



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Pisconte, A. (2008). *América y los monstruos: Una ontología de la identidad. A propósito del texto titulado 'Desvíos de la naturaleza u origen de los monstruos' (1695) de Pedro de Peralta Barnuevo, cosmógrafo del virreinato peruano* [Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Alan Martín Pisconte Quispe

Título

América y los monstruos: Una ontología de la identidad. A propósito del texto titulado 'Desvíos de la naturaleza u origen de los monstruos' (1695) de Pedro de Peralta Barnuevo, cosmógrafo del virreinato peruano

País de publicación

Perú

Fecha de publicación

2008

Tipo de publicación

Tesis de Maestría

Idioma

Español

Resumen

La presente tesis explora la ontología de la identidad en América a través del análisis del texto *Desvíos de la naturaleza u origen de los monstruos* (1695) de Pedro de Peralta Barnuevo, cosmógrafo del virreinato peruano. El autor, Alan Martín Pisconte Quispe, investiga cómo las nociones de monstruosidad y maravilla en el Perú colonial se integran en la construcción de la identidad criolla. A través de un enfoque histórico y filosófico, se examinan las relaciones entre la cosmovisión barroca, las taxonomías de lo extraño y la normalización de lo viviente durante los siglos XVIII y XIX. La tesis concluye con una reevaluación ontológica del ser americano, destacando las implicaciones filosóficas y socioculturales de la monstruosidad en la sociedad colonial peruana.

Palabras clave

Ontología; Identidad; Pedro de Peralta Barnuevo; Virreinato Peruano.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Maestría

Grado académico

Magister en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)

ESCUELA DE POSTGRADO
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
UNIDAD DE POSTGRADO



**AMÉRICA Y LOS MONSTRUOS: UNA ONTOLOGÍA DE LA
IDENTIDAD. A PROPÓSITO DEL TEXTO TITULADO 'DESVÍOS DE LA
NATURALEZA U ORIGEN DE LOS MONSTRUOS' (1695) DE PEDRO DE
PERALTA BARNUEVO, COSMÓGRAFO DEL VIRREINATO PERUANO**

Tesis para obtener el Grado Académico de:

MAGISTER EN FILOSOFÍA

Presentada por:

ALAN MARTÍN PISCONTE QUISPE

LIMA – PERÚ

2008

"Probablemente nosotros éramos monstruos, pero
¿en qué clase de sociedad unos monstruos adquieren tanto poder?
Crecimos en una sociedad monstruosa".¹

Militante del PC Sendero Luminoso

¹ Testimonio recogido por Santiago Roncagliolo, entrevistado en *Domingo*, revista dominical del diario La República, 18 de Noviembre de 2007.



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	2
CAPÍTULO I. EL DEBATE ONTOLÓGICO ALREDEDOR DEL TEMA DE LOS MONSTRUOS EN EL SABER OCCIDENTAL.....	10
1.1 Relación entre Cosmos y Monstruosidad en la época griega.....	10
1.2 Omnipotencia divina y monstruosidad en la época medieval.....	26
1.3 Crisis de paradigmas y taxonomías de la curiosidad en la época moderna.....	31
1.4 Génesis de lo viviente y normalización de lo extraño, siglos XVIII y XIX.....	42
CAPÍTULO II. MARAVILLAS Y MONSTRUOS EN AMÉRICA: LA CONDICIÓN ONTOLÓGICA DEL SER AMERICANO.....	53
2.1 El barroco como sentido común en el Perú colonial.....	53
2.2 Panorama histórico de los siglos XVI y XVII en el Perú.....	60
CAPÍTULO III. LA AMBIGÜEDAD DEL SER AMERICANO. SU INCLUSIÓN PROBLEMÁTICA EN EL ORDEN DE LOS SERES. EL CASO PERALTA.....	78
3.1 Pedro de Peralta Barnuevo. Reseña biográfica.....	78
3.2 Reevaluación ontológica del ser americano: el texto <i>Origen de los monstruos y otros desvíos de la naturaleza</i>	80
3.3 El debate psicológico y antropológico sobre el ser americano en el texto <i>Desvíos de la Naturaleza</i> de Pedro de Peralta. Monstruosidad y castas en el siglo XVIII.....	98
CONCLUSIONES.....	106
BIBLIOGRAFIA.....	112
APÉNDICE 1.....	120
APÉNDICE 2.....	121

AGRADECIMIENTOS

La preparación de este trabajo responde una vez más, a la posibilidad de complementar diversas influencias y a la asimilación de ciertas discusiones sobre el derrotero filosófico y cultural en el Perú. Así, una deuda de ya larga data es la que mantengo con las sugerentes investigaciones que viene realizando José Carlos Ballón sobre el particular, cuyos resultados han sido un permanente soporte a lo que ahora presento a la pequeña comunidad filosófica de nuestro país. A lo largo de este estudio haré resaltar los aportes específicos teóricos que tomo de ellos y que asumo como propios.

No dejo de agradecer la paciencia y comprensión de los obligados lectores de esta tesis. Uno de ellos es Zenón Depaz, amigo de aventuras filosóficas, cuya labor de asesoría ha permitido que presentemos con solvencia y ecuanimidad ideas de las cuales creo disfruté que sean planteadas en nuestro trabajo. Así, sus preocupaciones por una alternativa a la modernidad avizorando posibles aportes de la cosmovisión andina no olvidan sin embargo el inmenso aporte o aluvión cultural de los procesos de mestizaje en el país. El presente texto pretende ser un aporte en los referidos rumbos. Quisiera agradecer la paciencia de mis informantes de tesis, los doctores Raimundo Prado y César Kruger, que a pesar de su recargada agenda académica poseen un permanente e inagotable entusiasmo filosófico que pude canalizar en mejorar este trabajo. Menciono además que este trabajo se elaboró en los cursos de la Maestría en Historia de la Filosofía de la UNMSM a cargo de la doctora María Luisa Rivara de Tuesta, sin cuyo aliento y asesoría intelectual esta tesis difícilmente habría salido a luz.

Ha sido grato tener amigos que permitieron que estas discusiones sobre la construcción histórica de nuestra cultura obtengan una densidad aun necesitada de entusiastas investigaciones. En particular las conversaciones en amenas tertulias con intelectuales agudos, como Augusto del Valle, me familiarizaron con la cuestión estética, en las que la época barroca y lo grotesco adquirieron perfiles que llegaron a despejar las incógnitas con relación al problema de la ambigüedad existencial del criollo y el mestizo. Además, Augusto me facilitó el acceso a cierta bibliografía no canónicamente filosófica, que me permitió sin embargo darle sustento temporal a muchas de las disquisiciones del presente trabajo. De igual modo los intensos intercambios de ideas con compañeros de ruta, como Rubén Quiroz, David Villena, Alessandro Caviglia, Víctor Samuel Rivera, entre otros, de alguna manera se hacen sentir en el resultado final de la tesis.

Y si bien los méritos posibles de esta tesis deben mucho a los aportes arriba mencionados, sin embargo, sus fallos y entuertos son de mi entera responsabilidad. También quisiera agradecer la meticulosa labor de revisión estilística que recibió el presente trabajo de parte de Verónica Sánchez, sin cuyo apoyo nada de esto hubiera sido fácil. Agradezco además al CONCYTEC que tuvo a bien otorgarme una Beca para Estudios de Posgrado el año 2002. Igualmente a la Escuela de Postgrado de mi casa de estudios, que me hizo acreedor de una beca de financiamiento de tesis el año 2006. Lo que alivió en algo la dura faena económica de realizar investigación en una sociedad como la nuestra que aún no da visos de facilitar ese tipo de tareas a los que hemos decidido vivir de la investigación.

INTRODUCCIÓN

Mañana
los monstruos del buque destruirán la playa
sobre el vidrio del misterio.
Alejandra Pizarnik

La simbología inherente a la monstruosidad y lo monstruoso nos remite a un territorio ontológico habitado primordialmente por el asombro. Los confines difusos de semejante geografía atrajeron la mirada desorbitada de los primeros exploradores ávidos de novedades y de los coleccionistas de misceláneas; ha sido a la vez parque de diversiones de la duda, pleonismo de la risa, carnaval del Ser. Y detrás de todo, el horror. Además, y cómo no, también concitó la seriedad reflexiva del filósofo, cazador de dudas y de esfinges. Así, trazar una cartografía que conjure la disolución de las formas, indicar el retorno a la paz de lo de-finido, de lo familiar: tal fue la meta de la tradicional reflexión ontológica con respecto al peligro semántico inherente a la existencia del monstruo. Nuestra intención es mostrar cómo dicha reflexión fue un tópico importante de una reconstrucción categorial realizada por un conocido erudito y sabio del periodo virreinal en el Perú. Es decir, hablamos del polígrafo Pedro de Peralta Barnuevo Rocha y Benavides (1664-1743). Sus estudiosos le atribuyen la autoría de un texto denominado *Desvíos de la Naturaleza u Origen de los Monstruos* (1695). Creemos que este personaje plantea una determinada estrategia de construcción identitaria de la sociedad criolla. Dicha construcción tendría lazos profundos e importantes con el tema de los monstruos. Pues los términos “criollo” y “monstruo” parecen establecer entre sí conexiones semánticas de alta densidad significativa. Ambas entidades pertenecerían al margen, a los bordes del mundo conocido por aquel entonces, allá por el siglo XVII. Por tanto la presente tesis tendrá como fin

desbrozar el intrincado juego de significados que a nivel profundo poseía la noción “monstruo” en dicha época, la época barroca, en la cual Peralta se inscribiría.

Al indagar por la importancia filosófica de dicho manuscrito y su tratamiento de conceptos ontológicos fundamentales hemos tenido que eludir ciertos prejuicios hermenéuticos que como lectores contemporáneos podíamos portar y debido a ellos nublar una comprensión interesante del texto. Por ejemplo, concebir como irrisorio, superfluo o “exótico” el tema central del mencionado escrito de Peralta. O en otro caso, juzgar su importancia desde ópticas ideológicas cargadas de presupuestos incuestionados, a saber: que tal texto reproduce el estado “escolástico”, “medieval”, y “atrasado” del saber colonial. O dicho de otro modo, que tal documento sería una muestra palpable del hábito imitativo y tardío de los habitantes de esta parte del globo. Por tanto, decidimos poner entre paréntesis dichos hábitos de lectura, con el fin de ofrecer una versión alternativa que evite las limitaciones de esas hermenéuticas consagradas, con cuyas líneas maestras no entraremos en debate. Con este estudio esperamos llamar la atención sobre la importancia filosófica de la herencia textual pacientemente elaborada por los sabios coloniales, y en específico, por los Cosmógrafos del Virreinato peruano (entre ellos Peralta), encargados en muchos casos, de la discusión y elaboración de redes conceptuales de carácter científico y de sus respectivos presupuestos filosóficos.

Pero ¿cómo podemos empezar a indagar sobre esto último si no interrogamos con entusiasmo académico el o los sentidos filosóficos de los textos coloniales, si no reconstruimos pacientemente sus contextos y comunidades de discusión, si no explicitamos los problemas de orden categorial que les despertaban inquietud? ¿A qué se ha debido dicha actitud intelectual, a qué responde este olvido o desinterés histórico por tales textos, cómo

hemos instaurado y cómo se explica dicha actitud generalizada en nuestra comunidad académica? Preguntas que desbordan los marcos de este modesto trabajo el cual pretende ser, a la larga, sólo un estadio de esa más amplia discusión, dejada por el momento para posteriores investigaciones. Sin embargo, plantear ante los lectores estas cuestiones sugería al menos dejar en claro que somos conscientes de las repercusiones que suscitarían una acumulación o sumatoria gradual de estudios que encaren el problema de la construcción histórica de nuestra identidad sociocultural.

La cuestión que afronta Peralta en el texto en mención se sumerge al interior de una densa *historia de lo extraño*.¹ Por esta razón nuestro estudio al menos trazará un esquema sumario de ella con el fin de permitir que indagemos en sus nudos categoriales, lo que es clave para abrirnos a la comprensión del contexto del citado escrito del *doctor Océano* (apelativo con el que se le conoce). Este trabajo no pretende erigirse en historiografía (aunque algo de ello habrá), pues estaremos atentos a señalar los quiebres, las continuidades y discontinuidades de un proceso temporal que pondrá énfasis en hacer explícitas las discusiones categoriales inmersas en el problema de los monstruos, y las crisis paradigmáticas que encerraría su densa simbología. Esta breve reconstrucción arqueológica de lo que se ha considerado ‘prodigioso’, ‘maravilloso’ o monstruoso en épocas distintas a la nuestra nos servirá de telón de fondo para resaltar la novedad de la perspectiva desde la que este sabio colonial pretendió encarar tal dilema.

¹ "De todas las supersticiones que jugaron y juegan aun un papel nefasto en el desarrollo de la humanidad, no hay ninguna que, al mismo grado que la de los monstruos, haya llevado a las concepciones más extrañas, a las doctrinas más dementes, a los procesos más inicuos, y hasta al crimen, finalmente, la más odiada". MARTIN, Ernest. *Histoire des Monstres. Depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*. [1880] Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2002, p. 287. (En francés el original. Traducción nuestra).

El tema de los monstruos puede en efecto ser enfocado desde diversas perspectivas: desde una discusión ontológica y cosmológica, hasta arribar a una discusión psicológica, biológica o médica; también desde la labor de jurisprudencia; vislumbrado desde ángulos morales y religiosos; además de tener un lugar central en las disquisiciones de los libros de viajeros y navegantes de todos los tiempos. ¿Por qué esta entidad, incomprensible a primera vista, parece traspasar las diferentes experiencias de saber humanas? ¿En qué radica su importancia para una reflexión filosófica? ¿Cuáles serían sus señales distintivas? Las interrogantes sugeridas parecen haber recibido diversos tratamientos según el entorno de discusión en que se haya llevado a cabo su problematización. Y en el caso particular de la reflexión de Peralta, parecen añadirse preocupaciones teóricas relevantes al interior de su propio contexto sociocultural. Dichas preocupaciones son de actual interés, porque conectan de manera subterránea con complejas elaboraciones discursivas que giran alrededor de la identidad criolla y que mostraremos son parte importante en la comprensión de la discusión que lleva a cabo Peralta en este texto.

Así, los ángulos semánticos de la noción de monstruo se han relacionado y entrecruzado en diversos períodos históricos. Lo cual le daba un carácter confuso a una temática ya de por sí bastante difusa. En la época clásica grecorromana y en la medieval eran indesligables los ángulos biológico y jurídico del tema; sin embargo, una comprensión cabal de tales ángulos era imposible sin su conexión con la perspectiva ontológica y cosmológica subyacente. Así, el monstruo era igualado al caos, al desorden, al anticósmos (natural y social). Y sin embargo, ocupaba un lugar necesario en la economía global del Universo; de allí su carácter ambiguo, que al nivel biológico se traducía en la trasgresión de las fronteras que delimitan la diversidad de especies de entes. Un ser híbrido era pues el síntoma de un

conflicto fronterizo entre especies distintas, que delataba a la vez un conflicto de fronteras ónticas. Debido a su amplitud semántica, *lo monstruoso*, *lo maravilloso*, o *lo portentoso*, aquello digno de la mirada asombrada del conocedor, se encerraban en una misma actitud cognitiva. Todo esto se sustentaba en una noción de cosmos insuflado de vida, capaz de recrear novedades antitéticas en relación con las reglas de “lo normal”. Desde esta perspectiva, cualquier acontecimiento que pudiera causar una ruptura del orden establecido en la generación de los seres, como por ejemplo la aparición de algo considerado imprevisto, en la tierra o en el firmamento, suponía también un arte adivinatoria, una taumaturgia de estas señales que eran la simbología preferida por la Providencia, y generalmente evidenciaban un castigo o una bienaventuranza. Leerlas en los cielos fue trabajo de la astrología. Leerlas en el hombre fue labor del médico. Juzgarlas moral y legalmente fue labor del perito legal. En general, en la cultura clásica y en la cristiana, la labor médica, astrológica y legal se entrecruzaban. A esto se agregó la condena religiosa de la casta sacerdotal, que derivó el prodigio y lo monstruoso a las instancias del mal, de lo demoníaco. Y sin embargo, en esta época no se excluyó que, por el contrario, se le tuviera como simbología moral positiva, como propedéutica de la bondad, de lo elogiabile.

A pesar de la ambigüedad inherente al ente monstruoso, desde la óptica de la cosmología clásica y cristiana tenía adjudicado -de algún modo- un lugar en el orden del Ser. La posibilidad de erigir dicho espacio para el ente monstruoso pasaba por una previa discusión sobre la fuente del orden ontológico, es decir, por la posibilidad de explicar y trazar los límites de *lo normal*. En la filosofía aristotélica, y en su relectura tomista, los primeros principios y causas del Ser ofrecían pautas categoriales que podían garantizar una correcta delimitación de lo óntico. A esto debemos agregar la discusión medieval sobre la

omnipotencia divina. Así, para Agustín de Hipona la Providencia mostraba señales de su poder creando monstruos, los cuales, desde la pobre perspectiva humana, eran incomprensibles, pero desde la *Totalidad* de la creación, tenían su espacio y su puesto en *el Orden* de la creación. Con dichas hipótesis se mantuvieron en letargo los problemas ontológicos implícitos en el tratamiento conceptual de los entes monstruosos y su inherente ambigüedad. Darles un carácter meramente accidental, como sugería Aristóteles, o remitir su explicación a la voluntad gratuita de la Primera Causa, como en Agustín de Hipona, fueron respuestas que pudieron bastar para silenciar su poder devastador, su conflictividad conceptual. Poder que se tornó explosivo a partir de la crisis paradigmática suscitada alrededor de los siglos XVI y XVII con el descubrimiento de América y con el auge de los viajes de exploración mundial, que fueron vehículos y medios de circulación de maravillas y de enigmas ontológicos inexplicables desde la perspectiva paradigmática en vigencia. Como sabemos, estos acontecimientos alentaron a los sabios de la época a renovar su discusión al nivel categorial. La cosmología aristotélico-tomista y en general todo el saber clásico necesitaron reconsiderar sus explicaciones sobre lo monstruoso, puesto que su notable abundancia en los territorios abiertos a la curiosidad de las exploraciones geográficas maravilló a los intelectuales por aquel entonces. Además la explicación teológica de Agustín se mostraba insuficiente en tanto que el movimiento de Reforma ponía en cuestión el saber canónico que auspiciaba la Iglesia, lo que paulatinamente fomentó alternativas paradigmáticas que le disputaron la supremacía del saber.

De este modo el “compromiso ontológico” aristotélico-tomista y su delimitación ontológica entre *lo normal* y *lo anormal*, entre lo existente y lo que no, alcanzaba su pico problemático por aquellos años, lo que significó que en las metrópolis europeas la cosmología en

vigencia sufriera replanteos al punto que rivales paradigmáticos ofrecieron salidas al desborde ontológico suscitado. Todo este escenario cultural nos servirá de fondo para el análisis del texto de Peralta y cómo se inscribe en dicha atmósfera de discusiones, con el fin de aclarar el debate ontológico que aborda en la mayor parte del texto. La tesis no descuidará las discusiones psicológicas y médicas que se derivan del tratamiento óptico y médico que recibe el nacimiento de un bebé siamés, acontecimiento que enciende la discusión categorial en el escrito del Doctor Océano. A su vez, el tratamiento ontológico que le otorga y sus intentos de solución nos darán algunas luces sobre los problemas naturales y sociales de su contexto social, como es el caso de la identidad criolla como ya señalamos antes.

En el primer capítulo de la tesis trazaremos esquemáticamente esta *arqueología de la monstruosidad*, su importancia paradigmática y ontológica en la filosofía clásica (especialmente la obra de Aristóteles) y cristiana. Posteriormente, daremos cuenta de cómo se resucita el problema, o al menos cómo toma nuevos bríos a partir de la crisis del paradigma aristotélico tomista ya en el siglo XVI, lo que suscitó una fiebre taxonómica con relación a los eventos o hechos que pudieran recibir la denominación de monstruoso. Trazaremos luego la famosa “querella de los monstruos” que fue uno de los tópicos más discutidos por los sabios del famoso Siglo de las Luces (XVIII), y la novedad de su enfoque con relación al tema de lo monstruoso, en abierto contraste con el tratamiento que se le dio en los siglos precedentes. En fin, el siglo XIX es considerado el siglo de la “normalización” de los monstruos con la fundación de la Teratología o ciencia positiva de los monstruos. El segundo capítulo se centra en abordar el contexto sociocultural en los territorios del Virreinato peruano por los siglos XVI y XVII. El fin de este capítulo es mostrar que la

temática de lo monstruoso formaba parte implícita en los fenómenos de asentamiento y gobernabilidad de las sociedades americanas de entonces. Además creemos que permitió, y también entrampó una discusión categorial de las bases conceptuales ontológicas de los entes naturales americanos. Mostraremos que dichas problemáticas fueron el eje de discusión de las elites intelectuales de la época, discusiones que no desconocieron la importancia de lo monstruoso como parte de la reconstrucción categorial a nivel natural y social en las provincias de ultramar. El tercer capítulo se concentra finalmente en el análisis filosófico del texto de este sabio colonial, objetivo central de esta tesis. Notaremos cómo Peralta era consciente de la importancia filosófica de la discusión ontológica que llevaba a cabo. Reconstruiremos a grandes rasgos la comunidad de autores con que discutió sobre el asunto, y cuáles fueron las novedades que pudo legar a tan disputado tema.

CAPÍTULO I. EL DEBATE ONTOLÓGICO ALREDEDOR DEL TEMA DE LOS MONSTRUOS EN EL SABER OCCIDENTAL

“El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la monstruosidad. Para este mundo que vendrá y para aquello que en él habrá conmovido los valores de signo, de habla y escritura, para aquello que conduce aquí nuestro futuro anterior, aún no existe exergo.”

Jacques Derrida, *De la Gramatología*

1.1 Relación entre Cosmos y Monstruosidad en la época griega.

Como en muchas otras áreas del saber, los griegos antiguos nos legaron relatos- quizás los primeros en la historia del hombre- acerca de razas y entidades extrañas, monstruosas.² Como lo monstruoso y lo maravilloso poseen una aproximación semántica, los griegos no estuvieron ajenos a la experiencia de esa cercanía. “La idea de monstruo corre pareja con la de la maravilla, con la de milagro, con la de portento [...] Para un griego de la antigüedad era *parádoxon* todo lo que siendo real, discurría paralelo al pensamiento y opiniones comunes, lo que iba contra ellos y, por tanto, atraía la mirada. Los *parádoxa* son hechos admitidos como reales [...] pero que no se dejan someter en sí mismos al orden y las leyes del pensamiento racional, por lo que producen el *thauma*, la maravilla; por tanto son más maravillosos cuanto más reales y verdaderos, de ahí el cuidado por localizarlos, fecharlos y

² “Las primeras reflexiones sobre elementos inusuales, curiosos, monstruosos aparecen en la cultura Griega: en la Odisea Homero intriga a sus lectores al revelar mundos y pueblos alejados de las costas mediterráneas. Sin embargo, debemos a Megástenes y a Ctesias la recopilación de obras que introducen al lector historias de pueblos y lugares maravillosos.” MARRAZZO, Tiziana. “La imagen del monstruo en las relaciones de sucesos (ss. XVI-XVII): entre moraleja y admiración”, *Artifara*, n. 7, (enero - diciembre 2007), sección Scholastica, 04 de diciembre de 2007, 16:20, h (http://hal9000.cisi.unito.it/wf/ATTIVITA_C/Pubblicazi/Artifara/Artifara-n--7-Scholastica/ARTICOLO-MONSTRUO-marrazzo.doc_cvt.htm).

documentarlos.”³ Y es justamente lo que buscaron hacer los primeros viajeros griegos en sus peripecias por el continente asiático, considerándolo desde muy temprano un exótico lugar de encuentro con lo maravilloso.

Probablemente tendremos que esperar hasta la aparición de la obra de Aristóteles para obtener uno de los primeros estudios filosóficos acerca de lo monstruoso. Comprender el uso que le da a esta noción supone revisar el espectro semántico que ésta abarcaba al interior de la cosmología aristotélica. A su vez, examinar tal cosmología supone comprender el concepto de “naturaleza” con el que Aristóteles traza una frontera ontológica entre entes “naturales” y entes “antinaturales” (a estos últimos pertenecerían por ejemplo las obras producidas mediante los artificios del hombre). Sin embargo, lo que presentaba dificultades de interpretación eran los entes contrarios a la naturaleza producidos no por el arte, sino al interior de la dinámica de la misma naturaleza como veremos posteriormente.

Los fenómenos antinaturales podían acechar tanto el universo supralunar como el sublunar, pero en específico a este último. Tal división dicotómica del “universo de las dos esferas” (como lo llama T. Kuhn), es central en la física aristotélica y se trazaba según el tipo de movimiento que predominaba en cada una de las mencionadas secciones del universo aristotélico. En el mundo sublunar predomina el *movimiento lineal* y, por razones ontológicas, es de carácter inferior al *movimiento circular* del universo supralunar (el movimiento lineal es finito mientras que el movimiento circular es infinito y continuo; por tanto está más cerca a la plenitud del “motor inmóvil”). Si el movimiento (ya sea lineal o

³ BÉCARES BOTAS, Vicente (Editor) *Paradoxografía. Literatura griega de lo maravilloso*. (En preparación) Citado por SANTISTEBAN, Héctor. “El Monstruo y su ser”, en *Relaciones*, Invierno, vol. 21, núm. 81, el Colegio de Michoacán, Zamora, México, p. 107 y 108.

circular) se producía de manera autogenerada, era considerado “natural”. Dicha autogeneración se explica en razón de que todo ente natural persigue una finalidad inmanente al ente en cuestión.⁴

Así, “lo natural” supone un movimiento sin violencia, es decir, excluyendo cualquier cambio o variación fuera del universo de fines inherentes a los entes. Este conjunto de fines establecería las pautas de “lo normal” o natural. Lo *normal* era que cada ente llegue a ser *lo que es*, y *lo que es* se explica por la conocida metafísica aristotélica de los primeros principios y causas de los entes. Como sabemos, dicha metafísica del Estagirita concentra la mayor significación ontológica en términos que denominó *forma* (*eídos; morphé*) y *substancia* (*ousía*). Como indica Garay “Ser y forma resultan así inseparables: algo es cuando posee todas las determinaciones que lo constituyen como tal. Mientras que no posea todas las determinaciones constituyentes ni es tal ni tampoco es. Por eso, el ser depende de las determinaciones, está subordinado a la forma.”⁵

La intrínseca implicancia de categorías como Ser y Forma en la obra legada por Aristóteles nos permitirá escudriñar sus conexiones con el concepto de monstruosidad. Esto debido a que dichas categorías están supuestas en la delimitación ontológica que el Estagirita traza

⁴ “Hay –dice Aristóteles– dos clases de seres: los seres primeros y por sí, es decir, inmóviles y simples, que son su propia quiddidad [...] pero hay otra clase de seres, que no son sólo esencia [...] Lo que caracteriza, pues, a las cuasi esencias del mundo sublunar por oposición a las esencias simples e inmutables, es que están separadas de sí mismas; pero los que las acerca a las primeras y permite llamarlas también esencias es que pueden coincidir consigo mismas, si no inmediatamente, al menos si en virtud de un rodeo.” AUBENQUE, Pierre. *El Problema del Ser en Aristóteles*. Madrid, Taurus, 1987, p. 473.

⁵ GARAY, Jesús de. *Los sentidos de la forma en Aristóteles*. Pamplona (España), Ediciones de la Universidad de Navarra, 1987, p. 41.

entre *movimiento natural* y movimiento *antinatural*.⁶ Recordemos que mientras la forma implica acabamiento, los seres en movimiento buscan alcanzar alguna forma deseada. Lo cual nos interna en las consideraciones cosmológicas arriba mencionadas. Hay una jerarquía ontológica inmanente a los seres y a su relación con la forma pues “No todo está siempre cambiando, sino que hay también seres inmóviles. La forma, en este sentido, comporta inmovilidad, fijeza, frente al movimiento.”⁷

En esta dicotomía *forma/movimiento* hay un eje común que es *el acto (enérgia)*. Pues si la forma también es acto, y el acto no se da sin el movimiento, hay una lógica (*lógos*) de la forma cuando se involucra con el movimiento. Probablemente toda la ontología aristotélica sea una preocupación por la relación entre el principio de no-contradicción (forma) con el movimiento (potencia de contrariedad y de contradicción). Así, el acto es el modo como la forma obtiene estatuto existencial en tanto sirve de eje de comprensión del movimiento. El movimiento se manifiesta en el tiempo que es considerado una sucesión según el antes y el después. Por tanto “El tiempo ejerce una labor de destrucción de la identidad formal en el ser físico.”⁸ Así, el movimiento (*kínesis*) es el modo como la forma se convierte en acto nunca completado de manera absoluta. A esta forma se le puede denominar *acto formal material*. La conocida teoría física griega de los cuatro elementos (agua, tierra, aire y fuego) supone ese tipo de acto. Para Aristóteles dichos elementos no se movilizan de

⁶ “Aristóteles consideró que dentro del ‘mundo natural’ habían acontecimientos que no son producidos por el “arte” y, sin embargo, son ‘contrarios a la naturaleza’: los llama también ‘movimientos violentos’ que se diferencian justamente de los ‘movimientos naturales’: ‘ser movido por violencia es lo mismo que ser movido contrariamente a la naturaleza’, ‘el movimiento natural es uno, los movimientos contrarios a la naturaleza son múltiples’”. GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos. “Sobre catástrofes y monstruos”, *CTS+I Estudios sobre Tecnología, Filosofía y Ecología, Organización de Estados Iberoamericanos Para la Educación, la Ciencia y la Cultura*, 13 de febrero de 2008, 19:25 h <http://www.oei.es/salactsi/tef08.htm>.

⁷ GARAY, Jesús de. *Los sentidos de la forma en Aristóteles...* Op.cit., p. 57.

⁸ *Ibíd.*, p. 129.

manera mecánica, es decir, no se mueven de manera tal que sean átomos que requieran la acción de una fuerza externa, sino que poseen el movimiento en sí. De alguna manera estarían “animados” pues buscan el estado de reposo en el lugar “natural” que en el orden cósmico les corresponde. Al generarse recíprocamente, este movimiento es circular, aun cuando vistos de manera individualizada les correspondería un movimiento local lineal. Así, a pesar de que se mueven de manera lineal, imitan el movimiento continuo de los astros: el movimiento circular (que sería sinónimo de orden).⁹

Con estos indicios previos arribamos a la noción de naturaleza esgrimida en los textos aristotélicos, en la cual el movimiento tiene un rol central, puesto que si bien “Potencia y naturaleza están en el mismo género [sin embargo] la potencia comporta inidentidad [en cambio] lo propio de la naturaleza es la presencia intrínseca del movimiento, pero de tal modo que ese movimiento deje a salvo siempre en último término *la identidad* de la naturaleza. Ahora bien, en cuanto la naturaleza es potencial y material, esa identidad es *precaria*.”¹⁰ Los entes sin embargo no están del mismo modo en el movimiento: lo que los diferencia y en última instancia jerarquiza es la mantención de su *identidad* en el tiempo, es decir, una mayor posesión del principio de su movimiento por sí mismos. Por tanto, se predica propiamente “naturaleza” de los seres vivos, dado que estos se auto-generan y buscan por sí mismos salvaguardar su identidad ontológica.¹¹

⁹ “La imitación de los elementos [...] no es imitación de la forma ejemplar de lo incorruptible que sirve de modelo, sino imitación del movimiento circular. Los seres naturales que se generan y corrompen imitan la continuidad del movimiento circular.” *Ibíd.*, p. 248.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 250. (Cursivas nuestras).

¹¹ “... los vivientes son naturaleza primariamente [...] porque conservan su identidad en el movimiento [...] son un principio de movimiento en sí mismos” *Ibíd.*, p. 252.

La naturaleza es entonces un principio que tiende a conservar la identidad del acto¹². Pero puesto que un hombre engendra un hombre y no un árbol por ejemplo (y esa es la lógica - *lógos*- de la naturaleza), cabe resaltar la vieja cuestión ontológica de la filosofía griega antigua, que el Estagirita hereda y hace suya en sus propios términos: “¿La naturaleza es, en primer lugar, identidad activa o movimiento inidéntico?”¹³ Como vía de solución, el filósofo sugiere que cielo y naturaleza dependen del motor inmóvil¹⁴ La jerarquía de este cosmos supone la resolución en última instancia en la finalidad universal (*tó télos*). Así, la causa final permite establecer el carácter lógico de la naturaleza, además que el fin establecería un determinado orden.¹⁵ Un orden jerárquico de entelequias que subyace a lo accidental, que proviene de la materia o la potencia. Si los seres del mundo sublunar suponen el movimiento, todos estos movimientos se pueden considerar uno solo en el orden general del universo (aristotélico).¹⁶ La vieja cuestión griega se dilucida entonces en un orden que jerarquiza las causas de ambos mundos escindidos (supra y sublunar), de tal modo que la causa del desorden (sublunar) sea explicada por la causa del orden (supralunar) en términos de subordinación, sin que dicha subordinación anule la posibilidad de la existencia del azar producto del movimiento.¹⁷

Al parecer no habría materia, potencia, o azar en estado puro pues su inteligibilidad depende de los fines. “Puede haber movimientos según un orden distinto de la naturaleza, fruto del entendimiento o de la violencia o, sobretodo, consecuencia de la materia y la

¹² Aristóteles, *Met.*, XII-3, 1070^a 7-8; IX-8, 1049b 8-10.

¹³ GARAY, op. cit, p. 254.

¹⁴ Aristóteles. *Met.*, XII -7, 1072b 14.

¹⁵ Aristóteles, *Fis.*, II-6, 198a 5-13.

¹⁶ GARAY; op. cit., p. 280.

¹⁷ AUBENQUE; op. cit., p. 370.

potencia; pero no azar.”¹⁸ Hay quizás controversia acerca de si este orden jerárquico del cosmos aristotélico posee gradualidad continua, o se muestra por medio de rupturas inter-especies. Según Aubenque no hay continuidad entre los grados de la cadena de seres en dicho cosmos, pues “la oposición entre hombres libres y esclavos simboliza aquí la gran oposición cósmica entre los cuerpos celestes, donde predomina el orden, y los seres del mundo sublunar, donde predomina el azar.”¹⁹ La forma sin embargo debe ser capaz de dar cuenta del azar, producto del movimiento en el mundo sublunar. Aubenque subraya con énfasis la noción de *contingencia*, consecuencia del movimiento, puesto que no habría una perfecta correspondencia entre el mundo supralunar y el sublunar como crearán posteriormente el estoicismo y el neoplatonismo hermético.²⁰

El movimiento de la naturaleza será considerado a partir del grado de *identidad* que se conserve en el proceso temporal de una determinada entidad. Y este grado es mayor en los seres vivos. Es así que la vida propiamente dicha reside en los seres animados puesto que “Lo inanimado y lo vivo son órdenes distintos: el orden de lo inanimado es el orden del movimiento cósmico; [...] El orden de lo viviente no se reduce al orden del movimiento cósmico.”²¹ Esto supone una jerarquía de las formas de los seres, concepción heredada de su maestro Platón, jerarquía basada esta vez en el nivel de autogeneración que posea un determinado ente, lo cual le viene de su fin o acto propio. Pues en el caso de los seres vivientes *forma* y *fin* son lo mismo.²²

¹⁸ GARAY, op. cit., p. 277.

¹⁹ AUBENQUE, op. cit., p. 334.

²⁰ *Ibíd.*, p. 338, nota 164.

²¹ GARAY, op. cit., p.302.

²² Aristóteles, *De gen. animal.*, I-1, 715a 5-9.

A pesar de ello, en el ser vivo por excelencia, el hombre, hay una escisión ontológica entre su fin o forma, y su movilidad sublunar, por lo que lo divino en el hombre, su alma, o siendo precisos, su entendimiento, participaría en la concepción del embrión de manera polémica. Esto acarrearía problemas en las exégesis de épocas posteriores puesto que será difícil concebir cuándo un ser humano justamente lo es si nace con rasgos monstruosos, dado que cómo predicamos de ellos que tienen alma o no.²³

Lo primordial del ejercicio de reflexión ontológico en Aristóteles consistiría en erigir una ontología del movimiento, o del fracaso de la identidad formal. Es allí donde debemos situar nuestra indagación por la concepción aristotélica del monstruo. Aun cuando creemos que éste se situaría con mayor precisión en tanto aporía central de una *ontología de lo viviente*. Y no hay aquí mayor problema porque aunque el Estagirita señalaba que de lo particular no hay ciencia (por su contingencia o accidentalidad) sin embargo indicaba que “si bien no hay ciencia de lo corruptible, en cambio puede hablarse de la corruptibilidad *en general*; la corruptibilidad no es ella misma corruptible [...] Esta observación podría sin duda suministrar una nueva solución, y especialmente justificar una física que fuese ciencia de los seres corruptibles y en movimiento.”²⁴ Sin embargo esto no anularía la singularidad irreductible de lo corruptible, por tanto se podrá hablar sólo en términos generales de ella.

Así, una ontología específica de la monstruosidad se desarrollaría en los textos aristotélicos de corte “biológico”, puesto que los seres vivos tienen superioridad óptica sobre los seres

²³ “El hombre se halla afectado en su ser por la gran escisión del Universo, que se le interioriza de algún modo [...] está separado de sí mismo como el cielo lo está de la tierra: es un ser a la vez celeste y terrestre.” AUBENQUE, *op.cit.*, 339.

²⁴ AUBENQUE, *op.cit.*, p. 314 y 315.

inertes por llevar el principio del movimiento por sí mismos. “Como nos advierte Aristóteles en el prólogo de sus escritos biológicos, no pertenece a la misma filosofía ocuparse de las cosas divinas y de esos seres vivientes perecederos que son las plantas y los animales.”²⁵ Estos textos biológicos estarían inscritos en el marco conceptual que proporciona el debate ontológico sobre el movimiento. Los seres vivos, al poseer un movimiento que parte de sí y por sí mantendrían su identidad. A tal movimiento Aristóteles denomina como el movimiento *natural* por antonomasia, como hemos mencionado antes.

Ahora bien no todo movimiento es natural en estricto sentido, y es allí donde reconoceremos el marco ontológico que produciría las anomalías y/o entes antinaturales. Aristóteles menciona que los entes se mueven de modo antinatural por dos razones o “causas”: por violencia o coerción, y por inteligencia.²⁶ Ahora bien, no es necesario suponer que existiría una fuerte contraposición entre movimiento natural y no-natural. En el arte el motor es externo a lo movido, y aun así, ambos términos, *motor* y *móvil*, ingresan dentro del espectro conceptual de *lo natural* visto en términos genéricos. Además el arte trata con *lo material* que es la fuente de la contingencia, es decir, con fenómenos propios de la naturaleza. Entonces “todo arte versa sobre la génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido.”²⁷

²⁵ *Ibid.*, p. 342.

²⁶ “Pues nada se mueva al azar, sino que siempre ha de haber alguna explicación, como: ahora se mueve naturalmente de este modo, mientras que violentamente, bajo la acción de una inteligencia u otro agente, se mueve de este otro modo.” Aristóteles, *Met.*, XII, 6, 1071 b 35.

²⁷ Aristóteles, *Et. Nic.*, VI, 4, 1140 a 10 ss.

Así, lo propio del arte consistiría en imitar la naturaleza. Esta imitación no sólo supone la necesidad de que el arte se subordine a la naturaleza. Por el contrario, en muchos casos el arte es un ejercicio demiúrgico que la completaría. De esa manera el entendimiento vence a la materia, pues a veces la naturaleza de la forma es sometida por la contingencia. Por ende el entendimiento humano pondría –por así decir- las cosas en orden, haciendo que la forma predomine sobre la contingencia.²⁸

Ahora bien, en el caso de los movimientos violentos que no produce el arte, la explicación tendría dificultades mayores dentro del marco conceptual ontológico aristotélico. Dicha dificultad reside en que esos movimientos concentran un grado sumo de materialidad en términos de azar. Aun cuando sugiere como explicación que “en apariencia, el movimiento violento es la inversa del movimiento natural, pero no puede durar indefinidamente y debe invertirse a su vez [...] para convertirse a su vez en movimiento natural.”²⁹ Como sucedería con el caso de una piedra que se lanzara al aire, que al final tendería a caer y recuperar su estado “natural” de reposo. Una consecuencia de lo anterior sería que el movimiento natural supone el movimiento antinatural violento. Si la naturaleza tiende al reposo, entonces el movimiento puede verse como un factor antinatural que sin embargo es necesario para que las cosas no permanezcan en tal reposo, puesto que esa es la condición ontológica de lo móvil en el mundo sublunar. Aun cuando generaliza el asunto diciendo que “la naturaleza

²⁸ “La imitación aristotélica no es una relación descendente de modelo a copia, como lo era la imitación platónica, sino una relación ascendente cuya virtud el ser inferior se esfuerza por realizar, con los medios de que dispone, un poco de la perfección que divisa en el término superior y que éste no ha podido hacer bajar hasta él.” AUBENQUE, *op. cit.*, p. 475 y 476.

²⁹ *Ibid.*..., p. 409, nota 31.

física [...] se distingue de la naturaleza subsistente de Dios porque conlleva la posibilidad, siempre abierta, de la antinaturaleza.”³⁰

Habría entonces una conexión entre la materialidad del movimiento, y la antinaturaleza. Posiblemente la monstruosidad constituya el meollo de dicha conexión. Veamos. En Aristóteles habría algo así como un optimismo ontológico con respecto a los entes del mundo sublunar. Puesto que “si partimos del mundo, descubriremos lo divino como finalidad oculta de los seres sublunares.”³¹ Pero dicho optimismo se atenuaría debido a que la naturaleza de los seres vivos, y en general la de los seres en movimiento, puede fracasar. El fracaso consistiría en no alcanzar su entelequia, su forma adecuada, por tanto en perder su identidad. Ahora bien, la manera cómo Aristóteles ensaya una definición del monstruo es altamente paradójica: “En cuanto al monstruo, no es necesario en lo que respecta al para qué, o sea, la causa final, pero *es necesario por accidente*, ya que de ahí de alguna manera debe tener su origen.”³²

Aunque sugiere aquí que tal paradoja podría comprenderse desde una perspectiva cosmológica: “En efecto, el accidente es necesario desde el punto de vista del conjunto, pues si no hubiera accidentes en el mundo, el mundo no sería lo que es. La contingencia es esencial al mundo: entra en su constitución y, por ello, en su definición.”³³ Como antes mencionamos, es sobre el universo biológico, de los seres vivos, incluido el hombre, que Aristóteles toma conciencia como espacio ontológico de los fracasos de la naturaleza. Un

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 372.

³² Aristóteles. *Gen. Animal.*, IV, 3, 767 b 13 (cursivas nuestras).

³³ AUBENQUE, *op. cit.*, p. 373.

ejemplo de esta necesidad de los monstruos es el caso de la hembra, la cual, por no haber logrado la identidad masculina, ya de por sí constituye un fracaso de la entelequia: “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 macho. Pero ella es necesaria: por naturaleza: pues hay que preservar el género de los animales divididos en hembra y macho.”³⁴

La monstruosidad supone entonces, en el esquema ontológico aristotélico, que la forma del movimiento, o lo que llamamos antes *el acto formal material*, siempre tiene la posibilidad de fallar. Si bien la naturaleza no hace nada en vano y por tanto, siempre culmina su fin, esta finalidad nunca es totalmente acabada en la naturaleza del mundo sublunar. En este caso, la monstruosidad echaría extrañas luces sobre el conjunto de la cosmológica aristotélica, pues ni la forma ni la finalidad parecen dar cuenta del movimiento en cuanto movimiento. Sólo permitirían asumir la posibilidad, siempre herida por el movimiento, de que el azar sea en última instancia vencido por el orden. El monstruo sería el fracaso de este orden.³⁵

Las explicaciones taxonómicas que ofrece Aristóteles buscan atenuar en algo la paradoja alrededor del fenómeno monstruoso, y algunas de ellas serán retomadas por autores de épocas posteriores para continuar dicha discusión. En síntesis, Aristóteles brega por encontrar las causas eficientes del monstruo y de ese modo encuadrarlo en su terminología.

³⁴ Aristóteles. *Gen. Animal.*, IV, 3, 767 b 7 y ss.

³⁵ “...Aristóteles explica la diferencia básica entre la hembra y el monstruo: la primera, aun siendo una desviación y una monstruosidad, es necesaria para la preservación de la especie, es decir, tiene causa final. En cambio, el monstruo sólo es necesario por accidente, es decir, su necesidad es exclusivamente mecánica, la derivada de una materia defectuosa.” SÁNCHEZ, Ester. “Introducción” a Aristóteles, *Reproducción de los Animales*. Madrid, Gredos, 1994, p. 40.

Por ejemplo, la explicación de porqué se produce no un macho sino una hembra se debería al fracaso de la entelequia ante la materia: “Efectivamente, cuando no prevalece el principio ni es capaz de realizar la cocción por falta de calor ni atrae hacia su propia forma, sino que es vencido en este aspecto, es necesario que se cambie en su contrario. Lo contrario del macho es la hembra.”³⁶ El nacimiento de una hembra es la plasmación de una batalla en la que la forma es derrotada hasta cierto punto por el elemento material. Es sugerente cómo Aristóteles comprende que la labor del biólogo consiste en tomar nota de los grados posibles de dicha derrota:

[...] lo que es dominado degenera en su contrario, pero lo que se relaja se desplaza hacia el movimiento que le sigue a continuación; si se relaja poco, hacia el movimiento cercano, y si se relaja más, hacia el movimiento más lejano. Y al final los caracteres están tan desdibujados que no hay semejanza con ninguno de los familiares ni con los parientes lejanos, sino que sólo queda lo único común, es decir, ser hombre.³⁷

La pérdida de identidad del acto formal material, justamente a causa del elemento material que lo compone supone que “el agente también resulta afectado por aquello sobre lo que actúa.”³⁸ Allí hay una dificultad pues Aristóteles supone que la materia es pasiva, por tanto ¿cómo puede afectar a la forma? Pues la pérdida de identidad de un determinado ente lo aleja de su condición específica para acercarlo más al género próximo, lo animal. Es allí cuando comienzan a transgredirse las fronteras ónticas, y aparecen los fenómenos monstruosos pues “se llega a tal resultado que ni parece un hombre sino un animal: lo que precisamente se llaman monstruos.”³⁹

³⁶ Aristóteles. *Gen. Animal.*, IV, 1, 766 a 18.

³⁷ Aristóteles. *Gen. Animal.*, IV, 3, 768 b 7 y ss.

³⁸ Aristóteles. *Gen. Animal.*, IV, 3, 768 b 17.

³⁹ Aristóteles. *Gen. Animal.*, IV, 3, 769 b, 8.

Si bien las especies son una forma acabada en sí misma, al ser en específico actos (*enérgeia*) muestran entre sí una continuidad que puede considerarse como contigüidad. Tal cercanía permitiría la aparición de monstruos. “La naturaleza pasa poco a poco de los seres inanimados a los vivientes, de modo que *lo fronterizo* entre ambos órdenes se oculta a causa de su continuidad, dudándose sobre a cuál de los dos pertenece *lo intermedio*.”⁴⁰ Dicha ocultación se hace explícita cuando tiene lugar la generación de un ente monstruoso. Sin embargo, la causa motriz que explica la aparición de los monstruos se centra en la materia, la cual no llega a ser dominada por la forma. Ahora bien, la materia es necesaria en tanto forma parte de la naturaleza sublunar. El monstruo sugeriría la necesidad de lo material, sustento ontológico de *lo malo* y de *lo feo* como contraparte de la axiología griega canónica: lo bueno y lo bello. Por ello Aristóteles supone que lo monstruoso es en cierta forma *natural*. “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.”⁴¹

Podemos resumir lo anterior con lo mencionado por García quien sugiere que “Entre los movimientos violentos, sin embargo, Aristóteles sitúa a los monstruos porque perteneciendo a la naturaleza son a la vez anti-naturales y no producidos por el “arte”. La concepción de lo monstruoso como algo anti-natural deriva probablemente de la *incapacidad o imposibilidad* regenerativa que, con razón o sin ella, se ha solido atribuir a

⁴⁰ Aristóteles, *Hist. an.*, VIII-1, 588b 4-6. Citado en GARAY, Jesús de, op.cit., p. 310 y 311 (cursivas nuestras).

⁴¹ Aristóteles. *Gen. Animal.*, IV, 4, 770 b, 10.

los monstruos...”⁴² La tipología esencialista de la ontología aristotélica encuentra dificultades para la comprensión y clasificación del monstruo en tanto movimiento antinatural. La generación de un ente monstruoso sin que sea inmediatamente plausible el fin “natural” por el que se origina, obligó a la reflexión acerca de su estatuto ontológico.

Debido a que el concepto de *physis* o naturaleza en Aristóteles consiste en tener en cuenta el cambio o movimiento en los entes, la comprensión del monstruo es importante en tanto se concentra en las causas de su generación. La entidad monstruosa es un caso extremo de singularidad, por tanto su calidad genérica comienza y termina con él, lo cual roza con la irracionalidad absoluta, puesto que para Aristóteles la naturaleza no haría nada en vano, es decir, sin finalidad aparente. Así, el monstruo sería una curiosa aproximación al *no-ser* entre las entidades biológicas, de manera análoga a como la posibilidad *del vacío* representaría el no-ser en las entidades físicas.⁴³ El monstruo es la aparición de al menos un vacío conceptual en el orden de los seres vivos.

Ahora bien, la explicación aristotélica del monstruo dejará muchos blancos a la crítica. En primer término, si bien indica que los entes del mundo sublunar están expuestos al azar, sin embargo no acepta la posibilidad de mezclas de especies, por razones ontológicas. Pues al final y al cabo que el monstruo esté inserto en *la naturaleza en general* hace plausible su explicación, y por tanto que esté subordinado a la necesidad, sólo que una *necesidad de lo*

⁴² GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos. “Sobre catástrofes y monstruos” en *CTS+I Estudios sobre Tecnología, Filosofía y Ecología, Organización de Estados Iberoamericanos Para la Educación, la Ciencia y la Cultura*, op.cit.

⁴³ “Un monstruo es una exacerbación de la singularidad individual porque detenta la originalidad absoluta: se extingue también genéricamente con su propia muerte: cada monstruo es, “fuera de serie” o “único en su género”. Es una excrecencia degenerativa, pero también un producto de la naturaleza, de otro modo no sería posible provocar variaciones zoomórficas.” *Ibíd.*

accidental. El ente monstruoso no podría transgredir las fronteras entitativas inter-especie. Por tanto el Estagirita opta por explicar a los ejemplares de este tipo en términos de apariencia. Es decir este tipo de monstruos no tendrían correlato real.⁴⁴ Sugiere que la mixtificación de especies distintas sólo es posible en tanto haya cercanía identitaria (de especie) entre ellas.⁴⁵ En el caso de híbridos como la mula, explica que su existencia conlleva infertilidad.

Pero no es comprensible de manera inmediata porqué habría que aceptar una frontera óptica trazada exclusivamente por la forma, si ésta puede a su vez ser derrotada por la materia. Por otro lado, considera que no todo lo natural es pasible de monstruosidad, pues la naturaleza inmóvil y eterna no presentaría dicha posibilidad.⁴⁶ Lo cual será puesto en duda con la aparición de la ciencia moderna y su uniformización del mundo físico. Y además, y quizás lo más importante, no indica porqué la forma -que es *lo mejor* ontológicamente hablando- puede ser vencida por *lo inferior*.⁴⁷ Esto supone que al fin y al cabo, se podría pensar en forma inversa: que lo débil e inferior quizás no lo sean tanto. Probablemente el posterior tratamiento histórico del monstruo tenga que ver con los alcances de esta supuesta debilidad.

⁴⁴ "...pero estos seres [...] no son nada de lo que se dice que son, sino sólo algo parecido." Aristóteles. *Gen. Animal.*, IV, 3, 769 b, 19.

⁴⁵ Aristóteles. *Gen. Animal.*, II, 7, 746 a, 30 y ss.

⁴⁶ "La diferencia entre la Esencia divina y las esencias sublunares está en que la primera es transparente en su integridad y coincide con su manifestación, mientras que las segundas deben siempre buscarse, en su permanencia invisible, tras los accidentes que se le añaden." AUBENQUE, op. cit., p. 397.

⁴⁷ "Aristóteles los clasifica como prodigios, casos realmente imposibles dado que un animal no puede formarse dentro de otro que pertenece a un género distinto, por tener ambos, tiempos de gestación muy diferentes. Aquí prodigio encierra en su esencia la falta de una explicación clara: si es verdad que el autor no acepta la idea de conmixción entre géneros diferentes, también es evidente que tampoco se adentra en una posible justificación de su existencia. Simplemente prodigio o monstruo es todo lo que se desvía del curso usual de la naturaleza." MARRAZZO, Tiziana. "La imagen del monstruo en las relaciones de sucesos (ss. XVI-XVII): entre moraleja y admiración". Op. Cit.

1.2 Omnipotencia divina y monstruosidad en la época medieval.

Nos hemos detenido en la propuesta teratológica que nos ha legado Aristóteles porque será el marco conceptual que abordarán y discutirán autores posteriores. Y no es la excepción la época medieval. Tenemos en Agustín de Hipona y en Isidoro de Sevilla dos autores relevantes en esta discusión. En general los pensadores medievales meditarán sobre el *teras* (nombre griego para monstruo) asumiendo además los aportes conceptuales y las distinciones terminológicas heredada de los romanos:

Entre los Romanos es frecuente el uso de palabras como *monstrum*, *portentum*, *prodigium*, *ostentum*: todas tienen su origen en el término *teras*, que los Griegos usaban para referirse a prodigios terrenos y que distinguían de *semeia*, o prodigios celestes. Sin embargo, los gramáticos latinos introducen diferencias de significado: *ostentum*, lo que se desvía del curso regular; *portentum*, lo que anuncia un evento futuro; *monstrum*, lo que nace contra natura y se interpreta como amonestación; *prodigium*, lo que preanuncia alguna desgracia y por lo tanto tiene sentido profético. *Portenta* o *monstra* se revelan al hombre romano como *signos* de la voluntad divina.⁴⁸

Suele considerarse la época medieval como una época de coexistencia con lo real maravilloso. Lo cual no debe llevarnos a creer que el monstruo es maravilloso en un sentido psicológico. Lo maravilloso no es entendido como una representación mental onírica. Para el hombre medieval, el monstruo es o forma parte de una ontología o cosmología de lo real en un sentido fuerte.⁴⁹ Tal cosmología era a la vez variada, y concepciones diversas de ella subsistieron de manera paralela hasta bien entrado el siglo XVI. Desde el siglo V hasta el siglo XV no se produjeron mayores revoluciones en este

⁴⁸ MARRAZZO, Tiziana. "La imagen del monstruo en las relaciones de sucesos (ss. XVI-XVII): entre moraleja y admiración". Op. Cit.

⁴⁹ VON DER WALDE MOHENO, Lillian. "Lo monstruoso medieval", *La experiencia literaria*, (invierno 1993-1994) [1994], pp. 47-52, 15 de febrero de 2007, 17:30 h <http://www.henciclopedia.org.uy/ autores/Hamed/ MonstruoBelleza.htm>. Este autor sugiere a modo de hipótesis la relación entre la mentalidad del Medioevo sobre lo maravilloso, con el término "realismo mágico" que desarrollarán los críticos literario para comprender la realidad latinoamericana como germen para la aparición del fenómeno conocido como el *Boom literario*.

campo. Dicha cosmología se sustenta en la creencia en un universo formado por círculos concéntricos ordenados en un eje vertical que supone un arriba y abajo absolutos. Será Dante Aligheri quien vulgarizará en su *Divina Comedia* dicho orden cosmológico.

Pero si nos ubicamos en el espacio terrestre de dicha cosmología, el problema geográfico por excelencia era el de la “zona tórrida”. De origen aristotélico, se creía que la zona tropical del globo terráqueo formaba una franja cuyo ardiente clima la hacía inhabitable, pero la zona por “debajo” de la franja podía tener un clima parecido al espacio habitado por aquel entonces. Su carácter inexpugnable hacía que la imaginación medieval asumiera la posibilidad de la existencia de unos seres llamados Antípodas. Por su mirada jerárquica y etnocéntrica, las antípodas eran el lugar de lo fantástico, del “mundo al revés” justamente. Este dilema geográfico causará las preocupaciones de Agustín de Hipona, quien creerá que el territorio más allá de la zona tórrida no está habitado por hombres. De estarlo, sería injusto creer que Dios los excluyó de la prédica del evangelio. Como Dios no puede ser injusto, la zona tórrida está deshabitada.⁵⁰

La idea de que ciertas zonas geográficas sean propicios espacios de germinación de prodigios y maravillas es explicada por la vieja teoría clásica e hipocrática de la influencia climática:

Si el lugar en que se encuentra es la primera razón de ser de toda cosa, es también allí donde reside la explicación del monstruo: literalmente, es producto de la tierra que le sostiene. Se trata de una ley natural enunciada así por Roger Bacon: ‘el lugar de su nacimiento es el principio que preside la generación de las cosas’⁵¹

⁵⁰ KAPPLER, Claude. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la edad media*. Madrid, ediciones Akal, 1986, p. 30 y ss.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 32.

El uso explicativo de la teoría de la influencia climática depende del eje valorativo que se da por hecho en la época. Eje que supone un *arriba* y *abajo* absolutos y su gradación óptica y moral entre dichos extremos. Por lo demás, a todo lo anterior se suma cierta perspectiva organicista que permitiría dar una explicación de los monstruos. Son los lugares distantes y extremos del hemisferio los que se pueblan de espacios mágicos donde *lo fuera de lo normal* es fácilmente reproducido. El orbe conocido, asiento de *lo normal*, posee un *alter orbis*, prolífico en maravillas y monstruos. Como corolario, el monstruo es el asiento de la deformidad moral. “Si tal relación de semejanza puede existir entre la tierra y las criaturas es porque la *tierra también es un cuerpo*. [...] La desigualdad del clima entraña la anomalía, la deformación (y la deformidad), la perversión [...] Del clima en que viven depende la conformación de las criaturas terrestres; de su conformación física depende su conformación moral...”⁵²

Por otro lado, es en la *Ciudad de Dios* que San Agustín expondrá una remozada acepción de lo monstruoso de fuerte influencia en el cristianismo. Los términos *portenta*, *ostenta*, *prodigia* y *monstra* los sintetiza en el término *mirácula*. Es decir, hay la necesidad de erradicar cualquier posibilidad de sostener la idea de que la naturaleza fracasa como en el caso de la ontología aristotélica. Es el dogma cristiano lo que guía estas hipótesis agustinianas debido a que en la mencionada obra desarrolla el concepto de *Providencia*. Las maravillas (*mirácula*) son parte del plan divino. El Dios cristiano no puede fracasar:

San Agustín abandona el significado tradicional de *monstruo* como desviación de un orden establecido que exige expiación y sitúa tanto a los monstruos individuales como a las razas monstruosas dentro del gran universo creado por Dios, donde la

⁵² *Ibíd.*, p. 44 y 45.

diversidad entre sus formas coincide en su propia belleza y en una amonestación al hombre: su posición privilegiada en la jerarquía de las criaturas.⁵³

De este modo Agustín sienta las bases teológicas que guiarán la discusión ontológica y biológica sobre los monstruos en la época medieval. Puesto que la Providencia divina es por definición infalible, debido a que su *modus operandis* supone trascendencia con respecto a la naturaleza, entonces debe ser capaz de guiar y tener bajo control las finalidades de los entes vistos en particular y en conjunto. Dada la extraña particularidad que representa la monstruosidad, Agustín sugiere la idea de que, al tener un lugar en el plan divino, los monstruos presagiarían la voluntad de la Providencia.

Será San Isidoro de Sevilla quien enfatice este aspecto de la monstruosidad como presagio. De esta manera los monstruos adquieren abiertamente una simbología moral. El monstruo permite predecir los eventos futuros, asomarnos a los designios de Dios, y por tanto, leer en el tiempo sus juicios sobre los actos humanos. El monstruo es una muestra simbólica de la sentencia divina. San Isidoro al fin y al cabo representa lo que "...el hombre de la Edad Media considera [sobre] la Naturaleza - obra creada por Dios - como espejo de realidades morales". De este modo la teratología cristiana impone una perspectiva específicamente cristiana de su concepción sobre lo monstruoso: "esta valiosa minucia marca el cambio de la teratología antigua a la teratología cristianizada: los *monstruos* se hacen manifestación evidente y concreta de los pecados del hombre y presagios de un castigo divino".⁵⁴

Ahora bien, esta vena moral que adquiere el monstruo trae consigo problemáticas hondamente emparejadas con temas de la teología cristiana. Por ejemplo, discutir si las razas monstruosas son descendientes de Adán. Y por tanto, si son hombres, y si por último,

⁵³ MARRAZZO, Tiziana. Op.cit.

⁵⁴ *Ibidem*.

poseen alma. Y es que los monstruos moralizados (como las razas orientales con enormes orejas, o los hombres con pies de cabra) son los monstruos inter-especie que tanto afán teórico causaron ya con Aristóteles. La disolución de la forma típica de hombre y su semejanza con especies animales animó estos debates antropológicos. Debates que creemos se reanimarán con el descubrimiento de América y sus pobladores. Así, la antropología racionalista de los griegos, y la teología cristiana encuentran con las razas monstruosas dificultades de conciliación:

Agustín define al hombre como un animal racional mortal, un ser que posee un alma. Las razas monstruosas tienen semejanzas con el hombre (forma) pero no comparten ni su capacidad de acción ni de sentir (alma); en esta perspectiva no pueden definirse hombres. Sin embargo, si volvemos a la definición agustiniana y la insertamos en una concepción cristianizada aceptamos la idea de hombre como ser que vive bajo las doctrinas cristianas.⁵⁵

Entonces las razas monstruosas en tanto criaturas de Dios, deben ser evangelizadas, pero para ser evangelizadas deben ser animales racionales. El monstruo se encuentra a mitad de camino entre el hombre y el animal. Suscitara entonces dificultades de orden eclesiástico, cómo decidir si un siamés tiene un alma o dos, y si se le debe bautizar o no, es decir, si puede ser cristiano, y por tanto, si puede ser considerado hombre. Similar discusión encontraremos en el texto de Peralta.

La evangelización del monstruo comienza temprano, a mediados del siglo XIII, coincidentemente con el inicio de la época de los grandes viajes y la búsqueda de nuevas vías de comercio. Por ese entonces la rápida y feroz expansión del imperio mongol había conmocionado la Europa medieval. La extrañeza de aquel imperio feroz es interpretada en términos teratológicos y demoniacos. Son hordas feroces, monstruosas y demoníacas. Una

⁵⁵ *Ibidem*.

consecuencia de este flujo comercial y cultural es la proliferación de los libros de viajes para los cuáles “La búsqueda de maravillas constituye uno de los más importantes atractivos de la exploración del mundo. Las maravillas son el gran tema de todos los libros de viajes.”⁵⁶

Producto de un complicado haz de causas, el final de la Edad Media fue una época de terrible pesimismo, donde el monstruo adquirirá de manera cada vez más nítida rasgos demoniacos. Dejará de pertenecer al mundo de lo alejado y extremo, para irrumpir de manera invasiva todos los ámbitos de la cultura del Medievo tardío. Posiblemente el hacinamiento en las ciudades de fuerte actividad comercial, y la explosión súbita de la llamada “peste negra”, con una secuela de mortandad que hasta entonces no había conocido Europa, contribuyeron a dar ese cariz sombrío a una época que había alojado al monstruo en la lejanía y en los límites de lo natural. Ahora el monstruo representa el mal por excelencia. El monstruo adquiere rasgos históricos y coyunturales, se seculariza, deja de pertenecer al universo del mito y lo simbólico. La exacerbación de los monstruos en todos los ámbitos de la cultura europea precede la aparición de los tiempos modernos.⁵⁷

1.3 Crisis de paradigmas y taxonomías de la curiosidad en la época moderna.

La crisis epocal que acompaña al fin del Medioevo y los comienzos de la época moderna exacerbó la recurrencia al saber astrológico. La necesidad de vincularse con un sentido histórico confiable, poder tener alguna certeza sobre el futuro, hizo prolífica la edición de textos en los que “...es frecuente encontrar referencias a la astrología (*prognostico*,

⁵⁶ KAPPLER, Claude. *Monstruos, demonios y maravillas...* Op. Cit. p. 55.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 274 y ss.

prognosticatione, iuditio) de manera que profecía se asocia a la interpretación de los signos celestes: los signos son alteraciones de los astros y de la naturaleza en general; hay que observarlos atentamente e interpretarlos porque preanuncian eventos futuros y terribles. Los signos pueden ser indicio de la ira divina, y objetos de una lectura más compleja con fuertes connotaciones políticas.”⁵⁸

De este modo “Un clima de tensión y crisis marca las últimas décadas del siglo XV. Creencias escatológicas y visiones apocalípticas se suman al creciente estado de miedo y perdición del hombre y a la certeza que un *aetas aurea* es inminente: edad de renacimiento de la cultura y del saber, edad de renovación de las instituciones civiles y eclesiásticas, edad de unidad y libertad en los espíritus, edad de unión y concordia aunque haya que superar terribles calamidades y castigos divinos.”⁵⁹ De este modo el comienzo de la época moderna es un tiempo de ebullición, de cambio cultural, político, religioso, y conceptual.⁶⁰ ¿Cómo se inserta la preocupación por lo monstruoso en este contexto?

La astrología judiciaria (que realiza pronósticos sobre hechos políticos en amplio sentido) estará estrechamente unida al fenómeno monstruoso. El cual al ser interpretado bajo ciertas coordenadas astrales permitirá leer de manera moral (en términos de suceso funesto o de buen augurio) los acontecimientos sociopolíticos coyunturales.⁶¹ Así, el monstruo entra en

⁵⁸ MARRAZZO, Tiziana. Op.cit.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Puede verse una interesante interpretación de dichos procesos al nivel de cambios de paradigmas, en BALLÓN VARGAS, José Carlos. “Los orígenes del capitalismo y los discursos filosóficos de la modernidad (Apéndice I)”. En Ballón Vargas, José Carlos. *Un cambio en nuestro paradigma de ciencia. De la física moderna a la física contemporánea*. Lima, CONCYTEC, 1999, p. 377 y ss.

⁶¹ “Sucesos extraordinarios, cometas, inundaciones, terremotos así como fenómenos menos clamorosos y finalmente nacimientos de criaturas monstruosas forman parte de este “sistema de signos proféticos”; no se trata de un fenómeno típico de una clase social o de un único grupo, sino que se extiende tanto a los

lo que se ha venido a llamar “instancias de presignificación”, es decir, viene a constituirse en signo de lo aún no acontecido. “El ámbito de la presignificación, es, en general, y en sentido estricto, el de la larga tradición occidental de las artes adivinatorias, pero penetra igualmente el discurso de la historia y la filosofía naturales, de la cosmografía, de la cronografía y de la *historia mundi*, así como el de las misceláneas y el de la literatura didáctica”.⁶²

Sin embargo, y en cierto modo paradójicamente “los monstruos y prodigios suelen ser vaticinios *ex eventu* (posteriores a los hechos que presuntamente profetizan) o bien objeto de interpretaciones *post factum*; su descripción y difusión es también posterior a la de los hechos que anuncian o pre-significan, y suelen ser utilizados -descritos, interpretados, publicados- con fines políticos y religiosos.”⁶³ La particular abundancia de libros sobre prodigios y monstruos en el siglo XVI hace necesario que nos detengamos en su importancia, la cual parece circunscribirse en los marcos del hondo cambio y transformación que produjo en aquel siglo la Reforma protestante.⁶⁴

ambientes cultos de los humanistas que renuevan las antiguas artes adivinatorias, como a los grupos de artesanos instruidos o campesinos y trabajadores analfabetos. Todos perciben en estos signos la violación de las normas morales y ven en ellos la manifestación de la ira divina: Dios castiga a los hombres por sus pecados.” MARRAZZO, Tiziana. Op.cit.

⁶² VEGA RAMOS, María José. “La monstruosidad y el signo: formas de la presignificación en el renacimiento y la reforma”, en *Signa* [Publicaciones periódicas]: revista de la Asociación Española de Semiótica. Nº 4, Año 1995, p. 226.

⁶³ *Ibíd.*, p. 227.

⁶⁴ “La publicación de los libros de prodigios es especialmente notable, en cantidad y calidad, en el siglo XVI y a comienzos del siglo XVII, y, más particularmente aún, en los cincuenta años que median entre 1520 y 1570. Entre los años 1550 y 1563 aparecen los textos más prolijos, exhaustivos y relevantes, ya que su influencia se extiende a todas las obras publicadas con posterioridad. Las áreas geográficas en las que se produce una concentración significativa de textos sobre el prodigio son las de influencia germánica: es más significativo aún que los autores de las obras más importantes pertenezcan al ámbito evangelista, sean promotores activos de la reforma, estén en contacto con el círculo de Wittenberg, o, en general, puedan adscribirse a las tesis luteranas.” *Ibíd.*, p. 228.

A nivel interpretativo, la Reforma y su secuela de guerras religiosas desataron una fuerte campaña simbólica donde los dardos más socorridos fueron los monstruos. “La interpretación de los monstruos se justifica como un comentario o una glosa del lenguaje de la divinidad. Es evidente que estas interpretaciones en las crónicas y las teratoscopias, tienen una función propagandística de las tesis de la Reforma. De hecho, hay una breve serie de monstruos «clericales» que sólo pueden justificarse cabalmente en el contexto de propaganda política y religiosa de la primera mitad del siglo XVI.”⁶⁵

De este modo, los prodigios, maravillas y monstruos forman un extraño tejido simbólico que revela el estado de ánimo apocalíptico de las primeras décadas del siglo XVI. Todo lo cual parece tener como centro cultural las ciudades protestantes (particularmente germánicas) de la época. Los abruptos cambios culturales, sociales y económicos poseen una “superestructura semántica” que se sustenta en los signos monstruosos que se dan tanto en el cielo como en la tierra. Dichos cambios hablan, como en toda época de cambios, de degeneración y decrepitud de la cultura del momento. Época atiborrada de profetas y profecías. Por tanto “Una de las características más notables de los catálogos de portentos es que todos ellos enfatizan el número creciente de prodigios que se producen en los tiempos modernos [...] los ocurridos después de 1500 superan en número y horror a todos los ocurridos antes de esa fecha en la historia del mundo. Por ello, afirman su convicción de vivir en una edad prodigiosa, en una *mutatio* jalonada por signos divinos, en el momento de desorden que precede el *dies novissimus* y el fin de los tiempos. La proliferación de prodigios es un indicio cierto de la decrepitud del mundo y de la confusión de la naturaleza,

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 237 y 238.

pues se presume que, en los *tiempos seniles*, los hombres presenciarán atónitos la confusión y el desorden.”⁶⁶ Tiempos de crisis y de esperanza milenaria.

En aquel entonces los textos que ofrecían una lectura del signo monstruoso se podrían clasificar en: a) textos *teratoscopicos*; b) de *catalogum* o *chronicon*; y c) textos de *thaumatographia* o *historia monstorum*. Los tres poseen matices diferenciales en sus estrategias de interpretación. En el caso de los textos teratoscópicos, el énfasis adivinatorio es puesto en los sucesos vistos tanto en un plano general como en detalle. “Si toda adivinación (*praesensio et scientia rerum futurarum*) implica la interpretación de signos, la teratoscopia, que es una de sus ramas, es la interpretación de los monstruos, portentos y ostentos *en tanto que* son signos que *pre-significan* hechos futuros.”⁶⁷ En el caso de los catálogos de monstruos, colocan sucesos considerados prodigiosos o monstruoso en orden cronológico, teniendo como término del texto la época del narrador. Si bien se agota su importancia en la acumulación de maravillas, parecen compartir un leve sesgo futurologista, como en el caso de los textos del primer grupo. Por último, los textos de taumatografía aparecen en el siglo XVI pero se difunden ampliamente recién en el siglo XVII. Una gran diferencia con los anteriores es su alejamiento de las tesis adivinatorias inherentes al monstruo, y su énfasis en la búsqueda de una explicación centrada en las causas propias al fenómeno. En ese sentido, hacen un revival de las tesis aristotélicas buscando los mecanismos causales inherentes a su naturaleza. Francis Bacon será un

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 240.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 230.

precursor de esta modalidad, y su texto *Novum organum*, puede ser visto como un proyecto interpretativo de rechazo a los excesos de los libros de artes adivinatorias.⁶⁸

Muchos de los textos adivinatorios proceden de las huestes protestantes o de autores jesuitas presentes en tierras germánicas, lo cual describe a nivel textual la feroz batalla a nivel simbólico de las guerras de religión. Un buen número de esos autores serán leídos y citados por Peralta Barnuevo. Entre ellos están Conrad Lycosthenes (1518-1561); Caspar Bauhin (1560-1624), Martinus Weinrichius (1595) (*De ortu monstrorum*); Ambroise Paré (1517-1590), Ulisse Aldrovandi (1522-1605); Gaspar Schott (1608-1666). F. Licetus (1577-1657) J-G Schenccius (1609); Georg Stengel (1584-1651). Lycosthenes es quizás el más reputado representante de los textos del segundo grupo, y escribió en 1557 un texto citado por Peralta: *Prodigiorum ac ostentorum Chronicon*.⁶⁹

Hay sin embargo alguna distinción histórica que es necesario recordar. Pues entre fines del XV y comienzos del XVI los monstruos son una muestra exacerbada de los signos de Dios. Pero ya a finales del XVI y comienzos del XVII esa exacerbación comienza paulatinamente a ser reemplazada por un afán clasificatorio que posiblemente dará paso a la ciencia teratológica de los siglos posteriores. Los monstruos de esta época adquieren dimensión real e histórica, alejándose más del aura mítica que poseían en la antigüedad y en el

⁶⁸ *Ibid.*, p. 231 y 232.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 229 al 231. Una gran parte de las referencias cronológicas de estos autores las obtuve gracias a la generosa aportación de José Carlos Ballón, con el cual vengo colaborando en una antología sobre ciencia en la época colonial en el Perú de próxima aparición.

Medioevo. Así, es comprensible que se estuvieran dando los primeros pasos hacia la constitución de una ciencia de lo anormal.⁷⁰

Lo que en parte posibilitó dicha constitución fueron los aportes de una remozada tradición hermética y neoplatónica en las décadas más fructíferas del Renacimiento. La creencia generalizada por aquel entonces era la noción de un universo organicista, es decir, un universo concebido como una supraentidad corpórea e insuflada de vida. Lo cual suponía que si lo monstruoso es un problema central de una naturaleza predominantemente vitalista, esto era posible porque “Los monstruos existen en todos los niveles de la creación: dese el divino hasta el mineral, pasando por los más comunes que son el humano y el animal.”⁷¹ La discusión sobre esta concepción de naturaleza era sentido común entre los intelectuales en una época de profundas revisiones de las cosmologías heredadas de la tradición grecocristiana.⁷²

No es paradójico comprender que dicha revisión pasaba por el necesario repensar la tradición mencionada. Así, aparte de la apropiación de los textos aristotélicos en el siglo XII, Europa conocerá un segundo momento de reapropiaciones textuales bajo el influjo de

⁷⁰“Se trata de un fenómeno muy diferente respecto al interés por el monstruoso fantástico de unos siglos antes o a la actitud principalmente clasificatoria que caracterizará los escritos de la segunda mitad del siglo XVI que será la base para el desarrollo de la ciencia moderna. Los monstruos nacidos entre finales del XV y las primeras décadas del XVI son criaturas reales y aunque sus descripciones remitan en algunos puntos a elementos fantásticos, ya no comparten nada con los extraños prodigios de tierras lejanas que la Edad Media había difundido.” MARRAZZO, Tiziana. Op.cit.

⁷¹ SANTISTEBAN, Héctor. “El Monstruo y su ser”, *Relaciones*, Invierno, vol. 21, núm. 81, el Colegio de Michoacán, Zamora, México, p. 96.

⁷² “A principios del siglo XVII, Kepler discutió con el ocultista inglés Roberto Fludd la prioridad de la concepción de la Tierra como monstruo viviente, ‘cuya respiración de ballena, corresponde al sueño y a la vigilia, produce el flujo y reflujo del mar’. La anatomía, la alimentación, el color, la memoria y la fuerza imaginativa y plástica del monstruo fueron estudiados por Kepler.” BORGES y GUERRERO. *Manual de Zoología fantástica*. México, FCE, 1957, p. 16-17. Citado por SANTISTEBAN, Héctor. “El Monstruo y su ser”. Op.cit., p. 107.

lo que se conoce con el nombre de “humanismo”. Será dicha corriente cultural uno de los vectores históricos que harán comprensible la revolución científica en un nivel conceptual. “Durante el siglo XV Europa había conocido un segundo gran despertar intelectual mezclado con un segundo redescubrimiento de los maestros clásicos [aunque] no fue fundamentalmente un resurgimiento de carácter científico.”⁷³

Lo caracterizará al humanismo es su insistencia en el carácter anímico del universo. Si bien había en ellos el talante platónico (y neoplatónico) de desarraigarse del universo de lo particular al que Aristóteles había tenido apego, sin embargo no pudieron prescindir de lo empírico de manera total. La armonía matemática, que fue la meta de sus búsquedas epistémicas, no estaba en contradicción aparente con su noción de un cierto *élan* vital cósmico. Este principio no era inmediatamente visible, pero el Dios neoplatónico se manifestaba en una naturaleza concebida en constante proceso de procreación y fecundación de nuevas entidades. De allí su creencia en el Sol en tanto era centro de emanaciones visibles e invisibles, y ente fecundador de vida.⁷⁴

Es esta fecundidad lo que permitirá transgredir la vieja cosmología de las dos esferas heredada de la tradición grecocristina (de carácter finito) y abrir paso a una concepción que se apoyaría en la noción de un universo infinito tanto en su versión neoplatónica como posteriormente en la tradición mecánico-atomista. Como vimos anteriormente, la

⁷³ KUHN, Thomas S. *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*. Barcelona: editorial Ariel, 1981, p. 174.

⁷⁴ “El Dios del neoplatónico era un principio que procreaba y se desdoblaba, cuyo inmenso poder quedaba testimoniado por la propia multiplicidad de las formas que emanaban de Él. [Y] se hallaba convenientemente representada por el sol, cuyas emanaciones visibles e invisibles proporcionaban luz, calor y fertilidad al universo.” *Ibíd.*, p. 179.

cosmología aristotélica basada en las nociones de *Forma* y *esencia*, suponía como contraparte un universo basado en jerarquías absolutas y un orden cerrado de seres. El neoplatonismo permitió concebir infinitos mundos al estilo del audaz G. Bruno, y en general, fue la escuela de Padua y la cultura renacentista italiana la que difundió esta cosmovisión alternativa.⁷⁵

El Renacimiento entonces estuvo signado como la época de la expansión de un proyecto cosmológico basado en la noción de cuerpo. Es comprensible que el neoplatonismo con su énfasis en la fecundidad del principio vital que insufla el universo haya tenido acogida dentro de esta concepción cosmológica. Ahora bien, esta concepción no es la de un cuerpo ciertamente atomizado, pues se enfatiza en su condición de abierto, predispuesto a la expansión, a la ruptura de sus fronteras individuales. La recuperación de la obra hipocrática permitió retomar dichas concepciones cosmológicas. Esto debido a que la obra hipocrática pone en un lugar central la dinámica y funcionamiento del cuerpo en una dimensión cosmológica. Estas conexiones entre el cuerpo y la medicina hipocrática fueron pieza clave para la aparición por ejemplo, de la literatura barroca o pantagruélica, como bien menciona Bajtin: “La vida cósmica y la del cuerpo humano son relacionados en un grado extremo y mostradas en su unidad concreta y visual: desde el movimiento del sol y las estrellas hasta

⁷⁵ “A diferencia de la divinidad adorada por los neoplatónicos, cuya inmensa fecundidad daba la medida exacta de su perfección, el Dios de santo Tomás de Aquino y de Aristóteles había sido concebido como un arquitecto que manifestaba su perfección a través de la precisión y el orden impresos en su creación [...] Si la perfección de Dios se mide por la extensión y multiplicidad de su procreación, cuanto más vasto y poblado sea un universo más perfecta será la divinidad que lo haya creado. Así pues, para muchos neoplatónicos la finitud del universo de Aristóteles era incompatible con la perfección divina [Así, fue] importantísimo [el] papel que jugó dicha idea en la transición post-renacentista del universo finito de Copérnico al espacio infinito de la máquina del mundo newtoniano.” *Ibíd.*, p. 181 y 182.

los eructos el hombre [...] Se percibe muy claramente la abertura grotesca del cuerpo, los movimientos que efectúan en él o fuera de él los elementos cósmicos.”⁷⁶

Nunca como en el siglo XVI y entrado aun el XVII, la medicina -entendida como comprensión de este cuerpo cósmico- ejercerá una influencia y prestigio en Europa. Esta concepción del médico-filósofo estará presente en la mayoría de instituciones de saber de aquel entonces. Sabios como G. Cardano (1501-1576), Cornelio Agrippa (1486-1535), Copérnico (1473-1543), Paracelso (1493-1541) entre otros, compartieron esta preocupación médica por la lógica del cuerpo y encaminaban la totalidad del saber a su desentrañamiento.⁷⁷ El último de los mencionados por ejemplo, creía que “el fundamento de toda la teoría y la práctica médicas es la correspondencia integral entre el macrocosmos (el universo) y el microcosmos (el hombre).”⁷⁸

De este modo, como habíamos mencionado al comienzo de esta sección, la astrología se convertía (junto con la filosofía) en eficaz auxiliar de la medicina. La correspondencia entre las partes del cuerpo humano y los astros era opinión corriente en la época. De modo parecido pensaba P. Pomponazzi (1462-1525), neoaristotélico de la escuela de Padua. Entonces podemos decir que en el Renacimiento “fue concebida [...] la idea del microcosmos [...] El cuerpo humano se convierte en el principio con ayuda del cual y en torno al cual se efectuaba la destrucción del cuadro jerárquico del mundo existente en la

⁷⁶ BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la edad media y renacimiento*. Barcelona, Seix Barral editores, 1971, p. 321 y 324.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 324.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 326.

Edad Media y se creaba un cuadro nuevo.”⁷⁹ Es interesante notar que tal destrucción consistía en cambiar el plano jerárquico ordenado verticalmente en términos espaciales - cuadro cósmico típicamente aristotélico- por la línea horizontal de la temporalidad. Es allí donde la idea de microcosmos entra a tallar.

El hombre enfatiza su centralidad cósmica rompiendo con el orden ontológico jerárquico puesto que el hombre es un ser inacabado, y realiza su destino en el devenir. Por tanto “El hombre escapa a toda jerarquía, en la medida que la jerarquía sólo puede estar referida a la existencia firme, inmóvil e inmutable, y no al libre devenir.” Se supone que el resto de especies fueron creadas inmutables, y no pueden variar su destino óntico, a diferencia del hombre. Sin embargo, la aparición del monstruo mostrará que dicha microcósmica movilidad se aplica a lo macrocósmico, si es verdad que éste y el hombre se asemejan en tanto siguen una lógica corporal. A esta conclusión derivará Cardano, quien explicará la mayoría de fenómenos celestes y terrestres mediante analogías con los procesos orgánicos.⁸⁰

Así, el cosmos se explica a través del hombre, y el hombre a través del cuerpo. Y el cuerpo en tanto entidad proteica. Por tanto, inclusive será lugar propicio para la fermentación de lo prodigioso o monstruoso. Esta celebración antropocéntrica del Renacimiento permitirá de algún modo que el hombre adquiera confianza en su capacidad de dilucidar la lógica intrínseca al desenvolvimiento de la naturaleza, y permitirá a la larga, el advenimiento de una ciencia de lo anormal. Y por tanto, de lo monstruoso. Lo cual comienza con la

⁷⁹ *Ibíd.* P. 327.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 329.

exacerbación de la mirada científica por dichos fenómenos. Los tratados y crónicas son también una muestra de esa tendencia por coleccionar prodigios. Dicha tendencia habla además de una paulatina secularización del monstruo a la par que una avidez por catalogarlos. “La historia de la teratología muestra entonces como esta interpretación religiosa del surgimiento monstruoso es poco a poco secularizado en el curso del siglo XVI y de la primera mitad del siglo XVII, cediendo lugar a una sed insaciable de lo insólito, de lo irregular, de lo bizarro.”⁸¹

De este modo “Dentro de los gabinetes y los tratados del Renacimiento, lo extraño se dota de una vida propia que la curiosidad es suficiente para legitimar, en detrimento de una referencia sagrada.” Dentro de la prolongada historia de los monstruos, este período de curiosidad fue relativamente breve puesto que “vino a ocupar el periodo intermedio donde la autoridad religiosa había comenzado a abdicar sus derechos de interpretación de la monstruosidad, y la ciencia moderna todavía no reivindicaba plenamente los suyos.”⁸² Época que sin embargo recopilaría y transmitiría no sólo ese cúmulo de portentos producto del afán por satisfacer la curiosidad por las maravillas, sino que también legará los problemas de interpretación de lo normal y lo monstruoso, al famoso Siglo de las Luces.

1.4 Génesis de lo viviente y normalización de lo extraño, siglos XVIII y XIX.

El siglo XVIII agudiza las contradicciones entre un naciente y exitoso paradigma mecanicista y su instalación en las *ciencias de la vida*. Es en esta última que mantiene

⁸¹ COURTINE, Jean-Jacques. “Le désenchantement des monstres”, en MARTIN, Ernest. *Histoire des Monstres. Depuis l'antiquité jusqu'à nos jours...* op.cit., p. 10 (En francés el original. Traducción nuestra).

⁸² *Ibíd.*, p. 11.

cierto predominio el teleologismo como estrategia interpretativa para explicar los fenómenos orgánicos. En este ámbito, las teorías aristotélicas aunque ya no dominan totalmente el espectro, son sin embargo pieza clave para comprender la ontología dominante en aquellas ciencias.⁸³ Aún así el mecanicismo instaurará de a pocos una denodada contienda estableciendo estrategias conceptuales que le permitirán su aceptación paulatina al margen de sus preocupantes consecuencias al nivel del dogma cristiano. Lo cual consistió en erigir un paradigma *mecánico-teológico* cuya preocupación será buscar la reconciliación del atomismo mecánico con los dogmas cristianos. Pero la cuestión no será fácil.

Será al interior de esta disputa que se pondrá interés en el tema de los monstruos. El mecanicismo se bifurcará en dos posturas que intentarán responder al origen de la vida: el **preformismo** y la **epigénesis**. La primera sabemos que consideraba la cuestión suponiendo que los seres vivos eran una especie de homúnculos. Es decir, habían sido creados por Dios total y completamente desarrollados, por lo que por ejemplo, el embrión humano constituiría desde su concepción un pequeño hombre. La otra opción no pasaba por alto la experiencia del desarrollo del feto, por lo cual su preocupación consistía en determinar qué fuerzas vitales determinaban que el embrión se desarrollara de una manera previsible.⁸⁴

⁸³ "...Aristóteles está especialmente preocupado por las "ciencias de la vida" y será esta forma de movimiento la que hegemonice su reflexión [...] En resumen, toda la filosofía aristotélica está subordinada a una posición ontológica [...] y ésta, a su vez, inducida por y ajustada a la 'ciencia de la vida'. El paradigma teleológico es un paradigma biólogo, [...] como conocimiento de los seres vivos [...] y extendido desde aquí a la Física sublunar y supralunar." BERMUDO, José María. "La expansión del paradigma mecanicista y el desarrollo desigual y combinado de las ciencias", en *Geo-Crítica. Cuadernos críticos de Geografía Humana*, Núm. 15, (mayo 1978) Ediciones de la Universidad de Barcelona, p. 13.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 23.

El mecanicismo en ambas posturas pugnaba por encontrar un principio que homogenice la variedad vital al que el teleologismo había habituado al científico de este rubro. Con dicho mecanicismo la diferencia cualitativa de los niveles ontológicos del aristotelismo se reducían a un solo nivel cuantificable, y el descubrimiento de los microorganismos facilitó la idea. La distinción entre seres vivos e inanimados se constituía de una manera clara, de tal modo que el dualismo hacía su aparición en este contexto. Así, la versión ovista del preformacionismo consideró que “todo ser vivo procede de huevos de otros seres vivos.”⁸⁵ Pero si esto es así, se abrían discusiones teológicas como por ejemplo la del “emboîtement.” Si un huevo procede de otro, entonces la primera mujer, Eva, sería la madre de todos, pues ella portaría con todos ellos desde el inicio de los tiempos.

Es en el interior del preformacionismo que la preocupación por los monstruos adquiere cariz teológico. ¿Es Dios la causa directa de la formación de monstruos? El padre Nicolás Malebranche (1638-1715) partidario del mecanicismo teológico, establecerá hipótesis ad hoc para evadir las consecuencias de la preformación. En específico escribirá un texto en el que debatirá sobre la imaginación femenina como el mecanismo que posibilitará decir que Dios creó de una vez y por siempre a las especies de seres vivos sin adjudicarle la creación de los monstruos. De esta manera sería la imaginación femenina la que ocasionaría las deformaciones monstruosas. Ya en el siglo XVIII Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759) en sus diferentes obras de divulgación (*Venus physique, Lettres*) esbozará un mecanicismo materialista y radical, evitando postular entidades monstruosas ocasionadas

⁸⁵ *Ibid.*, p. 24.

por Dios, para recurrir a causas materiales accidentales.⁸⁶ Dejará de lado así la opción preformativista.

En esta discusión sobre el origen de la vida, la querrela alrededor de la imaginación femenina fue central en la discusión dieciochesca sobre los monstruos. La idea de que los antojos o la imaginación femenina, puede alterar el embrión y producir deformaciones es de vieja data. Ya Hipócrates habla de ello en sus obras. Así, “Tanto Aristóteles como Hipócrates ya la habían mencionado para explicar las marcas de nacimiento —los antojos no satisfechos— así como las generaciones monstruosas.”⁸⁷ Fue una teoría acogida sin mayor crítica tanto en la época medieval como en los tratados teratológicos del Renacimiento para comenzar a ser discutida ya en el siglo XVII.

La discusión sobre la imaginación femenina adquirió en el siglo XVIII carácter central y tratamiento sistemático de manera tal que se diferencia de la manera miscelánea en que fue abordada en épocas anteriores. Los pensadores ilustrados negarán la credibilidad de las fuentes antiguas tan frecuentadas por los tratadistas renacentistas. Los criterios de fe en la autoridad serán reemplazados, por lo que “Las comunicaciones dirigidas a las *Mémoires* de la Academia francesa, a las *Philosophical Transactions* de la *Royal Society*, o a las *Acta Eruditorum* se caracterizaron, durante las últimas décadas del siglo XVII, por la ausencia sistemática de referencias y de citas.”⁸⁸

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 26 y 27.

⁸⁷ MOSCOSO, Javier. “Los efectos de la imaginación: medicina, ciencia y sociedad en el siglo XVIII”, en *Asclepio*-Vol. LIII-1-2001, p. 141.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 150.

Curiosamente, la imaginación femenina en Francia comenzó a tratarse como causa ya no de la monstruosidad, sino como la regla mecánica que explicaría la persistencia de las especies. Es decir, si en el Renacimiento, la imaginación femenina explicaba lo extraño, en el siglo XVIII explicará *lo normal*. “Fue en este sentido, como explicación de la semejanza, como la imaginación maternal adquirió por primera vez un cierto carácter normativo y desligado «en parte» de la tradición teratológica.”⁸⁹ Los efectos monstruosos pasarían a ser ejemplos visibles de que efectivamente la imaginación femenina no sólo causaba la semejanza inter-especie, sino que dicha influencia era normal. Por tanto dicha imaginación explicaba tanto lo normal como lo anormal.

Fue de este modo que Malebranche explicó los efectos de la imaginación femenina en su *Recherche de la vérité* (1674-75). El argumento específico de este cartesiano consistía en sostener que “Si la imaginación, «en condiciones normales», produce similaridad, una modificación de las condiciones generará alteraciones en el desarrollo embrionario.”⁹⁰ De este modo comienza la normalización tanto del cuerpo como de la sexualidad femenina puesto que los hábitos reproductivos de la mujer deberán ser vigilados estrictamente mediante la creación de tecnologías de la reproducción con repercusiones inevitables en sus hábitos morales.

En el caso de la generación de monstruos, la imaginación femenina sólo podría explicar las desviaciones de la norma en el caso de los embriones humanos, pero no podría extenderse a otras especies. En este caso, significaría que al fin y al cabo, la naturaleza sigue

⁸⁹ *Ibid.*, p. 156 y 157.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 159.

manteniendo un alto grado de azar en la reproducción. Por tanto, no se podría extender a la naturaleza los presupuestos mecanicistas de reducir a principios claros y evidentes las ciencias de la vida. De allí que algunos generalizaran el principio, como en el caso del Dr. Eller (1689-1760), que extendió la capacidad de alterar el embrión a las hembras del pavo.⁹¹ Como sabemos, ello se contradice con la metafísica cartesiana que supone que la res pensante es exclusividad del hombre. Así, los sabios del siglo XVIII verán en los monstruos una especie de experimentos cruciales que permitirían decidir entre la tesis de la preformación o la de la epigénesis. Esta última verá en los monstruos el argumento ideal para demostrar que la naturaleza es continua y que entre especie y especie existen entidades intermedias cuya existencia sólo serviría de tránsito a la especie siguiente. “Porque parecían específicamente equívocos, los monstruos aseguran el paso de una especie a otra. Su existencia facilita al espíritu la concepción de la continuidad.”⁹²

Es la noción de un modelo permanente del espécimen lo que da un eje común a la discusión entre preformacionistas y epigenistas. Por tanto, los monstruos son convocados para hacer que aparezca la diferencia en el continuo temporal de las especies. Ellos son el fondo necesario que remarca la aparición de los seres “normales.” Por tanto, se da un paso importante en el proceso de normalización de lo extraño, pues el monstruo deja de pertenecer a lo preternatural o antinatural, como suponía la teratología anterior. Los monstruos, al ser involucrados en el continuo temporal, forman parte de la propia naturaleza, entendida como un proceso evolutivo. Maupertuis sugiere que “Las especies visibles que se ofrecen a nuestro análisis han sido recortadas sobre el fondo incesante de

⁹¹ CANGUILHEM, Georges. “La monstruosidad y lo monstruoso”, en Canguilhem, Georges. *El conocimiento de la vida*. Barcelona, editorial Anagrama, 1976, p. 207.

⁹² *Ibid.*, p. 210.

monstruosidades que aparecen, centellean, caen al abismo, y a veces, se mantienen.” J. B. Robinet (1735-1820) supone entonces que “Los monstruos no pertenecen a otra ‘naturaleza’ que las especies mismas”.⁹³

El sabio ilustrado Denis Diderot (1713-1784) también será parte de esta “querrela sobre los monstruos” del Siglo de las Luces, llevando hasta sus últimas consecuencias la versión materialista del mecanicismo de Maupertuis. Critica con él los rezagos de teleologismo y del mecanicismo teológico. Dicha consecuencia tendrá repercusiones de largo aliento que serán retomadas ya en el siglo XIX. A diferencia de las posturas rivales, Diderot pensará que los monstruos no son la excepción a la norma, lo accidental, sino que por el contrario “insinúa algo espantoso para el pensamiento de su tiempo, con una revolución de 180 grados a las antiguas apreciaciones del supuesto cosmos: las pretendidas ‘anomalías’ bien podrían ser una especie de ley general, en cuanto que la normalidad, ella sí, sería la excepción.”⁹⁴

Por lo demás, en el siglo XIX se construyen las bases para una explicación científica y positivista del monstruo. Dicha explicación supone la noción de “evolución.” El monstruo no sería más que el “retardo” o la “detención” (término propuesto por Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844)) de un órgano en un estadio anterior al estadio en vigencia. Así, el monstruo se normaliza en tanto “la monstruosidad de hoy es el estado normal de antes de

⁹³ FOUCAULT, Michael. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI editores, p.154 y 155.

⁹⁴ ROMANO, Roberto. *Moral e Ciência. A monstruosidade no século XVIII*. São Paulo, editora SENAC, 2003, p. 52. (En portugués el original. Traducción nuestra).



ayer.”⁹⁵ Isidore Geoffroy Saint-Hilaire (1805-1861, hijo de Etienne) en su *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux* (1837) ofreció una tabla clasificatoria de la monstruosidad que no ha tenido en lo sustancial mayores variaciones actualmente. Luego, la teratología, de a pocos, ha abandonado la ontología aristotélica, logicista y cerrada, basada en una jerarquía de seres, a una teratología donde el concepto de naturaleza se busca en lo anormal.⁹⁶ Es decir, si la naturaleza es más bien una posibilidad abierta de jerarquías de formas, entonces no hay diferencia sustancial entre una forma lograda y una que no pues “Nada puede faltar a un viviente, si uno quiere admitir que hay una y mil formas de vivir.”⁹⁷

La época contemporánea acepta esta herencia decimonónica y considera a las formas normales como “monstruos normalizados”, o visto de otra manera, lo normal sería el “grado cero” de la monstruosidad.⁹⁸ Paradójicamente, la época de la normalización del monstruo consistió en asumirlo como lo natural o cotidiano. La monstruosidad sería el reflejo simbólico de una sociedad burguesa en constante revolución, donde las especies consideradas normales se “desvanecerían en el aire” de la perpetua transformación.

La teratología se vuelve experimental con Camile Dareste (1822-1899). Nace la teratogenia. El hombre medieval creaba monstruos imaginarios. El científico decimonónico pretende fabricarlos en la realidad. Lo curioso de la propuesta epistemológica

⁹⁵ CANGUILHEM, Georges. “La monstruosidad y lo monstruoso”, op.cit., p. 211.

⁹⁶ “...lejos de hacer del monstruo humano una contra-naturaleza, la ciencia del siglo XIX va a mostrar a la inversa que la monstruosidad obedece enteramente a las leyes de esta última.” COURTINE, J.J. op.cit., p. 22.

⁹⁷ CANGUILHEM, Georges. “Lo normal y lo patológico.” En CANGUILHEM, Georges. *El conocimiento...*, op.cit., p.189.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 190.

decimonónica era que ellos deseaban naturalizar al monstruo basándose en los hechos y dejando de lado las operaciones de la fantasía, como suponían que había acontecido en anteriores épocas. Pero la teratogenia implica el reingreso imprevisto del intruso desterrado. Lo posible es el lugar por excelencia de la fantasía: “Si el ensayo de todos los posibles, en vistas a revelar lo real, está inscrito en el código de la experimentación, hay el riesgo de que la frontera entre lo experimental y lo monstruoso no sea descubierta al primer golpe. Porque lo monstruoso es uno de los posibles.”⁹⁹

De esta manera, la teratología retorna a un viejo problema antropológico de la tradición grecocristiana. Pues mientras éstos consideraban a los monstruos como juegos de la naturaleza, en la actualidad se convierte en un juego de los sabios, del científico. “¿Qué diremos el día que recibiremos noticia de que sobre el hombre se han intentado experiencias de teratogenia?”¹⁰⁰ Cosa impensable en la ontología aristotélica y su herencia renacentista. Pero posible en la actualidad. La época de los posibles. La naturaleza como ejercicio de la normalidad supone el anticosmos de la imaginación. “Uno ve que de este modo lo monstruoso, en tanto que imaginario, es proliferante. Pobreza de un lado, prodigalidad del otro, tal es la primera razón para mantener la dualidad de la monstruosidad [naturaleza] y de lo monstruoso [hombre].”¹⁰¹

⁹⁹ CANGUILHEM, Georges. “La monstruosidad y lo monstruoso”, op.cit., p. 214.

¹⁰⁰ Ibid. Probablemente Canguilhem supondría en estos días que la clonación es una posibilidad que resulta consecuencia lógica de estas experiencias de teratogenia. Véase sobre el tema PERA, Cristóbal. *Monstruos y Prodigios en el siglo XXI*, 16 de diciembre de 2007, 14:50 h (<http://www.culturalandia.com/Documentos/doc10.pdf>). Este autor sugiere que serían los cyborg (mezcla de hombre y robot) los nuevos monstruos de nuestra época.

¹⁰¹ CANGUILHEM, Georges. “La monstruosidad y lo monstruoso”, op.cit., p.216.

El siglo XIX legará una visión ciertamente compasiva del monstruo en tanto que al quitársele carácter antinatural, y restringirse su universo al ser humano, hará notar de manera paulatina que no hay nada más monstruoso que el hombre mismo. Así, trastoca la visión negativa que tenía Rousseau del hombre como ser monstruoso desviado de lo natural. “De forma sinuosa [...] en Rousseau la teratología ayuda a explicar lo que queda del hombre. Más ella nos es expuesta para discutir el maleficio de la historia, como una quiebra del sentido providencial, establecido por Dios.”¹⁰² Por el contrario, el XIX considerará al fin y al cabo que en “los monstruos habría un alma. Ellos son humanos, *horriblemente humanos*.”¹⁰³ Ya en el siglo XX Gilles Deleuze “reconoce el monstruo en la propia humanidad. El hombre, dice, es el animal que está cambiando la especie. [...] Los monstruos avanzan y el método científico tendrá que ocuparse de ellos. Así que el problema ya no estriba en decidir si admitimos o no esas técnicas humanas de transformación, sino qué hacer con ellas [...] tenemos que aprender a amar algunos de los monstruos y a combatir a otros.”¹⁰⁴

En este primer capítulo hemos mostrado de manera esquemática que la discusión ontológica, teológica, epistemológica y médica atraviesa la historia de la anomalía, de la cual el monstruo constituye un apartado importante. Nuestro fin fue enmarcar este devenir conceptual del fenómeno de la monstruosidad a fin de proporcionar cierta densidad temática a la discusión que nos interesa abordar: la tesis teratológica que desarrolla Peralta. La época renacentista fue vista desde ese ángulo, debido que fueron los aportes a la

¹⁰² ROMANO, Roberto. *Moral e Ciência. A monstruosidade no século XVIII*. Op.cit., p. 48. (En portugués el original. Traducción nuestra).

¹⁰³ COURTINE, J.J. “Le désenchantement des monstres”, op.cit., p27.

¹⁰⁴ HARD, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. 1ra Ed. Buenos Aires, Debate, 2004, p. 231 y 232.

teratología de esta época la que nuestro autor estudiado tendrá en cuenta en el momento de desplegar su arsenal conceptual. Por tanto, restaría realizar un acercamiento histórico que no descuide el tratamiento discursivo de la época denominada de *estabilización colonial* en el Perú (siglo XVII), pues dicho marco permitirá iluminar la perspectiva teratológica que Peralta desarrolla. Y es lo que haremos a continuación en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO II. MARAVILLAS Y MONSTRUOS EN AMÉRICA: LA CONDICIÓN ONTOLÓGICA DEL SER AMERICANO.

“Pero si algún día la palabra del filósofo justificase los juegos marginales de la imaginación desordenada, ¡oh, entonces sí que lo que está en el margen saltaría al centro, y el centro desaparecería por completo! El pueblo de Dios se transformaría en una asamblea de monstruos eructados desde los abismos de la tierra incógnita y entonces la periferia de la tierra conocida se convertiría en el corazón del imperio cristiano”

Umberto Eco, *El Nombre de la Rosa*

2.1 El barroco como sentido común en el Perú colonial.

Este período histórico de la cultura occidental y latinoamericana fue de aparición posterior a otro gran movimiento cultural: el Renacimiento. Se suele considerar el Manierismo como un período intermedio a los mencionados. “La palabra *barroco* es de origen portugués. Su uso está atestiguado desde el siglo XVI. Servía para designar cierta perla irregular [Así] La nota fundamental del Barroco, como denominación de un estilo y una época, guarda todavía alguna relación con el significado primitivo de la palabra. Alude a algo irregular, fuera de lo común, que ofrece mil figuras de buen parecer y es, por tanto, capaz de atraer, cautivar y arrastrar la atención.”¹⁰⁵ Irregularidad y asombro son las características del monstruo, y del barroco. Entonces el Barroco es la toma de consciencia de un estado de crisis, pues “si el Renacimiento se había basado en la ventana como marco estable en el que asomarse y desde el que representar la realidad, en el Barroco dicho marco se encuentra preso de una permanente inestabilidad retórica, a la vez que desorientado ante la ubicuidad de los puntos de vista que se le ofrecen al sujeto. La indagación de las artes plásticas sobre

¹⁰⁵ BRAVO LIRA, Bernardino. “El barroco hispanoamericano”, en Bravo Lira, Bernardino (Ed.), *El Barroco en Hispanoamérica. Manifestaciones y significación*, Santiago, Alfabeto Impresores, 1981, p. 7.

los sistemas de representación y de percepción, se inspira en la noción de engaño y manipulación a la que está expuesto el sistema visual humano”.¹⁰⁶

Si el Renacimiento estuvo muy influido por las nociones neoplatónicas, el Barroco constituyó una relectura de este neoplatonismo, y de las tendencias de la hermética, a través de la reactualización de ciertas nociones aristotélicas. Por ejemplo se revaloró el concepto aristotélico de *mimesis* y se puso énfasis en la *virtud* moral de la obra de arte, noción esta última de amplio uso en su texto la *Poética*. También se privilegió el arte de persuadir que propugnaba el estagirita en su obra *Retórica*. En este orbe católico “Se trata, en todo caso, de llegar a través [...] de los géneros altos hacia la sublimidad, mientras que por la vía de la expresión de lo que es bajo o subordinado se alcanza lo monstruoso o grotesco.”¹⁰⁷ La historiografía canónica sugiere que este despliegue conceptual tuvo probablemente como fin expandir la doctrina católica, cuyos parámetros se establecieron en el Concilio de Trento, punto histórico clave dado que señala el comienzo del movimiento de Contrarreforma. Las artes tuvieron un papel central en el despliegue de toda una estrategia categorial de asentamiento cultural del orden católico. La noción de *virtud*, entendida en términos generales de modo tomista, debía posesionarse como perspectiva social aceptada

¹⁰⁶ MARTÍNEZ MORO, Juan. *La ilustración como categoría. Una teoría unificada sobre arte y conocimiento*. Asturias [España], Ediciones Trea, S. L., 2004, p. 111 y 112. Quisiera agradecer a Augusto del Valle por su generosa disposición conversar conmigo sobre los interesantes debates estéticos acerca de la noción de “ilustración”. Dicha noción fue y es importante para comprender en primer lugar, las aparentes desavenencias entre el objeto del arte y el de la ciencia. Segundo, que dichas desavenencias podrían tener su convergencia epistémico en el concepto de *ilustración* tal como lo trabaja Martínez. En dos épocas centrales de la cultura occidental, el objeto del arte y de la ciencia convergieron en el texto (y en la imagen): en la época barroca, y la contemporánea era de la imagen. Algunos suponen que estaríamos en una época neobarroca. La época barroca es eminentemente artística, si por ello entendemos la predominancia del *imago*. Y si el *imago* es la mostración, la imagen central y por excelencia del barroco es el monstruo.

¹⁰⁷ DE LA FLOR, Fernando F. “Planeta Católico”, en Mujica, Ramón et al. *El Barroco Peruano*, Lima, edición del Banco de Crédito del Perú, 2002, tomo 2, p. 2.

utilizando todas las herramientas de persuasión que otorgaba el corpus aristotélico tomista.¹⁰⁸

La Contrarreforma surge pues como un movimiento cultural cuyas posibilidades de renovación podrían sugerir que se enmarcaron al interior de un movimiento estrictamente conservador, con pretensiones de mantener en pie la vieja estructura cosmológica heredada de la tradición antigua y medieval.¹⁰⁹ Pero es muy probable que más bien se procurara conjurar el derrumbe del edificio aristotélico-tomista -que en algunos aspectos aún era vigente- realizando un enorme despliegue de actualización, articulándolo con las nuevas tendencias teóricas que comienzan a surgir como rivales paradigmáticas en la vieja Europa de entonces. Históricamente, los encargados de desplegar este proyecto sincrético fue la orden jesuita. La cual buscó hacer flexible en lo posible el edificio cosmológico aristotélico a fin de permitir el acceso a las novedades que se abrieron con la aparición de nuevas culturas, sobretodo con el descubrimiento del continente americano, al punto que ofrecieron una rearticulación paradigmática cuyas líneas maestras aún están por investigar.¹¹⁰

La denominada ‘segunda escolástica’ fue el movimiento cultural en cuyo interior se llevó a cabo dicha rearticulación. Miembros de la elite intelectual jesuita se valieron de otras

¹⁰⁸ Véase SEBASTIÁN, Santiago. *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid, Alianza editorial, 1981, p. 14.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 17.

¹¹⁰ Algunas pistas al respecto ofrecen recientes e interesantes investigaciones sobre este paradigma jesuita. Sobre el asunto hablaremos más adelante. En particular, véase el texto de BALLÓN, José Carlos. “Hipólito Unanue visto por Augusto Salazar Bondy: La tradición organicista en el Perú”, en Salazar Bondy, Augusto, *Aproximación a Hipólito Unanue y la ilustración peruana*, Lima, UNMSM Fondo Editorial, 2006. Este último libro es un hito filosófico clave pues es el punto de partida de la conocida tesis de Salazar sobre la dependencia cultural latinoamericana. Creemos que en la introducción a dicho texto, Ballón estaría postulando una hermenéutica alternativa que, bien visto, cambiaría de manera notable con la interpretación canónica acerca de la producción filosófica en el país. Nosotros haremos mención más adelante a las tesis de Ballón pues nos permitirán asentar una interpretación mucho más consistente de la obra de Peralta que la ofrecida hasta ahora por los teóricos de la dependencia.

fuentes conceptuales alternativas al aristotelismo para erigir un edificio de saber acorde con las necesidades de expansión político cultural de la Iglesia Romana y la monarquía hispana. “No sólo este último aristotelismo o sistema de sistemas comparece en la obra de arte, sino que, muy a menudo, la imagen idealizada del barroco se ofrece sutilmente también bañada en un clima platónico-hermético {...} Se trata de la construcción de un universo difractado entre el ser y el parecer, que es el específico que habita el cristiano.”¹¹¹ Ante las maravillas aparecidas con los grandes viajes de exploración, se había debilitado ostensiblemente el poder de explicación de toda una tradición paradigmática, y era el momento de replantear nuevos compromisos cognitivos y ontológicos.

Y ese fue el caso con el jesuita más afamado del periodo barroco: Athanasius Kircher (1602-1680). Así fue “Movido también por semejante propósito unificador del saber destaca la obra del polígrafo jesuita de origen alemán Athanasius Kircher [...] uno de los últimos sabios y científicos herméticos. Este autor representa la respuesta contrarreformista a los nuevos rumbos que estaba adoptando el ámbito del conocimiento hacia el horizonte laico. Su empresa vital será la de reunir todos los conocimientos de la época y de la Antigüedad para ser albergados bajo una tríada que debían formar ciencia, razón y fe. [Así] la erudición del jesuita alemán cobra una naturaleza claramente sincrética, teñida como está de neoplatonismo, ilulismo y hermetismo. Con todo ello, la obra de Kircher se convierte propiamente en una auténtica ‘resemantización’ cristiana del mundo”.¹¹²

¹¹¹ DE LA FLOR, Fernando F. “Planeta Católico”. En Mujica, Ramón et al. *El Barroco Peruano...* Op. cit., p. 2.

¹¹² MARTÍNEZ MORO, Juan, op. cit., p. 142.

Así, debido a esta atmósfera de tránsito y de reacomodo conceptual y ontológico, lo que mueve interiormente a la sensibilidad estética de la época barroca es el sentido de la pérdida, de la nostalgia, se generaliza una especie de angustia colectiva producto de la pérdida de un tiempo original, de un estado colectivo en el cual el orden cosmológico era transparente. Ese sentido de pérdida era el resultado lógico de la herida narcisista que sufrió la cultura europea a raíz de la crisis de la cosmología aristotélico-tomista y la extensión paulatina de la revolución científica que se gestaba por aquellos años.¹¹³ Tal cosmología como hemos visto en el primer capítulo, procuraba un sólido orden jerárquico, y un sentido de centralidad en los horizontes epistémico, moral y divino. Al sobrevenir la época moderna, y sobretodo, con la aparición de todo un mundo “nuevo”, la sensación de frustración colectiva e histórica se apoderó de las elites intelectuales de la época. Se vivió por tanto, el desengaño, la experiencia de futilidad de todo lo creado por la naturaleza y el hombre. La noción de que “la vida es sueño”, o la nostalgia por el paraíso perdido, la típica idea de la corrupción del cadáver como advertencia moralizante -lo que implicaba poner énfasis en la observación de lo cotidiano-, además de la búsqueda de cercanía o contacto con Dios son constantes en los autores del Barroco.¹¹⁴

Es éste énfasis en la noción de cambio, en el horror de la pérdida y en el asombro por la exacerbación de lo “maravilloso” o monstruoso lo que caracteriza a esta época, fascinada por las novedades geográficas y culturales sucedidas recientemente. “Una nueva

¹¹³ “Dice Freud que hay tres grandes heridas narcisistas en la cultura occidental: la herida impuesta por Copérnico; la hecha por Darwin, cuando descubrió que el hombre descendía del mono; y la herida que ha ocasionado Freud cuando él mismo, a su vez, descubrió que la conciencia yace en la inconciencia.” FOUCAULT, Michel. *Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud y Marx*. B. Aires, Antigua Casa Editorial Cuervo, 1976, p. 10.

¹¹⁴ WARDROPPER, Bruce W., “Temas y Problemas del Barroco Español”, en RICO, Francisco. *Historia y Crítica de la Literatura Española*. Tomo 3: *Siglos de Oro: Barroco*, Barcelona, Grupo editorial Grijalbo, 1983, p. 10.

complejidad se ha instalado, entre tanto, en este mundo hispano, que busca desesperadamente definirse en cuanto singular reino elegido, promoviendo una diferencia activa, una identidad que, poco a poco, va a pasar de ser pugnaz y ofensiva a adquirir una tonalidad reactiva, defensiva, melancólica, que caracterizará el momento barroco.”¹¹⁵ Se busca en el arte, el asombro, la noción ingeniosa, la ambigüedad de lo existente con el claroscuro. A través del uso del emblema “intentan abrir nuevas dimensiones semánticas. La clave para ello no será únicamente la conjunción de texto e imagen sino, principalmente, la reunión de motivos iconográficos dispares o de distinta naturaleza. Entre los mecanismos alegóricos utilizados para ello el favorito será la razón dialéctica expresada en clave de paradoja, que la propia época define con la fórmula ‘discordia-concors’ de fuerte calado neoplatónico.”¹¹⁶ Quizás se pretende asombrar para sentir nostalgia por el orden perdido, para buscar el regreso al seno de Dios, al paraíso perdido.

Así pues, ésta misma época tiene fascinación por lo sensorial -caracterizada por su dimensión de cambio y asombro- y se consume en el deseo piadoso de un retorno al origen. Asombro, sentido del horror y de lo monstruoso, y la nostalgia de un Orden de bordes bien delimitados son probablemente sentido común en esta época. Para lograr este sentido del asombro, se recurre a las nociones ya establecidas en la *Retórica* de Aristóteles, pero se va más allá de él en tanto se abandona la pretensión de mesura, de búsqueda de un término medio. El concepto ingenioso no debe buscar el punto medio, sino más bien el acercamiento de nociones polares previas que en ningún caso muestran posibilidad de

¹¹⁵ DE LA FLOR, Fernando F. “Planeta Católico”, en Mujica, Ramón et al. *El Barroco Peruano...* Op. cit., p.4.

¹¹⁶ MARTÍNEZ MORO, Juan, op. cit., p. 148.

cercanía. Es buscar un término nuevo, que plasme la contradicción de las partes integrantes. Coger en el aire el rápido movimiento del fluir temporal en una noción o en una visión.¹¹⁷

Estas nociones y presupuestos barrocos serán parte del equipaje cultural de los viajeros hispanos en su travesía por las colonias americanas.¹¹⁸ “La producción artística trasatlántica cobra, creemos, conciencia del peligro de disolución que la construcción teopolítica corre en las tierras de América. Es esta percepción de *los peligros de América* la que obliga a un plus, a un sobreexceso...”¹¹⁹ Y esta mirada previa de América constituirá sentido común entre las elites intelectuales y las órdenes religiosas del catolicismo, sobretodo la jesuita.

Así, puesto que el emblema es la síntesis de imagen y texto, “En el desarrollo de la literatura emblemática convergen no pocas corrientes y conceptos de diverso origen, como son el neoplatonismo, el hermetismo [...] la escolástica y hasta la política tridentina. En este último caso, el emblema servirá muy eficazmente a una suerte de pedagogía que busca la edificación moral del lector a través de un proceso de abstracción simbólica. En especial los jesuitas, opuestos a las nuevas interpretaciones y visiones del mundo propugnadas desde el empirismo y el mecanicismo [...] en España, feudo de la Contrarreforma y, por tanto, más lejanos de la observación y la especulación científica que del pensamiento político, moral y religioso, la emblemática tendrá un desarrollo especial.”¹²⁰

¹¹⁷ WARDROPPER, Bruce, op. cit., p. 15.

¹¹⁸ Y allí, con mayor razón, la sensibilidad barroca se extenderá y creará nuevos espacios, dada su cercanía al hecho más asombroso de la época: América

¹¹⁹ DE LA FLOR, Fernando F. “Planeta Católico”, en Mujica, Ramón et al. *El Barroco Peruano...* Op. cit., p. 4.

¹²⁰ MARTINEZ MORO, Juan. Op. cit., p. 148 a 150.

No es extraordinario asumir que la confluencia de las preocupaciones del Barroco en la imagen del monstruo era consecuencia necesaria de sus preocupaciones contextuales: la aparición de América, la construcción de un orbe católico, la reconstitución de una ontología nueva, amalgamar conceptualmente el aristotelismo y el hermetismo neoplatónico, entre otros. “Reflejando, por tanto, la idea de exceso que le es inherente, lo monstruoso se infiltra en numerosos planos, y constituye una categoría singularmente versátil en los textos barrocos.”¹²¹ Ahora, aun cuando nos correspondería a continuación analizar el texto de Peralta, hombre del Barroco, desarrollaremos primero el marco histórico de su contexto sociocultural inmediato: el Virreinato del Perú.

2.2 Panorama histórico de los siglos XVI y XVII en el Perú.

Uno de los debates más importantes sobre el Nuevo Mundo se centró en las diferencias existentes entre la naturaleza americana y la re-conocida hasta entonces. El orden de variación fue tal que conmovió los conocimientos geográficos, biológicos y sociales aceptados. Los horizontes de comprensión vigentes, al nivel de la naturaleza, la moral y la dimensión teológica o providencial encontraron serias dificultades hermenéuticas con relación a las *maravillas* americanas. “Los monstruos parecían multiplicarse a partir de la conquista de América [...] Europa había descubierto una humanidad aislada del resto y se extasiaba con la evocación de muchos fenómenos prodigiosos. La imaginación occidental especuló insistentemente sobre el tema de lo extraño.”¹²²

¹²¹ CHECA, Jorge. “Figuraciones de lo monstruoso: Quevedo y Gracián” en *La Perinola*, 2 (1998), p. 196.

¹²² MUCHEMBLED, Robert. *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. México, FCE, p. 99.

Antonello Gerbi menciona que “Los descriptores antiguos de la naturaleza americana, y en particular el más grande de ellos, Gonzalo Fernández de Oviedo [...] ya habían observado con asidua perspicacia las muchas peculiaridades físicas del Nuevo Mundo, las muchas diferencias existentes entre los animales de América y los de los países más conocidos por los europeos. Pero, aun cuando no dejaron de señalar ciertos aspectos relativamente débiles, ciertas deficiencias específicas de las Indias –como hicieron, entre otros, el padre Acosta (1590), Antonio de Herrera (16010-1615) y el padre Cobo (1653)- no llegaron a coordinar sus observaciones en una teoría general de la inferioridad de la naturaleza americana...”¹²³

El cataclismo al interior de esta cosmología básicamente concebida aún en términos aristotélicos, indujo a reflexiones acerca de cómo encajar las novedades dentro del orden establecido. Como también veremos, una de esas estrategias de fusión de lo conocido con lo extraño, fue de corte estético: la fiesta barroca, posiblemente una gran fuente cultural de hibridación o mestizaje. “La fiesta barroca era y debía ser polisémica para ser exitosa [...] Y para ser polisémica, debía forzosamente ser mixta y mestiza.” El caso es que la fiesta barroca en “Nueva España y probablemente en el Perú consistía en que la fiesta no resultaba mixta y mestiza por una decisión deliberada sino al contrario por una necesidad histórica ineludible...”¹²⁴ ¿En qué consiste esa necesidad histórica ineludible? ¿No consistirá en la búsqueda de convergencias identitarias dentro del conjunto diverso en que consistían las metrópolis latinoamericanas de aquel entonces?

¹²³ GERBI, Antonello. *La Disputa del Nuevo Mundo, historia de una polémica (1750-1900)*. México, FCE, 1982, p. 3. Creo que sí coordinaron una teoría, que aun está en proceso de averiguación.

¹²⁴ SOLANGE, Alberro. “Imagen y fiesta barroca: Nueva España, siglos XVI-XVII”, en Shumm, Petra (Ed., *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid, Iberoamericana, 1998, p. 45.

Luego, es necesario anotar que el Barroco en América no se agota en sus múltiples sentidos estéticos, riqueza que de hecho sugiere que “Lo barroco fue para el mundo americano, y aún lo es en buena parte, mucho más que un repertorio de formas escenográficas susceptibles de ser clasificadas por sus rasgos visuales. El barroco fue y es, ante todo, la expresión de una modalidad cultural que se entronca, fuertemente, con los modos de vida y creencias de la sociedad americana [...] que testimonia el momento maduro del mestizaje de valores...”¹²⁵

Recordemos que dentro de la herencia que los griegos legaron a las demás épocas estuvo la cuestión de cómo concebir lo que está más allá de las fronteras del cosmos conocido. Los límites ontológicos implícitos en la distinción entre *lo normal* y *lo anormal* supuso delimitar una densa simbología geográfica de lo extraño y situar en ella los espectros de lo asombroso, de lo híbrido, simbología que hasta antes del descubrimiento de América ostentaba el lejano Oriente. Según Wittkower “Los griegos sublimaban muchos temores instintivos en los monstruos de su mitología [y su percepción de] las ‘Maravillas de Oriente’ determinaron la imagen occidental de la India durante casi dos mil años [...] Su capacidad de supervivencia era tal que ni siquiera murieron por completo con los descubrimientos geográficos y el mejor conocimiento de Oriente, sino que persistieron con vestimenta pseudo científica hasta los siglos XVII y XVIII”.¹²⁶

¹²⁵ GUTIERREZ, Ramón. “Aproximaciones al barroco hispanoamericano en Sudamérica” en Gutierrez, Ramón, *Barroco Iberoamericano. De los Andes a las Pampas*, Barcelona, Lunwery editores, 1997, p. 13.

¹²⁶ WITTKOWER, Rudolf; “Maravillas de oriente: estudio sobre la historia de los monstruos”, en Wittkower, Rudolf, *Sobre la Arquitectura en la Edad del Humanismo. Ensayos y Escritos*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1979, p. 266.

Esta ambigüedad ontológica del monstruo no fue problema para Agustín de Hipona. Como vimos ya en el capítulo 1 de manera somera, éste señalaba que los monstruos, de existir, también formarían parte del plan divino, puesto que estarían previstos por la Providencia.¹²⁷ Noción que formó parte del imaginario tridentino que portaban los conquistadores ibéricos.¹²⁸ Esa supuesta pertenencia al orden, y su paradójica condición liminal supuso otorgarle al monstruo polaridad valorativa. Como seres del margen, su calidad paradójica y fronteriza les facilitaba ser el marco perfecto tanto para concebir esperanzas maravillosas como horrores naturales y morales.¹²⁹ En fin, todo era posible en estos territorios periféricos; o dicho de otra manera, las Indias orientales, y luego las Indias occidentales, serían “el país de las maravillas”.¹³⁰

Tales prejuicios occidentales fueron exacerbados al máximo al comprobarse que efectivamente, la diferencia de América con lo conocido era inusitada. Así, Gonzalo

¹²⁷ “A partir del siglo XII, las maravillas penetraron en el campo del arte religioso. Las razas fabulosas eran producto de la voluntad de Dios, ‘recto en todos sus caminos y santo en todas sus obras’. Por tanto, formaba parte de la misión de los apóstoles llevarles el Evangelio.” Wittkower, Rudolf; op.cit. p. 276.

¹²⁸ Hemos abordado el tema de la Providencia como factor cultural que dirigió los procesos de asentamiento colonial en el Perú virreinal. Véase PISCONTE QUISPE, Alan. *La constitución del estado peruano y el debate filosófico sobre el providencialismo en Antonio de León Pinelo*. Lima (UNMSM), Tesis para optar el grado de Licenciatura, 2001.

¹²⁹ “No es extraño que la idea de considerar los monstruos como ‘prodigios morales’ se desarrollara en la Baja Edad Media [pues] es la época que presencié la moralización de la Biblia y de las *Metamorfosis* de Ovidio, de los dioses de la antigüedad, de la historia y de la ciencia [...] estas moralizaciones tardo medievales son intercambiables y atañen a los valores de la sociedad humana. Y ello hasta el punto de usar las maravillas para satirizar los defectos contemporáneos.” *Ibíd.* p. 278.

¹³⁰ “Pero los informes de los viajeros [...] casi sin excepción eran una curiosa mezcla de observaciones fidedignas y tradiciones fabulosas. Aquellos hombres, desde los monjes dominicos y franciscanos del siglo XIII hasta Colón y Fernando de Magallanes, partían hacia remotos países con una idea preconcebida de lo que iban a encontrar allí. Muchos viajeros eran cultos, conocían a los autores clásicos [...] en suma, su imaginación se había venido alimentando desde la niñez con historias sobre las maravillas y milagros que luego descubrieron porque previamente creían en ellos. La mayoría informaba sobre el Preste Juan y su país, algunas hasta encontraron el Paraíso [aunque] ya en el siglo XIV empezó a agrietarse la fe en la existencia de razas fabulosas en Asia. Pero en lugar de repudiarlo todo, algunos autores localizan ahora las maravillas en los confines todavía inexplorados del planeta.” *Ibíd.*, p. 296 y 297.

Fernández de Oviedo (citado por Peralta), el padre Acosta, Antonio de Herrera, el padre Cobo, observaron asombrados esa nueva multiplicidad de seres novedosos esparcidos en todos los ámbitos del Ser. En general, ante ellos, vacilaron en mayor o menor grado entre el denuesto y la apología. Y también en mayor o menor grado estos primeros exploradores los asimilaron al orden de *la mismidad*. Y toda la imaginería monstruosa fue usada para dicha asimilación. Y un reino a la vez de horror y de maravillas se abría paso a los asombrados ojos de los conquistadores. Según Mujica “En un inicio los autores europeos de los siglos XV y XVI confundieron a la población americana con las razas míticas, marginales o monstruosas de la antigüedad europea. Aquí se encuentra a los cíclopes, sátiros, gigantes, pigmeos y amazonas desnudas [...] descritos por Hesiodo, Aristóteles, Plinio, San Agustín y San Isidoro, entre otros”.¹³¹

Estas nuevas circunstancias llevaron a la disyuntiva de, o mantener el edificio aristotélico o empezar su crítica. Eso último es lo que ocurrió en última instancia. Se buscaron variantes teóricas que rivalizaran con la cosmología del Estagirita. Si lo monstruoso, lo maravilloso, es lo que escapa al orden a pesar de ser constituyente de él, había que buscar una alternativa que permita considerarlos dentro de él, integrarlos al orden cosmológico existente. Hay quienes suscriben que la especificidad de la cultura latinoamericana transcurre por estos cauces. Es decir, buscar una fusión cultural que implique caminar por un sendero moderno (¿lo monstruoso?) sin perder su fuente de intuiciones católicas (¿lo normal?). La orden jesuita se propuso esa tarea, es decir, la de un “proyecto de construcción de una

¹³¹ MUJICA PINILLA, Ramón, “‘Dime con quién andas y te iré quién eres’. La cultura clásica en una procesión sanmarquina de 1656”, en Hampe Martínez, Teodoro, *La Tradición Clásica en el Perú*, op.cit, p. 193.

modernidad; de un proyecto civilizatorio moderno y al mismo tiempo – ¿paradójicamente?- católico.”¹³²

Ballón anota que “Reconstruir este ‘orden natural’ o cadena causal unitaria [aristotélico-tomista] era una cuestión vital para la Contrarreforma católica. Acosta va a advertir desde un inicio que el mismo nombre de ‘Indias’ era un resultante del ‘uso y lenguaje vulgar’ moderno, el cual originaba un significado muy peligroso, referido no sólo a tierras ‘muy apartadas y ricas’, sino fundamentalmente ‘muy apartadas a las nuestras’, a las que se denominaba como ‘nuevo mundo’. Los peligros que motivaron el discurso naturalista de Acosta no eran gratuitos. Ya Giordano Bruno había lanzado en 1584 la desafiante idea de que el descubrimiento del hombre americano y del ‘nuevo mundo’ cuestionaba de raíz la descendencia adánica de toda la humanidad, la consecuente universalidad del pecado original y por tanto la justificación de la labor redentora universal de la Iglesia Católica [...] El paradigma naturalista inaugurado por Acosta en el pensamiento peruano era, pues, un claro intento de recuperar un ‘orden’ tradicional amenazado y no ciertamente el de inaugurar un orden natural y moral moderno.”¹³³

En el afán de reconstruir una plataforma ontológica que albergara la peculiaridad americana, es necesario recalcar que fueron claves los aportes de la orden jesuita. Pues “es en Asia y sobre todo en América, donde la Compañía de Jesús despliega con buenos éxitos su actividad [luego] el lugar en donde el proyecto de la Compañía de Jesús se juega

¹³² ECHEVARRIA, Bolívar. “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina” en Shumm, Petra (Ed.). *Barrocos y modernos...* Op. cit., p. 49.

¹³³ BALLÓN VARGAS, José Carlos, “el tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosófico peruano” en Hampe Martínez, Teodoro; *La Tradición Clásica en el Perú Virreinal*, op.cit, p. 321 y 323.

principalmente –y se pierde- es América [es así que] ni la vida material y práctica en América Latina ni su dimensión simbólica y discursiva habrían sido las mismas desde comienzos del siglo XVII sin la presencia determinante de la Compañía de Jesús.”¹³⁴ Así pues, la Compañía de Jesús tenía como pretensión plasmar “el proyecto histórico espontáneo que inspiraba de manera dominante la visa social en la América Latina del siglo XVII [el cual no era] prolongar (continuar y expandir) la historia europea, sino un proyecto del todo diferente: re-comenzar (cortar y reanudar) la historia de Europa, re-hacer su civilización.”¹³⁵

Es posible plantear que la convergencia del proyecto jesuita de un *orbe católico*, y las ansias de modernidad del criollo se intersectan en estrategias de mestizaje, puesto que el modo de comportarse de los jesuitas “coincide de manera ejemplar con la configuración estructural de los procesos del mestizaje cultural que se están dando en Latinoamérica a partir del siglo XVII. La palabra ‘mestizaje’ evoca aquí necesariamente un proceso de mixtura, de mezcla de formas culturales que se parece a procesos conocidos por la química o la biología: mezcla de sustancias, de sus colores, por ejemplo, injertos de una planta en otra, cruces de diferentes razas de animales, etc.”¹³⁶

Probablemente esa convergencia se deba a que la apuesta ontológica jesuita se perfiló por lo que Ballón denomina el “paradigma organicista”. Asimismo, como indica Puccini “Por un lado, la mezcla de magia y ciencia propia del Hermetismo colocaba a esta doctrina, tan

¹³⁴ ECHEVARRIA, Bolívar. “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina”, en Shumm, Petra (Ed.). *Barrocos y modernos...* Op. cit., p. 50.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 64.

atractiva como enigmática, al abrigo de las anatemas, condenas y censuras del Santo Oficio [...] y, por otro, la propia capacidad de adaptación de dicha doctrina, permitía transferir al campo de las ideas la táctica conciliadora (en cuanto sincretista) pero sobretodo innovadora de la estrategia cultural jesuítica en el Nuevo Mundo. No olvidemos que los temas y problemas científicos implicaron personalmente a numerosos representantes de la Compañía de Jesús: a ella pertenecían en efecto Atanasio Kircher, el astrónomo italiano Ricciolo, el misionero y astrólogo-astrónomo tirolés, transplantado a México a partir de 1680, Eusebio Francisco Kino y el mismo Sigüenza, cuyas relaciones con la Compañía, como ex jesuita, se caracterizaron por varias solicitudes de admisión.”¹³⁷

La pregunta entonces es cómo se compatibilizaba esta inclinación al sincretismo conceptual y étnico de parte de la Compañía de Jesús con la dicotomía antropológica del aristotelismo que diferencia entre hombres libres y esclavos por naturaleza, diferencia entendida en un sentido substancial, por tanto, diferencia rígida entre ambas. Sin embargo, el aristotelismo justificaba el orden social vigente en la metrópoli y también era el fondo teórico del debate acerca de la condición del poblador americano, acerca de su lugar en el orden, su condición humana. La ardua labor conceptual de la *Inteligentsia* barroca consistiría entonces en anular la capacidad de disolución ontológica que poseía el hermetismo, y buscar que el edificio conceptual aristotélico sea permisible de una manera tal que pudieran encajar con comodidad las novedades halladas en el continente americano.¹³⁸ Y ese es el caso del ya

¹³⁷ PUCCINI, Darío. *Una Mujer en Soledad, Sor Juana Inés de la Cruz, una excepción en la cultura y la literatura barroca*. México, FCE, 1997, p.82.

¹³⁸ Para las características del discurso renacentista, de corte neoplatónico y hermético, remitimos a las interesantes observaciones de VILLORO, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México, FCE, 1992. Igualmente son útiles las ideas ya clásicas de Michael Foucault sobre la *epistème* renacentista en *Las Palabras y las Cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, op. cit., p. 26 y s.

citado Kircher pues “El hermetismo de Kircher no fue como el de Bruno demoníaco y revolucionario, un hermetismo en el que se demandaba una completa restauración de la religión hermético-egipcia, en el que se instituía todo un plan de reforma del mundo y del psiquismo.”¹³⁹

Es de considerar entonces que “La sociedad barroca estaría pues impregnada por lo maravilloso, por formas de exteriorización de un imaginario travestido, que tiene, [...] una función integradora, pero que desarrolla también una fuerte dinámica interna y puede hasta ser punto de partida de rebeliones. Estoy pensando en los diversos movimientos apocalípticos, por ejemplo en el caso de Gabriel Aguilar en el Perú de fines del siglo XVIII., para dar sólo un ejemplo.” Lo maravilloso lindaba de cerca con el fenómeno teratológico, como se desprende de nuestro análisis del capítulo primero. Y no es de extrañar, puesto que “Al barroco se lo define y juzga por lo que no es [...] es así que la noción de la imagen barroca tiene una fuerte carga a la vez crítica y utópica –y lo utópico no esta lejos de lo apocalíptico- que se debe a una serie de formulaciones negativas.”¹⁴⁰

El hermetismo jesuita, hizo posible entender tales novedades americanas y fue un arma teórica de defensa de la elite criolla. Pues sus tesis constituyeron un baluarte contra la ortodoxia aristotélica esgrimida por la metrópoli para justificar su dominio sobre los criollos e indígenas. Este hermetismo tenía entonces un sesgo político. El hermetismo que introdujo y defendió cierto sector jesuita permitió definir el rol protagónico de la clase

¹³⁹ GÓMEZ LIAÑO, Ignacio. *Athanasius Kircher. Itinerario del éxtasis o las imágenes de un saber universal*. Madrid, Ediciones Siruela, 2001, p. 12.

¹⁴⁰ NELLE, Florian. “Imágenes maravillosas: el barroco y el cine mudo”, en Shumm, Petra (Ed.). *Barrocos y modernos...* Op. cit., p. 86.

dominante criolla pues “Hay no obstante, otro aspecto primordial de la producción y por tanto de la ideología de los jesuitas que hay que poner de relieve: así como fueron ‘favorables a las asimilaciones, a veces audaces, de las creencias politeístas locales con la tradición de las escrituras’, lo cual define justamente su sincretismo, se presentaron también como los portavoces del ascenso económico de la burguesía criolla y al mismo tiempo de sus capas intelectuales con caracteres modernos y ‘nacionales’[...] Sobre tal fundamento se explica así mismo la división en dos grupos de los intelectuales novo hispánicos: ‘el de los peninsulares, que defendían el aristotelismo (organicismo) como reflejo de su posición política conservadora, y los criollos, que en su afán de vencer a los peninsulares adoptaron en la ciencia la tradición que en Europa había ‘sustituido al organicismo aristotélico y que consistía en la aplicación de las doctrinas mágico-herméticas-neoplatónicas’ ” ¹⁴¹

Así, esta problemática está ligada indefectiblemente con las luchas criollas por su independencia. Peralta es conocido por haberse manifestado a favor de este sector criollo.¹⁴² El término mismo, “criollo”, tenía un origen peyorativo, pues así se denominaba a aquellos nacidos fuera de sus territorios y sociedades de origen, y cuya mezcla racial denota hibridez, lo que supone a su vez degradación ontológica y antropológica. Así, la condición de ambigüedad de los monstruos alcanza a la imagen que de sí mismos tenían los pobladores americanos en todos los estratos. Pues el término criollo “fue usado para todos

¹⁴¹ PUCCINI, Darío, op.cit, p. 82 y 83.

¹⁴² “En términos que recuerdan a Palafox [Peralta] exclamó que ‘Toda la naturaleza no es otra cosa que Hierarquías y que esferas’, de modo que era simplemente justo que los nobles figuraran como principales delegados de la autoridad real: el poder descendía así por jerarquías graduadas [entonces] Peralta hizo eco a las primeras quejas de los patriotas criollos [...] pero mientras que casi todas las peticiones mencionaban a los criollos en general, por contraste Peralta se refirió simplemente a la nobleza, escogiendo así actuar como portavoz de una clase social y no de una posible nación.” BRADING, David. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la República criolla (1492-1867)*. México, FCE, 1991, p.428. Las nociones aristotélicas de jerarquías naturales sustentan el patriotismo de casta de Peralta.

los seres nacidos en América, con excepción de los ‘naturales’, sean plantas, animales y seres humanos. Es decir que la palabra criollo en el contexto americano aparece como una *nueva invención* de la naturaleza: *es natural pero no indígena*. Por eso viene a designar una amplia gama de grupos que va del ‘negro’ hasta el ‘indio’ sin olvidar el mestizo’ y obviamente el ‘criollo’”¹⁴³ Así, lo anterior confirma el alcance conceptual teratológico del término *criollo*.

Octavio Paz al reconstruir los sentidos comunes del Barroco en el Virreinato de Nuevo México, considera que “El resentimiento de los criollos frente a los españoles, ya visible en el siglo XVI, se acentúa en el siglo XVII. El criollo se sentía leal súbdito de la corona y, al mismo tiempo, no podía disimularse a sí mismo su situación inferior. La burocracia española lo desdeñaba: el criollo era español y no lo era. La misma ambigüedad ante la tierra donde había nacido y en la que sería enterrado: era suya y no lo era. Continua oscilación: los criollos eran, como los indios, de aquí y, como los españoles, de allá [...] Los mestizos duplicaban *la ambigüedad* criolla: no eran ni criollos ni indios. Rechazados por ambos grupos, *no tenían lugar* ni en la estructura social ni en el orden moral. Frente a las dos morales tradicionales –la hispana fundada en la honra y la india fundada en el carácter sacrosanto de la familia- el mestizo era la imagen viva de *la ilegitimidad*”.¹⁴⁴

Para Ballón, posiblemente toda esta estrategia taxonómica con relación a lo monstruoso está conectada con los procesos de asentamiento colonial, disponiendo una escala humana

¹⁴³ SAIGNES, Thierry [y] BOUYSSSE-CASSAGNE, Therese. “Dos confundidas identidades: mestizos y criollos en el siglo XVII” en Hiroyasu, Tomoeda [y] Millones, Luis (Ed.). *500 años de mestizaje en los andes*. Osaka: Senri Ethnological Studies Nro, 33, 1992, p. 16. (Cursivas nuestras).

¹⁴⁴ PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*. Barcelona, editorial Seix Barral, 1982, p. 53. (Cursivas nuestras).

de acuerdo o no a su lugar en el orden cósmico porque “Hasta los mismos orígenes de las palabras que caracterizan estas nuevas castas son *ambiguos* [...] Se trata en realidad de un conglomerado de adjetivos que sirven para calificar a todo el que *está fuera* o *carece* de ‘lugar natural’ en el régimen de consanguinidad: ‘criollos mestizos’, ‘morenos criollos libres’, ‘indios ladinos’, ‘criollos del pueblo’, etc.”¹⁴⁵ En el caso del Virreinato del Perú, se agudiza y concentra la implícita significación del término pues “el término *peruano* reemplaza sistemáticamente el de *criollo* [...] La identificación de los criollos se funda ahora en un territorio reconocido y reivindicado: Perú. Sin embargo, este autonombramiento en base a una tierra definida encubre una sociedad pluri-racial y jerárquica, en la cual cada estamento intentaba diferenciarse.”¹⁴⁶

Hay entonces indicios suficientes para considerar que habría todo un paradigma teórico subyacente a esta temática de los monstruos. Obviamente este hermetismo no fue cualquiera, sino el impulsado por la orden jesuita, mano derecha de la iglesia católica y del movimiento de contrarreforma.¹⁴⁷ En nuestro análisis posterior veremos que en la obra de Peralta, influye la obra de Atanasio Kircher, (1601-1680) erudito alemán, perteneciente a la orden jesuita. Es conocido como el “último renacentista”. En general intentó una síntesis

¹⁴⁵ BALLÓN VARGAS, José Carlos; “José de Acosta: Naturalismo, Historia y Lenguaje”, en *Logos Latinoamericano*, Año V, núm. 5, 2000, p. 132. (Cursivas nuestras).

¹⁴⁶ SAIGNES, Thierry [y] BOUYASSE-CASSAGNE, Therese. “Dos confundidas identidades: mestizos y criollos en el siglo XVII.” En Hiroyasu, Tomoeda [y] Millones, Luís (Ed.). *500 años de mestizaje en los andes*, op. cit., p. 19.

¹⁴⁷ “Dos corrientes adversarias nacen del hermetismo renacentista. Una va de Ficino y Pico de la Mirándola a Cornelio Agrippa, Giordano Bruno y Tommaso Campanella, se extiende por todo Europa, inspira las academias francesas, al mágico isabelino John Dee y al movimiento de los rosacruces en Alemania [...] La otra tendencia, representada sobretodo por los jesuitas, trató de reconciliar las tradiciones no cristianas con el catolicismo romano.” PAZ, Octavio, op.cit, p. 60. Al parecer, las diferencias epistemológicas entre ambos hermetismos no es radical, pero si las miras que tienen en mente. Mientras históricamente la primera propició la aparición de la ciencia moderna, la segunda lo más probable es que haya constituido los sentidos comunes de México y Perú.

entre los elementos del hermetismo y la filosofía aristotélica que profesaba la orden jesuita.¹⁴⁸

Estas discusiones sobre hibridación y monstruosidad reciben su fuente de problemas de la ardua y problemática construcción de las identidades de los entes sociales latinoamericanos, y en el Perú en específico. Un gran peso conceptual es herencia de la terminología organicista y neoplatónica de la Compañía de Jesús. La cual nos ha permitido hilvanar el tejido discursivo que permite entender problemas como el nacionalismo criollo, la lucha por la supremacía con la metrópoli, la necesidad de proseguir la misión salvífica, establecida como marco de legitimidad hispana para enseñorearse en las colonias, etc. Dicho paradigma estaría insuflado de la dinámica biológica inherente al formato del cuerpo, lo que permite hablar de hibridación, de mestizaje. Entonces, visto así, “el mestizaje es a la vez una consecuencia de la occidentalización y una reacción frente a la occidentalización. Reacción de defensa de los indios, por ejemplo, que toman prestados elementos europeos y constituyen una nueva identidad frente a la occidentalización [...] América no es un doble de Europa, sino un territorio donde las cosas se mezclan.”¹⁴⁹

En esta búsqueda de identidades -y la identidad supone el lado oscuro de la experiencia teratológica- es necesario tener en claro que el terreno sociocultural americano es sumamente frágil e interactivo, “porque en ellas los elementos indígenas, europeos y

¹⁴⁸ “La fuente del sincretismo jesuita se encuentra, aunque parezca extraño, en el hermetismo neoplatónico renacentista. Este movimiento estaba impregnado de filosofía antigua y racionalismo, ciencia y magia. Uno de sus componentes intelectuales y afectivos eran las doctrinas del llamado *corpus hermeticum*. Con este nombre se designa al conjunto de textos que comprenden las revelaciones y discursos de Hermes Trismegisto, una figura fabulosa que se creía anterior a Platón y contemporánea de Moisés” PAZ, Octavio, op.cit, p. 59.

¹⁴⁹ SHUMM, Petra [y] BRAIG, Marianne. “La occidentalización y los vestigios de las imágenes maravillosas” (Entrevista con Serge Gruzinski), en Shumm, Petra (Ed.). *Barrocos y modernos...* Op. cit., p. 358 y 359.

africanos, se mezclaron en múltiples configuraciones embrionarias donde lo antiguo se descompuso para integrarse en creaciones improvisadas que surgieron al capricho de los contextos y lugares, sin tener ningún modelo al que pudieran plegarse. El desorden es aleatorio pero no totalmente arbitrario.”¹⁵⁰ Así, en el caso del Perú, dicha mezcla e hibridación supone un orden aleatorio de connotación fuertemente racial, pues “bajo la arrogancia peninsular, se preconiza un movimiento de descenso social: los llamados ‘criollos’ retroceden a ‘mestizos’, los mestizos’ a ‘cholos’, los ‘cholos’ a ‘indios’.”¹⁵¹

Así, la consigna Occidental era la denigración del continente americano, en tanto que pasó a ocupar el lugar de Oriente como sede de los territorios poblados por monstruos. Mestizos, criollos, serán notorias muestras teratológicas del poder movilizador de la materia o naturaleza de las Américas. Es lo que sucede con el ente que concentra la mayor fuerza terática, el mestizo. “Parece, pues, apropiado pensar al mestizo como alguien que, situado en una posición intersticial, está acostumbrado a desenvolverse en ámbitos distintos con relativa fluidez, a manejarse habitualmente en dos lenguas, a ‘traducir’ de un universo simbólico al otro y, en definitiva, a traspasar una y otra vez fronteras mentales y de todo tipo, en una permanente confrontación que, sin duda, le permite adquirir conciencia de las semejanzas y las diferencias.”¹⁵²

¹⁵⁰ *Ibíd.*

¹⁵¹ SAIGNES, Thierry [y] BOUYSSÉ-CASSAGNE, Therese. “Dos confundidas identidades: mestizos y criollos en el siglo XVII”, en Hiroyasu, Tomoeda [y] Millones, Luís (Ed.). *500 años de mestizaje en los andes*, op. cit., p. 22.

¹⁵² ARES QUEIJA, Berta. “El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI), en Ares Queija, B [y] Gruzinski, S. (Coords.). *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1997, p. 38.

La monstruosidad como ambigüedad fue la herencia hispana para percibir América. Era lícito concebirlos en modos inverosímiles en tanto que parecían escapar del Orden aceptado. Por supuesto que toda clase de seres irreales poblaron estos territorios. Y como escapaban al orden, tales engendros podían tener una valoración tanto positiva como negativa, dada su condición de ambigüedad. Y la ambigüedad es característica central del monstruo. Es esta ambigüedad la esfera semántica implícita en el uso del término criollo. “Implícitamente, al nombrar criollos a los españoles de América, se los rechaza hacia un estatuto léxico (y por lo tanto social) ambiguo. Si bien siguen siendo españoles, en algo también –y el nombre lo revela- están relacionados con los dominados del mundo colonial.”¹⁵³

Parecida realidad se vive en el otro sector cultural importante de las naciones de ultramar: Nuevo México. Al estudiar el trasfondo cultural de ese exótico personaje barroco, Inés de la Cruz, Octavio Paz indica que “En el siglo XVII *la estética de la extrañeza* expresó con una suerte de arrebató la extrañeza que era ser criollo [...] los criollos se percibían a sí mismos no como la confirmación de la universalidad que encarna cada ser humano sino como la excepción que es cada uno [...] Respiraban con naturalidad en el mundo de la extrañeza porque ellos mismos eran y se sabían *seres extraños*”.¹⁵⁴ Y es esta problemática de la extrañeza el meollo de la reflexión que el doctor Océano enfrenta con este tratado sobre los monstruos.

¹⁵³ LAVALLÉ, Bernard. *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los andes*. Lima, PUCP Fondo Editorial, 1993, p. 20.

¹⁵⁴ PAZ, Octavio, op.cit, p. 86. (Cursivas nuestras).

Sin embargo – y es parte de las paradojas de las entidades teráticas- América como espacio natural (y cultural) se convirtió en el lugar donde se colocaron esperanzas milenarias de salvación.¹⁵⁵ No era de extrañar que en la época se imaginara al territorio americano -dada su novedad- como un espacio sacralizado pues podía albergar el mítico paraíso terrenal.¹⁵⁶ Creemos que la obra del doctor Océano que analizaremos a continuación obtiene un marco contextual que supone estas disputas sobre la condición de ambigüedad del criollo y el mestizo. Su texto maneja un conjunto de términos organicistas y neoplatónicos que le permitirán ofrecer su aporte teórico sobre el asunto. Pues es de conocimiento general que detrás hay un intenso juego de poder en las noveles culturas indianas. En ese juego hay un uso común de terminología que se sostiene en el paradigma organicista, y que supone una discusión teratológica también. Pues “muchos casos se podrían aducir en que los dueños del idioma dominante rebajaron con éste a los dominados al mismo tiempo y en las misma proporciones que los marginaban socialmente. Basta con aludir aquí a las innumerables comparaciones con animales que surgieron para hablar de los indios y describirlos: frente estrecha y baja como la de los caballos y mulos (F. Reginaldo de Lizárraga), pelos que son más bien cerdas de puercos (P. Bernabé Cobo), fealdad comparable con la de los monos (judío portugués anónimo), cobardes como liebres, sucios como puercos y en muchos

¹⁵⁵ “Además [...] parece sintomático que dos personajes diferentes pero de grande e inquieto talento –Galileo Galilei y Miguel de Cervantes- manifestaran en años muy cercanos la intención de ir a América [puesto] que América representaba para ambos – y para muchos espíritus avisados de su tiempo- el centro de una realidad diferente donde hallar una confirmación o una respuesta a ciertos interrogantes de la época, así como la adquisición candente de un nuevo imaginario. Y lentamente, la misma América, [...] toma conciencia de esta especial ‘centralidad descentrada’ suya...” PUCCINI, Darío, op.cit. p. 77 y 78.

¹⁵⁶ BRADING, David, op.cit. p. 28. Dicho tópico será la obsesión de las elites intelectuales ya en el siglo XVII, el paradigma de tal obsesión es Antonio de León Pinelo, cuya obra “el Paraíso en el Nuevo Mundo” es en otras cosas, una apología de las tierras americanas como dignas representantes del plan divino. Es un intento temprano de la elite criolla por asentarse como casta autosuficiente y capaz de gobernarse sin la tutela de la metrópoli.

aspectos parecidos a los asnos (F. Pedro Simón), propensión a enfermedades propias de las bestias (Lope de Atienza), etc.”¹⁵⁷

Creemos que Peralta en cierto modo averigua en términos de presupuestos conceptuales, y, por tanto, en términos filosóficos, esta autopercepción cultural de marginación, que se halla inmersa en la construcción histórica de las identidades peruanas, y probablemente latinoamericanas, con todas sus implicancias. Esto debido a que heredó los problemas conceptuales de los primeros colonos “que fueron a establecerse en el Nuevo Mundo [y que] tenían que enfrentarse con los problemas intelectuales que éste presentaba. El más inmediato era la necesidad de un sistema de clasificación...”¹⁵⁸

Peralta creemos que es consciente de esta necesidad de reelaborar sistemas de clasificación de lo extraño. Pues “el observador europeo en América no disponía de un vocabulario descriptivo adecuado para su tarea [...] En primer lugar, tendía a describir cosas de aspecto similar como si realmente fueran idénticas. Para hombres como Gonzalo Fernández de Oviedo [...] autor de la primera historia natural de América, los pumas eran leones, los jaguares tigres, etc. Las percepciones inmediatas de este tipo se basaban en la creencia implícita y al principio no cuestionada de que los tipos eran intercambiables y *las formas naturales constantes*. Pero pronto se hizo obvio que esto no era suficiente, que los tipos no eran intercambiables y que las formas no eran constantes.”¹⁵⁹ Así, de la inclusión de América en el Orden dependía la salvación del proyecto providencial evangélico de la

¹⁵⁷ LAVALLÉ, Bernard. *Las promesas ambiguas...*, Op. cit., p. 21.

¹⁵⁸ PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparada*. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 31.

¹⁵⁹ *Ibíd.* (cursivas nuestras).

Contrarreforma, el dominio político y religioso de España, los actos de comunicación excluyentes entre las castas y grupos sociales. Y son esos monstruos de la ambigüedad y la posibilidad los que impulsarán la discusión de Peralta como veremos a continuación.

CAPÍTULO III. LA AMBIGÜEDAD DEL SER AMERICANO. SU INCLUSIÓN PROBLEMÁTICA EN EL ORDEN DE LOS SERES. EL CASO PERALTA.

“¡Oh Creador! ¿Pueden existir monstruos a los ojos de Aquel que sabe porqué existen, cómo están hechos, y cómo hubiesen podido no ser creados?”

Charles Baudelaire. *El Spleen de Paris*

3.1 Pedro de Peralta Barnuevo. Reseña biográfica.¹⁶⁰

Pedro de Peralta Barnuevo y Rocha Benavides (1663- 1743) nació en Lima. Este sabio colonial estudió Medicina, y era versado en Astrología y Astronomía. Ejerció el cargo de Cosmógrafo del Virreinato del Perú desde 1710 hasta su muerte, acaecida en 1743. Sucedió en el cargo a Juan Ramón Conink, jesuita y matemático belga, que posiblemente fundó una de las primeras publicaciones científicas de la época: *el conocimiento de los tiempos* (1680) siguiendo el ejemplo de una publicación francesa que, con el mismo nombre en francés,

¹⁶⁰ Los datos que consignamos a continuación proceden en mayor o menor grado de las siguientes fuentes textuales: MENDIBURU, Manuel de. *Diccionario histórico-biográfico*. Lima, librería e Imprenta Gil, 1934, tomo VIII. También la entrada a Pedro de Peralta del texto de consulta titulado *Los Místicos: de Hojeda a Valdés*. París: Desclée de Brouwer, 1938. Véase además ZUM FELDE, Alberto. *Índice crítico de la literatura hispanoamericana*. México, Editorial Guaranda, 1954; MIRÓ QUESADA, Aurelio. “Lo peruano en Don Pedro de Peralta”, en Miró Quesada, Aurelio. 20 temas peruanos, Lima, P. L. Villanueva, 1966; VALDIZÁN, H. *Apuntes para la bibliografía médica peruana*. Lima, s/n, 1929 Es muy conocido el texto de Luis Alberto Sánchez, *el Doctor Océano. Estudios sobre Don Pedro de Peralta Barnuevo* (Lima: UNMSM, 1967) donde se limita a mencionar este texto y la consabida polémica sobre si este texto se le puede atribuir a Peralta. Otro estudioso reciente de las obras de Peralta, Jerry M. Williams, se ha dedicado a realizar ediciones críticas con estudios introductorios de obras menores de Peralta, de índole político-religioso (véase por ejemplo, *Censorship and Art in Pre-enlightenment Lima: Pedro de Peralta Barnuevo's Diálogo de los Muertos: la causa Académica*, Potomac, The Catholic University of América, 1990, y la antología de obras del doctor que edita y comenta, denominada *Peralta Barnuevo and the discourse of loyalty: a critical edition of four selected texts*, Tampe, Ariz., Arizona State University, Center for Latin American Studies press, 1996) Sin embargo, de éste autor proviene la queja por la falta de estudios de análisis crítico de las obras de Peralta por parte de los principales investigadores de la obra del doctor, los cuales suelen mencionar sus textos sin haber ingresado a ellos de manera crítica. Lo que nosotros haremos es un intento de crítica del texto de Peralta que sea el primer paso en la consecución de un estudio global de sus aportes filosóficos.

cumplía la misma finalidad de difusión y discusión del saber científico del momento. Tal revista gala fue creada apenas dos años antes que la del Virreinato peruano.

Parece pues, haber una continuidad en el esfuerzo de difusión de las ideas científicas modernas en el Virreinato del Perú, y que Peralta hereda. Sin embargo, ya con anterioridad, desde el ángulo de la medicina, Peralta contribuía con el debate y difusión del saber científico de la época. Así, el texto que es objeto de nuestra investigación, es del año 1695, anterior por tanto a su toma del cargo oficial de Cosmógrafo del Reino. Ya en pleno ejercicio de este cargo, el saber y la erudición de Peralta comienzan a difundirse. Una de las razones es su contacto permanente con la comunidad científica de la Metrópoli, y sus nexos académicos con los miembros de la célebre exploración francesa liderada por Feuillée. Tanto Feijoo como Feuillée le dedican sendos elogios por su erudición y predisposición a colaborar con la difusión científica. Asimismo, escribió una introducción al célebre texto sobre la circulación de la sangre de Harvey.

Debido al cargo, y gracias a su nombramiento como Catedrático de Prima de Matemáticas, fue requerido constantemente por diversos virreyes del Virreinato peruano, como asesor en las obras de construcción, ingeniería y defensa. Asimismo, fue nombrado Rector de la Pontificia Universidad de San Marcos en los años 1715 a 1717. Escribió un *Tratado Matemático y físico* (cuyos ejemplares no hemos podido ubicar) y un *Tratado de música* (que igualmente permanece en la actualidad extraviado).

Luis Alberto Sánchez ha examinado con exhaustividad sus obras de literatura, donde sin embargo, como en el caso de *Lima Fundada*, Peralta da algunos alcances sobre tópicos

científicos, y donde se adjudica la autoría del texto analizado por esta tesis. En los ejemplares del *Conocimiento de los Tiempos* publicados bajo su dirección, entrega importantes ideas sobre sus concepciones astrológicas y médicas, por lo que es una lástima la inexistencia de bibliografía que la haya estudiado. Nosotros señalaremos algunas cosas con respecto a tales ideas, pero sólo en tanto nos esclarezca las categorías en juego en el texto objeto de nuestro análisis.

3.2 Reevaluación ontológica del ser americano: el texto *Origen de los monstruos y otros desvíos de la naturaleza*.

Este texto fue escrito el año 1695 por nuestro autor al parecer en coautoría con el cirujano José de Rivilla y Bonet.¹⁶¹ Hugo Pesce inscribe el tratado dentro de los aportes médicos de Peralta. Sin embargo Pesce sugiere que el texto es una muestra real del desfase en el conocimiento que sufriría la ciencia de la época colonial, producto de una presencia aún muy sólida de cierto escolasticismo. En general los pocos textos y autores que hemos podido conocer que han investigado la obra científica de Peralta, examinan sus textos desde una perspectiva que denominaremos del “atraso”.¹⁶² Creo que la discusión sobre la obra de Peralta entra en una aporía inútil si se supone dicha perspectiva. Pues la investigación podría encaminarse por otros rumbos menos problemáticos, al menos a este nivel.

¹⁶¹ Esta hipótesis es la más actual con respecto al debate acerca de la autoría del texto que analizaremos. El profesor Miguel Rabí Chara, dedicado actualmente a la investigación en historia de la medicina en el Perú, en amable intercambio epistolar vía electrónica, es quien me planteó dicha hipótesis debido a que el cirujano Rivilla es un personaje históricamente existente, y no solo un seudónimo de Peralta. Al parecer, según el mencionado investigador, la parte teórica habría sido realizada por Peralta, y el examen forense por el cirujano en cuestión. PESCE, Hugo. “Peralta y la medicina”, en *San Marcos. Revista de Artes, Ciencias y Humanidades*, 7 (diciembre 1967; enero febrero 1968, Segunda Época) Lima, UNMSM, , p. 50 y ss., dirá algo parecido, adjudicándole a Rivilla sólo el apéndice de la obra en el que se narra algunos casos curiosos sobre bautizos teratológicos.

¹⁶² Es el caso de PESCE, Hugo. “Peralta y la medicina”. Op. Cit. Véase también SILGADO, Enrique. “Algunos aspectos de la ciencia en la época de Peralta”, en *San Marcos. Revista de Artes, Ciencias y Humanidades*. 11 (Mayo, Junio y Julio 1969, segunda época) Lima, UNMSM. Igualmente ver MOREYRA PAZ-SOLDÁN, Manuel. *Peralta. Astrónomo*. Lima, Talleres Gráficos P. L. Villanueva, 1967.

Algo hemos anticipado al respecto, pues creemos que es mucho más fructífero para investigaciones futuras preguntarse cómo responde y funciona el problema de los monstruos dentro de las preocupaciones contextuales y epocales del barroco latinoamericano. Y cómo así dichas preocupaciones se insertan dentro de ciertos marcos conceptuales con las cuales la teratología de Peralta las abordaría. ¿A qué responde esta investigación sobre el problema de los monstruos? ¿Por qué el nacimiento de un infante siamés provoca una larga disquisición en Peralta? ¹⁶³

Y es que este tratado se divide en 10 capítulos con un prólogo y un apéndice. Del capítulo 1 al 7 hay un trabajo de elaboración conceptual del debate teratológico que creemos se realiza bajo una perspectiva ontológica. El capítulo 8 está dedicado a los apuntes estrictamente descriptivos del siamés. El capítulo 9 asume una dirección psicológica y moral pues se indaga por la residencia corporal del alma del monstruo. Por último el capítulo 10 es de orden teológico, con fundamentos en la medicina legal, como bien hace notar Peralta. Aquí se trata del bautismo del monstruo. Como indica Pesce, siguiendo a Hermilio Valdizán, probablemente sólo el apéndice se pueda adjudicar a Rivilla, pues hay un notorio cambio de estilo y nivel de erudición entre éste y el resto de los capítulos. ¹⁶⁴

En el capítulo 1 Peralta realiza una disquisición filológica del término *monstruo* rastreando su densidad histórico-semántica tanto en autores clásicos grecorromanos como contemporáneos a él. En el capítulo 2 y 3 se da un intenso debate ontológico-médico sobre

¹⁶³ Puede verse un gráfico del siamés que aparece en el texto de Peralta en el apéndice que incluimos en la página 72.

¹⁶⁴Véase nota 162.

la concepción de monstruo. Allí Peralta ofrece su opción teratológica y que creemos de suma importancia para la comprensión del tema de la ambigüedad del hombre americano. El capítulo 4 ofrece una taxonomía teratológica. Los capítulos 5, 6 y 7 analizan las causas eficientes del monstruo. Nuestro análisis del tratado de Peralta atravesará los capítulos de una manera no necesariamente secuencial a fin de ofrecer nuestra alternativa de interpretación de este texto, que es una muestra palpable del legado de nuestros sabios coloniales. Todo él demuestra la condición de interlocutor vigente interesado en los debates más álgidos de la teratología de su época.¹⁶⁵

Después de este interludio, pasemos al análisis propiamente dicho. Veamos entonces.

Según Peralta:

La materia de monstruos, si se mira a su infrecuencia, no es la más necesaria de esta vida, pero es la mas curiosa: y si se atiende a su extrañeza, es la mas precisa, por que es la menos conocida. Lograr un alma en lo futuro puede ser suficiente fin de muchos desvelos [...] *Hacer un hombre dentro del orden fue sólo obra divina, averiguarle dentro del desorden es empeño glorioso.* Conocer un racional en su ordinario traje es difícil ¿qué será descubrirle en el extraño.¹⁶⁶

El doctor Océano es consciente de la magnitud del problema, pues tras dicho problema de los monstruos se debate la cuestión del orden del cosmos, es decir, el viejo problema aristotélico de cómo ubicar dentro de la naturaleza, concebida bajo un orden teleológico a

¹⁶⁵ Nuestro análisis textual se apoya en dos versiones editoriales de la obra. A la que tuve acceso primero fue la publicada en el siglo XIX en la revista *La Crónica Médica*, publicación Mensual del Órgano de la Sociedad Médica "Unión Fernandina" (Año IV, Tomo IV, Lima, Imprenta de Benito Gil, 1887). Fue el profesor José Carlos Ballón quien me proporcionó dicho ejemplar. Luego pude acceder a una copia microfilmada de un ejemplar de la edición original, bastante deteriorada, que se encuentra en la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú. No consigna portada, y sólo la podemos citar por el código de referencia con la que la clasifica dicha biblioteca (610.985/R62/C). Financiar una copia de esa edición sólo fue posible gracias a la subvención de tesis de Posgrado que patrocinó la Escuela de Posgrado de la UNMSM. Al citar la edición de la Biblioteca Nacional usaremos la abreviatura BN más el número de folio.

¹⁶⁶ Las citas de esta obra proviene de la edición publicada en el siglo XIX en la revista *La Crónica Médica*, publicación Mensual del Órgano de la Sociedad Médica "Unión Fernandina" (Año IV, Tomo IV, Lima, Imprenta de Benito Gil, 1887) Las cursivas son nuestras de aquí en adelante. La cita en este caso proviene de la página 205. (*Prólogo* en la edición de la BN).

este paradójal conjunto de seres teráticos que no parecen tener un fin específico, que por tanto, no pueden ser clasificados bajo las categorías aristotélicas de *género próximo* y *diferencia específica*. Cómo entonces la naturaleza -que no hace nada sin un fin- desde su propio seno, pudo engendrar estos seres que aparentemente no tienen posibilidades de encontrar una ubicación en dicho orbe. En otras palabras, cómo una naturaleza, de carácter inteligible y racional -según Aristóteles y Tomas de Aquino, una naturaleza teleológica- pudo engendrar entes de carácter supuestamente no racional.

Para abarcar el problema en toda su complejidad, Peralta, en el capítulo primero, establece el estado de la cuestión sobre dicho problema. Muchos autores, en sus disciplinas correspondientes, han debatido acerca de él. Peralta menciona entre otras, la Filosofía Primera, la Jurisprudencia, la Medicina, la Teología Moral, la Astrología, la Historia, la Poética. Cada una de estas “facultades” según Peralta, ha tratado el problema desde sus ángulos e intereses de disciplina, sin éxito evidente, pero a la vez resalta que en cada una de ellas el monstruo es un problema importante que es imperativo resolver en tanto afecta el normal desenvolvimiento de ellas. Así pues, es una cuestión que conmueve la totalidad del edificio de conocimiento de la época:

[...] no ha habido Facultad que no haya dado a esta materia de partos monstruosos, singulares ingenios que, con lo noble de sus indagaciones, la hayan secundado; cuya causa ha sido haber tenido esta infelicidad de la naturaleza la especial dicha de no haber profesión a que no toque. *La Filosofía primera*, investigadora de causas, la trata para alcanzar las de su producción: *La Medicina*, maestra práctica de las especulaciones de aquella, la inquiere con la óptica de su Anatomía a la novedad de verse variado el blanco de su objeto, o para distinguirlo, o para evitarle. *La Jurisprudencia*, la solicita en la práctica y en la teoría para las asignaciones, rupturas de testamentos, herencias, alimentos y otros efectos. *La Teología moral* la toca para el superior de su salud eterna en el Bautismo y aún *la Astrología* la

pretende inculcar como efecto de influencias celestes; a lo que se añadió *la Historia* con sus ejemplos, y *la Poética* con sus descripciones [...] ¹⁶⁷

Intenta Peralta llegar a una acepción del concepto de monstruo, desde la cual establecer la solución del problema. Comienza criticando la definición esgrimida por Aristóteles. Es una interesante señal el hecho de que se tome dicha definición aristotélica como punto de partida de la discusión. El libro de Aristóteles citado es “*Generación de los Animales*”:

Después de haber tratado del nombre, su etimología [...] pasaremos, de saberle llamar a conocerle y de oírle a verle, a lo menos en la efigie de su definición. No pudiendo haber blanco mas esparcido, han sido varios los autores en atinarle. Aristóteles en primer lugar, *lib. 3. De generation cap. 4*, si no nos atrevemos a decir que erró, a lo menos ha habido quien diga que no acertó. *Dijo ser el monstruo un concepto vicioso y procreado fuera de la intención de la naturaleza, con falta o exceso de alguna cosa en él.* ¹⁶⁸

Al parecer, comienza a establecer objeciones a la vieja sabiduría filosófica clásica y escolástica, pero no queda muy en claro desde el interior de qué marcos teóricos se genera dicha crítica. Quizá más adelante se comience a aclarar el panorama.

Para Peralta es necesario aclarar qué se entiende por el término aristotélico *fuera de la intención de la naturaleza*: “...el monstruo [como] un concepto fuera del instituto y razón de la naturaleza, [...] se explica con la doctrina de que *siendo la naturaleza* la materia, y la forma, y *esta más naturaleza o naturaleza mas noble*, según Aristot. 2. *Phisic.*, aquellos

¹⁶⁷ PERALTA BARNUEVO, Pedro. Op. Cit., p. 206. BN fol. 2.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 244. (BN fol. 7 y 8. Subrayado nuestro). La cita señala el libro tercero capítulo cuarto de la obra “generación de los Animales”, lo que puede ser una errata de impresión, o una cita fallida de Peralta. En todo caso, la alternativa que hemos seguido, es asumir que quiso indicar el libro IV, capítulo tercero, es decir, poniendo al revés los números de su referencia. Y efectivamente, en el capítulo 3 del libro IV, empieza el debate de Aristóteles alrededor del tema de los monstruos. Dice Aristóteles en 767b 5 al 10: “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 macho.” Y en 769b 10 y s: “...hay que hablar de las causas de tales monstruos. Al final, cuando los movimientos se relajan y la materia no es dominada, queda lo más general, o sea, el animal [...] así es un tipo de monstruos; otros lo son por tener su cuerpo con demasiados miembros [...] Las explicaciones de la causa están próximas y son similares en cierto modo en el caso de los monstruos y de los animales mutilados: pues también la monstruosidad es una especie de mutilación” (La edición consultada fue ARISTÓTELES, *Reproducción de los Animales*. Madrid, editorial Gredos, 1994).

partos en quienes se halla una y otra según su especie, son absolutamente según la naturaleza y por esto más según ella, que aquellos en quienes conservándose la materia faltase en parte, o en todos la fuerza de la forma, los cuales, por faltar en lo mas noble, son menos según la naturaleza, como los partos humanos de miembros superfluos, diminutos o desordenados. Pero aquellos en quienes faltase la materia y la forma según su especie, como los brutos en todo o en parte nacidos de hombre, no tendrán por dónde decirse según la naturaleza; por lo cual llama a estos praeter o contra naturam...” 169

Como se desprende de la cita anterior, la concepción de naturaleza en Peralta está inscrita bajo la terminología ontológica aristotélica. Pues *lo natural* en términos de Aristóteles supone el compuesto de *materia* y *forma*. No es casual que se cite su texto la *Física*, dado que en ella se establecen los principios de la naturaleza móvil, en la cual se encuentra también la naturaleza sublunar, la que se caracteriza por el movimiento rectilíneo (es decir, finito, pues el Estagirita no concibe el movimiento rectilíneo infinito, que si será una noción posible con la aparición del cristianismo y con la modernidad), propia de los seres de condición imperfecta, cuya materia se condiciona en virtud de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego.

Como vimos ya en el capítulo uno, la cosmología clásica fundada en Aristóteles y Tomás de Aquino es de corte jerárquico y de carácter cualitativo. Es decir, hay una escala de seres ubicados en virtud de su mayor o menor perfección, y la ubicación que corresponde a cada ser es inamovible, inmutable. Definir un ser es encontrar su ubicación en tal escala, y tal

¹⁶⁹ PERALTA BARNUEVO, Pedro de. Op.cit., p. 245 (BN fol. 9). Efectivamente, Aristóteles, al estudiar el término “naturaleza” dice: “La forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia” (193b 5 y s) ARISTÓTELES. *Física*, Madrid, editorial Gredos, 1995. Esa graduación de la forma de la que habla Peralta, en su afán de ordenar la materia, se basa en las declaraciones del mismo Aristóteles. Véase ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*, 767b 25, 768 a 5 y s.

ubicación es denominada “esencia”. Peralta sugiere que si bien los monstruos son “contra la naturaleza”, tal término no hay que tomarlo en un sentido absoluto. Se puede entender que existen “grados” de naturaleza, y dichos grados se establecen por su mayor o menor posesión de su *forma* habitual correspondiente. Por tanto, el término “monstruo” se limita a establecer que algún ente –todavía perteneciente a la naturaleza- es “contranatural” sólo en relación con su forma específica habitual. Pero se le puede aún entender dentro de los marcos generales de “naturaleza” tal como lo establece la cosmología aristotélica:

Por que ya se ve, que *todas las veces, que se usa de este término [contranatural] en la generación de los Monstruos, es en el supuesto preciso de haber sido su productora la naturaleza.* Por que de otra suerte, no se pudiera usar de la palabra generación en ellos: y como quien quiera que dice generación, supone generante y facultad productiva -todo lo cual es según la naturaleza- no se puede dudar, que cuando en la generación de los monstruos se dice, ser *contra naturam*, se habla en genero más próximo; el cual es de aquellas obras de la naturaleza en que aunque obra, no es según su instituto en aquella especie. *Son contra la naturaleza, mas no contra toda ella, sino contra su mas frecuente uso, como dijo Aristot. lib. 4. de gener. animal. cap. 4.* diciendo ser el monstruo *Par aphysim, idest, preter naturam, non tamen omnem, sed eam que ut plurimum est usitata: nam preter naturam, que eterna est, ex necessitate est, nihil unquam fit.* Véase la elegancia de S. Agustín, *lib. 16. de Civit. Dei, cap. 8...* 170

Después de exponer algunas definiciones sobre el concepto de monstruo de diversos autores de la época del Renacimiento y realizarles un examen crítico, procede nuestro doctor a exponer la suya. Pero antes sugiere que la noción de monstruo se debe extender a

¹⁷⁰ PERALTA BARNUEVO, Pedro, op.cit., p. 245 (BN fol. 9). Aristóteles nos dice en 770b 10 y s.: “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...” (*Reproducción de los Animales*, edición citada) La cita de San Agustín que hace Peralta es importante en tanto este pensador intentó conciliar el tema de los monstruos con la revelación bíblica. Es decir, cual es la raíz adánica de estos seres. En caso de ser ciertas las narraciones sobre estos seres monstruosos, sugiere Agustín, es porque la Providencia sabe para qué los engendra. Dado que el hombre es limitado en su saber, sólo dios sabe como encajan dentro del orden, cual es su fin. Aun así, especula el obispo de Hipona que Dios pudo crearlos justamente para que no pensemos que son contrarios a su sabiduría, sino que él está en capacidad de hacerlos. (Véase sobre San Agustín, el interesante ensayo de WITTKOWER, Rudolf. “Maravillas de oriente: estudio sobre la historia de los monstruos” en su libro *Sobre la Arquitectura en la Edad del Humanismo. Ensayos y Escritos*. Op.cit., p. 270 y s.) Esta respuesta es aceptada por Peralta, pero por encuadrarse dentro de la tradición aristotélica, creará que el origen de los monstruos no solo es por origen divino, sino que deben haber causas segundas o inmediatas, que los expliquen de manera física.

toda la naturaleza animada y no sólo a la humana. Pero ¿por qué cree necesario señalar esa distinción? ¿A qué responde esa ampliación del término “monstruo”? Esta pregunta no recibe tratamiento explícito en el texto de Peralta. Aunque se puede desprender de lo visto en los capítulos 1 y 2 de esta tesis que hay la necesidad ontológica de abrir la discusión de tal manera que los problemas de generación en la naturaleza se amplíen hasta abarcar la totalidad del espectro teratológico, el que parece concentrarse en específico en el orbe americano. La discusión sobre los “monstruos” respondería a la necesidad de ubicar el continente americano dentro del criticado orden aristotélico -aún vigente para Peralta. Pues lo contranatural, o lo que parece no ser racional, se vuelven lo natural y racional en este nuevo orbe, poniendo en graves aprietos a las elites intelectuales, las cuales darían por verdadero y coherente la ontología aristotélica.

Sin duda, que no siendo sólo hombres lo que la naturaleza engendra, y no siendo su simiente la única *en lo sublunar*, ni sólo uno el precepto del soberano Autor para la multiplicación; no solo puede fallar el modo de la ejecución de este instituto (que es lo que entendemos por naturaleza) en la multiplicación de la simiente humana, sino también en todas las demás [...] *Porque cuando por monstruo [...] entendemos el desarreglo de la naturaleza en la producción de un compuesto [...] ¿limitaremos este sentido sólo a la producción que se hace en el hombre, o en otro animal? [...]* por lo cual, debajo de la definición genérica de simiente, se debe comprender la de plantas, animales y hombres [...] De lo que se sigue que ésta puede fallar y degenerar en cualquier viviente, no solo racional y sensitivo, sino vegetal. [Y la razón es] que cuando hablamos de monstruo, sólo hablamos del cuerpo y no del alma racional, en la que no puede haber falta ni exceso”¹⁷¹

Nuestro docto amigo considera que hay que distinguir las maneras de generarse los fenómenos monstruosos. En primer lugar, los que se refieren a degeneración corporal, ya sea por exceso o defecto de miembros. La segunda manera consiste en la mezcla de

¹⁷¹ PERALTA BARNUEVO, Pedro. Op. cit, p. 246 (BN fol. 10.) Efectivamente, en el texto *Reproducción de los Animales*, si bien está implícito que se trata de los seres animados, el tratamiento de la generación en las plantas es mínimo en comparación con el tratamiento de las almas sensitiva o animal, y la humana. Según sugiere Esther Sánchez, traductora de este texto en versión castellana, (Véase nota 19, página 63 de la edición citada) el estudio sobre las plantas que hizo Aristóteles no se ha conservado, pero es Teofrasto, discípulo de Aristóteles quien realizó un estudio de las plantas, que luego menciona Peralta en esta obra que de él analizamos. Pero Peralta resalta esta ausencia en el corpus aristotélico en relación al alma vegetativa.

especies distintas entre sí. La primera se puede considerar monstruosa en absoluto, pero la segunda manera no necesariamente, dado que no siendo todas las especies de igual condición, debido a que existen jerarquías entre ellas, entonces pueden mezclarse sin que el resultado sea monstruoso. ¿Qué pretende nuestro autor con esto? :

*La segunda especie general de monstruos es la de los que sucede en los Animales, por disminución, superfluidad, magnitud y desorden de miembros, como por la mezcla de especies [...] Es de advertir que la mayor parte los monstruos nacidos dentro de esta clase, son los que se hacen por el vicio en la conformidad de partes o bondad de figura, por disminución, superfluidad o desorden de miembros. Por que **en cuanto a los que nacen de diversas especies, no todos se deben decir, ni son Monstruos**, aunque así lo dictase la suma diferencia de ellas [...] Y la razón [...] parece ser la simbolización en unos y la materialidad de sus formas en otros y lo incompleto de ellas, de donde nace haber menos repugnancia a la mezcla de diversas especies, **conviniendo todas por lo menos en la universalidad sensitiva y material de la animación, siendo especies subalternas o ínfimas de este género; casi como en el humano las diferencias subalternas de las naciones y castas, aunque estas no varían como aquellas, en lo substancial de la forma, sino sólo en accidentes de condición y de color.**¹⁷²*

La mezcla de especies tiene posibilidades de realizarse por cuanto éstas pueden tener mayor o menor virtud, es decir, pueden clasificarse según su mayor o menor perfección de especie. Por otro lado, todas tienen en común el mismo género, el de la animalidad, es decir, coinciden en poseer una condición material, propia del alma vegetativa y sensitiva, que les posibilita realizar tales mezclas. Igualmente, en el género humano, a pesar de las diferencias de color y casta, de éste no se pueden excluir a ciertas “naciones y castas”, puesto que también participan del alma racional, y eso las incluye en el orden cosmológico aristotélico. Así, nuestro doctor tiene en mente que hay algunas “naciones y castas” no necesariamente monstruosas, y que por tanto no están excluidas de la esencia de

¹⁷² PERALTA BARNUEVO, Pedro. Op.cit. p.247 y 248. (BN fol. 13 y 14. Cursivas nuestras). Aristóteles menciona estas causas de los monstruos, por mezcla de especies, por disminución o por exceso de partes, pero considera imposible que se den los monstruos por mezcla de especies, puesto que la esencia es inmutable, por ende no se podrían mezclar, pues la esencia dejaría de ser inmutable. Además menciona que los períodos de gestación de otros animales imposibilita esta mezcla. La polémica de Peralta con Aristóteles sobre la posibilidad de que si se puedan dar monstruos por mezcla de especies ocupará buena parte de este texto que analizamos. Véase ARISTÓTELES, *Reproducción...* 769b 10 y s.

humanidad. Posiblemente nuestro autor tiene en mente la disputa que llevan a cabo los sectores criollos, los cuales, por ser nacidos en las colonias, eran considerados de condición inferior a sus homólogos peninsulares.

Pero el problema de los monstruosos no es tan fácil de resolver en primera instancia. Hasta ahora los esfuerzos del doctor Océano se han concentrado en que es posible mostrar la calidad “natural” o racional, si se quiere, de estas aparentes excepciones del orden cosmológico aristotélico. Sin embargo subsiste otro problema, el de entender cómo las especies o “formas” pueden variar o cambiar. Como vimos en el capítulo 1 el fenómeno del cambio o movimiento es una característica ontológica central del mundo sublunar, señal además de degradación óptica, pues para Aristóteles, el cambio es lo más alejado de lo divino. Como también vimos en el capítulo 1, la variación o degeneración era considerada negativa.¹⁷³

Pero nuestro doctor está dando como plausible la mixtificación de especies o “formas”, ¿cómo es posible ello? Los hijos de diferentes especies no son necesariamente monstruos, pero queda el problema de su degeneración. Señala Peralta que el mismo Aristóteles negó dicha mixtura por ser consecuente con sus postulados ontológicos. Es decir, este esquema aristotélico, si bien sirve de fondo teórico a nuestro doctor, sin embargo excluye la posibilidad de comprender un tipo de monstruos que son al parecer de suma importancia: los que se originan con la mezcla de especies. Peralta reseña así el problema ontológico de la mezcla de especies: “[Veamos] *si es posible la conmixtión de especies, principalmente de*

¹⁷³ “De hecho, se sabe que para el Estagirita [...] la invariabilidad es atributo de la perfección, y la inmovilidad atributo del primer Móvil [...] Cuanto más estable es una cosa, tanto es más divina [...] cuanto más variable, tanto más alejada de Dios y tanto más sujeta a la corrupción. En el mundo de la naturaleza, toda sustancia es corruptible [...] pero las especies son eternas [...] La especie, según Aristóteles, no se muda...” GERBI, Antonello. *La Disputa del Nuevo Mundo, historia de una polémica (1750-1900)*, op. cit., p. 32.

hombre y bruto. Niéganlo algunos como Aristóteles, lib. 2 de Gener. Anima. cap. 5 y en el lib. 4. cap. 4. Sus aspectos problemáticos serían: El primero, que los tales monstruos habían de generar con su igual o no. Si lo primero, se daría un proceso *al infinito* de mil especies de monstruos que irían procreándose. Si lo segundo, habría la naturaleza hecho una cosa frustrante é inútil.”¹⁷⁴

Hay un intento explícito de nuestro oceánico doctor por buscar flexibilidad en dicho esquema, a fin de evitar una visión degradante de los monstruos surgidos por unión de especies distintas. La pregunta es ¿con qué fin persigue tal permeabilidad? Creemos que probablemente con el fin de colocar dentro del orden cosmológico vigente, de bases ontológicas aristotélicas, a la insigne cantidad de novedades aparecidas con el descubrimiento de América. Estos fenómenos no tienen claramente delimitado lo que puedan ser. Y lo que son lo prescribe su esencia. Así que la tarea implícita en este texto de Peralta es que habría que encontrarles su “esencia”. Para ello es imprescindible saber qué surge de esta mezcla de especies. Es difícil ubicar a los monstruos dentro del orden racional porque lo racional en Aristóteles se entiende en tanto todos los entes tienden a un fin. Y su fin es *llegar a ser lo que son*. Pero estos fenómenos no tienen claramente delimitado lo que puedan ser. Y lo que son lo prescribe su esencia. ¿Cómo puede procrearse algo indefinido en términos sustanciales, algo que no tiene una finalidad en el orden establecido?

Si los monstruos se procrearan, lo antinatural se volvería, paradójicamente, lo natural, lo monstruoso se volvería la norma, el sin sentido reinaría en el orden de Dios. Pero si los monstruos no se procrean, su creación sería inútil, igualmente serían un orificio dentro del

¹⁷⁴ PERALTA BARNUEVO, Pedro de, op.cit. p. 285. BN fol. 17. Las razones las expone Aristóteles en el libro II de *Reproducción...* 715 b 5 y s. Igualmente señala el argumento de que la naturaleza no hace nada inútil en el libro II, capítulo 5 (741b y s.)

orden establecido. Si no se procrean, si no tienden a su fin, entonces ¿por qué existe el monstruo híbrido, porqué su aparición? ¿Cómo explicarlo si la naturaleza (los signos de Dios) no crea nada en vano (irracional)? He allí las razones por las que Aristóteles niega que las esencias se puedan mezclar. Pues si eso se produjera, sería en detrimento del orden y de la racionalidad de la naturaleza. A nuestro entender, el debate más significativo de este texto gira alrededor de la posibilidad de que realmente puedan engendrarse los seres producto de la mezcla de especies.

Apela nuestro oceánico doctor a la experiencia. Así procura hacer flexible los supuestos aristotélicos alrededor de la inmutabilidad de las especies. Tal inmutabilidad no explicaría satisfactoriamente por qué en la práctica se produce la mezcla. Reducir tales mezclas al nivel de accidentalidad, impide tratarlas como entidades existentes y con derecho a pertenecer al orden de la naturaleza:

[...].en muchos casos ha demostrado posible esta conmixtión en varios monstruos compuestos de diversas especies, [por lo que] hurta el cuerpo Aristóteles, reduciendo [...] la mezcla de las especies en sus miembros, a una mera apariencia, sin proceder de la real de las simientes sino de alguna causa accidental; esto es en los Animales algo paradigmático. Contraria fue la opinión de otros que defendieron la posibilidad de la unión de las especies o simientes, afirmando poder engendrar entre sí, cualesquiera diversos Animales (sin excluir al racional) ¹⁷⁵

¹⁷⁵ Ibid. p. 286. BN fol.19. Efectivamente Aristóteles no concede realidad a los animales que surgen de mezcla de especies muy distintas entre sí (*Reproducción...* 769b10 y s) Es muy importante para el doctor establecer la posibilidad de los monstruos por mezcla de especies, puesto que el Estagirita ha negado la condición de existencia a los monstruos, condenándolos a ser un mero accidente: "En cuanto al monstruo, no es necesario en lo que respecta al para qué, o sea, la causa final, pero es necesario por accidente, ya que de ahí de alguna manera debe tener su origen". (*Reproducción...* 767b 13 y s) Aristóteles condena al monstruo no sólo a una condición de accidentalidad (sin fin, sin esencia, sin un puesto en el cosmos) sino también a una condición de ambigüedad, ser a la vez necesario y contingente. Según Aubenque, la contingencia es necesaria en tanto es la que da su carácter de existencia al mundo, distinguiéndola de Dios. El monstruo, así, esta condenado al margen, a la periferia, a no ser para ser, para existir. Se encuentra pues, en una condición hamletiana. Es posible que como ya hemos insinuado, Peralta este pensando en América al pensar este problema de los monstruos.

Así, es ciertamente probable que se puedan generar monstruos producto de la mezcla de especies. No obstante, ¿cómo se puede extender esa capacidad de mezcla con el hombre? Puesto que la “diferencia específica” de esta especie no tiene punto de comparación con el resto de especies animadas, pues el ánima “racional”, desde la terminología aristotélica, trasciende toda materialidad. Eso dificultaría en extremo su mezcla con otras especies. La solución de Peralta, es que el alma racional no entra en la mezcla, se mantiene inalterable. En la mixtura sólo entra a tallar la parte material del hombre, pues aun cuando esta materialidad es “más noble”, es decir, de mayor rango, tiene en común con el resto de animales esa materialidad, dejando a salvo la inmutabilidad de la parte racional del hombre. Al concurrir sólo su dimensión material y sensible, como ésta en el hombre es superior al resto de seres, se podría dar el caso que el ser que se genere sea incluso “superior” al individuo de una especie común:

Y por lo que toca al hombre, *no yendo la simiente animada*, no difiere ésta de las especies sensitivas substancialmente sino en la nobleza, pues [...] al no infundirse el alma racional en la concepción de las simientes humanas, *podiera formarse un animal más perfecto* que todos los demás *por ser su espíritu material más noble* que el de la simiente de los animales. De lo que se deduce, que no pudiendo infundirse el alma racional cuando el hombre se mezcla nefariamente al bruto, no hay impedimento de parte de la simiente parcial del humano que concurre solo con virtud o espíritu material, para que pueda seguirse la conmixción de las especies. De lo cual se ve manifiestamente vencido el impedimento de la diversidad de naturalezas.¹⁷⁶

Es importante que tengamos en mente entonces la singularidad del aporte teratológico de Peralta. El caso del problema de la generación de los híbridos, o la mezcla de especies, si bien para Peralta es un hecho plausible -contra la autoridad de Aristóteles- sin embargo no

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 286. BN fol. 20. Si bien Aristóteles niega la posibilidad de mezcla de especies, de su misma doctrina cabe la posibilidad de que se derive lo contrario, pues efectivamente el alma racional se incorpora al semen de afuera, lo que asegura que el alma racional no se mezcle con la material: “Queda entonces que sólo el intelecto se incorpore después desde fuera y que sólo él sea divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal.” (*Reproducción...736b 27 y s*) Sin embargo el Estagirita sugiere que el principio anímico está formado por éter (*Reproducción...736b 30 y s*) Esta crítica de Peralta intenta ampliar el alcance de la teoría de Aristóteles sin desprenderse totalmente de sus supuestos ontológicos.

le es ajena la dificultad por la que “el filósofo” negó la hibridación. Pues el mixto resultante no puede considerarse humano, dado que el ánima humana es inmaterial y por tanto de un estatuto ontológico radicalmente distinto. El doctor sugiere que esta ánima no intervendría en la mezcla, dado el común soporte material de ambas especies. Pero tampoco se puede considerar al monstruo como mero animal, dado que en la mixtura participa la especie humana, pues de considerársele animal, se rebajaría la calidad de la especie humana. Pero entonces queda el problema de cómo definir, y qué tipo de esencia convendría a estos nuevos integrantes del cosmos, de manera tal que pueda formar parte del orden ontológico sin alterarlo mayormente.

La salida de Peralta consiste en postular que “Sin embargo, se debe advertir que por más que se haya comprobado la posibilidad de la conmixción de las especies, no por eso se debe afirmar, [que] puede haber capacidad de *anima* racional en tales monstruos. Esto es así, porque el *anima* pide de por sí informar sólo aquella materia, miembros y órganos, que tienen disposición para admitirla por razón de la creación de su especie [En consecuencia] *si fuera capaz de alma racional tal monstruo, se siguiera que el hombre o mujer sola pudieran engendrar el hombre, lo cual es imposible, de ser ambos los que deben concurrir, como ya se ha dicho, de suerte que cada uno de por sí no puede generar cosa alguna; luego no es dable la racionalidad humana en dichos monstruos [...] Confirmase, porque la simiente que en lugar de la humana se junta a cualquiera de las referidas es de bruto, y como quiera que ésta pide animarse con el alma material [...] cuya simiente es incapaz de recibir una forma inmaterial cual lo es el alma racional. Con lo que no se halla camino por dónde presumirla en tales monstruos.*”¹⁷⁷

¹⁷⁷ Pedro de Peralta, op.cit., p.367. BN fol. 30 y 31. (Cursivas nuestras).

Peralta nota que si bien la unión de las distintas simientes es posible en tanto poseen en común el alma vegetativa y animal, que es de índole material, ello no implica que de la unión de humano y bruto se obtenga de manera necesaria un ánima racional, dada la calidad inmaterial de ésta última, pero tampoco se produce que tal alma humana se rebaje a la de ser un ánima meramente material y animal. Como salida a esta aporía, nuestro doctor Océano sugiere que el alma que tendrá el monstruo será una neutral a las dos almas de especies distintas que intervienen en la generación de tal monstruo dado que:

[...] resulta de aquí la dificultad de saber, *qué alma será la que tendrá tal monstruo*, no pudiendo ser la racional por lo que se ha dicho, ni la del animal que concurrió por no poder una simiente sola generar, ni la de otro alguno, por no poder el alma de uno informar en la simiente de otro, *se dice que entonces sacará el monstruo una anima material conveniente a aquel mixto*; porque aunque pida la simiente del bruto animarse con su forma, es parcial, y no totalmente: de modo que si no es lo bastante para generar, no lo es para resistir otra forma material. Por lo cual la simiente parcial de animal, *puede admitir una tercera y neutra, conveniente al tercero y neutro compuesto material que se produce.* ¹⁷⁸

El doctor Océano culmina así su intento de flexibilizar el edificio aristotélico. Los monstruos tienen derecho en el orden a poseer su propia esencia, adecuada a ellos. Se evita el problema de la incompatibilidad de esencias, asumiendo una tercera que no sea rechazada por ninguna de las partes componentes. Además se ha salvado la totalidad genérica del animal, pero en detrimento de las especies particulares que intervienen en la mezcla, con el fin de que prevalezca tal orden genérico. “Porque *lo que repugna es que el alma total de un animal, informe el cuerpo de otro, no que resulte una tercera alma de la mezcla de dos especies*, como se ve en el mulo, que no tiene el alma total del caballo ni del asno, sino una tercera que resulta de la parcialidad de ambas. *Porque la naturaleza en tal producción no intenta conservar las especies, sino el género de animal*, y para este fin le basta cualquiera animación conveniente a aquel individuo que produce, tal como sucede en

¹⁷⁸ *Ibíd.* BN fol. 31.

los animales en que suele degenerar la misma simiente humana, como ya se ha dicho. *Sin que tampoco haya de parte de esta repugnancia, para que resulte tal alma tercera; por no ir animada [la especie hombre] y tener aquella disposición para mantener el genero de animal por su parte, que es la materia con la facultad formatriz parcial, o espíritu propio vegetativo y material, semejante y aún mucho más noble que el alma material de los animales.*”¹⁷⁹

Pero el mestizo resultante no está a la altura de un ser con ánima racional, aunque tampoco es un animal. Quizá allí se encuentra el origen del sentimiento de ambigüedad y marginación del criollo, nunca a la altura de un peninsular, pero tampoco un bárbaro salvaje como los indios. “Que de hombre y bestia no puede producirse animal racional según la opinión común no solo cuando el parto nace con miembros de ambas especies, sino aun lo que es más, cuando saliese todo con forma humana, lo cual puede acaecer: porque puede nacer hombre aparente en la figura externa sin las disposiciones internas...”¹⁸⁰ Además éste podría ser una de las primeras propuestas de “mestizaje por naturaleza” que tanto será defendida por pensadores peruanos posteriores, con el fin de hallar nuestra “esencia de peruanidad”. Tal idea de mestizaje, en el caso de Peralta, es un intento de salvar las dificultades de orden ontológico y epistemológico que se presentaron a la hora de entender a los monstruos, y por otro lado, evita Peralta una reforma total y radical de la cosmología aristotélica, pues notamos que sólo busca hacerla flexible con el fin de encajar en ella, digámoslo así, los entes americanos en su conjunto. No es de extrañar que Peralta esté pensando en el virreinato peruano, pues como él mismo señala, en esta parte del mundo se

¹⁷⁹ *Ibid.* BN fol. 32.

¹⁸⁰ *Ibid.* BN fol. 32.

menciona la existencia de gigantes, tópico teratológico comúnmente abordado por la elite intelectual de entonces:

Y en nuestras Indias, en los naturales de Chile y Tucumán (y aun en las bestias), cuya estatura excede la ordinaria de los que están debajo de la Zona Tórrida como son los de nuestro Perú. Por lo cual, en la región o tierra de los Patagones, halló Magallanes dos gigantes, como consta de Pigassetta en Rhamusio *Vol. I. de las navegaciones*; y otros entre los caníbales, según de unos y otros también refiere Oviedo en su *Historia de las Indias*, y los demás historiadores de estas partes. ¹⁸¹

Nuestro doctor, para hacer flexible el edificio aristotélico, apela a doctrinas de corte hermético, que estaban en plena vigencia en la época. Pero no apela a cualquier pensador hermético, de los cuales sabemos surgieron interesantes ideas que permitieron la aparición de la ciencia moderna. Peralta cita explícitamente a Atanasio Kircher, jesuita que poseía influencias herméticas, pero al parecer era un hermetismo más moderado que el de un Paracelso o de un Bruno por ejemplo. Se trataría de un hermetismo que trataría de hacer compatible los presupuestos de fondo de la cosmología clásica aristotélico-tomista, añadiéndole algunas innovaciones de la hermética, dado que la hermética considera posible el influjo de los astros sobre el hombre.¹⁸² Además, hace mención explícita de Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), jesuita de origen alemán de importante influencia en la elite intelectual hispana.¹⁸³ No es de extrañar entonces que Peralta esté pensando en el virreinato peruano, pues como ya señalamos antes, y como señala a la vez Peralta, en esta parte del mundo se

¹⁸¹ *Ibíd.* p. 158. BN fol. 57.

¹⁸² *Ibíd.* p. 486. Sobre las características del pensamiento hermético en general, véase GONZÁLEZ BLANCO, Antonio [y] SCANDELARI, Simonetta. “El Hermetismo en la España de los Siglos XV-XVIII”, en *el Renacimiento Italiano, Actas del II Congreso nacional de Italianistas*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986, p. 175 y s.

¹⁸³ Para profundizar en el hermetismo jesuita y su influencia en Iberoamérica, véase MILLONES FIGUEROA, Luis. “La intelligentsia jesuita y la naturaleza del nuevo mundo en el siglo XVII”, en Millones Figueroa, Luis [y] Ledezma, Domingo (eds.) *El saber de los jesuitas, historias naturales y el nuevo mundo*. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2005. Para la influencia de Nieremberg en el mismo orbe de ultramar véase LEDEZMA, Domingo. “Una legitimación imaginativa del mundo: LA Historia naturæ, maxime peregrinæ del jesuita Juan Eusebio Nieremberg”, en Millones Figueroa, Luis; Ledezma, Domingo (eds.) *El saber de los jesuitas...* op. cit.

menciona la existencia de gigantes. El continente americano como una región de maravillas, de monstruos es un tópico bastante abordado por la elite intelectual de entonces.¹⁸⁴

En esta obra, Pedro Cieza de León (1520-1554) y, posteriormente, el Padre Antonio de la Calancha (1584-1654), ambos importantes referentes culturales del Virreinato peruano, aparecen como autoridades dignas de ser citadas en este problema. Por lo que se comprueba que si bien la problemática se enzarza con las disputas que se pudieran suscitar en la metrópoli occidental, sin embargo, el interés que urge a Peralta debatir, es de orden local.

No implicando [este problema de los monstruos] sacar de fábulas o alegorías los centauros fingidos por la mitología y tantas veces encontrados en los países de la poesía [...] El que las leyes pongan entre las condiciones imposibles semejantes partos [de monstruos] *se debe enumerar no entre los imposibles de naturaleza, sino entre los de facto o de iure*, porque para estos, basta con ser una cosa que no se ve en muchos siglos [...] **Pedro de Cieza en la primera parte de la *Historia Peruana* cap. 95** [dice] de los indios de la montaña en estos Andes, que mezclados a los simios, ordinariamente procrean monstruos con la cabeza y partes de la generación humanas [...] ¹⁸⁵

Este análisis filosófico de Peralta es interesante porque coloca en primer plano un asunto que era preocupación constante del Barroco: la condición ontológica de los monstruos, de las maravillas que se abrieron al mundo con la aparición de América, pero que por ello mismo tenían carácter de ambigüedad, o sino de marginalidad y denigración, de exclusión del orden vigente. El intento de solución de Peralta sigue igualmente la sensibilidad

¹⁸⁴ PERALTA BARNUEVO, Pedro de, op.cit... p. 158. Para el tópico de los monstruos en el virreinato peruano, véase PEASE, Franklin. "Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII", en HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. *La Tradición Clásica en el Perú Virreinal*. Lima, UNMSM Fondo Editorial, 1999, p.17 y s.

¹⁸⁵ *Ibíd.* p. 365 al 367. BN fol. 27 al 31. Los temas clásicos entre los cronistas seculares y religiosos eran tópicos comunes, entre ellos el problema de los monstruos que poblaban América y que divulgaban en sus escritos. Véase al respecto, PEASE, Franklin. "Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII" en HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. *La Tradición Clásica en el Perú Virreinal*. Lima, Sociedad Peruana de Estudios Clásicos; Fondo Editorial de la UNMSM, 1999, p. 17 y s.

barroca: intenta hallar un nuevo concepto, una nueva definición paradójica del monstruo, con el fin de encajarlo dentro de la cosmovisión aristotélica.¹⁸⁶ Una lucha por incluir a los americanos en el orden considerado vigente y del cual habían sido excluidos de antemano. Pero como notamos con las citas, su salida paradójica supone que el híbrido es casi humano, porque no participaría de la esencia racional. Paradoja vigente en la experiencia concreta del mestizaje en nuestro país.¹⁸⁷

3.3 El debate psicológico y antropológico sobre el ser americano en el texto *Desvíos de la Naturaleza* de Pedro de Peralta. Monstruosidad y castas en el siglo XVIII.

El texto de Peralta se inscribiría dentro de lo que se denominó, en el apartado 1.3, -donde usamos una tipología de las obras teratológicas en la época renacentista- textos de *thaumatographia* o *historia monstrorum*. En realidad, Peralta se aparta de la tradición protestante, y prefiere concentrarse en la búsqueda de lo que en su jerga se denominan *causas segundas*, es decir, buscar las causas físicas del monstruo. Dejaría de lado las causas primeras, las que tienen que ver con la intervención divina o demoníaca, y la de los astros y su influjo, que eran la especialidad protestante. Así Peralta indica que “Pasemos ya a las

¹⁸⁶ “El escritor barroco se propone sorprender a su lector con novedades nunca vistas. Al igual que el escritor renacentista que le precedió, se esfuerza por seguir el ideal horaciano de ‘lectorem delectando pariterquem monendo’ pero lo hace de una manera muy personal. Es su ingenio, caracterizado por la agudeza y la versatilidad, lo que produce efectos insólitos de extrañeza, y éstos proporcionan a un tiempo agrado e instrucción. El ingenio consigue estos resultados sorprendentes *relacionando cosas muy distintas*, es decir, por un procedimiento de carácter análogo al metafórico. El color retórico de la metáfora es así la base del ‘concepto’, que en palabras de Gracián puede definirse como una ‘metáfora ingeniosa’. La sacudida que recibe el lector se debe al hecho de que el escritor renuncia al justo medio de Aristóteles: ha abandonado la medida, la propiedad y la verosimilitud”. WARDROPPER, Bruce, “Temas y Problemas del Barroco español”, op.cit. p. 15.

¹⁸⁷ “La irritación que causa la cuestión étnica al pensarla sobre sí misma, hace difícil reflexionar sobre la sociedad andina contemporánea, sin sentirse comprometido. Hacerlo implica una capacidad de sufrir al interior de ella con todas sus contradicciones, y al mismo tiempo, reunir las fuerzas suficientes para distanciarse y ganar espacio que permita una mirada de conjunto [...] En términos globales, Garcilaso, Guamán Poma y Arguedas, responden a esta descripción, a pesar de las épocas y ambientes sociales, muy diversos, que los acompañaron”. HIROYASU, Tomoeda [y] MILLONES, Luis. “Introducción” a HIROYASU, Tomoeda; MILLONES, Luis. *500 años de mestizaje en los andes*. Op. cit., p. 5 y 6.

causas físicas e inferiores, que son las que pertenecen al médico como las que inmediatamente concurren...”¹⁸⁸ Sobre los astros, Peralta prefiere minimizar su influjo, siguiendo en esto a Paolo Zacchias (1584-1659)¹⁸⁹ médico neorristotélico de la península itálica. Este autor es considerado alguien que inicia la tradición médico legal de corte moderno.¹⁹⁰ Sin embargo, sugiere que los astros pueden influir de manera mediata, y es aquí que se adhiere a la teoría hermética de Kircher.¹⁹¹ En este contrapunto teórico Peralta intenta mediar entre tradición y modernidad, flexibilizando de una manera sugerente las perspectivas teóricas del hermetismo y el aristotelismo.

En cuanto a la discusión sobre el asiento del alma, es una problemática que estalla en particular ante la presencia de un fenómeno teratológico, como es el caso del siamés (que es el ser terático que analiza Peralta). Como indica Foucault, “en la época del Renacimiento, hay una forma de monstruosidad que se privilegió particularmente en la literatura en general, pero también en los libros de medicina y los de derecho, lo mismo que en los religiosos: los hermanos siameses. *Uno que es dos, dos que son uno*. Con una muy curiosa referencia, que se encuentra prácticamente siempre [...] en estos análisis de fines del siglo XVI y también de principios del XVII: el individuo que no tiene más que una cabeza pero dos cuerpos, o un cuerpo y dos cabezas; es la imagen del reino, y también la de la cristiandad dividida en dos comunidades religiosas.”¹⁹²

¹⁸⁸ PERALTA BARNUEVO, Pedro. Op. cit. P. 485. BN fol. 46.

¹⁸⁹ Ibid., p. 444. BN fol. 44.

¹⁹⁰ Con referencia a la modernidad del médico Zacchias véase FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. México, FCE, 1990, Vol. 1, p. 196 y s. Para profundizar en los debates de la medicina renacentista véase ROGER, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*. Paris: Éditions Albin Michel, S.A., 1993.

¹⁹¹ PERALTA BARNUEVO, Pedro. Op. cit. 44 y s. BN fol. 43 y s.

¹⁹² FOUCAULT, Michel. *Los anormales. Curso en el Collage de France (1974-1975)*. México, FCE, 2001, p. 72. (Cursivas nuestras).

En Peralta, ese ser que es uno y dos a la vez, ¿no lo constituye el ser mismo del criollo y del mestizo, su propia condición de ambigüedad? Además ¿no podríamos presumir que se trata además, desde la esfera pública, del difícil encuentro entre la *república de indios* y la *república de españoles*? Conjetura viable si tenemos en cuenta lo que hemos expuesto anteriormente sobre la condición de marginalidad de criollos y mestizos. Pero esta disputa tiene un ángulo estrictamente médico, y en esa discusión Peralta se inclina por las tesis de los modernos neoplatónicos, que consideran el cerebro como asiento del alma, a diferencia de la tesis aristotélica que sugiere sería el corazón.¹⁹³

Recordemos que entre los autores citados permanentemente por Peralta que pertenecen a la tradición astrológica protestante o forman parte de las discusiones teratológicas enfatizando las primeras causas están Conrad Lycosthenes (1518-1561); Caspar Bauhin (1560-1624), Martinus Weinrichius (1595) (*De ortu monstrorum*); Ambroise Paré (1517-1590), Ulisse Aldrovandi (1522-1605); Gaspar Schott (1608-1666), F. Licetus (1577-1657), J-G Schenccius (1609); Georg Stengel (1584-1651). Todos ellos además compartirían una familiaridad ontológica con lo que denominamos antes *paradigma organicista*. Por ello, a pesar de sus posibles divergencias teóricas, concuerdan en ciertos supuestos conceptuales.

En particular “la concepción organicista de la racionalidad no ve a ésta como una sustancia independiente de la res extensa natural, sino como una propiedad emergente de la naturaleza [Y] Esta visión de la racionalidad es asimismo análoga con su mirada de la naturaleza; no como una sustancia extensa e inerte de carácter corpuscular simple, cuyas

¹⁹³ PERALTA BARNUEVO, pedro. Op. cit. p. 239. (Crónica Médica de 1888). BN fol. 67.

relaciones son contingentes, sino como una estructura orgánica compleja, entrelazada por relaciones funcionales que generan propiedades emergentes como en un ser vivo y que, por lo tanto, poseen una historia evolutiva y en algún sentido teleológica.”¹⁹⁴ Visión que estaba profundamente arraigada entre los científicos dedicados a lo que Roger denomina “las ciencias de la vida”¹⁹⁵. Tradición que seguramente estaba en pleno vigor en el siglo XVII en el Perú, y que el sabio Unanue aún asumía como válida en pleno siglo de las Luces.

Insistimos que esta discusión sobre los monstruos adquiere relevancia si lo ubicamos en la atmósfera intelectual que la pudo generar y le otorgaría sentido. Y ese sentido -o uno de ellos- adquiere perfiles claros en la problemática ontológica del ser criollo y mestizo. En términos distintos sabemos que Garcilaso de la Vega llamado “el inca” (1539-1616) fue perseguido por idénticos fantasmas de la ambigüedad. En su célebre texto *Comentarios Reales de los Incas* (1609) aparece un no muy conocido paréntesis textual, la historia del naufrago Pedro Serrano. Los naufragios eran tema frecuente en las crónicas de Indias. El naufrago es una metáfora que señala las peripecias de la movilidad -en sentido amplio- propia de los comienzos de la modernidad.

Por tanto “el naufrago sería un ser en plena transformación o metamorfosis, un híbrido, salvaje y civilizado a la vez, mezcla de ambos, por tanto un prodigio o una maravilla que es admirada incluso por el Rey debido a la fascinación de la época por lo híbrido” De este modo, Garcilaso estaría considerando al naufrago como una simbología terática del mestizo, pues “El naufrago sería una de las imágenes de lo híbrido que nos propone

¹⁹⁴BALLÓN VARGAS, José Carlos. “Hipólito Unanue visto por Augusto Salazar Bondy: La tradición organicista de la ciencia en el Perú.”.Op. cit, p. 22.

¹⁹⁵ROGER, Jacques, op. cit.

Garcilaso, una imagen contradictoria y compleja porque tiene dos niveles: el nivel de las esencias que establece una frontera nítida, infranqueable incluso entre civilización y barbarie y el segundo nivel de las apariencias que establece todo lo contrario, la posibilidad de transgredir tales categorizaciones rígidas y hallar continuidades entre ellas, supone también que el personaje se halla en la frontera, en un estado intermedio entre tales categorías.”¹⁹⁶ Parecida estrategia ontológica encontramos en el texto de Peralta, puesto que asume casi con rigidez los esquemas categoriales aristotélicos, para desde su interior trasgredirlos, o, en todo caso, flexibilizarlos.

Ya en el siglo XVIII tanto el Cosmógrafo del Virreinato peruano, Cosme Bueno (1711-1798) ¹⁹⁷ así como en el *Mercurio Peruano*, -conocida revista científica de finales del siglo XVIII en el mencionado virreinato publicada entre 1790 y 1795- continúan esta discusión sobre la monstruosidad. Cosme Bueno publicó un sugerente texto sobre la deformación del feto causada por la imaginación femenina, que como vimos también, era parte de las discusiones del rubro teratológico. Así, estaría al tanto de la denominada “querella sobre los monstruos” del siglo XVIII. Un análisis exhaustivo del texto de este Cosmógrafo requeriría un espacio textual que no podemos dedicarle en esta tesis. Dicha disertación dejaría pistas interesantes que mostrarían la continuidad de la discusión categorial en la pequeña comunidad científica del virreinato peruano.¹⁹⁸

¹⁹⁶ ESCALANTE, Elise. “El naufragio en las crónicas de Garcilaso de la Vega y de Cabeza de Vaca.”, en *Ajos & Zafiros. Revista de Literatura*, 6, (2004) Lima, p. 198. Véase sobre lo híbrido y la navegación en el Renacimiento, GRUZINSKI; Serge. *El pensamiento mestizo*. Barcelona, Paidós, 2000.

¹⁹⁷ Referencias biográficas de Cosme Bueno en TAURO DEL PINO, Alberto. *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Lima, PEISA, 2001.

¹⁹⁸ Véase BUENO, Cosme. “Disertación sobre los antojos de las mujeres preñadas.” *El conocimiento de los tiempos. Ephemeride del año de 1794. Prognostico y lunario, en que van puestos los signos, y aspectos de los planetas con ella, y entre sí, calculando con las ephemerides de Eustachio Manfredi y del Marques Antonio Ghisleri, suputadas en Bolonia, según las tablas de Cassini, Hyrey strechio. Al meridiano de esta*

En cuanto al *Mercurio Peruano*, hemos ubicado algunos artículos importantes sobre la discusión teratológica. Uno de ellos se titula “Descripción anatómica de un monstruo” cuyo autor firma bajo seudónimo como *Thiméo*. Otro se titula “Descripción de un ternero bicípite” además de uno intitulado “Descripción de un Gigante visto en esta ciudad.” Estos últimos artículos son firmados también bajo un seudónimo: *Aristio*.¹⁹⁹ Este último seudónimo sabemos pertenece al sabio Hipólito Unanue (1755-1833). En la descripción del ternero bicípite Unanue cita el texto que nos convoca en esta tesis. Con motivo de su clasificación de los monstruos, Unanue concurre a la tipología ofrecida por el doctor Océano. Así, sugiere que nos remitamos a “la obra intitulada Desvíos de la Naturaleza impresa en Lima año de 1695. Salió a nombre de Don Joseph Rivilla cirujano: pero su verdadero autor fue el doctor D. Pedro Peralta.”²⁰⁰

Sobre el artículo que firma el autor denominado Thiméo, se trata allí de un hermafrodita sin cerebro, nacido de una mujer de raza negra. Marcel Velásquez sugiere que esta descripción trazaría las coordenadas científicas de un discurso de exclusión de la población denominada “de baja esfera” o que pertenecen al sistema de castas colonial. Es decir, a la población mestiza. Por tanto se trazaría aquí un claro discurso de exclusión basada en una supuesta descripción “ilustrada”. “El ‘monstruo’ es descrito con prolijidad y se acentúan los rasgos que lo separan del cuerpo humano; se funda así una alteridad radical, al asignarle dos sexos

*muy noble y leal ciudad de Lima, capital y emporio de esta América austral. Con calendario de las fiestas, y santos en que van anotadas las de asistencia pública, y las de guarda de tribunales....*Lima, Imprenta real calle de Concha, 1794. [Código, B. Nacional XR /985.0059 / c 7]

¹⁹⁹ “Descripción anatómica de un monstruo” se halla en el *MERCURIO PERUANO*. Lima: Edición Facsimilar de la Biblioteca Nacional del Perú, 1964 [1791], tomo I, p. 7 y 8. “Descripción de un ternero bicípite” y “Descripción de un Gigante visto en esta ciudad.” Se hallan en el *MERCURIO PERUANO*. Op. cit., [1792] tomo IV, 183-192 y 293-297 respectivamente.

²⁰⁰ *MERCURIO PERUANO*. Op. cit., tomo IV, p. 188, nota 11.

y ausencia de cerebro, que deshumaniza completamente al objeto descrito. Otro elemento interesante es la configuración de la ambigüedad en un elemento central a toda mujer, la fecundación, la esclava tiene el poder de parir hombres o monstruos, ella es pues un puente entre dos géneros distintos, la verbalización del sustantivo ‘monstruo’ remarca el poder y la voluntad de la esclava. La esclava se encuentra más allá de la condición humana, es una intermediaria entre lo desconocido y lo conocido.”²⁰¹

Probablemente esa discusión sobre la hibridez posee indesligables nexos con los “cuadros de castas” que aparecieron en México y en el Perú en esta era colonial. En nuestro país es conocido un único conjunto de cuadros de mestizaje hecho en la época del Virrey Amat y enviados a España para un mejor conocimiento de las mezclas producidos en el Virreinato peruano. Así, continuando una tradición proveniente del siglo XVII, como por ejemplo el caso de Huamán Poma de Ayala, se creía que “El mestizaje sólo parece afectar a la plebe. Aclaración importante, entonces: la clasificación en castas no busca dar cuenta de la totalidad de la sociedad sino principalmente de cómo se genera y articula ese residuo molesto e inexplicable que no está constituido por las tres naciones [Blancos, negros e indios].”²⁰²

En Nueva España, la situación es parecida, pues la predominancia cultural y militar de los monstruosos mestizos iba en paulatino aumento. “El gran protagonismo de los ladinos y de

²⁰¹ VELÁZQUEZ CASTRO, Marcel. *El revés del marfil. Nacionalidad, etnicidad, modernidad y género en la literatura peruana*. Lima, UNFV Editorial Universitaria, 2002, p. 102 y 103.

²⁰² ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. “Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial”, en MAJLUF, Natalia (ed). *Los Cuadros de Mestizaje del Virrey Amat*. Lima, Talleres Gráficos de Editora Argentina, 2000, p. 80. Hemos añadido uno de estos cuadros de castas en el apéndice a esta tesis. Véase más adelante página 73.

los mestizos en la dirección de la guerra [entre tepehuanes y neovizcaínos (españoles de dicho virreinato)] es una clara señal de esta aculturación autónoma, o, antagónica [...] Lo que sí está claro es que entre estos jefes de guerra [tepehuanes] dominan los mestizos culturales [los cuales] trajeron por su adalid y capitán a un Matheo Canelas, mestizo muy valiente y alentado [que] Reunía todas las condiciones para ser el enemigo por antonomasia: pertenecía a un grupo racial sospechoso, y su apostasía, era más grave aún que la de los indios. En otras palabras, era el monstruo cultural por excelencia, y podía ser considerado como traidor y apóstata con más razón aún que sus compañeros indígenas.”²⁰³

En el caso del Perú, el deseo de clasificar las castas trascenderá la época colonial y afectará el siglo XIX en su etapa costumbrista. Por todo lo mencionado, creemos que el análisis de la obra de Peralta que motiva esta tesis es una contribución modesta pero importante para iluminar un conflicto y una fuente de dificultades a nivel social y cultural en nuestro país: el fenómeno del mestizaje. Por tanto, tal análisis nos revela que las condiciones para la aparición de un discurso de la exclusión étnica en nuestra sociedad se tejen ya desde tiempo atrás, y cuyas consecuencias a nivel contemporáneo tienen una urgente vigencia.²⁰⁴

²⁰³ GIUDICELLI, Christophe, « El miedo a los monstruos » *BAC, Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 21 de enero de 2007, 22:02 h <http://nuevomundo.revues.org/document614.html>.

²⁰⁴ Para un sugerente análisis del mestizaje como fuente de creatividad véase QUINTANILLA, Pablo. “Creatividad y mestizaje”. En *El Dominical*, Suplemento del Diario El Comercio, edición del Viernes, 17 de marzo de 2006.

CONCLUSIONES

1. La obra aristotélica ofrece uno de los primeros acercamientos ontológicos sobre el fenómeno monstruoso -experiencia profundamente arraigada en la mentalidad griega- cuyas disquisiciones y resultados conceptuales serán el punto de partida para discusiones posteriores sobre el tema.
2. La problemática sobre lo monstruoso se convierte en un importante escollo en el edificio ontológico erigido por el estagirita, puesto que se sustentaba en una concepción teleológica de la naturaleza. La que supone conceptos básicos como esencia, forma y fin. Todos ellos son base de inteligibilidad pues permitirían comprender el movimiento, viejo escollo de la filosofía griega.
3. La concepción de “naturaleza” aristotélica supone el movimiento en el mundo sublunar. Aquí, la esencia permitiría hacer comprensible el movimiento. Pero también es posible la existencia de movimientos “puros” es decir, sin mediación alguna de la esencia (por tanto, con predominio de la materia). Ellos serían, los movimientos violentos, los objetos del arte, y los monstruos.
4. La definición aristotélica de los monstruos (carentes de fin y esencia) supone la paradoja de convertirlos en “necesarios por accidente.” Lo que deja abierta la posibilidad de convertir el movimiento en un fin en sí mismo.

5. Los postulados de fe del cristianismo, en versión agustiniana, consciente de la paradoja del concepto de anti naturaleza, considerará la monstruosidad como parte de la racionalidad de la creación desde una óptica de totalidad espacial y temporal, lo cual supone, desde una óptica humana, el concepto de Providencia.

6. El fin de la época medieval, y los comienzos de la modernidad suponen una reevaluación de los conceptos ontológicos heredados de la antigüedad grecocristiana. Por ser una época de profundos cambios, los monstruos son concebidos desde una óptica apocalíptica, como signos de castigo divino. Son además usados para la propaganda religiosa en plena época de la Reforma.

7. El revival neoplatónico en el Renacimiento supondrá un giro ontológico en la cosmología heredada, pues considerará que el movimiento es un fin en sí mismo, en tanto la naturaleza es considerada de manera organicista. La naturaleza sería prolífica y por ende creadora, en expansión y generadora de monstruos.

8. La época ilustrada verá los fenómenos monstruosos desde la pugna conceptual entre epigenetistas y preformacionistas, pugna que evidencia las grandes transformaciones del mecanicismo en el interior de las ciencias de la vida, las cuales mantenían posturas conceptuales afines al aristotelismo y el telelogismo. Aquí se afianzaría la normalización de los monstruos que comienza con el Renacimiento. Diderot considerará que quizás lo monstruoso sea la norma.

9. El siglo XIX bajo el signo del positivismo, fundará la teratología científica, con los aportes de los Saint-Hilaire. Se pasa de la normalización de los fenómenos monstruosos, a la manipulación de estos, dando origen a la teratogénesis. Las consecuencias de estos serán evidentes en el siglo XX con la manipulación genética y la clonación.

10. La problemática filosófica sobre lo monstruoso forma un capítulo importante dentro del desarrollo de la cultura filosófica y científica de las naciones occidentales, aun cuando esta temática no haya sido necesariamente central en las discusiones académicas.

11. Con el descubrimiento de América y los grandes viajes de exploración global, la temática de la monstruosidad adquiere relevancia en las discusiones sobre los entes americanos, y en especial del hombre americano.

12. Tanto la naturaleza como el hombre americano serán objeto de evaluación conceptual en tanto irrumpen de manera problemática en las concepciones ontológicas vigentes. Eje central de dicha evaluación es la constitución de un sentido común de coordenadas barrocas en la cultura latinoamericana de la época.

13. El barroco perspectiva cultural aportará los ejes conceptuales que permitirán que los intelectuales de las colonias latinoamericanas evalúen su propia condición ontológica. Se supondrá que en la condición existencial de la naturaleza y el hombre americano predominan las nociones de apariencia, cambio, y lo grotesco. Todo esto sustentado en una idea de naturaleza en tanto cuerpo u organismo. La naturaleza en total podría así desbordarse en la monstruosidad.

14. Dicha visión se extenderá a la mirada que de sí mismo tendrá el mestizo y el criollo en tanto seres del margen, atravesados ópticamente por la ambigüedad. Así, las discusiones teratológicas del Renacimiento adquieren centralidad en la constitución de una identidad americana.

15. El texto *Desvíos de la Naturaleza u Origen de los Monstruos* de Pedro de Peralta Barnuevo adquirirá en este contexto una importancia clave en la constitución de ciertas coordenadas teóricas que permitirían comprender el énfasis por el hombre americano en tanto híbrido o monstruo.

16. Dicho texto supone los conceptos de la ontología aristotélica, puesto que esta discusión es básicamente médica, y las discusiones de los médicos de la época suponían las concepciones aristotélicas y herméticas. La labor de Peralta será la de comprender -al interior de dicha ontología- al monstruo en tanto híbrido.

17. Peralta es consciente del problema ontológico que acarrearía el híbrido, pues supone el uso fuerte de lo accidentalidad dentro de dicha ontología. El híbrido representa la ambigüedad propia de lo situado entre dos especies, marginalidad típica del criollo y el mestizo americano.

18. La salida del doctor Océano consistirá en insertar dentro de dicha ontología al híbrido flexibilizando desde su interior los conceptos rígidos de esencia y género de fuente aristotélica. Hará uso de la experiencia en un sentido testimonial y cualitativo, pues los híbridos existen según autores “antiguos” y “modernos” de nombradía.

19. La estrategia del doctor será enfatizar la búsqueda de las causas eficientes que los hacen posibles. Así, esta obra suya se inscribiría dentro de los textos renacentistas denominados “teratoscópicos”, que enfatizarán en las causas segundas y dejarán de lado las explicaciones teológicas y demonológicas del monstruo.

20. Si el híbrido supone la mezcla, ésta se realizará al nivel de la materia, por lo que el humano y el animal involucrados serán una nueva entidad. Pero el alma que poseerá será “nueva” también, pues no será ni meramente animal ni tampoco racional, ya que esta alma es inmaterial

21. Peralta logra así normalizar a su manera al híbrido, pero sin embargo abre la posibilidad de su marginación en tanto no es completamente humano, aunque tampoco un animal *strictu sensu*.

22. Peralta se constituiría, a un nivel de discusión conceptual, en un precursor de las teorías del mestizaje que tratarán de dar cuenta de la discusión sobre el ser americano ya en siglos posteriores en la tradición de discusión filosófica en Latinoamérica.

23. Los préstamos conceptuales para esta discusión los tomará del hermetismo del jesuita Atanasio Kircher, por tanto, tratará de mediar entre los aportes del médico modernizante Paolo Zacchias, y el jesuita en mención.

24. El siglo dieciochesco en el virreinato peruano no estará exento de esta discusión teratológica, por lo que los sabios científicos de la época no dejarán de aportar sus puntos de vista al respecto.

25. El Cosmógrafo Cosme Bueno, y el sabio fundador del Mercurio Peruano, Hipólito Unanue, tendrán en cuenta esta discusión sobre los monstruos. Unanue aparte de adjudicar la autoría del texto que analizamos a Peralta, tomará de éste su taxonomía teratológica.

26. En el siglo XVIII en el Virreinato peruano, y en Nuevo México, la discusión sobre las castas, o sea, los híbridos o mezclas resultantes del cruce entre las tres “naciones” (blancos, negros e indios) tendrá un carácter científico taxonómico, pero también supondrá una lógica de marginación y exclusión, que creemos repercute aún en los modos sociales contemporáneos de la sociedad peruana.

BIBLIOGRAFÍA.

ARES QUEIJA, Berta. “El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)”, en Ares Queija, B [y] Gruzinski, S. (Coords.). *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1997.

ARISTÓTELES. *Física*. Madrid, editorial Gredos, 1995.

ARISTÓTELES. *Reproducción de los Animales*. Madrid, editorial Gredos, 1994.

AUBENQUE, Pierre. *El Problema del Ser en Aristóteles*. Madrid, Taurus, 1987.

BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la edad media y renacimiento*. Barcelona, Seix Barral editores, 1971.

BALLÓN Vargas, José Carlos. “El tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosófico peruano”, en Hampe Martínez, Teodoro, *La Tradición Clásica en el Perú Virreinal*, Lima, Sociedad Peruana de estudios Clásicos y Fondo Editorial de la UNMSM, 1999.

BALLÓN Vargas, José Carlos. “José de Acosta: Naturalismo, Historia y Lenguaje”, en *Logos Latinoamericano*, 5 (2000), Lima, Año V.

BALLÓN VARGAS, José Carlos. “Los orígenes del capitalismo y los discursos filosóficos de la modernidad (Apéndice I)”, en Ballón Vargas, José Carlos, *Un cambio en nuestro paradigma de ciencia. De la física moderna a la física contemporánea*, Lima, CONCYTEC, 1999.

BALLÓN, José Carlos; “Hipólito Unanue visto por Augusto Salazar Bondy: La tradición organicista en el Perú”, en Salazar Bondy, Augusto, *Aproximación a Hipólito Unanue y la ilustración peruana*, Lima, UNMSM Fondo Editorial, 2006.

BÉCARES BOTAS, Vicente (Editor). *Paradoxografía. Literatura griega de lo maravilloso*. (En preparación) Citado por SANTISTEBAN, Héctor. “El Monstruo y su ser”. *Relaciones*, invierno, vol. 21, núm. 81, el Colegio de Michoacán, Zamora, México, 2000.

BERMUDO, José María. “La expansión del paradigma mecanicista y el desarrollo desigual y combinado de las ciencias”, en *Geo-Crítica. Cuadernos críticos de Geografía Humana*, Ediciones de la Universidad de Barcelona, Núm. 15, mayo de 1978.

BORGES [y] GUERRERO. *Manual de Zoología fantástica*. México, FCE, 1957.

BRADING, David. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la República criolla (1492-1867)*. México, FCE, 1991.

BRAVO LIRA, Bernardino. “El barroco hispanoamericano”, en Bravo Lira, Bernardino (Ed.), *El Barroco en Hispanoamérica. Manifestaciones y significación*, Santiago, Alfabeto Impresores, 1981.

BUENO, Cosme. “Disertación sobre los antojos de las mujeres preñadas.” *El conocimiento de los tiempos. Ephemeride del año de 1794. Prognostico y lunario, en que van puestos los signos, y aspectos de los planetas con ella, y entre sí, calculando con las ephemerides de Eustachio Manfredi y del Marques Antonio Ghisleri, suputadas en Bolonia, según las tablas de Cassini, Hyrey strechio. Al meridiano de esta muy noble y leal ciudad de Lima, capital y emporio de esta América austral. Con calendario de las fiestas, y santos en que van anotadas las de asistencia pública, y las de guarda de tribunales...*Lima, Imprenta real calle de Concha, 1794. [Código, B. Nacional XR /985.0059 / c 7].

CANGUILHEM, Georges. “La monstruosidad y lo monstruoso”, en Canguilhem, Georges. *El conocimiento de la vida*, Barcelona, editorial Anagrama, 1976.

CHECA, Jorge. “Figuraciones de lo monstruoso: Quevedo y Gracián” en *La Perinola*, 2, 1998.

COURTINE, Jean-Jacques. “Le désenchantment des monstres”, en Martin, Ernest, *Histoire des Monstres. Depuis l'antiquité jusqu'à nos jours* [1880], Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2002.

DE LA FLOR, Fernando F. “Planeta Católico”, en Mujica, Ramón et alt., *El Barroco Peruano*, Lima, edición del Banco de Crédito del Perú, 2002, tomo 2.

ECHEVARRIA, Bolívar. “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina”, en Shumm, Petra (Ed.), *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la*

investigación del Barroco iberoamericano, Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 1998.

ESCALANTE, Elise. “El naufragio en las crónicas de Garcilaso de la Vega y de Cabeza de Vaca”, en *Ajos & Zafiros. Revista de Literatura*, N° 6, 2004, Lima.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. “Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial”, en Majluf, Natalia (ed), *Los Cuadros de Mestizaje del Virrey Amat*, Lima, Talleres Gráficos de Editora Argentina, 2000.

FOUCAULT, Michael. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI editores, 1968.

FOUCAULT, Michel. *Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud y Marx*. B. Aires, Antigua Casa Editorial Cuervo, 1976.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. México, FCE, 1990, Vol. 1.

FOUCAULT, Michel. *Los anormales. Curso en el Collage de France (1974-1975)*. México, FCE, 2001.

GARAY, Jesús de. *Los sentidos de la forma en Aristóteles*. Pamplona (España), Ediciones de la Universidad de Navarra, 1987.

GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos. “Sobre catástrofes y monstruos”, *CTS+I Estudios sobre Tecnología, Filosofía y Ecología, Organización de Estados Iberoamericanos Para la Educación, la Ciencia y la Cultura*, 13 de febrero de 2008, 19:25 h <http://www.oei.es/salactsi/tef08.htm>.

GERBI, Antonello. *La Disputa del Nuevo Mundo, historia de una polémica (1750-1900)*. México, FCE, 1982.

GIUDICELLI, Christophe, « El miedo a los monstruos » *BAC, Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 21 de enero de 2007, 22:02 h <http://nuevomundo.revues.org/document614.html>.

GÓMEZ LIAÑO, Ignacio. *Athanasius Kircher. Itinerario del éxtasis o las imágenes de un saber universal*. Madrid, Ediciones Siruela, 2001.

GONZÁLEZ BLANCO, Antonio [y] SCANDELARI, Simonetta. “El Hermetismo en la España de los Siglos XV-XVIII”, en *El Renacimiento Italiano, Actas del II Congreso nacional de Italianistas*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.

GRUZINSKI; Serge. *El pensamiento mestizo*. Barcelona, editorial Paidós, 2000.

GUTIERREZ, Ramón. “Aproximaciones al barroco hispanoamericano en Sudamérica”, en Gutierrez, Ramón, *Barroco Iberoamericano. De los Andes a las Pampas*, Barcelona, Lunwery editores, 1997.

HARD, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Ira Ed. Buenos Aires, Debate, 2004.

HIROYASU, Tomoeda [y] MILLONES, Luis. “Introducción”, en Hiroyasu, Tomoeda; Millones, Luis (Ed.), *500 años de mestizaje en los andes*, Osaka, Senri Ethnological Studies Nro, 33, 1992.

KAPPLER, Claude. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la edad media*. Madrid, ediciones Akal, 1986.

KUHN, Thomas S. *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*. Barcelona, editorial Ariel, 1981.

LAVALLÉ, Bernard. *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los andes*. Lima, PUCP Fondo Editorial, 1993.

LEDEZMA, Domingo. “Una legitimación imaginativa del mundo: La Historia naturæ, maxime peregrinæ del jesuita Juan Eusebio Nieremberg”, en Millones Figueroa, Luis [y] Ledezma, Domingo (eds.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el nuevo mundo*, Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2005.

LOS MÍSTICOS: DE HOJEDA A VALDÉS. París, Desclée de Brouwer, 1938.

MARRAZZO, Tiziana. “La imagen del monstruo en las relaciones de sucesos (ss. XVI-XVII): entre moraleja y admiración”, *Artifara*, n. 7, (enero - diciembre 2007), sección Scholastica, 04 de diciembre de 2007, 16:20 h http://hal9000.cisi.unito.it/wf/ATTIVITA_C/Pubblicazi/Artifara/Artifara-n--7-Scholastica/ARTICOLO-MONSTRUO-marrazzo.doc_cvt.htm.

MARTIN, Ernest. *Histoire des Monstres. Depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*. [1880] Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2002.

MARTÍNEZ MORO, Juan. *La ilustración como categoría. Una teoría unificada sobre arte y conocimiento*. Asturias [España], Ediciones Trea, S. L., 2004.

MENDIBURU, Manuel de. *Diccionario histórico-biográfico*. Lima, librería e Imprenta Gil, 1934, tomo VIII.

MERCURIO PERUANO [1791-1795]. Lima, Edición Facsimilar de la Biblioteca Nacional del Perú, 1964, tomo I y IV.

MILLONES FIGUEROA, Luis. “La intelligentsia jesuita y la naturaleza del nuevo mundo en el siglo XVII”, en Millones Figueroa, Luis [y] Ledezma, Domingo (eds.) *El saber de los jesuitas, historias naturales y el nuevo mundo*, Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2005.

MIRÓ QUESADA, Aurelio. “Lo peruano en Don Pedro de Peralta”, en Miró Quesada, Aurelio. *20 temas peruanos*. Lima, P. L. Villanueva, 1966.

MOREYRA PAZ-SOLDÁN, Manuel. *Peralta. Astrónomo*. Lima, Talleres Gráficos P. L. Villanueva, 1967.

MUCHEMBLED, Robert. *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. México, FCE, 2001.

MUJICA Pinilla, Ramón. “‘Dime con quién andas y te diré quién eres’. La cultura clásica en una procesión sanmarquina de 1656”, en Hampe Martínez, Teodoro, *La Tradición Clásica en el Perú Virreinal*, Lima, Sociedad Peruana de estudios Clásicos; Fondo Editorial de la UNMSM, 1999.

NELLE, Florian. “Imágenes maravillosas: el barroco y el cine mudo”, en Shumm, Petra (Ed.), *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 1998.

PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparada*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*. Barcelona, editorial Seix Barral, 1982.

PEASE, Franklin. “Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII”, en Hampe Martínez, Teodoro, *La Tradición Clásica en el Perú Virreinal*, Lima, Sociedad Peruana de Estudios Clásicos; Fondo Editorial de la UNMSM, 1999.

PERA, Cristóbal. *Monstruos y Prodigios en el siglo XXI*, 16 de diciembre de 2007, 14:50 h (<http://www.culturalandia.com/Documentos/doc10.pdf>).

PERALTA BARNUEVO, PEDRO. “Desvíos de la Naturaleza u Origen de los Monstruos” en *La Crónica Médica*. Publicación Mensual del Órgano de la Sociedad Médica “Unión Fernandina”, Año IV, Tomo IV, Lima, Imprenta de Benito Gil, 1887.

PERALTA BARNUEVO, PEDRO. “Desvíos de la Naturaleza u Origen de los Monstruos”. [1695] Manuscrito Original existente en la Biblioteca Nacional del Perú, Sala de Investigaciones. Código de Registro (610.985/R62/C).

PESCE, Hugo. “Peralta y la medicina”. *San Marcos. Revista de Artes, Ciencias y Humanidades*. Lima, UNMSM, Nro. 7, Segunda Época, Diciembre, 1967-Enero-Febrero, 1968.

PISCONTE QUISPE, Alan. *La constitución del estado peruano y el debate filosófico sobre el providencialismo en Antonio de León Pinelo*. Lima (UNMSM), Tesis para optar el grado de Licenciatura, 2001.

PUCCINI, Darío. *Una Mujer en Soledad, Sor Juana Inés de la Cruz, una excepción en la cultura y la literatura barroca*. México, FCE, 1997.

QUINTANILLA, Pablo. “Creatividad y mestizaje”, en *El Dominical*, Suplemento del Diario El Comercio, 17 de marzo de 2006.

ROGER, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*. Paris, Éditions Albin Michel, S.A., 1993.

ROMANO, Roberto. *Moral e Ciência. A monstruosidade no século XVIII*. São Paulo, editora SENAC, 2003.

SAIGNES, Thierry [y] BOUYASSE-CASSAGNE, Therese. “Dos confundidas identidades: mestizos y criollos en el siglo XVII”, en Hiroyasu, Tomoeda [y] Millones, Luís (Ed.), *500 años de mestizaje en los andes*, Osaka, Senri Ethnological Studies Nro, 33, 1992.

SÁNCHEZ, Luis Alberto. *El Doctor Océano. Estudios sobre don Pedro de Peralta Barnuevo*. Lima, UNMSM, 1967.

SANTISTEBAN, Héctor. “El Monstruo y su ser”, en *Relaciones*, Invierno, vol. 21, núm. 81, el Colegio de Michoacán, Zamora, México, 2000.

SEBASTIÁN, Santiago. *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid, Alianza editorial, 1981.

SHUMM, Petra [y] BRAIG, Marianne. “La occidentalización y los vestigios de las imágenes maravillosas” (Entrevista con Serge Gruzinski), en Shumm, Petra (Ed.) *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 1998.

SILGADO, Enrique. “Algunos aspectos de la ciencia en la época de Peralta”, en *San Marcos. Revista de Artes, Ciencias y Humanidades*, 11, (Mayo, junio, julio 1969, segunda época) Lima, UNMSM.

SOLANGE, Alberro. “Imagen y fiesta barroca: Nueva España, siglos XVI-XVII”, en Shumm, Petra (Ed.), *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 1998.

TAURO DEL PINO, Alberto. *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Lima, PEISA, 2001.

VALDIZÁN, H. *Apuntes para la bibliografía médica peruana*. Lima, s/n, 1929.

VEGA RAMOS, María José. “La monstruosidad y el signo: formas de la presignificación en el renacimiento y la reforma”, en *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 4 (1995), [Publicaciones periódicas].

VELÁZQUEZ CASTRO, Marcel. *El revés del marfil. Nacionalidad, etnicidad, modernidad y género en la literatura peruana*. Lima, UNFV Editorial Universitaria, 2002.

VILLORO, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México, FCE, 1992.

VON DER WALDE MOHENO, Lillian. “Lo monstruoso medieval”, *La experiencia literaria*, (invierno 1993-1994) [1994], pp. 47-52, 15 de febrero de 2007, 17:30 h <http://www.henciclopedia.org.uy/ autores/Hamed/ MonstruoBelleza.htm>.

WARDROPPER, Bruce W. “Temas y Problemas del Barroco Español”, en RICO, Francisco (ed.), *Historia y Crítica de la Literatura Española: Siglos de Oro: Barroco*. Barcelona: editorial Crítica, Grupo editorial Grijalbo, 1983, t. 3.

WILLIAMS, Jerry M. *Peralta Barnuevo and the discourse of loyalty: a critical edition of four selected texts*. Tampe, Arizona, Arizona State Univeersity, Center for Latin American Studies press, 1996.

WILLIAMS, Jerry M. *Censorship and Art in Pre-enlightment Lima: Pedro de Peralta Barnuevo's Diálogo de los Muertos: la causa Académica*. Potomac, The Catolic University of América, 1990.

WITTKOWER, Rudolf. “Maravillas de oriente: estudio sobre la historia de los monstruos”, en Wittkower, Rudolf, *Sobre la Arquitectura en la Edad del Humanismo. Ensayos y Escritos*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1979.

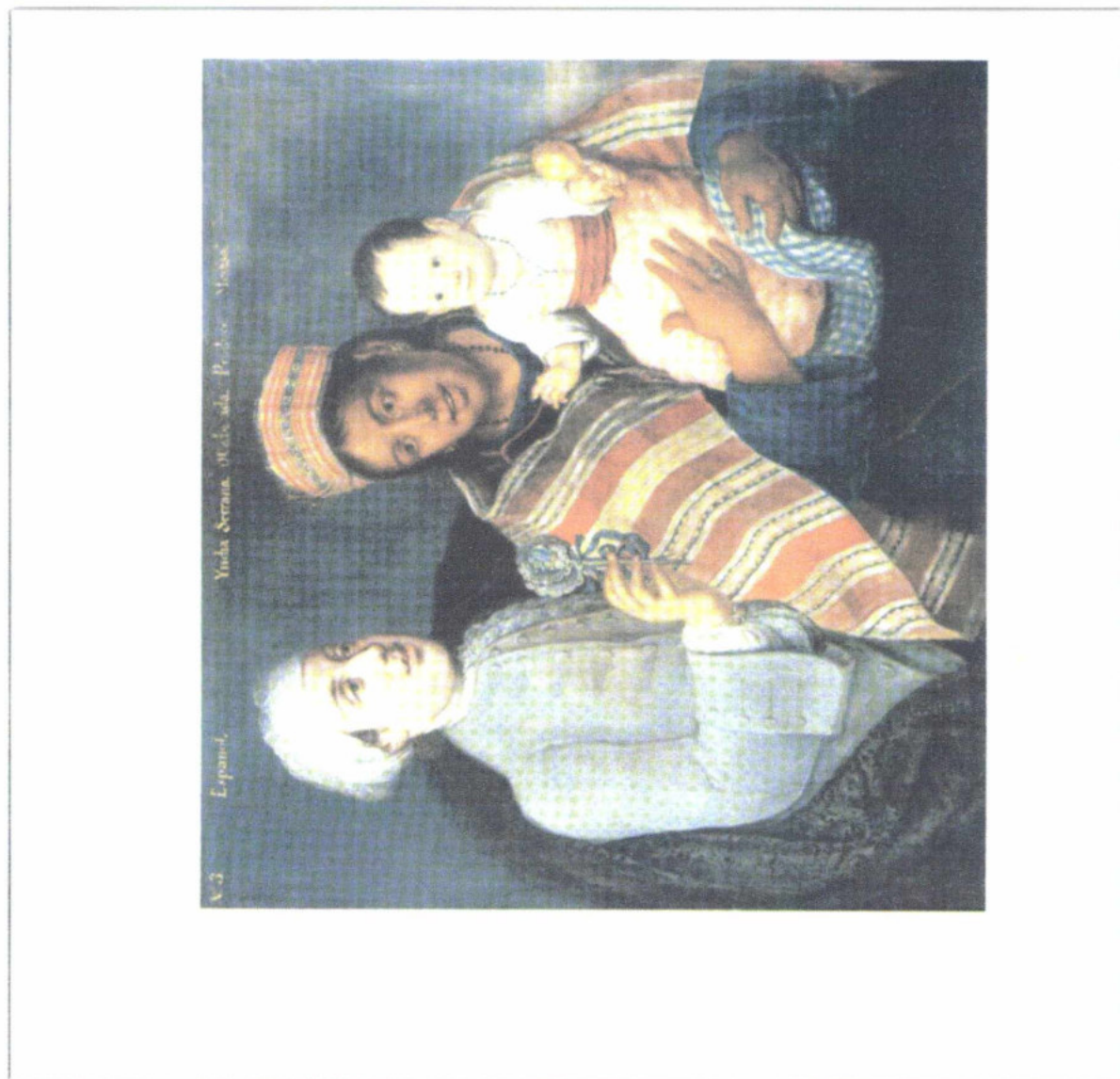
ZUM FELDE, Alberto. *Índice crítico de la literatura hispanoamericana*. México, Editorial Guaranda, 1954.

APÉNDICE 1.



Estampa del siamés que aparece en el texto *Desvíos de la Naturaleza u Origen de los Monstruos* de Pedro de Peralta Barnuevo (Ejemplar de la Biblioteca Nacional del Perú).

APÉNDICE 2.



Ejemplar de uno de los *Cuadros de Mestizaje* pintados en el Virreinato Peruano (siglo XVIII). Muestra el resultado del cruce entre español e india: el mestizo. Un caso paradigmático de ambigüedad ontológica. (Reproducido de MAJLUF, Natalia (ed). *Los Cuadros de Mestizaje del Virrey Amat*. Lima, Talleres Gráficos de Editora Argentina, 2000).