

Relatos de viaje y representación de la alteridad en la modernidad temprana: Una aproximación al relato de viaje utópico en la Francia barroca

Carolina Martínez (CONICET – UBA, FFyL)

El relato de viaje utópico en la modernidad temprana: orígenes de un modelo

Existe un vínculo estrecho entre el proceso de expansión ultramarina iniciado por Europa a fines del siglo XV, el encuentro con nuevos tipos de alteridad producto de esa experiencia y el nacimiento del género utópico a partir de la publicación, en 1516, de la obra que le diera su nombre. En este sentido, no son anodinos ni la fecha en la que se publicara la *editio princeps* de *Utopía* ni el hecho de que Tomás Moro escribiera la obra en el marco de una misión diplomática a Flandes en calidad de embajador del Rey y representante de los mercaderes de Londres. Es en Amberes, epicentro del comercio europeo e internacional en aquel entonces (Israel, 1991: 5), que Moro ubica la conversación ficticia que su personaje mantiene con el personaje de Rafael Hitlodeo, uno de los supuestos veinticuatro hombres que Américo Vespucio ha dejado en Cabo Frío antes de finalizar su cuarto y último viaje a América. La elección de esta ciudad como escenario del primer libro de *Utopía* respondía, en efecto, a múltiples causas. En principio, desde 1495 la misma se encontraba bajo dominio español, por lo que la “presencia” en esta ciudad de un marinero de las características de Hitlodeo y el hecho de que éste, bajo las órdenes de Vespucio, haya participado de un viaje de descubrimiento patrocinado por la corona española hacían del texto de Moro un relato altamente plausible.

Pero además, la estadía de Moro en esta ciudad por un período prolongado una vez terminadas las negociaciones en Brujas también explica la facilidad con la que el futuro *Lord Chancellor* de Inglaterra pudo haber accedido a las últimas novedades en materia viajes ultramarinos, pues el floreciente comercio editorial de Amberes favorecía la circulación de textos e imágenes sobre los territorios recientemente descubiertos (Pleij, 1997: 121). En efecto, Herman Pleij ha hecho particular énfasis en lo atractiva que resultó dicha ciudad desde fines del siglo XV para los libreros e impresores de las regiones aledañas que deseaban prosperar en el recientemente creado mercado editorial. En cuanto a la publicación específica de relatos de viaje, Roberto Levillier ha señalado el especial interés que las compañías mercantiles de esta ciudad tuvieron en los recientes hallazgos en ultramar: “si en alguna ciudad norteña podía interesar el alto viaje a las tierras australes del nuevo mundo, era precisamente en Amberes” (Levillier, 1966: 101). En este sentido, es probable que la publicación en 1504 de la novena edición en latín del *Mundus Novus* de Américo Vespucio haya llevado a que, en el primer libro, Moro insertara las aventuras de Hitlodeo dentro del conjunto de viajes realizados por el cosmógrafo florentino y comentara con naturalidad que su relación “se lee ya por todas partes” (More, 1965: 38).

El hecho de que la propia *Utopía* se presentara como un relato en donde el itinerario de un aventurero hacia y desde una isla feliz¹ incitara al lector a comparar los males de su propia sociedad con las bondades de su contraparte utópica (Moreau, 1986: 17), respondió en principio a dos objetivos. En primer lugar, a la intención de Moro de presentar a *Utopía* como un relato verosímil. Tal como señalara Jürgen Habermas, “la comparación con el modelo platónico, al que el mismo Moro se remite, muestra que el título conduce a múltiples errores: el escrito no analiza la esencia de la justicia, sino que copia uno de los informes contemporáneos de viajes” (Habermas, 1963: 64). Esa búsqueda de un efecto de realidad,² que ubica a *Utopía* en la

¹ En términos sociales, económicos y políticos.

² Moro presenta el relato como una narración auténtica pero a la vez busca la complicidad del lector humanista, quien detecta en los neologismos utilizados (*Anidro* es el río sin agua, *Amauroto* la ciudad sin luz y *Ademo* el príncipe sin pueblo) la verdadera intención del autor.

tradicción inaugurada por Luciano de Samosata en el siglo II d.C., es a su vez refrendada por una serie de paratextos (cartas, poemas, mapas y alfabetos) que, en la medida en que vuelven la obra aún más plausible, permiten a Moro decir “grandes verdades en dulces palabras” (Ginzburg, 2000: 11).

Por otra parte, más allá de que se tratara de una ficción poética, puesto que aquella isla perfecta es justamente un *no lugar* o espacio *otro* (Marin, 1989: 14),³ la adopción de la estructura del relato de viaje permitía a Moro dar cuenta de la diferencia. En efecto, en tanto narrativa de viaje, la descripción de la isla de *Utopía* en el libro segundo se presentaba como un relato de la diferencia. Al respecto, conviene retomar las reflexiones de Louis Marin para quien “una de las formas de asumir la diferencia y transcribirla, de realizar el imposible mantenimiento de distancia estando en contacto, es el viaje, la forma más temprana de etnología” (Marin, 2001: 94). A partir de este postulado, Marin sostiene entonces que la utopía es, ante todo, un relato de viaje; pero, a diferencia de las narrativas de viaje que no son utopías, indica que estamos cambiando de mundos mediante alguna pequeña referencia en el texto. Es aquella referencia casi imperceptible la que indicaría entonces “que estamos dejando atrás un discurso que habla del mundo y entrando en el mundo del discurso en sí mismo” (Marin, 2001: 94).

Ahora bien, esta necesidad de dar cuenta de la diferencia que caracteriza a *Utopía* fue, en realidad, una necesidad propia del hombre del Renacimiento frente a un mundo cuyos márgenes parecían ensancharse con cada nuevo descubrimiento (Marin, 1989: 14). Es por ello que el modelo inaugurado por Moro en 1516 no sólo debe comprenderse a la luz de los grandes viajes de descubrimiento de fines del siglo XV y comienzos del XVI, sino como interfaz entre mundos de distinta naturaleza. En primer lugar, la isla de *Utopía* se presenta como un espacio geográfico verosímil entre el mundo conocido y el mundo por conocer. A su vez, en la medida en que en la misma obra comulgan tradiciones propias de la antigüedad clásica tales como la teoría acerca de una república perfecta o el formato lucianesco del relato de viaje imaginario, *Utopía* es también interfaz del mundo antiguo y el moderno. Por último, en cuanto aquel *no lugar* se propone como un espacio intermedio entre la experiencia y la reflexión o, en términos de Habermas, entre teoría y praxis (Habermas, 1963: 63) es posible considerar al modelo creado por Moro como un artificio o dispositivo literario que permite reflexionar en torno a lo posible y lo real.

En lo que refiere al lugar de la utopía entre el Viejo y el Nuevo Mundo, conviene retomar una vez más las reflexiones de Marin, para quien la noción de *no lugar* que implica el neologismo representa un espacio intermedio entre ambos mundos y, en este sentido, asegura su contacto. En términos del propio autor,

en su realidad ‘textual’, la utopía marca la brecha interna, la diferencia activa dentro de la realidad histórica: entre Inglaterra, una *terra cognita* (¡ciertamente!) para Moro, y América, *terra* todavía *incognita*, entre las miserias históricas y desventuras del viejo continente tal como son analizadas por el historiador-político y la pacífica felicidad de las criaturas ‘naturales’ del Nuevo Mundo, tal como es vista por el viajero etnógrafo-geógrafo, estamos en ‘ningún lado’, en un no lugar, un intervalo, como fuere, un lugar intermedio en términos de espacio geográfico y momento histórico: *U-topía*” (Marin, 2001: 93).

A su vez, conviene agregar que es justamente ese espacio intermedio, netamente textual, el que permite una mirada extrañada sobre la propia sociedad. En relación con este último punto, es posible sostener entonces que fue el encuentro de otros mundos, de otras costumbres y

³ Recordemos que el neologismo creado por Moro significaba no lugar (*ou-topos*) o lugar de la felicidad (*eu-topos*).

de formas de ser y hacer distintas el que permitió a Europa renovar su mirada sobre sí misma. Tal como señalara Anthony Pagden, a partir del siglo XVI, “el descubrimiento había devastado el mundo intelectual de Europa y expuesto a los europeos, si no por vez primera sí de manera más drástica que nunca, a diversas culturas no europeas...” (Pagden, 1997: 12). En las décadas siguientes, la influencia que las sociedades descubiertas ejercieron en el imaginario europeo adoptaría expresiones literarias tales como la *Utopía*, y con ella, un reducido círculo de humanistas invitaría a indagar en torno a las bases del pensamiento filosófico moderno.

Francia en el siglo XVII: utopía, disidencia religiosa y competencia ultramarina

Al igual que en *Utopía*, en los relatos de viaje imaginarios de tipo utópico que se publican en lengua francesa a lo largo del siglo XVII, las sociedades ubicadas por sus autores en aquellas regiones aún desconocidas del globo son en su totalidad construcciones imaginarias, cuyo universo cultural y material funciona como reflejo invertido de la propia sociedad. Es en este período que el artifice literario creado por Moro deja entonces de adscribirse únicamente a la Inglaterra Tudor para devenir un modelo o instrumento literario a partir del cual ubicarse frente a las transformaciones propias del período. En el caso particular de las obras de Gabriel Foigny (1676), Denis Veiras (1677) y Simon Tyssot de Patot (1710), dichas transformaciones son el producto de los enfrentamientos religiosos y de las persecuciones que, en las vísperas de la revocación del Edicto de Nantes (1685), llevaron al exilio a miles de hugonotes. El escepticismo, el deísmo, la crítica del monogenismo bíblico, la búsqueda de un nuevo criterio de verdad y la exaltación del racionalismo son en consecuencia algunos de los variados temas religiosos abordados por los autores de utopías en este período. De todos ellos, sin embargo, es la crítica a la intolerancia religiosa la que subyace en cada uno de los relatos utópicos publicados.⁴ Sucedió que, desde sus orígenes en la segunda década del siglo XVI, la Reforma y, en términos más generales, la disidencia religiosa habían no solamente ejercido una influencia determinante en el desarrollo del modelo utópico en lengua francesa sino en todos los ámbitos de la vida intelectual europea. Sobre la incidencia de las guerras de religión en la Francia barroca merecen atención las reflexiones de Michel Onfray, para quien

... el libertino barroco reflexiona recordando las guerras de religión. La masacre de San Bartolomé constituye un traumatismo importante. La sangre derramada, las guerras, los desgarramientos sociales, las heridas comunitarias de la época del alcalde de Burdeos persisten: las conversiones de Enrique IV, las apuestas de política exterior, las guerras europeas, luego las dragonadas, el Edicto de Nantes y su posterior revocación, muestran que esta cuestión no estaba zanjada (Onfray, 2009: 30)

A su vez, imaginar parajes utópicos verosímiles en el siglo XVII implicaba en buena medida la actualización de los saberes geográficos producto de la expansión transoceánica. En efecto, en consonancia con los avances en el conocimiento cosmográfico del mundo, la isla es ahora continente. En este sentido, a excepción de la primera utopía francesa de la que se tiene conocimiento, la *Histoire du Grand et Admirable Royaume d'Antangil* (1616), las utopías que se publican en este período tienen predilección por aquella *Quinta Pars* o *Terra Australis Incognita* que, desde los primeros viajes transoceánicos, las potencias ultramarinas europeas se han propuesto descubrir y reclamar para sí. De todas estas naciones y sus respectivas ambiciones sobresale el interés de la monarquía francesa que, desde el inicio del proceso de

⁴ Debe señalarse, sin embargo, que el *no lugar* que representan las utopías francesas de Gabriel Foigny, Denis Veiras y Simon Tyssot de Patot fue también el lugar de la libre expresión, en tanto ninguna de ellas pareció comprometerse con algún credo en particular.

expansión, ha visto truncadas en varias oportunidades sus posibilidades de hacerse de algún territorio en ultramar.⁵

A su vez, la ubicación de las sociedades de tipo utópico en las antípodas del mundo conocido, facilita la presentación de sus cualidades, costumbres y prácticas como el reverso de su contraparte francesa. Aquel “otro” que se describe, expresa entonces el ideal de tolerancia religiosa del que adolece un país dividido por las guerras de religión. Asimismo, la comunidad de bienes, la división equitativa del trabajo y el ideal de una comunidad de iguales son otras de las prácticas de las sociedades utópicas que, por oposición, también permiten definir “al mismo”: un francés que desde los márgenes practica la nueva religión, consume con avidez las noticias y relatos de ultramar y, a su vez, critica la política expansionista de la monarquía francesa en relación con los logros de las potencias rivales.

Ahora bien, más allá de que este tipo de relatos presentara a una sociedad “otra” con el objetivo de comparar, a partir de la inversión, sus propias costumbres (Hartog, 2002: 107), el principio de verosimilitud sólo podía mantenerse en la medida en que aquellos “otros” ficticios tuvieran alguna semejanza con las formas de alteridad efectivamente descubiertas. En efecto, al tiempo que Europa avanza en su descubrimiento y ocupación de territorios ultramarinos, la imagen del “otro” provista por los viajes imaginarios posteriores a *Utopía* deberá sustentarse, al menos en parte, en los informes, relatos y noticias sobre las expediciones al Nuevo Mundo realizadas por las distintas potencias ultramarinas. En este sentido, bien podría decirse que el marcado protagonismo de un “otro” en los relatos de viaje de tipo utópico posteriores a Moro fue proporcional al creciente interés que, en los siglos XVII y XVIII, se tuvo de las sociedades descubiertas en ultramar. A su vez, con el crecimiento exponencial de la literatura de viaje tan propio de la primera modernidad, la imaginación desplegada por Moro en *Utopía* fue muchas veces sobrepasada por la “evidencia concreta” de que las sociedades halladas en cada nueva expedición eran *tan* perfectas como se las había imaginado.

En relación con este último punto, reviste especial interés el hecho de que, más allá de haber sido escritos en lengua francesa y de haber circulado en Francia, clandestinamente o con privilegio real, a lo largo del siglo XVII y principios del XVIII, los relatos utópicos de Gabriel Foigny, Denis Veiras y Simon Tyssot de Patot fueron publicados desde algunos de los principales centros de información sobre los más recientes viajes y descubrimientos. En este sentido, el papel desempeñado por la pujante industria editorial de las Provincias Unidas, el hecho de que estas últimas se hayan convertido en un refugio protestante en tiempos de conflicto y persecución, y su participación en la expansión ultramarina resultan factores clave al momento de explicar la forma en la que los autores de los relatos utópicos mencionados accedieron a las últimas novedades de ultramar.

En principio, los tres autores sitúan sus sociedades ideales en *Terra Australis*, continente a donde llegan los personajes tras naufragar y ser arrastrados, muchas veces en circunstancias extraordinarias, a las costas del misterioso continente. En el caso de *La Terre Australe Connue* de Gabriel Foigny, los australianos que acogen a Jaques Sadeur, el protagonista, son hermafroditas, seres razonables y en términos religiosos “su gran religión es no hablar de ella” (Foigny, 1676: 108). Es posible suponer entonces que si los australianos no hablan de religión es porque saben que son las múltiples interpretaciones sobre una divinidad “incomprensible” las que llevan a los malentendidos y a las opiniones encontradas. Foigny también critica las revelaciones y los falsos milagros, aspectos que según el autor contribuyen a crear disenso religioso. Su postura contraria a las religiones reveladas y su frecuente defensa del deísmo aparecen entonces como respuestas articuladas frente al conflicto religioso del que no deja de dar cuenta.

⁵ Nos referimos particularmente a los fracasados episodios de colonización en Bahía de Guanabara y Florida, ocurridos entre 1555 y 1568.

Por su parte, en la *Histoire des Sévarambes*, la sociedad utópica descrita por Denis Veiras alienta la libertad de culto individual siempre que en última instancia se respete la ley suprema que rige al conjunto de los ciudadanos: “todo el mundo tiene permitido ser de la religión que quiera” (Veiras, 1702: 108). En cuanto a las críticas más relevantes, es en la quinta y última parte de la obra donde, a partir de la descripción de los engaños pergeñados por *Stroukaras*, un falso profeta, son negados el milagro y atacados el sacerdocio y las Sagradas Escrituras. A su vez, la existencia de un falso profeta permite a Veiras poner en evidencia los mecanismos más corrientemente utilizados para engañar a los crédulos y ganar adeptos.

Respecto de *Voyages et aventures de Jaques Massé*, por su contenido y los problemas que aborda, la obra se inserta en la etapa más radical del proceso de racionalización y secularización comenzado durante la Reforma y continuado luego hasta principios del siglo XVIII. En efecto, además de la organización religiosa del pueblo utópico descrito por Simon de Patot, sobresale la crítica exhaustiva a la verdad revelada, a los falsos milagros y a un conjunto de presupuestos bíblicos. En este sentido, se percibe la influencia de los escritos de Baruch Spinoza, a los que Simon de Patot, profesor de liceo en la ciudad holandesa de Deventer, probablemente haya accedido en los años previos a la escritura de *Voyages et aventures*....

Aunque más no haya sido brevemente, hemos visto como, a mediados del siglo XVII, el modelo propuesto por Moro en 1516 pareciera adaptarse a una realidad donde el conflicto religioso es protagonista. A su vez, el hecho de que la tierra austral incógnita se presente como el escenario donde transcurren las aventuras de los protagonistas no sólo pone de relieve el desconocimiento que aún se tenía de los mares del sur sino también las ambiciones de Francia por dominarlos.⁶

Algunas reflexiones finales: la utopía como artificio para pensar la otredad

De las múltiples definiciones y manifestaciones de una otredad cultural que tuvieron lugar en la Europa occidental de la primera modernidad, el relato utópico se presenta de forma convincente como el productor de alteridad por excelencia, al ser las sociedades utópicas “descubiertas”, a sabiendas y en su totalidad, imaginadas por sus autores. En este sentido, entre los siglos XVI y XVII, la literatura utópica opera extremando aquel encuentro radical con una otredad de nuevo tipo que, en el contexto de los viajes de exploración y descubrimiento que se realizan en esta misma época, se había manifestado ya en las experiencias y reflexiones de navegantes y filósofos por igual.

Ahora bien, además de tomar en cuenta la influencia de los relatos e imágenes en torno a nuevos tipos de alteridad producto de la expansión ultramarina, los relatos de tipo utópico publicados en lengua francesa también deberían ser comprendidos en el marco del enfrentamiento entre católicos y protestantes que se desarrolló en el período mencionado. En efecto, más allá del impacto que pudo haber ejercido el conocimiento de los modos de vida, creencias y costumbres de las comunidades indígenas halladas en América y Asia, es posible sostener que la multiplicación del número de “otros” había en realidad comenzado con la fragmentación del universo confesional en una miríada de parcialidades religiosas. En este contexto, el relato de tipo utópico se presenta entonces como un espacio de reflexión que ofrece la distancia necesaria para pensar al “mismo” y al “otro” y que, al igual que el *ensayo* en cuanto expresión literaria netamente moderna, constituyó por ello una fórmula novedosa de pensar la otredad.

⁶ Será recién a fines del siglo XVIII que James Cook desestime finalmente la existencia de aquella *Quinta Pars*.

Referencias

Fuentes

Foigny, Gabriel (1676). *La Terre Australe Connue...* En Lachèvre, Frédéric (1922). *Les successeurs de Cyrano de Bergerac*. París: Honoré Champion.

I. D. M. G. T. (1616). *Histoire du Grand et Admirable Royaume d'Antangil Incogneau jusques à present à tous Historiens & Cosmographes...* Saumur: Thomas Porteau.

More, Thomas (1965 [1516]). *Utopia, with an introduction by Paul Turner*. Londres: Penguin Classics.

Tyssot de Patot, Simon (1710). *Voyages et Aventures de Jaques Massé*. Burdeos: Jaques L'Aveugle.

Veiras, Denis (1702 [1677]). *Histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent, communément appelé La Terre Australe*. Ámsterdam: Estienne Roger.

Bibliografía crítica

Ginzburg, Carlo (2002). *No Island is an Island. Four Glances at English Literature in a World Perspective*. Nueva York: Columbia University Press.

Habermas, Jürgen (1963). *Teoría y Praxis. Estudios de la filosofía social*. Madrid: Editorial Tecnos.

Hartog, François (2002). *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Israel, Jonathan (1991). *Dutch Primacy in World Trade, 1585-1740*. Nueva York: Oxford University Press.

Levillier, Roberto (1966). *Américo Vespucio*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

Marin, Louis (1989). La fiction poétique de l'utopie. *Cinéma et Littérature. Centre de recherche de l'action culturelle*, 7: Utopies, 13-20.

_____ (2001). Utopian Discourse and Narrative of Origins from More's Utopia to Cassiodorus-Jordanes's Scandza, en Marin, Louis, *On Representation*. Standford, California: Standford University Press, 87-114.

Moreau, Pierre-François (1986). *La utopía: derecho natural y novela de Estado*. Buenos Aires: Hachette.

Onfray, Michel (2009). *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía III*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Pagden, Anthony (1997). *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Editorial Península.

Pleij, Herman (2007). Novel Knowledge: Innovation in Dutch Literature and Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. En Schmidt, Benjamin y Smith, Pamela (Eds.). *Making Knowledge in Early Modern Europe. Practices, Objects, and Texts, 1400-1800*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 109-126.