotipada del Islam y de Mahoma en el siglo XVI español, recurriremos a las formidables investigaciones de Oscar de la Cruz Palma y de John Tolan. Tanto para los cristianos, como para los musulmanes y los judíos, solo podía existir una “verdadera” religión del mismo modo que sólo había un único Dios. Las referencias al Islam en la tradición cristiana aparecen con intención de refutación, o más precisamente de denostación. Y es esta misma intencionalidad la que aleja deliberadamente a los autores cristianos de la realidad islámica. Por otra parte la refutación del Islam abunda en favor del ideal de unidad cristiana, pues es parte de la apologética²⁹².

Los primeros autores cristianos que escribieron acerca del Islam provenían del Medio Oriente, en sus textos lo que se suponía sólo era una amenaza militar (otra más), luego se convirtió en una religiosa. Isidoro de Sevilla va a resultar una marca poderosa en las representaciones cristianas: sus *Etimologías* (pese al poco espacio que le dedicaba al tema) van a resultar muy influyentes, dado su carácter contemporáneo al del nacimiento del Islam en el siglo VII. Isidoro va a asentar las bases de dos mecanismos textuales recurrentes, la idea del Islam como una herejía y su lecturas apocalíptica (el Islam como designo del plan divino).²⁹³ En el mismo siglo VII un texto breve atribuido a un cronista bizantino de nombre Teófanos resultará fructífero, en especial a partir de la traducción latina de

²⁹⁰ ARJANA, Op. Cit.

²⁹¹ Capítulos en los que se divide el Corán.

²⁹² PALMA, Oscar de la Cruz, “Machometus. La invención del Profeta Mahoma en las fuentes latinas medievales”, *Medievalia*, Vol. 20, Núm. 2, 2017, p 14. El trabajo de Palma es el fruto de una admirable erudición, en casi 800 páginas releva la totalidad de los textos latinos con biografías de Mahoma. Lamentablemente para nuestra investigación Palma concluye su búsqueda de fuentes en el siglo XV.

²⁹³ ISIDORO, Op. Cit., Acerca de las Herejías, libro VIII (5) pp. 683-693 y el Anticristo VIII (11) p. 712.

Anastasio Bibliotecario²⁹⁴ (815-879), a la hora de construir las biografías de Mahoma más escandalosas. En tanto que en el siglo VIII la obra de Juan Damasceno va a instaurar dos categorías de textos en contra de los musulmanes, por un lado los apologéticos, es decir los escritos que debían defender al cristianismo y alejar los peligros de las conversiones de fieles al Islam. La otra categoría era la polémica, estos textos buscaban por el contrario atacar al Islam y convertir a musulmanes a la “religión verdadera”.

Para la Europa del norte de los Pirineos el Islam y Mahoma despertaban poco interés hasta la primera cruzada (1095-1099). Tolan señala, con mucho tino, que la propaganda de guerra comenzó a buscar convencer a la Europa cristiana sobre la alteridad del enemigo²⁹⁵. Durante las cruzadas, los polemistas cristianos representaban a los “soldados de Cristo” como nuevos apóstoles y por el contrario a los sarracenos bajo el rol de sus perseguidores romanos²⁹⁶. A su vez estos herederos de los paganos romanos se transformaban, de esa manera, en los receptores apropiados de una venganza sangrienta²⁹⁷. Paralelamente los cristianos comenzaron a realizar textos más sutiles y complejos para contrarrestar al Islam, la razón se encuentra en la profunda influencia, tanto cultural como intelectual, que el mundo árabe ejercía sobre Europa en el siglo XII. La traducción de obras científicas y filosóficas de autores árabes evidenciaba la sutileza de los pensadores musulmanes. Pedro el Venerable, abad de Cluny, viaja a España para aprender su idioma y traducir el *Corán* al latín. A partir de estos conocimientos, los polemistas cristianos comienzan a distorsionar los textos musulmanes y con especial énfasis la biografía de Mahoma. Ya que como señala Palma no debemos confundir la tendencia a racionalizar, que invade la retórica medieval, con la objetividad²⁹⁸.

El siglo XIII conoce un ímpetu milenarista (en especial a partir de la prédica en territorio musulmán de las ordenes mendicantes) que buscará, sin éxito, la conversión de los “infieles”. Esta imposibilidad convencerá a los escritores cristianos de la irracionalidad de los musulmanes, ante lo cual presuponen, sólo quedará doblegarlos por la espada. El texto

²⁹⁴ Denominado así por ser el bibliotecario de los papas Adriano II y Juan VIII, es decir del 867 a su muerte en el 879.

²⁹⁵ *Ibíd.* p 95.

²⁹⁶ Esta identificación se robustecerá con el tiempo, en especial a través de los soportes pictóricos: “Medieval and Renaissance narratives of the Passion co-identified Jews and Muslims, through such conventions as Jews praying to Mahomet and Muslims identified as Romans. These stories greatly impacted the art of the period.” ARJANA, *Op. Cit.* 63.

²⁹⁷ san Jerónimo en el siglo IV ya había acusado a los árabes de “paganos”. TOLAN, 2019, *Op. Cit.* p. 22.

²⁹⁸ PALMA, *Op. Cit.* p 16.

que mejor representa esta decepción en el siglo XIV es el de Riccoldo de Montecroce y resultará una marcada influencia hasta el propio siglo XVI²⁹⁹. Finalmente detrás de todos estos textos se juega una imposibilidad, la de conciliar el universalismo cristiano con una otredad; por lo tanto los musulmanes (como los judíos antes, o los americanos nativos después) serán seres inferiores ya que rehúsan aceptar el racional y universal mensaje cristiano.

Las representaciones que cruzan Europa respecto del Islam cristalizan hacia el siglo XII en un todo coherente aunque no carente de matices. Precisamente de España provienen algunos de esos matices, y es que en la Península Ibérica la presencia de las comunidades musulmanas sumaba tensiones y violencia, pero también una visión más ajustada a la realidad de sus prácticas y representaciones. En un principio las invasiones árabes se entendieron con las herramientas tradicionales de la historiografía judeo-cristiana: la derrota resultaba de un castigo de Dios a la comunidad a causa de sus pecados. Con el transcurrir de la ocupación los conventos de los monjes resultaron el centro desde donde se resistía la asimilación religiosa y cultural. Estos religiosos se transformaron en figuras que regulaban el intercambio entre las diferentes comunidades.

Los gobernantes musulmanes dejaban a las comunidades de sus *dhimini*³⁰⁰ intactas, libres de organizarse no sólo respecto del culto sino también respecto de sus finanzas. Los líderes de estas comunidades (por lo general obispos) mediaban entre los cristianos y sus gobernantes musulmanes. En el contexto de esta convivencia, la disputa o la polémica religiosa y teológica resultaban habituales³⁰¹. Álvaro de Córdoba en el siglo IX o autores anónimos de textos como el *Risalat al-Kindi* utilizan sus conocimientos del árabe y del Corán para rivalizar con los eruditos musulmanes. Dentro de estas narrativas, las injuriosas y caricaturescas vidas de Mahoma, formaban parte esencial del arsenal polémico cristiano.

Luego, en el siglo XII Moshé Sefardí, posteriormente Petrus Alfonsi o Pedro Alfonso (1062-1140), en su *Dialogus contra iudaeos* inserta una breve biografía acerca de Mahoma, en buena medida basada en el *Risalat al-Kindi*. Asimismo Pedro Alfonso conocía el árabe y por lo tanto el Corán y se reapropiaba de sus *suras* para polemizar en contra del Islam. La

²⁹⁹ El propio Martin Lutero traducirá y publicará el tratado de Montecroce *Contra legem sarracenorum*.

³⁰⁰ Protección de los gobernantes árabes hacia las comunidades monoteístas (los “pueblos del libro” es decir judíos y cristianos en nuestro caso) que gozaban de cierta autonomía y de la posibilidad de celebrar su propio culto.

³⁰¹ Según la tradición musulmana el propio Mahoma había enviado cartas a diversos gobernantes con la intención de convertirlos al Islam.

equiparación de judíos y musulmanes en el texto de Alfonso habla a las claras de la identificación de lo que entienden los cristianos son comunidades rivales. Es decir, las representaciones y prácticas que durante siglo habían reglado la relación con los judíos eran el basamento para también regular el intercambio con los musulmanes. Los más antiguos estereotipos acerca de Mahoma y el Islam volverán renovados a toda Europa merced al éxito del texto del converso Alfonso³⁰². En tanto que la figura de Mahoma como falso profeta se transformará en la llave de la justificación española de la reconquista bajo el dominio castellano.

A comienzos del siglo XIII, el arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de la Rada, presenta en su *De rebús Hispaniae* (1234), a los conquistadores musulmanes como “rebeldes” ante el poder legítimo de Roma. Por su parte Alfonso X, el rey sabio, reafirmará su legitimidad de gobernar la península afirmando ser el monarca de “las tres religiones”: cristianos, judíos y musulmanes. La *Estoria de España* alfonsina, de fines del siglo XIII, reclama la superioridad de los linajes “legítimos”: el godo y el romano; trazando su propia ascendencia desde Noah hasta su reinado³⁰³; en tanto que presenta al propio Mahoma como un heresiarca. En el siglo XIV el texto de polémica³⁰⁴ en contra de los musulmanes más reproducido será *Sobre la seta Mahometana* (1300) de Pedro Pascual. La particularidad de este texto, escrito en lengua romance, era que incluía dos biografías de Mahoma: la primera utilizando fuentes musulmanas, la segunda de acuerdo a las fuentes cristianas³⁰⁵. Ambas, desde ya, resultaban hostiles para con el Profeta.

Durante el siglo XV los polemistas cristianos multiplicaron sus llamados a la cruzada contra el reducto musulmán en Granada. Juan de Segovia (reapropiándose de un texto de Nicolás de Cusa de 1453³⁰⁶) proponía el dialogo pacífico con los musulmanes, pero paradójicamente lo hacía denunciando la violencia de los actos de Mahoma. El cardenal

³⁰² TOLAN, 2002, Op. Cit, p 154

³⁰³ “Alfonso created a comprehensive and powerful ideology, weaving together various earlier arguments: the restoration of the Gothic monarchy in Spain; the affirmation of Roman imperial power; the reconversion of mosques into churches; the protection and succor of Christian subjects of Muslim rule; the illegitimacy of all Muslim rule, particularly in Spain; the appropriation and nationalization of the culture of the Muslim other. In the construction of this ideology, the denigration of Islam and the polemical biography of Muhammad play a key role.”Ibíd. p 193.

³⁰⁴ Ya en este siglo sólo Granada permanece bajo el dominio árabe en la Península Ibérica.

³⁰⁵ TOLAN, 2019, Op. Cit. p. 82.

³⁰⁶ Nicolás fue el primer escritor cristiano que presentó una imagen positiva de Mahoma. En tanto que Erasmo de Rotterdam, siendo quizás el humanista más influyente de todo el siglo XVI, era una de las pocas voces que pedían que la resolución del antagonismo con los musulmanes fuera de manera pacífica. Ibíd. p 90.

Juan de Torquemada compuso su *Contra principales errores perfidi Machometi* en 1459, allí identificaba a Mahoma con la bestia descrita en el *Apocalipsis*. En tanto que Demetrius Chalcondyles, en su discurso de inauguración de la cátedra de estudios griegos en la Universidad de Padua en 1463, exhortaba a realizar una cruzada para recobrar su tierra natal, en este contexto categoriza a sus adversarios como abominables, monstruos, impíos y bárbaros turcos³⁰⁷. Por su parte, en 1480 el humanista neoplatónico, y muy influyente en el pensamiento de Mexía, Marsilio Ficino (en una carta al rey de Hungría, Matías Corvino, intitulada: *Exhortatio ad bellum contra barbaros*), pide salvar la cristiandad de los “salvajes bestias e inhumanos turcos”. Compara al monarca centroeuropeo con Hércules y le pide protección frente a los monstruosos adversarios³⁰⁸.

En tanto que ya en el siglo XVI, más precisamente en 1515, el converso Juan Andrés publica *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*. Desde 1505 la corona de Castilla expulsaba de sus territorios a los musulmanes que se negaban a convertirse al cristianismo. Juan Andrés escribió su tratado con la intención de convencer a los moriscos de las verdades del cristianismo, y según Tolan, se convirtió (junto a la traducción del *Corán* acompañada de una antología sobre el Islam, compuesta por el protestante Theodor Bibliander en 1543), en uno de los dos textos europeos contra los musulmanes más reproducidos en el siglo XVI. En su biografía rastrea el origen pagano de Mahoma, sus falsos milagros, su lubricidad, su muerte y su sepultura ignominiosa. A esta altura las plumas cristianas tenían poco que agregar respecto de la vida del Profeta. Estas disputas políticas y religiosas se condensarán y actualizarán en el texto de Mexía acerca de Mahoma, de este entramado de representaciones y prácticas centenarias se nutrirán las páginas del cronista real.

En el espacio de este capítulo abordamos la genealogía en la construcción de Mahoma como monstruo. Repusimos el contexto histórico español, la propaganda imperial y la importancia del origen de un individuo para adjudicarle un espacio en la cuadrícula social. Luego nos adentramos en la construcción negativa que occidente realiza de “un otro” amenazante y como se proyecta a la tradición historiográfica. Finalmente repusimos la

³⁰⁷ En BISAHA, Op. Cit p. 114.

³⁰⁸ “...unruly monsters who wickedly ravage the countryside, destroy the towns, and devour the people.” *Ibíd.* p. 75.

arquitectura retórica utilizada por Mexía para realizar su semblanza y como Europa occidental, y más específicamente España, articula las primeras biografías denigratorias del Profeta del Islam. En el próximo capítulo y antes de abordar el análisis puntual del capítulo de Mexía dedicado a Mahoma, analizaremos las diversas representaciones acerca de otredades en la *Silva* que van configurando una retórica de la alteridad. Y volveremos a buscar en el contexto inmediato de la cultura del siglo XVI otros géneros literarios que confluyen con el capítulo de Mexía en tematizar al Islam junto al prodigio y “lo monstruoso”.

Capítulo 5

La construcción de Mahoma como “monstruo”

En este capítulo analizaremos las condiciones que posibilitan la producción y la inteligibilidad del monstruo político. Lo haremos examinando los dispositivos textuales dentro de la *Silva*, la secuencia y organización que confluyen en el sentido “monstruoso” de Mahoma. A su vez, por fuera del texto de Mexía, analizaremos otros discursos humanistas, como las cronologías y los pliegos sueltos, que refuerzan la construcción de sentido monstruosa a partir del cruce entre el Islam, su Profeta y lo maravilloso. Veremos que un entramado político, intelectual y editorial genera las representaciones

discriminatorias del otro. En tanto que la propia circulación y recepción de esos discursos transforman dichas imágenes estereotipadas.

5. a.) Organización de la *Silva*

En las páginas de Mexía llegamos al “monstruo político” Mahoma a partir de una sucesión de temas hilados con su habitual destreza retórica, base de los dispositivos de composición de la *Silva*. Resaltamos en la presentación cómo el texto se estructura a partir de la interconexión y la concatenación de temas y capítulos. Esta es la razón por la que las primeras líneas del capítulo referido a Mahoma retoman temas señalados con anterioridad: “Aver contado lo que los discípulos de Mahoma hizieron en la imperial ciudad de Constantinopla, me puso cobdicia de escrevir particular y brevemente quién fue su maestro de maldades, Mahoma...”³⁰⁹ El capítulo trece tiene un título bastante explicativo: “De que linage y de que tierra fue Mahoma; y en que tiempo començó su malvada seta, que, por pecados de los hombres, tan estendida esta por el mundo”³¹⁰. Breve biografía y semblanza del Profeta del Islam en apenas cuatro páginas (folios xiii y xiv según la edición de 1540³¹¹) que ya en su enunciado nos traza su parábola providencialista: desde el origen a la actualidad.

La construcción del sentido de este breve vituperio comienza antes del capítulo trece. El comienzo de la secuencia lo podemos encontrar en el Capítulo octavo que trata “del principio y origen del arte militar” y acerca de “quienes primero salieron a conquistar”³¹². Luego de recurrir a sus consabidas citas clásicas y bíblicas para censurar la guerra, aunque paradójicamente, tampoco exenta de admiración ante este “arte y honra”, el Capítulo IX parece romper toda continuidad temática al tratar la historia fabulosa de la papisa Juana.

En ese noveno capítulo se suman a la transgresión sexual y religiosa una de explícito carácter político³¹³. Juana era inglesa (nación protestante y en pugna con la monarquía

³⁰⁹ MEXIA, 1540, Op. Cit, I (XIII) fol. xiii v.

³¹⁰ *Ibid*, I (XIII) fol. xiii v.

³¹¹ El capítulo acerca de Mahoma no conocerá transformaciones en las ediciones posteriores, más allá de la tipografía, con respecto a la edición *princeps*.

³¹² *Ibid*. I (VIII) fol. viii.r.

³¹³ “De una muger que, andando en hábito de hombre, alcanco a ser summo pontífice y papa, en Roma; y del fin que ovo. Y de otra muger que se hizo emperador y lo fue algún tiempo”. MEXÍA, 1989, IX, Op. Cit, p. 237.

hispanica) y “...en su mocedad tuvo desonesta conversación con un muy grande hombre...”³¹⁴Luego, y ya convertida en papa a través del engaño, tuvo un hijo con un esclavo. Y fue el parto de su hijo lo que descubrió su impostura, y castigo divino mediante, Juana “murió allí súbitamente” para ser enterrada “sin honrra ni pompa alguna”.

Señalemos que ninguno de los diversos aspectos esotéricos de la *Silva* le provocaron a Mexía problemas con la Inquisición en vida. Pero, como señala Antonio Castro, en 1632 (es decir más de noventa años después de la publicación de la primera edición de la obra) el Santo Oficio finalmente introduce la *Silva* en el *Índice* expurgatorio. Lo significativo es que no fue como consecuencia de ninguno de estos aspectos esotéricos o incluso doctrinarios (elementos erasmitas de su texto) sino por la inclusión en sus páginas de la leyenda de Juana. Esta transgresión, censores más celosos de la norma, un siglo después la consideraron impropia. Tanto es así que en las dos reproducciones digitales de las ediciones con las que trabajamos de la *Silva*, tanto la impresa de 1540 como la de 1551, este capítulo se encuentra prolijamente tachado por los censores³¹⁵. Este elemento nos hace tener presentes que pese a las credenciales (sociales y principalmente de cronista real) de Mexía, así como cualquiera de sus colegas, se encontraba constreñido por las restricciones de la censura, y porque no también de la autocensura, a la hora de producir un determinado texto.³¹⁶

El capítulo noveno de la *Silva* continúa con la historia de Teodocia, emperatriz de Constantinopla, quien ocupa el trono sin ocultar su género. Para Mexía el paralelo es válido, si bien no hay engaño, la excepcionalidad del caso parece dejar en segundo plano este detalle. Ambas transgresiones se equiparan y encontrarán su continuidad en el Capítulo X que trata acerca de las “belicossísimas amazonas y que principio fue el suyo; y como conquistaron grandes provincias y ciudades”³¹⁷. Se retoma la temática militar y más precisamente sobre la conquista, iniciado en el capítulo octavo, que resultará el hilo conductor que concluirá en la biografía de Mahoma. De todos modos en el texto del

³¹⁴ *Ibíd.*, p.238

³¹⁵ En este caso recurrimos a la edición de Castro de 1989.

³¹⁶ Para el funcionamiento de la censura incluida la posterior a la edición ver: BOUZA, Fernando, *Dásele licencia y privilegio. Don Quijote y la aprobación de libros en el Siglo de Oro*, Madrid, Akal, 2012. pp. 105-130.

³¹⁷ MEXIA, 1540, Op. Cit, I (X) fol. x.r.

sevillano resulta incierto delimitar con certeza el comienzo de una temática o su finalización³¹⁸.

Las mitológicas amazonas no sólo tienen en común con el Profeta del Islam su carácter conquistador, victorioso, sino que también comparten su carácter monstruoso³¹⁹. Para los griegos, las amazonas eran un otro monstruoso porque las consideraban enemigas de la civilización, símbolos de lo salvaje y así mismo el peligro latente de la rebelión femenina contra la opresión masculina. Si nos remitimos a la etimología que señala el propio Heródoto el término “amazona” en griego significa “matadoras de hombres”³²⁰. Paradójicamente se las admiraba por su valentía, belleza y su desinhibida sexualidad³²¹. En Mexía esta veta ambigua se mantiene: se las admira (en tanto que portan valores masculinos³²²) pero no deja de señalarse su carácter monstruoso. Volvemos a encontrarnos con esta respuesta ya repetida, las amazonas repugnan y a su vez fascinan. Para Francois Hartog las amazonas son seres ambiguos, “monstruos lógicos³²³” ya que portan la cualidad de ser a su vez hombres y mujeres. Ya desde la antigüedad grecolatina los hermafroditas, o los seres andróginos, resultaban portentos verdaderamente conmovedores.

El sevillano sitúa a las amazonas en la agreste *Scitia*, espacio de la barbarie y el nomadismo. Relata luego su participación en la guerra de Troya, su relación tanto con Alejandro Magno, como con el propio Hércules. En este capítulo de la *Silva* la mitología clásica adquiere el valor de fuente histórica, algo usual en los escritos humanistas. La regla operatoria de la “inversión” permite evidenciar los dispositivos de construcción del texto por Mexía, las amazonas se organizaban “negando el casamiento” y con los pocos hombres que vivían con ellas “servíanse dellos en texer y hilar y otros oficios de mujeres”³²⁴. Para concluir acerca de los dos capítulos que protagonizan (evidencia del interés que generan

³¹⁸ El cierre del capítulo anterior refiere: “pues aviendo contado de dos mugeres muy osadas y para mucho, quiero tractar de las amazonas, que fueron para mas que ningunas otras del mundo”. MEXIA, 1540. Op. Cit., p. 244.

³¹⁹ PEGOLO, Liliana, “Del mito de las amazonas a las mujeres santas”, *Actas y comunicaciones Del instituto de Historia antigua y medieval*, VOLUMEN 4 – 2008, pp. 1-6, p. 6.

³²⁰ HERDOTO, *Historia III y IV*, Traducción y notas de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 2007, p. 388.

³²¹ MAYOR, Adrienne, *The Amazons. Lives & Legends of Warriors Women across The Ancient World*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2014, pp. 26-27.

³²² “... fueron belicossísimas y muy valientes en las armas; las quales, sin algún consejo de hombres, vencieron muchas batallas...” Otra cita: “mugeres con ánimo varonil...” MEXIA, 1540. Op. Cit, f. x y xi.

³²³ HARTOG, Op. Cit., p 214.

³²⁴ MEXIA, 1540, Op. Cit, I (X) fol xi r.

estas figuras) en la *Silva*, mencionemos que esta sociedad invertida dejaba su marca en los “cuerpos monstruosos” de las amazonas:

...para esto y para los otros ejercicios de las armas parece les estorbaban los pechos; por esta causa, a las niñas chequitas que les nascían, quemávanles las tetillas derechas con fuego³²⁵.

El capítulo siguiente de la *Silva*, el doce, continua con la conexión entre seres monstruosos y conquista, adentrándose ya directamente en las victorias militares del Islam. Su título es nuevamente elocuente: “De la muy antigua y famosísima ciudad de Constantinopla, de su fundación y principio, de sus grandes sucessos, prósperos y adversos; y en qué tiempo y como fue conquistada por los turcos, que hoy la poseen”³²⁶. Desde el origen, pasando por su conquista, hasta la actualidad: el cronista Real se apoya en la historia para explicar la presente amenaza turca. La ciudad capital bizantina esta sólo un escalón debajo, en la jerarquía, con respecto de la imperial Roma. Estrategia simétrica de construcción de sentido, que se afirma en la explícita legitimación brindada por las fuentes grecolatinas:

Después de la ciudad de Roma, ninguna ciudad ay ni hubo en el mundo que en tanto poder y honra se haya visto, como la ciudad de Constantinopla, alabada y estimada por los autores griegos y latinos³²⁷.

Los historiadores renacentistas que produjeron textos acerca del pasado del Islam debían encontrar cierto equilibrio a partir de sus competencias retóricas: buscar la verdad histórica, producir propaganda política y negociar sus convicciones personales con la finalidad de promocionar sus propias carreras. Los tres elementos los percibimos en el texto de Mexía. Para Margaret Meserve, historiadora especialista en la producción escrita acerca del Islam en el Renacimiento, este equilibrio resultaba frágil para todos los humanistas. Los historiadores investigaban los orígenes de los imperios islámicos y su supuesto “carácter” nacional, buscando claves para entender el presente. Más importante aún, se presentaban, a partir de su competencia técnica y erudición en el manejo de los textos, como los más adecuados para entender y explicar la presente amenaza, remitiéndose a sus orígenes “bárbaros”³²⁸. Para eso recurrían a la larga tradición etnográfica acerca del “bárbaro”

³²⁵ *Ibíd.* f. I (X) fol. xii.r Valga aclarar que esta leyenda no se encuentra en el relato de Heródoto.

³²⁶ *Ibíd.* f. I (XII) fol. xii.r.

³²⁷ *Ibíd.* I (XII) fol.xii.r.

³²⁸ MESERVE, Op. Cit.p. 12

elaborada tanto por las fuentes clásicas, del temprano cristianismo, como las del Medioevo. No serán pocos los humanistas como Eneas Piccolomini³²⁹, Francesco Filelfo, Nicolao Sagundino, Teodhoro Gaza o Giorgio Merula (por nombrar sólo algunos) quienes intentarán buscar en los antiguos textos explicaciones a la amenaza turca. Sus escritos buscaban afirmar su autoridad frente a los debates con los teólogos escolásticos, y a su vez, establecer claramente que sus propios métodos heurísticos resultaban indispensables para todo monarca que pretendiese frenar el avance del Islam de una manera efectiva.

Si el imperio bizantino se emparenta con el romano (no olvidemos que para Mexía el imperio español era su directo heredero), las matanzas, “injurias y blasfemias” perpetradas por los turcos, “cruel y diabólica gente”³³⁰, no dejan de pasar del símil a la identificación y por lo tanto resultar una amenaza. De todos modos esta conquista, y sus posteriores ultrajes, ocurren para el sevillano “por permisión de Dios”³³¹. Este providencialismo forma parte del sentido de la historia de Mexía, ya que la conquista de Constantinopla de 1453 encuentra su origen en el Profeta del siglo VII, pero tendrá su resolución acorde a los tiempos del plan divino:

De esta manera que tengo dicho, vino en poder de los discípulos de Mahoma, enemigos de Jesuchristo, esta tan insigne ciudad, y oy día está en él. Plega a Dios que, así como en ella ha avido otras mudanças muy grandes (como se ha contado) por su mal y daño, lo aya en nuestros tiempos por su bien, con reduzilla a su sancta fe y pueblos han estado en destierro por sus pecados y los nuestros³³².

La conquista de Constantinopla le permite a Mexía enlazar ciertos núcleos temáticos (el “poder monstruoso” tanto de una papisa como o el de las amazonas, la conquista militar) que van construyendo el sentido y continuarán en el posterior capítulo de la biografía de Mahoma: estos son el choque entre el Islam y los legítimos imperios herederos de Roma, los musulmanes como seres diabólicos, brutales, y el carácter providencial de su amenaza.

5. b.) La Disputa por los antecedentes míticos imperiales

³²⁹ Piccolomini es citado en ocho ocasiones en la *Silva*; en tanto que para Biondo son siete, Gaza en 2 y Filelfo en una única vez.

³³⁰ “Entrados, pues, los turcos en la ciudad, ningún género de crueldad se pudo ymaginar que en los moradores della no se aya executado”. MEXIA, 1540, Op. cit. I (XIII) fol.xiv.v.

³³¹ *Ibid.* I (XIII) fol.xv.v

³³² *Ibid.* I (XIV) fol.xvi.v.

Continuemos con el capítulo XIV³³³, posterior a la biografía de Mahoma, antes de adentrarnos con detalle en su semblanza. Entendemos que quizás violentando la secuencia de lectura organizada por el propio Mexía; pero lo hacemos para revelar que estas operaciones discursivas nos reponen un contexto de inteligibilidad vehiculizadas por representaciones concretas, que circulaban profusamente entre los humanistas renacentistas.

El capítulo, comienza afirmando lo reciente que es históricamente el imperio otomano y su extensión, entendiendo esto mismo como “cosa maravillosa”³³⁴. Si destacamos esto no es tan solo para confirmar la importancia organizativa de la maravilla, sino para evidenciar la simetría puesta en la disputa, explícita, acerca de cuál de los imperios rivales puede presentarse como heredero legítimo de la tradición clásica:

Y los que piensan y han escrito que descenden de los troyanos, hanse engañado, pareciéndoles que, porque los teucros señorarearon a Troya y fueron así llamados, que los turcos tuviesen origen dellos. Pero la verdad es la que está dicha: que ellos descenden de los sármatas, a los cuales los antiguos también llamaron scitas, y su nombre propio antiguo era “turcas”; y así los nombran Plinio y Pomponio Mela, y comúnmente son agora llamados turcos³³⁵.

En primer lugar conviene aclarar un equívoco, extendido en el Renacimiento, acerca del origen del imperio otomano. Los humanistas desconocían el origen multiétnico del Imperio turco y por lo tanto a los pueblos a los cuales se remontaba su origen: turcos occidentales, jazaros, selyúcidas y oguzes. Para ellos los “turcos” eran miembros de una única etnia cuya historia se podía rastrear hasta la remota antigüedad. En cuanto al espacio geográfico del que provenían (Asia central, el Cáucaso y Anatolia), tampoco sus conocimientos eran muy precisos³³⁶. Y con respecto al origen étnico de Mahoma, de la tribu árabe *Quarysh*, Mexía señala sus dudas acerca de su “linage”.

Retornemos ahora al párrafo en el cual Mexía rechaza la relación de los turcos con Troya. Los cronistas renacentistas no sólo buscaban un modelo narrativo en la cultura grecolatina, sino que esto también era acompañado con un esquema más escéptico con respecto a la

³³³ “El qual en suma se pone el principio y origen del señorío del Gran Turco y quantos señores y príncipes han avido en el y los fechos mas notables dellos”. *Ibíd.* I (XIV) fol. xv. r

³³⁴ “...y visto lo poco que ha que comenzó a ser poderoso, aunque la gente de los turcos sea antigua, cosa es maravillosa lo mucho que ha estendido, porque dozientos y quarenta años ha escassamante que comenzó a ser nombrado y conscido”. *Ibíd.* I (XIV) fol. xv. r

³³⁵ *Ibíd.* I (XV) fol. xvi. v

³³⁶ “...descendieron de la Scitia en la Asia Menor...” *Ibíd.* I (XV) fol. xvii. r.

autoridad, un renovado interés por la retórica y una teoría acerca de la causalidad más secularizada. Ya que aunque la Providencia sigue constriñendo el marco interpretativo, se pone el énfasis en las causas segundas, que por supuesto son seculares: estas es la naturaleza y sobre todo los hombres y sus acciones. Todos estos elementos entraban en tensión al momento de producir textos propagandísticos. Por eso resulta muy significativo que estos historiadores pusieran tanto empeño en negar la relación de los turcos con los troyanos, ya que ningún historiador en realidad lo afirmaba. Es decir que los humanistas europeos construían un andamiaje retórico para hacer de los “turcos” el polo opuesto de la tradición grecorromana y cristiana.

Para Silvio Piccolomini los descendientes de Eneas habían fundado Roma y no tenían ninguna relación con la bárbara nación proveniente de Escitia. La confusión radicaba, como Mexía lo señala, en el deslizamiento de los “teucros” a “turcos”. A este elemento lingüístico se suma el supuesto origen de la rivalidad histórica entre los turcos y los griegos bizantinos; los cronistas veían en esta disputa una continuidad de la guerra entre troyanos y griegos (fundamentada en el deseo de los turcos de vengar la derrota de Troya).³³⁷ En segundo lugar el equívoco se completa con las reapropiaciones de fuentes medievales que hacían los humanistas, en particular una *Crónica* de Fredegar del siglo VII y un escrito anónimo del siglo XII: la *Gesta Francorum*³³⁸.

La crítica al supuesto linaje troyano de los turcos se extendió a razón de una carta del sultán *Morbasanus* al papa Clemente VI. En ella los turcos alegaban pretender conquistar Italia para reforzar los lazos de sangre con el otro pueblo descendiente de los troyanos. Esta carta era apócrifa, mera propaganda antipapal, surgida de la cancillería veneciana enfrentada a Roma en el siglo XIV. Por su parte el humanista Timotteo Maffei sugiere en 1453 que los turcos toman Constantinopla porque creen que son descendientes de los troyanos. En tanto que Giovanni Filelfo en su poema *Amyris* de 1476 es el único humanista que rompe con la pretensión monolítica de las miradas “orientalistas”; al proclamar que los turcos no están haciendo otra cosa que reclamar lo que les corresponde. Del mismo modo para Annio de Viterbo, los turcos eran descendientes de los troyanos, pero ese era una de las tantas señales que evidenciaba su flaqueza y la futura victoria de las armas cristianas

³³⁷ Otra versión decía oponerse a la “arrogante intensión” de los propios turcos de presentarse como descendientes de los troyanos. Esta afirmación tampoco era formulada por los turcos. MESERVE, Op. Cit. p. 54.

³³⁸ MESERVE, Op. Cit. p 23.

(legítimas herederas de la cultura griega). En *De futuris Christianorum triumphis in Turchos et Saracenos* de 1471 Annius predice³³⁹, con errática “precisión”, que en nueve años el imperio otomano colapsaría.

Por su parte la *Gesta* de Fredegar narra cómo escapaban de la derrotada Troya dos pueblos: los francos y los *torci*. Este texto era otra falsificación propagandística, que en este caso buscaba legitimar las pretensiones de la corona francesa al trono imperial³⁴⁰. De manera sorprendente los investigadores todavía no logran determinar quiénes eran estos *torci* del siglo VII³⁴¹. La conexión posterior entre los *turci* de Fredegar y los contemporáneos turcos fue popularizada por el historiador de las cruzadas Guillome de Tiro a fines del siglo XII. En tanto que la *Gesta Francorum*, era también una historia anónima acerca de las cruzadas (lo cual nos habla de la importancia de estas campañas religiosas-militares en las representaciones acerca del Oriente) en la cual se señala que los turcos seljúcidas “creían” estar emparentados con los francos merced a sus compartidos ancestros troyanos. La base para tal asociación ficticia era tan solo la bravura demostrada por ambos ejércitos a la hora del combate.

Margaret Deserve nos indica que los historiadores humanistas utilizaban la figura retórica de la anascena, es decir la construcción del verosímil a partir de un crítico rechazo de un mito, en orden de darle mayor credibilidad a otro³⁴². El rechazo del origen troyano de los turcos no impide que los escribas de los diversos reinos europeos buscasen los míticos orígenes de sus casas reales. Como bien señala Grafton, las genealogías en el Imperio de los Hasburgo florecieron intentando legitimar a una casa que había accedido al poder recientemente.³⁴³ Larry Silver analiza con singular agudeza las imágenes propagandísticas provenientes de la cancillería del emperador Maximiliano (abuelo de Carlos V), y a través de su pesquisa da cuenta de los textos en los cuales se originan esas imágenes. En 1505 el consejero imperial Jakob Mennel completa la genealogía del emperador y la lleva a las

³³⁹ Acerca de las prácticas astrológicas de Annius, ver LOPEZ, 2014.

³⁴⁰ “But the function the story was meant to perform is clear enough: the seventh-century chronicler hoped to provide the parvenu Franks with an ancient pedigree that would justify their conquest of the old provinces of Gaul and put them on an equal footing with the “Romans” (whether in Italy or Byzantium) whom they now faced as political rivals. Fredegar’s attribution of Trojan origins to the mysterious Torci, on the other hand, is less easy to explain...”MESERVEVE, Op. Cit p 48.

³⁴¹ Las suposiciones van desde los húngaros hasta algún pueblo hoy desconocido de Asia central.

³⁴² MESERVEVE, Op. Cit. p 22.

³⁴³GRAFTON, Anthony *What was History? The Art of the History in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.151.

imprentas con el título de *Geburtsspiegel*, o *Espejo del nacimiento*, en sus páginas se realizaba los orígenes troyanos de la casa Habsburgo. El propio emperador se complacía con la comparación de su figura con la del propio Héctor. En 1515 la cancillería imperial decide ampliar la legitimidad de la casa real, y realiza el encargo al abad Johan Trithemius, quién emparenta a los Habsburgo con los troyanos, lo francos y los romanos³⁴⁴.

El modelo de estas genealogías, más imaginarias que reales, tienen su epitome en la pluma del ya mencionado dominico Annio de Viterbo. En sus escritos abundaban las falsificaciones, llegando a inventar descendientes de Noé que resultaban útiles para la realización de cualquier genealogía imaginaria. Mediante este método Annio pretendía iluminar la actuación de la divinidad en los hechos históricos³⁴⁵; sus *Antiquitates*³⁴⁶ tuvieron una potente influencia en las obras históricas renacentistas en toda Europa y en España en particular³⁴⁷. El evemerismo de Annio se basaba en la *Bibliothecae Historicae* de Diodoro Sículo y mediante supuestos hallazgos de fuentes antiguas realizaba distintas cronologías. Así de esta manera fundamentaba en sus fuentes antiguas el predominio de los españoles sobre los griegos y romanos en el dominio cultural e histórico. En lo cultural ya que afirmaba que habían conocido la escritura, la filosofía y las leyes mucho antes que los griegos. En tanto que en lo referente a los datos históricos, Annio detallaba que la lista de los reyes españoles arrancaba 143 años después del Diluvio y 637 años antes de la fundación de Troya. La principal fuente de sus *Antiquitates* era un astrólogo caldeo del siglo III Ac., llamado Beroso. Si bien dicho autor caldeo existió realmente, lo que sí era una completa invención eran sus “nuevos” textos, encontrados gracias a la diligente labor

³⁴⁴ “As a result of this family history, therefore, Maximilian emerges as a new culmination for the House of Habsburg. By reuniting the long-divided strands of Trojan lineage, the Franks with the Romans, he personally—and literally—incorporates both the heritable virtues and the historical powers developed throughout all of Europe over the centuries since the fall of Troy.” SILVER, Larry, *Marketing Maximilian. The Visual ideology of a Holy Roman Emperor*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2008, p.58.

³⁴⁵ POPPER, Nicholas “An Ocean of Lies: The Problem of Historical Evidence in the Sixteenth Century”, *The Huntington Library Quarterly*, 2011; 74, 3.pp. 375-400.

³⁴⁶ *Commentaria super opera auctorum diversorum de antiquitatibus loquentium; eiusdem chronographia etrusca et itálica*. En realidad se las conoce más con el nombre de *Antiquitates*, su primera edición la financió, en Roma en 1498, Garcilaso de la Vega (padre del poeta), embajador español en la curia.

³⁴⁷ El colmo del despropósito llegará con el benedictino fray Gregorio Argáiz, que en su enorme *Población eclesiástica de España*, de 1667, nombra nada menos que a Adán y Eva primeros reyes de España y señala que Homero era español por parte de madre. Para la relación entre Annio y España: CABALLERO LÓPEZ, José Antonio, “Annio de Viterbo y la historiografía española del XVI”, en *Humanismo y tradición clásica en España y América*, León, Universidad de León, 2002, pp.101-120.

filológica del dominico³⁴⁸. Estas manipulaciones cronológicas fueron muy populares en las cancillerías europeas, porque permitían a cualquier escriba (con algo de imaginación) encontrar antecedentes ilustres para su propia casa real. De más está decir que Pedro Mexía cita, con prevenciones, al Beroso de Annio de Viterbo:

En esta edad fue la venida y reyno de Hércules Lívico en España, después de aver reynado en ella Ybero y Brigo y Tago y Beto y Gerión si queremos dar crédito a un pequeño tratado que con título de Beroso, anda impresso³⁴⁹.

Por consiguiente el dispositivo, pese al escrúpulo destacable del cronista real que duda acerca de su fuente, es el mismo: buscar la legitimación cultural a través de la relación entre la Antigüedad clásica y España. Si la duda es parte de las reservas del cronista, el otro elemento central que incide en la conformación de sus representaciones es el de aunar pasado grecolatino y bíblico; para eso también resulta útil Beroso: “En esta edad se comenzó a poblar España por Tubal, hijo de Japhet y nieto de Noé (según Beroso)...³⁵⁰” Por lo tanto, Mexía no sólo recurre a Beroso para justificar esplendorosas antigüedades respecto de España, también supo recurrir al mismo Annio:

... ser en ella tan antiguos los estudios y exercicios de letras y poesías y leyes, que en su tiempo se dize que avía letras en España. De manera que haciendo esta cuenta como Juan Anio dize (...), viene a caer cabal que uvisese letras en nuestra España en tiempo de los nietos y aun hijos de Noé, que la vinieron a poblar. Por do parece que se podría afirmar que huiesse avido en España letras antes que el alguna otra provincia³⁵¹.

Mexía pretende evidenciar los blasones culturales españoles, no sólo justos mercedores de su herencia clásica, sino incluso superior en muchos aspectos a esa tradición grecolatina. A su vez nos volvemos a encontrar con la importancia de las genealogías en el texto de Mexía, ya señalamos que estos condicionantes de “sangre” eran los propios de toda la sociedad española del siglo XVI. De esta manera se legitimaban aspiraciones imperiales, aunque claramente este no era el único recurso disponible.

³⁴⁸ Para Grafton estas falsificaciones lograron, paradójicamente, elevar el nivel de la crítica filológica en la temprana modernidad, dado el fatigante reto que resultaba desmontarlos. GRAFTON, Anthony, *Falsarios y críticos. Creatividad e impostura en la tradición occidental*, Barcelona, Crítica, 2001.

³⁴⁹ MEXÍA, op. Cit. I (XXVI) fpl. xxviii.v.

³⁵⁰ *Ibid.* I (XXVI) fol. xxviii.v. Cuatro son las citas de Beroso en la *Silva*, las dos referidas más otras de contenido astrológico.

³⁵¹ MEXIA, Op. Cit. III (II) fol. xcic.v.

5. c.) Hacia la conformación de un imaginario denigrante de Mahoma y del Islam entre los siglos XV y XVI

Acerca de Mahoma escribieron filósofos, historiadores y religiosos occidentales, y ya algunos habían asimilado su figura con lo monstruoso; algunos de ellos fueron Christopher Marlowe³⁵², o Martín Lutero. En todo tipo de géneros, en forma de canción de gesta (como la *Chanson de Roland*³⁵³), como justificación legal,³⁵⁴ o en la literatura de viajes, como en los fantásticos de *Mandeville*. Este último texto anónimo del siglo XIV constituye una acabada muestra de las referencias “etnográficas”. En sus páginas relataba los viajes de un caballero inglés por África y Tierra Santa e incluía numerosos capítulos acerca de sus encuentros con los musulmanes. Tuvo un éxito fenomenal en todo el siglo XV y todavía se editaba profusamente en Europa hacia el siglo XVI³⁵⁵. En sus páginas nos encontramos con toda la tradición pliniana³⁵⁶ de personajes monstruosos junto a un breve capítulo dedicado al profeta del Islam: “donde Mahoma fue nascido y como se levanto primeramente”³⁵⁷. Sucintamente este capítulo de Mandeville (o Mandevilla españolizado), narra los hechos del Profeta relatados también por Pedro Mexía, es decir ya para el siglo XIV nos encontramos con las bases de una biografía cristalizada.

El atractivo despertado por Oriente había transformado a sus textos en objeto de extendido interés.³⁵⁸ De acuerdo a la hispanista Mercedes Rodríguez Temperley la *Silva*

³⁵²“If an Englishman, forgetting all laws, human, civil and religious, offend against life and liberty . . . he is no better than a Turk, a Saracen, a heathen”. en LEWIS, Bernard, *A middle east mosaic*. New York, Modern Library, 2001, p.36.

³⁵³ En el poema las tropas del rey musulmán de Zaragoza, Baligant, incluyen monstruos semihumanos. En TOLAN, 2019, Op. Cit. p. 31. Ver también: -VALENTINI, Carlos, “Cristianos y sarracenos. La representación de la monstruosidad en *La Canción de Rolando*.” CABALLERO DEL SASTRE, Elisabeth, RABAZA, Beatriz y VALENTINI, Carlos (comps.) *Monstruos y maravillas en las literaturas latina y medieval y sus lecturas*, Rosario, Homo Sapiens, 2006.

³⁵⁴ MORIN, Alejandro, “Cynocephalus in comentario? El carácter monstruoso o salvaje de los infieles como argumento jurídico” en *Mirabilia* N.10 Jan-Jun 2010, pp. 46-60.

³⁵⁵ Respecto de su importancia para la confección de mapas del Oriente, al igual que el texto de Marco Polo, y la autoridad de ambos textos en la tradición cosmográfica del Renacimiento, ver: -DAVIES, Sureka, “The Wondrous East in the Renaissance Geographical Imagination” *History and Anthropology*, Vol. 23, No. 2 June 2012, pp. 215-234.

³⁵⁶ Abundan los seres compuestos: hombres con cuernos, cabeza de perro, centauros, grifos, etc.

³⁵⁷ MANDEVILA Juan, *Libro de las maravillas del mundo y del Viaje de la Tierra Sancta de Jersusalen. (Impresos castellanos del siglo XVI)*. Edición crítica, estudio preliminar y notas, Mercedes Rodríguez Temperley, Buenos Aires, Ibcrit-Secrit, 2011, pp. 125-127.

³⁵⁸ “Antaño tema de disputa y después objeto de estudio, el islam se había convertido ahora en un bien de consumo”. SENAC, Philippe, *El occidente medieval frente al islam. La imagen del otro*, Granada, Universidad de Granada, 2011. p 173.

retoma y reemplaza el éxito editorial de la literatura de viajes. En el siglo XVI se produce una lenta transformación del género literatura de viajes, dando forma a las crónicas de Indias y a las misceláneas renacentistas. Respecto de las Indias resulta sorprendente que el Cosmógrafo de la Casa de Contratación de Sevilla, es decir la institución encargada de regular las relaciones entre la metrópoli y su reciente colonia, apenas le dedique una única mención al tema en un texto en el cual la novedad y la maravilla resultan claves³⁵⁹. En referencia al género de las misceláneas el otro texto emblemático (más allá de la *Silva*) del Siglo de Oro español es el de Antonio Torquemada, *El Jardín de las flores curiosas*. Desde el título retoma, pero intentando poner algo de orden, el “selvático” espacio de Mexía³⁶⁰. La curiosidad, la *admiratio* buscada en sus lectores será el elemento más distintivo respecto de sus contenidos. Esto le ganará fama de fantasioso³⁶¹o, porque no en palabras del mismísimo Cervantes, de “mentiroso”³⁶². En las páginas de Torquemada los “turcos” y Mahoma ocuparán, como en la *Silva*, un espacio destacado; recurrirá también a la ya cristalizada tradición textual cristiana, pero en este caso sin llegar a catalogar al Profeta como a un monstruo.

Los moros y turcos, que presumen de gente más avisada y puesta en razón, engañanse por tener una ley tan ancha para sus pasatiempos y carnalidades y que les obliga a tan pocos preceptos, y así, se van a rienda suelta, defendiéndola con armas solamente, y no con razón ni palabras, como se lo mandó Mahoma; porque (como dicen) quien tiene mal pleito a voces lo mete, y como saben que han de ser vencidos y confundidos en cualquiera disputa, no quieren escuchar ni responder a nadie. Que su Profeta, por muy astuto y sagaz que fue, como hombre de pocas letras y sciencia (porque ni sabía leer ni escrebir), demás de los desatinos que dijo, así en el Alcorán como en los libros que de sus dichos y hechos hicieron después los sabios de su ley, que llaman la Zuna, contradícese en tantos lugares que ha de ser más

³⁵⁹ La misma resulta absolutamente tangencial al tratar un capítulo sobre diversas bibliotecas: “...don Hernando Colón (hijo de don Christobal Colón, visorey y almirante mayor de las Indias Occidentales y el primero que aquella navegación descubrió y dio nuevo mundo al antiguo mundo) de juntar y hazer librería en esta ciudad de Sevilla...”MEXIA, 1540, Op. Cit. II (III) fol. ci.r.

³⁶⁰ ALLEGRA, Giovanni, “Antonio Torquemada mitógrafo “ingenuo” y popular” RUGG, Evelyn GORDON Alan (Coord) *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto, 1980, pp 56-59.

³⁶¹ MUGURUZA, Isabel, “Los disparates de Antonio Torquemada: maravillas caballerescas y erudición miscelánea” en FERNANDEZ RODRIGUEZ Natalia y FERNANDEZ FERREIRO Maria (Eds) *Literatura Medieval y Renacentista en España: líneas y pautas*, Salamanca, Semyr, 2012, 733-741.

³⁶² “...Don Olivante de Laura. -El autor de este libro- dijo el cura- fue el mesmo que compuso a Jardín de flores, y en verdad que no sepa determinar cuál de los dos libros es más verdadero, o por mejor decir, menos mentiroso...”CERVANTES, Miguel,. *Don Quijote de la Mancha*, Edición IV Centenario, Madrid, Alfaguara, 2004, p. 135.

que ciego quien no entendiere sus engaños y maldades (...) Y así, no tengo yo para qué alargarme en ella, pues sus maldades y tacañerías, sus contradicciones y sus necesidades, como de hombre que ni era astrólogo ni filósofo, son bien manifiestas³⁶³.

El texto de Torquemada se reapropia de muchos de los discursos que circulaban profusamente en el siglo XVI español y para el caso de los monstruos a la tradición clásica le suma la temática americana³⁶⁴. De todos modos tanto el *Jardín* con su impronta narrativa, recreativa, como la *Silva* con su afán didáctico, poseen también un marcado interés en el mercado editorial. Es decir que cuando abordamos estas misceláneas, y más allá de sus implicancias políticas e ideológicas, no podemos obviar las implicancias de producir textos para un mercado editorial en expansión. Prueba de ello serán los pliegos sueltos que se nutrirán de textos como los de Mexía y Torquemada³⁶⁵. Para Elena Del Rio Parra existe una relación entre las derrotas y los éxitos de los ejércitos españoles frente a los turcos y la aparición de pliegos de monstruos que lo justifican. Estas ansiedades encuentran su modo de difusión en este género que aprovecha la expansión del público lector luego del siglo XVI. Misceláneas como las de Torquemada o Mexía se imprimen en papel de peor calidad y su contenido se difunde en hojas sueltas, ilustradas, llenas de noticias prodigiosas a mucho mejor precio que el volumen completo.³⁶⁶

El interés, por tanto, por seducir y entretener al público lector también incide en la elección de temáticas como la de Mahoma o el “problema turco”. Mezcla de públicos, de géneros, hasta de soportes materiales; diversas formas narrativas tematizaban acerca de los musulmanes. Lo que vamos intentando demostrar es como el medio cultural del Siglo de Oro va constriñendo los límites de lo que puede ser efectivamente dicho acerca del Profeta del Islam. La tradición, la religión, el imperio, la clase, pero también el mercado

³⁶³ TORQUEMADA, Antonio *Jardín de flores curiosas, en que se tratan algunas materias de humanidad, Philosophia, Theologia y Geografía, con otras cosas curiosas y apacibles*, Amberes, Juan Cordeiro, 1575, pp. 209-210.

³⁶⁴ Torquemada reproduce la tradición teratológica clásica (escitas incluidos) acerca de la idea de lo lejano y exótico como espacio de lo monstruoso: “Plinio y Estrabón van con la historia que escribió el filósofo Onosecrito, que estuvo en la India con el magno Alejandro, el cual pinta todos estos monstruos en ella. Solino dice que los arimaspos, que están en una provincia entre los scitas, cerca de los montes Rifeos, todos tienen un ojo solo. Otros autores pintan a los más de estos monstruos en los desiertos solitarios de África, y que los más se hallan en las montañas y faldas del monte Atlas...” *Ibíd*, p 73.

³⁶⁵ Ver: ETTINGHAUSEN, Henry “Prensa amarilla y barroco español” en CHARTIER; Roger, ESPEJO, Carmen, (eds) *La aparición del periodismo en Europa. Comunicación y propaganda en el Barroco*, Madrid, Marcial Pons, 2012.

³⁶⁶ DEL RIO PARRA, Op. Cit. pp 144-145.

apuntan a una creciente homogeneización de las representaciones acerca de Mahoma y el Islam.

Para completar el contexto cultural, y más específicamente editorial, de la temprana modernidad española, recurriremos a dos formas textuales contemporáneas a la *Silva*: las cronologías y los pliegos sueltos. Rastreadremos en estos escritos diversas formas propagandísticas, que compartirán con la biografía de Mahoma su apelación a lo prodigioso, incluido lo monstruoso, como forma de denigración respecto de los islamitas.

5. c.1) Las cronologías

Inscriptas en la pasión anticuaria renacentista las cronologías alcanzarán un amplio desarrollo y legitimidad intelectual a lo largo de este período. Durante el Renacimiento buena parte de los historiadores que reflexionaban acerca de su arte, establecían a la geografía y la cronología como los dos fundamentos de su práctica. Las dos disciplinas eran señaladas como las bases que podían poner algo de orden en el aparente caos de los eventos. Las cronologías son el fruto de la conjunción del saber filológico y el astronómico³⁶⁷, conocimientos compartidos por los cosmógrafos reales Pedro Mexía (ocupa el puesto desde 1537 hasta 1551), y Rodrigo Zamorano (1584-1594). En el transcurso de algo más de cuarenta años estos eruditos publican obras tan heterogéneas como verdaderos éxitos editoriales: *La Silva* (recordemos en 1540) y *Cronologia y Reportorio de la razón de los tiempos* (Zamorano en 1585)³⁶⁸.

En las cronologías aparecen, en una particular alquimia, complejos cálculos aritméticos, geométricos y diversas tablas gráficas, junto a monstruos, prodigios e inclinaciones astrológicas. De Mexía señalemos que en la *Silva* dedica un polémico capítulo (por sus implicancias astrológicas³⁶⁹) a datar cronológicamente el nacimiento y la muerte de Jesucristo. A su vez el texto del sevillano sirve como muestrario de diversos *topoi* que el posterior trabajo de Zamorano retoma³⁷⁰.

³⁶⁷ Me basaré en las investigaciones de Anthony Grafton, Por solo mencionar alguno de sus textos más recientes al respecto: GRAFTON, Anthony. "Dating history: the Renaissance & there formation of chronology" en *Dedalus*, Spring 2003, pp. 74-85. GRAFTON y ROSEMBERG, *Cartographies of Time*, New York, Princeton Architectural Press, 2010.

³⁶⁸ ZAMORANO, Rodrigo *Cronologia y Reportorio de la razon de los tiempos. El mas copioso que hasta oi se a visto*. Sevilla, Rodrigo de Cabrera, 1594.

³⁶⁹ LOPEZ, 2014, Op. Cit.

³⁷⁰ Temas como la duración de la vida de los hombres, los días caniculares, las edades del mundo, las siete edades del hombre según los astrólogos, los años aciagos, el agua, las propiedades ocultas y secretas, como

En las páginas de Rodrigo Zamorano las *mirabilia* abundarán; estas pueden entenderse como una pedagogía moral³⁷¹ en la que lo prodigioso funciona como una señal de los designios divinos. En ella los tiempos históricos pierden su especificidad y se condensan en un presente venturoso para la monarquía española³⁷². Esta recopilación de singularidades encuentra nuevamente su origen en la tradición clásica: Tito Livio, Solino y Julius Obsequens ya habían relacionado lo prodigioso con las cronologías, especialmente el último.

El *Liber prodigiorum* de Julius Obsequens selecciona los prodigios que se encuentran presentes en *Ab Urbe condita* de Tito Livio. El propio Obsequens (se presume que es un seudónimo de un autor de fines del siglo IV) en el *Libro de los prodigios* ordena cronológicamente en setenta y dos capítulos, desde el año 190 hasta el 11 a. C. todo hecho portentoso³⁷³ de la historia romana. Un ejemplo de su organización y temática es el siguiente:

Consulado de Gneo Domicio⁷⁹ y Gayo Fanio: En el foro de Vesano nació un hermafrodita y fue arrojado al mar. En la Galia se contemplaron tres soles y tres lunas. Nació un ternero con dos cabezas. Fue visto un búho en el Capitolio. Catina fue pasto de las llamas en una erupción del Etna. Los salies y los alobroges fueron derrotados³⁷⁴.

Aquí se destacan diversos elementos: la precisión cronológica se suma a la presencia del monstruo como signo, la “maravilla”, amplia y desconcertante para nosotros y por último la relación militar que se infiere como consecuencia de los propios sucesos prodigiosos. Es decir un verdadero “bricolaje textual” en el cual la lógica nos resulta esquiva. Ya Paul Veyne hablaba de *mental balkanization* del pensamiento clásico haciendo referencia a estos discursos en los cuales se producen aporías lógicas³⁷⁵. No es de extrañar que este ensamble se mantenga y lo veamos en los escritos que analizamos en estas páginas.

los animales reconocen las mudanzas del clima, la redondez del planeta, las partes del mundo, el Sol en la creación del mundo, los vientos, entre otros.

³⁷¹“Ninguna gente a sido tan bárbara, que no procurase perpetuar su memoria en los tiempos venideros, continuando su cuenta, desde algún hecho famoso de algún hombre señalado, o principio de algún reino, o población de ciudad (...) Y assí los padres antiguos contaron los Años desde la creación del mundo: no solamente para saber la edad y duración suya: si no también para advertir a los venideros, de la caída de nuestros primeros padres, y de la misericordia que Dios uso con su pueblo, en prometerles que de su descendencia avia de nacer el remedio.” ZAMORANO, Op. Cit. p. 231.

³⁷²“En la tercera la sucesión de los reyes de España, desde el diluvio universal, hasta el muy Católico Rei don Filipe, en quien an venido a parar en una gran monarchia...” Ibíd. p. 679

³⁷³ Utilizo en este caso el término como sinónimo.

³⁷⁴ OBSECUENTE Julio, *Libro de los prodigios* (introducción, traducción y notas de José Antonio Villar), Madrid, Gredos, 2008, p.304.

Inclusive podemos percibir cómo ciertos discursos también se reproducen insertos en las posibilidades brindadas por las características de ciertos géneros discursivos. Así en la temprana modernidad el *Libro de los Prodigios* de Obsequens fue editado por primera vez en Venecia en 1508, en la edición de Aldo Manucio junto con la obra de Suetonio.

Suetonio poseía una cultura muy basta, que lo emparenta con Plinio. Este elemento erudito no es lo único que lo une a la *Naturalis historia* y por lo tanto al texto de Mexía. El matriz retórico de las bibliografías de Mexía se basaba en *De vita Caesarum*, pero será la presencia del portento lo que unifique a estos tres textos³⁷⁶. Este modelo erudito y a su vez prodigioso, es el que resultará de sumo provecho para Mexía: el del “monstruo político”. En el libro IV de Suetonio se presenta un “Retrato de un monstruo. Hasta aquí hemos hablado de Calígula como príncipe, réstanos referirnos a él como un monstruo.”³⁷⁷ Recordemos también el uso que Cicerón, otros de los modelos retóricos de Mexía, daba a la acusación monstruosa; de esta manera se evidencian las implicancias simbólicas del acto de construir al adversario político como monstruo.

Las temáticas y los nombres citados por Pedro Mexía no se limitan a Plinio y Suetonio. En 1554 se publica en lengua toscana el texto de Obsequens, en este caso junto a otro autor de referencia para Mexía, Polidoro Virgilio y su *De Prodigii*³⁷⁸ (publicado originalmente en 1531). El texto de Polidoro es una cristianización de la temática prodigiosa, pero lejos de toda acusación de superstición o paganismo es una reapropiación cristiana de dicha temática, en la que el milagro convive con el prodigio.

También Obsequens será reeditado por otro polystor alemán, el protestante Conrad Lycosthenes. En 1557 el mismo Lycosthenes publica su *Prodigiorum ac ostentorum chronicon*, en estas páginas se advierte el entrelazamiento de diversas operaciones realizada

³⁷⁵ “This peaceful coexistence of contradictory beliefs had a sociologically peculiar result. Each individual internalized the contradiction and thought things about myth that, in the eyes of a logician at least, were irreconcilable. The individual himself did not suffer from these contradictions; quite the contrary.” VEYNE, Paul, “Social Diversity of Beliefs and Mental Balkanization” en *Did the Greeks believe in their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*, Chicago, University Chicago Press, 1988, p. 54.

³⁷⁶ “Probissimus, honestissimus, eruditissimus, según Plinio, comparte también con su época el respeto por la religión tradicional (acompañado de desconfianza hacia los cultos extranjeros), unido a la creencia en los prodigios y en la adivinación”. ANDRE, J y HUS, A., *La Historia de Roma*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, pp. 173-174.

³⁷⁷ SUETONIO, *Vida de los doce Cesares*, Traducción y notas de Rosa Agudo Cubas, Madrid, Gredos, 1992, p. 30.

³⁷⁸ OSSEQUENTE, Giulio, *de' Prodigii*, VERGILIO, Polidoro *de' Prodigii Lib. III*, Lyon, Giovan de Tournes, 1554.

por los anticuarios. Lycosthenes efectúa la labor humanística de recuperar modelos clásicos, pero lo combina con las nuevas formas del coleccionismo y los pliegos sueltos prodigiosos, es decir, las posibilidades abiertas por la expansión de la imprenta y la circulación de conocimientos³⁷⁹. A su vez el *Prodigiorum ac ostentorum chronicon*³⁸⁰ resultará el hipotexto, en 1560, de las *Histoires prodigieuses* del erudito francés Pierre Bouisteau; escrito que será traducido al español por Andrea Pescioni en 1585. Detrás de todas estas traducciones y circulación de representaciones textuales nos volvemos a encontrar con nuestro sevillano Pedro Mexía³⁸¹.

Nos encontramos, por lo tanto, con *topoi* y representaciones que cruzan diversas fronteras: nacionales, genéricas y confesionales, todas articuladas por el interés despertado por las *mirabilia*. En cuanto a la *Histoires prodigieuses* y su traducción española podemos señalar que se basan en la tradición erudita germánica, es decir aquella que renunciaba a un enfoque anticlerical y anticatólico que, por ejemplo, caracterizaban las obras teratológicas del área protestante³⁸². De todos modos lo que queremos destacar del texto de Bouisteau es el espacio en el que se vuelven a entrecruzar la figura de Mahoma, el prodigio y más específicamente el monstruo:

...en el cual año en Arabia nació el malvado **Mahoma**, y no sólo fue notable por haber nacido aquel **horrendo monstruo** como también por muchos horribles cometas, prodigios y señales que en diversas partes fueron vistas; y no fenesció aquella plaga en sólo aquel año, mas también continuó en los otros cuatro siguientes, que fueron hasta el de seiscientos y uno, Aunque donde más se particularizaron fue en Constantinopla, adonde por muchos continuos días se vio un cometa o claridad como relámpago; y en un pueblo cerca de ella, de la misma provincia de Tracia, una mujer parió un hijo **monstruosísimo**, que no tenía cejas, ojos, párpados, brazos ni piernas, el cual de la cintura para abajo fenescía en una cola, como pescado, y fue llevado al emperador Mauricio, y él le hizo matar. Y en un arrabal de aquella misma ciudad otra mujer parió un niño con cuatro piernas, y otra parió otro con dos cabezas,

³⁷⁹ GRAFTON, Anthony, “Chronologies as Collections” en GOEING, Anja-Silvia, GRAFTON, Anthony, MICHEL, Paul, (eds.) *Collector’s Knowledge: What is kept, what is discarded*, Leiden, Brill, 2013, pp.145-162. p.162.

³⁸⁰ GERNET, Folke “*Relaciones de sucesos monstruosos y las Histoires prodigieuses de Pierre de Boaistuau*” en. CATEDRA, P, DIAZ TENA, M. (ed.) *En Géneros Editoriales y relaciones de sucesos en la Edad Moderna*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2013, pp.191-209.

³⁸¹ “Es de notar que una de las fuentes directas de las Historias prodigiosas es la Silva de Pedro Mexía (1540), por lo que en realidad el camino textual es circular: de una traducción del español al francés de C. Gruget, a una traducción del francés al español, la de A. Pescioni”. DEL RIO PARRA, Op. Cit. p. 40.

³⁸² VEGA, 2002., Op. Cit.

que también fueron mandados matar. Todo lo cual, demás de que debió ser pronóstico del haber nacido aquella planta de donde salió tan pestífero y amargo fruto, lo debió también ser de la muerte de aquel emperador, que sucedió poco después³⁸³.

Diversas temáticas se repiten en el párrafo precedente, puede ser el “monstruo político” Mahoma o los cometas como signo, su relación con hechos políticos (el año del nacimiento del Profeta y sucesos precisamente en Constantinopla, la ciudad luego tomada por los turcos), o las mujeres pariendo monstruos, todo ordenado en perfecto orden cronológico. Las menciones a Mahoma³⁸⁴ o a los turcos se repiten en la traducción española de Bouistean, al igual que su caracterización (“pestífero, malvado, bárbaro, falso profeta, cruel tirano”³⁸⁵) igualándolos con el otro enemigo de la cristiandad: el protestantismo:

Y así en un mismo tiempo los Christianos fueron heridos de dos cuchillos enemigos. El de los turcos derramó su sangre. Mas el de Lutero penetró hasta el alma y corrompió la sinceridad y perfección espiritual³⁸⁶.

Adentrémonos ahora en la cronología del miembro de la Casa de Contratación de Sevilla Rodrigo Zamorano. Al referirse al propio Mahoma volvemos a encontrarnos con la burla empleada por Mexía de llamarlo “çancarron”, también lo denomina “falso profeta” y de hablar de su “falsa religión”³⁸⁷. Por su parte el quinto libro de la *Cronología* de Zamorano divide la Historia de la humanidad en siete partes (como Mexía en la *Silva*), en la primera abundan los gigantes, personas que viven 930 años, inundaciones fantásticas, profecías, sibilas y amazonas. Junto a ellos conviven personajes como Hércules, Venus o Eneas, toda

³⁸³ BOUISTEAU, Op. Cit., f. 165. *El resaltado es nuestro*.

³⁸⁴ Gaguino en el sexto libro de su Historia de Francia dice que el noveno año del reinado de Carlo VI (que fue el en que nació el perverso Mahoma) en el Septentrion se vio un cometa maravilloso, y en Constantinopla se vio otro que era crinito, y tan horrible y espantoso que se creyó que era llegada la fin del mundo. *Ibíd*, fol. 266.

³⁸⁵ “Las historias de Hungría dicen que el año de 1477, antes el aquel furioso rayo y cruel tirano Mahometo, emperador de los Turcos, hubiese sujetada la Corintia (aunque también después conquistó y destruyó los imperios de Constantinopla y de Trapisonda), en Arabia se vio una grande viga o mástil de fuego que en el aire estaba en forma de pirámide, y toda ella estaba sembrada de unos pequeños puntos, y en medio de ella se parecía estar figurada una guadaña de segar heno, que amenazó la Europa de la furia de aquel cruel bárbaro que seguía y amparaba la seta de aquel falso profeta que salió de Arabia, de quien asimismo tenía el nombre”. *Ibíd*. fol. 267.

³⁸⁶ *Ibíd*. fol. 272.

³⁸⁷ “...sobre el Mar Bermejo, donde es Meca que tiene el çancarron de Mahoma, y de donde salieron los Alarbes, diseminadores de su falsa religión, tan pernicioso en el mundo...” También: “Los Árabes cuentan sus años Lunares desde su falso profeta Mahoma: y nombran los, años de la Hixara, que significa peregrinación: que fue quando movió las armas contra los pueblos de Meca”. ZAMORANO, Op. Cit. p. 171 y 232.

una saturación de signos. Lo sigue un Catalogo de los Sumos pontífices³⁸⁸ en el que se vuelve a recurrir al prodigio en perfecto orden cronológico: Año 671 el papa Adeo “Instituyó que cada día se hiziessen preces y rogativas para que Dios aplacasse la ira que mostraba en las muchas señales que se veían en el Cielo y en el aire”.³⁸⁹ Con León IV, quien fuera papa según Zamorano en el año 847, encontramos una condensación temática fecunda, la del prodigio y los musulmanes: “Con sus oraciones se levantó una tempestad que anegó la armada de los Moros.”³⁹⁰

Observamos que un humanista y funcionario real, al igual que Mexía, lleva a las imprentas un texto buscando públicos lectores más amplios, en el cual dedica un espacio significativo a la “amenaza” turca a través del prodigio. Estas señales se repetirán en sus páginas respecto de los ubicuos moros: “Año 913. Los Ungaros, y los Moros entraron en Italia y la corrieron, y robaron. Precedieron a esto grandes ostentos y fuegos en el Cielo”.³⁹¹ Todo avance militar de los musulmanes tiene su señal, posiblemente la evidencia del castigo que Dios envía a su pueblo, así durante el papado de Juan XI: “En Genova año novecientos treinta y tres corrió mui largamente una fuente de sangre: y el mismo año tomaron los Moros a Genova”³⁹². Los ejemplos se repiten y son numerosos³⁹³, y la lógica es similar a la esgrimida por Mexía: las derrotas ante los infieles se producen bajo el reinado de los papas o reyes pecadores³⁹⁴; en tanto que las victorias de las armas cristianas son consecuentes con el accionar de sus piadosos líderes:

Fue varon de vida sactissima, liberal con los pobres, alegre con los amigos, piadoso para los delinquentes atendiendo siempre al servicio de Dios, lo governava todo justa y enteramente. A su persuasión echaron los Christianos a los Moros de Sicilia³⁹⁵.

³⁸⁸ “Catalogo de los sumos pontífices desde San Pedro hasta Gregorio decimo Tercio. Van anotadas algunas cosas que hizieron en aumento de la Iglesia, y culto Divino: con los varones doctos, y Concilios, que uvo en su tiempo”. *Ibid.* p. 720.

³⁸⁹ *Ibid.* p.735.

³⁹⁰ *Ibid.* p.738.

³⁹¹ *Ibid.* p. 740.

³⁹² *Ibid.* p. 741.

³⁹³ 140. Benedicto sexto, romano, fue papa el año 975: “El año 979 se vieron por toda una noche escuadrones de gente peleando en el Cielo, siguiose la gran pérdida que hizo el Emperador Othon segundo, peleando contra los Moros y Griegos en Italia”. *Ibid.* p. 742.

³⁹⁴ “Vivió ocioso sin hazer cosa digna de memoria. El Soldan de Egipto despojo el templo de Ierusalem”. *Ibid.* 743.

³⁹⁵ *Ibid.* p.743

A la cronología papal de Zamorano la sigue una sucesión de los reyes de España “desde Tubal hasta ahora, van contados los años desde la creación del mundo”. En ella recurre a la tradición (o falsificación) de Annio de Viterbo, precisando, por ejemplo que el primer rey fue el referido Túbal, el cual gobernó durante 162 años, comenzando luego de haber transcurrido 145 días del diluvio universal³⁹⁶. Tampoco duda en reapropiarse de la tradición clásica, además de la bíblica: “Hercules comenzó a reinar año 2304 por diez y nueve años”³⁹⁷. El rey sesenta y uno de la lista es Pelayo y con su reinado nos encontramos por primera vez, con los ubicuos “moros” relacionados con el prodigio: “...aviendo hecho Dios por el muchos milagros, venció muchas veces a los Moros³⁹⁸...” En sus páginas la maravilla toma la forma de la desmesura y los reyes españoles compiten en el favor religioso a través del conteo de “moros” eliminados en el campo de batalla. Ramiro vence a los moros “con la ayuda del Apostol Santiago, matando 70.000...”³⁹⁹ Alfonso VIII mata en batalla a 40.000, Ramiro 30.000, luego otros monarcas solamente 12.000. Alfonso X en las Navas de Tolosa mata a 20.000 sufriendo sólo 25 muertes. Finalmente Alfonso XI en batalla del Salado mata 40.000 moros.

Es decir que nos encontramos con una materia textual que proviene de círculos humanistas, y que utiliza uno de los pilares de la historia renacentista la datación cronológica, para hacer propaganda imperial contra el enemigo turco a partir del providencialismo y el prodigio. Esta misma encrucijada discursiva e ideológica la vamos a encontrar en los pliegos sueltos referidos al Islam.

5. c. 2) Los pliegos sueltos

Para el caso de estos textos breves nos remitiremos a los estudios del hispanista Agustín Redondo⁴⁰⁰, especialista en el análisis de estas publicaciones. Aunque debemos indicar que

³⁹⁶ *Ibíd.* p 779.

³⁹⁷ También respectó del reinado de Sicano: “Venció a los Cyclopes Gigantes de Sicilia”. *Ibíd.* p 780 y 782.

³⁹⁸ *Ibíd.* p 784.

³⁹⁹ *Ibíd.* p. 785.

⁴⁰⁰ Véase también: “Los persas vistos desde España durante el reinado de Felipe III a través de las relaciones de sucesos”. en BEGRAND, Patrick (coord.) *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos, publicadas en España, Italia y Francia en los siglos XVI-XVIII* / Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté 2009, pp. 275-286. “La doble visión en España de los mariscos expulsados, a través de unas Cuantas relaciones de sucesos de los años 1609-1624.”. en CIVIL; P.; CREMOUX F.; SANZ HERMISA, J. (eds.) *España y el mundo mediterráneo a través de las Relaciones de Sucesos: Actas del IV Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos*, Salamanca,

los artículos que abordan este género, y más específicamente en relación a la temática antiturca, son cada vez más numerosos⁴⁰¹. Entendemos por pliego suelto o relaciones de sucesos⁴⁰² a un texto de uno o dos páginas de papel barato, doblados una vez e impresos con poco cuidado (así por ejemplo se usan tipos desgastados, se respecta poco la ortografía, abundan las erratas), por lo general incluyen grabados en la portada que llegan a tener poco que ver con el contenido del texto pero que resultan atractivos. Su producción rápida y barata sumada a sus amplias tiradas (hasta 1.000 ejemplares) hacia de ellos un negocio muy rentable⁴⁰³.

Redondo identifica a la relación de sucesos de casos prodigiosos como una “pedagogía del miedo” que pretende exaltar los valores contrarreformistas y al mismo tiempo fortalecer tanto la monarquía como la Iglesia⁴⁰⁴. En ellos la monstruosidad no se sitúa ya en un espacio lejano, exótico, sino que se interioriza en el espacio hispánico, lo hace más palpable e inmediato. Su difusión aumenta exponencialmente, a partir de los años 1570, o sea después del Concilio de Trento, cuando la Iglesia, en su deseo de reconquista del pueblo cristiano, utiliza la imagen y el signo para hablar a las muchedumbres⁴⁰⁵. En ellos el tema “turco” se mostrará casi omnipresente, así por ejemplo entre los años 1498 y 1650 se contabilizan no menos de doscientos de estos breves textos⁴⁰⁶.

Universidad de Salamanca, 2004, pp. 271-286.

⁴⁰¹ DIAZ NOCI, Javier “El mediterráneo en guerra: relaciones y gacetas españolas sobre la guerra contra los turcos en la década de 1680”, pp. 131-140. RAULT, Didier, “La lucha naval con turcos y berberiscos en el mediterráneo según las relaciones de sucesos (siglo XVII)”, pp. 237-252. SANZ HERMIDA; Jacobo, *El gran turco se ha buuelto cristiano*” pp. 287-298. “La difusión de las conversiones musulmanas y su instrumentalización político-religiosa”. Los tres textos en CIVIL; P.; CREMOUX F.; SANZ HERMIDA, J. (eds.) Op. Cit.

⁴⁰² “A esta inmediatez de los escritos, pegados a los muros o grabados en la piedra, la actividad editorial añadió, desde el siglo XV, la circulación de textos impresos dirigidos a los más numerosos y menos letrados de los lectores. En España, los pliegos sueltos, vendidos y, a veces, compuestos por los ciegos que controlaban su difusión, proponían al lector (y al auditorio) popular “romances”, “coplas” y “relaciones de sucesos” – es decir, un repertorio impreso que, o retomaba los textos o las formas de la poesía oral, o bien publicaba relaciones en prosa de acontecimientos extraordinarios...” CHARTIER, Roger, “Introducción” en CHARTIER y ESPEJO, Op. Cit. p. 30.

⁴⁰³ LÓPEZ POZA, Sagrario: “¿Qué se entiende por *Relaciones de sucesos*”, *Boletín informativo sobre las relaciones de sucesos españolas en la Edad Moderna*, Coruña, Universidad de la Coruña, 1996.

⁴⁰⁴ REDONDO, Agustín, “Los prodigios en las relaciones de sucesos de los siglos XVI y XVII”. en *Las relaciones de sucesos en España (1500-1700* en ETTINGHAUSEN, H.; INFANTES, V.; REDONDO, A. GARCIA M. (coord.) *Actas del Primer Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos, Junio de 1995*, París, Publications de la Sorbonne, 1996, pp287-303.

⁴⁰⁵ La gran mayoría de las relaciones de este tipo se publica con la licencia de las autoridades competentes, licencia que casi siempre se anuncia en la portada y se reproduce al final del texto.

⁴⁰⁶ DEL RIO PARRA, Op. Cit, p 170.

Las relaciones de sucesos, intentan difundir entre lectores y oyentes una serie de informaciones, reales o no, acerca de los turcos⁴⁰⁷. Estas relaciones atañen tanto a los encuentros bélicos como a otras manifestaciones del tema (profecías, prodigios, milagros, costumbres, etc.) y revelan una significativa puesta en obra narrativa. Así nos encontramos con batallas, como en las páginas señaladas por Rodrigo Zamorano, en las que el triunfo español es tal que muy pocos católicos mueren y que, a la inversa, las cifras de los otomanos fallecidos ascienden a cantidades enormes: de quince mil a ochenta mil, según los casos: “Todo sea para mayor gloria de Dios y destrucción de tantos infieles que, por tantos años, tiene el demonio debajo de su estandarte, alistados con la engañosa y falsa ley del maldito Mahoma”⁴⁰⁸.

Estos textos recogen la tradición clásica y llaman a los musulmanes “bárbaros” o se los animaliza como “lobos, perros” o inclusive “perros bárbaros”. Dentro de esas categorías no podía estar ausente la de “monstruo”:

Verdadera y notable relación, en la qual se contienen los más notables, y espantosos sucesos que hasta oy se han visto, sucedidos en Turquía y todos amenazan la pérdida, y ruyna de aquel Imperio: el postrero successo, y de más admiración entre los Turcos fue este presente año de 1624, en el mes de Abril, de un niño que nació en Ostrabiza, fortaleza del Turco, con tres ojos, tres cuernos, las orejas de jumento, la nariz de una ventana, y los pies y piernas retuertos al revés⁴⁰⁹.

El precedente título nos informa de varias características de estos textos: su pretensión de veracidad, su adjetivización (“notable”) como un intento de llamar la atención, y más significativo el monstruo como signo profético, en este caso de la ruina del enemigo turco⁴¹⁰. Acerca de la permanencia de estas representaciones destaquemos su fecha de

⁴⁰⁷ REDONDO, Agustín, “El mundo turco a través de las *relaciones de sucesos* de finales del s. XVI y de las primeras décadas del s. XVII: la percepción de la alteridad y su puesta en obra narrativa” en PABA, Antonio, ANDRES, Gabriel (coord.), *Encuentro de civilizaciones (1500-1750) : informar, narrar, celebrar : actas del tercer Coloquio Internacional sobre relaciones de sucesos*, Cagliari, Università di Cagliari, 2003, pp.235-254.

⁴⁰⁸ Ibid. p 241.

⁴⁰⁹ Ibid. p243.

⁴¹⁰ Este elemento también lo encontramos en los pliegos del siglo XVI: “Copia de una carta escrita de Constantinopla a un cavallero de ésta de Sevilla, en que le da cuenta del más horrendo corneta que hasta agora se ha visto y de las ruynas que amenazan al Imperio otomano”. La misma lectura podemos encontrarla en otros textos poéticos: *De cuatro ciudades que se hundieron en Persia*, de Pedro de Contreras; *Pestilencia en el Cayro*, de Antonio de Govea; y *Grandisirna tempestad sucedida en Constantinopla*, obra de Diego López. PUERTO MORO, Laura, “La relación de catástrofes “naturales” y “sobrenaturales” como profecía anti-turca en pliegos sueltos poéticos del s. XVI” en CIVIL; P.; CREMOUX F.; SANZ HERMISA, J. (eds.) *Op. Cit.*, pp. 225-236.

publicación, adentrado el siglo XVII la temática monstruosa “turca” todavía sigue despertando miedo y fascinación⁴¹¹.

Al mismo tiempo estas relaciones de sucesos difunden una imagen de una alteridad musulmana rechazada, arrogante, cruel, viciosa y a veces ridícula, contra la cual había que luchar y que era necesario vencer para conseguir el triunfo de la religión católica. Contribuyendo también a mantener el espíritu de cruzada y el sueño mesiánico, en tanto que el enemigo no es un hombre sino un ser degradado, animalizado, diabólico, que inspira miedo y se debe aniquilar⁴¹². Finalmente destaquemos que Redondo resalta una característica que ya señalamos en referencia al cruce de géneros y representaciones a la hora de elaborar estos textos: “La alteridad no existe como tal, una vez más; se trata de un bricolage a partir de elementos múltiples, en particular, a partir de los que tradicionalmente se suelen atribuir a los moros”⁴¹³.

Continuando con los pliegos sueltos, Marta Galiñanes Gallén nos aporta un análisis de la retórica utilizada en ellos para representar diversas alteridades⁴¹⁴. Entiende a la retórica como una “estrategia social” que busca persuadir por la palabra, buscando eliminar en el receptor cualquier duda o inseguridad sobre un determinado tema. Lo hace apelando fundamentalmente a los argumentos emocionales y estéticos⁴¹⁵. Esta finalidad buscada por medio de la retórica, entendemos que se proyecta al universo textual que estamos analizando en esta tesis. Entonces, para Galiñanes Gallén, los pliegos se basan en tres ejes: la religiosidad, el honor y el ensalzamiento del poder. Insistimos acerca de la utilidad, en este caso de estos tres ejes, para todo el corpus de textos que trabajan con las figuras del Islam y de Mahoma. Por lo tanto los recursos estilísticos que predominan son las figuras de repetición, de amplificación, de posición (en especial el paralelismo, casi omnipresente en

⁴¹¹ Otro pliego del siglo XVII: “Curioso romance que trata de lo sucedido en la plaza de Buda, desde que se puso el sitio hasta que fue ganada. Declárase como en el día de la batalla se vio una águila real sobre el escuadrón de los cristianos.” SANCHEZ-PEREZ; María, “El conflicto entre cristianos y musulmanes en las relaciones de sucesos: la liberación de Buda” en En GARCIA LOPEZ, Jorge, BOADAS, Sonia, (eds.) *Las relaciones de sucesos en los cambios políticos y sociales de la Europa Moderna*, Barcelona-Girona, Universidad Autónoma de Barcelona y Universitat de Girona, 2015, pp.309-321.

⁴¹² *Ibíd.* 249.

⁴¹³ *Ibíd.* p. 246.

⁴¹⁴ GALIÑANES GALLEN Marta, “Atrocidades, maldades, enemigos sangrientos y zahúrdas de Plutón: estrategias retóricas para la representación de la alteridad”. En BEGRAND, Patrick (coord.) *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos, publicadas en España, Italia y Francia en los siglos XVI-XVIII* /, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté 2009, pp 103-112.

⁴¹⁵ *Ibíd.* p.103.

la comparación implícita entre los católicos y los musulmanes) y de apelación, necesarias para grabar en el lector los distintos mensajes. El mundo resulta un espacio hiperbólico, desmesurado, por lo que estos textos están plagados de sintagmas como “el mayor o el más horrendo”⁴¹⁶, del mismo modo en el que lo hace Mexía en su semblanza de Mahoma.

Destaquemos finalmente del trabajo de Guillanes, como en estos pliegos sueltos se enfatiza utilizando el adjetivo calificativo, así por ejemplo el pecado más nombrado es la soberbia, característica distintiva de los herejes y que los emparenta con el pecado original. Cuando se trata de construir una caracterización nada positiva también es frecuente la identificación con un personaje mitológico o con un personaje negativo de la antigüedad, Calígula y Nerón sobresalen, buscando otorgar mayor autoridad a la argumentación. Pero en cuanto a las calificaciones presentes en las relaciones de sucesos el protagonista más vituperado resultará, sin dudas, el Profeta del Islam:

...el personaje que se lleva la palma en lo que se refiere a su caracterización es Mahoma que aparece como " ladrón, embustero, un podenco, un harrierillo", "infame, ruin y canalla", "perro, infame, vil, vil canalla", "infernial dragón/ de aquel pérfido Profeta", También aparece; para calificarlo una serie de fórmulas fijas, como "el zancarrón", o "El gran perro de Mahoma". Frecuentes serán, del mismo modo, en su valoración las formas de diminutivo despectivo por medio del suftio "-illo", que subrayan, en ocasiones, el carácter paródico del rextó: "vil profetilla", "Mahomilla foragido", "Cornudilla", "bufoncillo". No sale mejor parado el Islam que se considera en casi todas las relaciones como una secta...⁴¹⁷

Nos volvemos a encontrar con un entramado de textos, verdadera red semántica, que se refuerza en el cruce de géneros y soportes para cristalizar en España una imagen del Islam y de Mahoma bastante indistinta. Una operación reductora que consiste en ocultar la pluralidad de atributos que forman la real identidad de un individuo, recortando solo lo negativo, de modo de volver a la personalidad unidimensional. El procedimiento de reducción se hace persistente, generalizador, englobando y aglutinando identidades e historias, homogeneizando según clichés predeterminados a los “infielés”. La Guerra de las Alpujarras (1568-1571), protagonizada por el levantamiento de los moriscos granadinos,

⁴¹⁶ Ibíd. p.106.

⁴¹⁷ Ibíd. p.110.

resulta un punto de inflexión, virando hacia una mayor intensificación del miedo y el desprecio hacia el otro, hacia el musulmán⁴¹⁸.

Vemos entonces en las cronologías, cómo funcionarios reales rescatan prácticas del anticuariado humanista, conformando verdaderos bricolajes textuales. A su vez los pliegos sueltos utilizan las formidables posibilidades que brindan la imprenta y el mercado editorial para llegar a una gran cantidad de receptores. En ambos destaquemos el uso del castellano y las temáticas prodigiosas como formas propagandísticas que mediante métodos reduccionistas buscan generar miedo en los lectores y oidores. Desde ya que estas operaciones textuales no aseguran siempre esa recepción del público, cuánto de horror y cuánto de voluptuoso disfrute⁴¹⁹ hay detrás del consumo de estos escritos resulta aventurado determinarlo. Pero precisamente entendemos que no todo se reduce a mera propaganda imperial, también pesan las exigencias de un mercado editorial que demanda este tipo de temáticas. Aunque lo que estos discursos evidencian (entrecruzados, hechos con retazos de textos y con el soporte de la antigüedad clásica), son las posibilidades sociales de la circulación de los discursos. El enemigo-monstruo, el “monstruo político” era una posibilidad discursiva de la que en la diatriba resultaba muy difícil poder prescindir.

⁴¹⁸ SANCHEZ PEREZ; María, “La Guerra de las Alpujarras y la propaganda antimusulmana a través de los pliegos sueltos poéticos del siglo XVI.”, en GARCIA LOPEZ y BOADAS (eds.) Op., Cit. pp. 55-82.

⁴¹⁹ “La representación del monstruo no tiene que ver con el hecho de que sea imaginado o real, y ni siquiera con su verosimilitud, sino con la reproducción y la difusión de su figura. El protagonismo del monstruo en los pliegos sueltos demuestra tanto la demanda del público como la presión y competencia en la oferta, que presenta una y otra vez como novedad lo que es conocido. Este “reciclaje” confirma también que ha dejado de ser una anomalía, para convertirse en un objeto familiar de consumo”. DEL RIO PARRA, Op. Cit. p.231.

Capítulo 6

Mahoma como monstruo político: La semblanza de Mexía

En los capítulos anteriores repasamos las representaciones y prácticas de lo monstruoso en el Renacimiento. Sus antecedentes clásicos, el aporte del cristianismo, y cómo esto se inscribe en textos que hacen de la maravilla su eje articulador formando parte de una estrategia del poder. Respecto de Mahoma relevamos los antecedentes occidentales de la construcción de un otro amenazante y cómo esa construcción se va refinando con el transcurso de los siglos. Finalmente la imagen del Profeta se encuentra ya cristalizada y circula multiplicada en una diversidad de géneros discursivos. En este capítulo por lo tanto nos abocaremos al análisis más apegado al texto de la *Silva*. Organizaremos la exposición segmentando el modelo retórico de las biografías utilizado por Mexía. El cual posee cinco características diferenciadas: a) linaje y origen; b) cuerpo; c) ánimo y capacidad intelectual; d) obras y empresas; e) muerte. De esta manera evidenciaremos la reapropiación en el Renacimiento de los modelos clásicos, esto a su vez nos permitirá dilucidar cuánto de estereotipado y repetido encontramos en los elementos biográficos del “monstruo político” Mahoma, consignados por Mexía en la *Silva de varia lección*.

6.a.) Linajes y el orígenes

Respetando meticulosamente su modelo, Mexía comienza preguntándose por el origen y linaje de Mahoma. Señala que respecto a este tema hay diversidad de opiniones: “En la

patria y linaje deste falso propheta y malvado hombre, ay alguna variedad entre los autores”⁴²⁰. Al explicitar las diversas versiones de la historia de un ser tan réprobo la construcción monstruosa parece zozobrar, pero los reparos metodológicos del puntilloso cronista no evitan que el prejuicio ideológico se imponga por medio de la analogía: “...hombre tan malo, no sabiéndolo de cierto, no se debe presumir que venga de buena sangre”⁴²¹. Por lo tanto el linaje de Mahoma será “baxo y obscuro”. Ya puntualizamos acerca la importancia del linaje para la España de la temprana modernidad, como este configura y distribuye espacios sociales y de poder a partir del nacimiento. Completemos ahora el esbozo de la construcción de Mexía acerca de los orígenes de Mahoma:

Su padre, quier que fuesse, noble o villano, él era gentil ydólatra, según escribe Platina y todos, y no judío ni christiano. Su madre, todos concuerdan venir del linaje de Abraham por la línea de Ysmael, su hijo, avido en Agar, su sierva...⁴²²

El origen espurio, desconocido, de su padre se completa con una asociación al “idolatrismo pagano” típica de las mistificaciones medievales. Esta afirmación acerca de las supuestas prácticas “idólatras” desconocía el taxativo rechazo del Islam a la veneración de imágenes. En tanto que la identificación con los hagarenos describe un bajo y “racialmente degenerado” origen étnico: una sierva violentada sexualmente. La historia de la sierva Agara se completa en el *Génesis* con su expulsión por parte de Sara, mujer de Abraham, junto al hijo de ambos: Ismael. Del propio Ismael finalmente descienden los musulmanes, quienes finalmente “usurparan” el nombre de la libre Sara, y no el de la esclava Agara como en realidad les correspondía⁴²³. Eusebio de Cesarea, en el siglo IV, será quien popularizará esta reapropiación epónima en los textos cristianos. Desde ya que ningún árabe se autodenominará “sarraceno” o trazará su linaje a partir de Sara. Poco de esto importa para los polemistas cristianos. En tanto que el discurso sobre los orígenes del Islam, es decir, la explicación de la genealogía de los sarracenos y de Mahoma, será un argumento que actúa con el peso de la historia y de la autoridad veterotestamentaria⁴²⁴.

⁴²⁰ MEXIA, 1540, Óp. Cit. I (XIII) fol. xiii v.

⁴²¹ *Ibid.* I (XIII) fol. xiii.v.

⁴²² *Ibid.* I (XIII) fol. xiv.r.

⁴²³ En palabras de Mexía: “Y digo agarenos porque, a los que Mahoma seguían, los cathólicos christianos los llamavan assí por affrentalles, diciendo que no venían, ellos no Mahoma, de Sarra, muger de Abraham (para que deviessen ser llamados sarracenos, como ellos se llamavan), sino de Agar, la sierva y por esto, agarenos”. *Ibid.*, I (XIII) fol xiv.r.

⁴²⁴ PALMA. Op. Cit. 31.

Como ya señalamos respecto de las reglas operatorias de alteridad se utiliza la comparación e inversión implícita (“ni judío ni cristiano”) y se pasa de lo conocido a lo desconocido. De este modo, resulta la invención del origen “agareno” (del nombre Agara) de los árabes. Esta caracterización corresponde a la clasificación realizada por Isidoro de Sevilla, quien dividiera a las razas humanas en setenta y dos grupos descendientes de Noé y sus hijos Sem, Cam y Jafet⁴²⁵. Los descendientes de Ham quedarán identificados como los africanos y de ahí también la relación para los cristianos de los sarracenos con esa otredad étnica⁴²⁶. Esta mezcla de linajes impuros resulta esencial para la construcción monstruosa de Mahoma. Ya señalamos que las características más distintivas del monstruo son aquellas que resultan de la mezcla (en este caso étnica), de la imposibilidad de trazar límites (como la dificultad para Mexía de determinar los orígenes de Mahoma). En las páginas de la *Silva* Mahoma y los musulmanes son entendidos como seres difíciles de enmarcar. Pese a las clasificaciones estigmatizantes, estereotipadas, el monstruo Mahoma se corre de los límites marcados por la sangre. Estos antecedentes impuros del linaje del Profeta se completan con una formación marcada por la ausencia de sus padres (carencia y a su vez signo), que por el contrario lo emparentan con la barbarie nómada, la oscura África⁴²⁷ y el robo:

Sucedió que, siendo de poca edad, quedó huérfano de su padre y madre. Pues, faltando el cuidado y cobro de sus padres, por algún caso fue cativo y preso por los scenitas, que en aquellas partes eran entonces como los árabes son oy día en Affrica: que no tenían lugar ni posesión conocida, sino vivían por los campos, paciéndolos y esquilmandolos, en tiendas o ramadas, y, a las vezes, salteando y robando⁴²⁸.

Si el nomadismo poseía en las fuentes clásicas una fuerte carga negativa, el *Génesis* resultará el otro repositorio textual en el cual acudirán los cristianos para certificar este carácter violento y salvaje de los nómades árabes.

Has concebido y darás a luz un hijo, y le pondrás por nombre Ismael porque Jehová ha oído ti aflicción. Será un hombre indómito como asno salvaje. Luchará contra todos, y todos lucharán contra él, y vivirá en conflicto con todos sus hermanos⁴²⁹.

⁴²⁵ ISIDORO, Op. Cit, L. IX, 2, pp. 732- 755.

⁴²⁶ ARJANA, Op Cit. 40.

⁴²⁷ Lo espacial, lo lejano en la demarcación del monstruo cumplen un rol significativo desde la Antigüedad, pensemos en Plinio el Viejo o Ctesias. Véase “The Topography of Wonder” en DASTON y PARK, Op. Cit. pp. 21-66.

⁴²⁸ MEXIA, 1540, Op. Cit.I (XIII) fol. xiv.r.

⁴²⁹ GENESIS, 16: 11-12.

El hijo de Sara en el Antiguo Testamento, y por lo tanto su futura descendencia, queda condenado a la violencia y a la errancia. Incluso la expansión del Islam a partir del siglo VIII se racionalizará en los textos cristianos a partir de estos versículos. Por su parte el origen humilde, como señala Palma y su falta de formación intelectual, resultará una evidencia para los polemistas cristianos: su interpretación incorrecta de las *Sagradas Escrituras* y, por lo tanto, la falsedad de los dogmas del Islam provienen de esta carencia⁴³⁰. De todos modos observamos como diversas tradiciones cristalizan en capas de sentido que se van acumulando en pos de la construcción monstruosa. Volvemos a la analogía (“como los alárabes son oy día en Affrica...”) con resonancias en la literatura etnográfica y de viajes, respecto de la maravillosa y acechante África; incluso también respecto de la salvaje vida nómada de los escitas.

Retomemos ahora el hilo de la biografía de Mexía: a Mahoma en su niñez, cuenta el cronista real, “lo vendieron a un mercader” que lo adopta como a un hijo. La comparación con Jesús se encuentra siempre implícita, uno el hijo de Dios el otro el hijo adoptivo de una persona que se dedica a la compra y la venta⁴³¹. Según el sevillano Mahoma obtendría de esta actividad mercantil un provecho singular: “ganaba mucho en el tracto con judíos y christianos; de cuya conversación tuvo noticias bastante de entrambas leyes para lo que después intentó”⁴³². Otra vez nos encontramos con el espacio de la mezcla pero no solamente en el propio del intercambio comercial. Ese intercambio es metáfora de su impureza, el Profeta no termina de situarse ni en el terreno del cristianismo ni el del judaísmo, especie de punto intermedio que prefigura su monstruosidad. Luego de muerto el mercader, prosigue el relato de la *Silva*, Mahoma se casa con “Ladiga” su madre adoptiva y viuda. La mujer en este relato de Mexía es un ser corruptor, incestuoso e impuro como evidenciaremos más adelante. En ese momento entra en escena un monje cristiano de nombre Sergio, “hombre muy astuto, de malas mañas y que venía huyendo de Constantinopla por herege”⁴³³. El símil entre imperios es manifiesto: Constantinopla-Roma-España. Sergio es un condenado por el imperio, y su influencia sobre Mahoma se

⁴³⁰ PALMA, Op. Cit, p, 29.

⁴³¹ “El personaje de Mahoma que el Occidente cristiano parece que tardó tanto tiempo en aprehender era presentado en él como un hombre pérfido, como una réplica negativa de Cristo, su opuesto, su contrario (...) la imagen que iba a dominar durante toda la Edad Media se organizó en España, en las regiones montañosas del norte de la península.”SENAC, Op. Cit. pp.40-41.

⁴³² MEXÍA, 1540, Op. Cit, I (XIII) fol. xiv.r.

⁴³³ Ibid. I (XIII) fol. xiv.r.

encuentra contaminada por este hecho. Aquí aparece una acusación ya legendaria, tanto respecto del cristianismo como de los musulmanes: la herejía.

La acusación de herejía fue una constante en las prácticas políticas eclesiásticas desde los primeros siglos del cristianismo. Para ello la elite religiosa tomaba estos discursos entendidos como disidentes y mediante diversos recursos (jurídicos y literarios) los condenaba y expulsaba del seno de la Iglesia. De esta manera, esta acusación servía para dirimir controversias a favor del dogma principalmente a través de la asimilación de los dispositivos de la retórica clásica⁴³⁴. Determinados tópicos clásicos se repetirán a la hora de condenar a los grupos disidentes: *dementia*, *contaminatio*, *venenum*, *pestilentia* y *furor*. Pero fundamentalmente serán algunos padres de la Iglesia (Prudencio, Lactancio Gregorio Magno, Juan Damasceno o el propio Isidoro de Sevilla, entre otros) quienes elaboraran una representación que se evidenciará firmes transcurridos los siglos: lo que caracteriza al discurso hereje es su ambigüedad⁴³⁵.

Por su parte la herejía la define la autoridad eclesiástica y el hereje es quien ha sido señalado como tal por esa autoridad, es decir por el poder civil (en especial luego de la conversión del emperador Constantino). Así por ejemplo en el año 534 el emperador Justiniano I equiparó la herejía con la traición, principio que luego será reafirmado en 1199 por el papa Inocencio III. Acusaciones de heterodoxia y descalificaciones personales se revelan a menudo como meros instrumentos para eliminar al oponente, y en buena medida la oposición al disidente es lo que demuestra la certeza de la ortodoxia teológica. En la Edad Media tal acusación era frecuente y formaba parte de la corriente general del debate sobre cargos y propiedades eclesiásticas. La etiqueta era utilizada con efecto retórico, pero por lo general no implicaba errores puntuales de doctrina. Como señala Moore, la herejía era un asunto público, y no una simple disputa intelectual, afectaba a los poderosos y a las relaciones entre ellos⁴³⁶.

Destaquemos la ambigüedad inherente al hereje y a su discurso para la ortodoxia cristiana, esa característica lo vuelve muy difícil de delimitar y por lo tanto nos resulta clave en la construcción de su monstruosidad. A diferencia de los judíos, reconocibles por

⁴³⁴ PEGOLO, L. NOCE, E. LAHAM COHEN, R., “La figura del hereje desde una perspectiva múltiple: en torno a los discursos apológicos de Prudencio, Cromacio y Gregorio.” En *Praesentia*, N. 11 (2010), pp. 1-17. p 2.

⁴³⁵ *Ibíd.* p 12.

⁴³⁶ MOORE, R.I., *La guerra contra la herejía*, Barcelona, Crítica, 2014.

la diversidad dogmática que presentan, el hereje se define por su carácter ambivalente, pueden ser miembros de la Iglesia, y por lo tanto son más peligrosos. Para evidenciar cuán extendidas estaban las representaciones acerca del hereje Mahoma, recordemos que Dante Alighieri lo ubicaba en el octavo círculo del Infierno, aquel que correspondía a los cismáticos, aquellos quienes “sembraron discordia”⁴³⁷.

Volvamos a la semblanza de Mexía, el hereje Sergio entonces, siguiendo el relato de la *Silva*:

Acertó a tener grande conversación y amistad con Mahoma, que ya tenía altos los pensamientos, pero malos, y era muy agudo mágico, poeta de gentil persona. Pues, con ayuda y consejo del bueno de Sergio, acordó de fingirse y publicarse por propheta embiado de Dios⁴³⁸.

Mahoma por tanto es una persona inteligente, bella y seductora. En principio no debemos entender a la calificación de “mago” como algo negativo, menos por parte de un esotérico practicante como Mexía⁴³⁹. Si recurrimos al *Tesoro* de Covarrubias la entrada “Mago” refiere que “vale tanto como sabio o filósofo”⁴⁴⁰, por lo que entendemos que el término en la pluma de Mexía completa esta caracterización de seductor de elocuente palabra. Respecto del “fingirse profeta” Pedro Alfonso⁴⁴¹ en su *Dialogi* había intentado probar que Mahoma no lo era; ya que a su entender por definición el profeta ve el futuro, cosa que faltaba en el líder islamita.

Desde entonces la imputación de “falso profeta” formará parte de las acusaciones estereotipadas de Mahoma. El desconocimiento de Alfonso de la cultura islamita, al igual que los polemistas cristianos posteriores, lo hace confundir el concepto musulmán de *rasul* con el de profeta. La traducción equívoca parte del símil universalista occidental, ya que para los cristianos profeta es quién predice por inspiración divina; en tanto que para el Islam, *rasul* es el mensajero de Dios que predica la necesidad de sumisión respecto de la voluntad divina⁴⁴². El error se origina en las dificultades de los autores cristianos para

⁴³⁷ “¡Mira cómo me desgarró! / ¡mira cuán estropeado está Mahoma! (...) sembradores de escándalo y de cisma/ vivos fueron, y así son desgarrados”. Canto 28. v 31 y 36. DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia*, Edición de Giorgio Petrocchi y Luis Martínez de Merlo Madrid, Cátedra, 2014, p. 215. Los conocimientos de Dante acerca del Islam provenían del texto de Riccoldo de Montecroce.

⁴³⁸ MEXIA, Op. Cit I (XIII) fol.xiv.r.

⁴³⁹ LÓPEZ, 2018, Op. Cit.

⁴⁴⁰ COVARRUBIAS, p. 533.

⁴⁴¹ Véase supra p. 89.

⁴⁴² TOLAN, 2002, Op. Cit, p. 142.

entender al Islam como una religión separada, distinta. Ellos suponían que las creencias de su rival espiritual no conformaban una unidad independiente, y que representaban por lo tanto una herejía. Las dificultades de entender al Islam como una unidad espiritual explica también la construcción monstruosa de Mahoma y de su prédica: es tan sólo una yuxtaposición amorfa de viejas supersticiones paganas, antiguas creencias judías y herejías cristianas.

6. b.) El cuerpo

Los polemistas cristianos hacen de Mahoma tanto un falso profeta como un encantador. La propagación de esta caracterización, en el siguiente párrafo de Mexía, se apoyará en una antigua tradición mítico-corporal y en la no menos arcaica idea bíblica de la mujer caída en la tentación:

A los principios hízolo entender a su muger y a los de su casa, haciendo algunas aparencias y engaños mágicos. También él tenía una enfermedad (que caía de gota coral o morbo caduco), (...) Y tenía él tanta habilidad y tal manera en persuadir estas cosas, que su muger y casa tuvieron por cierto y ella lo certificó a sus amigas y parientas; y como algunas veces las mugeres se creen de ligero, comenzósse a publicar la cosa y él a tomar reputación entre muchos⁴⁴³.

Ya en la cultura religiosa griega la capacidad profética asociaba lo sagrado con la epilepsia⁴⁴⁴. También en el *Antiguo Testamento* los profetas caían en raptos de automatismos al escuchar la voz de *Yahveh*. La *glossolia* (hablar en lenguas) era un acto de la revelación divina que lo emparenta con las profetas clásicas. El cristianismo va a retomar esta tradición aunque la Iglesia católica intentará tomar distancia, en especial de las formas más populares de profetismo⁴⁴⁵. En tanto que la enfermedad, lo corporal, responden a los tópicos y las acusaciones ya referidas respecto de lo impuro y lo degradado. Así por lo tanto *furor* y *dementia* son términos que parecen responder al campo semántico de la epilepsia. El resto

⁴⁴³ MEXIA, Op. Cit, I (XIII) fol. xiv.r.

⁴⁴⁴ BONNECHERE, Pierre, "Divination" en OGDEN, Daniel, (ed) *A Companion to Greek Religion*, Malden, Oxford, Carlton, Blackwell Publishing, 2007, pp 145-159. p154.

⁴⁴⁵ "A otro, el hacer milagros; a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversos géneros de lenguas; y a otro, interpretación de lenguas". CORINTIOS, 1, 12:10.

de las adjetivizaciones adjudicadas al hereje: *contaminatio*, *venenum* y *pestilentia*, constituyen la manifestación corporal de un mal que se materializa y se transmite por el cuerpo.

En la antigüedad se asociaba al acto sexual con la epilepsia, el orgasmo era precisamente, para tratadistas como Areteo, una “epilepsia leve”⁴⁴⁶. De ahí que podamos suponer que la construcción monstruosa incluye en un mismo campo semántico asociativo a la epilepsia, el sexo y a la transmisión exitosa del mensaje a través de las crédulas mujeres. El ya mencionado texto del siglo VII del cronista bizantino Teófanos es el que instala esta idea acerca del engaño detrás de las crisis epilépticas del Profeta. Por lo tanto nos podemos preguntar si la pertenencia de Bizancio a la cultura griega no mantuvo el sustrato que relacionaba profetismo y epilepsia. De todos modos, este artificio, según Teófanos y sus epígonos, escondía el carácter diabólico de Mahoma. El caracterizado “mago” se aprovecha de estos trucos para propagar su doctrina. Diversos textos reproducen esta idea: Embrico de Mainz en su *Vita Mahumeti* (c.1090), Gautier de Compiègne en *De otia Machometi* (1137), Adelphus y su *Vita Machometi* (c. 1150), y finalmente una breve biografía de Guibert de Nogent inserta en su *Gesta* (c. 1195). Todos estos textos propagaron la idea de un Mahoma embustero que se aprovecha de sus dolencias físicas.

Este tipo de asociación respecto del Profeta no era desconocida al propio Mexía: en sus *Dialogos* refiere en boca de Petronio, uno de sus personajes, que “debía estar en el aire como el çancarron de Mahoma”⁴⁴⁷. La referencia acerca del aire corresponde al supuesto sepulcro del profeta, que ya retomaremos más adelante, se encontraba suspendido en el aire. Pero el término “çancarron” designa una deficiencia corporal. Según Covarriubias es: “...el pie enxuto sin carne. (Este nombre han puesto a los hombres de poca suerte, y que en su profesión saben poco)”⁴⁴⁸. La imagen del zancarrón de Mahoma la encontramos también en escritos del Siglo de Oro de autores como: Góngora, Quevedo, Calderón de la Barca, Juana Inés de la Cruz; es decir se reproduce tanto en la literatura, como en el teatro o la poesía⁴⁴⁹. Por otra parte, el historiador cultural Carlo Ginzburg trabajó extensamente acerca de los sentidos asociados a los seres cojos o con alguna deformidad en sus pies: personajes

⁴⁴⁶ En BROWN, Peter, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnik, 1993, p 38.

⁴⁴⁷ MEXIA, 1547, Op. Cit. fol, lxiv.r.

⁴⁴⁸ COVARRUBIAS, Op. Cit. f 263.

⁴⁴⁹ CEBALLOS VIRO, Ignacio, “El romance El Zancarrón de Mahoma y la pervivencia de una leyenda medieval”, en MURILLO, Jesús (ed) *Medievalismo en Extremadura: Estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009, pp. 305-318.

míticos como la Esfinge, Edipo, Melampo, Jasón, Aquiles, Hermes, Teseo, Dionisos, Apolo o Hade lo tenían. Para Ginzburg esta particularidad física señalaba a los seres que tenían una relación con el inframundo, ya que su paso por él dejaba una marca en su andar⁴⁵⁰. Esta representación mítica será reapropiada negativamente por el cristianismo, con la caracterización del propio diablo como un ser cojo. Por tanto si seguimos a Ginzburg existe toda una tradición narrativa que asocia a los seres cojos con la muerte, a lo que el cristianismo sumó el sentido diabólico de dichos seres, y que finalmente en la Edad Media concluirá conformando la construcción del aquelarre de las brujas.

Si de persecuciones a mujeres se trata volvamos al mismo párrafo de la *Silva* para retomar la mención acerca de ellas (“que su muger y casa tuvieron por cierto y ella lo certificó a sus amigas y parientas...”). En un principio nos encontramos con una clara inversión, de la intrusión de la esfera doméstica, femenina, en el mundo público y masculino. Los mahometanos encuentran en la crédula mujer el método eficaz de su siniestra prédica. Especie de ingenuo aquelarre que celebra y da origen a la adoración de un “falso profeta”. En la cultura grecolatina se entendía a la mujer como una alteridad perturbadora del orden patriarcal, y más atemorizante todavía podían resultar sus alianzas⁴⁵¹. La edad moderna multiplicará ese temor al género femenino y lo canalizará a través de la feroz persecución de la brujería. Al igual que Stephen Asma, podemos ver en la bruja otra forma de construcción monstruosa⁴⁵².

Las razones alegadas por Mexía acerca de la credulidad de la mujer parecen glosadas del célebre manual de inquisidores del siglo XV, el *Malleus Maleficarum*⁴⁵³. Habíamos

⁴⁵⁰ “En el desequilibrio ambulatorio que caracteriza a divinidades como Hermes o Dioniso, o a héroes como Jasón o Perseo, hemos descifrado el símbolo de un pasaje más radical: una conexión, permanente o temporal con el mundo de los muertos”. GINZBURG, Carlo, *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991. p. 187.

⁴⁵¹ PALACIOS, Jimena, “Divide y triunfarás: la monstruosa amenaza de las alianzas femeninas en *Metamorfosis de Apuleyo*” en BARRANCOS; D. DOMINGUEZ; N. RODRIGUEZ CIDRE, E, *Cultura y saberes de lo monstruoso*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2008, pp. 173-184.

⁴⁵² “From the Inquisition of the Late Middle Ages to the New England trials of the 1690’s, witches were the monster foremost in the imagination. And more than the imagination, they become players in a new legal bureaucracy”. ASMA, Op.Cit, p. 112. Para la bruja como monstruo ver todo el capítulo “Possesing Demons and Witches” pp. 103-121.

⁴⁵³ “The first is that they are prone to believing and because the demon basically seeks to corrupt the Faith, he assails them in particular (...)The second reason is that on account of the tendency of their temperament towards flux they are by nature more easily impressed upon to receive revelations through the impression of the disembodied spirits (...) The third reason is that they have loose tongues and can hardly conceal from their female companions the things that they know through evil art...”MACKAY, Christopher, *The Hammer of Witches. A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*, Cambridge, Cambridge Press University,

señalado las características monstruosas de la constitución de la mujer, de su propio cuerpo. Esta apreciación no debe remitirse sólo a los escritos de Aristóteles o a la misoginia de la Iglesia católica medieval, el *Jardín* de Torquemada refrenda esta mirada en el siglo XVI español: “Una cosa he notado, y es que en tantas diferencias de animales no haya algunas monstruosidades, como se han visto y se veen tantas veces en las mujeres”⁴⁵⁴. Elena del Rio Parra patentiza esta caracterización denigratoria, monstruosa, de la mujer en el Siglo de Oro, el antojo patentiza la fuerza irracional de la mujer, su conducta incontrolable, oscura: “Puede concluirse de ellos que las causas son homólogas a los “productos” y se explican mutuamente, como formas equivalentes”⁴⁵⁵. Las crédulas mujeres de la casa de Mahoma, por tanto, no dejan de actuar condicionadas por su naturaleza caprichosa, monstruosa y de este modo auxilian a la propagación de la doctrina del monstruo Mahoma.

6. c.) Ánimo y calidad de persona

Las metáforas poseen un carácter acumulativo, no exento de contradicciones, en este caso vemos cómo el “monstruo político” mahometano acumula ancestrales estereotipos en la construcción de Mexía. La biografía continua desarrollando los postulados retóricos ya señalados por Scaramuzza Viddoni, y es aquí cuando explicita, quizás a nuestro entender, el elemento central en la construcción de lo monstruoso. Esto es, la representación de Mahoma como una figura surgida a partir de la mezcla:

...usó de una malvada cautela: de concordar en algo con los judíos, por los traer a sí, y en algo con los christianos, por no los tener por contrarios. Y en muchas cosas concordó con los erejes de aquel tiempo, por tenerlos favorables: con los sabélicos, negó la Trinidad; con Macedonio, ereje, negó el Espiritu Santo ser Dios; con los nicolaýtas, aprobó la muchedumbre de mugeres. Por una parte, confessó a Christo, nuestro Redemptor, por sancto y por propheta, por resuellos y ánima de Dios, a la Virgen y madre suya, confessó ser sancta y alabóla mucho. Con los judíos, acetó la circuncisión y otras ceremonias⁴⁵⁶.

En la *Silva de varia lección* Mahoma es el monstruo de la mezcla. Retomamos los postulados de Jeffrey Cohen para quien el monstruo es el ser inclasificable, el que rompe

2009, p164.

⁴⁵⁴ TORQUEMADA, Op.Cit. p 497.

⁴⁵⁵ DEL RIO PARRA, Op. Cit, p 53.

⁴⁵⁶ MEXIA, 1540, Op. Cit. I (XIII) fol xiv.r.

todas las categorías, un cuerpo hecho de diferencias. La intención binaria de Mexía es manifiesta, es decir su texto intenta mostrar al Islam como un espejo deformado del cristianismo y en esta construcción es clave la figura de Mahoma. Ahora bien lo que observamos en sus páginas es a un ser que se resiste a la clasificación taxativa y que por el contrario se establece a partir de una diferencia constituida, a partir de lo conocido e inclusive de lo propio⁴⁵⁷. Mahoma concuerda “en algo” con los judíos y “en algo ” con los cristianos según Mexía, escándalo teológico que lo sitúa en un espacio fronterizo, que no es estrictamente ni cristiano ni judío. ¿Entonces qué es el Islam? Pese a ese afán clasificatorio (“es” parte “judío, sabélico, nicolayta, cristiano”) el Islam no termina de identificarse como una religión autónoma. Es por eso que su constitución es apenas los retazos de antiguas herejías cristianas y creencias del fronterizo judío urdidas por el enemigo por antonomasia: Satanás.

Esta táctica discursiva del sevillano se apoya en una tradición textual que opone el universalismo cristiano a la denigración de diversos “otros”. La polémica asociación entre judíos y musulmanes tenía en España su correlato judicial. Desde el siglo XIII comenzaron a multiplicarse las leyes que restringían el estatus legal, tanto de judíos como de musulmanes, en la península. De esta manera se intentaba limitar la “contaminación” proveniente del contacto entre cristianos e infieles. Los polemistas cristianos apoyaban estas restricciones al remarcar que los musulmanes debían ser tratados como los judíos y evitar de esa manera todo contacto: sexual, social, religioso. Respecto de los herejes ya a comienzos del siglo VIII, Juan Damasceno había ubicado al Islam dentro de las innumerables herejías que acechaban la ortodoxia del dogma. Desde su perspectiva el Islam no era una nueva religión sino la última de las herejías. Habíamos señalado que Peter de Cluny estudia árabe y en particular al *Corán* para refutar las ideas de los musulmanes; lo hace recurriendo a los tratados antiheréticos de San Agustín y San Jerónimo. Su tono es el que reaparecerá en todas las biografías injuriosas acerca de Mahoma de las cuales se nutre

⁴⁵⁷ “The monster is difference made flesh, come to dwell among us. In its function as dialectical Other or third-term supplement, the monster is an incorporation of the Outside, the Beyond—of all those loci that are rhetorically placed as distant and distinct but originate Within. Any kind of alterity can be inscribed across (constructed through) the monstrous body, but for the most part monstrous difference tends to be cultural, political, racial, economic, sexual”. COHEN, Op. Cit. p 7

la *Silva*⁴⁵⁸. En su texto presenta al Islam como la suma de todas las herejías previamente conocidas dentro del cristianismo.

En relación al hereje que guía a Mahoma (Sergio para Mexía) este personaje recibió diferentes nombres: Bahira, Niolás, Nestorio o Pelayo, según se lo asociase con los promotores de la herejía monotelita, de la Iglesia nestoriana, del pelagianismo o con el diácono apostólico institutor de la secta de los nicolaítas. La acusación de herejía nicolaíta no sólo podía apelar al anacronismo de remitir a una figura condenada en el *Nuevo Testamento*⁴⁵⁹, más importante resulta ubicar al Islam dentro de las herejías cristianas, negando de esa manera su particularidad espiritual y religiosa. En tanto que el cargo que se le imputa (“la muchedumbre de mujeres”) hace blanco en otro aspecto central de la construcción monstruosa: la sexualidad desenfrenada.

6. d.) Obras y empresas

El párrafo anteriormente analizado de la *Silva* se cierra con la siguiente oración: “En general, permitiendo en su falsa doctrina vicios y carnalidades y libertades, comenzó a hazerse poderoso y a mandar guardar su falsa secta, llamada Alcorán”⁴⁶⁰.

Resulta singular en las páginas del sevillano la relación manifiesta entre sexualidad y poder; Mahoma “manda” y se hace “poderoso” porque permite “vicios y carnalidades”. La depravación sexual es un *topoi* extendido, su utilización alcanza tanto para la invectiva individual o la lucha facciosa (religiosa, política, ideológica). En este caso la regla operatoria es clara: la comparación entre el ideal de una religión pretendidamente virtuosa y casta como el cristianismo y otra caracterizada por la incontinencia sexual. La expansión del Islam, la principal obra y empresa de Mahoma se debe a su permisividad sexual.

Podemos volver a mencionar a Esquilo para evidenciar las profundes raíces del estereotipo del oriental lascivo y carnal⁴⁶¹, pero es con el cristianismo que la sexualidad

⁴⁵⁸ En su *Summa* señala: “Vomiting forth almost all of the excrement of the old heresies (which he had drunk up as the devil poured it out), he denies the Trinity with Sabellius, with his Nestorius he rejects the divinity of Christ, with Mani he disavows the death of the Lord, though does not deny that He returned to heaven.” en TOLAN, 2002, Op. Cit, p 158.

⁴⁵⁹ Nicolás es uno de los siete diáconos apostólicos que condena San Juan en el Apocalipsis. GONZÁLEZ MUÑOZ, Fernando, “La leyenda de Mahoma en Lucas de Tuy” PEREZ GONZALEZ (coord.), *Actas III Congreso Hispánico de Latín Medieval, León*, Universidad de León, 2002, pp. 347-358.

⁴⁶⁰ MEXÍA, 1540, Op.Cit. I (XIII) fol. xiv.r.

⁴⁶¹ Para los ojos cristianos la mujer musulmana heredará esta característica. Ver MONTEIRA ARIAS, Inés, “La “otra” en el imaginario cristiano plenomedieval: la mujer musulmana asociada a la lujuria en el arte románico”, *FKW: Zeitschrift für Geschlechterforschung und visuelle Kultur*, 54, 2013, pp. 28-39.

alcanzará una singular centralidad. Recordemos, siguiendo a Peter Brown, que los primitivos círculos cristianos eran acusados de promiscuidad sexual⁴⁶²; su relación estrecha con las mujeres no dejaba de resultar sospechosa y despertaba fantasías entre sus adversarios. Esto no era nada sorprendente ya que los grupos cristianos habían acusado a sus rivales, también cristianos, de prácticas sexuales estrafalarias. Brown señala que estas acusaciones cruzadas exceden a las disputas en torno al cristianismo y más bien se anclan en las “tradicionales fantasías mediterráneas referentes a un mundo invertido”⁴⁶³. En la Edad Media se profundizan las tendencias ascéticas que tanto cristianos como paganos sostenían hacia fines del Imperio; y en palabras de Le Goff lo corporal y más específicamente la sexualidad resultará “la cumbre de la depreciación”⁴⁶⁴. De este modo, la religión cristiana institucionalizada introduce una gran novedad en Occidente: la transformación del pecado original en pecado sexual.

Esta centralidad de las temáticas sexuales para el cristianismo resultará, por lo tanto, también clave en las representaciones monstruosas de Mahoma⁴⁶⁵. Así se observa en otros capítulos de la *Silva*, por ejemplo al referirse al ideal del matrimonio cristiano monógamo,⁴⁶⁶ opuesto a la poligamia musulmana:

Assí el malaventurado de Mahoma, en su falsa secta, lo permitió y aconsejó por atraer a sí a los judíos y a los demás carnales y bárbaros; pero los romanos y griegos y otras gentes que tuvieron mejores leyes y costumbres, no tenían más que una sola muger, y ellas un solo marido⁴⁶⁷.

Para Mexía la transmisión exitosa de la prédica islamita se basa en el atractivo que genera su desenfreno sexual. Y esto lo vuelve a ubicar, casi antropológicamente, del lado de la barbarie de lo “bestial” más que de lo humano⁴⁶⁸. La posición ambivalente de los judíos

⁴⁶² “Se reconocen entre sí por signos y marcas secretos; se enamoran casi antes de haberse conocido; en todas partes introducen una especie de lujuria religiosa, unas “hermandades” promiscuas de hombres y de mujeres”. En BROWN, 1993, Op. Cit p.199

⁴⁶³ *Ibíd.*, p.200.

⁴⁶⁴ LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolás, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 28.

⁴⁶⁵ TOLAN, 2002, Op. Cit, p 93. Desde Eulogio a Teófanos, pasando por el *Risalat al-Kindi* hasta los textos del Renacimiento encontraremos un espacio destacado referido a esta temática.

⁴⁶⁶ “De las diversas opiniones de philosophos, cerca del origen del linage humano. Tratase el principio y origen del matrimonio”. MEXIA, 1540, Op. Cit. II (XIII) fol. lx.r

⁴⁶⁷ *Ibíd.* II (XIII) fol. lx.v.

⁴⁶⁸ Refrenda en el mismo capítulo: “...a cuya mala imitación, muchos judíos y otras naciones bestiales y bárbaras acostumbraron tener muchas mugeres, en lo qual erraron y pecaron gravemente”. *Ibíd.* II (XIII) f. lx.

para el mundo cristiano en esta ocasión lo vuelve a asociar en la cita precedente al otro sujeto fronterizo: el musulmán. Mexía vuelve a reapropiarse de la tradición occidental, en este caso unificando a griegos y romanos en una analogía que deja de lado todas las prácticas grecolatinas reñidas con la moral sexual cristiana. Esta separación tiene su origen en las prácticas musulmanas acerca del matrimonio: si bien para ellos la monogamia era aparentemente el ideal, la poligamia no era abolida por el *Corán*, sino que se la restringía a un máximo de cuatro mujeres. Pero para el caso de Mahoma se producía una única excepción ya que el Profeta fue autorizado a tener nueve mujeres. Este dato para la ascética mentalidad cristiana resultó escandaloso y representará un elemento de peso a la hora de censurar su figura y sus prácticas religiosas.

Desde la Edad Media se cristaliza la asociación de los musulmanes y la depravación sexual y como lo demuestra Geraldine Heng esto se transforma en el elemento central de su identidad “racial”⁴⁶⁹. Inclusive la literatura renacentista europea instaló la asociación entre musulmanes y sodomía, ignorando que el *Corán* prohibía esa práctica taxativamente⁴⁷⁰. Para Sophia Arjana el monstruo musulmán presenta una masculinidad “tóxica” y una sexualidad muy exacerbada⁴⁷¹. Según el *Liber apologeticus martyrum*, escrito en el siglo IX por el mártir Eulogio de Córdoba, Mahoma poseía la potencia sexual de cuarenta personas⁴⁷². Lo cierto es que ese deseo sexual exacerbado resulta constitutivo de la construcción monstruosa: atrae y a su vez horroriza.

6. e.) El final: teorías sobre su muerte

El siguiente paso en la construcción monstruosa de Mahoma en la pluma de Mexía, y siguiendo puntualmente su modelo retórico, es el de la muerte del Profeta:

⁴⁶⁹ HENG, Geraldine, *The Invention of Race in the European Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018. En especial el apartado “*Sex, Lies, and Paradise*” perteneciente al capítulo 3: *Race Figures in the International Contest: The Islamic “Saracen”*.

⁴⁷⁰ “Sodomy was the dividing line between the Christian, civilized Briton and the Muslim “barbarian.” Belonging to the former group signified normalcy, civility, and humanness, while sodomy signified barbarity. By predicating the barbarous on the sodomite, English writers created the stereotype of the Turk and the Moor”. MATAR, Nabil, *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, New York, Columbia University Press, 1999, p.113.

⁴⁷¹ ARJANA, Op. Cit. p. 15.

⁴⁷² Luego Eulogio presentaba un catalogo de las quince mujeres del Profeta. TOLAN, 2002, Op. Cit. p. 61.

Tenía dicho muchas veces Mahoma que, después de su muerte, avía de subir a los cielos; los que lo seguían (que por honra se llamaban sarracenos), esperando este milagro, lo guardaron algunos días, hasta que, estando ya el maldito cuerpo hediendo y corrompido como su ánima, le hizieron una caja de hierro, donde lo metieron, y lo pusieron en la ciudad de Meca, en Persia, donde oy es adorado de todo Oriente y, por nuestros pecados, de lo más de todo lo poblado del mundo⁴⁷³.

Mahoma nunca pretendió, ni sus contemporáneos lo creyeron, realizar milagros⁴⁷⁴. La comparación con Jesús obligaba a los polemistas cristianos, tanto a atribuirle milagros, como a dedicar espacio a los acontecimientos que siguieron a su muerte. Es decir que si Mahoma es el Anticristo, su deceso debe tener la misma importancia, fundante, que la tiene para los cristianos la muerte y resurrección de Cristo. Así, lejos de su muerte real por malaria, para Mexía el Profeta fallece porque “le dieron los suyos ponçoña”. Otra vez el juego semántico con el sintagma veneno: como metáfora de su prédica y el Profeta muere a causa de él. Respecto de la muerte nos volvemos a encontrar con una tradición con origen en el siglo VII, que al llegar al Renacimiento deja poco espacio para la innovación, Mexía apenas debe descartar de las múltiples versiones las más estrambóticas⁴⁷⁵.

En el siglo IX Eulogio de Córdoba ya señalaba que su cuerpo corrompido indicaba que Mahoma no era Dios. La profanación del cuerpo del enemigo es un *topos* antiguo (pensemos en la imagen de Aquiles arrastrando el cuerpo de Héctor) y el cristianismo se reapropia de esa tradición. Por el contrario el culto a los restos de los santos se mostrará como la contracara de estas prácticas y representaciones profanatorias. Al tono con estas fantasías la “caja de hierro”, de la cual Mexía se burlaba en sus *Diálogos*, para algunos autores cristianos se transformará en el centro del mundo musulmán: tanto mágico como ficticio⁴⁷⁶. Desde el siglo XII, Gauthier de Compiegne instala la idea acerca de la ubicación de la tumba de Mahoma en la Meca y no en Medina, como en verdad se encuentra. El origen nuevamente resulta de un paralelismo e inversión, transformando de este modo a La

⁴⁷³ MEXIA, 1540, Op. Cit, I (XIII) fol. xiv.v.

⁴⁷⁴ VERNET, Juan, *Los orígenes del Islam*, Barcelona, El acantilado, 1991, p. 49.

⁴⁷⁵ Pedro Pascual refiere "como murió Mahomad según los libros de los moros" y agrega que el Profeta intentó bautizarse antes de morir y que su cuerpo fue devorado por los cerdos. Aunque de la pluma de Lucas de Tuy (siglo XIII) procede la aseveración acerca de que Mahoma se levantaría diez años y tres días después de su muerte y que por eso sus discípulos pretendían conservar su cadáver. En el siglo XIV Ramón Llull se siente obligado a negar la existencia del sarcófago flotante que conservaría el pie de Mahoma.

⁴⁷⁶ TOLAN, John, “Un cadavre mutilé. Le décheriment polémique de Mahomet.” En *Le Moyen Age*, N. 1, 1998, tomo 12, pp. 53-72.

Meca en el lugar anticristiano por excelencia: si los peregrinos cristianos intentaban llegar a Jerusalén para visitar el “santo sepulcro”, la peregrinación musulmana a La Meca presupone, en la comparación cristiana, la visita a la tumba de Mahoma.

El cierre del párrafo de Mexía introduce su lectura escatológica de la figura de Mahoma (“donde oy es adorado de todo Oriente y, por nuestros pecados, de lo más de todo lo poblado del mundo”). Es necesario señalar que desde los primeros textos de los polemistas cristianos en el siglo VII acerca de Mahoma, la expansión del Islam se interpretaba como un “signo”⁴⁷⁷. La lectura alegórica del Profeta y su prédica concuerda con la lectura predominante acerca del monstruo: ambos son signos. El monstruo es por lo tanto un mensaje ya que permite racionalizar a los cristianos la expansión militar del Islam: “Éstos que tengo dichos, fueron los principios y sucesos de Mahoma; y en esta maldita prosperidad, teniéndolo todos por mensagero de Dios...” El monstruo Mahoma es una amenaza domesticada, al transformarse en un aviso de la providencia, por lo tanto en parte del plan divino. Se le niega así su especificidad histórica, se lo transforma en un portento más, otro signo⁴⁷⁸.

Para Mexía la “diabólica secta y creencia de Mahoma” es un mensaje de Dios, pero que se expande por la cobardía y los pecados de los emperadores cristianos⁴⁷⁹. Claro que la construcción del monstruo Mahoma debe necesariamente sufrir un desplazamiento narrativo. Si la batalla eterna entre Dios y el Anticristo se corporiza en el paralelo implícito de la figura del Profeta con Jesús, esta disputa excede al siglo VII y a las alternancias de la vida del Profeta. Es por eso que el mismo capítulo posee una coda que rompe la unidad narrativa centrada en Mahoma:

⁴⁷⁷ Ver TOLAN, 2002, en especial el capítulo 2: “God and History in the Christian West c. 600”, pp. 3-20.

⁴⁷⁸ “Christian writers repeatedly return to the monstrous when characterising Islam and its Prophet because, I want to argue, it performs both an explicatory and an incorporatory function – it indicates danger and theological divergence, while simultaneously recognising Islam as a manifestation of the will of a Christian God: as a sign or portent”. DIMMOCK, Matthew, “A Human Head to the Neck of a Horse’: Hybridity, Monstrosity and Early Christian Conceptions of Muhammad and Islam” en Dimmock, M. y Hadfield A. (eds.) *The Religions of the Book Christian Perceptions, 1400–1660*, Hampshire, Palgrave MacMillan, 2008. pp. 66-88, p. 83.

⁴⁷⁹ “Y assí, por diversas sucesiones y casos y por pecados y cobardía de los christianos emperadores de aquellos tiempos, fue esta pestilencia estendiéndose por el mundo, hasta ponernos en el estado en que agora estamos...” MEXIA, 1540, Op. Cit, I (XIII) fol. xiv.v.

...del peligro en que ha estado dos veces en nuestros días de venir en captiverio y servidumbre toda la christiandad del crudelíssimo Solimán (llamado el gran turco, discípulo y sucesor del malvado Mahoma)⁴⁸⁰.

Las “dos veces” que refiere Mexía son el cerco de Solimán a Viena en 1529 y 1532; en ambas ocasiones con triunfos de las armas cristianas. En realidad el *crudelíssimo* Solimán pertenecía a la dinastía osmanlí (es decir no era sucesor de Mahoma), quién se entronizará en el poder cinco siglos después de fallecido el Profeta. Desde ya que esta coda no es gratuita, en este sistema de paralelos invertidos si Mahoma posee su discípulo, el cristianismo también debe contar con uno. Su contracara providencial, previsiblemente en las páginas del cronista real, será el Emperador Carlos V: “...avemos seydo librados, después del favor de Dios, por la diligencia y cuydado del invictissimo emperador Carlos, quinto deste nombre, rey de España, senior nuestro”⁴⁸¹.

Estas breves vidas paralelas no resultan casuales ya que Mexía utiliza con profusión⁴⁸², los textos de Plutarco⁴⁸³. Al de Querona ya se lo había traducido al español en 1381, y la edición más célebre, la de Alonso de Palencia es de 1492. Este hecho demuestra la recepción extendida en España, de la obra de Plutarco. Para Susana Alles Torrent el interés de Mexía se centra en las *Vidas* y la comparación entre personajes persigue una finalidad ejemplar y narrativa, más que la intención de cotejar diversas épocas o culturas⁴⁸⁴. El sevillano maneja con soltura ese texto y cita explícitamente una variedad de biografiados como Arístides, Nicias, Marco Marcelo, Sila, Temístocles, Eumenes o Alejandro Magno. De todos modos las operaciones textuales que Mexía se reapropia de Plutarco no se remiten a la comparación de los personajes; recordemos que la “vida paralela” de Mahoma y Cristo era un *topos* que excedía a la tradición plutarquea. Pero Plutarco inclusive tiene un uso mucho más instrumental en las páginas de la *Silva*; ya que le permite concatenar temas como un principio estructurante de la organización del texto. Por otra parte el paralelo de personajes históricos ya se encuentra presente en la *Silva*

⁴⁸⁰ *Ibíd.* I (XIII) fol xiv.v.

⁴⁸¹ *Ibíd.* I (XIII) fol. xiv.v.

⁴⁸² Lo cita en 64 ocasiones en la *Silva*. Tanto de *Moralia* como de *Vidas*

⁴⁸³ LLÉS TORRENT, Susana, “Pedro Mexía y las varias lecciones de Plutarco” en *Quedarns d’Italiá*, 22, (2017) pp. 215-224.

⁴⁸⁴ “...hizo un notable tratado Plutarco, llamado Paralela, do pone grandes y notables exemplos, que podrá ver allí el amigo y curioso de hystorias.” MEXIA, 1540, Op. Cit. I (XXXIX) fol. xliii.r. *El subrayado es nuestro*.

prescindiendo del capítulo de Mahoma; y este mecanismo, alegará el sevillano, dota de inteligibilidad a los sucesos históricos⁴⁸⁵.

El uso que presta Plutarco a Mexía también es ideológico, ya que la lectura providencialista, tanto de la vida de Mahoma como del papel de Carlos V en la *Silva* se encuentra en sintonía con la concepción de la historia sostenida en las *Vidas Paralelas*⁴⁸⁶. Pero el servicio ideológico no se limita a compartir una manera de entender los hechos históricos. La utilización plutarquea también sirve a los fines de la propaganda imperial; así en la *Silva* también se recoge un capítulo titulado: “En el qual se pone el traslado de una notable carta de Plutarco, maestro de Trajano, emperador, embió al mismo Trajano, y muchas composiciones y sentencias, muy de notar, del mismo Plutarco”⁴⁸⁷. En su comienzo Mexía refiere que Plutarco fue un excelente “filósofo moral e hystoriador muy verdadero” y, como el título erróneamente afirma, maestro de Trajano⁴⁸⁸. Allí se realiza una afirmación que a ningún investigador de los escritos de Pedro Mexía pasó desapercibida como objeto propagandístico⁴⁸⁹:

...Trajano, natural de nuestra España (en cuyo tiempo fue mayor el Imperio Romano, en tierras y potencia, que antes ni después lo ha sido, y mejor y con más justicia administrado y regido)...⁴⁹⁰

⁴⁸⁵ “Aviendo contado de un hombre muy valiente y muy fuerte, y tan varón en todas sus cosas, como lo fue el gran Tamorlán, digamos ahora del mas affeminado y mas regalado hombre de quantos ha avido en el mundo, que es Heliogabalo (...) porque estos dos contrarios, puestos assí juntos, la fortaleza y prudencia del uno y la pusilanimidad y desorden en el otro más claras se vean.” En tanto que el capítulo siguiente, el treinta, comienza de esta manera: “Después de los abominables hechos y vicios del maldito Heliogábalo, bien será contar algún acto virtuoso de otros príncipes, para quitar el mal sabor que nos han dexado los suyos”. En él vuelve a centrarse en Plutarco para relatar hechos de la vida de Alejandro Magno. *Ibid.* II (XXIX) f. lxxvii y II (XXX) f. lxxviii. Respectivamente.

⁴⁸⁶ “El Queronense deja claro en estos casos que no es la casualidad por sí sola, sino hábilmente guiada por la divinidad, la que explica estos episodios. Pero tampoco nos permite atribuir los éxitos exclusivamente a la responsabilidad humana, a los méritos de sus héroes. Igual que los dioses están presentes en la solución (aparentemente casual) de situaciones críticas, las grandes gestas que hacen progresar el devenir de la historia en la línea trazada por los dioses, cuentan con la colaboración de éstos. PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio, “La Providencia como Salvaguarda de los Proyectos Históricos Humanos en las *Vidas Paralelas*” en Frazier F. y Leao D. (eds.) *Tyché et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*. Coimbra. Centre d’Études Classiques et Humanistiques de l’Université de Coimbra. 2010.p. 176.

⁴⁸⁷ MEXIA, 1540, Op. Cit, I (VI) f. vii.

⁴⁸⁸ Esta falla no impide suponer que el sevillano buscaba trazar un simil entre el Plutarco maestro del emperador y su propia aspiración respecto de Carlos V.

⁴⁸⁹ “It is not difficult to see in the praise of Trajan an implicit panegyric of the emperor Charles V, to whom the work is dedicated.” CHERCHI, Paolo, “Plutarch’s Letter in Mexía’s “Silva” en *Modern Philology*, Vol. 91, No. 1 (Aug., 1993), pp. 54-59. p. 54.

⁴⁹⁰ MEXIA, 1540, Op. Cit. I (VI) fol vii.v.

Esta introducción enmarca la transcripción de la supuesta carta, que como Cherchi afirma, el *Policraticus* de John de Salisbury volvió popular en la Edad Media. Luego de esta breve epístola en que Plutarco exhorta a la virtud a Trajano, Mexía cierra este sucinto capítulo con una serie de sentencias de Plutarco con especial énfasis en “dar comparaciones y símiles de unas cosas a otras...” como por ejemplo: la virtud de la templanza, la amistad, de pagar las deudas, etc. Esta reapropiación refuerza el carácter propagandístico del texto de Mexía y de la política llevada con tal finalidad por el gobierno español.

6. f.) La hibridez de “lo monstruoso”: entre el miedo y la atracción

Mahoma es el monstruo de la mezcla, religiosa, doctrinaria, étnica, inclusive carnal. Cruza todos los tabúes acerca de los límites de una cultura. Como señala Jeffrey Cohen, el monstruo es el híbrido incoherente, el que resiste cualquier tipo de estructuración⁴⁹¹. Mahoma es lo inclasificable, pero de manera más perversa aún, es el que se construye como inclasificable. Es el que transgrede el orden doméstico, religioso, sexual y doctrinario porque él mismo también decide “fingirlo”.

La “Reconquista” española era un hecho reciente, pero todavía los musulmanes son una presencia tangible en el espacio físico, cultural y político ibérico. La identidad española que se va construyendo necesita de un enemigo externo. Por tanto, los musulmanes resultan una perturbación, pero a su vez un parámetro de diferenciación en la construcción de esa nueva identidad española. La España que se construye Imperial no tolera diferencias, por eso expulsa a los judíos en 1492 y luego lo hará con los moriscos. Es que, al igual, que Mahoma, estos representaban la posibilidad de una identidad múltiple, híbrida, ajena a la elite castellana y católica. Recientes estudios de Trevor Dadson dan cuenta del nivel de aceptación en las pequeñas comunidades de los moriscos y del trato fluido con ellos⁴⁹². Esta afirmación no hace otra cosa que reinsertarse en un antiguo debate: en el siglo XX dos corrientes historiográficas disputarán acerca del nivel de asimilación y conflicto en la

⁴⁹¹ COHEN, Op.Cit, p.6.

⁴⁹² “...vemos que la asimilación, la convivencia y la tolerancia entre cristianos viejos y cristianos nuevos en la España de la temprana edad moderna no eran una ficción ni una fantasía sino que podían ser una realidad, hecha posible por los miles de individuos ordinarios que no suscribían la visión negativa de los moriscos diseminada por los propagandistas del gobierno, que habían vivido unos al lado de otros en paz y armonía durante generaciones y que no deseaban asistir a la expulsión de sus vecinos y amigos. “DADSON, Op. Cit. p. 22.

sociedad española de la temprana modernidad⁴⁹³. Por su parte Barbara Fuchs nos habla de la “morofobia” circulante en aquel período, clave para construir la identidad española, pero más sugerente aún, nos habla de su convivencia con la “morofilia” o la forma de ver positivamente a los mahometanos. El resultado según Fuchs es una cultura “híbrida” a partir de los diversas manifestaciones musulmanas que confluyen en una identidad nueva, que la incluye de diferentes maneras⁴⁹⁴. Es de la complejidad de prácticas legales, comunitarias y no solo de las representaciones ideológicas, donde hay que buscar las prácticas, las “tácticas” de tolerancia y escepticismo popular⁴⁹⁵, aunque no exento claro está de conflictos y violencia. La morofobia evidencia el temor de los círculos de poder, y son sus “estrategias” las que el texto de Mexía enuncia. Como afirma José Gil los monstruos existen no para mostrarnos lo que somos sino lo que podríamos ser⁴⁹⁶. Y es esa posibilidad híbrida la que tanto horroriza o ilusiona a los españoles del siglo XVI.

Por su parte Carlo Ginzburg, ha señalado acertadamente que los tratadistas políticos de la edad moderna ubican en el miedo el factor central para la consolidación de un Estado de nuevo tipo⁴⁹⁷. El Islam no podía dejar de generar ese temor en España durante el siglo XVI, por lo tanto las múltiples páginas que se le dedican en la *Silva* son, por una parte una representación tangible de ese pavor, pero funciona también como una construcción deliberada del mismo. Si a Mahoma se lo adjetiviza como el “mayor monstruo” es porque representa los temores más arraigados de una clase⁴⁹⁸, de un género, de una religión, pero no menos importante, porque resulta funcional al afianzamiento de un proceso de centralización monárquica⁴⁹⁹.

⁴⁹³ Américo Castro resultará el investigador más influyente de la corriente que afirmaba la “coexistencia”, en tanto que Claudio Sánchez Albornoz resaltará el papel de “Reconquista” en esta relación. Ver GREEN-MERCADO, Op. Cit.

⁴⁹⁴ “... the undeniable hybridity of early modern Spanish culture” FUCHS, 2009, Op. Cit. p. 15.

⁴⁹⁵ SCHWARTZ, Stuart, *All can be saved, Religious tolerance and salvation in the Iberian Atlantic World*, New Haven, Yale University Press, 2008. Especialmente, pp. 43-92.

⁴⁹⁶ “Os monstros, felizmente, existem não para nos mostrar o que não somos, mas o que poderíamos ser. Entre estes dois pólos, entre uma possibilidade negativa e um acaso possível, tentamos situar a nossa humanidade de homens.” GIL, José *Monstros*, Lisboa, Quetzal, 1994, p.10.

⁴⁹⁷ C. GINZBURG, *Medo, reverencia, terror. Quatro ensaios de iconografia política*. Sao Paulo, Companhia das Letras, 2014.

⁴⁹⁸ “...enemies are often constructed by institutions that have an interest in maintaining power.” ARJANA, Op. Cit. p. 28

⁴⁹⁹ PROSPERI, Adriano, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*. Roma- Bari, 2001.

Estos casos monstruosos, quizás contradictorios como las mismas ideologías renacentistas que vehiculizan, nos permitirán trazar un perímetro tentativo de la cultura española de la temprana modernidad. Pero lo distintivo en este caso, es decir en los textos de Mexía, es que el resultado no es un “sistema” cerrado; de este conjunto heteróclito no va a resultar una síntesis de lo monstruoso. Por ejemplo Mahoma, se “construye” como monstruo en el texto, pero a su vez es un signo de la providencia de Dios. Por eso pensamos que esta forma de pensar (y de actuar) se acerca más a la reapropiación que del concepto de “bricolaje” realiza Michel de Certeau⁵⁰⁰: “Todo sucede como si la delimitación misma fuera el puente que abre el interior a su otro”⁵⁰¹. El gesto mismo de la exclusión se morigera por su presencia en la obra que intenta legitimar una cultura española de influencias clásicas. El “monstruo político” en las páginas de la *Silva* no es un todo acabado, tampoco lo podía ser, si al menos, nos permite atisbar los múltiples y opacos reflejos de la estrategia imperial en el siglo XVI.

Pero si esa “estrategia” de la monarquía se reproduce en incontables textos y de la más variada índole no por eso se asegura su recepción obediente. Decíamos que muchos españoles aceptaban a sus vecinos moriscos y otros tantos veían en el Islam una posibilidad de radical cambio de su penosa existencia. Pero lo que seguro no podemos descontar es la pulsión por el disfrute que genera el horror; muchos lectores consumían con verdadera fruición estas historias como la semblanza de Mahoma por Mexía. No por eso ellos resultaban un mero sujeto pasivo del adoctrinamiento estratégico real, sino por el contrario, lo hacían como una “táctica” de goce estético, del jugar con astucia en el sistema diagramado por el poderoso. Una táctica del disfrute de las más “bajas” pulsiones. Pulsiones mezcladas, corporales, inclasificables, impuras, exacerbadas, como las del monstruo Mahoma.

Coda:

“El mayor monstruo y plaga que a él ha venido, que fue el falso profeta Mahoma”

⁵⁰⁰“Pero contrariamente a los “universos mitológicos” de Levi-Strauss, si esta producción también arregla unos acontecimientos, no forma un conjunto: es una “mitología” dispersa en la duración, el desgranamiento de un tiempo no recogido, sino diseminado en repeticiones y diferencias de goces, en memorias y conocimientos sucesivos”. De CERTEAU, 1996, Op. Cit. p.187.

⁵⁰¹ *Ibíd.* p. 141.

Observamos cómo Pedro Mexía en su *Silva de varia lección* construye la figura monstruosa de Mahoma. El Profeta es el monstruo del linaje bajo, sin padres, vendido como esclavo, con deficiencias físicas; en tanto que con su muerte su cuerpo se degrada lastimosamente. También se construye como un monstruo: “finge”, utiliza a la monstruosa mujer, a la magia y fundamentalmente utiliza la mezcla que difumina las diferencias, las religiones. Completa esta elaboración su naturaleza excesiva: violenta, diabólica, desenfadada sexualmente. A través de la reapropiación de diversos modelos clásicos y textos humanistas, que engarza con pericia retórica, Mexía produce en texto lo que sentencia para el mundo entero: “el mayor monstruo y plaga que a él ha venido, que fue el falso profeta Mahoma”⁵⁰².

Entendemos que hemos dejado claramente diseccionada la construcción del monstruo político Mahoma. Pero la categorización de “monstruo”, tan contundente en la pluma de Mexía, no pertenece al capítulo de la biografía del Profeta del Islam. Más aun, recién la encontramos en otro capítulo añadido en la edición de la *Silva* de 1551. Es decir que en la semblanza no lo categoriza como monstruo, responderemos este hiato argumentativo a partir de dos hipótesis: por un lado no necesitaba catalogarlo como tal porque ya estaba implícito en su texto, y por otro lado porque Mexía construye una biografía que pretende atenerse a ciertos parámetros de la biografía histórica.

En las páginas de su biografía Mexía cita en reiteradas ocasiones las fuentes que utiliza: Pomponio Leto, Flavio Biondo y Bartolomeo Platina. Empecemos buscando respuestas recurriendo a estos textos. Pomponio Leto es la fuente que utiliza Mexía para estructurar su biografía: “Diligentísimo escritor, al que yo sigo en este capítulo, principalmente en el *Compendio de la romana historia...*”⁵⁰³. Leto había nacido en Salerno en 1498, fue discípulo del gran humanista Lorenzo Valla, y declarado hereje por la Inquisición en 1468. Se lo rehabilitó prontamente y ya en 1471 enseñaba en la *Sapienza*. Alcanzó notoriedad por los estudios anticuarios de su *Accademia* romana, especializada en la cultura imperial antigua⁵⁰⁴. Fruto de esos conocimientos es el texto de 1475 *De Romanorum magistratibus* que Mexía, cita traduciendo. El sevillano no sólo alaba al “diligentissimo” humanista sino

⁵⁰² MEXIA, 1551, Op. Cit. IV (XVII) fol. xxxv.v.

⁵⁰³ MEXIA, 1540, Op. Cit. I (XIII) fol. xv.r.

⁵⁰⁴ DE BEER, Susana, “The roman ‘academy’ of Pomponio Leto.. From an Informal Network to the Institution of a Literary Society”. En DIXHOOM A. STUCH S. (Eds.) *Reach of the Republic of Letters. Learned and Literary Societies in Early Modern Europe*. Leiden: Brill.2008, pp.181-218.

que volverá a parangonar al iconoclasta Leto en su *Historia Cesárea* poniéndolo a la altura de los grandes autores clásicos⁵⁰⁵.

El espacio dedicado a Mahoma en el *Compendio* es muy breve, apenas supera el folio, y se encuentra inserto en el estudio dedicado al emperador romano Heraclio. Por esta razón su semblanza de Mahoma será breve, esquemática y no se aparta de lo ya reseñado antes.⁵⁰⁶ Pese a esta concisión los hechos se ajustan de manera bastante fiel a lo que se encuentra presente en las páginas de Mexía: Nacimiento bajo, vendido como esclavo, su belleza le gana el aprecio de la viuda del mercader, esa actividad le permite el contacto con cristianos y judíos. Luego, señala Leto, que conoce al monje Sergio huido de Constantinopla a causa de asuntos *della fede*. Mahoma en el *Compendio* es un mago, encantador, que sufre de epilepsia y utiliza a las mujeres para transmitir su mensaje⁵⁰⁷. Inclusive tanto Leto como Mexía comparten ciertas figuras retóricas como es la del fuego como advertencia para la cristiandad.⁵⁰⁸ Respecto de las discrepancias, las podemos observar aun cuando ambos denigran al Profeta: los dos humanistas ven a Mahoma y su prédica como una peste, pero lo que en el sevillano encuentra su límite en el providencialismo imperial para Leto no tiene remedio alguno⁵⁰⁹. Otra diferencia más sustancial es que el *Compendio* elude explicitar las herejías cristianas de las cuales se nutre Mahoma según la *Silva*.

Dentro de los “mejores autores” que escribieron acerca de Mahoma el sevillano incluye a Platina y su *Vida de los pontífices*. El milanés Bartolomeo Platina fue también un humanista del siglo XV, es decir que se reafirma la importancia que tienen los autores modernos en este capítulo de Mexía. De 1479 es su *Vitæ Pontificum* (que el cronista real

⁵⁰⁵ En la biografía de Trajano refiriéndose a Leto y a su *Compendio*: “...que aunque moderno, vio tantos antiguos, y fue tan grande diligencia que se puede ygualar con algunos de ellos, y por tanto pienso audarme dél...” MEXIA, 1655, fol. cx.

⁵⁰⁶ “Trovavasi, che in que tempi nasceque al mondo Maumetto, il quale nacque in Arabia, di padre & madre villi & di basisima conditione. Dicesi, che e su preso da gli Sceniti i quali usavano di viviré secondo'l costume de popoli di Numidia, & che e sua poscia vendutto.”LETO, Pomponio, *Compendio del'Historia Romana di Pomponio Leto dalla norte di Gordiano il Giouane fino a Giustino terzo*, Venecia, Gabriel Giolito, 1549, fol. xciii.

⁵⁰⁷ “Affermando di esser Profeta (...) molti vi haveva, che gli prestaban fede & masimamente le femine.” Ibid. fol. xciv.

⁵⁰⁸ “...un fuoco il quale nonsia curato ne avertito da altri, facendose apoco a poco maggiore ogn' hora, che non gli manca materia da ardere, consuma finalmente ogni cosa que trova”. Ibid. f. xciv. En tanto que en el texto de Mexía: “...porque se vea que en pequeña centella fue el principio desde fuego que tanta parte abraza *agora* del mundo”. MEXIA, 1540, Op. Cit, I (XIII) fol. xv.r.

⁵⁰⁹ “...non puo rimediare alguna medicina.” LETO, Op. Cit. fol. xciv.

menciona en castellano), cronología de todos los papas desde Pedro hasta su actualidad. A Platina en su breve capítulo lo menciona en tres ocasiones, razón que más allá de su consideración de Pomponio Leto, también nos habla de una reapropiación atenta de la *Vida de los pontífices*. Como historiador pulcro Mexía marca las diferencias entre sus fuentes acerca del linaje de Mahoma: “...ay alguna variedad entre los autores. Platina dize ser de noble linaje...”⁵¹⁰. Aunque el sevillano lo contradecirá al deducir lo ya referido acerca que de “hombre tan malo”, no se “puede presumir que venga de buena sangre”. Vuelve a mencionarlo respecto de la batalla que el emperador romano sostiene con Mahoma: “testifica Platina”. El desautorizado Platina respecto del linaje⁵¹¹ ahora se ha vuelto un testigo fidedigno. De todos modos esta breve biografía (intercalada en la cronología de dos papados) repite los sucesos relatados por Mexía. Y entendemos que un aspecto central de la construcción de la Silva, la de Mahoma como monstruo de la mezcla puede provenir de las páginas de Platina⁵¹².

Nos volvemos a encontrar, por otra parte, con una serie de descalificaciones estereotipadas, de las cuales trazamos en los capítulos anteriores sus antecedentes. Como novedad podemos señalar que trata de superstición a la religión musulmana. También insiste con metáforas como la del fuego⁵¹³ lo cual nos refuerza la idea de lo circular y estereotipado de estas construcciones apodícticas.

Por su parte la tercera fuente destacada por Mexía es la de otro humanista italiano del siglo XV: Flavio Biondo. Al nacido en Forlì se lo considera el primer anticuario y como consecuencia de estos estudios surgirá su *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii Decadae III, libri XXXI*, publicada en 1483. En este estudio repasaba la historia de Europa desde la caída de Roma en el año 410 hasta 1442. En sus páginas nos volvemos a encontrar intercalado una breve reseña acerca de Mahoma que insiste en los *topoi* ya señalados pero presentados de un modo todavía más conciso⁵¹⁴.

⁵¹⁰ MEXIA, 1540, Op. Cit. I (XIII) fol xv.r.

⁵¹¹ “Nell 12 anno dell’imp, di Heraclio, Mahometto arabo, como vogliono alcuni ó come altri dicono, Persiano, nato di nobile sangue...” PLATINA, Bartolomeo, *La Vite de Pontifici*, Venecia, Brigonci, 1666. p 140.

⁵¹²“Sua legge alcuni heretici & nestoriani specialmente e ne raccolgse da ogni parte, che piu puote astutamente quasi un corpi di varie cosi onde poi tanti errori nacquero de’nestoriani, de giacobiti, e de gl’ebioniti (...) legge di Moisé, e l’Evangelio sacro di Christo.” Ibid. p. 141.

⁵¹³ “...cosi fatto incendio, che io dubito assai, che la setta sua, e specialmente in questa età, non estingue(...) le reliquie del nome christiano”. Ibid. p. 140.

⁵¹⁴ “In questo tempo Maumetto (como vogliono alcuni) nato in Arabia, o (come alcuni altri) in Persia, nato, dico, di noile familia (il cui patre fu gentile, la madre hebrea, & ismaelita) essendo di acutissimo ingegno, &

Para completar el círculo acerca del entrecruzamiento de los textos mencionemos que los trabajos de Pomponio Leto se basan en las investigaciones de Biondo⁵¹⁵ y que a su vez Platina formaba parte de la Academia romana de Leto. Entendemos por lo tanto el porqué del interés compartido en la temática. De todos modos las fuentes que cita Mexía nos son todas las que utiliza. Señalábamos, siguiendo a Paolo Cherchi, que inclusive las más utilizadas, como Polidoro Virgilio, son las que menos cita. Podemos refrendarlo con un artículo del filólogo Antonio Serrano Cueto acerca de la presencia del *De rerum inventoribus* de Polidoro Virgilio en la *Silva*⁵¹⁶. En esas páginas nos reseña el éxito editorial del *Inventoribus* en Europa, y en especial en España, basado en su militante catolicismo⁵¹⁷. Serrano Cueto afirma que un párrafo que nosotros entendemos central para la caracterización monstruosa de Mahoma proviene de Polidoro Virgilio:

“...de todas las sectas de la naciones que había asumido algún aspecto. Preceptuó con los judíos la circuncisión y la abstinencia de la carne de cerdo (...) Con los cristianos consideró a Cristo el sumo profeta, predicando ahora el Espíritu, ahora el verbo y el alma de Dios (...) A la Virgen María alabó al cielo con alabanzas (...) De ahí, para conciliar los intereses de los demás, negó con los sabelianos la que llamamos Trinidad; con los maniqueos redujo a dos la divinidad; con Macedonio dijo que el Espíritu Santo había sido creado; con los nicolaítas aprobó la multitud de esposas...”⁵¹⁸.

El orden del párrafo de Mexía, ya citado en páginas anteriores es ligeramente diferente: judíos, sabelicos, Macedonio, nicolaytas, Cristo, Virgen, judíos⁵¹⁹. Igualmente la similitud es apreciable; pero más allá de determinar filológicamente el origen de cada párrafo de la *Silva* lo que nos interesa es confirmar la reapropiación textual de una tradición ya cristalizada, verdadero bricolaje textual construido por la pluma de Mexía. Si vamos al

havendo conversato gran tempo con christiani, pose un grande incendio nel mondo, introducendovi su cattiva e pestífera legge, e incitando gli Arabi a ribellarsi contra l'Imperio.”BIONDO, Flavio, *La Historie del Biondo, da la Declinatione del Impero di Roma, Libro Nono*. Venecia, Michele Tramezzino, 1547, f. 54

⁵¹⁵ DE BEER, Op. Cit. , p.204.

⁵¹⁶ SERRANO CUETO, Antonio, “Pervivencia del *De rerum inventoribus* de Polidoro Virgilio en la literatura española: la *Silva* de Pedro Mexía.” En MAESTRE, J. BAREA, J. BREA, L. (coord.) *Humanismo y supervivencia del mundo clásico: homenaje al profesor Antonio Prieto*. Madrid, CSIC, 2009.

⁵¹⁷ Cervantes lo toma como objeto de burla en el Quijote. Allí el humanista Primo le refiere al mismo Quijote ser autor del: “...Suplemento a Virgilio Polidoro, que trata de la invención de las cosas que se dejó de decir Polidoro de gran sustancia las averiguo yo y las declaro por gentil estilo. Olvidósele a Virgilio de declararnos quién fue el primero que tuvo catarro en el mundo, y el primero que tomó las unciones para curarse del morbo gálico, y yo lo declaro al pie de la letra, y lo auorizo con más de veinte y cinco autores...” CERVANTES, Op. Cit.p.766.

⁵¹⁸ POLIDORO VIRGILIO, *De rerum inventoribus* en SERRANO CUETO, Op. Cit. p. 1543.

⁵¹⁹ Véase Supra p. 126.

texto de Polidoro, ya traducido al español cuando Mexía publica la *Silva*, nos encontramos con un capítulo algo más extenso que el del sevillano pero mucho más virulento:

Y así cada día tantos desventurados beven de aquella mala ponçoña, dada por tan mal hombre, para su condenación perpetua, para que al fin la gomiten, y echen en la laguna y profundidad del infierno⁵²⁰.

El tono es más escandaloso, aunque tampoco se cataloga a Mahoma como un monstruo. De todos modos entendemos, siguiendo el texto de Oscar Palma, que todas las circunstancias relatadas, tanto en el texto de Polidoro Virgilio, como en el de Mexía, provienen del mismo fondo polemista católico. Todos los elementos biográficos relatados por Mexía los podemos encontrar en una fuente anterior al siglo XIV. Así por ejemplo, si vamos a la categorización de “monstruo” de Mahoma la podemos encontrar en las biografías del abad Adelphus⁵²¹ del siglo IX o en la del poeta y teólogo francés Alan de Lille en el XII:

La monstruosa vida de este Mahoma, su secta todavía más monstruosa y el fin monstruosísimo se encuentra claramente en sus hechos, quien, inspirado por el espíritu maligno, encontró una secta abominable en armonía con los deseos carnales, no discordante de los deseos de la carne⁵²².

Quizás la única originalidad de la *Silva* es la proyección de la “vida paralela” hacia Solimán y Carlos V, inserto sí, en una lectura providencialista ya de antigua data. Por otra parte Mexía utiliza, como ya señalaba Margaret Meserve, un registro historiográfico que limita las formas más altisonantes del panfleto antimusulmán. Recordemos que según la historiadora algunas obras poseían un registro más “popular” y otras más erudito.

⁵²⁰ POLIDORO, Vergilio, *Los ocho libros de Polidoro Vergilio de los inventores de las cosas*, Medina del Campo, Cristoval Lasso Vaca, 1599, f. 160.

⁵²¹ ADELPHUS, *vitae Mahometi*: “Y eso hasta aquí; ahora resolveré lo que me preguntas sobre el monstruo horrible Mahoma”. “... apareció el lobo que destroza la oveja del Señor, más monstruoso que cualquier atrocidad, puesto que era Nestorio armado con su nueva herejía”. También: “Puesto que he oído frecuentemente a los sarracenos invocar con el sonido de su voz a un tal Mahoma, monstruo horrible, puesto que veneran las bacanales, y adorarlo como a un dios, y, trastornado por una fuerte perplejidad, me fui de vuelta a Antioquía desde Jerusalem. Por este motivo me encontré con un griego, sabedor tanto de la lengua latina como de la lengua sarracena, y le pregunté con toda la cautela que pude qué debía yo creer sobre aquel monstruo o de dónde salía”. En PALMA, Op. Cit, p. 69, 110 y 457 respectivamente.

⁵²² ALAIN de LILLE, *Contra haereticos*: “La monstruosa vida de este Mahoma, su secta todavía más monstruosa y el fin monstruosísimo se encuentra claramente en sus hechos, quien, inspirado por el espíritu maligno, encontró una secta abominable en armonía con los deseos carnales, no discordante de los deseos de la carne”. En PALMA, Op. Cit. p. 456.

Podríamos preguntarnos que cambiaron en esos años (entre la edición de 1540 y la cuarta parte sumada en 1551) para que Mexía pasase de la discreción del tono historiográfico a la categorización explícita del Profeta como monstruo. Quizás lo encontremos en sintonía con la campaña propagandística a favor del emperador como campeón del cristianismo luego de la batalla de Mühlberg en 1547. Lo cierto es que en el capítulo referido a su biografía elude la acusación política de “monstruo”. De hecho la edición contemporánea de la *Silva*, a cargo de Antonio Castro exagera, entendemos, respecto del tono mesurado del capítulo referido a Mahoma: “En Mexia predomina, por tanto, la fidelidad al dato histórico por encima de las retóricas y convencionales diatribas contra la persona y la doctrina del fundador del Islam”⁵²³.

Si bien esa fidelidad a las fuentes se encuentra presente, llama la atención que la construcción estereotipada todavía hoy se entienda como justa respecto de Mahoma. Si bien Mexía evita caer en las partes casi ridículas de las biografías de Mahoma (como por ejemplo su presencia en *Hispania*, según relata la *Vita Isidory*⁵²⁴), otras carecen de realidad (como el tópico de la epilepsia de Mahoma), pero tanto unas como otras todas fueron realizadas para refutar al Islam. La biografía histórica, la invectiva y la apologética cristiana eran los recursos centrales de estos dispositivos. Nos encontramos con una fórmula solidificada que repite lugares comunes acerca de Mahoma, Mexía no lo cataloga como un monstruo porque ya parece no ser necesario hacerlo. Cómo si pudiéramos decir que él en realidad no escribe este capítulo, sino que ya estaba escrito por los anteriores polemistas cristianos. Lo que si realiza con mucha solvencia es una edición de esa tradición, el monstruo que construye es el adecuado para las necesidades del Imperio español del siglo XVI: Mahoma es el monstruo político del miedo a la mezcla. Como señala Cohen el monstruo se encuentra muy cerca de nosotros, para los españoles los musulmanes y moriscos resultaban aquellos que no permitían la conformación de una identidad homogénea pero a su vez eran el otro del cual diferenciarse⁵²⁵. En tanto que si para Hartog clasificar los fenómenos, incluso como herramientas lógicas, ayuda a pensar el mundo, casi como un instrumento intelectual⁵²⁶, el monstruo precisamente escapa esa estrategia, en

⁵²³ CASTRO, Op. Cit. p. 276.

⁵²⁴ Texto Anónimo del siglo XIII, atribuido erróneamente a Lucas de Tuy. En él Mahoma aparece en territorio hispánico, del que huye ante la presencia de san Isidoro. PALMA, Op. Cit. p. 507.

⁵²⁵ COHEN, Op. Cit, p.7.

⁵²⁶ HARTOG, Op. Cit.

términos de De Certeau. La apelación a la analogía en estas fuentes es la operatoria por excelencia, aquella que intenta finalmente transformar lo desconocido en algo mucho familiar. El monstruo no solo resulta inclasificable, pensarlo quizás tan solo sea otro intento, vano, de poner un poco de orden en la “*selvática y variada*” representación que de los otros se construye en el Renacimiento español.

Conclusiones

En las páginas precedentes evidenciamos los diversos usos que Mexía hace de la figura monstruosa en su *Silva*.⁷ Aquí disentimos con la tesis (todavía muy influyente) Elena del Rio Parra, quien observaba para el siglo XVI un monstruo monolítico y recién en el siglo XVII una construcción monstruosa barroca y multiforme. El texto de Mexía muestra, por el contrario, que lejos de la clásica uniformidad del presagio, “lo monstruoso” en una

miscelánea del siglo XVI podía ser vehículo de muy diversas representaciones. Asimismo, tomando distancia de una perspectiva teleológica, advertimos que en el Renacimiento conviven formas experimentales (o experienciales) de abordar el conocimiento con otras más librescas (y todavía dependientes del criterio de autoridad), por ende, la existencia de las primeras no supone necesariamente un avance respecto del atraso que indicaría la creencia en “lo maravilloso” y “lo irracional”. También nos interesa destacar que las repropiedades que Mexía realiza de la tradición clásica en su *Silva*, se encuentran en permanente tensión con la tradición católica; y ambas tradiciones están permeadas por su esoterismo, dando así forma a un heterogéneo corpus textual.

En esta investigación comenzamos advirtiendo que la bibliografía crítica no había analizado la relación de Mexía con “lo maravilloso” y menos todavía con “lo monstruoso”. Luego, con las herramientas heurísticas de la historia cultural y de los estudios culturales nos adentramos en el análisis de nuestra fuente. Como paso previo repasamos algunos antecedentes que podían exceder los conocimientos de estudiosos de la cultura grecolatina: el Renacimiento, el imperio español y los diversos contextos culturales, sociales y políticos de Pedro Mexía y su obra. También profundizamos en la relación entre Mexía y Plinio el Viejo, dos textos de funcionarios imperiales que buscaban apropiarse simbólicamente, “estratégicamente”, en términos de Michel de Certeau, de un cúmulo de diversos saberes. Aquí advertimos la pericia de Mexía para apropiarse de textos de la Antigüedad clásica y encontrar un equilibrio con su ideología católica, y su identidad como esoterista, configurando así un *bricolage* de forma inconclusa. Por último, “lo monstruoso” en la *Silva* constituye una pluralidad polisémica inestable, capaz de significar tanto una ficción poética como una malformación física natural, una metáfora o bien, una invectiva política. El límite es la autoridad, principalmente la religiosa y en caso de que ésta resulte insuficiente para legitimar esas *mirabilia*, Mexía recurre al esoterismo para brindar una explicación lógica de lo que se considera sorprendente.

En la segunda parte de esta investigación nos centramos, luego de presentar la variedad de figuras monstruosas, en una en particular: el monstruo político. Con este objetivo primero repasamos el contexto histórico del siglo XVI español. Nos adentramos luego, en la construcción negativa que Occidente, desde los griegos, realizó de un “otro” amenazante. Si Mexía pudo recurrir a un profuso caudal textual para realizar su semblanza de Mahoma,

es porque también había una importante literatura sobre construcciones monstruosas ligadas al Islam y al Profeta en particular. De los populares pliegos sueltos a las eruditas cronologías, lo “maravilloso” formaba parte de un arsenal retórico denigrante. A continuación analizamos, a partir de los *topoi* clásicos utilizados por Mexía en su semblanza de Mahoma (origen del monstruo, su cuerpo y capacidad intelectual, sus obras y muerte), al monstruo político como producto de la mezcla, de la impureza. El cuerpo y sus actos dan cuenta del carácter monstruoso de Mahoma. Aquí las metáforas se superponen en pos del afán condenatorio, se puede utilizar a la sexualidad desenfadada o la misoginia; pero lo que se le niega fundamentalmente a Mahoma es una identidad propia. Es decir, no sólo se tergiversa su historia, sino que fundamentalmente se borra su especificidad cultural y religiosa, considerándolo así un desvío, otra herejía cristiana.

Resulta evidente que el Islam para la cultura del Renacimiento es objeto tanto de fascinación como de pavor. Exacerbando ese miedo, los propagandistas imperiales buscan afianzar la posición de Carlos V, presentado como la némesis del sultán Solimán, heredero “natural” del pérfido Mahoma. Si las biografías de Mahoma en las cuales abreva Mexía resultan comparaciones implícitas entre Jesús y el Profeta, ese mismo paralelo el sevillano lo proyecta a sus “sucesores”. Para estas representaciones providenciales, que databan de la antigüedad clásica, el monstruo, ese ser polisémico por excelencia, resulta un vehículo narrativo muy eficaz. Finalmente, evidenciando las formas de composición de estos textos misceláneos, notamos cómo la calificación de “monstruo” de Mahoma es posterior en el tiempo a la escritura de su semblanza. Esto lejos de cuestionar nuestra caracterización y análisis, entendemos que lo refuerza: la construcción monstruosa prescinde de su rotulación, ya que en la tradición intelectual de Occidente ya se encontraban los cimientos de estos dispositivos textuales. En las biografías previas, tanto en las que cita Mexía, como las que no (pero resulta obvio que utiliza), esa figura monstruosa ya se encontraba cristalizada.

En esta investigación también evidenciamos la plasticidad del texto de Mexía en la apropiación de fuentes clásicas. Por un lado el sevillano busca en Plinio y en los clásicos sus modelos a partir de los cuales incorporar al imperio español a la cultura clásica. A su vez intenta legitimar las ambiciones españolas a partir de una continuidad textual e ideológica, ya que selecciona autores relacionados con el imperio romano como Plinio y

Plutarco. Por otro lado este *bricolage* no presenta un todo homogéneo, si el modelo es el discurso del poder que ordena un mundo en expansión, el cristianismo resulta un elemento disruptivo fundamental para la reapropiación plena de los *topoi* clásicos acerca de lo monstruoso. Mexía se apropia del texto de Plinio pero vaciando lo que la tradición intelectual occidental demarcó como su centro simbólico, las “razas plinianas”. Para Mexía, el monstruo es siempre producto de la mezcla y lo ontológicamente inclasificable, cuya conformación corresponde a las prácticas y las representaciones de la sociedad española de su época, obsesionada con la pureza de sangre y el honor. Frente a esto resulta ingenuo suponer que “lo monstruoso” puede proyectarse desde la Antigüedad clásica al Renacimiento sin suponer una reconfiguración sustantiva. Aunque se repitan algunos tópicos, rasgos o respuestas (emotivas o cognitivas, como observan Daston y Park), el monstruo en última instancia es producto del sujeto y la sociedad que lo proyecta y lo construye. Del mismo modo que Borges observa el *aleph*, en la “enciclopedia de noticias maravillosas”, los monstruos se construyen a partir de la mirada, de la focalización de quién edifica “lo monstruoso”, siempre contingente, siempre tributario de las posibilidades determinadas para cada cultura. El monstruo que se corresponde al imperio y a la sociedad española es el de la misoginia, la discriminación y el horror ante la contaminación de la mezcla. Pero también el del deleite ante estas prácticas y representaciones fascinantes.

Analizar críticamente la construcción monstruosa que de los “otros” se poseía en el siglo XVI no nos exime a nosotros de ser parte del mismo proceso. El antropólogo Jack Goody refiere al “robo de la historia” por parte de la cultura occidental⁵²⁷. Goody señala que el etnocentrismo occidental no sólo construyó una historia, una periodización, como por ejemplo a través de categorías que nosotros utilizamos como “Antigüedad clásica” y “Renacimiento”, sino que inclusive impuso las categorías temporales y espaciales desde las cuales hoy pensamos y hacemos historia. Por lo tanto nuestra pesquisa debe señalarse con las limitaciones del caso para pensar la alteridad, forjada a partir de nuestros marcos conceptuales y categorías de análisis (“vi tu cara” en la apelación de Borges al lector en *El Aleph*).⁵²⁸

Señalábamos en la Introducción que los monstruos políticos, tanto clásicos como renacentistas, nos remiten a temas tan significativos como la limpieza étnica o la

⁵²⁷ GOODY, Jack, *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2013.

⁵²⁸ BORGES, 1993, Op. Cit. p. 262.

intolerancia racial y religiosa. Sugerir que existe una continuidad unilineal entre las primigenias concepciones clásicas respecto de los “otros”, su apropiación renacentista y la actual supremacía de Occidente es negar el papel clave que el poder político y económico, la religión y la ideología juegan en cada época histórica. Pero, además, las humanidades y las “estrategias” del poder, a través del carácter performativo de textos como la *Silva*, contribuyen a la construcción de esa “realidad”.

Finalmente señalemos que este trabajo nos permite continuar inquiriendo una fuente tan “maravillosa” como la *Silva* de Mexía. Por un lado, nos queda pendiente ahondar en la importancia que las imágenes tienen en la construcción de la figura monstruosa. El texto del sevillano, en todas las ediciones que trabajamos, carece de imágenes que refieran a monstruos, eso nos hizo descartar su análisis. Pero la propia pesquisa nos evidenció la centralidad que las imágenes, muchas veces completando, otras inclusive contradiciendo el texto, poseían en las representaciones teratológicas. Por otra parte, un texto tan rico como el de Mexía tiene mucho que decir acerca de la reapropiación de los clásicos por los humanistas. No resultaría vano profundizar también respecto de qué espacios le resultaban fructíferos para la cita, la glosa o el plagio, todos recursos utilizados por el funcionario real, y los límites que su ideología cristiana le imponían. No para intentar reponer un imposible y casi infinito temario (de que “no” habla Mexía a diferencia de los clásicos), sino discernir las estrategias de disimulo que lo llevan a ocultar, o incluso subvertir, esos textos que podían colisionar con la censura religiosa. Por último, y respecto de las fuentes clásicas, queda por completar las concepciones que de “lo maravilloso” poseía Mexía y lo diferencian de sus modelos clásicos: recordemos que nuestra investigación preliminar versaba acerca de la astrología, porque no ahora, luego de los monstruos, dedicarnos a otros “campos” de las *mirabilia* como la magia.

Bibliografía

a) Fuente primaria

Fuente principal:

-MEXIA, Pedro, *Silva de varia lection, cõpuesta por Pero Mexia, nuevamente agora en el año de mil e quinientos e cinquenta y uno. Añadida en ella la quarta parte por el mismo auctor, en la qual se tractan muchas cosas y muy agradables y curiosas.* Valladolid, Juan de Villaquirán, 1551.

-----, *Silva de varia lecion*, Sevilla, Juan Cromberger, 1540.

-----, *Silva de varia lección*, Madrid, Cátedra, 1989. Edición y notas de Antonio Castro.

b) Fuentes secundarias

-AGUSTÍN, San, *La ciudad de Dios*, , traducción de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, 1998.

-ARISTOTELES, *Metafísica*, Traducción y notas Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2003.

-----, *Política*, Traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

-----, *Reproducción de los animales*, Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez, Madrid, Gredos, 1994.

-AULO GELIO, *Noches Áticas*, Madrid, Akal, 1992.

-BIONDO, Flavio, *La Historie del Biondo, da la Declinatione del'Impero di Roma, Libro Nono*. Venecia, Michele Tramezzino, 1547.

-BOAISTUAU, Pierre, *De las historias prodigiosas y maravillosas, que en Frances escribió Pedro Boaistuai señor de Launay, y las ha traduzido Andrea Pesseioni vezino de Seuilla*. Medina del Campo, 1585.

-CERVANTES, Miguel, *Don Quijote de la Mancha*, Edición IV Centenario, Madrid, Alfaguara, 2004,

-CICERON, *Sobre la Adivinación*, Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1994.

-COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana*, 2 vol. Madrid, Luis Sánchez. 1611.

-DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia*, Edición de Giorgio Petrocchi y Luis Martínez de Merlo, Madrid, Cátedra, 2014.

-HERDOTO, *Historia III y IV*, Traducción y notas de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 2007.

-HIPÓCRATES, “Sobre los aguas, aires y lugares” en *Tratados hipocráticos*, t. II, Traducción y notas de J. A. López Pérez, Madrid, Gredos, 2000.

- HORACIO, *Odas, Cantos seculares, Epodos*, Traducción de José Moralejo, Madrid, Gredos, 2007.
- LETO, Pomponio, *Compendio del'Historia Romana di Pomponio Leto dalla norte di Gordiano il Giouane fino a Giustino terzo*, Venecia, Gabriel Giolito, 1549.
- MEXIA, Pedro, *Historia Imperial y Cesarea*. Madrid. Melchor Sánchez. 1655
- , *Diálogos o Coloquios*, Sevilla, Dominico de Robertis, 1547.
- MANDEVILLA, Juan, *Libro de las maravillas del mundo y del Viaje de la Tierra Sancta de Jerusalem (Impresos castellanos del siglo XVI)*. Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rodríguez Temperley, Buenos Aires, IIBICRIT-SECRET, 2011.
- OBSECUENTE Julio, *Libro de los prodigios*, introducción, traducción y notas de José Antonio Villar, Madrid, Gredos, 2008.
- OSSEQUENTE, Giulio, *de' Prodigii*, VERGILIO, Polidoro *de' Prodigii Lib. III*, Lyon, Giovan de Tournes, 1554.
- PIAMONTES, Alexo, *Secretos de Don AlexoPiamontes, divididos en seys libros, llenos de maravillosa diferencia de cosas. Traduzidos de Lengua Latina por el Licenciado Alonso de Sancta Cruz*, Amberes, Martín Nucio, 1564.
- PLATINA, Bartolomeo, *Le vite de pontefici*, Venecia, Brigonci, 1666.
- PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural*. Libros VII-XI, Traducción y notas de Antonio Fontán, Ignacio García Arribas, Encarnación del Barrio, María Luisa Arribas, Madrid, Gredos, 2003.
- , *Storia naturale, V 5. Minerologia e storia dell'arte, Libri 33-37*, Traduzione e note Antonio Corso, Torino, Einaudi, 1988.
- POLIDORO, Vergilio, *Los ocho libros de Polidoro Vergilio de los inventores de las cosas*, Medina del Campo, Cristoval Lasso Vaca, 1599.
- SAN ISIDRO DE SEVILLA, *Etimologías*, (bilingüe latín-español) Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- SUETONIO, *Vida de los doce cesares I*, Traducción y notas de Rosa Agudo Cubas, Madrid, Gredos, 1992.
- TORQUEMADA, Antonio *Jardín de flores curiosas, en que se tratan algunas materias de humanidad, Philosophia, Theología y Geografía, con otras cosas curiosas y apacibles*, Amberes, Juan Cordeiro, 1575.

- VIRGILIO MARÓN, *Bucólicas, Geórgicas y apéndice virgiliano*, Traducción de Tomás Recio y Arturo Soler, Madrid, Gredos, 1990.
- ZAMORANO, Rodrigo *Cronología y Reportorio de la razón de los tiempos. El mas copioso que hasta oi se a visto*. Sevilla, Rodrigo de Cabrera, 1594.

c) Bibliografía

- ALCALA GALÁN, Mercedes, “Las misceláneas españolas del siglo XVI y su entorno cultural” en *DICENDA, Cuadernos de Filología Hispánica* No.14. 1996, pp. 11-19.
- ALLEGRA, Giovanni, “Antonio Torquemada mitógrafo “ingenuo” y popular” RUGG, Evelyn GORDON Alan (Coord.) [*Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*](#), Toronto, 1980.
- ALLÉS TORRENT, Susana, “Pedro Mexía y las varias lecciones de Plutarco” en *Quedarns d'Italiá*, 22, (2017) pp. 215-224.
- ANDRE, J y HUS, A., *La Historia de Roma*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- ARJANA, Sophia, *Muslims in the Western Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- ASMA, Stephen, *On monster. An unnatural History of our worst fears*. New York. Oxford University Press, 2009.
- BALESTRACCI, Duccio, *Terra ignote strana gente. Storie di viaggiatori medievali*. Roma, Laterza, 2015.
- BARRERA-OSORIO, Antonio, *Experiencing Nature. The spanishamerican empire and the early scientific revolution*, Austin, University of Texas Press, 2006.
- BASILE, María Soledad, “Deconstrucción de lo femenino-monstruoso en las obras biológicas de Aristóteles”, en BARRANCOS, D; CABALLERO DEL SASTRE, E; DOMINGUEZ N. GIL LOZANO F, PALACIOS, J; PITA, V; SCHNIEBS, A; STEINBERG, M. *Monstruos y Monstruosidades. Perspectivas disciplinarias II*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género Buenos Aires, 2007, pp. 24-32.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- BEAGON, Mary, “Situating Nature’s wonders in Pliny’s Natural History” en *Bulletin of the Institute of Classical Studies* No. S100: *Vita Vigilia Est*, Volume 50, 2007, pp. 19-40.

- BEAL, Timothy, *Religion and its Monsters*, London, Routledge, 2002.
- BEGRAND, Patrick (coord.) [Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos, publicadas en España, Italia y Francia en los siglos XVI-XVIII](#) , Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté 2009.
- BISAHA, Nancy, *Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press. 2004.
- BLANKS D. FRASSETTO M. (eds.) *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, Hampshire, Palgrave MacMillan, 1999.
- BONNECHERE, Pierre, “Divination” en OGDEN, Daniel, (ed) *A Companion to Greek Religion*, Malden, Oxford, Carlton, Blackwell Publishing, 2007.
- BORGES, Jorge Luis, *Libro de los seres imaginarios*, Buenos Aires, Emecé, 1996.
- , *El hacedor*, Buenos Aires, Emecé, 1993.
- , *El aleph*, Buenos Aires, Emecé, 1993.
- , *Textos cautivos. Ensayos y Reseñas en “El Hogar” (1936-1939)* Buenos Aires, Tusquets, 1986.
- BOTTCHEER, N, HAUSBERGER, M. TORRES M. (coord.), *El peso de la sangre*. México, El Colegio de México, 2011.
- BOUZA, Fernando, *Dásele licencia y privilegio. Don Quijote y la aprobación de libros en el Siglo de Oro*, Madrid, Akal, 2012.
- “Tinieblas vivientes. Enanos, bufones, monstruos y otras criaturas del Siglo de Oro.” En BOUZA, Fernando y BELTRAN, José Luis, *Enanos, bufones, monstruos, brujos y hechiceros*, Mondadori, 2005, pp. 33-125.
- *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid. Marcial Pons. 2001.
- , *Locos, enanos y hombres de placer. En la Corte de los Austrias*. Madrid, Bolsistemas, 1996.
- BROWN, Peter, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnik, 1993.
- BURCKHARDT, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 1992.
- BURKE, Peter, *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona, Paidós, 2006.

- BURUCÚA, José, *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- CABALLERO LÓPEZ, José Antonio, “Anio de Viterbo y la historiografía española del XVI”, en *Humanismo y tradición clásica en España y América*, AAVV. León, Universidad de León, 2002, pp.101-120.
- CAMPAGNE, Fabián, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Miño y Dávila, Madrid, 2002.
- CAPPELLI, Giovanni Ciappelli y NIDLER Valentina (eds.) *La invención de las noticias y las relaciones de sucesos entre la literatura y la información (siglos XVI-XVII)*, Trento, Università degli Studi di Trento, 2017.
- CASTRO, Antonio. “Introducción” En MEXIA, Pedro. *Silva de varia lección*, 2 Vol. Madrid, 1989, Cátedra.
- CANTARELLA, Eva, *Ippopotami e Sireni. I viaggi di Omero y di Erodoto*. Novara, UTET, 2014.
- CAREY, Sorcha, *Pliny's Catalogue of Culture. Art and Empire in the Natural History*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- CARO BAROJA, Julio, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Istmo, 1992.
- CARO RODRÍGUEZ, Inmaculada, “Los hombres peces en la Edad Media y Contemporánea” en *Mil Seiscientos Dieciséis*, Anuario 2006, vol. XII, pp.219-226.
- CARRASCO, Rafael, *La empresa imperial de Carlos V*, Madrid, Cátedra, 2015.
- CAVALLO, Guglielmo y CHARTIER, Roger (dir.) *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Buenos Aires, Taurus, 2001.
- CÉARD, Jean, *La nature et les Prodiges. L'insolite au XVI siècle*, Genève, Droz, 1996.
- CEBALLOS VIRO, Ignacio, “El romance El Zancarrón de Mahoma y la pervivencia de una leyenda medieval”, en MURILLO, Jesús (ed.) *Medievalismo en Extremadura: Estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009.
- CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1992.

- “Poder y escritura. El príncipe, la biblioteca y la dedicatoria. Siglos XV-XVII) en *Sociedad y Escritura en la Edad Moderna*, México, Instituto Mora, 1995.
- CHERCHI, Paolo, “Plutarch's Letter in Mexía's "Silva" en *Modern Philology*, Vol. 91, No. 1 (Aug., 1993), pp. 54-59.
- . Sobre las fuentes de la "Silva" de Pedro Mexía, *Revista de Filología Española*; Jan 1, 1993; 73, 1; pp.43-53.
- CHIBNALL, Marjorie, “Pliny’s Natural History and the Middle Ages” en DORET. T. A (ed) *Empire and Aftermath. Silver Latin II*. London-Boston, Routledge and Kegan, 1975.
- CHRISTIAN, W. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- CIVIL; P.; CREMOUX F.; SANZ HERMISA, J. (eds.) [España y el mundo mediterráneo a través de las Relaciones de Sucesos](#): *Actas del IV Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004.
- COHEN, Jeffrey, *Of Giants. Sex, Monsters, and the Middle Ages*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1999.
- (edit.), *Monster Theory. Reading Culture*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1996.
- CONTE, Gian Biaggio, *Genres and Readers. Lucretius Love Elegy Pliny's Encyclopedia*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1994.
- CONTE, Gian Biaggio, BARCHIESSI, Alessandro “Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità” en *Lo spazio letterario di Roma antica. Vol 1*, Roma, Salerno Editrice, 1993, pp. 81-114.
- CRIVAT, Anca, “El léxico de lo extraordinario en las Etimologías de Isidoro de Sevilla (portenta, ostenta, prodigia, monstra)”, *RRL, LVI, 3*, Bucarest, 2011, pp.257-276.
- CURTIUS, Ernst, *Literatura europea y Edad Media Latina*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1996.
- DADSON, Trevor. *Tolerancia y convivencia. En la España de los Austrias. Cristianos y moriscos en los campos de Calatrava* Madrid, Cátedra, 2017.
- DANDELET, Thomas, *The Renaissance of Empire in Modern Europe*, Berkeley, University Cambridge Press, 2014.

- DASTON, Lorraine- PARK, Katharine, *Wanders and the Order of Nature. 1150-1750*. New York, Zone Books, 1998.
- DAVIES, Sureka, “The Wondrous East in the Renaissance Geographical Imagination” *History and Anthropology*, Vol. 23, No. 2 June 2012, pp. 215-234.
- DE BEER, Susana, “The roman ‘academy’ of Pomponio Leto. From an Informal Network to the Institution of a Literary Society”. En DIXHOOM A. STUCH S. (Eds.) *Reach of the Republic of Letters. Learned and Literary Societies in Early Modern Europe*. Leiden: Brill.2008.
- De CERTEAU, Michel. *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana. México. 1996.
- DE MARTINO, Ernesto, *Magia y civilización*. Buenos Aires, El Ateneo, 1965.
- DEL RÍO PARRA, Elena, *Una era de Monstruos. Representaciones de lo deforme en el Siglo de Oro español*, Universidad de Navarra, Madrid-Vervuert, 2003.
- DEL PRIORE, Mary, *Esquecidos por Deus. Monstros no mundo europeu e ibero-americano (séculos XVI- XVIII)*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- DETIENNE Marcel y VERNANT Jean, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia Antigua*, Madrid, Taurus, 1988.
- DIMMOCK, Matthew, “A Human Head to the Neck of a Horse’: Hybridity, Monstrosity and Early Christian Conceptions of Muhammad and Islam” en DIMMOCK M. y HADFIELD A. (eds.) *The Religions of the Book Christian Perceptions, 1400–1660*, Hampshire, Palgrave MacMillan, 2008.
- DUKELSKY, Cora, “Esfinges, Sirenas y Arpías. Influencia de la iconografía funeraria egipcia en las imágenes griegas.” *Argos*, 24 (2000), pp.23-40.
- DOODY, Aude, *Pliny’s Encyclopedia. The Reception of the Natural History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- EAMON, William, *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*. Princeton, Princeton University Press, 1994.
- ELLIOTT, John, *España, Europa y el Mundo de Ultramar (1500-1800)*, Madrid, Taurus, 2010.

- ETTINGHAUSEN, Henry “Prensa amarilla y barroco español” en CHARTIER; Roger, ESPEJO, Carmen, (eds.) *La aparición del periodismo en Europa. Comunicación y propaganda en el Barroco*, Madrid, Marcial Pons, 2012.
- ETTINGHAUSEN, H.; INFANTES, V.; REDONDO, A. GARCIA M. (coord.) *Actas del Primer Coloquio Internacional Sobre relaciones de sucesos, Junio de 1995*, París, Publications de la Sorbonne, 1996.
- FINDLEN, Paula, *Possessing Nature. Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley, California University Press, 1994.
- FRIEDMAN, Jerome, *Miracles and the Pulp Press during the English Revolution*, London, University College London Press, 1993.
- FUCHS, Barbara, *Exotic Nation. Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.
- GARCIA CÁRCEL, Ricardo, *La Leyenda Negra. Historia y opinión*, Madrid, Alianza, 1992.
- GARCIA LÓPEZ, Jorge, BOADAS, Sonia, (eds.) *Las relaciones de sucesos en los cambios políticos y sociales de la Europa Moderna*, Barcelona-Girona, Universidad Autónoma de Barcelona y Universitat de Girona, 2015.
- GERNET, Folke “Relaciones de sucesos monstruosos y las Histoires prodigieuses de Pierre de Boaistuau” en. CATEDRA, P, DIAZ TENA, M. (ed.) *En Géneros Editoriales y relaciones de sucesos en la Edad Moderna*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2013.
- GEVAERT, Bert, LAES, Christian, “What’s in a monster? Pliny the Elder, teratology and bodily disability.”En LAES, Christian, GOODEY, C.F, LYNN, Rose, *Disabilities in Roman Antiquity. Disparate Bodies A Capite ad Calcem*, Leiden, Boston, Brill, 2013.
- GIBSON, Roy y MORELLO, Ruth (edits.) *Pliny the Elder: Themes and Context*, Leiden, Brill, 2011.
- GIL, José, *Monstros*, Lisboa, Quetzal, 1994.
- GILMORE, David, *Monsters. Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003.
- GINZBURG, Carlo, *Medo, reverencia, terror. Quatro ensaios de iconografia política*. Sao Paulo, Companhia das Letras, 2014.

- “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales” en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona, Gedisa, 1994.
- , *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, Fernando, “La leyenda de Mahoma en Lucas de Tuy” PEREZ GONZALEZ (coord.), *Actas III Congreso Hispánico de Latín Medieval*, León, Universidad de León, 2002, pp. 347-358.
- GOODY, Jack, *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2013.
- GRAFTON, Anthony, “Chronologies as Collections” en GOEING, Anja-Silvia, GRAFTON, Anthony, MICHEL, Paul, (eds.) *Collector’s Knowledge: What is kept, what is discarded*, Leiden, Brill, 2013, pp.145-162.
- , *What was History? The Art of the History in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- , “Dating history: the Renaissance & there formation of chronology” en *Dedalus*, Spring 2003, pp. 74-85.
- , *Falsarios y críticos. Creatividad e impostura en la tradición occidental*, Barcelona, Crítica, 2001.
- GRAFTON y ROSEMBERG, *Cartographies of Time*, New York, Princeton Architectural Press, 2010.
- HALL, Edith, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition trough Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- HARTOG, François, *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- HENG, Geraldine, *The Invention of Race in the European Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- INGRAM, Kevin, *Converso non- conformism in Early Modern Spain. Bad Blood and Faith from Alonso de Cartagena to Diego Velázquez*, London, Palmgrave-Macmillan, 2018.
- IRIBARREN, José María, “La literatura de lo maravilloso” en *Príncipe de Diana*, N. 10. España, 1943.
- KAGAN, Richard, *Los cronistas y la Corona*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

- KALLENDORF, Hilaire (ed.) *A Companion to the Spanish Renaissance*, Leiden, Brill, 2018.
- KAMEN, Henry, *Carlos Emperador. Vida del rey Cesar*, Madrid, La esfera de libros, 2017.
- KAPLER, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la edad media*, Madrid, Akal, 1986.
- KONIG, Jason- WOOLF, Greg, *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolás, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- LERNER, Isaías, “Acerca del texto de la primera edición de la *Silva* de Pedro Mexía” *AIH*. Actas VII .1980.pp. 677-684.
- Poética de la cita en la *Silva* de Pedro Mexía: Las fuentes clásicas” *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Barcelona, 1992, pp. 491-500.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica. 1988.
- LEWIS, Bernard, *A middle east mosaic*. New York, Modern Library Paperback Edition, 2001.
- LÓPEZ, Hernán, “los sabios siempre usaron y amaron el secreto”. Divulgación humanista y secreto esotérico en la *Silva* de varia lección de Pedro Mexía”. [Trabajos y comunicaciones](#), ISSN 0325-173X, [Nº. 48, 2018](#).
- “En Genova año 933 corrió mui largamente una fuente de sangre: y el mismo año tomaron los Moros a Genova” *Cronologías y prodigios en el Imperio de los Austria*”. En MEZQUITA, María Luz (Ed.) *Historia Moderna: Actores, discursos y prácticas*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp 173-180.
- “Pedro Mexía y la Astrología en el Siglo de Oro Español” en *Melancolia* 2 (2017) pp. 51- 77. ISSN 2526-1096.
- “...siendo ya venido al mundo el mayor monstruo y plaga que a él ha venido...” *Miscelánea renacentista o las varias lecciones de lo monstruoso*” en ALETTA de SYLVAS, Graciela (ed.) *Monstruos y monstruosidades: perspectivas disciplinarias IV*.

Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2016, pp. 229-234.

-----“Nuestro Redemptor nació estando el sol en el primer punto del signo de Capricornio” Pedro Mexía y su lectura astrológica de Jesucristo en el Siglo de Oro Español. *Eadem Utrque Europa. Revista de Historia Cultural e Intelectual* N. 15 (Agosto 2014), Buenos Aires, pp. 93-140.

-----“Pedro Mexía: lectura astrológica de Cristo desde la Corte de Carlos V” en González Mezquita, María Luz. *Historia moderna: tendencias y proyecciones*. Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina, 2013, pp.207-215.

----- *Pedro Mexía y su Silva de varia lección. Esoterismo en la Corte de Carlos V.* (tesis no publicada) Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2012.

-LÓPEZ POZA, Sagrario, “¿Qué se entiende por *Relaciones de sucesos*”, *Boletín informativo sobre las relaciones de sucesos españolas en la Edad Moderna*, Coruña, Universidad de la Coruña, 1996.

-LUNGER KNOPPERS Laura Y LANDES Joan (eds.), *Monstrous bodies/political monstrosities. In early modern Europe*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2004.

-LLEÓ CAÑAL, Vicente, *Nueva Roma. Mitología y humanismo en el Renacimiento sevillano*. Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2012.

-LLÉS TORRENT, Susana, “Pedro Mexía y las varias lecciones de Plutarco” en *Quedarns d’Italiá*, 22, (2017) pp. 215-224.

-MACKAY, Christopher, *The Hammer of Witches. A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*, Cambridge, Cambridge Press University, 2009.

-MAIURI, Arduino, “Il lessico latino del mostruoso” en Igor Baglioni (ed) *Monstra. Costruzione e Percezione delle Entità Ibride e Mostruose nel Mediterraneo Antico. Secondo volume (L’Antichità Classica)*, Roma, Quasar, 2013, pp. 165-177.

-MALPARTIDA TIRADO, Rafael “Deslinde de la miscelánea en el Renacimiento Español” *Epos XXIII* (2007) pp.39-60.

-MALTBY, William, *La Leyenda Negra en Inglaterra. Desarrollo del sentimiento antihispánico, 1558-1660*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

- MARAGLINO, Vanna (Ed.) *La Naturalis Historia di Plinio nella tradizione medievale e umanistica*, Bari, Cacucci Editore, 2012.
- MARINO, Nancy, "The Romance de Carlos V" and the Emperor's Imperial Propaganda Machine, *CALÍOPE* Vol. 19, No. 2, 2014: 35-49.
- MATAR, Nabil, *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, New York, Columbia University Press, 1999.
- MAYOR, Adrienne, *The Amazons. Lives & Legends of Warriors Women across The Ancient World*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2014.
- MENENDEZ PELAYO, Marcelino, *Obras Completas. Tomo XV. Orígenes de la novela*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943.
- MERCHANTE-ARAGÓN, Lucas, "Las genealogías espurias del imperio turco y el Islam en la Silva de varia lección de Pedro Mexía y sus posibles efectos en la percepción de los moriscos" es *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. LXII, núm. 2, México, 2014, pp. 357-381.
- MESERVE, Margaret, *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.
- MITTMAN, Asa, DENDLE, Peter, (eds.) *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*, Routledge, London, 2013.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, "The Place of Herodotus in the History of Historiography," *History (vol 43 issue 147)* 1958.
- MONTEIRA ARIAS, Inés, "La "otra" en el imaginario cristiano plenomedieval: la mujer musulmana asociada a la lujuria en el arte románico", *FKW: Zeitschrift für Geschlechterforschung und visuelle Kultur*, 54, 2013, pp. 28-39.
- MOORE, R.I., *La guerra contra la herejía*, Barcelona, Crítica, 2014.
- MORÁN, Miguel y CHECA, Fernando, *El coleccionismo en España. De la cámara de maravillas a la galería de pinturas*, Madrid, Cátedra, 1985.
- MORIN, Alejandro, "Cynocephalus in comentario? El carácter monstruoso o salvaje de los infieles como argumento jurídico" en *Mirabilia* N.10 Jan-Jun 2010, pp. 46-60.
- MOURE CASAS, Ana, "Plinio en España: Panorama general", en *Revista de Estudios Latinos*, N8, 2008, 203-237.

- MOYA DEL BAÑO, Francisco, “La obra de Plinio el Viejo en el Canónigo sevillano Don Juan de Fonseca” en *Biblid* (2006) 7; 147-161.
- MUGURUZA, Isabel, “Los disparates de Antonio Torquemada: maravillas caballerescas y erudición miscelánea” en FERNANDEZ RODRIGUEZ Natalia y FERNANDEZ FERREIRO María (Eds.) *Literatura Medieval y Renacentista en España: líneas y pautas*, Salamanca, Semyr, 2012, 733-741.
- MURGATROYD, Paul, *Mythical Monsters in Classical Literature*. London, Bloomsbury, 2007.
- MURPHY, Trevor, *Pliny The Elder's Natural History. The Empire in the Encyclopedia*, New York, Oxford University Press, 2004.
- NAAS, Valérie, *Le projet encyclopédique de Pline l'ancien*, Rome, École française de Rome, 2002.
- NICCOLI, Ottavia, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, New Jersey, Princeton University Press, 1990.
- PAGDEN, Anthony, *Signori del mondo. Ideologie dell'Imperio in Spagna, Gran Bretagna e Francia, 1500-1800*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- PALACIOS, Jimena, “Divide y triunfarás: la monstruosa amenaza de las alianzas femeninas en Metamorfosis de Apuleyo” en BARRANCOS; D. DOMINGUEZ; N. RODRIGUEZ CIDRE, E, *Cultura y saberes de lo monstruoso*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2008, pp. 173-184.
- PALMA, Oscar de la Cruz, “Machometus. La invención del Profeta Mahoma en las fuentes latinas medievales”, *Medievalia*, Vol. 20, Núm. 2, 2017.
- PARDO TOMÁS, J. “Diablos y diabluras en la literatura de secretos”, en: TAUSIET y AMELANG (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 297-325.
- PÉGOLO, Liliana, “Del mito de las amazonas a las mujeres santas”, *Actas y comunicaciones del instituto de Historia antigua y medieval*, VOLUMEN 4 – 2008, pp 1-6.
- “El carácter de lo monstruoso en la Psychomachia de Prudencio, en ZURUTUZA, Hugo y BOTALLA, Horacio (comps.) *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano*, Buenos Aires, UBA FFyL, 1998, 269-278.

- PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio, “La Providencia como Salvaguarda de los Proyectos Históricos Humanos en las *Vidas Paralelas*” en Frazier F. y Leao D. (eds.) *Tyché et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra, Centre d’Études Classiques et Humanistiques de l’Université de Coimbra, 2010.
- PEREZ OCHANDO, Luis, “Feijoo y los hombres-pezu: Monstruos, nadadores, eruditos y otros pejes de las letras españolas”. *La torre del virrey. Revista de estudios culturales* 5, 2008, pp.117-121.
- PÉREZ LÓPEZ, José Luis, “Una hipótesis sobre el Quijote de Avellaneda. De Liñán de Riaza a Lope de Vega”, *Lemir. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, vol. 9 (2005) pp. 2-60.
- PO-CHIA HSIA, R. *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid, Akal, 2010.
- POCOCK, J.G.A., “Pedro Mexía: empire and monarchy”; en *Barbarism and Religion Volumen 3. The First Decline and Fall*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- POPPER, Nicholas “An Ocean of Lies: The Problem of Historical Evidence in the Sixteenth Century”, *The Huntington Library Quarterly*, 2011, 74 (3). pp. 375-400.
- PRIETO, Antonio, *La prosa española del siglo XVI*, Madrid, Cátedra, 1986.
- PROSPERI, Adriano, *Il seme dell’intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*. Roma- Bari, 2001.
- RALLO GRUSS, Asunción, “Las misceláneas: conformación y desarrollo de un género renacentista” en *Edad de Oro III*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1984, pp. 159-180.
- , “El sevillano Pedro Mexía Historiador de Carlos V” en *Andalucía Moderna (siglos XV a XVII)* Tomo 2. Córdoba, 1978, pp. 307-314.
- RAMIREZ DE VERGER, Antonio, “Introducción” a SÜETONIO, *Vida de los doce cesares I*, Traducción y notas de Rosa Agudo Cubas, Madrid, Gredos, 1992.
- RAMOS MALDONADO, Sandra, “La *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo: lectura en clave humanística de un clásico” en *Ágora. Estudios Clásicos em Debate* 15 (2013) 51-94.
- , “Humanismo, Tradición pliniana y manipulación textual” *Calamus Resnascens*, 9 (2008), x-y, pp.1-40.
- REDONDO, Agustín, “El mundo turco a través de las *relaciones de sucesos* de finales del s. XVI y de las primeras décadas del s. XVII: la percepción de la alteridad y su puesta en

- obra narrativa” en PABA, Antonio, ANDRES, Gabriel (coord.), *Encuentro de civilizaciones (1500-1750): informar, narrar, celebrar. Actas del tercer Coloquio Internacional sobre relaciones de sucesos*, Cagliari, Università di Cagliari, 2003.
- RICO, Francisco, “Entre el códice y el libro (notas sobre los paradigmas misceláneos y la literatura del siglo XIV” en *Romance Philology, Volumen LI*, No. 2, 1997, pp. 151-169.
- , *Historia y Crítica de la Literatura Española. vol. 2 Siglos de Oro: Renacimiento*, en LÓPEZ ESTRADA, Francisco, Barcelona, Crítica, 1991.
- RODRIGUEZ CACHO, Lina “La selección de lo curioso en “silvas” y “jardines”: notas para la trayectoria del género” en *Criticón*, 58, 1993, pp. 155-168.
- RODRIGUEZ TEMPERLEY, Mercedes, “Estudio preliminar” al *Libro de las maravillas del mundo y del Viaje de la Tierra Sancta de Jersusalen. (Impresos castellanos del siglo XVI)* Buenos Aires, Ibicrit-Secrit, 2011.
- SAID, Edward, *Orientalismo*, Madrid, Debate, 2013.
- SANCHEZ MARTÍNEZ, Antonio, “La Institucionalización de la Cosmografía Americana: La Casa de Contratación de Sevilla, El Real y Supremo Consejo de Indias y la Academia de Matemáticas de Felipe II” en *Revista de Indias*, 2010, vol. LXX, núm. 250, pp. 715-748.
- SANTAMARINA, Cristina, “Lo femenino: un eterno amenazante”, en VV A A, *Monstruos y seres imaginarios. En la biblioteca nacional*. Madrid, Edición Biblioteca Nacional, 2000, pp. 187-197.
- SCARAMUZZA VIDONI, Mariarosa, *Retorica e Narrazione nella “Historia Imperia” di Pero Mexía*, Roma, Bulzoni, 1989.
- SCHORSKE, Carl. *Fin de siecle Vienna*, New York, Vintage, 1981.
- SCHLIESER, Eric (ed.) *Sympathy a history*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- SCHWARTZ, Stuart, *All can be saved, Religious tolerance and salvation in the Iberian Atlantic World*, New Haven, Yale University Press, 2008.
- SENAC, Philippe, *El occidente medieval frente al islam. La imagen del otro*, Granada, Universidad de Granada, 2011.
- SERRANO CUETO, Antonio, “Pervivencia del De rerum inventoribus de Polidoro Virgilio en la literatura española: la Silva de Pedro Mexía.” En MAESTRE, J. BAREA, J. BREA, L. (coord.) *Humanismo y supervivencia del mundo clásico: homenaje al profesor Antonio Prieto*. Madrid, CSIC, 2009.

- SILVER, Larry, *Marketing Maximilian. The Visual ideology of a Holy Roman Emperor*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2008.
- STRSETZKI, Christoph, “Flores, jardines y bosques: la búsqueda de autoridades en P. Mexía, A. de Torquemada, L. Zapata y J. Pérez de Moya.” En ARELLANO, Ignacio (ed) *Loca Ficta: Los espacios de la maravilla en la Edad Media y Siglo de Oro*. Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2003, pp 413-426.
- SUTTER FICHTNER, Paula, *Terror and Toleration. The Habsburg Empire confronts the Islam 1526-1850*, London, Reaktion Books, 2008.
- TOLAN, John, *Faces of Muhammad. Western perceptions of the Prophet of the Islam from Middle Ages to today*, Princeton, Princeton University Press, 2019.
- , *Sarracens. Islam in the medieval european imagination*. New York, Columbia University Press, 2002.
- , “Un cadavre mutilé. Le désheriment polémique de Mahomet.” En *Le Moyen Age*, N. 1, 1998, t. 12, pp. 53-72.
- TONER, Jerry, *Homer’s Turk. How Classics shaped ideas of the East*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.
- URQUÍZAR HERRERA, Antonio, *Coleccionismo y Nobleza. Signos de distinción social en la Andalucía del Renacimiento*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
- VALENTINI, Carlos, “Cristianos y sarracenos. La representación de la monstruosidad en *La Canción de Rolando*.” CABALLERO DEL SASTRE, E., RABAZA, B., VALENTINI, C. (comps.) *Monstruos y maravillas en las literaturas latina y medieval y sus lecturas*. Rosario, Homo Sapiens, 2006.
- VEGA, María José, *Los libros de prodigios en el Renacimiento*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2002.
- VERNANT, Jean Pierre, *La muerte en los ojos. Figuras del otro en la antigua Grecia*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- VERNET, Juan, *Los orígenes del Islam*, Barcelona, El acantilado, 1991.
- VEYNE, Paul, “Social Diversity of Beliefs and Mental Balkanization” en *Did the Greeks believe in their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*, Chicago, University Chicago Press, 1988.

-VIDAL, Silvina, "Recepciones de la tradición clásica y construcción de una alteridad hispana en la tradición vernácula española de *artes historicae* (s. XVI-XVII)", *Eadem Utraque Europa*; Buenos Aires, 2018, vol. 20 (*en prensa*).

-WARBURG, Aby, *El Renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*, Madrid, Alianza, 2005.

-----, *El ritual de la serpiente*, México, Editorial Sexto Piso, 2004.

-WITTKOWER, Rudolf, "Marvels of the East. A study in the History of Monsters" en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol 5 (1942), 159-197.