



Letras

Revista de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Número monográfico

Historia y literatura: perspectivas de una construcción social y estética

Edición a cargo de:
Marcela Nélide Pezzuto

84

Julio – diciembre 2021

AUTORIDADES DE LA FACULTAD

Decana

Dra. OLGA LUCÍA LARRE

Directora del Departamento de Letras

Dra. MARÍA LUCÍA PUPPO

AUTORIDADES DE LA REVISTA

Director

Dr. JAVIER ROBERTO GONZÁLEZ

Secretarios de Redacción

Dr. ALEJANDRO CASAIS

Mgtr. PABLO CARRASCO

Consejo editorial

Dra. CAROLINA ALZATE (Universidad de los Andes); Dr. DANIEL BALDERSTON (Universidad de Pittsburgh); Dra. CARMEN FOXLEY RIOSECO (Universidad de Chile); Dr. MIGUEL A. GARRIDO GALLARDO (Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España); Dr. ALFREDO HERMENEGILDO (Université Montreal); Dr. STEVEN KIRBY (Eastern Michigan University); Dr. JOSÉ MANUEL LUCÍA MEGÍAS (Universidad Complutense de Madrid); Dr. FÉLIX MARTÍNEZ BONATI (Columbia University in the City of New York); Dr. CIRIACO MORÓN ARROYO (Cornell University); Dr. LIDIO NIETO JIMÉNEZ (Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España); Dra. MARÍA ÁNGELES PÉREZ LÓPEZ (Universidad de Salamanca); Dra. ALICIA SALOMONE (Universidad de Chile); Dr. LEONARDO ROMERO TOBAR (Universidad de Zaragoza)

Consejo de Redacción

Dra. MARÍA AMELIA ARANCET RUDA; Dra. MAGDALENA CÁMPORA; Dra. ADRIANA CID;
Dra. DULCE DALBOSCO; Dr. DANIEL CLEMENTE DEL PERCIO; Lic. MARÍA BELÉN NAVARRO;
Dra. MARCELA NÉLIDA PEZZUTO; Dra. MARÍA JOSÉ PUNTE

Revista indizada por catálogo de LATINDEX, ERIH Plus, MIAR, MLA Internacional Bibliography y DIALNET

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que se incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Acceso abierto:

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/index/index>

Av. Alicia Moreau de Justo 1500 - C1107AFC - Buenos Aires

(54-11) 4338-0791 - depto_letras@uca.edu.ar

www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/universidad/facultades/buenos-aires/filosofia-letras/nuestra-facultad/departamentos/depto-letras

ISSN electrónico: 2683-7897

Reg. Nac. de Propiedad Intelectual N°: 181711

Índice

LETRAS

84 (julio - diciembre 2021)

MARCELA PEZZUTO, *Palabras preliminares*..... 5

ARTÍCULOS

MARÍA I. ALDAO, *Crónicas mestizas novohispanas. Relecturas a 500 años de la caída de Tenochtitlan* 8

CRISTINA B. FERNÁNDEZ, *El retorno a Cajamarca en el canto I de Armas Antárticas* 23

ROXANA GARDES DE FERNÁNDEZ, *La dimensión literaria de las Cartas Anuas de América, siglo XVII* 37

VANINA M. TEGLIA, *Las crónicas de Indias: testimonios de verdad de un nuevo mundo sobrenatural*..... 58

SILVIA TIEFFEMBERG, *Catalina de Erauso, un hombre de acción* 77

RESEÑAS

Binet, Laurent, *Civilizaciones*, CARLOS PAZ 94

Palabras preliminares

Tanto la Literatura como la Historia han sido utilizadas en lo que podríamos llamar una fecunda unión para describir el mundo. Así, ambas nos sirven para representar una pintura de la sociedad en la que el sujeto se desarrolla según sus propias dimensiones. En ese lugar, aparece un espacio que, de una u otra manera, puede ser apropiado o no para la subsistencia de la persona en su desarrollo social. En lo que respecta a la literatura, nos referimos al armado y a la construcción de otros mundos, pensamos en una idea que puede tomar formas por parte de los sujetos, construyendo diversos espacios, que pueden tener visos semejantes o no al de la realidad.

Evidentemente, todo mundo creado puede inevitablemente tener reflejos de referencias a la realidad, porque, sin dudas, tiene un punto de partida en común. Tanto las Humanidades como las Ciencias Sociales son herramientas con las cuales el individuo puede realizar un análisis de sí mismo y del *topos* en donde la sociedad genera productos que llamamos culturales.

Este número 84 de la revista *Letras* tomamos una perspectiva que tiende a la búsqueda de una mirada amplia que busca aportar a la lectura, comprensión y estudio lo que significó el encuentro de España con América. Partimos desde las celebraciones del 1992 hasta nuestra contemporaneidad y los estudios que presentan nuevas perspectivas. Además, surgieron diversas líneas de trabajo con la intención de mostrar cómo las diferentes facetas del individuo hacen que el ser humano no se encuadre en una sola mirada, sino que pueda desarrollarse *completamente por sí mismo y en el encuentro con un otro semejante y, a la vez, diferente de sí*.

Para cederles la palabra a los articulistas concluiremos con que, a medida que los estudios avanzan, surgen lecturas diversas que enriquecen el panorama cultural con la intención de pensar no solamente una sola perspectiva de la historia, sino también el de la narrativa.

Comenzaremos por el trabajo de Inés Aldao, que propone revisar las crónicas mestizas compuestas por la conjunción de tradiciones indígenas y occidentales. Es por ello por lo que trabaja con los frailes mestizos que conforman un complejo elemento de diferentes panoramas de la historia de los indígenas en su encuentro con los religiosos.

El encuentro de Cajamarca, trabajado por Cristina Beatriz Fernández, retoma la estructura del poema épico que narra la forma del tópico del “buen gobierno” y de la guerra justa. En este trabajo se desarrolla *Armas Antárticas* de Juan de Miramontes Zuázola.

Luego Roxana Gardés analiza los textos de las *Cartas Anuas* con complejidad expresiva. Con esto pretende evidenciar los actos de figuración, como el sentido de la dialéctica y de la misma forma la ontología.

El trabajo de Vanina Teglia aborda las crónicas de Indias marcadas como testimonios de la veracidad, como visiones del testigo de vista en donde el mundo es concebido como sobrenatural. De allí aparece lo maravilloso, lo novedoso y lo sobrenatural indiano.

El artículo de Silvia Tieffemberg toma un texto autobiográfico del siglo XVII respecto de Catalina de Erauso. Aquí se presenta la autonarración de la vida de Catalina (=Antonio), que sirvió cabalmente a la Corona, cambiando su identidad.

Finalmente, Carlos Paz, por su vez, hace una lectura sobre el libro recientemente editado de Binet Laurent.

A través de este número de *Letras* esperamos haber aportado a los lectores una modesta perspectiva por medio de la diversidad de lugares, de ideologías y de voces que construyeron esta convergencia entre literatura e historia.

Ha sido nuestra sincera intención construir en las páginas de la revista un sitio que busque continuar el encuentro con los colegas y el diálogo fecundo para seguir pensando nuestra América.

MARCELA NÉLIDA PEZZUTO

Artículos

Crónicas mestizas novohispanas. Relecturas a 500 años de la caída de Tenochtitlan

MARÍA INÉS ALDAO

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto de Literatura Hispanoamericana
Universidad de Buenos Aires
inesaldao@hotmail.com*

Recibido: 30/10/2021 – Aceptado: 15/11/2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/LET.84.2021.p8-22>

Resumen: Entre las crónicas de Indias encontramos un subgrupo cuya riqueza textual no ha sido reconocida aún en su totalidad. Me refiero a las crónicas mestizas, textos que conjugan elementos de las tradiciones indígena y occidental, compuestas por indios, mestizos y/o frailes que recopilan información sobre los pueblos amerindios. Estas crónicas presentan un discurso distinto que, si bien exhibe similitudes temáticas, ideológicas y retóricas con otros textos, conforma un sujeto de enunciación complejo y disímil, a la vez que ponen en escena una tensionada convivencia de tradiciones. En esta oportunidad, y ante la conmemoración por los 500 años de la caída de Tenochtitlan, propongo un recorrido por las versiones y relatos sobre la “conquista de México” en las crónicas mestizas novohispanas. Una lectura atenta de las historias de Diego Muñoz Camargo, Juan Bautista Pomar, Cristóbal del Castillo, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Hernando de Alvarado Tezozomoc, Domingo Francisco San Antón Muñón Chimalpahin, Diego Durán y Bernardino de Sahagún permitirá adentrarnos en la complejidad del archivo colonial latinoamericano y reflexionar sobre cómo se lo ha abordado, leído y conceptualizado.

Palabras clave: crónicas mestizas novohispanas – conquista de México – archivo colonial latinoamericano – tradición indígena – tradición occidental - reversiones

Novohispanic half-blooded chronicles: A reinterpretation 500 hundred years after the fall of Tenochtitlan

Abstract: Among the Chronicles of the Indias there is a subgroup whose textual richness has not been acknowledged yet. With this I refer to the half-blooded chronicles, which are texts that combine the indigenous and the western traditions, made up of aborigines, half-blooded people and/or friars who compile information about the American aborigines. These chronicles present a different speech which, in spite of the thematic, rhetorical and ideological similarities with other texts, conform a complex and different subject of enunciation and show a tense convergence of traditions. This time, and in memory of the 500 years of the fall of Tenochtitlan, I set out to revisit the stories and retellings about the "conquest of México" in the Novohispanic half-blooded

MARÍA INÉS ALDAO

chronicles. A thorough re-reading of the stories of Diego Muñoz Camargo, Juan Bautista Pomar, Cristóbal del Castillo, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Hernando de Alvarado Tezozomoc, Domingo Francisco San Antón Muñón Chimalpahin, Diego Durán and Bernardino de Sahagún will allow us to enter the complexity of the Latin American colonial archive and reflect on how it has been studied, read and conceptualised.

Keywords: Novohispanic Half-blooded Chronicles – Mexican Conquest – Latin American Colonial Archive – Indigenous Tradition – Western Tradition – Reversions

Revisiones

En el lugar de los dardos de colores,
de los escudos pintados,
es Tenochtitlan...
Abren aquí sus corolas
las flores del Dador de la vida...
Anónimo, Ms. Cantares mexicanos

El 8 de noviembre de 1519 un heterogéneo grupo de europeos e indígenas bajo las órdenes de un joven capitán llega a México-Tenochtitlan. Se produce allí el famoso (y erróneamente denominado) “encuentro” entre Cortés y Motecuhzoma Xocoyotzin, una de las escenas más representativas de la historia americana. Dos años después, luego de un enfrentamiento que dura casi tres meses, Tenochtitlan, la magnífica, la cabecera de la coalición mexicana, la hermosa ciudad lacustre, cae a causa de las tácticas de asedio y recorte de suministros que habían sufrido los españoles al ser hospedados por Motecuhzoma, y que supieron implementar aconsejados por los indígenas aliados. El saldo es apabullante: mueren más de doscientos cuarenta mil mexicanos, treinta mil texcocanos, doscientos mil tlaxcaltecas y unos pocos españoles. En efecto, llevan la peor parte los pueblos originarios.

Tenochtitlan es derrotada el 13 de agosto de 1521. La guerra llega a su fin cuando el último *tlatoani* mexica Cuauhtémoc se rinde y, con él, sus guerreros. Sus palabras, acaso las más conmovedoras de la cronística colonial, según los textos mestizos, fueron: “Ah capitán. Ya yo he hecho todo mi poder para defender mi reino y liberarlo y librarlos de vuestras manos, y pues no ha sido mi fortuna favorable, quitadme la vida que será muy justo y con esto acabaréis el reino mexicano, pues mi ciudad y vasallos tenéis destruidos y muertos” (Ixtlilxóchitl, 1975: 478).¹ Al decir esto, tiene en sus manos el puñal que, paradójica y raudamente, le ha quitado a Cortés, y con el que le pide que lo ejecute. No será aquí sino durante la fallida expedición a Hibueras que Cortés mande ahorcar a Cuauhtémoc, Cohuanacochtzin, Tetlapanqueatzin y otros *pipiltin*.² ¿Cuál fue

¹ Según otra versión: “Decidle al capitán que yo ya he hecho lo que era obligado para defender mi ciudad y reino, como él hiciera en el suyo, si yo se lo fuera a quitar. Pero, pues que no pude y me tiene en su poder, que tome ese puñal y me mate” (Durán, 2006: 568).

² Al respecto, dice Chimalpahin: “(Cuauhtémoc) fue ahorcado en una ceiba por los españoles [...] grillos y cadenas de hierro le asían los pies para que estuviera colgando” (2003^a: 217). Durán relata una suerte de juicio que le habrían hecho los españoles al *tlatoani* que, claro, culminó con su muerte: “Y parece que, a pocas

el motivo de estos asesinatos? Planeaban un levantamiento contra los españoles, según las cartas de Hernán Cortés; los españoles pretendían asegurarse la ruptura del linaje noble indígena, según las crónicas mestizas.

Este es solo un ejemplo de la forma en que la cronística mestiza novohispana brinda otra versión, revisa la cronística occidental. Si la guerra por Tenochtitlan y los eventos que la circundan, así como el proceso que sobrevino, produjeron un amplio y heterogéneo archivo, es necesario revisar qué dice ese archivo sobre la conquista de México, qué dice cuando no dice y, sobre todo, qué y cómo lo hemos leído.

Reflexiones

Lo que conocemos como “conquista de México” es un concepto que amerita, al menos, una reflexión, fundamentalmente en este año en que conmemoramos su quinto centenario. En primer lugar, porque la guerra por Tenochtitlan no fue tan veloz como suele parecer, ni tan inmediata: debe pensarse como un proceso complejo en el que se ponen en juego alianzas, traiciones, rebeliones, indecisiones, sospechas. Es el resultado de una serie de enfrentamientos, batallas, repliegues y derrotas de ambos bandos.³ Pensar dicho hecho como un éxito rotundo por parte del bando español es erróneo. En segundo lugar, porque este sintagma invisibiliza la indispensable ayuda de los aliados: tlaxcaltecas, cempoaltecas, chalcas, huexotzincas, texcocanos, entre otros, y las disputas internas entre los pueblos (no es un dato menor que Texcoco formara parte de la confederación de estados *Excán Tlahtoloyan* o “Triple Alianza” junto con Tenochtitlan y Tlacopan previo a unirse a Cortés).⁴ Tal como indica *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, de los tlaxcaltecas surge la idea de sitiar Tenochtitlan comenzando por determinadas zonas para, así, “desmembrar y cortar las raíces del árbol” (1998: 232). En este sentido, no es posible considerar que un reducido grupo de europeos con Cortés al mando pudo haber derrotado a los tenochcas.⁵ En tercer lugar, porque esta mirada tradicional que da tanto crédito a las “huestes” (nótese la hipérbole) de Cortés sigue muy de cerca el archivo occidental sobre la conquista que ha silenciado, entre otras cuestiones, la colaboración de los pueblos indígenas.

Este concepto (equívoco, errado o, por lo menos, impreciso) de “conquista de México” genera en la actualidad todo tipo de reflexiones y reconceptualizaciones tales como “la conquista indígena de Mesoamérica” (Oudijk y Restall, 2008), “la conquista del siglo XVI” (Navarrete Linares, 2021a), “la caída de México-Tenochtitlan” (Battcock, 2021a), “la conquista de los mexicas” (Alcántara Rojas, 2021). Pero también produce revisiones y relecturas. Debe pensarse, entonces, como un lienzo incompleto

jornadas después que salió de México, le acumularon que quería cometer traición a los españoles y procuraba hacerlos matar. Y levantándose contra él algunos testigos, le mandó ahorcar. Y así feneció el gran Cuauhtemoc, ahorcado” (2006: 575).

³ Como describen las crónicas de Sahagún, Durán, Ixtlilxóchitl y Muñoz Camargo, por ejemplo.

⁴ La alianza se debió a que Cortés prometió a Ixtlilxóchitl, a cambio de la colaboración texcocana, ayudarle a recuperar el poder de su hermano Cohuanacochtzin, el heredero legítimo (Alcántara Rojas, 2021: 251).

⁵ Sigo aquí las valiosas reflexiones de Federico Navarrete Linares sobre la llamada “conquista de México” (2019, 2021).

que se va llenando con retazos de textos, crónicas, cantares, un lienzo que dice y desdice según las tradiciones, según los enunciadores.

Un ejemplo de esto lo conforman las crónicas mestizas,⁶ textos que presentan posicionamientos oscilantes respecto de la conquista. Estas historias omiten dicho relato o presentan una visión suavizada de su violencia; colocan en primer plano hechos y personajes que las crónicas de tradición occidental silencian y brindan versiones alternativas de la historia de acuerdo a los intereses de cada cronista. No obstante, todas ellas critican, en mayor o menor medida, las consecuencias de la conquista en tanto pérdida del mundo conocido, es por esto que aluden a la destrucción de fuentes y, por supuesto, de vidas.

La *Historia de Tlaxcala* [1592] de Diego Muñoz Camargo brinda un relato afín a los objetivos del cronista, esto es, destacar el papel de Tlaxcala en la historia. Su descripción de la ayuda que prestó su pueblo a Cortés es exhaustiva y presenta una conquista alternativa. *Relación de Texcoco* [1582] de Juan Bautista Pomar no relata la conquista en sí pero dedica algunos párrafos vehementes a las consecuencias de dicha gesta, brindando una crítica no por breve poco interesante. Una de las más fuertes denuncias es hacia la extirpación y quema de pinturas que redundó, entre otras cosas, en falta de información y de “memoria”, así como la desaparición de aquellos “cantos antiguos que hoy se saben a pedazos” (Pomar, 1891: 24). *Historia de la conquista* [ca. 1599] de Cristóbal Del Castillo se dedica a describir un episodio fundamental, la Noche Triste, desde una perspectiva cercana a la tradición indígena. Es que la amputación de las crónicas mestizas, el descuido con que se han conservado en el archivo, no nos favorece: la crónica de Pomar carece de varios apartados y a la de Del Castillo le faltan capítulos, desde la Noche Triste a la conquista consumada, aunque lo poco que dice es elocuente: “acabó la batalla, se entregó el escudo, se enfrió el agua divina y la hoguera, de manera que se perdieron los tenochcas tlatelolcas” (1991: 151).

Por su parte, las *Obras* [ca. 1625] de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl narran con detallismo y patetismo la caída de Tenochtitlan, y hacen hincapié en que el gran posibilitador de esto fue el tatarabuelo del cronista, Ixtlilxóchitl, hijo de Nezahualpilli, nieto del gran Nezahualcóyotl.⁷ Otros cronistas, como Hernando de Alvarado

⁶ Por “crónicas mestizas” entiendo “un grupo de textos que casi independientemente del origen étnico de sus autores, reelaboran materiales discursivos o reales de la historia americana a través de unos procedimientos narrativos (verbales y/o pictográficos) de tradición heterogénea (indígena y europea)” (Lienhard, 1983: 105). Son mestizos, entonces, el tipo de material utilizado para el relato (crónicas de tradición occidental, códices, oralidad, testimonios) y las operaciones (provenientes de y adquiridos por distintas tradiciones) con que esos materiales son incorporados en cada crónica. Es por esto que consideramos en este conjunto de textos a las *Historias* de los frailes Bernardino de Sahagún y Diego Durán. Pero además las crónicas mestizas reúnen una serie de características (tales como la descripción de los pueblos cabecera de los que descienden los cronistas, un enunciador oscilante que silencia aspectos relativos a la conquista, una férrea adhesión al cristianismo y una atención especial al relato de los orígenes de los pueblos, entre otras) que las hacen un corpus único dentro de la cronística colonial (Aldao, 2018). Tal como su título indica, en este trabajo me ocupo de las crónicas mestizas novohispanas, no así de las andinas, que cumplen con las mismas características.

⁷ La bisabuela del historiador, Ana Cortés Ixtlilxóchitl, era hija de Ixtlilxóchitl, vástago legítimo de Nezahualpilli, y Beatriz Papatzin, hija de Cuitlahuac, penúltimo *tlatoani* de Tenochtitlan (Vázquez Chamorro, 1985: 19).

Tezozomoc en su *Crónica mexicana* [1598], no abarcan el relato de la guerra, pero sí el pavor anterior a la llegada a Tenochtitlan, los intentos de Motecuhzoma, ya consciente de lo que se avecinaba, por evitar el arribo. Domingo Francisco San Antón Muñón Chimalpahin, en sus relaciones [ca. 1631], hace alusión a la conquista desde un “nosotros” indígena: “nos atacaron los españoles, ya nos combaten en México [...] finalmente sucumbimos en tlaxochimaco” (2003b: 203).⁸ Y se lamenta por la ayuda que prestó su pueblo chalca a Cortés (2003b: 203).⁹

El *Libro XII* [1582?] de Bernardino de Sahagún brinda su versión de la conquista hasta el apresamiento de Cuauhtémoc desde una perspectiva indígena, haciendo hincapié en la férrea resistencia mexicana y en la avidez de los españoles por el oro:

Como estuvieron juntos los tres señores de Mexico, y Tezcuco, y Tlacuba con sus principales delante de Don Hernando Cortes, mandó a Marina que les dijese dónde está el oro que había dejado en México? Y luego los mexicanos le sacaron todas las joyas que tenían escondidas en una canoa llena, y todo lo pusieron delante del capitán, y de los españoles que con él estaban: y como lo vio dijo no hay más oro que este en México? Sacadlo todo, que es menester todo. (Sahagún, 2016: 180)

Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme [1581] del dominico Diego Durán, por su parte, se ocupa hacia el final del texto (durante el capítulo LXXVII) de los intentos de Cuauhtémoc por doblegar a los aliados y reproduce en discurso directo la arenga del *tlatoani*. Narra el asedio a Tenochtitlan, las desesperadas estrategias mexicas, el sacrificio de cuarenta españoles apresados. Hace hincapié en las alianzas: el papel de los tlaxcaltecas, el apoyo de los chalcas e Ixtlilxóchitl, “príncipe” de Texcoco por ese entonces. Es una perspectiva indígena que brinda detalles que no están en otro tipo de crónicas. Su enunciador matiza la violencia de la conquista, aunque no el proceder de los españoles ante los *tlatoque* u otros *pipiltin* derrotados.

Todos estos textos ingresan la duda respecto de la verdadera intención de la gesta, puesto que, mientras que las crónicas de tradición occidental ostentan un enunciador atento a conquistar el espacio como paso previo a la evangelización, las crónicas mestizas revelan la ambición del otro, la violencia y las omisiones de sus historias. Cómo pensar este corpus, me pregunto, como textos históricos, meramente informativos, si sus enunciadores polemizan, inquietan, omiten, panegirizan, hiperbolizan.

Reversiones

La cronística mestiza constituye un archivo fundamental e ineludible para pensar la conquista de México. Según las crónicas de tradición occidental, los héroes de dicha gesta fueron los españoles.¹⁰ La *Segunda Carta de Relación* omite la enorme ayuda de

⁸ *Tlaxochimaco*: noveno mes del calendario mexica.

⁹ La repetición y los usos metafóricos en este cronista y en los textos de Del Castillo son constantes, remedo de la lengua original en que están escritas estas crónicas, el náhuatl: “vino a enfriarse la guerra”, “se recostaron las armas”, “se enturbió la mexicáyotl” (2003a: 203). *Mexicáyotl*: la esencia mexicana, la mexicanidad.

¹⁰ Otra generalización para poner en duda, pues quienes acompañaron a Cortés no fueron exclusivamente españoles, sino que también hubo, por ejemplo, italianos, griegos, esclavos africanos (Battcock, 2021a).

tlaxcaltecas, texcocanos, cholultecas y otros pueblos sin los cuales la guerra por México hubiera tenido otro saldo. Su enunciador se ufana de detectar y aprovecharse de las disputas internas entre los amerindios: “Vista la discordia y disconformidad de los unos y de los otros, no hube poco placer, porque me pareció hacer mucho a mi propósito y que podría tener manera de más aún sojuzgarlos” (Cortés, 2010: 234). A esto, las crónicas mestizas proponen sus respectivas versiones: *Historia de Tlaxcala* subraya el heroísmo de los tlaxcaltecas, sin obviar el hecho de que la ciudad albergó desde el principio a Cortés y fue una suerte de “centro de operaciones” desde el cual marchan sobre Tenochtitlan. Además, Muñoz Camargo destaca el buen recibimiento de los *tlatoque* tlaxcaltecas, multiplicando, de esta manera, la presencia y participación de su pueblo.¹¹ Ixtlilxóchitl, por su parte, centra su versión en la colaboración imprescindible de su homónimo, quien batalla del y al lado de Cortés, da órdenes a los guerreros, convoca más aliados. Es usual en el texto el sintagma “él y Cortés con los suyos” que repone los silencios de las cartas de relación y sustituye al Cortés móvil y activo por el *tlatoani* texcocano como héroe absoluto (Ixtlilxóchitl, 1975: 466 y ss.) que funge, también, como líder compasivo que pide a Cortés, una vez vencidos los mexicas, que quite los grillos a Cuauhtémoc y deje de atormentarlo (1975: 480).

En las crónicas compuestas por soldados se invisibiliza también la importancia de las lenguas, esos intérpretes sin los cuales Cortés no hubiese podido conseguir información ni gestar alianzas. No se alude, o apenas se menciona, a Malintzin, la misma de la que dice *Historia de Tlaxcala* “Mailintzin [...] hermosa como diosa” (1998: 180), “india de mucho ser y valor, y buen entendimiento” (1998: 182). La misma que, según la *Crónica mexicana* de Tezozomoc, descendiente de Motecuhzoma, guía a los españoles por los mejores caminos (2003: 483). La que, según los informantes de Sahagún, es obligada a traducir insistentes preguntas por el oro (2016: 180-181).

Por el contrario, las crónicas mestizas consignan los nombres de los *pipiltin* que omiten las de tradición occidental. Las crónicas escritas por frailes, más atentas a la lengua indígena, relevan algunos, pero están muy lejos de la contemplación del nombre del otro, ese nombre con el que se pasa a la historia. Esos nombres en náhuatl tan difíciles de pronunciar como de hermosa cadencia, y otorgado según las habilidades esperadas en su portador: así, “Cuauhtémoc” es “águila que descende”, “Motecuhzoma” es “hombre de ceño fruncido o serio”, “Chimalpopocan” es “escudo que humea”, “Nezahualpilli” es “niño que ayuna”, “Nezahualcōyotl” es “coyote que ayuna”, “Axayácatl” es “rostro de agua”. Esos nombres que las crónicas de tradición occidental no pueden, no saben o no están interesadas en consignar y que reproducen sin la debida atención: recordemos los “Guatemozin”, “Huichilobos”, “Muteecuma”, “Temixtitlan”, “Tascalelcal” (Cortés, 2010), “Motenzuma”, “Tenustitan” (Díaz del Castillo, 1991). Ese nombre que el bautismo cristiano reemplaza como si realmente se volviera a nacer a la luz de la fe y de otra identidad: así, Ixtlilxóchitl es renombrado “Fernando”; el *tlatoani* tlaxcalteca Maxixcatzin es “Lorenzo”, otro de los *tlatoque*, Xicotencatl, es “Vicente”, su hija, Tecuelhuatzin, es “Luisa” (*a posteriori*, esposa de

¹¹ Este amable recibimiento es relatado, también, por Chimalpahin (2003b: 197).

Pedro de Alvarado); Mochiuhquecholetzomatzin, “Francisco”, Cuitláhuac, también es “Francisco” (porque, bautizados por fray Martín de Valencia, recibieron el nombre del patrono de los Menores). Y los ejemplos son interminables. Al respecto, *Historia de Tlaxcala* señala:

Fue por esta orden: que un día que se bautizaban varones y se llamaban Juanes, y otro las mujeres y se llamaban Anas, y otro día se ponían Pedros y Marías, de suerte que venían por días los nombres de los varones y hembras y dábale una cedulita para que no se olvidase los nombres de los bautizados de aquel día. (1998: 206)

Las crónicas mestizas, en su afán por posicionarse del lado del cristianismo, ponen en escena la consternación en la imposición de, entre tantas otras cosas, un nombre nuevo que, como observamos en la cita, es colocado arbitrariamente a través del bautismo; un nombre que el receptor no elige ni entiende y a quien nada significa, la marca indeleble de la conquista, horadando su tradición. Como contrapartida, en la *Historia de la conquista* de Del Castillo quien renombra al conquistador es el indígena: así, Pedro de Alvarado será “el malvado capitán Tonatiuh” (1991: 137) en referencia a que lo llamaron “el sol”.¹² Y según *Historia de Tlaxcala*, a Cortés lo nombraron “chalchiuh capitán”, “capitán de gran estima y valor” (1991: 191). Pero no son nombres que reemplacen, que quiten en su perennidad, sino apodos puestos por los indígenas según las fascinantes características que veían en sus conquistadores.

El valor, las virtudes y los talentos de los indígenas son destacados en las crónicas mestizas, que no dejan de repetir, por ejemplo, que Nezahualcōyotl y Nezahualpilli fueron grandes poetas o que Ixtlilxóchitl fue un valeroso guerrero al que Cortés le había tomado “grandísimo amor y afición” y “no le permitía apartar de sí” (Durán, 2006: 562).

Las crónicas mestizas son reversiones en varios sentidos. La muerte de Motecuhzoma, por ejemplo, fue a causa de una pedrada de los otrora súbditos del *tlatoani*, según las crónicas de tradición occidental y Muñoz Camargo, quien quiere señalar la crueldad de los mexicas, enemigos acérrimos de los tlaxcaltecas. Pero Ixtlilxóchitl arriesga otra versión: “...aunque dicen sus vasallos que los mismos españoles lo mataron y por las partes bajas le metieron espada...” (1975: 454). Según Chimalpahin, Motecuhzoma es estrangulado: “En *tecuilhuitontli* los españoles mataron a Motecuhzomatzin, lo estrangularon apresuradamente...” (2003b: 201).¹³ La versión de Durán sugiere que el *tlatoani* es apuñalado por los españoles:

Dice esta historia que entraron los mexicanos a los aposentos a buscar a su rey Motecuhzoma para ejecutar en él no menos crueldades que en los españoles habían ejecutado y que, andándole a buscar por los aposentos, le hallaron muerto, con una cadena a los pies y con cinco puñaladas en el pecho, y junto a él, a muchos principales y

¹² *Tona*: sol; *tiutl*: dios. Según Muñoz Camargo, le decían “hijo del sol” por ser rubio y colorado (1998: 192).

¹³ En la versión de Sahagún, “cuatro días andados después de la matanza que se hizo con el cu, hallaron los mejicanos muertos a Motecuzoma, y al Gobernador del tlamilulco, echados fuera de las casas reales [...] y hiciéronles allí las ceremonias que solían hacer a los difuntos de gran valor: y después los quemaron como acostumbraban” (2016: 113-114).

señores, que juntamente estaban presos en su compañía, todos muertos a puñaladas. (2006: 556)

En las crónicas mestizas, por otra parte, el “nosotros” es oscilante. Si bien en algunas el enunciador se posiciona del lado español, como en *Historia de Tlaxcala*, es un “nosotros” que se corresponde con un sujeto evangelizado y, en cierta forma, un sujeto *nepantla*,¹⁴ entre tradiciones. Pero también en otras crónicas, como las de Chimalpahin y Del Castillo, predomina la perspectiva indígena y el “nosotros” pertenece a los pueblos amerindios: “Ya entonces comenzó la guerra de México; ya entonces nos atacaron, también entonces, en tóxcatl llegaron a Nonohualco; en un día uno cozcacuauhtli nos atacaron los españoles, ya nos combaten en México y durante noventa días permaneció la guerra, nos combatieron.” (Chimalpahin, 2003b: 203).

Ese “nosotros” indígena no debe ser pensado como un concepto que homogeniza a todos los pueblos amerindios (gesto típico en la cronística occidental); por el contrario, el enunciador de una crónica mestiza se posiciona desde el pueblo del que desciende para defender su linaje de las versiones y omisiones de otras historias y, en muchos casos, para solicitar mercedes. Así, el enunciador de *Historia de Tlaxcala* se sitúa en una perspectiva tlaxcalteca, el de *Relación de Texcoco y Obras de Ixtlilxóchitl* relatan en nombre de los texcocanos, la *Crónica mexicana* de Tezozomoc defiende la visión mexica tenochca, en las relaciones de Chimalpahin encontramos la perspectiva chalca y en *Historia de la conquista*, la de los pueblos acolhuas no mexicas. Además, en las crónicas mestizas firmadas por frailes (me refiero a las de Bernardino de Sahagún y Diego Durán) prevalece la perspectiva indígena que, sin tomar partido particularmente, diferencia con claridad a los distintos pueblos y adopta, de esta manera, un relato que puede dar cuenta tanto de los orígenes amerindios como de sus alianzas y enemistades. Son posicionamientos disímiles que forjan versiones disímiles. Si la identidad se construye a partir de la versión de la historia (silenciada, omitida, obturada), la crónica es el gesto a través del cual estos cronistas buscan reconstruir la propia, esa identidad que los separe de la alteridad negativa adjudicada al “conquistado” (Costilla Martínez y Ramírez Santacruz, 2019).

Las crónicas mestizas también son reversiones en la medida en que ponen en escena perspectivas y relatos que se omiten o desaparecen en la cronística occidental. Me refiero a que explicitan la crueldad de los conquistadores: develan escenas tremendas en

¹⁴ El término *Nepantla*, del náhuatl “estar en medio o encimado” (*Diccionario Nauatl-Español*, 2001: 72) es utilizado para referir al sujeto que está entre tradiciones, en un pasaje (imposible) de una cultura a otra. Proviene de una anécdota de *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme* de Durán. Cuenta el enunciador que, al reprender a un indígena por haber celebrado una fiesta en la que, sospechaba, se habían realizado rituales idolátricos, dicho indígena responde: “Padre, no te espantes pues aun estamos nepantla”. Y agrega: “Y como entendiésemos lo que quería decir por aquel vocablo que quiere decir, estar en medio, e insistí me dijese qué era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase la manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y del demonio, y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros” (Durán, 2006: 234).

que los indígenas son devorados por perros, ahorcados, encadenados, les queman los pies, les colocan grillos en las plantas que dejan marcas dolorosas e impiden el traslado (léase, huida), los torturan para que confiesen dónde hay más oro. Son escenas que sobrepasan, incluso, a las lascasianas: “De los cuales esclavos conocí yo en casa de deudos míos, herrados en la cara, con letras que decían el nombre de quien los había vendido” (Durán, 2006: 574). En este punto no hay silencios, no hay omisiones, sino escenas plagadas de patetismo que funcionan como reposición o contrapartida de los eufemísticos “infortunios”, “los traje conmigo”, “los dejé pacíficos”, “tuve que prevenir antes que ser prevenidos”, entre otras, que encontramos, por ejemplo, en las cartas de Cortés.

Estas crónicas dan cuenta, además, del cuerpo del indígena, un cuerpo dolorido que ya no conforma una masa enemiga uniforme y sin nombre, sino que padece la conquista, llora, se lamenta, se duele. Como en el relato de la Matanza del Templo Mayor¹⁵ según Durán:

Lo cual los “predicadores del Evangelio de Jesucristo” –o, por mejor decir, discípulos de iniquidad- sin ninguna tardanza hicieron, entrando entre aquellos desventurados, desnudos, en cueros, con solamente una manta de algodón a las carnes, sin tener en las manos sino rosas y plumas, con que bailaban, los metieron todos a cuchillo. De suerte que, queriéndose meter y esconder en los aposentos, huyendo de aquellos ministros del demonio, no pudiéndose esconder de ellos, fueron todos muertos, quedando el patio lleno de sangre de aquellos desventurados y de tripas y cabezas cortadas, manos y pies, y otros, con las entrañas de fuera, a cuchilladas y estocadas, que era el mayor dolor y compasión que se pudo pensar, especialmente con los dolorosos gemidos y lamentaciones que allí en aquel patio se oían, sin poderlos favorecer, ni ayudar, ni remediar. (2006: 548)

En esta escena observamos un enunciador que duda de las intenciones del conquistador y que, enseguida, lo renombra sarcásticamente; la desnudez solo atenuada con flores y plumas, imagen que contrasta con el patio cubierto de sangre; la reversión del concepto occidental de “ministro del demonio”: es, para el enunciador, el español que asesina sin motivo alguno y ad-ministra una matanza inmensa, agravada por el hecho de estar celebrando *tóxcatl*. Lo sagrado para el mexica se convierte, en esta versión de la Matanza del Templo Mayor, en una encerrona sangrienta. Además, el horror de la huida imposible, el cuerpo fragmentado del otrora guerrero tenochca devenido en cadáver, entrañas, tripas y sangre colmando un patio dedicado a la fiesta sacra. Las imágenes auditivas, fundamentales en la tradición indígena, contribuyen al patetismo de la escena: “Y fue tanto el alboroto de la ciudad y vocería que se levantó y tanto el aullido de las mujeres y los niños, que a los montes hacían resonar y a las

¹⁵ La Matanza del Templo Mayor es la primera batalla entre mexicas y españoles producida en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan en mayo de 1520, durante la fiesta de *Tóxcatl*, celebración en honor a Huiztilopochtli y Tezcatlipoca, ante la ausencia momentánea de Hernán Cortés, quien había dejado a Pedro de Alvarado al mando de sus soldados (y de Motecuhzoma, preso en su castillo) para resistir la llegada de Narváez. En algunas crónicas, como las de Sahagún y Del Castillo, se responsabiliza fuertemente a los españoles, a quienes se acusa de pretender el oro de Motecuhzoma y realizar debido a esto un ataque artero contra los mexicas, quienes bailaban desprevenidamente y desarmados. En otras crónicas, como la de Muñoz Camargo, el relato se encuentra plena y estratégicamente elidido.

piedras quebrantar de dolor y lástima” (Durán, 2006: 548). Una versión similar encontramos en el *Libro XII* de Sahagún: “...corría la sangre por el patio, como el agua cuando llueve: y todo el patio estaba sembrado de cabezas, y brazos y tripas, y cuerpos de hombres muertos...” (2016: 101).¹⁶

Este cuerpo del indígena, doliente, lastimado, refleja el accionar del conquistador sobre él y ejemplifica las consecuencias de la conquista:¹⁷

Cohuanachochtzin, viéndose muy llagado de las piernas por los grillos que tenía puestos desde el día que le prendió su hermano, le rogó le mandase quitar las prisiones, el cual le dijo a Cortés tuviese por bien de que se le quitasen a su hermano los grillos porque tenía los pies lastimados, demás de que ya él estaba bien castigado. Cortés respondió que hasta que de España viniese recaudo del emperador no lo podía soltar. (1975: 480)

Estas crónicas también dan cuenta del lamento de los indígenas¹⁸ y su resignación a la conquista, como en el triste relato de Tezozomoc sobre la llegada de Cortés a Tenochtitlan, en la que un “cabizbaxo” Motecuhzoma dialoga con Tlilantzin sobre su inexorable final que, predice, sucederá, y les encarga a sus hijos (2003: 481).

Asimismo, en estos textos observamos la importancia de los frailes, apenas mencionados en otras crónicas, y la lucha que comienzan a lidiar contra los españoles en defensa de los indígenas. Está la llegada de los primeros Doce, tan esperados por Cortés, aunque aquí se cuenta que quienes los acompañaron, guiaron y sirvieron durante el camino, y levantaron los monasterios, fueron los vasallos enviados por *pipiltin* y *tlatoque* (Ixtlilxóchitl y Cuauhtémoc, entre otros). Está la adhesión a la nueva fe, esa “ley evangélica” (Ixtlilxóchitl, 1975) que, en estas crónicas, es lo único que impide la rebelión que parece, por momentos, inminente. Está ese sincretismo incipiente que llama *Tloque Nahuaque* a Jesucristo (Tezozomoc, 2003) y que instaura anécdotas tan sugerentes como la que relata Durán: “padre, no te espantes, que aún estamos Nepantla”, dice un indio al enunciador de la *Historia de las Indias* luego de que éste le recriminase la continuación de sus prácticas paganas (2006: 234).¹⁹

Está la arenga extensa y conmovedora de Cuauhtémoc a su pueblo, con la que motiva a sus vasallos a defender la tierra o morir: “No miréis a que soy muchacho y de poca edad, sino mirad que lo que os digo es la verdad y que estáis obligados a defender vuestra ciudad y patria, donde os prometo de no la desamparar hasta morir o librarla”

¹⁶ Las crónicas de Sahagún y Durán en su relato de la Matanza del Templo Mayor “ponen de manifiesto el límite de la analogía, la irreductibilidad de ciertos modos de la alteridad inscriptos en la forma en que se somete al otro, mutilándolo o aniquilándolo” (Añón, 2021: 323).

¹⁷ Como explica Berenice Alcántara Rojas, luego de vencer a los mexicas en coalición, Cortés y el resto de los aliados indígenas entendieron la victoria de forma diferente. Cortés pensó que esos dominios se incorporaban a los de España y que él mismo los gobernaría como representante del rey. Los tlaxcaltecas, por su parte, conocían el modo de tributo implementado por los mexicas, por lo que esperaban ocupar un lugar central en ese nuevo orden y quedar al mando de la tributación. Pero poco después, se dieron cuenta de que los españoles no estaban dispuestos a compartir el poder y, por ello, comenzaron a luchar vía instancias legales para no perder los privilegios prometidos. (2021: 254-255).

¹⁸ La más recurrente, según Sahagún, Del Castillo e Ixtlilxóchitl, es su enfática búsqueda de oro.

¹⁹ Ver nota 14 de este artículo.

(Durán, 2006: 563-564). Está esa bella cosmovisión mesoamericana en la que el incendio del *teocalme* (Sahagún, 2016: 164), las pirámides de fuego, los cometas, rayos y otros prodigios (Muñoz Camargo, 1998: 173-177; Sahagún, 2016: 45-49) son de mal agüero o el apresamiento de su *tlatoani* es signo de que la ciudad ha caído (Ixtlilxóchitl, 1975: 478).

Están las mujeres deliberadamente omitidas en las crónicas de tradición occidental: madres que no quieren bautizarse (Ixtlilxóchitl, 1975: 492), las esposas de los *tlatoque*, víctimas al igual que sus maridos, la mujer que da aviso a los mexicas de la huida de los españoles que culminará en la Noche Triste, las nobles devenidas en cautivas (Chimalpahin, 2003a: 203), las que son violadas para amedrentar a su compañero, las que se arrojan a las acequias junto a sus hijos durante la conquista para no caer en manos de los españoles (Durán, 2006: 569). Incluso, como señala la crónica de Muñoz Camargo, las mujeres españolas como María de Estrada que pelearon con “espada y rodela” junto al conquistador (1998: 217-218).²⁰

Encontramos una extensa narración del pasado indígena, de sus costumbres, sus creencias, sus pueblos y su heterogeneidad que no aparece en las crónicas de tradición occidental, excepto, en parte, en las misioneras. Está ese “choque de la conquista” (Gruzinski, 2007) manifiesto en el relato de la construcción de las casas de los capitanes y religiosos sobre las ruinas de Tenochtitlan, episodio tristísimo del que dice Del Castillo:

Y no mucho después dieron la orden a los caciques de que lo más pronto que fuera posible lo barrieran todo y levantaran todas las piedras [que] habían caído en el tiempo de la guerra, cuando las arrojaban por todas partes los combatientes de la ciudad. No hay demora, en el momento en que reciben estas órdenes los caciques toman la providencia de que los capitanes y nobles citen a todo hombre de los macehuales de México y Tlatelolco, de los tlacopanecas de Azcapotzalco, de los tecpanecas de Coyoacan, y finalmente de los tlalhuacpanecas, que son los que habitan en tierras secas fuera de la laguna, para que barran y recojan todas las piedras que hallaron esparcidas. Mandado esto por los caciques, se volvieron inmediatamente los religiosos y Cortés al palacio en donde estaban todos viviendo. Al otro día y al subsecuente ocurrieron todos los macehuales a recoger las basuras y a barrer, y los capitanes y nobles andaban cada día dándoles prisa y riñéndoles cuando les advertían que flojeaban. (Del Castillo, 1991: 159- 161)

Nótese en esta extensa cita la simbólica limpieza que deben hacer los indígenas de los restos de la guerra: las piedras son, ahora, “basuras” que deben desaparecer para iniciar la edificación de la ciudad nueva. Estas labores de reconstrucción visibilizan la intencional destrucción de la antigua, reemplazo absoluto de una cultura por otra, como lamenta el enunciador de *Relación de Texcoco* al describir las ruinas del palacio de Nezahualcoyotl (Pomar, 1891). Relatos como estos reflejan el espanto, la consternación y el asombro, y remedan los cantos nahuas posconquista, como el que cito a continuación, compuesto hacia 1550:

¿Quiénes son ahora los príncipes?

²⁰ Sobre la importancia de la mujer en el México antiguo, véase Battcock, 2001b.

¿Quiénes están ahora en el agua y el monte, en la ciudad?

El verde mezquite se yergue,

la raíz del árbol de nuestro sustento,

allá vivieron los señores,

¿quiénes son ahora los príncipes?

(León-Portilla, 2011: 511, vv. 57-62).

En las crónicas mestizas observamos otros tantos detalles que suelen ser silenciados, como el hedor de los cuerpos muertos aun sin enterrar (Sahagún, 2016: 178; Durán, 2006: 569) que hace a los españoles taparse las narices y que reemplaza al nauseabundo olor que detecta Cortés, según sus cartas, en los *teocalme* mexicas. Pero, además, está la inminencia de la pérdida de México apenas ganada, tanto por las posibles rebeliones como por la “guerra civil” entre bandos españoles,²¹ y con eso, la constatación de la fragilidad de la conquista. Y está, porque eso sí que no se omite (de hecho, se critica), el pasmo posterior a la caída, la reorganización que no pretende integrar sino reemplazar la cultura local.

A modo de cierre

El archivo colonial latinoamericano se caracteriza por sus omisiones. El silencio es su elemento constitutivo. En primer lugar, porque de varias de las crónicas mestizas a las que referí en este artículo solo nos quedan retazos, jirones, copias incompletas, despojos de los traslados y del olvido. En segundo lugar, porque en su pretensión de instaurar su historia, la historia que no ha contado otra zona de la cronística, incurre, a su vez, en tergiversaciones y elipsis, como las que omiten casi por completo el relato de la conquista de México. Por último, pero no menos importante, porque la crítica se ha dedicado a leer estas crónicas como fuentes de información sobre los pueblos amerindios en lugar de observar en ellas su complejo *locus* enunciativo, una de sus tantas riquezas textuales. Estos silencios deben hacernos reflexionar sobre la necesidad de (re)leer el archivo mestizo, menos abordado que el de tradición occidental, relegado al estatuto de informe etnográfico o texto histórico.

Las crónicas mestizas novohispanas brindan una versión alternativa de la conquista de México, de sus personajes, de sus consecuencias. Algunas omiten deliberadamente dicho relato, instaurando un pasaje inmediato y casi mágico entre la llegada de Cortés y la de los Doce primeros franciscanos. Otras se dedican a la narración del asedio de Tenochtitlan, atentas a reponer los vacíos de las crónicas compuestas por soldados y frailes: en ellas, los posibilitadores del “éxito” y los verdaderos héroes, aun en la derrota, son los pueblos amerindios y sus representantes (tlaxcaltecas, texcocanos,

²¹ Durán cuenta que, por desobedecerlo durante el asedio sobre México-Tenochtitlan, Cortés quiso ahorcar a Pedro de Alvarado (2006: 566).

Ixtlilxóchitl, Motecuhzoma, Cuauhtémoc, entre otros). Todas ellas complementan las lecturas canónicas sobre la conquista, en las que el avance de Cortés y sus soldados redundan en una victoria aplastante sobre los mexicas. Por el contrario, estas crónicas ingresan otras miradas, otros actores, así como la voz de los y las indígenas, sus nombres, sus orígenes, sus costumbres, su dolor y lamentos.

Esta visión de los indios conquistadores y de los *pipiltin* como copartícipes de la conquista de México, pocas veces destacada, es subrayada de manera constante en las crónicas mestizas, dejando así en evidencia las omisiones de otro tipo de relatos. Son la otra historia de la historia, aquella que (también y principalmente) debemos leer desde una perspectiva literaria, teniendo en cuenta, además del *locus* de enunciación, el caótico contexto posconquista desde el cual escribe el cronista, que explicita su adscripción a un linaje noble, solicita dádivas o intenta mantener u obtener un lugar en la colonia.

En torno a los quinientos años del sitio y posterior caída de Tenochtitlan (1521-2021) vuelvo a pensar cómo los textos mestizos relatan algunos eventos, brindan otras versiones, mantienen otra perspectiva. Acaso sea la mejor forma de conmemorar dicha “derrota”: me refiero a retomar lecturas ya hechas o entender que la historia que se suele inculcar no contempló, al menos no del todo, las crónicas mestizas. Acaso sea, precisamente, este archivo mestizo, compuesto por retazos, fragmentos, recortes, o esquirlas que ha sorteado los desgarros y jirones que la historia le propinó (aquella historia que resguardó hartos mejor la cronística occidental), el complemento ineludible para pensar la conquista y las lecturas críticas que de ella se han hecho.

Referencias bibliográficas

- ALCÁNTARA ROJAS, Berenice, 2021, “La conquista de los mexicas”, en Ríos Saloma, Martín (ed.), *Conquistas. Actores, escenarios y reflexiones. Nueva España (1519-1550)*, Madrid, Sílex Ediciones, pp. 231-257.
- ALDAO, María Inés, 2018, “Cruces culturales, resistencias y apropiaciones: las crónicas mestizas y misioneras del México colonial (siglo XVI)”, *Tesis de Doctorado*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. En Repositorio Digital Institucional, FFyL, UBA. En: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/11387>
- AÑÓN, Valeria, 2021, “El discurso de la violencia en las crónicas novohispanas de tradición indígena de Muñoz Camargo y Alva Ixtlilxóchitl: acerca de la llamada ‘Noche triste’”, en Pereyra, Osvaldo, Sancholuz, Carolina, Reitano, Emir y Susana Aguirre (comps.), *Conflictos y resistencias: la construcción de la imagen del “otro”. Selección de documentos fundamentales para la comprensión de la expansión atlántica*, Buenos Aires, Editorial Teseo, pp. 319-338.
- BATTCOCK, Clementina, 2021, “La conquista de Tenochtitlan: el almacén del acontecimiento”, conferencia en *Coloquio Internacional Conquista, Independencia y Revolución. Los hitos contruidos y significados*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- _____, 2021, *Las mujeres en el México antiguo. Las que hilan, legitiman y renuevan*, México, Fondo Editorial de Nuevo León.
- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco San Antón Muñón, 2003, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, México, Conaculta.
- _____, 2003, *Séptima relación de las Différentes histoires originales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas.
- CORTÉS, Hernán, 2010, *Segunda carta de relación y otros textos* (edición de Valeria Añón), Buenos Aires, Corregidor.
- COSTILLA MARTÍNEZ, Héctor y Francisco Ramírez Santacruz, 2019, *Historia adoptada, historia adaptada. La crónica mestiza del México colonial*, Madrid, Iberoamericana - Vervuert.
- DEL CASTILLO, Cristóbal, 1991, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Asociación de Amigos del Templo Mayor / García y Valadés Editores.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, 2011, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Real Academia Española.
- Diccionario Nauatl-Español / Español-Nauatl*, 2001, México, Biblioteca de los Pueblos Indígenas – Instituto Mexiquense de Cultura.
- DURÁN, Diego, 2006, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, México, Porrúa.
- GRUZINSKI, Serge, 2007, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, 1975, *Obras Históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel et al., 2011, *Cantares mexicanos*. Volumen II, 2 tomos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LIENHARD, Martin, 1983, “La crónica mestiza en México y en Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 17, 105-115.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, 1998, *Historia de Tlaxcala*, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- NAVARRETE LINARES, Federico, 2021, “La conquista del siglo XVI y la conquista actual”, en Ríos Saloma, Martín (ed.), *Conquistas. Actores, escenarios y reflexiones. Nueva España (1519-1550)*, Madrid, Sílex Ediciones, pp. 355-373.
- _____, 2021, “Malinche, conquistadora de México”, conferencia magistral en *Congreso Internacional sobre Códices y Manuscritos Coloniales*, Centro de Investigaciones Históricas y Culturales, México.
- _____, 2019, *¿Quién conquistó México?*, México, Pinguin Random House.
- OUDIJK, Michel y Mathew Restall, 2008, *La conquista indígena de Mesoamérica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de las Américas de Puebla.

- POMAR, Juan Bautista, 1891, *Relación de Tezcoco*, en García Icazbalceta, Joaquín (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México. Tomo III. Pomar, Zurita, Relaciones antiguas (siglo XVI)*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, pp. 1-69.
- ROLDÁN, Dolores (comp.), 1980, *Códice de Cuauhtémoc*, México, Editorial Orión.
- ROZAT, Guy (coord.), 2013, *Repensar la Conquista*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- SAHAGÚN, Bernardino de, 2016, *Historia de la conquista de México. Libro XII de la Historia General de las Cosas de la Nueva España* (edición, prólogo y notas de Valeria Añón), Buenos Aires, Corregidor.
- TAPIA, Andrés de, 2003, *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando Cortés, marqués del Valle, desse que se determinó ir a descubrir tierra en la Tierra Firme del Mar Océano*, en AA.VV., *La conquista de Tenochtitlan*, Madrid, Dastin.
- TEZOMOC, Hernando de Alvarado, 2003, *Crónica mexicana*, Madrid, Dastin.
- VÁZQUEZ CHAMORRO, Germán, 1985, “Introducción”, en Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Historia de la nación chichimeca*, Madrid, Historia 16, pp. 7-41.

El retorno a Cajamarca en el canto I de *Armas Antárticas*

CRISTINA BEATRIZ FERNÁNDEZ

Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos

Universidad Nacional de Mar del Plata

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

cristina.fernandez@conicet.gov.ar

Recibido: 30/10/2021 – Aceptado: 15/11/2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/LET.84.2021.p23-36>

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar el modo en que se retoman los hechos acontecidos en el conocido como encuentro o diálogo de Cajamarca en el primer canto del poema *Armas Antárticas* de Juan de Miramontes y Zuázola, escrito en Lima cerca de 1609. En particular, interesa analizar la inscripción de la discursividad legal y religiosa que se desarrolló a lo largo del siglo XVI, en torno de los debates sobre la *guerra justa* o los Concilios Provinciales Limenses. El poema épico recupera así la función de ser un arte de buen gobierno, en esta ocasión, al servicio de los principios rectores contrarreformistas y las propuestas para una genuina evangelización de América.

Palabras clave: épica – Miramontes – Cajamarca – Contrarreforma – evangelización

The return to Cajamarca in canto I of *Armas Antárticas*

Abstract: The aim of this paper is to analyse the narration and treatment of the event known as the Encounter or Dialogue of Cajamarca, in the first book of the epic poem *Armas Antárticas*, written by Juan de Miramontes y Zuázola, in Lima near 1609. This paper focuses on the XVIth century legal and religious discourses which take part of this poem, specifically those derived from the *just war* controversy and the Concilios Provinciales Limenses. This epic poem recovers, in this way, its function of being an art of good governance, according to the Counter Reformation directives and the proposals oriented to an authentic evangelization of America.

Keywords: Epic – Miramontes – Cajamarca – Counter Reformation – Evangelization

Antonio Cornejo Polar ha señalado los “Diálogos de Cajamarca” como el comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas y, por extensión, latinoamericanas (2003: 21). Quizás replicando esa condición de origen, es también la escena medular del primer canto de un poema épico gestado en la zona andina, *Armas Antárticas* y *hechos de los famosos capitanes españoles que se hallaron en la conquista del Perú*. En opinión de su más reciente editor y principal crítico, Paul Firbas, ese poema épico ocupa un lugar marginal en el canon de las letras hispanoamericanas (2006: 15). Situación que se

explica por su escasa difusión desde que fue escrito, en Lima, alrededor de 1609, pues recién pasó a la imprenta en Quito, en 1921.¹ La célebre Biblioteca Ayacucho lo incorporó en 1978, caso notable porque hasta ese momento sólo había otro texto colonial y del Perú en la misma colección: los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. La edición de Firbas, publicada en 2006, proveyó de una versión filológica del texto, así como de un estudio riguroso que corrige varias inexactitudes que se fueron repitiendo acríticamente, tanto acerca del poema como de la biografía de su autor, Juan de Miramontes y Zuázola (1567-1610 ó 1611).

En el ámbito de lo que podemos llamar, siguiendo a Ángel Rama, la “ciudad letrada” de la Lima colonial, hubo una producción poética creciente dentro de la cual hay que considerar el rol de la épica, un género literario multivalente, dada su imbricación con otras zonas de la discursividad colonial. Como sostiene Raúl Marrero-Fente:

En el género de la épica están presentes otras formaciones discursivas, literarias y no literarias, como la historia, la religión, el derecho, el discurso científico, la geografía, la protoetnología y la cartografía, entre otras. La épica es un género discursivo complejo que contiene otros géneros, literarios y no literarios, entre ellos: la poesía bucólica, la elegía, el elogio, los catálogos, los romances, los temas caballerescos, la novela griega, la peregrinación y las digresiones eruditas (geográficas, mitológicas, históricas o jurídicas). También aparecen en los poemas épicos formas discursivas no literarias como las probanzas y las relaciones jurídicas. Es decir, la épica sirve de representación literaria de las principales ideas de la época. En la épica podemos ver también la práctica de los principales modelos de escritura, desde la imitación, los préstamos, la reescritura, los recursos tropológicos, hasta la mitología y sus interpretaciones alegóricas. [...] (2017: 13)

La relación entre el nuevo orden urbano, la organización económica y la disponibilidad de tiempo del grupo criollo y letrado eran, para Ángel Rama, los factores que explicaban “la espléndida épica culta del barroco” (2004: 59). *Armas antárticas* es un poema épico cuya escritura debió concluirse, según conjetura Paul Firbas, entre 1608 y 1609, pues su autor murió entre 1610 y 1611. Lo fue elaborando, según parece, a lo largo de dos décadas y bajo el gobierno de cinco virreyes sucesivos del Perú. Se lo dedicó al Marqués de Montesclaros, quien gobernaba el virreinato al momento de concluirlo. A diferencia del caso de otros autores, como Pedro de Oña, este poema no se vincula estrechamente con la misión de dignificar o defender la figura de ningún funcionario.² Quizás por ello no hubo urgencia en publicarlo y quedó manuscrito en España, adonde fue llevado, se supone, por el mencionado virrey.³

¹ Cedomil Goic afirma que el poema fue publicado por vez primera por Félix Cipriano Coronel Cegarra en la *Revista Peruana*, Lima, 3, 1879, información que repite Margarita Peña (Goic, 1988: 198 y 203; Peña, 2006: 263).

² Nos referimos a episodios que se pueden contrastar con las condiciones de escritura de *Armas Antárticas*, como el caso del virrey García Hurtado de Mendoza, quien había becado al criollo chileno Pedro de Oña para escribir *El Arauco domado*. Esta obra fue impresa en el Perú en 1596 y lo que se pretendía con ello era responder a la exposición de hechos que se leía en la tercera parte de la célebre *La Araucana* de Alonso de Ercilla (1589), con la finalidad de mejorar la imagen de don García expuesta en esta última.

³ Jason McCloskey sugiere la hipótesis de que el elogio a Magallanes, una figura heroica pero que representaba un problema político, fue la verdadera razón por la cual el poema se mantuvo inédito. En ese sentido, *Armas antárticas* sería tributario de *Os Lusíadas*, como sostiene James Nicolopoulos (citado en McCloskey, 2013: 394).

El poema está compuesto por 1704 octavas reales en verso endecasílabo, agrupadas en 20 cantos, de acuerdo con el modelo de Torcuato Tasso. El uso de la octava real ya era canónico para la épica renacentista y en el caso hispánico se vio reforzado por el impacto modélico de las traducciones que se sucedieron en el siglo XVI: la de Juan de Mena de la *Ilias latina* (1519), la de Martín Lasso de Oropesa de Lucano (c. 1541), las de Jerónimo de Urrea (1549) y Nicolás Espinosa (1555) del *Orlando furioso* de Ariosto, la de Gregorio Hernández de Velasco de *La Eneida* de Virgilio (1555 y 1574), la de Juan Sedeño de la *Jerusalem libertada* de Torquato Tasso (1587) y la de *Os lusiadas* de Luis de Camoes hecha por Henrique Garcés en 1591. Todas estas traducciones, incluida la de Virgilio, se hicieron en octavas reales (Kohut, 2014: 42; Firbas, 2006: 21-22; Pierce, 1961: 367-374).

A los fines de este artículo, nos vamos a centrar en el primer canto y en la inscripción del evento sociohistórico y discursivo en cuyas implicaciones Cornejo Polar cifró la heterogeneidad constitutiva del sujeto andino y de las letras latinoamericanas.

I. A la luz de la Contrarreforma

Aunque desde los escritos asociados al descubrimiento y la conquista de América es central el rol jugado por la Providencia Divina, a la cual se adjudicaba haber previsto la colonización de América, para la época que nos ocupa hay que considerar otro factor agregado: el proceso religioso y cultural de la Contrarreforma, que había impulsado una nueva “teologización de la poesía” con la finalidad de reorientar el neopaganismo renacentista (Pérez-Blanco, 1999: 216, nota 9). Fue así que las poéticas acusaron el impacto del Concilio de Trento y el humanismo vio ensanchada su vertiente más devota. En este contexto, una obra como la *Jerusalén libertada* del Tasso alcanzó una influencia que, a juicio de Frank Pierce, llegó a superar a la misma *Eneida* (1961: 9). *Armas Antárticas* no escapa a esa condición general y en este poema épico es constante la referencia al antiluteranismo, que en general aparece en los cantos donde son protagónicas las invasiones de piratas ingleses. Para un crítico como Mark De Stephano, todo el poema está puesto al servicio de la difusión de los principios del Concilio de Trento: “Miramontes organized the poem in such a way as to be a fine Counter-reformation catechetical work, not in the sense of a formal *cartilla*, or list of doctrines, but rather as a literary work through which Tridentine decrees might be communicated to soldiers and sailors of the Spanish empire” (2011: 114).⁴

Efectivamente, ya en la primera octava podemos encontrar, en una formulación que reescribe el canónico *incipit* virgiliano, el énfasis puesto en señalar la condición no sólo

⁴ En opinión del mismo DeStephano, *Armas antárticas* defiende siete aspectos esenciales del proyecto cultural de la Contrarreforma: (1) la supremacía de la voluntad de Dios como Creador y guía providencial de la historia; (2) la elección de España como el poder católico preeminente y defensor de la fe en el mundo; (3) la afirmación de que los monarcas españoles eran los responsables de la defensa de la fe católica; (4) la condena del diablo, que atentaba contra el trabajo de la Iglesia, sobre todo en el Nuevo Mundo; (5) la demostración de que Dios deseaba salvar a los indígenas; (6) el anatema contra la herejía protestante; (7) la enseñanza de la doctrina, especialmente en los términos fijados en el Concilio de Trento (DeStephano, 2011: 114).

cristiana sino católica de los eventos que se van a narrar: “Las armas y proezas militares / de españoles cathólicos valientes / que por ignotos y soberbios mares / fueron a dominar remotas gentes, / poniendo al Verbo eterno en los altares / que otro tiempo con voces insolentes, / de oráculos gentílicos espanto / eran del indio (agora mudas), canto” (1, 165).⁵ Como se puede apreciar, si bien se destaca, por la posición, el objeto del canto: “las armas y proezas militares”, se especifica que el agente de esas acciones heroicas corresponde a los “españoles cathólicos” y que su objetivo había sido poner “al verbo Eterno en los altares”, los mismos altares que otrora funcionaban como espacios oraculares paganos. Puede notarse, si se lo compara, por ejemplo, con el comienzo de *La Araucana*, de Alonso de Ercilla, el mayor peso asignado a la cuestión religiosa, que sobrepasa al elogio al valor español y la dedicatoria al rey que constituían el inicio en el poema de Ercilla: “No las damas, amor, no gentilezas / de caballeros canto enamorados, / ni las muestras, regalos y ternezas / de amorosos afectos y cuidados; / mas el valor, los hechos, las proezas / de aquellos españoles esforzados, / que a la cerviz de Arauco no domada / pusieron duro yugo por la espada” (Ercilla, 2005: 77).

El canto que nos ocupa continúa ponderando los avances tecnológicos que posibilitaron la expansión hispánica, representada en “el argonauta” que viaja “de uno al otro polo”, con la finalidad de que España alcance las antípodas y “su ley evangélica predique” (3, 166). Más aun, podemos apreciar cómo, mientras que Ercilla apelaba explícitamente al Rey, pidiendo su favor al inicio de su obra, el interlocutor privilegiado es aquí el mismo Dios:

Tú, de do emana el bien, causa primera, / summo infinito, sabio, omnipotente, / a quien la corte de la empírea espera / himnos de gloria canta eternamente; / pues de clemencia ya llegó la era, / determinada en tu divina mente, / en que estos ciegos y bárbaros errados / fuesen de fe cathólica alumbrados; / pues para propagar tu culto santo / ayuda al español graciosa diste, / y huir a la región de Radamanto / la voz de los oráculos hiciste [...] (4 y 5, 166)

Luego de la invocación a Dios, es recién en un segundo término que se apela al “excelso Marqués, que vigilando / el orbe que en tus hombros se sustenta, / estás [...]” (6, 166-167), es decir, al virrey, Marqués de Montesclaros, a cuyo “magnánimo pecho generoso” (9, 167) solicita: “da el oído, / como a Marón, Mecenas, a mi aliento” (8, 167).

Con un comienzo de este tenor, es esperable que el canto avance justificando la conquista de las Indias en función de la evangelización católica y que se encuadre la conquista del Perú en el plan de la Providencia Divina, cuando se afirma que “Determinó [...] / abrir en su divino pecho arcano / una anchísima puerta a la clemencia / por donde entrase el indio pirüano”, así como le encomendó al “cathólico reino de Castilla” la misión de sembrar “su evangélica semilla” (11, 168). Incluso se anuncia a los naturales, en una imagen que fusiona la doctrina católica con la referencia clásica al

⁵ En todas las citas del poema, se indican entre paréntesis el número de octava y de página, según la edición de Paul Firbas.

inframundo, que “Christo viene a libertaros / de la obscura prisión del Cancerbero” (24, 171).

Por supuesto, lo antedicho se complementa con la construcción de una serie de imágenes, antitéticas respecto de las precedentes, tendientes a configurar el dominio pagano, idolátrico y demoníaco en que vivían los nativos americanos, quienes “sacrificaban sangre humana” (12, 168) en “los templos del humor sangrientos, / do se ofrecían míseros mortales” (66,182), “al demonio daban censo”, actuaban como “ciega gente idólatra profana” (12, 168), se atemorizaban ante “prodigios, monstruos y portentos / con estupendas y hórridas señales / [...] amenazando rigurosos males”, “vestigios de espantosa forma / qu’el astuto demonio inventa y forma” (66,182), o ante una seguidilla de fenómenos naturales y sobrenaturales “que asombran los caciques y moanes⁶” (67, 183). El hablante del poema llega al punto de desafiar retóricamente al demonio, el “nephando inventor de idolatrías”, para que circunscriba su accionar al “azufrado lago Averno” (68, 183) y haga callar “la voz de los oráculos malditos” (69, 183). Asimismo, afirma que el Perú se encuentra liberado del influjo de ese mismo diablo: “acá ya se han cumplido aquellos días” (68, 183), “Christo, hombre y Dios, posee la tierra” (69, 183), “sobre el Pirú misericordias llueve” (70, 184). Este proceso de conversión de la tierra pagana en sede de la fe alcanza su pináculo en el tópico del *laudes civitatum* tal como aparece en este canto: el elogio de la ciudad de Lima, cuyas virtudes culminan en su atributo de constituir la sede del “santo juzgado / contra el pérfido hereje depravado” (77, 186).

Si, por un lado, la fe traída por los españoles se enfrenta al paganismo en que habían vivido las tierras americanas –una etapa que el poema da por concluida⁷–, por otra parte, la empresa evangelizadora en el Nuevo Mundo se contrapone, explícitamente, a gran parte de la Europa que el catolicismo había perdido a manos de la Reforma Protestante:

Viendo que en Francia, Flandes, Alemaña, / Inglaterra, Escocia, Albania, Hungría, / la integridad cathólica se daña / por la prevaricante apostasía, / y que sólo en Italia y en España, / del Verbo eterno, hijo de María / siempre virgen, está la fe sincera, / pura, sencilla, limpia y verdadera, / quiso que si Calvino y si Luthero, / Zuynglio, Baucio, Sneppio, Ecolampadio / Georgio, Praga, Rothenaher, Bucero / Juan Us, Dionisio Ulmen, Carolostadio / apartan por herético sendero / de la romana Iglesia un largo estadio / gente infinita, que infinita gente / el español la agregue y acreciente (13 y 14, 168-169)

Quedaban imbricadas, así, la conquista española y las guerras de religión europeas, que se contrapesaban geopolíticamente. Sin embargo, es justamente el tema de la guerra

⁶ Al decir de Paul Firbas, *moán* o *mohan* es una palabra documentada como originaria de América Central, que los cronistas equiparaban a un sacerdote indígena y que Miramontes pudo conocer o bien por su propia experiencia en Panamá o bien de labios de soldados que habían estado en la región (Miramontes, 2006: 183, nota 67b).

⁷ Obviamente se trataba de un efecto discursivo buscado por el poema. En verdad, precisamente en los tiempos en que Miramontes concluía su poema se consideraba necesaria la implementación de las “visitas” a los pueblos indígenas peruanos para combatir la “idolatría”, proceso que ocuparía la primera mitad del siglo XVII. Entre los visitantes, se destacó la figura del “extirpador de idolatrías” Francisco de Ávila (Zaballa Beascochea, 1999: 268-269).

el que va a cobrar otra dimensión en este canto, y no sólo, como es esperable en un poema épico, por la inclusión de batallas y combates, sino por la reflexión sobre las condiciones en que se dan los enfrentamientos entre naciones.

II. Los ecos de Cajamarca

En este primer canto, se repasan las condiciones desde las cuales se enuncia el poema épico: la conquista ya consumada de las tierras del Perú, la instalación de la religión católica, el elogio de la ciudad de Lima. Pero es medular en el canto un episodio que ocupa más de la mitad de las 88 estrofas, desde la octava 16 hasta la 63, centradas en el evento fundacional que posibilita ese presente desde el cual se escribe: la muerte del Inca Atahualpa y el posterior castigo divino que cayó tanto sobre Pizarro como sobre el traductor, por haber atentado contra la persona del “Inga”, representado como un monarca legítimo que no había muerto en términos justos. Es decir que nos encontramos con una reescritura del célebre “diálogo de Cajamarca”, una más de sus tantas versiones.

Es evidente que, para la época en que se escribió *Armas Antárticas*, ya había circulado una amplia crítica en torno de la justicia de la conquista, un tema que irrumpe explícitamente en el entramado de este poema. Como vimos en el primer apartado, la evangelización había sido el móvil y justificación indiscutible de la conquista pero, en las octavas en las que nos detenemos ahora, aparecen objeciones al mal trato de que había sido objeto el Inca Atahualpa. Respecto del primer aspecto, encontramos una alusión al tema de los “justos títulos” en la octava 15, que precede a la estrofa que introduce la figura de Atahualpa o Atavaliva. Recordemos que, en el siglo XVI, en medios eclesiásticos y universitarios de Castilla, tuvo lugar la “polémica sobre los justos títulos”, es decir la discusión sobre cómo justificar la presencia militar y política de la corona castellana en América, en territorios que con anterioridad eran soberanos e independientes. El autor clásico sobre este tema fue, como es sabido, Francisco de Vitoria, quien formuló ocho títulos legítimos:

...el derecho de los españoles a recorrer las tierras americanas sin ser molestados y sin recibir daño; la propagación de la religión cristiana en aquellas tierras (en caso de que los indios aceptasen espontáneamente la fe católica, no habría derecho a declararles la guerra ni a ocupar sus tierras); para proteger a los naturales que se hubiesen convertido a la fe católica, contra las persecuciones de sus reyes propios, todavía paganos; si una buena parte de los naturales se hubiese convertido a la fe católica, el papa podría, con causa justa, imponerles un príncipe cristiano y quitarles el príncipe infiel; la tiranía de sus propios señores o las leyes inhumanas que éstos dictasen; por una verdadera y voluntaria elección por parte de los naturales; por razón de amistad o de alianza; por la poca *civilización y policía* de los naturales, podría imponérseles un príncipe cristiano (este le parece título dudoso). (Martínez Ferrer y Alejos-Grau, 1999: 121, nota 48)

La estrofa 15 parece hacerse eco de estos argumentos cuando afirma que “fue menester qu’el medio de la guerra” se emplease en un territorio donde “con pláticas y engaños / (bien que en confusas nieblas de horror hechos) / Lucifer en las Indias largos años / estuvo apoderado de los pechos” (15, 169), argumento que se concatena con los eventos que se van a narrar, pues se dice que, habiendo determinado Dios que “el Pirú a

nuestra fe se redujese”, “permitió” que Pizarro hiciese prisionero “a Atavaliva Inga que imperaba” (16, 169). Líneas después se refuerza la idea de que en esta “Empresa inaccesible al ser humano”, “sólo fue instrumento el castellano / y obrador el brazo poderoso” (17, 169).

Asimismo, se deja constancia de que antes de entrar en conflicto se había leído el tristemente célebre “Requerimiento”: “Siguiendo la evangélica doctrina, / primero con la paz los requirieron / y de la revelada fe divina / clara y santa noticia estensa dieron” (19, 170). Y tras anunciar el plan de la Salvación, se explica que el Papa y el Rey de Castilla son los agentes de Dios en la Tierra: “para que os diesen luz inspiró el pecho / del Vicediós, en tierra su teniente, / que posee de Pedro la alma silla, / y al Rey de la cathólica Castilla” (23, 171). Es en esa instancia que irrumpe en el poema el episodio que se conoce como el diálogo de Cajamarca, y el personaje de “Valverde, un docto fraile venerable” que, “Con sermón elocuente” explica los misterios de la fe “al Rey contrario”. Se narra, asimismo, el momento en que Atahualpa pretende escuchar palabras del libro de oraciones: “Pidió el rey y tomo el breviario, / abriole presumiendo que le hable, / que verbalmente el bárbaro entendía / como oráculo hablaba y respondía” (25, 171-172). Nuevamente encontramos aquí la mención a los “oráculos” como forma de comunicación con las deidades atribuida a los aborígenes, que el poema ya había presentado como uno de los canales que usaba el demonio para confundir a los nativos y cuyo funcionamiento “Atavaliva”, calificado como “bárbaro”, pretende replicar con el libro, quejándose de que “Ni habla ni responde” (26, 172). A las formas de comunicación oracular se suma la presencia de los sueños y visiones, pues se dice que el Inca había sido amenazado en sueños por “una voz de furia y terror llena” para que no se atreviese a abandonar la “ley” de sus antepasados (28, 172). En función del encuadre que se le otorga al móvil de la conquista y la mención previa a Lucifer, es evidente que se trata de una introducción de la figura del diablo como agente responsable del infortunio posterior del Inca.

En la misma estrofa, donde se representa tan dramáticamente el conflicto de creencias incrementado por la heterogeneidad de los universos propios de la oralidad y la escritura, el personaje del Inca inquiere por “ese pontífice [...] que mi reino a un extraño rey concede [...]” (26, 172) y pregunta, también, por qué el rey de España, “Marte triunphante”, “me envía a predicar con gente armada [...]?” (27, 172). Sin embargo, al arrojar el libro, la indignación del padre Valverde lo motivará a invocar a Dios: “te suplico esta ofensa satisfagas” (30, 173) y, como respuesta, se desatará una batalla, “cuando el rector del estrellado cielo / en los cristianos pechos ira infunde”. La lucha de los hombres es acompañada por efectos catastróficos en la naturaleza: truenos, temblor de tierra, hundimiento del mar, fenómenos que presagian el desorden en el cosmos andino, que los cristianos desarticulan para “hacer cruda venganza” por la ofensa (31, 173). La descripción no se priva de ningún elemento propio de las escenas de combate bélico: desfilan caballos, jinetes, golpes, lamentos, ríos de sangre, “Cabezas de sus cuellos destroncadas”, cuerpos deshechos, armas de fuego, etc. (34, 174). Atahualpa, identificado como el “Rey”, no toma parte en el combate, sino que espera “en su litera” “el triste fin de la batalla”. Aparece aquí otra cuestión, que es la distinción jerárquica entre los hombres del Inca: a pesar de que “sus caciques le defienden” (39,

175) y todo “noble orejón” se esfuerza en hacer “gallardos hechos varoniles” (40, 175), el Inca es atrapado por culpa del “común poblacho amedrentado” (37, 174-175). Estas diferencias de estamentos sociales, muy propias de la tradición épica, se visibilizan claramente en esta instancia de la captura de Atahualpa, así como, lo veremos más adelante, en la figura del traidor “Filipe”. Sin embargo, cuando Pizarro acepta que se envíen “chasquis” a buscar el oro prometido por el rescate del Inca, coadyuvan en la tarea todas las clases sociales, de las cuales se busca un equivalente en las categorías peninsulares: “No hay *noble*, no hay cacique, no hay *infante*, / no hay niños, no hay mujeres, no hay *servientes* / que así como las pródigas hormigas / no traigan a la sala sus espigas” (45, 177, nuestra bastardilla). Sin embargo, la prolepsis: “¿qué aprovecha que cumplas tu promesa / si la fatal balanza de tu hado / más, que no la del rico erario, pesa?” (46, 177) anticipa la inutilidad del rescate de Atahualpa y Pizarro lo acusará por haber traicionado a su hermano Guáscar para condenarlo: “y como a delincuente fratricida / a muerte condenó y quitó la vida” (47, 177).

Hasta aquí tenemos un resumen de los eventos que tienen su eje en el episodio de Cajamarca, que han nutrido muchas versiones similares.⁸ Pero en este caso cobra particular importancia la voz de un personaje subalterno, el intérprete, que primero colabora en la sentencia del Inca y luego formula una acusación sobre la conquista. De ese modo se introduce el debate sobre la *guerra justa* mientras que se complejiza el universo indígena al atribuir a los intereses de un sujeto subalterno un rol decisivo en la desgracia de Atahualpa:

Lo que en aqueste caso se asegura / es que un indio la lengua interpretaba, / que de lacivo amor por la hermosura / de una dama del Rey vencido estaba; / y como nunca hallase coyuntura / para el fuego apagar que le abrasaba, / por no poder gozalla de otra suerte, / trató cómo se diese al Rey la muerte. / Toman su confesión al Inga y cuanto / Niega su infiel intérprete concede / Con un fingido disimulo, tanto / Que conocerse su maldad no puede; / Antes parece que prorrumpe en llanto / De ver cuán mal su causa al Rey sucede, / Mostrando el traidor rostro mustio y triste, / Y el pecho de esperanza alegre viste. (48 y 49, 178)

Este personaje es un aculturado, un indígena convertido al cristianismo: “Llamábase Filipe el indio infame, / christiano ya [...]” (50, 178). Además de “infame”, se lo caracteriza como “traidor” (50, 178), pues a la deslealtad hacia el Inca se le suma el hecho de que posteriormente intentaría matar a los españoles “alevosamente” (51, 179). Por eso, se preanuncia, en la octava 50, que Dios lo castigaría muriendo “en fuego”. Si bien es Pizarro quien lo condena, se aclara que eso ocurre porque “así lo permitió la orden divina” (51, 179).

Hasta aquí, la trama no es radicalmente distinta de lo narrado por cronistas como Francisco López de Gómara, quien en 1552 había publicado la *Historia general de las*

⁸ Entre esas versiones, están las que analiza Cornejo Polar: las cartas de Hernando Pizarro, crónicas y relaciones de Pedro Pizarro, Cristóbal de Mena, Francisco de Xerez, Miguel Estete, Agustín de Zárate, Francisco López de Gómara, Cieza de León, Jerónimo Benzoni, Miguel Cabello de Balboa, Martín de Murúa, Juan de Betanzos (2003, 23-31). También el artículo de Patricia Seed se dedica a contrastar versiones del mismo evento desde diferentes perspectivas (1991).

Indias y conquista de México. En ella, son mencionados no uno sino dos intérpretes: Filipillo y Francisquillo, que eran de “los pueblos que llaman Pohechos” y hablaban español (1978: 169). La versión de López de Gómara complejiza el episodio con núcleos narrativos que no están en nuestro poema, con lo cual el accionar de Pizarro se torna menos justificable en este último. Por ejemplo, en la *Historia...* se dice que los partidarios de Huáscar, llamado Guaxcar, le habían pedido ayuda a Pizarro para librarse de la tiranía de Atabaliba, “que tiránicamente se le alzaba con el reino” (1978: 169) o se le da voz a Huáscar / Guaxcar, a quien Atahualpa envía a matar: “Yo he reinado poco, y menos reinará el traidor de mi hermano, ca le matarán como me mata” (1978: 175). Pero a pesar de que estos detalles narrativos colaboran, en el texto de López de Gómara, en la excusación del accionar de Pizarro mucho más que en Miramontes, ambos coinciden en la culpabilidad del intérprete: el cronista también menciona que “Filipillo, lengua” traicionó al Inca por el amor a una mujer, se lo acusa de tergiversar los dichos de Atahualpa y ser el principal responsable de su condena: “Mas esto fue maldad de Filipillo, que declaraba los dichos de los indios que por testigos tomaban como se le antojaba, no habiendo español que lo mirase ni entendiese” (1978: 178); “Confesó el malvado, al tiempo de su muerte, haber acusado falsamente a su buen rey Atabaliba, por yacer seguro con sus mujeres” (1978: 193-194).

En cuanto al Inca traicionado, es caracterizado como un “príncipe absoluto” (50, 178), un “inocente” cuya memoria es invocada por “el reo” cuando es torturado: “...Tu noble sangre a Dios justicia / está pidiendo, Rey, de mi malicia” (52, 179). En el parlamento de Filipe, también llamado Felipe en otras crónicas, Pizarro queda complicado en la traición al Inca justamente por haber atentado contra el gobernante indígena sin una justa causa, en una secuencia de preguntas retóricas que se acercan mucho a la enumeración de los “justos títulos” de Francisco de Vitoria que consignamos líneas arriba:

más, oh tú, vencedor, fuerte guerrero, / por quien rendida aquesta tierra gime, [...] / ¿fundaste sólo en ley de vencedores / quitar la vida a un rey de los mayores? / ¿Con tus contrarios fue confederado? / ¿Hízote algún notable vituperio? / ¿Hubo por fuerza de armas ocupado / tierras sujetas al romano imperio? / ¿Negado la obediencia? ¿Ha quebrantado / de tu sagrada religión misterio? / ¿Inquietó su política costumbre, / o a los cristianos puso en servidumbre? / No. Fue absoluto Rey y no sujeto / A leyes de otro príncipe o monarca, / legítimo señor, por tal eieto, / en cuanto al austrial polo el Pirú abarca; / gentil, sin religión, sin fe y precepto / que guardan inviolable los que marca / el bautismo evangélico que canta / tu piadosa, divina iglesia santa. (53, 54 y 55, 179-180)

La enumeración de argumentos que tornarían ilegítimo el accionar de Pizarro es una marca discursiva del eco que para entonces había alcanzado la mencionada polémica de los “justos títulos”, pero también de las propuestas lascasianas sobre el modo recomendable de avanzar con la evangelización. Ya en 1537, el papa Paulo III había emitido la bula *Sublimis Deus*, a instancias del obispo dominico de Tlaxcala, Julián Garcés, en que declaraba que los indios no sólo eran auténticos hombres, con almas que salvar, sino también que su conversión al cristianismo no debía ir acompañada por ninguna pérdida de libertad o de propiedad. La actuación de Bartolomé de Las Casas, junto con las noticias que llegaban de la guerra civil del Perú, incrementaron la alarma

de los juristas peninsulares ante los continuados excesos de los conquistadores. Por ello, durante el año de 1540 se promulgaron varios decretos reales destinados a fomentar la conversión pacífica de los indios y en 1542 se sancionó el código de las Nuevas Leyes (Hanke, 1975: 37; Brading, 1991: 85-87; Saranyana, 1999: 64-65). En concordancia con este corpus legal, el poema épico pone en evidencia la contradicción entre la finalidad, la propagación de la fe, y la forma utilizada para hacerlo, el ejercicio de una violencia indebidamente fundada y cuestionada en la voz de Filipe:

Si a predicalle vienes, si es tu celo / que, aborreciendo nuestro culto vano, / a conocer
vengamos quién del cielo / a redimir bajó el linaje humano, / ¿cómo entras derramando
por el suelo / la sangre del imperio soberano? [...] / Con summo amor, con suma
mansedumbre / de cordero, tratable, humano y quisto, / me has dicho que mostró al
mundo su lumbre / el verdadero Dios, redentor Christo. / Pues esto es diferente a la
costumbre / que con aqueste ejemplo en ti hemos visto; / qu'Él testimonio dio de
mansas obras, / y tú de injusto y cruel renombre cobras. (56 y 57, 180)

Se planteaba así otro problema, doctrinal y catequético, que era el de los alcances de la evangelización tal como se la realizaba en el proceso de conquista y colonización. Ya Gómara había advertido que “Filipillo” era “poco cristiano, aunque bautizado” (1978: 193-194) pero este problema, el de la genuina conversión de los indígenas, había alcanzado ribetes destacados no sólo por las mencionadas polémicas que había protagonizado el padre Bartolomé de Las Casas, sino también porque fue preocupación central de los sucesivos Concilios Provinciales Limenses, medulares para el proceso de evangelización en el Perú, y que habían atravesado gran parte del siglo XVI en tanto que eventos religiosos, político-sociales e intelectuales.⁹

Una de las conclusiones centrales de los Concilios Limenses fue precisamente la importancia concedida a una catequización paulatina de los indígenas, con la finalidad de que la aceptación del bautismo fuese genuina. Si se contrapone, por ejemplo, la Constitución 4ª del Primer Concilio con el episodio de Cajamarca, resulta evidente el despropósito que había significado el accionar de Pizarro y que, en los tiempos en que escribe Miramontes, ya no era aceptable sin cuestionamientos:

Constitución 4ª—Cómo y en qué manera han de ser los indios catequizados.

Item conformándonos con lo que los santos apóstoles en la primitiva iglesia usaron, y los sacros cánones acerca desto disponen que los infieles que se convierten a nuestra santa fée católica y quieren entrar en el corral de la Iglesia por la puerta del baptismo, primero que lo reciban entiendan lo que reciben y a lo que se obligan, así en lo que han de creer como en lo que han de obrar: S. S. ap. ordenamos y mandamos que ningún sacerdote de aquí adelante baptice indio alguno adulto, de ocho años y dende arriba, sin que primero, *a lo menos por espacio de treinta días*, sea industriado en nuestra fée católica [...] (Vargas Ugarte, 9, nuestra bastardilla)

⁹ Recordemos que el primer Concilio de Lima tuvo lugar en 1551-1552, el segundo Concilio en 1567-1568, el tercero en 1582-1583, el Cuarto Concilio Provincial Limense en 1591 y el Quinto en 1601. Recién con el Tercer Concilio se aplicaron los decretos tridentinos a Sudamérica (Saranyana y Alejos-Grau, 1999: 143).

Otro aspecto relevante, que aparece en el Capítulo 6 del Tercer Concilio, es la importancia de “Que los yndios aprendan en su lengua las oraciones y doctrinas”, pues se advierte que sin una adecuada traducción –problema que había sido decisivo en Cajamarca– no hay evangelización verdadera:

El principal fin del cathecismo y doctrina christiana es percibir los mysterios de nuestra fée, pues con el espíritu creemos interiormente para ser justificados lo que interiormente confesamos con la boca para ser salvos, conforme al Apóstol, y así cada uno ha de ser de tal manera instruido que entienda la doctrina, el Hespagnol en romance, y el yndio también en su lengua, pues de otra suerte, por muy bien que recite las cosas de Dios, con todo eso se quedará sin fruto su entendimiento como lo dice el mismo Apóstol. Por tanto ningún yndio sea de oy mas conpelido a aprender en latín las oraciones o cartillas, pues les basta y aún les es muy mejor saberlo y decirlo en su lengua, y si alguno de ellos quisieren podrán también aprenderlo en romance, pues muchos le entienden entre ellos, fuera de esto no hay para que pedir otra lengua ninguna a los yndios (Vargas Ugarte, 325).¹⁰

Varias secciones de este canto son admoniciones al conquistador Pizarro, en boca de “Filipe”, acerca del modo de conquistar / evangelizar: “Pues mira que con actos de crueldades / La gloria de vencellas no corrompas, / Que con suave amor tu fe sincera / Se imprimirá cual sello en blanda cera” (59, 180); “mira, español, qu’el término violento, / de crueldades, escándalos y guerra, / si es necesario, hay pena establecida / para el escandaloso y homicida” (60, 181). Incluso aparece una prospección, en boca del mismo intérprete, acerca del fin que le aguarda a Francisco Pizarro, cuya muerte futura se atribuye al castigo por haber obrado en forma indigna en relación con Atahualpa: “Un vivo ejemplo soy desta experiencia, / donde como en espejo puedes verte: / pequé y en mí ejecutas tu sentencia; / pecaste y llegará la de tu muerte, / [...] que quien a hierro mata y sangre vierte, / debe a hierro morir [...]” (61, 181). El hablante del poema refuerza la importancia del parlamento del intérprete, arrepentido traidor de su “príncipe” Atahualpa, cuando constata: “Oh, Filipe, propheta fuiste [...] / pues Marqués y Virrey, el pecho abierto, / a hierro fue Pizarro también muerto” (62, 181-182).¹¹

III. Consideraciones finales

Como decíamos al inicio de estas páginas, Antonio Cornejo Polar ha revisado distintas versiones del célebre *encuentro* o *diálogo* de Cajamarca, para rastrear el conflicto entre oralidad y escritura, así como la forma en que “la escritura asume la representación plena de la Autoridad” (2003: 32). Incluso en el Inca Garcilaso, que ofrece una versión parcialmente disidente respecto de los textos del siglo XVI, Cornejo Polar considera que “toda esta cuidada armazón historiográfica está directamente al servicio de una muy precisa interpretación de los sucesos de Cajamarca como parte del

¹⁰ A las directivas tan explícitas del Tercer Concilio Limense, se agregó la presencia de la Compañía de Jesús, con figuras como José de Acosta y Blas Valera, que propugnaban el empleo del quechua como medio catequístico (Aguirrez, 2020: 305).

¹¹ González Delgado encuentra en estas prospecciones un aspecto que vincula al poema con la *Eneida* (2010: 94).

cumplimiento de un designio divino: la evangelización de las Indias” (2003: 35). Esta última afirmación es válida también para el caso analizado aquí: la representación de los eventos de Cajamarca en el primer canto de *Armas Antárticas*, con los matices que aportan los debates que habían tenido lugar en el siglo XVI sobre la guerra justa y los cambios doctrinales emanados de la bula *Sublimis Deus*, del Concilio de Trento y, sobre todo, de los Concilios Limenses.

No es sorprendente que estas cuestiones aparezcan en un poema épico, un género literario que, como acertadamente lo describió Raúl Marrero-Fente, condensa distintas formaciones discursivas, así como las ideas circulantes en una época determinada. En gran medida, la épica había sido un “manual del buen gobierno”, y ése era un “dato esencial de la categoría épica [...] que había inspirado tanto a Homero como a Virgilio pero que se había perdido con la saga novelesca de los Orlando del Renacimiento, de Ariosto, Boiardo y Luigi Pulci” (Calderón de Cuervo, 2011: 10-11). Esa funcionalidad de la épica se recupera en un poema como *Armas Antárticas*, donde es evidente la preocupación por mantener una línea de coherencia ideológico-religiosa como el eje vertebrador de los múltiples eventos que se narran y de los cambiantes personajes que aparecen, pues un rasgo de este poema es que no tiene un *héroe* que unifique con sus acciones los veinte cantos. Ese programa del poema épico queda claramente presentado en este primer canto, donde el retorno a los sucesos de Cajamarca, fundacionales en tantos sentidos, sirve para ofrecer una reinterpretación y juicio de hechos históricos, pero también para recomendar un curso de acción futuro en relación con las demandas de pacificación de las tierras peruanas y el avance de una evangelización auténtica.

Referencias bibliográficas

- AGUIERREZ, Oscar Martín, 2020, “Extirpación de escrituras e idolatrías en los Andes centrales: Francisco de Ávila (1573-1647)” en Valeria Añón y Loreley El Jaber (compiladoras), María Jesús Benites (compiladora y editora), *Modernidad, colonialidad y escritura en América Latina. Cruces, discursos y relatos*, San Miguel de Tucumán, EDUNT, pp. 283-311.
- BRADING, David, 1991, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE.
- CALDERÓN DE CUERVO, Elena, 2011, “Los presupuestos teóricos en torno a la configuración épica de *La Christiada*” en Elena M. Calderón de Cuervo (editora), *Actas del I Congreso Internacional de Estudios sobre la Épica. Configuraciones del género desde los clásicos a la actualidad*. Mendoza, UNCu, pp. 1-14. Disponible en línea: https://congresoepica.files.wordpress.com/2011/09/actas_finales_issn.pdf
- CHEVALIER, Maxime, 1976, “La épica culta” en *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*, Madrid, Turner, pp. 104-137.
- CORNEJO POLAR, Antonio, 2003, “El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas: voz y letra en el ‘diálogo’ de Cajamarca” en *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima / Berkeley,

CRISTINA BEATRIZ FERNÁNDEZ

- Centro de Estudios Literarios 'Antonio Cornejo Polar' / Latinoamericana editores, pp. 20-80.
- DE STEPHANO, Mark, 2011, "Juan de Miramontes's *Armas Antárticas*, Epic and the Catechetical Tradition of the Council of Trent and the Counter Reformation", *Atenea*, 31, 111-119.
- ERCILLA, Alonso de, 2005, *La Araucana*, edición de Isaías Lerner, Madrid, Cátedra.
- FIRBAS, Paul, 2006, "Primera parte" en Juan de Miramontes y Zuázola, *Armas antárticas*, estudio, edición crítica y notas de Paul Firbas, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 15-155.
- GOIC, Cedomil, 1988, "Introducción" a "Alonso de Ercilla y la poesía épica" en *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana. 1. Época colonial*, Barcelona, Crítica, pp. 196-206.
- GONZÁLEZ DELGADO, Ramiro, 2010, "Tradición clásica en *Armas antárticas* de Juan de Miramontes y Zuázola", *Lemir*, 14, 89-98.
- HANKE, Lewis, 1975, "Introducción" a Bartolomé de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, advertencia preliminar de Agustín Millares Carlo, traducción de Atenógenes Santamaría, México, FCE, pp. 19-60.
- KOHUT, Karl, 2014, "La teoría de la épica en el Renacimiento y el Barroco hispanos y la épica indiana", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 62 / 1, 33-66.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, 1978, *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- MARRERO-FENTE, Raúl, 2017, "El fantasma de la épica y los estudios coloniales" en *Poesía épica colonial del siglo XVI. Historia, teoría y práctica*, Madrid / Frankfurt am Main, Universidad de Navarra / Iberoamericana, pp. 11-30.
- MARTÍNEZ FERRER, Luis y Carmen José Alejos-Grau, 1999, "Capítulo II. Las asambleas eclesiásticas anteriores a la recepción de Trento" en Josep Ignasi Saranyana (director), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715). Volumen I*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, pp. 89-130.
- MAZZOTTI, José Antonio, 2016, *Lima fundida. Épica y nación criolla en el Perú*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2016.
- MCCLOSKEY, Jason, 2013, "Crossing the Line in the Sand: Francis Drake imitating Ferdinand Magellan in Juan de Miramontes's *Armas antárticas*", *Hispanic Review*, 81/4, 393-415.
- MIRAMONTES Y ZUÁZOLA, Juan de, 2006, *Armas antárticas*, estudio, edición crítica y notas de Paul Firbas, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MIRÓ, Rodrigo, 1976, "Prólogo" a Juan de Miramontes Zuázola, *Armas antárticas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, pp. I-XXVII.
- PEÑA, Margarita, 2006, "Poesía épica" en Roberto González Echevarría y Enrique Pupo-Walker (editores), *Historia de la literatura hispanoamericana I. Del descubrimiento al modernismo*, Madrid, Gredos, pp. 252-279.

- PÉREZ-BLANCO, Lucrecio, 1999, “Discurso en loor de la poesía. El otro lazarillo ético-estético de la literatura hispanoamericana del siglo XVII”, *Quinto centenario*, 16, 209-237.
- PIERCE, Frank, 1961, *La poesía épica del Siglo de Oro*, Madrid, Gredos.
- RAMA, Ángel, 2004, *La ciudad letrada*, prólogo de Carlos Monsiváis, Santiago de Chile, Tajarar.
- ROMERO, José Luis, 1986, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- ROSE, Sonia V., 2008, “Hacia un estudio de las élites letradas en el Perú virreinal: el caso de la Academia Antártica” en Carlos Altamirano (director), Jorge Myers (editor del volumen), *Historia de los intelectuales en América Latina. 1. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, Buenos Aires, Katz, pp. 79-93.
- SARANYANA, Josep Ignasi, 1999, “La catequesis en el Caribe y Nueva España hasta la Junta Magna” en Josep Ignasi Saranyana (director), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715). Volumen I*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, pp. 35-88. vityoria
- _____ y Carmen José Alejos-Grau, 1999, “Capítulo III. La primera recepción de Trento en América (1565-1582)” en Josep Ignasi Saranyana (director), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715). Volumen I*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, pp. 131-148.
- SEED, Patricia, 1991, “‘Failing to Marvel’: Atahualpa's Encounter with the Word”, *Latin American Research Review*, 26 / 1, 7-32.
- TAURO, Alberto, 1948, *Esquividad y gloria de la Academia Antártica*, Lima, Huascarán.
- VARGAS UGARTE, Rubén, 1951, *Concilios limenses (1551-1772). Tomo I*, Lima, s/d.
- ZABALLA BEASCOECHEA, Ana, 1999, “Capítulo VII. Visitadores, extirpadores y *Tratados de idolatrías*” en Josep Ignasi Saranyana (director). *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715). Volumen I*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, pp. 258-282.

La dimensión literaria de las *Cartas Anuas* de América, siglo XVII

ROXANA GARDES DE FERNÁNDEZ
Universidad Católica Argentina
roxana_gardes_de_fernandez@hotmail.com

Recibido: 30/10/2021 – Aceptado: 15/11/2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/LET.84.2021.p37-57>

Resumen: Intentamos -en este estudio- analizar las *Cartas* como textos de una complejidad expresiva que expone una trayectoria figurativa novedosa -desde las preceptivas subyacentes- en la configuración de mundos de América. Esto supone articular un instrumento metodológico desde un paradigma teórico entre la fenomenología y la hermenéutica con algunas revisiones e integraciones de enfoques semiológicos y retóricos. Desde el eje fenomenológico-hermenéutico diferenciamos referencia / significado/ sentido. Aislamos procesos figurales del texto en la configuración semántica intensional/extensional.

Palabras clave: *Cartas Anuas* – jesuitas – fenomenología – siglo XVII

The literary dimension of the *Cartas Anuas* of America, 17th Century

Abstract: We try -in this study- to analyze the Letters as texts of an expressive complexity that exposes a new figurative trajectory -from the underlying preceptives- in the configuration of worlds of America. This implies articulating a methodological instrument from a theoretical paradigm between phenomenology and hermeneutics with some revisions and integrations of semiological and rhetorical approaches. From the phenomenological-hermeneutical axis we differentiate reference / meaning / sense. We isolate figurative processes from the text in the intensional / extensional semantic configuration.

Keywords: *Cartas Anuas* – Jesuits – Phenomenology – XVII Century

La acción de los padres jesuitas ha sido fundante de espacios culturales en el Río de la Plata. No obstante, las *Cartas Anuas*, informes testimoniales y fenómeno central de esta acción educativa y evangelizadora es *un objeto inexistente* para el conjunto de investigaciones emprendidas en el marco de las disciplinas de la cultura (humanidades o ciencias sociales). Objeto marginado de los estudios literarios -que, en cambio, incluyen las crónicas y diarios de viaje- solo considerado fuente por algunos historiadores de la orden y del accionar misional en América. Esos estudios -como las historias de Pedro Lozano- desde la misma visión y ante la imposibilidad de aislar el objeto, se convierten en paráfrasis de algunos aspectos o elementos para la argumentación del misionar evangelizador

Intentamos -en este estudio- analizar las *Cartas* como textos de una complejidad expresiva que expone una trayectoria figurativa novedosa -desde las preceptivas subyacentes- en la configuración de mundos de América. Esto supuso articular un instrumento metodológico desde un paradigma teórico entre la fenomenología y la hermenéutica con algunas revisiones e integraciones de enfoques semiológicos y retóricos. Desde el eje fenomenológico-hermenéutico diferenciamos referencia / significado/ sentido. Aislamos procesos figurales del texto en la configuración semántica intensional/extensional.

Desde este enfoque, la referencia: el objeto señalado se distingue del sentido; el agregado simbólico que a través de sucesivas “mímesis” o actos de figuración lo significan. El sentido es inmanente al discurso, la referencia expresa el movimiento en que el lenguaje se trasciende a sí mismo. En esta dialéctica se expresa la relación entre lenguaje y condición ontológica del ser en el mundo, la situación del que escribe, situación enmarcada en sistemas descriptivos de mundo. Aislamos así un proceso complejo desde una serie de prefiguraciones: desde las de los textos gnómicos del cristianismo, a las reflexiones en las preceptivas del humanismo acerca de la historiografía y de la poética hasta los principios de la retórica clásica.

Delimitamos un corpus de estudio en torno a un espacio del Virreinato del Río de La Plata. Consideramos: *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús-1615-1637* (ordenadas por el Padre Lehonardt para la colección dirigida por Emilio Ravignani) en *Documentos para Historia Argentina*. Buenos Aires. Peuser. 1929. Tomo XX. Y *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1632-1634* con Introducción de Ernesto J.A. Maeder. Buenos Aires. Academia Nacional de la Historia. 1990

Cada padre jesuita en su percepción /interpretación de América se desplaza hacia el eje intersubjetivo de la tradición del mundo cristiano medieval, los sistemas descriptivos de las preceptivas del humanismo renacentista.

La escritura es un acto constitutivo de la orden, confirmador y continuador de la misma en un espacio geográfico desde Indias a Roma y Europa. La *Carta* es una acción dentro del proceso de evangelización: un eje de la estructura jerárquica reglamentada.

El ser comprensible de este nuevo mundo adviene por medio de un estatuto perceptivo-constructivo sui generis en función del cual “la realidad” a través del lenguaje adquiere la forma de texto.

La historiografía en los siglos XVI y XVII. La ambigüedad formal

El esquema de articulación de las crónicas de Indias se inserta en un margen de ambigüedad teórica acerca de lo que es “historiografía”. En los Siglos XVI y XVII la historiografía se concebía de otra manera. Si desde la tradición medieval el discurso y la narración histórica no excluían ensoñaciones y fantasías, los comentaristas de los siglos XVI y XVII postulan una diferenciación de “lo verdadero” y “lo verosímil”. En el Siglo XVI gran parte de la historiografía se sustenta en la formulación de “lo probable”.

En el marco del pensamiento histórico del Siglo XVI, el criterio de aceptación del discurso histórico es el de “verosimilitud”. Este concepto de “verosimilitud” señala el rasgo distintivo de obras de creación en las que “la secuencia episódica obedece a una causalidad nítidamente estructurada”. En una segunda acepción¹ del concepto es la marca estructural de un relato en que se procura “evitar falsedades extremas, lo absurdo y otras inconsistencias.”

Entonces, de acuerdo con el pensamiento renacentista la historicidad de un texto se fundamenta en la coherencia estructural y filosófica que la narración exhibe. Alonso López Pinciano en *Philosophia antiqua poética* aclara el concepto de “verosímil” como se entendió en el Siglo XVI: “El objeto no es la mentira, que sería coincidir con la sofística, ni la historia, que sería tomar la materia al histórico; y no siendo historia porque toca fábulas, ni mentira porque toca historia, tiene por objeto el verosímil, que todo lo abarca.”² Por otra parte, en el marco de la ideología erasmista (*Convivium fabulosum*) -de amplia influencia en el pensamiento español de entonces- la verosimilitud se marca como exigencia de articulación de un relato que debía además exponer la verdad psicológica, la ingeniosidad de su composición, la sustancia filosófica y el respeto a la moral. Entonces, el discurso verosímil está modelado por las normas de un discurso que lo precede, o sea por un concepto de elocuencia y expresividad coherente que remite a codificaciones retóricas en una especie de **formulación** de segundo grado.

El contexto retórico del discurso en la historiografía de los Siglos XVI y XVII

Jean Badin (1566) en *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* propone premisas para la labor historiográfica: 1) consulta del material bibliográfico; 2) estudio minucioso de la geografía, sobre todo en la etapa de elaborar hipótesis. Así, en esta utilización de nuevas fuentes, de un material sobre aspectos socio culturales que otorgan al investigador moderno nuevos recursos desde un criterio interdisciplinario de la historia; el texto se enriquece de connotaciones. No serán sólo páginas en lenguaje informativo, sino también un entramado en un sistema de relaciones que se ordenan, en parte, desde cánones de una retórica. El lenguaje se dimensiona literariamente. Podemos considerar la historiografía del humanismo italiano que tiene inmensa significación literaria, como se expone en la teoría literaria del Renacimiento.

La elocuencia es una preocupación central y las conceptualizaciones retóricas son base primordial de la labor del historiador humanista. La retórica, como tal, determinaba entonces aspectos eficaces de la investigación y el informe. En un sentido más concreto, las preocupaciones retóricas se percibían- en el pensamiento histórico de los

¹ Concepto explicado por William Nelson en: *Fact or Fiction: The Dilemma of the Renaissance Storyteller*. Cambridge. Harvard University Press. 1973. P. 30

² Alonso López Pinciano: *Philosophia antiqua poética*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1953. P. 220.

humanistas- como un impulso innovador que, lejos de obstruir, liberaba y esclarecía la percepción del pasado que exaltaba el humanismo histórico.

Y es que en la historiografía humanista las relaciones escuetas del Medioevo fueron reemplazadas por una estructura narrativa en la que el discurso se elevaba reiteradamente por encima del nivel denotativo, en una especie de figura que la retórica había deslindado en la figura de la “*supraveritatem*”. Esto significa una amplitud semántica en la exposición informativa. En el marco de esa historiografía (como en *Viri illustri*), en las crónicas de Indias hay un propósito de cuidada elocuencia.

En síntesis, la historiografía del Siglo XVI en la utilización de las fuentes, en el estudio de las instituciones, especialmente de la actividad económica y de la topografía es una expresión de los preceptos de Jean Bodin y un exponente de los principios de los teóricos italiano. Entre los historiadores, Ambrosio Morales el español, radicado en Córdoba y mecenas del Inca Garcilaso. La cita de esos principios de Jean Bodin en su *Discurso de la lengua castellana* (1566) y en *Las antigüedades de las ciudades de España* (1575) resultan en muestras de una preocupación filológica.

Por otra parte, como ya señalamos la historiografía humanista del Renacimiento expone recursos de la retórica en la línea trazada por Lorenzo Valla en *Elegantia latinae linguae*, (1471) y por Leonardo Bruni en *De interpretatione recta*, (*Storia fiorentina* 1404/1439) que postulan dar rasgos artísticos a la narración. Las figuras *enargia*, *illustratio*, *disgressio* son los medios de “*ornato*” de la articulación narrativa.

Las crónicas de Indias una tipología diferenciada del discurso histórico.

En la “Crónica de Indias” también el historiador podía desplegar su imaginación como en los modelos clásicos. Después de la visita de Juan de Ovando al Consejo Real y Supremo de las Indias en 1569 se reprodujeron ordenanzas que prescribían los procedimientos historiográficos. Se puntualiza como normativa: 1) un registro más amplio de fuentes; 2) una minuciosidad narrativa. Estos dos aspectos caracterizan la tradición castellana en la investigación historiográfica. En 1571 se redactan ordenanzas para reglamentar las noticias que se darían: I. asuntos de tierra y de mar; II. naturales y morales, perpetuos y presentes; III. sobre los que pueda caer disposición de ley. Con respecto a la expresión en las crónicas de lo que se percibe y vivencia en América, Gonzalo Fernández de Oviedo se pregunta en su *Historia general y natural de Indias* (que relata hechos desde 1492 a 1549)

¿Cuál ingenio mortal sabrá comprehender tanta diversidad de lenguas, de hábitos e de costumbres en los hombres destas Indias? Tanta variedad de animales, así domésticos como salvajes e fieros. Tanta multitud inarrable de árboles copiosos de diversos géneros de fructas, y otros estériles, assí de aquellos que los indios cultivan, como de los que la natura de su propio oficio produce, sin ayuda de manos mortales. (Libro I, 32)

Y en estas crónicas de Indias se expone una fundamentación teológica desde postulados medievales y de la patrística en una forma renacentista.³ La escritura de las

³ El padre José de Acosta en *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) da una fundamentación teológica y espiritualista, que el padre cuestiona desde el primer capítulo de su relación. Cuestiones

Cartas Anuas se desarrolla como un hacer pragmático, pero conceptualizado en la retórica y en formulaciones teológicas y filosóficas. Expresa, como las crónicas, el anhelo de revelación. Pero en los Padres es también la búsqueda de confirmar el itinerario simbólico en el eje de la antigüedad clásica del cristianismo; y es, además, la necesidad de explicar ante el Padre General de la Compañía y el resto del mundo la espiritualidad en América. Es, en síntesis, un intento de lograr por la visión desde Europa de la cultura americana. En las *Cartas* las interpolaciones legendarias encierran un testimonio cultural. Se incluyen a través de interpretaciones - refiguraciones imaginativas, el pensamiento y el sentir del indígena. A través de las *Cartas* se desvela una compleja realidad histórico-social- una intrahistoria aún vigente en muchos espacios de Hispanoamérica.

El referente América

Aislamos el referente y el sentido de América en el marco semántico de la situación social político-económica de España. Hay paz interna desde la época de los Reyes Católicos y hasta 1640, pero se producen los disturbios de las comunidades entre 1520 y 1521. A pesar de esto, hay prosperidad en España hasta 1570. La agricultura y la ganadería se desarrollan bien determinando el ascenso de una categoría social: la de los labradores ricos, que se transforman en hidalgos y hasta en caballeros. Los labradores tienen un mediano pasar. Por debajo de los labradores están los campesinos.

La crisis se da después de esta fase de expansión en el Siglo XVI y se percibe desde 1570/1580 a través de una Encuesta de Terreno: “Las relaciones topográficas”, llevadas a cabo por orden de Felipe II. Hay desequilibrio por la revolución de los precios que se multiplican por cuatro a causa los metales llegados de América. Se producen las bancarrotas de 1575, 1597 y 1607. Disminuye la producción del campo. Los banqueros genoveses, dueños de la mayor cantidad de dinero, se retiran. En fin, la España de fines del Siglo XVI atraviesa entre los años 1596 y 1602 una grave crisis. “La peste baja desde Castilla y el hambre sube desde Andalucía”. En 1583, un segundo “Índice General”, el de Quiroga, informa sobre esta situación. Hay conciencia de crisis y las Cortes permanecen reunidas casi de manera continua analizando medidas posibles. Y, por otra parte, se crean juntas para salvar a España.

Desde diversos enfoques, por ejemplo, en el análisis de los arbitristas expuesto en el Memorial de Marín Gonzalo de Colorigo, el descubrimiento de América trastocó el modo de vida de España. Se marcan las consecuencias: el alza de precios; la entrada de metales preciosos que limita los centros financieros, el abandono de los sectores de productividad y la ociosidad. Así, los españoles al recibir el “maná americano” se desentienden de las fuentes de riqueza propias y no se desarrollan las industrias. Hay

aristotélicas y platónicas ponen en tela de juicio su discurso. Y es que los mecanismos expositivos pueden ser renacentistas, pero el registro de sus temas es fiel a los postulados de la historiografía medieval y la patrística. Hay como una incertidumbre conceptual.

corrupción de costumbres, vicios, ociosidad. Se juzga que los problemas económicos en la España del Siglo XVII son causados por la importación de la plata americana. Los pensadores más lúcidos como Quevedo en *Un Heráclito Cristiano* o Manuel Sarmiento de Mendoza en *Milicia evangélica para contrarrestar la ideología de los gentiles conquistar almas, derribar la humana prudencia, desterrar la avaricia de ministros*, señalan el oro o la riqueza como causa de la pérdida de valores.

En 1598 muere el austero Felipe II. Se produce un cambio de atmósfera. Felipe III sólo piensa en diversión e instala un carnaval en la corte. Después de su casamiento con Margarita de Austria traslada la corte a Valladolid, a la Villa Pisuerga. Hay una tendencia a vivir de las rentas o adquirir un oficio o cargo público. La situación económica es de pobreza, corrupción, despoblamiento, falta de dedicación al trabajo. Si la situación económico-social de Europa es un impulso para la Conquista material se Indias, es también base del itinerario implícito de la acción jesuítica: hacia la Conquista espiritual.

En el marco del problema económico de España, las Indias son un espacio para comerciar y un centro de posibilidades para el desempeño de letrados que substituyen a militares y a nobles en la Administración y en los Consejos de la Monarquía española. Desde esa significación, las Indias (América) es el lugar de promoción social y adquisición de riquezas.

En el aspecto sociocultural la Universidad de Alcalá de Henares es en el Siglo XVI un centro de cultura humanística en el marco de reflexiones filosófico- teológicas bajo la impronta del pensamiento religioso de Erasmo. Francisco Jiménez de Cisneros, Profesor de la reina, Arzobispo de Toledo y Regente de Castilla, fundó en 1506 esta Universidad que compartió con la Universidad de Salamanca el monopolio de los estudios hispánicos. En la Universidad de Alcalá se crearon las cátedras de Gramática latina, Retórica, Griego, Hebreo, Filosofía.⁴ Ahí, en Alcalá, Diego de Borja – 1585/1657-autor de las *Cartas* que estudiamos- se licenció en Filosofía en 1585. Mientras Francisco de Quevedo -1580/1645, educado por los jesuitas- también frecuentó las aulas de la Universidad de Alcalá entre 1596 y 1600. Adquirió su saber en filosofía, lenguas clásicas, francés, italiano. Formación que completó con estudios literarios y de teología. Ese contexto cultural influyó en los viajeros que llegaron a América y en los hijos, mestizos americanos. El Inca Garcilaso de la Vega -1539/1616- en 1560 se trasladó a España y, si en los primeros años actuó como soldado por España, se dedicó luego a la traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo y -desde sus residencias entre Montilla, Madrid y Córdoba- escribió para exponer la realidad americana en *La Florida del Inca* -1605 y en los *Comentarios Reales de los Incas* - 1609. Contó con el estímulo del padre jesuita Juan de Pineda, amigo de Quevedo y otro jesuita: Francisco de Castro

⁴ Se llevó a cabo la impresión de La Biblia poliglota por un estudio de los códices bíblicos antiguos, realizado durante quince años por los filólogos: Antonio de Nebrija, López de Zúñiga, Hernán Núñez, Demetrio Lucas y los judíos conversos Alfonso de Zamora, Alfonso de Alcalá, Pablo Coronel. Esta tarea, apoyada por el Papa León X, se concretó por el impresor Arnaldo Guillén de Brocar en la edición de 1517.

le dedicó “al Inca peruano clarísimo” su obra: *De arte Rethorica, dialogi quatuor*, editada en Córdoba en 1611.

Desde el referente al sentido en configuraciones del sistema literario.

Si bien hemos aislado desde el sistema descriptivo de la historiografía, la situación de España en el Siglo XVI, intentamos enfocar este referente desde las proyecciones propias de las configuraciones literarias de esa etapa.

Proponemos un diagrama desde el mundo imaginario del Siglo de Oro. La reflexión de Miguel de Cervantes, su lúcida crítica a la España en decadencia, culmina en metáforas. Cervantes puede percibir a Indias desde otros lenguajes en la situación socioeconómica de crisis política y social de la España del Siglo XVII y en la revisión ideológica de la Contrarreforma.

En la situación crítica hay Hidalgos que se movilizan para servir a España por la búsqueda de un nuevo ser y hacia un nuevo destino. Cervantes crea sobre el referente de esa búsqueda la metáfora de *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*.⁵ Consideremos que a fines del Siglo XVI se produce una reflexión crítica sobre géneros y formas literarias.⁶ Se delinea una forma que desarticula la distancia entre historiografía y ficción, una especie de épica enriquecida: la novela. Una manifestación que agrega a la epopeya renacentista el trasfondo de la realidad histórica. Como ya señalamos, con Felipe III la corte en la Villa de Pisuegra se convierte en un centro de festejos. Allí residen temporariamente, Cervantes, Quevedo, López de Úbeda. Y la experiencia de estas fiestas palaciegas se expresa en la Segunda Parte de *El Quijote*, en el relato de las vivencias de los duques. La prosperidad propia de la primera mitad, del siglo XVI, el buen estado de la agricultura y la ganadería, son referentes para configuraciones de la Primera Parte –de 1605. La Mancha se describe en la prosperidad de una época: entre 1570 y 1600. Así desde la reflexión crítica sobre la situación de España, desde ese referente se significan, como en contraposición, las figuras de las dos partes. La prosperidad de La Mancha en la Primera Parte y los labradores ricos como clase social en pleno ascenso. Los labradores acumulan riquezas y se transforman en hidalgos y hasta en caballeros. Hay luego una tendencia a vivir de las rentas. Sobre esta base se configura el caballero del verde gabán –de la Segunda Parte. Cervantes crea, en diversidad de figuras y a través de características precisas, como en un mosaico testimonial, toda la estructura social de la época: los campesinos y sus mujeres, analfabetos, pero poseedores de sabiduría popular y un viejo cristianismo heredado. En el sistema descriptivo de ese mundo imaginario, “las armas son para la paz y las letras para la justicia”. La valoración de las letras (I. Capítulos XXXIX y XLII) apunta a un

⁵ Miguel de Cervantes Saavedra: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Buenos Aires Kapelusz. Colección GOLU. 1973. Tomos I y II).

⁶ Sánchez de las Brozas: *Organum dialecticum et rhetoricum* 1579; López Pinciano: *Philosophia antigua poética*-1590; Jiménez Patón: *Elocuencia española en arte*- 1604/1621; Correas: *Arte de la lengua española castellana* (1626); Baltasar Gracián: *Agudeza y arte de ingenio*- 1642.

particular significado agregado al referente. El poder se ve como una propuesta en la que pueden participar letrados, expertos en leyes, juristas. Las figuraciones literarias se articulan sobre las prefiguraciones acerca del actuar de los nobles. La casa de los duques se instituye como una especie de casa de placer, donde los hombres del pueblo común como Quijote y Sancho son objeto de burla, instrumento de diversión (II. Capítulo VI). Hay figuraciones que exponen aspectos de la ideología tridentina: la relación entre la iglesia y el entorno social: el canónigo que habla de los problemas literarios al final de la Primera Parte, los frailes benitos, los sacerdotes que acompañan al muerto, los que participan en rogativas y posesiones, (I, Capítulos VIII, XIX, LII). El capellán del duque, el cura de las bodas de Camacho, el ermitaño (II. Capítulos III, XXI, XXIV). Cervantes configura sobre aspectos claves de la realidad social de España, con una actitud religiosa particular en la articulación de este sistema.⁷ El cura de la aldea va tras Don Quijote y no desempeña sus funciones. Se expresa, en cambio, que la iglesia es una posibilidad de ascender socialmente. Se alude a los beneficios, a la mucha renta, a las buenas comidas y a la vida no santa (I. Capítulos XII, XXVI, XIX y XXV). La edad de oro –ideal quijotesco– resume los valores como una búsqueda de lo que falta: la justicia en el Rey, en un momento en que la justicia era comprada. La paz, cuando España había guerreado con varios países, hasta la paz de Vervins, a fines del Siglo XVI. La configuración cervantina ironiza sobre las teorías desarrolladas en Salamanca acerca de la justicia de la guerra y contrapone a esas teorías un episodio burlesco (I.XVIII). El referente América se aísla en ese marco de refiguraciones sobre España. Desde esa perspectiva –como ya lo señalamos– América, las Indias, es una suma de posibilidades para adquirir riqueza, prestigio, promoción social. La *dispositio* narrativa de Cervantes que suma hilos o ejes narrativos, cada uno correspondiente a un itinerario vital, a un destino, dispone de puntos de enlaces, centros de encuentro y de cruces definitorios –de *anagnóresis*: desvelamiento de identidades. Uno de esos centros es la venta, que en el estrato elevado del relato es el castillo de Don Quijote. A la venta donde están Don Quijote y Sancho llega un cautivo con una mora. Se hospeda allí y narra su historia. Historia que Cervantes configura sobre sus propias vivencias como soldado en Lepanto y su cautiverio padecido en Argel durante cinco años. El cautivo relata su experiencia desde el momento en que su padre, en las montañas de León, decidió dividir su hacienda en cuatro partes para repartirla entre sus tres hijos conservando una para sí. La condición que impuso a sus hijos fue que eligieran ejercicio y, como consejo, les recuerda el refrán: “iglesia o mar o casa real “. Lo que significa una carrera religiosa, o navegar siguiendo el arte de la mercancía o entrar a servir a los reyes. Así, el padre expresa su deseo de que uno siguiese las letras, otro la mercancía y otro sirviese al rey en la guerra. El cautivo cuenta que su elección fue la guerra y después de una carrera exitosa, llegó a ser capitán de infantería. Pero en una jornada feliz en que habían vencido a los turcos (la batalla de Lepanto en 1571); él quedó prisionero de Uchalí- Uly Alí. Relata su cautiverio en Argel y cómo fue liberado por

⁷ Sancho y Quijote no entran en las iglesias, no se oyen las campanas de las aldeas por las que pasan. Los hombres de iglesia no se ocupan del trabajo pastoral.

acción de una morisca que se había hecho cristiana y quería emigrar a tierra de cristianos. Así, logró regresar a España. Después que el cautivo terminó su relato llegó a la venta un oidor con su séquito. Y el cautivo creyó reconocer en esta “figura tan principal”, a su hermano. Supo luego, por unos de los criados, que el oidor era Juan Pérez de Viedma, de un lugar de las montañas de León “[...] se acabó de confirmar que aquél era su hermano que había seguido las letras [...] iba proveído por oidor a las Indias en la Audiencia de México y que era muy rico [...]”. El cura se ofreció para comunicar al oidor la experiencia y la situación de pobreza del hermano cautivo, sin decir que estaba allí. El relato del cura conmovió profundamente al oidor. Recordó la angustia del padre- que aún vivía – por desconocer el destino de ese hijo mayor. Relató que el otro hermano estaba en América:

[...] Mi menor hermano está en el Pirú, tan rico que con lo que ha enviado a mi padre y a mí ha satisfecho muy bien la parte que él se llevó, y aún dado a las manos de mi padre con que poder hartar su liberalidad natural y yo, ansímesmo, he podido con más decencia y autoridad tratarme en mis estudios, y llegar al puesto en que me veo [...] (I. XLII. 516)

En la magistral articulación del relato, los dos hermanos se encuentran: “[...] acudió el capitán a abrazar a su hermano [...]” y la familia enriquecida con los recursos de América podrá socorrer a quien se empobreció al extremo en la guerra y el cautiverio. (I, Capítulos XXXIX, XL, XLI y XLII. 474-518). El Licenciado en Leyes irá a las Indias como oidor de la Audiencia de México.⁸

Veamos otra configuración del referente América. La de Francisco de Quevedo (1580-1645)⁹ que vivió la corrupción y pobreza en España a finales del Siglo XVI. Entre sus obras y las que se han clasificado como “Satírico- morales”,¹⁰ *La Fortuna con seso y la hora de todos*, “Fantasía moral”- de 1635- configura a América en el marco de significaciones que, desde las visiones españolas del Siglo XVII, se agregan al referente. La sátira puede considerarse como un valioso documento histórico. Consideremos el resumen:

En un Olimpo incierto un Júpiter disconforme mandó que “vinieran los dioses a consejo”. Llegan Marte, Baco, Saturno, Neptuno, Plutón, Venus, la Luna, el Sol, el dios Pan, Mercurio. Júpiter ordenó a Mercurio que trajese al Olimpo a la Fortuna. Esta llega con su rueda y lleva detrás a la Ocasión: “gallega, gótica, calva: con un solo mechón”. Júpiter señala a la Fortuna los disparates y maldades que comete, pero la Fortuna responde que quienes se quejan de sus acciones no ven que detrás de ella va la Ocasión,

⁸ El Licenciado en Leyes en Salamanca irá a las Indias como oidor de la Audiencia de México. En 1592 Castillo de Bobadilla señala esta preferencia en su *Política para Corregidores*. El referente Indias está atravesado por la experiencia del soldado cautivo en su miseria (el propio Miguel de Cervantes) y el comerciante enriquecido en las Indias. La riqueza de América es descripta por el Inca Garcilaso que, en esos años, transitaba los mismos espacios de España.

⁹ Educado por padres jesuitas y amigo del Padre Juan de Pineda, estudió en la Universidad de Alcalá, como el Padre Diego de Boroa, autor de las *Cartas*. Quevedo entre 1596 y 1600 frecuentó las aulas de la Universidad adquiriendo conocimientos en lenguas clásicas, francés, italiano, filosofía. Luego, en Valladolid estudió teología.

¹⁰ Francisco de Quevedo: *Obras Completas*. Madrid. Aguilar.1966. Prosa. Tomo I. Pp. 253-312.

como criada y fregona que se ofrece a todos. La Ocasión señala como a pesar de que se ofrece a todos; los hombres siempre encuentran alguna razón para desecharla y postergar soluciones. Júpiter ordena a la Fortuna que “para satisfacción de las gentes, en una hora y en un día debían hallarse todos los hombres con lo que cada uno merecía.” La Fortuna cumplirá la orden ese mismo día -20 de junio. Mueve su cuerda y mezcla todas las cosas para iniciar a las 4 de la tarde la acción de “dar a cada uno lo que merecía”.

La Fortuna, acompañada de su nodriza la Ocasión, en una hora ilumina las mentes de los hombres para que adviertan el engaño, el mal encubierto en acciones de corrupción en distintos lugares del mundo. Va destrabando hechos de mentira y corrupción en distintos lugares. En Dinamarca descubre a los arbitristas proponiendo medidas – arbitrios- para mejorar la situación económica. *Llega la Hora* y se descubre que son engaños tramados en beneficio propio. La Hora llega así para descubrir las falsedades, hacer saltar las máscaras tras las que actúan viejas celestinas, rufianes, busconas, los letrados, los aduladores de los ricos, los taberneros. La Hora desenmascara también la imagen engañosa de Italia, que de “imperial” sólo le quedaba el nombre; la situación engañosa del duque de Osuna en Nápoles, los robos de los Tártaros en Moscovia, la envidia que los reyes de Europa experimentan ante la grandeza de la monarquía de España. Y se descubre el tráfico que los holandeses tienen con las Indias de Portugal y el riesgo que esto supone para Lima, Potosí, Buenos Aires. La Hora los enfrenta a su pretensión de dominio, a su codicia. También se testimonia cómo el Príncipe de Orange corta con su tijera de trasquila, costas y golfos diagramando esas “cercenaduras del mundo” con las que se fabricó una corona. La Hora descubre esas trampas y hace saltar los engaños de los alquimistas; señala las fingidas declaraciones sobre los viajes a las Indias la apariencias falsas de esas empresas, contraponiéndoles el motivo real de cada viaje a América: llevar oro a España. En el marco de ese relato en que la Hora va señalando la corrupción y la mentira y reorganizando moralmente las circunstancias, **Quevedo incluye el testimonio de la actitud del habitante autóctono de América frente a la Conquista.**

Relata que **un navío holandés se refugia de una tormenta en un puerto de Chile.** Puerto custodiado porque los indios de Chile “guardan belicosamente su libertad”. Los navegantes holandeses, hombres de “sedición y robo”, sedujeron a los indios por medio de un discurso engañoso: “vengo a ofrecer amistad”-dijo el holandés – y a su discurso agregó regalos: vino, butera, queso, espejos, sombreros, espadas y un largavista que causa la admiración extrema del indio. Pero “llegó la Hora” y el indio con clara lucidez advirtió el engaño. Señaló que los holandeses han podido observarlos con ese largavista:

Con este artificio espulgáis los elementos y os metéis de mogollón a reinar [...] Fuistes sujetos al Rey de España, y levantándoos con su patrimonio, os preciáis de rebeldes, [...] Ni es verdad que nosotros somos vuestra semejanza, porque, conservándonos en la Patria que nos dio la naturaleza defendemos lo que es nuestro [...] *Pensáis que lleváis oro y plata y lleváis envidia de buen color y miseria preciosa.* [...] *Salid con término de dos horas de este puerto.*[...]. (293)

Cuando la Hora llegó a su fin los dioses vieron que durante ese lapso la Fortuna actuó con justicia y dejó de distribuir bienes, favores y tristeza de manera arbitraria. Las cosas se reorganizaron “como deberían ser y no como son”. Pero los pobres y desafortunados, al ser ricos, se volvieron soberbios y corruptos y fue tal la confusión de todo que Júpiter dispuso:

la Fortuna encamine su rueda [...] y ocasione méritos en los cuerdos y castigo en los desatinados, [...] Todos reciban lo que les repartiere, que sus favores o desdenes por sí no son malos, pues, sufriendo éstos y despreciando aquéllos, son tan útiles los unos como los otros. Y aquél que recibe y hace culpa para sí lo que para sí toma, se queje de sí propio, y no de la Fortuna que lo da con indiferencia y sin malicia. (312)

La dimensión literaria de las Cartas. Su expresividad poética

Singularidad de la escritura

Las *Cartas Anuas* como las crónicas de Indias, por una articulación en variedad de estratos, establecen una potenciación expresiva de la historia. Desde nuestra hipótesis sobre la dimensión literaria de las *Cartas Anuas* indagamos los rasgos que caracterizan los géneros literarios. En el marco de las preceptivas literarias del humanismo renacentista sondeamos la diferenciación de “modos” según los “objetos” de la mimesis. Indagamos también la distinción en lo formal en la épica y, focalizamos la relación que en la preceptiva de tradición aristotélica se establece entre *dianoia* y mito o teología. Con relación a los modos diferenciados por “los objetos de la mimesis”, el proceso figural de las *Cartas* se instala en los estadios superiores, los estadios considerados de “alta mimética” por los “objetos superiores” que figura. El primero corresponde a las citas e inserción en la escritura de las *Cartas* de expresiones de los evangelios y de otros fragmentos bíblicos configurando el espacio de trascendencia del mundo cristiano. El segundo estadio corresponde a la mimesis, figuraciones y relatos de las acciones de cristianos ejemplares, aún como mártires en la acción evangelizadora.¹¹ El tercer estadio identifica a los relatos de acciones de seres superiores a los demás hombres, circunstanciados en un mundo natural. Si en la tradición literaria son relatos de las acciones de los héroes de las epopeyas, en las *Cartas* los héroes son los padres en su acción evangelizadora. Un accionar sólo posibles por la fortaleza desde un extremado fervor, en situaciones de miseria y peligro, en itinerarios de misiones en travesías por un espacio geográfico extensísimo y selvático poblado de infieles. El informe de los padres al incluir el pensar y el actuar de los indígenas articula un cuarto estadio y es el que corresponde a los relatos del accionar de los hombres comunes.¹² En los tres estadios superiores, los de “alta mimética” la preceptiva de tradición aristotélica distingue un argumento de base, un despliegue semántico [mito][teo]-lógico en el que se inserta

¹¹ En la Provincia Jesuítica del Paraguay la muerte del Padre Roque González por los infieles se relata en las *Cartas* como un ejemplo claro y presente del fervor religioso en la misión evangelizadora.

¹² El quinto estadio que se denomina de “baja mimética” corresponde a seres inferiores en inteligencia y en poder. Es el propio de la comedia.

como eje temático la exposición del pensar, la reflexión: un ideario o “*dianoia*”. La base teológico-cristiana determina el contorno de la *dianoia*: el pensamiento jesuítico. Los dos aspectos se complementan en el discurso de las *Cartas*. El pensamiento de Santo Tomás, el de Francisco Suárez constituyen el campo semántico más amplio, en este relato épico.¹³ El discurso alcanza la altura de una narrativa épica, en prosa oratoria porque es portadora de un mensaje para los habitantes del nuevo mundo y en segundo estrato para los lectores de Europa.

El objetivo es informar. La *Octava Carta* de 1615, que es la primera de la Provincia (fundada en 1607), informa sobre la extensión de dicha Provincia, el número de Misiones, la actividad en los seis colegios, el estado y acciones en las tres residencias, la acción doctrinal y educativa en las ocho reducciones. Los obstáculos y los logros. El autor, el Padre Pedro de Oñate, da testimonio así del fervor que sostiene los 134 misioneros en el esfuerzo de una tarea que exigía traslados constantes sin medios y sin caminos a través de un espacio extensísimo y selvático.

Las *Cartas* exponen la aceptación jesuita del indígena y la constatación por parte de los Padres de una intelección creativa originaria autóctona. A través del recurso retórico de la amplificación dan testimonio de creaciones por una intelección indígena; y esas creaciones se inscriben en el esquema de la cultura europea -en el eje del cristianismo. Un narrador, relator omnisciente, se adentra en los procesos mentales de los personajes, figuraciones que instauran duplicaciones interiores de sentires de pensamientos. Ante un relato que incorpora cartas, descripciones; en vez de preguntarnos (con Platón) ¿quién habla? instalamos la pregunta: ¿de quién son las percepciones, pensamientos, sentimientos que dan forma a ese mundo y a ese relato? Como señalamos nuestro enfoque es hermenéutico y advertimos la tensión ecuménica de la visión de los padres. Articulan su mundo y su accionar en un movimiento concéntrico que va incluyendo e integrando perspectivas. La enunciación enmarcada delinea un narrador que describe lo que piensan o sienten otros:

cundió tierra adentro la peste para auxiliar a aquellas ovejuelas y “fuese el Padre Gerónimo Porcel pues era la necesidad extrema ayudarlos. Partió muy a la ligera y aunque el rigor de los fríos y fuerza de las aguas le dieron bien en que padecer, no era todo nada en comparación del dolor agudo que traspasaba sus entrañas de ver la lastimosa presa que tenía como la peste en los cuerpos hecha ya el demonio en las almas. (Boroa, *Carta* 1632-1634, 163-164)

En estilo indirecto libre se expresan por **la cenestesia** interpretaciones de pensamiento, difuminan los límites. También en el agregado la visión, el pensar, el decir del indígena se funden en la visión, el pensar y el decir de los padres:

[...] El indio cuenta [...] que le refirieron todo lo que le había pasado en el Guayra [...] parece se querían acreditar con el indio para entrársele después con engaños como lo tiene de costumbre [...]” (Boroa, *Carta* 1632-1643, 203)

¹³ En lo formal, la distinción por los objetos de imitación se corresponde con la oda, la épica, el drama. La oda canta la alabanza de la eternidad: el ideal; la épica celebra la historia: lo grandioso; el drama expone la vida: lo real.

Se articulan el conocimiento de la tradición del cristianismo, el de la nueva realidad natural y sociopolítica y un poder expresivo particular que la misión requiere. En cada página el tema- se presenta como “un cristal de escaparate”, importa lo que hay detrás. Y es que con relación a la diégesis el discurso de las *Cartas* es un discurso mixto. Habla el autor y hablan los seres que configura en su relato.¹⁴

La expresividad poética de las Cartas

Para indagar este aspecto nuestro enfoque teórico se inspira en la retórica clásica¹⁵ que abarca los tres aspectos de las figuraciones miméticas en la dimensión textual. Esto es la *inventio*, la *dispositio* y la *elocutio*. Así vemos que la escritura de las *Cartas* se inscribe en el eje de una producción y de una recepción prevista: *Inventio/intelligio*. Las apelaciones dirigidas al lector a través del vocativo: VP (Vuestra Paternidad) sugieren un hablante comprometido, un agregar énfasis al contenido, a la necesidad de comunicar. Los modos típicos de la arquitectura narrativa combinan la perspectiva de la visión autoral y la perspectiva de la acción. Se da, además una presentación de la acción de escritura. Se expone un sentir y un actuar misional sostenido. Representan el pensamiento cristiano y los obstáculos al accionar de los padres. Y si la *elocutio* debe lograr el *deletare* para el *docere* y el *movere*, y si en la *inventio* se señala el referente América; debe haber una transformación por la *dispositio* narrativa y sus artificios argumentativos para la figuración de ese objeto en el marco de valores compartidos. Porque, en efecto, la carta escrita por el padre Provincial de la Compañía está dirigida al Padre General de la Orden, entonces entre el emisor y el receptor hay solidaridad ética, pero esta solidaridad se sostiene en el grado de eficacia de las exposiciones sobre la tesis moral.

Nos interesa la *dispositio*, la articulación estructural de macro-componentes textuales, la estrategia de su orden y la expresividad estética del mismo. La “*disgressio*” que responde, en este caso, a la esencia de la *inventio*: vinculada con el proceso de “evangelización/inclusión” incorpora “*loci*” como “*sedes argumentarum*” (Quintiliano) o fuentes de esquemas argumentativos.

¹⁴ Sócrates, según el Libro tercero de *La República* de Platón, hace la diferencia entre diégesis y mimesis y señala la combinación de las dos. Se tienen en cuenta los mundos que imitan: personas: superiores, iguales o inferiores. Y se distinguen modos. Así 1) en la representación temática autoral, habla el poeta; o, 2) hablan los personajes en la representación dramática interpersonal. Entre los dos polos entre los que se genera el poder evocativo del discurso verbal hay una tercera forma: 3) habla el poeta y los personajes. Así se da un discurso autoral, un discurso figural y un discurso mixto. La diégesis puede ser así, presentación autoral y representación (personificada de una acción).

¹⁵ Si bien las reflexiones sobre la “*elocutio*”-figuras y tropos- propuestas en el marco de la neo-retórica del Siglo XX son sumamente útiles al investigador, consideramos que hay aspectos de expresividad para la comunicación en la *inventio* y en la *dispositio*. En 1569 se imprimió en Sevilla *De Arte Rethórica libri tres, ex Cicerón et Quintiliano praecipu deprompti* de Cipriano Suárez. Este libro que resume preceptos clásicos fue adoptado por la Compañía de Jesús, según se señala en la *Ratio Studiorum* de 1599.

Por un proceso de transferencia de formas genéricas, las *Cartas*: relatos, informes, biografías, autobiografías, articulan una particular argumentación sobre el eje del idealismo cristiano.

En el marco de un discurso informativo, el logos narrativo excede las formas comunes del discurso histórico, amplía las visiones esquematizadas aceptadas como normativas en el discurso medieval. El discurso de las *Cartas* se articula sobre la base del discurso doctrinal- en el eje de su accionar de evangelización - incluye como prefiguraciones creencias que preceden, que se anticipan a esas percepciones del mundo nuevo y de sus habitantes: las Epístolas de San Pablo, las Homilías de San Juan Crisóstomo y de Gregorio Naceanceno (el gran orador), esos fragmentos de la patrística cosmogónica que actúan como eje ordenador aún de las fabulaciones del mundo nuevo.¹⁶

La enunciación en niveles o estratos

La *dispositio* se articula en estratos o niveles. Cada uno aporta a la argumentación. El primer nivel corresponde a una alta mimética porque se traza en la dimensión de la doctrina cristiana e instala el eje de la solidaridad ética. Es un informe desde la tesis moral de la misión evangelizadora en la comunicación entre emisor y receptor. La *elocutio* expone este movimiento ascendente del lenguaje hacia el eje gnómico: hacia las fuentes. Así, se configura por la escritura el espacio simbólico del cristianismo instalando en la página, como testimonio, el texto de las escrituras y en latín. En este recurso de la página en la página, el espacio simbólico surge por actualizar en el pensamiento e inscribir en la página los conceptos de las autoridades de la Institución. El discurso remonta a la palabra fundadora en latín, redimensionando el romance. Consideremos el símil en la *Novena Carta* de 1616/1617 del Padre Pedro de Oñate. Al describir la situación social y señalar la acción de los padres informa que: “los españoles son estorbos a los indios para su salvación” refiere un

[...] castigo que nuestro señor ha hecho a esta ciudad por los agravios que les hacen a estos pobres naturales [...] Un caballero de esta ciudad hizo una entrada a indios con alguna gente de guerra y licencia del gobernador [todo lo atropello [trajo más de 200 personas de sus tierra donde estaban con sus parientes y como los cogió desapercibidos y ellos le vieron armado[...]] sin pelear luego le dieron las manos y se le rindieron pero nuestro señor no tardó en mostrar lo que le había desagradado y ofendido semejante atrevimiento. Comenzó el cielo llover piedra y dos o tres aguaceros razonables de que creció el río que antes era muy pequeño que se hizo un gran mar tan furioso llevando por delante cuanto topaba y dando en las estancias se las llevaba de suerte, que, habiendo en una estancia iglesia, molino y otras cosas, ni una señal dejó del sitio [...] y así murieron más de 100 indios en este segundo diluvio. [...] que parece que se cumplió el castigo que profetizó David en el salmo 106: “*Posuit et terram fructiferam in salsuginem a malitia inhabitantium in ea* porque no contentándose nuestro señor de haber ejecutado el castigo que un poco antes había dicho por el mismo profeta *posuit flumina in desertum et exitus aquarum in sitim*, enviando dos meses antes tanta sequía

¹⁶ Juan Luis Vives en *Disciplinis* de 1531 dedicada a Juan III de Portugal comentaba: “Verdaderamente el mundo ha sido abierto a la especie humana.”

que perecieron los sembrados y la tierra, envió el segundo castigo que fue tanto mayor [...] (69-70)

La transcripción de pasajes de los Salmos y de fragmentos de los Santos Evangelios que hacen presentes las enseñanzas de Cristo expone, actualizando en la página, el pensamiento cristiano guía de la misión: “*nollentes intelligere ut bene agant et cecis cecis ducatum prestant faciat Deus ne in foream cadant*”. Paráfrasis de “*Noluit (injustus) intelligere, ut bene ageret*”: (“No quiso comprender para obrar bien”) este fragmento del Salmo XXXV,4 remite a una expresión de Jesucristo registrada por San Mateo: “*Caecus autem, si exeo ducatum praestet, ambo in foream cadunt*” (“Si el ciego guía al ciego los dos caen en el hoyo.”) (Mateo: XV, 14) En otro fragmento se parafrasea la expresión de San Juan en el Evangelio: “*arbitrante se obsequium prestare Deo*” (Cualquiera que os mate pensará que hace servicio a Dios”) (XXVI, 2). Es decir hay alusiones constantes a ejemplos bíblicos y se argumenta con la transcripción de parábolas. Así la acción del enemigo expuesta por San Mateo como la siembra de la cizaña: “*inimicus homo superseminavit cicaniam*” (“Vino el enemigo y sembró la cizaña en medio del trigo”) (XIII, 25) (*Novena Carta*, 10/ 61)

El segundo estrato que, desde las clasificaciones literarias, corresponde también a la alta mimética informa y testimonia sobre el accionar de los padres. La percepción de cada Padre es una visión desde sí mismo a través de la orden, a través del “misionar”. Son héroes figuraciones de una *dianoia* sostenida en una trayectoria física llena de dificultades que se vencen por su fortaleza espiritual: “Estos padres [...] al fin de todo viven vida apostólica contentándose con lo que decía San Pablo: “*habentes alimentas et quibus tagamur et*” (“Teniendo con qué sustentarnos, y con qué cubrirnos, contentémonos con eso.”) (I. Timoteo, VI, 8) “[...] *et tacentibus nobis pro nobis pugnat. Aei sea la gloria in eternum*”. Paráfrasis de “*Dominus pugnabit pro vobis, et [...] tacebitis*”. (“El Señor pelea por vosotros aunque calléis”) (Éxodo, XIV, 14 (Ib. PP. 9/61)

La narración articula su argumentación por la inclusión de voces: La *Octava Carta* del Padre Provincial Pedro de Oñate de 1615 incluye las de los padres Roque González y José Cataldino. Pero además José Cataldino incluye un suplemento de la *Carta Anua* del año anterior, la de 1614. La *Novena Carta* del Padre Provincial Pedro de Oñate de 1616, incluye las cartas de los Padres Pedro Romero, Diego de Boroa y Simón Maceta. La complejidad de esta enunciación en niveles es mayor cuando se expresan premoniciones de los padres. Así en la Carta de José Cataldino se expone como un dictado de conciencia que ordena al padre casar cristianamente a un indígena. Se explica que el indígena también recibió en sueños ese mandato por una voz superior. Veamos la complejidad de la enunciación en cuatro niveles y el nivel cuarto tiene a su vez tres estadios. Numeramos:

1) un nivel marco de “escritura ahora” que incluye 2): “[...] en la *Anua* pasada escribí (en estilo indirecto), 3) estando un padre en oración oyó: 4.1) que le decían ‘casale’; se encontró con el cacique 4.2) (y este) dijo ‘parece que me despertaba’ 4.3) ‘diciéndome:[...]’

El esquema de articulación de enunciaciones dentro de enunciaciones, discursos en el discurso permite incluir aún las experiencias íntimas, los estados de conciencia de los padres y de los indios.

Por otra parte, en un ritmo particular en la narración por el recurso de la abreviación, muy propio de la epopeya; se dejan episodios incompletos y luego se retoman: “volvamos atrás en la narración [...]” (B 106). Las alusiones a la escritura como síntesis inciden en el ritmo: “Los anales pasados escribieron la furia y presteza increíble con que este espantoso torbellino asoló [...]” Se expone la acción de escribir y la búsqueda de coherencia: “Pero dejemos al Padre Nicolás y acudamos al Padre Ignacio Martínez [...]” (Boroa, *Carrta* 1632-1634, 109)

El relato en plural mayestático en una primera persona cambiante –pues cada *Carta* incluye otras- y en cada relato el autor expresa las modalidades semánticas. La existencial, ontológica al descubrir y dar evidencia; la modalidad epistémica desde distintos grados de conocimiento en amplitud, la factual: en un recorrido doble: desde una pre-figuración, configurar y refigurar. El hacer “ser” de una cultura para conocimiento de otros. Y, por la modalidad axiológica, otorga una valoración especial a la iniciación cristiana del indígena. La escritura es el espacio de una ontología: un lenguaje y una cultura que se incluyen. Desde el “dar alguna noticia [...]” a la descripción topográfica “poner delante de los ojos” por una visión en movimiento concéntrico. En la *Duodécima Carta*- 1626/1627 Nicolás Mastrillo Durán relata su viaje. La *inventio*- en la dialéctica de culturas- delimita el objetivo: el *intelligere* por el receptor previsto.

[...] Porque toda la gloria de nuestra Provincia la deriva de la apostólica empresa que tiene por asunto, de sujetar al yugo del evangelio tantas bárbaras y fieras naciones para dar alguna noticia a las provincias de Europa del modo como esto se hace me ha parecido necesario describir en breve su sitio y disposición pudiéndolo hacer como testigo de vista por haberlas este año pasado visitado todas por la obligación de mi oficio [...]

Los recursos caracterizados por las reflexiones que en el Renacimiento actualizaron la retórica son especialmente valorados por los escritores jesuitas. Vamos a detenernos en fragmentos de articulaciones magistrales de dos escritores: Nicolás Mastrillo Durán, el italiano de Nápoles y sin duda formado con los principios propuestos para la escritura de la historia por Lorenzo Valla en *Elegantia latinae linguae*, (1471) y Leonardo Bruni en *De interpretatione recta*, (*Storia fiorentina* 1404/1439). Según la retórica el discurso literario se caracteriza- desde Aristóteles- por rasgos que funcionan como “ornato”. La literatura es caracterizada como “sermo ornatus” lo que requiere una desviación del lenguaje común y el uso de figuras de distintos niveles.

Veamos la descripción topográfica y su funcionamiento en la argumentación. Consideremos el ritmo del relato, en esa descripción del espacio. Podemos ver cómo por el ritmo se intensifica lo narrado. La progresión veloz de los hechos los destaca. A través de la “abreviación” (*braquilogía*) *brevitatis formula*, o frase abreviada; otras por *epitrocasm*o o un narrar como corriendo por la acumulación de verbos.

Llamase la primera de estas provincias el Paraná, la segunda el Guayra, la tercera el Uruguay. [...] El grande río de La Plata se desagua en el océano por sesenta leguas de boca a 35 grados de altura para el mediodía: desde aquí enderezan los navíos su curso otras 60 leguas al poniente y en el fin de ellas topan con la ciudad de Buenos Aires asentadas sobre sus mismas riberas. De aquí se navega en barcos grandes para el norte perdiendo el nombre de río de la Plata y cobrando el de Paraná que le dan los naturales y significa pariente del mar, y a 80 leguas de distancia sobre un brazo que extiende sobre un lado está fundada la ciudad de Santa fe y prosiguiendo navegando otras ciento y veinte se encuentra la ciudad de las Corrientes así llamada porque en ella se junta con el río Paraguay que quiere decir río de plumas, así porque le pueblan innumerables pájaros de diversos colores, como porque los indios que moran en sus riberas se visten y engalanan de vistosa plumería.. Sobre este río a 60 leguas está situada la ciudad de la Asunción cabeza del Paraguay, volviendo a la ciudad donde se juntan estos dos ríos, llamase de las siete corrientes, porque al encontrarse se entremeten otras tantas no sin grande maravilla muy arrebatadas y furiosas, con otras siete como tablas de agua que corren tan sesgas porque su apacible movimiento apenas determinan los ojos para cuál parte siguen su camino con ser el mismo que el de las otras, y como dije interpuestas y trocadas entre sí. Ni es menos espanto lo que se ve también en esta junta, que aunque corren entrambos por una misma madre cada uno conserva por más de 30 leguas distintas y apartadas sus aguas con una como línea que los divide por el medio, parece que como desdeñándose el Paraná de mezclar sus aguas que son muy cristalinas y sutiles con las del Paraguay muy turbias y groseras. El uno y otro son de amenísimas y apacibles orillas pobladas por todas partes de muy frescas arboledas que encumbrándose al cielo nunca se desnudan del verdor de sus hojas que les conservan perpetuamente la humedad y fertilidad de la tierra, y entretejidas de hermosísimas flores exceden la variedad y belleza de los cuadros de Flandes”. (262-264)

He subrayado sólo algunos verbos, para que se advierta la abreviación y el ritmo. El discurso muestra que el narrador, más allá de instalar el espacio en su magnificencia, busca un efecto: señalar las sugerencias imaginativas del habitante autóctono. La inclusión de las voces del lenguaje indígena: Paraná, Paraguay a través de las cuales el autor recoge y describe los elementos de una situación cultural y en presencia de un entorno natural articula la modalidad ontológica (que da existencia), la modalidad factual (la percepción, el dar cuenta) y la modalidad axiológica en la valoración del indio. Se logra veracidad expresiva del informe y se expone la capacidad creativa del habitante autóctono, su figurabilidad y simbolización poética de un entorno propio. En esta aclaración de significaciones –en el uso referencial del lenguaje- advertimos el rescate del material legendario y la exposición de los estadios elementales de mundos culturales originarios. Formas primigenias del pensamiento guaraní. Por otro lado, la expresividad poética en las imágenes visuales, en las imágenes de movimiento y en prosopopeyas propias del “*locus amoenus*” que nos recuerda a Garcilaso, Sannazaro, Horacio, Virgilio: “amenísimas y apacibles orillas pobladas [...] arboledas que encumbrándose al cielo nunca se desnudan del verdor de sus hojas”. Otras expresiones de “animismo” suman al ornato “corrientes arrebatadas y furiosas”; “como desdeñándose el Paraná de mezclar sus aguas que son muy cristalinas y sutiles con las del Paraguay muy turbias y groseras” “aguas sutiles // aguas groseras” El párrafo cierra con una comparación para la *illustratio*: “hermosísimas flores exceden la variedad y belleza de los cuadros de Flandes.” La *Carta* de Nicolás Mastrillo Durán incluye una

de Diego de Boroa donde informa sus acciones del año 1626. El trayecto de su viaje abarca desde Encarnación: Itapúa, Paraná al norte hasta el Guayra.

Veamos lo subrayado y lo marcado “en negrita”.

Embarcámonos pues navegando río arriba en busca del salto. Este salto es la cosa más **mentada** y temida que hay en todas estas provincias, así por ser imposible el navegarle como por haberse perdido en él muchos españoles que por no conocer la furia del río fueron arrebatados desastradamente (y aún cuentan que unos 40 españoles después de haber sujetado muchos indios de la provincia del Guayra se atrevieron con más de 30 balsas cargadas del despojo y se perdieron en este salto que no pareció más español ni balsa ni cosa ninguna) llegando pues poco a poco con mi gente hacia el salto comenzamos a experimentar la furia del agua, porque ya los indios no podían bogar, y un brazo de una corriente dio con mi balsa en unas peñas por donde se hizo pedazos una canoa de ella , y luego otra balsa se anegó y como fue cerca de unas peñas solamente se mojaron los padres que iban en ella [...] con que echando de ver que era temeridad navegar más adelante tomamos todos nuestro bordones y comenzamos a caminar a pie [...] porque en aquel paraje ni hay caballos ni fueran de provecho por ser aquel camino muy áspero [...] De este salto **cuentan muchas fábulas** .Una de ellas es que **salta todo junto el Paraná por una canal y queda el salto tan lejos, que los hombres pueden navegar y pasar por debajo gozando de la sombra del agua; pero no es así**, porque el río se despeña de un alto cerro de peñas que tiene como doce leguas de bajada, y es tanta la furia del agua que se quiebra por aquella muchedumbre de peñas, que son varias y de espantable figura, haciendo en infinitas partes varios canales encontrándose las unas con las otras con espantoso remolino haciendo en parte muchas pozos y juntándose las aguas en otras, y penetrando por debajo de las peñas parece que a veces parte de esta agua se hace invisible saliendo después con la misma furia de tal modo, que toda el agua en las dichas leguas no le parece sino una espuma de plata bruñida, que bañada del sol quita la vista de los ojos , y el ruido es tan grande que se suele oír a 3 y 4 leguas de allí. Cuando acaba de bajar toda esta agua aunque parece que anda sin peñas y en tierra llana con todo eso es muy peligroso el navegar por ella, porque aunque parece muy sosegada; muchas veces al día y aún cada hora se levanta un ruido extraordinario causado de algún oculto remolino porque el agua de repente bulle y salta algunas varas en alto, lo cual he visto y notado con particular cuidado y [aunque más bajo hay muchos remolinos muy peligrosos que los Indios que navegan por allí se han perdido muchas veces], [...]

Consideremos en el relato la heroicidad de la empresa a través de expresiones de las modalidades ontológica y epistémica (subrayadas), en algunos casos la modalidad alética de conjetura (las expresiones en negrita que ponen en duda “lo que se cuenta”). Hay un texto primario- el eje de la *Carta*: el relato informativo de viajes, de la acción evangelizadora; y se agrega un texto secundario. Una *disgressio* o *paremia* ¹⁷, este recurso por el que se expone “lo que cuentan”, “lo que se fabula” instala ingeniosamente una página literaria. Si bien la descripción tiene particular importancia en la modalidad ontológica pues funciona para “demostrar”, en la topografía se trata de “poner delante de los ojos del receptor el objeto descripto”, en el relato de Boroa se

¹⁷ Erasmo señala función paremiológica de “la digresión”, “lo agregado”. El pensador de gran influencia en ese centro del Humanismo que fue Alcalá de Henares enumera los alcances de la “paremia”: “para persuadir, para filosofar, para adornar, para entender.” (*Convivium fabulosum*)

agrega la percepción y el agregado imaginario del habitante autóctono. Veamos el fragmento final con las comparaciones hiperbólicas (que subrayamos):

en esta parte del río se hallan pescados muchos y muy grandes como tiburones que son menester dos hombres para llevar uno y el Padre Antonio Ruiz me ha certificado haber visto un pescado tan grande como un buey y nadar medio cuerpo fuera del agua, y no es esto increíble, porque 3 días después de salir yo de las reducciones de el Guayra me escribieron que un pescado de estos había tragado un Indio entero que después le lanzó otra vez en la playa.” (*Duodécima Carta* de 1626, 300-302)

En una *Carta* anterior (la *Undécima* – años 1618/1619 ¹⁸) Diego de Boroa informa que los indios del pueblo de San Cristóbal, deseosos de una reducción, piden al Padre Pedro Romero que se los provea de un sacerdote. Y señala la causa usando el recurso de la etopeya: “movidos por el impulso del Espíritu Santo [...]” Relata que despachan una embajada de caciques principales con un indio muy elocuente que: “[...] hizo su oficio de embajador con razones tan fervorosas y eficaces que [...] hablaba por aquel órgano su ángel de la guarda [...]” (Boroa, 186)

Otro recurso propio de la literatura es esa especie de transferencia que aísla las palabras del mundo simbólico del indígena y abre un espacio de significaciones en otro campo semántico. Veamos “la imagen” en el campo semántico. Se relata cómo ha sido evaluada por los indígenas la acción de los padres: “han ganado el apellido de *Tupanboyate* que suena lo mismo que ‘verdaderos siervos de Dios’. “Decretaron que se quedaran los de la Compañía a doctrinar a sus hijos [...]” y en estilo indirecto libre agrega lo que piensan y dicen los indios: “[...] porque son buenos padres y no nos hacen mal ninguno ni nos quitan nuestras mujeres [...]” (Boroa, *Décima Carta*- 1617, 157)

El recurso de la comparación en la *elocutio* de esa *inventio* desde la dialéctica de dos culturas funciona para *intelligere* al instalar en la expresión bíblica: “los indios son naturalmente de corazón esforzado, pero les falta el consejo [...] Ante los portugueses y sus malocas “[...] perdieron el ánimo y andaban como manada de ovejas descarriadas sin orden como aterrados de los ladridos de estos fieros mastines” (Boroa, *Carta* 1632-1634, 111) La comparación sitúa en el eje bíblico. Intuimos que en el receptor jesuita: el Padre General de la Compañía, que recibe el informe del Padre Provincial, se instala la figura del hacer misional, en el trasfondo de los símbolos bíblicos: el pastor/ las manadillas desvalidas/el lobo carnicero/temor y acechanza.

En síntesis, se revela la estrategia de un proceso particular de enunciación que incluye la trayectoria figurativa desde la Biblia. Los textos sagrados del cristianismo —fragmentos de epístolas, de homilías, de los salmos de los evangelios- citados, al mismo tiempo que se figura y transcribe el acto de la escritura y se incluyen las voces indígenas. La articulación de una multiplicidad de voces en un esquema jerárquico

¹⁸ La *Undécima Carta* que informa sobre las acciones de los años 1618 y 1619 fue escrita por el Padre Pedro de Oñate e incluye una *Carta* del Padre Diego de Boroa. La *Décima Carta* que relata las acciones del año 1617 fue escrita por el Padre Pedro de Oñate e incluye otra del Padre Diego de Boroa.

—expresión propia de un esquema de pensamiento— son aspectos de la *dispositio* argumentativa de esta *narratio* épica.

Y es que toda la acción evangelizadora se basa en la concepción particular del habitante autóctono. Los padres buscan exaltar “la dimensión espiritual del indígena.” Veamos la designación reiterada en la sinécdoque que nombra al indígena con el término de la espiritualidad: alma: “las almas ciegas en su gentilismo y desamparo [...] La acción de los padres se caracteriza como una “[...] curación de las almas [...] para hacerlos salir el error en que viven [...]”. Desde el punto de vista ético, en la sinécdoque esta el núcleo del mensaje. Frente a otros discursos que rebajan al hombre a su fisiología, a los órganos de la mitad de abajo del cuerpo, el discurso jesuita ante la dualidad físico-espiritual cuerpo/alma, jerarquiza el alma y eleva al indígena hacia un actuar espiritualmente.

Referencias bibliográficas

- BERISTAIN, Helena, 1998, *Diccionario de Retórica y Poética*, México, Porrúa.
- BOUZI, Christian, 1993, “El emblema: un nuevo lugar estético para los antiguos lugares éticos”, en *Criticón*, Nº 58, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 35-45
- CÁTEDRA, Pedro, 1994, *Sermón y sociedad en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús -1615-1637*, Ordenadas por el Padre Lehonardt para la colección dirigida por Emilio Ravignani, en *Documentos para la Historia Argentina*, Buenos Aires, Peuser, 1929, t. XX.
- Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1632-1634*, Ordenadas por Ernesto J.A. Maeder, 1990, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.
- CERDAN, Francis, 1993, “La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada del S.XVII”, en *Criticón*, Nº 58, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 61- 72
- CEDOMIL, Goic, 1984, *Historia y Crítica de la Literatura Hispanoamericana*, Madrid: Crítica, T. I.
- CICERÓN, Marco Tulio, 1924, “Retórica a C. Herennio”, en *Obras Completas* (Traducción de Marcelino Menéndez Pelayo), Madrid: Librería de los sucesores de Hernández. T. I
- DEBAX, Michele, 1994, “Poesía y oralidad en los siglos de oro”, en *HOMMAGE À ROBERT JAMES*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, T. I, 313-320.
- FERNÁNDEZ, Alberto Vicente, 1987, *Educación y palabra*, Buenos Aires, Astrea.
- FURLONG, Guillermo, 1984, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Buenos Aires: Universidad del Salvador 4.
- GARDES DE FERNÁNDEZ, Roxana, 2001, *Trayectorias simbólicas y Reducción. Un enfoque hermenéutico de las ‘Cartas Anuas’- S.VII*. (Proyecto de Investigación – UNaM). Inédito.
- _____, 2002, “José Cardiel, Gonzalo de Doblas. Percepciones de América y heterogeneidad en el siglo XVIII”, en *LETRAS*,

Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina, N° 44 (siglos XVIII y XIX), Buenos Aires, EDUCA.

_____, 2003, “La configuración de América. Escritura, mediación y distanciamiento”, en *Libro de Actas del Congreso Internacional: Políticas culturales e integración regional*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Lingüística –UBA. Edición en CD.

_____, 2003, “Comparación y heurística: abducción o reducción” en *Diálogos, ecos, paisajes, V Jornadas Nacionales*, Buenos Aires, Asociación Argentina de Literatura Comparada, 326-333.

_____, 2004, “Trayectoria simbólica y mediación cultural. Las *Cartas Anuas*- Siglo XVII “, en *Actas de las Jornadas de Literatura Colonial del Cono Sur*, Buenos Aires, EDUCA.

_____, 2004, “Configuraciones de América en la trayectoria simbólica jesuítica. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay*-Siglo XVII”, *Relectura de las crónicas coloniales del cono sur*, Buenos Aires, Universidad del Salvador, CONICET, 143-190.

_____, 2009, “El discurso de las Cartas Anuas de América, Siglo XVII”, en *Boletín de la Academia Argentina de Letras*. Buenos Aires. Tomo LXXIII, N°299-300, 1063-1107.

_____, 2011. “Retórica y Aisthesis en las *Cartas Anuas* de América- Siglo XVII”. En Actas del “1er Coloquio Nacional de Retórica” y “1ras Jornadas Latinoamericanas de Investigación en Estudios Retóricos”. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. (En CD)

GRANADA, Luis de, 1945 “Los seis libros de la retórica eclesiástica o de la manera de predicar” en, *Obras*, Madrid, BAE, T. III

MAYORAL, José Antonio, 1994, *Figuras retóricas*, Madrid: Síntesis.

OSORIO Romero, Ignacio, 1983, “La retórica en Nueva España, en *Dispositio*, Ann Arbor, Department of Romance Languages, University of Michigan, Vol. VIII, N°s 22-23, 65-86.

RALLO GRUS, Asunción, 1993, “Tópicos y recurrencias en los resortes del didactismo: confluencias de diferentes géneros, en *Criticón*, N° 58, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 135-154.

QUINTILIANO, Marco Fabio, 1944, *Instituciones oratorias*, Traducción de Ignacio Rodríguez y Pedro Sánchez, Buenos Aires, Joaquín Gil.

Las crónicas de Indias: testimonios de verdad de un nuevo mundo sobrenatural

VANINA M. TEGLIA
Universidad de Buenos Aires
ILH/CONICET
vaninateglia@filo.uba.ar

Recibido: 30/10/2021 – Aceptado: 15/11/2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/LET.84.2021.p58-76>

Resumen: Este artículo revisa las caracterizaciones que, desde la crítica y la bibliografía académica, han recibido las crónicas de Indias en sus semejanzas y diferencias con la crónica occidental –y con la española específicamente–, vinculadas desde sus orígenes con el poder gobernante. Propongo que este género discursivo, que proliferó entre los documentos de Indias, dio lugar oportunamente entre sus páginas al testimonio de un mundo que, desde la lejanía, se esperaba que fuera vencido por los hombres enviados a conquistar y colonizar el continente. Las crónicas de Indias se propusieron a sí mismas como testimonios de vista de un mundo desaparecido y, a la vez, esperanzador, nuevo y deseable. Cuestiono, además, el efecto de verdad de la reiteración gramatical del enunciador en primera persona de estos textos (el yo) para poner el acento, en cambio, en sus posibilidades discursivas de certificación del propio sujeto. Por último, propongo que, como en espejo, las visiones del testigo de vista están constituidas por algo conocido y algo nuevo a la vez; codificadas por tradiciones, pero también transformadas por el contexto transatlántico. En esto, lo maravilloso –lo novedoso sobrenatural indiano– jugó un rol fundamental, incluso, en sus formas amenazantes y perturbadoras, ajenas a lo milagroso y hasta a lo demoníaco.

Palabras clave: crónicas de Indias – testimonio - Nuevo Mundo - testigo de vista –lo maravilloso

The chronicles of the Indies: testimonies of truth of a new supernatural world

Abstract: This article reviews the characterizations that, from criticism and academic bibliography, have received the chronicles of the Indies in their similarities and differences with the western chronicle -and with the Spanish one specifically-, linked from their origins with the ruling power. I propose that this discursive genre, which proliferated among the documents of the Indies, opportunely gave place among its pages to the testimony of a world that, from afar, was expected to be conquered by the men sent to conquer and colonize the continent. The chronicles of the Indies proposed themselves as testimonies of a vanished world and, at the same time, hopeful, new and desirable. I also question the truth effect of the grammatical reiteration of the first-person enunciator in these texts (the "I") to emphasize, instead, their discursive

possibilities of certifying the subject itself. Finally, I propose that, as in mirror, the visions of the eyewitness are constituted by something known and something new at the same time; encoded by traditions, but also transformed by the transatlantic context. In this, the marvelous -the supernatural Indian novelty- played a fundamental role, even in its threatening and disturbing forms, alien to the miraculous and even to the demonic.

Key words: chronicles of the Indies, testimony, New World, eyewitness, the marvelous.

Testimonios de viaje

Llegados al punto del avance actual de los estudios coloniales, nos preguntamos por qué, entre los documentos relativos a lo sucedido con las conquistas y la colonización española -y otras europeas- en América, el género discursivo que más destacó y el más (re)leído sobre los asuntos de Indias ha sido la crónica. Nos preguntamos qué hizo que ella resultara un género eficaz (Chang Rodríguez, 1982) para narrar el encuentro de culturas o la invasión de las Indias y para ofrecer una verdad “más apegada a los hechos” (González Echevarría, 1984, 161).

La crónica -y en esto seguimos a Hayden White (1992) en su análisis del relato de representación histórica- es superadora de los anales históricos, que consistían en aquellos calendarios de la Antigüedad referidos al pasado. De forma concisa y cronológica, los anales enumeraban los acontecimientos significativos de una comunidad, reino o nación sin conseguir configurar un componente narrativo. La crónica, en cambio, surgida en el Occidente medieval, se caracteriza por su coherencia narrativa, organización de los materiales por temas y, a veces, por ámbitos, aunque conserva el ordenamiento cronológico en el relato de los episodios, típico de los anales. Pero, a diferencia de la Historia -género posterior que alcanza su perfección en el Romanticismo-, fracasa en conseguir el cierre narrativo y -como concluye White- suele finalizar el relato simplemente con un desenlace abierto, al que podrían agregarse más episodios sobre el mismo tema en cualquier ocasión.

Un ejemplo paradigmático y considerado iniciador de las crónicas en el ámbito colonial indiano son los diarios de viaje de Cristóbal Colón. Si bien perdidos hoy, los diarios colombinos recuperados y resumidos por el fraile Bartolomé de las Casas refieren los eventos sucedidos al Almirante y a su armada desde su salida de Sevilla, en el cruce del Océano Atlántico, llegada a las Indias y retorno. Puesto que las distancias comienzan a tornarse un tema central en las crónicas de Indias, la realidad geográfica se impone sobre la escritura y compite por ser el eje vertebrador de los núcleos narrativos en estos relatos. Así es como algunas crónicas de Indias, como la *Relación o Naufragios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, entre muchas otras, comienzan el relato guiadas por un claro eje temporal para organizar, luego, las unidades narrativas de acuerdo con los espacios recorridos e identificados.

El nombre “crónica” deriva del griego *khronos* (“el tiempo que pasa”), aunque algunas crónicas consideran que, etimológicamente, la palabra ha derivado de “corona”,

por su relato de los hechos de los reinos medievales y renacentistas y por una deformación lingüística del nombre que, por momentos, deviene en “corónica”. Sin embargo, esta segunda interpretación parece forzada y, en crónicas de Indias, solo la he visto cuando, con el estilo propio de la filología renacentista, se intenta sumar una alabanza a la Corona en la *captatio benevolentiae* de los paratextos. Es por este mismo motivo que la *Primer nueva corónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala advierte en su “Consideración”:

Se ha leído todas las historias y corónicas de los reyes principales emperadores del Mundo de los reyes y príncipes emperadores del Mundo, así cristianos como del gran turco y del rey chino, emperadores de Roma y de toda la cristiandad, y de judíos y del rey de Guinea, no he hallado a ninguno que haya sido tan gran majestad y sean menospreciados, y no ha sido tan gran majestad ni tan gran rey y de tan alta corona como mi abuelo rey Inca Yupanqui. (Huaman Poma de Ayala, 2015, 497-498)

La deformación de “crónica” en “corónica” y las asociaciones que despierta el término develan, en verdad, el vínculo cercano entre relato histórico y narración sobre el poder gobernante o, incluso, la consolidación de este último que el género facilita.

Leonardo Funes (Funes, 2008) observó la genealogía discursiva que hizo que la cronística de Isidoro de Sevilla fuera la que fijara el estilo propio de la crónica española. Además de haber reunido ideológicamente a los pueblos hispánicos bajo el concepto de un poder central, el estilo narrativo isidoriano hereda, de los anales históricos, la escansión temporal de la que —como vimos— las crónicas de Indias son continuadoras. Además, este estilo agrega un componente estructurante: “el del personaje-protagonista (emperador, rey, obispo), herencia de la narración hagiográfica” (Funes, 2008, 246). En este sentido, las crónicas de Indias, así como las relaciones de méritos y servicios, se esfuerzan enormemente por configurar un *ethos* heroico, merecedor de famas, pero, sobre todo, de distinciones nobiliarias para las familias involucradas y réditos económicos. Sobre esta cuestión, las cartas de relación de Hernán Cortés son un modelo temprano y rector de otras crónicas de Indias, sobre todo, porque México constituyó la primera conquista que interesó a la Corona española y porque Francisco López de Gómara, Cronista Oficial en España, entronó la versión cortesiana de los hechos como la “verdadera” historia de la conquista de México.

Pero es el modelo creado por el rey español Alfonso X —poética del relato histórico vigente hasta el siglo XVI— el que instala la idea de la escritura historiográfica en prosa, más racional y ordenadora que el verso por su carencia de ornamentación. Esta cronística, además, construye al protagonista y a sus personajes especulares sobre el modelo de la figura ejemplar, mientras que, al narrador, le atribuye todos los poderes de la omnisciencia y la articulación de otras voces o fuentes, incluso, controvertidas o contradictorias, que son homogeneizadas por un principio de autoridad historiográfica. La crónica de Indias, por supuesto, se inserta en esta tradición genérica, pero amplía el espectro genérico incluyendo variedades sub-genéricas como las relaciones legales, las cartas relatorias, los diarios de viaje y de navegación, algunos géneros históricos particulares como las décadas, los comentarios y la historia de estructura profética, y las crónicas propiamente dichas desde ya, entre otros.

En un artículo inaugural de 1982, Walter Mignolo consideró, a las crónicas de Indias, como una familia textual por su diversidad de formas y de funciones. Desde una mirada pragmática y semiótica, concluyó que lo común de este inmenso acervo, notorio en el archivo de documentos sobre las Indias, es su función de comunicación a la distancia como servicio a los reyes y en respuesta a sus pedidos oficiales.¹ Es decir que estas crónicas-mensajes proliferaron, en el proceso de conquista y colonización, obligadas, a pesar de su variedad, por su función común de comunicar y suplir la distancia entre los hechos referidos, el espacio descripto y el poder imperial. Esta función, luego, se diversificó en otras en la escritura colonial, como la de guardar la memoria de los hechos (función que hizo valer el cronista oficial Gonzalo Fernández de Oviedo, por ejemplo) y/o referir la verdad de los hechos frente a las historias “mentirosas” (que asumió Bartolomé de las Casas, por ejemplo), entre otras.

Para Roberto González Echevarría, la Historia de corte humanístico: “da más importancia a la moral cortesana o caballeresca de los actores [...] se ocupaba de los momentos culminantes.” (González Echevarría, 1984, 159 y 162). En cambio, las relaciones son informes legales en los que, generalmente, testigos oculares de los hechos dan cuenta de su desempeño o del de las personas circundantes: “se reflejaba en ellas, mediante ciertas fórmulas, el contacto de un yo con la realidad circundante” (González Echevarría, 1984, 160) y, por esto, engendrarían una verdad mejor avenida con los hechos. La relación daría cuenta de una verdad más contingente, más apegada a los hechos, “tal como éstos ocurrieron”; es decir, tal y como éstos le ocurrieron en el pasado al narrador. Esto explicaría, por ejemplo, la repetición de “yos” en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, pero, también agregamos, en la *Carta de Jamaica* o *Lettera Raríssima* de Cristóbal Colón, que narra las peripecias e infortunios de su cuarto viaje a las Indias. Las recurrentes marcas del yo enunciador se aparecen como recurso de una verdad enfrentada a la de la historiografía humanística y a la oficial.

Ambas propuestas, la de Mignolo y la de González Echevarría, fueron muy consultadas y referidas por los Estudios coloniales de aquellos años y los posteriores. Sin embargo, a nuestro parecer y a la luz de los avances de los últimos años, consideramos que contienen, por lo menos, una visión en parte limitada e incompleta de la complejidad de la cronística de Indias (la de Mignolo) o de comprobación imposible (la de González Echevarría).² Respondemos que las crónicas de Indias proliferaron entre los documentos de conquista y colonización no porque resultaran más comunicantes que otros géneros sino que resultaban más adecuadas para comunicar las expectativas del

¹ “Estas cartas, que tienden más hacia lo documental que hacia lo textual, son portadoras de mensajes, que no son relatos de los descubrimientos o de las conquistas [...] sino comunicaciones (informes, solicitudes) que reemplazan la inevitable falta de copresencia entre el destinador y el destinatario” (Mignolo, 1982, 59)

² Sin embargo, en *Mito y archivo* (1998), González Echevarría se revisa y orienta sus planteos hacia ideas similares a las que proponemos en este trabajo. Por ejemplo, en la idea que sobrevuela todo su libro acerca de que la temprana historiografía de Indias se hallaba muy impregnada por la retórica legal.

poder metropolitano. Por otro lado, dada la esencial arbitrariedad del lenguaje, no existe manera de comprobar que cualquier documento, así sea una crónica, una Historia o un poema, pueda reflejar más una verdad que otros géneros (¿por medio de qué convenciones en realidad?) o que tuviera la capacidad de hallarse “más apegado” a los hechos tal y como ocurrieron (sic).

Creemos, en cambio, que este efecto de verdad y calidad de más “comunicante” se explica en las convenciones del discurso legal de la época, que respondían a fórmulas fijadas o convenciones fijadas por el poder. Entre ellas: el testigo de vista (que trataremos adelante), el testimonio de lo vivido por un individuo, la ordenación cronológica, las referencias (los nombres) geográfico-espaciales, el responder a los intereses explícitos del Estado (considerando los pedidos de los cuestionarios confeccionados por la Corona), el dar lugar al relato de la dominación y a las batallas de conquista (tradicionalmente, la crónica, junto con la épica, era el género que narraba la conformación y entronamiento del héroe) y, entre otros, la opacidad del discurso legal, a pesar de que en su superficie simule una transparencia comunicativa. La relación legal y, más ampliamente, la crónica de fechos es un género que, de manera cronológica, pudo dar cuenta de los hechos de la conquista americana en la forma de testimonios, principalmente, del enunciador. De esta manera, los cronistas se presentan como testigos de vista o testigos de los testimonios de los hechos. No hay otra razón por la que, en 1532, la Corona ordena, al cronista Oficial de Indias, Fernández de Oviedo, asentarse en Santo Domingo de la Isla Española (Haití/República Dominicana) y escribir desde las Indias y no desde España la Crónica de la Conquista.

En cuanto al contenido, las crónicas no solo son testimonio de las gestas heroicas en tierras lejanas sino que su otra cara es ser testimonio del triunfo sobre una comunidad, pueblo o cultura. Siguiendo las teorizaciones de Giorgio Agamben (2019) sobre la cuestión del testimonio, observamos que, en su esencia, éste siempre describe al hombre que ha desaparecido y que ya no puede testimoniar por sí mismo. En los documentos de Auschwitz, Agamben observa que el testimonio siempre es un discurso del sobreviviente que refiere a Otro que no ha podido sobrevivir.³ En crónicas de Indias, observo una sutil pero significativa diferencia: estos textos reúnen los testimonios de un enunciador que niega a los nativos americanos y a sus pueblos y que implícitamente declara que deben ser dejados atrás para dar lugar a un mundo nuevo. Las crónicas de Indias —sostenemos— contienen el mensaje que anuncia adánicamente un nuevo ciclo, un nuevo tiempo. Por esto, son tanto el testimonio de un mundo asesinado como el de uno que renace o que se piensa como nuevo.

Algunos títulos que autores y editores han elegido para estos textos son elocuentes sobre este punto: *Mundus novus* (1503) de Américo Vespucio, *Primer viaje alrededor*

³ En palabras de Agamben: “Los ‘verdaderos’ testigos, los ‘testigos integrales’ son los que no han testimoniado ni hubieran podido hacerlo. Son los que ‘han tocado fondo’, los musulmanes, los hundidos. Los sobrevivientes, como pseudotestigos hablan en su lugar, por delegación, testimonian un testimonio faltante. [...] Quizás toda palabra, toda escritura nace, en este sentido, como testimonio. Por eso, aquello de lo que testimonia ya no puede ser lengua o escritura: solo puede ser un intestimoniado.” (Agamben, 2019, 40 y 46)

del Mundo (1524 y 1525) de Antonio Pigafetta, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), y otros títulos más sutiles como *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile* (c. 1558) de Jerónimo de Vivar, *Historia del Nuevo México* (1611) de Gaspar de Villagrà o *Argentina. Historia del descubrimiento y conquista del Río de la Plata* (1612) de Ruy Díaz de Guzmán. Todas ellas refieren o suponen un mundo que muere y uno por construir que se inicia.⁴ También, por este motivo, las Indias fueron traducidas a la nomenclatura utópica de *nuevo mundo*; esto es, la nomenclatura se correspondía con la parafernalia providencial imperial⁵ auspiciosa y celebratoria.

Si la lengua es la compañera del Imperio, tal como anunciaba la *Gramática* de Nebrija en 1492, la crónica es el género que, en la Temprana Modernidad, narra el tiempo del poder y del poderoso, lo circunscribe, lo identifica y niega el pasado que no sea cristiano. La épica había asumido este rol en la Antigüedad y la Edad Media. Por esta misma condición, la crónica de Indias, sin final como toda crónica, queda abierta a la continuidad y suma futura de más episodios sucedidos en un espacio que se piensa “nuevo” y en un tiempo fundacional y promisorio. Narra lo contrario de un mundo pensado en decadencia (mundo *senescit*) y se posiciona frente al nativo como “el caído”, el aniquilado o el conquistado, que es uno de los elementos de los que se siente obligada a dar cuenta. El género de la crónica sirve constitutivamente a la cancelación de un mundo anterior que pasará a ser, a partir del momento de escritura, un pasado prehistórico.

Luego, los cronistas indígenas y mestizos han buscado desplazar este “inicio” a tiempos anteriores al apropiarse del género discursivo y del poder simbólico que se hallaba asociado a él. Justamente, incluyeron sus relatos culturales e históricos en el molde que implicaba la narración y la crónica. En esto, se implicaron, entre otros, los cronistas Hernando de Alvarado Tezozomoc (c. 1525-c. 1610), Diego Muñoz Camargo (1629-1599), Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (c. 1578-1650), Don Francisco de san Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (1579-1660), Juan Buenaventura Zapata y Mendoza (c. 1620-c. 1688), Titu Cusi Yupanqui (c. 1526-1570), Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), Guamán Poma de Ayala (c. 1534-c. 1640) y Joan de Santa Cruz Pachacuti (fines del S. XVI-principios del S. XVII), para mencionar solo algunos cronistas mesoamericanos y de las zonas andinas.

El testigo de vista

La figura del testigo de vista es un componente importante en las crónicas de Indias, muchas de las cuales tenían, como base, las formas discursivas y retóricas de la relación legal de fechos, en la que la verdad estaba dada por “lo visto y lo vivido” por el sujeto

⁴ Por esto, en *Mito y archivo*, González Echevarría esboza la idea: “el Archivo es un mito moderno basado en una forma antigua, una forma de comienzo” (González Echevarría, 1998, 51)

⁵ Sobre el providencialismo imperial: “Si bien el providencialismo tiñe la producción historiográfica castellana desde los tiempos en los que Paulo Orosio llevó a esas tierras la concepción agustiniana de la Ciudad de Dios, será con los Reyes Católicos que este tipo de discurso llegue a su máximo esplendor.” (Hamlin, 2012, 359)

del discurso. Luego, los cronistas indios y mestizos, quienes comenzaron a escribir Historia varios años después de sucedidos los hechos de Conquista y a revisar las versiones oficiales, transformaron el dispositivo del testigo de vista. Algunos sostenían que la verdad estaba dada en sus crónicas, porque ellos conocían, por relación familiar, las historias de sus antepasados, quienes sí habían presenciado y hasta padecido los hechos de primera mano. Otros, sabiendo de la importancia de la lengua para la historiografía humanística renacentista, argumentaban que sabían la verdad, porque conocían la lengua original y podían traducir fielmente las versiones indígenas antiguas de los hechos.

Pero, antes de esta transformación e, incluso, antes de la proliferación de relatos indios marcados por la figura retórica del testigo de vista, las Historias y relatos de viaje hacían uso de otro dispositivo de verdad para lo narrado. En la alta Edad Media europea, lo verdadero era lo que habían referido los libros de autoridades y esto pervive en las crónicas de Indias, aunque en decadencia. Es así como Colón mismo buscaba, en América, lo que había leído en la *Historia rerum ubique gestarum* del Papa Pío II, la *Imago mundi* del cardenal Pierre d'Ailly, la *Historia natural* de Plinio el Viejo y, sobre todo, las descripciones de Oriente contenidas en los *Viajes* de Marco Polo. Así, el corpus colombino está marcado por la transición entre la Edad Media y el saber de la experiencia, que crecerá en reputación en la Modernidad. La carta que Colón les dirige a los Reyes apenas llega al Mar de España posiciona fuertemente su propia participación como testigo de lo vivido: “Yo vengo de las Indias con la armada que V. Al. me dieron, adonde yo pasé en treinta y tres días después que yo partí de vuestros reinos” (Colón, 2012, 299). El énfasis en la experiencia de la primera persona singular funciona como certificado de verdad de todo lo descrito. Sin embargo, hasta su muerte, Colón aseguró que había llegado y visto la costa occidental de la India. En su segundo viaje, obliga a sus compañeros de la armada real a afirmar que Cuba era Tierra Firme y no isla, porque así lo afirmaban las escrituras y las cartas náuticas consultadas hasta el momento.

Las crónicas de Indias que siguieron a las suyas, del mismo modo, dieron cuenta de esta transición entre el saber por las autoridades/los autores o saber libresco y el saber de la experiencia. Por ejemplo, Fernández de Enciso, socio de Alonso de Ojeda, competidor de Núñez de Balboa en la región del Darién y quien escribió el primer tratado geográfico que incluye a las Indias Occidentales publicado en 1519 (*Suma de geografía*), afirmó que los navegantes buscan: “por la mar, las tierras de que en las escrituras se hace mención” (Fernández de Enciso, 1519, fol. II). Viajeros, adelantados y escribientes formulaban discursivamente lo novedoso desde lo ya imaginado, pero, consideraban que ya se había dicho todo lo de importancia.

Sobre este punto, Mignolo (1981) entiende tal dicotomía en estos términos: la verdad de la historiografía podía estar asentada sobre la “causa eficiente” de la Historia (es decir, sobre la demostración de sabiduría del historiador como hombre de letras) o sobre la verdad *de dicto* (esto es, la verdad atribuida a los hechos). En otras palabras: se trataba de la verdad atribuida al historiador por capacidad enumerar diversas citas de autoridades que su biblioteca mental había obtenido o —desde un punto de vista pragmático— por su habilidad para enumerar objetos referidos y episodios narrados.

Mignolo afirma lo primero –la causa eficiente—basado en las propias afirmaciones de los cronistas, como el siguiente consejo de Bartolomé de las Casas, que incluye en el prólogo a su *Historia de las Indias*:

Tampoco conviene a todo género de personas ocuparse con tal ejercicio [la escritura de la Historia], según sentencia Metástenes, sino a varones escogidos, doctos, prudentes, filósofos, perspicacísimos, espirituales y dedicados al culto divino, como entonces eran y hoy son los sabios sacerdotes. (Casas, [1951] 1981, t. I, 6)

Pero, luego, Mignolo describe cómo, a medida que el contacto con testigos oculares y la cercanía del sujeto con los hechos y los acontecimientos comienzan, con el tiempo, a ser las únicas garantías del conocimiento y verdad entre las crónicas de Indias. Por lo tanto, plantea, será la crítica a las historias previas, escritas en su mayoría a la distancia desde la península ibérica, como las de Francisco de Gómara, lo que demuestre conocimiento histórico y verdad de los hechos referidos (Mignolo, 1981, 389).

Karl Kohut (2009) sostiene que la máxima clásica de Flavio Josefo –retomada también por Tucídides y por Isidoro de Sevilla—, que privilegia “lo visto y lo vivido”, llega a los cronistas españoles y, luego, a los indianos a través de Juan Luis Vives y su intérprete o lector Pedro de Rhua –quien se expresó en cartas dirigidas al cronista Antonio de Guevara—coincide punto por punto con los criterios de verdad que se imponían los cronistas de Indias. El criterio, además, les era útil a esos hombres de poca nobleza y experiencia cortesana –es decir, de poco conocimiento y lecturas-- que la Corona española enviaba a las Indias no precisamente para crecer en abolengo ni mucho menos para fundar reinos modernos con una profunda conciencia documental-archivística y letrada. El estilo llano, exento de ornatos y fórmulas de la retórica, plantea Kohut, se veía asociado a la verdad del testigo ocular y opuesto al escribir con elegancia y ornamentos de retórica en declaraciones paratextuales y capítulos de reflexión historiográfica de estos cronistas, lo que ejemplifica con las crónicas de Gonzalo Fernández de Oviedo, Cieza de León y Bernal Díaz del Castillo.

Beatriz Colombi, en cambio, en su estudio sobre la *Brevísima* de Las Casas, analiza este momento de transición con las herramientas del campo de lo legal y lo filosófico. Estos cronistas estarían, según Colombi, marcados por el pasaje de la *disputatio* escolástica, en la que prima la cita de autoridades como prueba de los hechos, a la indagación de testimonios, definida por Michel Foucault como el recurso novedoso que contiene la palabra de los testigos de vista. A pesar de lo esperado, la *Brevísima* de Las Casas no recurre a las autoridades sino a los testigos de vista, y el testimonio aquí tiene el efecto, en contextos legales, de poner, ante la vista, lo ocurrido como si se estuviese presenciando en el presente. Pero, citando nuevamente a Foucault, Colombi observa que esta cronística ya no utiliza a los autores como autoridad sino como testimonio. Esta transición de formas de autenticación del saber otorga paulatinamente más valor a lo dicho por los autores que refieren y narran lo que han visto recientemente y que son citados como testigos de primera mano. Los efectos de lectura de presencialidad y proximidad: “se refuerza[n] con el registro, también sensible, del palpar” (Colombi, 2013, 93).

El yo del testigo, a pesar de convencionalmente estar asociado a efectos de identificación, claridad y verdad, es discursivamente diverso, múltiple y heterogéneo, como no podía ser de otra manera. Considero que las preguntas que deben hacerse sobre este punto para no caer en la trampa de este recurso y sus efectos de verdad deberían ser: ¿qué es lo que ve el testigo de vista?, para poder responder así a: ¿cuál es su verdad? y, entre otras: ¿quién o quiénes son el yo que dice “he visto y he vivido”? Las respuestas posibles son, sin duda, complejas, pero creo que son inevitables para no caer en definiciones redundantes y tautológicas, en las que muchas veces cae la historiografía involuntariamente. El tercer interrogante se pregunta por los límites del sujeto. Por ejemplo, la *Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*, escrita en 1500, refiere la llegada a las tierras de Vera Cruz en Brasil de la flota portuguesa de Pedro Álvares Cabral. El sujeto enunciador se traslada de la primera persona singular a la tercera singular para referir las acciones del capitán a una decidida y recurrente primera persona plural:

Neste dia, a horas de véspera, houvemos vista de terra! Primeiramente dum grande monte, mui alto e redondo; e doutras serras mais baixas ao sul dele; e de terra chã, com grandes arvoredos: ao monte alto o capitão pôs nome – o Monte Pascoal e à terra – a Terra da Vera Cruz. (Vaz de Caminha, 2007, 1)

Ver y descubrir, enunciados desde el plural, parecen concentrarse, más que en asegurar la verdad de lo visto, vivido y referido, en certificar a los sujetos de tal visión; más que otorgar mérito y fama a un héroe, el plural parece atribuir un triunfo a lo colectivo restar o compartir el mérito del capitán en alguna medida.

Luego, otros ejemplos también son recurrentes para dar cuenta de un yo testigo enunciador complejo, como el de los textos de Álvar Núñez Cabeza de Vaca publicados en 1555, la *Relación* (conocida como *Naufragios*) y *Comentarios*. La primera es resultado de una serie de hipotextos escritos por los cuatro sobrevivientes de la armada de Pánfilo de Narváez en la Florida ante los tribunales reales en los que narraron su peregrinar y cautiverio de ocho años entre los nativos que habitaban el sur de lo que hoy es Estados Unidos. *Comentarios* es el escrito de su secretario/escribano Pero Hernández sobre el viaje y gobernación de Cabeza de Vaca en el Río de la Plata y Paraguay. Su autoría es doble, de Álvar Núñez y de Hernández al mismo tiempo, y su hipotexto también es un texto legal escrito por el primero para su defensa ante las numerosas acusaciones recibidas por su mal desempeño.

Por su parte, la misma *Brevísima relación* de Bartolomé de las Casas –redactada originalmente en 1542 y publicada en 1552-- edifica un complejo particular de testigos y testimonios de los hechos. Con palabras de Santa Arias:

[Sobre una escena] el narrador describe la crueldad de los eventos con los detalles que le ofrece la memoria como armas de guerra que van a despertar el pathos del oyente/lector. Si bien sabemos que el narrador no presencié este evento, él se coloca como testigo ante la ejecución de los amerindios: “Yo vide todas las cosas arriba dichas y muchas otras infinitas.” (Arias, 2000, 76)

Consciente de que el testigo de vista es una construcción retórica, Las Casas lo utiliza con soltura para certificar las destrucciones de las conquistas y testimoniar acerca de un mundo perdido que los frailes, con ayuda de la Corona, deberán reconstruir.

Aquí, tampoco podríamos dejar de mencionar la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, proyecto monumental editado y coordinado por el fraile, pero cuyo autor/autores son difícilmente delimitables. Escrita en español, náhuatl y algunos fragmentos en latín, la *Historia* puso en texto las versiones de la conquista y de la cultura mexicana de descendientes de las élites indígenas transcritas y recopiladas por discípulos indígenas de Sahagún. Además, el códice tiene alrededor de 1800 imágenes realizadas por indígenas tlacuilos. Para nuestro interés, la obra se sostiene sobre la idea de la multiplicidad de verdades y de puntos de vista diversos multiculturales, multilingües y multisemióticos de los testigos de los hechos y de sus testimonios. Quizás, por esto mismo, ciertamente la obra de Sahagún no pudo ser leída en la época en que fue producida y cayó en el olvido hasta el siglo XIX, y, completa, en el XX.

Mundo de conocidas y novedosas maravillas

Dado que el testigo de vista es una figura retórica, aquello que ve el sujeto enunciador –aunque determinado y transformado por el contexto transatlántico— también se encuentra codificado. Viajeros, adelantados y escribientes percibían lo maravilloso y lo novedoso ya codificado discursivamente, es decir, ya imaginado, escrito y divulgado. Por esto, Juan Gil, conocido editor del corpus colombino, atribuyó un rol primordial a la hipótesis asiática de Colón en su elaboración de las visiones europeas de las maravillas de las Indias. En esta misma línea, Stephen Greenblatt, en *Marvelous Possessions* (1991), afirma que las representaciones europeas del Nuevo Mundo sólo nos hablan acerca de los conocimientos europeos. Sin embargo, en lo que exponemos a continuación, nos permitimos poner en duda tales afirmaciones.

Cualquier relevamiento en las crónicas de Indias demuestra que la búsqueda de lo maravilloso no es solamente el deseo de hallar lo que los libros y los autores ya han dicho acerca de ello. Más exactamente, por la puerta de lo maravilloso, probablemente ingrese lo diverso, en confluencia de representaciones provenientes de heterogeneidades culturales. En la primera etapa de simbolización del encuentro por medio de elementos maravillosos, la figura retórica y sintáctica que los caracteriza es el oxímoron o la paradoja de dos términos antitéticos puestos a jugar en relación. Así, por ejemplo, Américo Vespucci manifiesta en sus cartas de principios del siglo XVI que se sorprende porque, aproximándose a las costas del Nuevo Mundo, todo el mar es dulce, lo que constituye un oxímoron de trascendencia inobjetable. Además, se asombra de que la zona tórrida, comprendida entre los dos trópicos sea –sin inconvenientes– del todo habitable, lo que contradice las afirmaciones de los filósofos antiguos. También Fernández de Enciso se maravilla por lo mismo.

Otros oxímoros como los mencionados, entre muchos otros, son la juventud eterna de los humanos y de la naturaleza, la variedad infinita de colores y formas, los hombres

monstruosos, la monstruosidad de los hombres sodomitas y las mujeres nobles entregadas al placer como si fueran prostitutas. Del mismo modo, Juan Díaz (*Itinerario de larmata del Re catholico in India uerso la Isola de Iuchatan*, 1526) y Fernández de Enciso se maravillaban por las noticias acerca de la existencia de los “hombres como nosotros”. Con este sintagma, el primero se refiere a hombres con carabelas, espadas y rodela. El segundo, en cambio, a gente que lee, tiene libros y escribe. La primera edición del manuscrito de la crónica escrita por Antonio Pigafetta (*Le voyage et nauigation*, 1525) es un resumen traducido al francés y publicado en 1525. Tiene anotaciones al margen que, como un índice práctico y transversal, indican, al lector, específica y constantemente los párrafos que contienen descripciones de maravillas: como los famosos gigantes de la Patagonia, el demonio Setebos que habría estado ayudando a los gigantes, las islas infortunadas, perlas del tamaño de huevos, entre otros. Es cierto que el oxímoron compite con la hipérbole, con los contrastes y la antítesis, pero reina –por sobre ellos– el efecto de choque semántico, asombro e inquietud. Estas figuras serán también las que caracterizarán lo Real Maravilloso de la literatura del Boom Latinoamericano. Alejo Carpentier fijó una definición para este género en la que reconoció la herencia discursiva de las crónicas de Indias, por ejemplo, en *El reino de este mundo* (1949).

El oxímoron, por otra parte, es una figura del pensamiento. La palabra, de origen griego, etimológicamente significa “locura extrema” o “aguda”. En este sentido, justamente *La nave de los locos* o *de los necios* de Sebastian Brant había sido publicada y editada una y otra vez en el período al que nos estamos refiriendo. La primera edición apareció en 1494 en Basilea; con muy pocos meses de diferencia respecto de la tan mentada carta de Colón, que se dio a conocer en latín en Europa –con ilustraciones muy conocidas– que también fue publicada en Basilea, pero en abril de 1493 y dirigida al tesorero real Gabriel Sánchez. Volviendo a Brant, su obra contiene tres capítulos que me interesan para esta investigación: “De la experiencia de todos los países”, “Del encontrar un tesoro” y “La nave del país de las maravillas”. En ellos, Brant concluye que no es nada sorprendente que el deseo de viajar cada vez más lejos lleve a los hombres a encontrar maravillas, como sirenas y delfines. La necedad del *stulto* estaría, de esta manera, en arriesgarse en estos viajes. Para Brant y para la época, todo lo que implique aventura, riesgo y –sobre todo– distancia de un centro tranquilizador solía estar asociado, necesariamente, con los valores de la locura, la necedad y el absurdo. En este punto, quiero plantear cómo lo maravilloso, aunque podía ser definido de antemano en los libros, también escapa lo más lejos posible de un centro conocido y es el que habilita el ingreso de lo diverso.

En Fernández de Enciso, por ejemplo –como en Colón–, las tierras del oro siempre se encuentran en la próxima isla, en el interior del continente o en poder de indios guerreros. La búsqueda del oro lleva a estos navegantes a desplazarse continuamente y a describir los signos de la riqueza. De este modo, la esperanza de hallar lo maravilloso, que está siempre ausente, obliga a narrar lo visto como signos. Más aún, este deseo promueve la escritura de documentos y la publicación de libros que narran lo nunca antes visto. Es claro que los textos señalan la localización de lo maravilloso en un

interior cerrado o en un exterior muy apartado, en los espacios muy abiertos o en los muy cerrados. Suelen imaginarlo como el paraíso, tan alejado como lo celestial hacia el exterior, pero resguardado, por momentos, en un interior como el infierno y por criaturas, muchas veces, infernales o monstruosas. El Nuevo Mundo, aislado por el Océano Atlántico, ofreció una oportunidad única para esta pulsión. Más aún, el haber descubierto que se trataba de un continente nuevo y no de un grupo de islas desconocidas ni del remoto Oriente redundó en que se acentuaran las hipotéticas localizaciones interiores de lo maravilloso. Fernández de Enciso, que recorrió parte de la costa de Centroamérica, es claro en este sentido. Los últimos capítulos sobre las Indias occidentales de su *Summa de geographia*, repiten incansablemente: en aquellas montañas, selvas, nacientes de río, pueblos de indios, entre otros muchos, se encontrará oro.

Michel da Cúneo, en su *De novitatibus insularum oceani* de 1495, refiere una escena sobre algo nunca visto. En el segundo viaje de Colón, en una ocasión, aparecieron sobre una barca unos hombres castrados. Sus heridas aún estaban frescas, recién cerradas. Los navegantes inmediatamente “comprenden” que se trata de un grupo de cautivos de los indios caníbales. Piensan que estos últimos apresan a sus enemigos y comen su sexo como parte de sus rituales antropofágicos. Américo Vespucci, por su parte, también relata en *Mundus Novus* una escena similar: luego de un combate, en una canoa encuentran a cuatro jóvenes castrados recientemente. Pero, en este caso, su autor explica que, por lo que estos indios dijeron por señas, los cautivos habían sido castrados, porque el ritual señalaba que esto era lo que previamente debía hacerse antes del acto de antropofagia. De esta manera, estos hombres feroces, para unos, se alimentan de los hombres, pero no de su sexo; en cambio, para otros, los caníbales se alimentan de sexos y desperdician el resto de los cuerpos. En este punto, me pregunto qué es lo que los ha llevado al encuentro con lo extraño y con lo diferente; es decir, lo sorprendente, la alteridad, lo incomprensible que, finalmente, transforma el discurso. En primer lugar, los maravilla el haber encontrado signos de los antropófagos, esos seres que –de manera paradójica– en la tradición clásica eran considerados seres humanos, pero que –como animales– no discernían los límites definidos por la fe cristiana entre las costumbres humanas y las bestiales. Ahora bien, el placer de lo maravilloso, de describir lo novedoso, lleva a Da Cúneo y a Vespucci a dar cuenta también de la práctica nativa de la castración de indios cautivos de una manera ambivalente y múltiple. Esto transforma de manera acentuada el mito tradicional de los antropófagos que vivían más allá de la región de Scitia. Ya en Colón, las visiones de Oriente de los reinos del Gran Khan, la expectativa de hallar antropófagos en los confines y las heridas casi mortales observadas en los cuerpos de los nativos habían confluído para iniciar la nueva tradición de los indios caníbales del Nuevo Mundo, concepción heterogénea en sí misma. Los antropófagos descriptos en la tradición clásica vivían totalmente aislados en cuevas. En el Nuevo Mundo, los caníbales eran reconocidos por signos inquietantes y sorprendentes en los cuerpos de las tribus nativas de las Indias. Las marcas eran definitivamente observadas por los narradores de los primeros encuentros.

Lo maravilloso y sorprendente tiene la función de aunar, como en semiosis del conocimiento, algo nuevo y algo conocido a la vez que, de manera forzosa, se sincretizan y dialogan de forma, por lo menos, poco armónica. En los elementos maravillosos, importantes movilizadores de expediciones y de inversiones imperiales en el Nuevo Mundo, confluyen no sólo varias tradiciones occidentales sino, también, elementos propiamente indígenas, registros y observaciones agudas acerca de sus costumbres. Estas visiones de lo paradójico, de lo sorprendente y, también, de lo deseado no son necesariamente precisas, pero sí son algo nuevo y diferente que colisiona ante la mirada de los recién llegados y junto con ella. Ofrecen algo transformado y que transforma los discursos y las culturas de unos y de otros en una relación e intercambio en tensión.

Alfredo Cordiviola, en *Espetros da geografia colonial. Uma topologia da ocidentalização da América*, sostiene una hipótesis interesante a lo largo del libro: las maravillas que describen América en la cronística de los conquistadores e historiadores --“antecipações latentes”, “reverberações míticas”, “projeções imaginárias”, etc.— “convalidam e definem a ocidentalização do continente americano” (Cordiviola, 2014, 18). Contribuyen a los modos de percepção que precisamente definem esse mundo enquanto novidade e enquanto periferia. Modelada por esas lógicas, a modernidade se constitui como uma grande máquina produtora de espectros. Como expusimos más arriba, las maravillas y lugares imaginados esperados para la geografía americana son, finalmente, importantes movilizadores de expediciones y de inversiones imperiales en el Nuevo Mundo, lo que lleva --propone Cordiviola-- a que sean importantes elementos administradores de la occidentalización del continente.

Algunos de estos “espectros de la imaginación” que han sido proyectados son, por ejemplo, las islas fortunadas de Brasil y San Brandam, las que aparecen en numerosos mapas y portulanos desde el siglo XIII en adelante, como en la célebre compilación de mapas del flamenco Abraham Ortelius, el *Theatrum orbis terrarum*. Por su forma de islas, concentran el deseo del espacio enclaustrado, en donde, por su aislamiento, podrían ocurrir eventos extraordinarios. En esta misma tradición, se encuentra la misma Atlántida, ficción de una isla del pasado siempre desaparecida en el presente y, por esto, eternamente buscada. Cronistas de Indias como Las Casas, López de Gómara, Agustín de Zárate, Sarmiento de Gamboa, fray Gregorio García, Diego Andrés Rocha asociaban el Nuevo Mundo con lo predicado de antiguo sobre la Atlántida, a veces, como isla originaria de sus pobladores.

Así, también, el Dorado --relato legendario que los propios nativos sudamericanos alimentaron-- se consagró como el lugar que todos querían descubrir. La más deseada por las expediciones americanas entre las ciudades apócrifas y los reinos encantados era tanto un ritual que practicaban unos caciques y en el que abundaba el oro en sus diversas formas, como un lugar, un lago, una ciudad, un reino o una provincia. Representaba, además, el más grande desafío que los conquistadores en América podían plantearse. Como los animales extraños y los humanos monstruosos, lo que no existe, pero podría llegar a existir, como el Dorado, son, además de deseos proyectados, figuraciones de las disputas diversas por las posesiones ultramarinas. De tradiciones

mestizas, europeas y amerindias, Cíbola y Quivira, pero también Marata, Acus y Tontontec, fueron reino y ciudades buscadas en Norteamérica. El mito, de origen medieval portugués, refiere que siete obispos que huyeron de los árabes y conquistaron la península ibérica, fundaron luego siete ciudades en una gran isla lejana, relato que – de acuerdo con Enrique de Gandía (1929) y Beatriz Pastor (1983)—pudo haberse fusionado con el de las siete tribus nahuas de Chicomoztot. Pero, además, los amerindios –identificados y tipificados por Beatriz Pastor como– *guías y cautivos indígenas creadores de fábulas* avivaban en sus descripciones estos relatos para saciar el deseo de los propios conquistadores.

El mito de Paititi emerge con posterioridad a los primeros años posteriores a la conquista del Perú y refiere a una colonia escogida por los incas para huir y refugiarse del alcance de los invasores; por esto es, también, un símbolo de restauración y retorno. El informe del padre Andrés López, por ejemplo, describe que el sitio está habitado por hombres blancos, belicosos, acumuladores de riquezas y metales preciosos. Los documentos lo describen como amenaza, es decir, como posible foco de insurgencias desde donde los incas podrían iniciar la recuperación del poder perdido. Los relatos sobre el Rey Blanco y la Sierra de la Plata, muchas de las cuales referían los pueblos guaraníes y otros cercanos a la gran cuenca del Río Paraná, alimentan también el mito de Paititi. Los *Comentarios* (1555) de Álgar Núñez Cabeza de Vaca, por ejemplo, refieren cómo este mito del Rey Blanco de los nativos de Paraguay lo llevó a incursionar –infructuosamente-- la cuenca del Mato Grosso, última esperanza, para el Adelantado, de ofrecer un mérito y un servicio a la Corona española en medio de sus decisiones desacertadas como gobernador de la región. Cordiviola (2014, 182) considera que las tres apariciones de Paititi (producto de las exploraciones de Diego Alemán, Maldonado y del testimonio del Padre López) se extienden entre 1560 y 1570, es decir, en los años decisivos para la afirmación del dominio español en América del Sur. Además de la de López, deben tenerse en cuenta el *Memorial de la jornada de los Mojos y descubrimiento de la tierra de los llanos* (1564) de Diego Alemán y la *Relación verdadera del discurso y subceso de la jornada y descubrimiento* (1567) escrita por un acompañante anónimo de Juan Álvarez Maldonado, entre otros.

Por su parte, la existencia del Paraíso en la Tierra pervivía todavía en tiempos coloniales, pero su localización era punto de controversias. Ya Cristóbal Colón había referido, en su tercer viaje a las Indias, que había hallado la entrada a tal sitio santo en la desembocadura de un gran río en una costa hallada al sur de las Antillas. Luego, Bartolomé de las Casas reescribe estas páginas en su *Historia de las Indias* y extiende la fundamentación original basada en autoridades con más citas de autoridades. Sin embargo, *Paraíso en el Nuevo Mundo* de León Pinelo es la obra insoslayable sobre este tema. Sobre este tema, estamos de acuerdo con Arturo Roig, para quien Pinelo pretende: “incorporar al continente americano dentro de la Historia Mundial; valorarlo frente a los otros continentes al asignarle el cumplimiento de un momento ontológico dentro de aquella Historia y, por último, justificar la integración de América a la Corona imperial española, pero en un pie de igualdad con las otras regiones que la integran.” (Roig, 1986, 173)

Por último, Cordiviola enumera la Ciudad de los Césares en esta tradición. Ubicada en la Patagonia del Cono Sur americano y dado que las naciones-Estado modernas independentistas de esta región negaron cualquier prestigio asociado a lo nativo, esta ciudad mítica no podía imaginarse habitada por indígenas. En cambio, se pensó que sus habitantes eran blancos, españoles y católicos que, rodeados por montañas y desiertos dominados por los indígenas a los que cristianizaban fácilmente, habían decidido aislarse de la colonia y del virreinato español. El informe “Derrotero de un viaje desde Buenos Aires a los Césares, por el Tandil y el Volcán, rumbo del sud-oeste”, fechado en 1707 y atribuido a Silvestre Antonio de Roxas, menciona que sus habitantes sólo ejercían algún tipo de comercio con los indios llamados Césares. Pacíficos y corpulentos, cazaban guanacos y disponían de abundante plata. Algunas expediciones pocos años después –la de Diego de Rojas y la de Juan de Jufré--, algunas otras en el siglo siguiente –la del gobernador Hernandarias de Saavedra y la de Jerónimo de Saavedra—y las del siglo XVII –como la del jesuita Nicolás Mascardi, guiado por la *Historia General del Reyno de Chile* de Diego de Rosales—solo se decepcionaron en la búsqueda. Muchos de los episodios fueron referidos en la “Carta del Padre jesuita José Cardiel, 11 de agosto de 1746” y otros por Pedro Lozano en *Diario de un viage a la costa de la mar magallánica* (1745) por Thomas Falkner –inglés al servicio de la Corona española-- en su *Derrotero* (1760) e Ignacio Pinuer en la *Relación de las noticias adquiridas sobre una ciudad grande de españoles, que hay entre los indios, al sud de Valdivia, e incógnita hasta el presente* (1774). Todos ellos –algunos más inexactos y otros, como Falkner, con mucha precisión-- sustentan su relato sobre la idealización de los primeros años de la Conquista americana, quizás atribuyendo a ese tiempo el origen prestigioso de la colonización organizada en el territorio y la necesidad de “mapearlo” y controlarlo frente a la amenaza inglesa. De hecho, en 1764, James Burgh publica *An Account of the first Settlement, Laws, Forms of Government and Police of the Cesares: a People of South America, in nine Letters*, en donde la Ciudad de los Césares, descrita por uno de sus habitantes, estaba situada en algún lugar no identificado de Chubut, cuya capital tenía del nombre de Salem, todos sus habitantes eran protestantes y la ciudad había sido fundada en el siglo anterior por náufragos holandeses, tal como lo investigó Cordiviola en su libro.

Testimonios de un mundo inquietante

Pero, llegados a este punto, es necesario detenernos para definir los límites de lo maravilloso según lo entendía la época de transición entre la Edad Media y el Renacimiento o Primera Modernidad occidental –transatlántica en particular. Jacques le Goff, en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval* (1984), define lo maravilloso, tanto como lo mágico y lo milagroso, como lo sobrenatural que sorprende. Ahora bien, observamos que lo sobrenatural puede asumir las formas de lo contranatural en algunas ocasiones, ya que, también según Le Goff, lo maravilloso, esencialmente: “representa un peligro para la comunidad sagrada” (Le Goff, 1984, 175). Es decir, lo sobrenatural se ve asociado en sus márgenes a lo antinatural, se piensa contrario al

orden diseñado por y en la naturaleza. Entendemos que, fundamentalmente, lo sobrenatural es lo que asume una dirección inesperada y potencialmente infinita, creciente, en aumento latente, hasta llegar, incluso, a transformarse en contranatural, es decir, amenazante y desestabilizador si no es controlado. Los espacios del desierto, el bosque y la selva, para los hombres del Occidente medieval eran lugares de soledad según proponen los libros de Jacques le Goff. Y las crónicas de Indias identifican a América con esos espacios de soledad, es decir, con lugares de lo *rus* o de lo salvaje y sobrenatural, que se encuentra, por lo tanto, en los márgenes de la actividad humana.

Si pensamos en algunos ejemplos de lo maravilloso indiano y, por unos momentos, nos imaginamos como actores de los episodios que narran el encuentro con estos fenómenos, esta concepción asociada a lo perturbador que desprendemos de las definiciones de Le Goff se ajusta a la perfección: el mar dulce, la habitabilidad de la zona tórrida, la juventud eterna, --para aquella época-- los sodomitas y las nobles mujeres licenciosas, los hombres que son tal “como nosotros” en el más allá, los hombres castrados, los caníbales, los gigantes patagones, la Atlántida --utópica y de gran perfección urbana--, las ciudades ideales y las de gran riqueza como el Dorado, Cibola, Quivira, Ciudad de los Césares, Paititi, el Paraíso Terrenal y los infiernos en la Tierra, entre muchos otros, provocan tanto espanto como admiración y despiertan o proyectan deseos.

Siguiendo a Le Goff, observamos que, en los siglos XII y XIII, lo sobrenatural occidental solía ser clasificado de acuerdo con tres dominios diferentes: *mirabile*, *magicus* o *miraculosus*. Ahora bien, en lo maravilloso cristiano, en el milagro y en lo mágico, hay un autor, que siempre es el dios o el demonio cristianos. Así lo clarifica Jacques le Goff:

Mirabilis: es nuestro maravilloso con sus orígenes precristianos. [...] *Magicus*: es lo sobre natural maléfico, lo sobrenatural satánico. [...] Lo sobrenatural propiamente cristiano, lo que se podría llamar justamente lo maravilloso cristiano, es lo que se desprende de lo *miraculosus* [...] tenía la tendencia a hacer desvanecer lo maravilloso. Una de las características de lo maravilloso es, desde luego, el hecho de ser producido por fuerzas o por seres sobrenaturales, que son precisamente múltiples. [...] Ahora bien, en lo maravilloso cristiano y en el milagro hay un autor, pero un único autor que es Dios. (Le Goff, 1984, 14 y 15)

Los hombres de la Edad Media tardía esperaban que les sucedieran acontecimientos milagrosos o aquellos mágicos que tramaba Satán. Para ellos, era previsible que esos autores “escribieran” en la naturaleza y en la Tierra ciertos fenómenos sorprendentes y que compitiesen por los hombres mismos.

Pero un resto de lo maravilloso se les aparecía imprevistamente y sin racionalidad, es decir, sin autor y fuera o ajeno al control. Más aún, creemos, en la lejanía del Nuevo Mundo, los hombres occidentales esperaban que lo maravilloso se les multiplicara ante sus ojos. La anomalía, la singularidad, la falta de control y la no repetibilidad sobrepasaban los límites de lo conocido y de “lo natural”, y desconcertaban. Por esto, diversos cronistas escritores de historias naturales de las Indias, como Gonzalo Fernández de Oviedo (*Sumario de la natural historia de las Indias*, 1526), José de

Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*, 1590) y Francisco Hernández (*Quatro libros de la naturaleza, y virtudes de las plantas, y animales que están recevidos en el uso de medicina de la Nueva España*, 1615), entre otros, hicieron grandes esfuerzos por capturar lo maravilloso indiano y lo transmarítimo en alguno de los polos, el divino o el demoníaco. Todos los cronistas de Indias, en alguna ocasión, se recuerdan y le recuerdan al lector que la Providencia Divina dispuso, frente a ellos, el conocimiento de las maravillas del Nuevo Mundo. Además, contienen el mensaje de que sería necesario que la Corona hiciera algo con lo que la Providencia les ofreció en el mundo nuevo o Nuevo Mundo.

Ya hemos mencionado muchas funciones, en el imaginario cultural y en lo discursivo, de lo maravilloso. Le Goff (1984) enumera otras más: está profundamente integrado en esa búsqueda de la identidad individual y colectiva del caballero idealizado; imaginariamente suele compensar la escasez y la infelicidad en la Tierra; representa, por momentos, una oposición a la ideología cristiana (es decir, lo maravilloso como cierta resistencia cultural a la creciente visión cristiana antropomórfica de Dios) en un universo más animalista, mineralógico, vegetal); constituye un repudio del maniqueísmo cristiano; entre otras. Desde la antropología, Hugo Bauzá (2005) define lo mítico en particular como realidad trascendente, una transrealidad, a un ámbito numinoso (númen “espíritu”), realidad a la que no se tiene acceso mediante el pensamiento racional y el ámbito misterioso donde habita lo inefable. Además, para Bauzá, el mito nos orienta sobre mundos y perspectivas exóticos: el reino de los sueños, el de las fantasías, el de las pulsiones del inconsciente, el de las ensoñaciones más variadas, también, las visiones provocadas por alucinógenos. Es una forma particular de lenguaje, por eso, ningún mito debe ser tratado en forma aislada sino que es en el conjunto donde adquiere su verdadera semántica.

Luego, otros autores como Stephen Greenblatt (1991) y Beatriz Pastor (1983) consideran las funciones cognitivas y de anticipación que proveen lo maravilloso y el discurso mitificador arrojado sobre lo latente desconocido americano y como primer acercamiento por medio de un proceso de identificación. Pero, también, destacan cómo lo maravilloso constituye el discurso de la posesión, que carga con todo lo imaginado, deseado y prometido, y cómo, por esto, la descripción maravillosa tiene la función de erigir una diferencia absoluta donde se da el más profundo parecido (la proyección del otro de uno mismo, etc.). No solamente esto, la maravilla y la descripción utópica otorgaban verosimilitud a la escritura sobre el Más allá. Sobre él, se esperaban las características de las Antípodas, tal como analizaron Paolo Vignolo (2009) y Carolina Martínez (2019). Del mismo modo, los cuestionarios del Consejo de Indias ordenaban registrar todo lo notable que en las colonias de ultramar se pudiera registrar. Ya en tiempos avanzados de la colonia en América, criollos, mestizos y españoles olvidados allí por la Corona en el otorgamiento de reconocimiento, dineros y hasta de destinos registraron una memoria de lo notable para revertir su situación de abandono, tal como estudió Elena Altuna (2009). Más aún, también deberá prestarse atención a las transformaciones de estos procesos de mitificación en la zona de contacto, es decir, a sus mutaciones y perturbaciones a nivel simbólico en contacto con los imaginarios

míticos y utópicos amerindios, y ante su reacción y agencia frente los avances de la colonización.

Si, como propone Stephen Greenblatt (1991), la maravilla o *mirabilia* en crónicas del Nuevo Mundo, habilitaba el avance, conquista y posesión de los espacios de ultramar, consideramos que, por su parte, las utopías –como función en el discurso sobre las Indias– serán el elemento que organice, a nivel simbólico, ya no el avance conquistador sino la colonización directamente, cristiana e imperial. Así, el *De único vocationis modo* de Bartolomé de las Casas, las *Ordenanzas* de Vasco de Quiroga, las epístolas entre frailes tanto de las redes españolas como las portuguesas, y todas las propuestas, métodos y objetos que sirvieron a la evangelización, entre las cuales, la orden franciscana en el Norte y la jesuita en el Sur tuvieron un papel prominente, responden a esta función colonizadora de la utopía en América de la conversión. Con posterioridad, la literatura latinoamericana se apropiará de lo maravilloso exógeno –en las formas de lo real maravilloso y del realismo mágico—y la ensayística, del sintagma, anhelo y sentir conocido como la *Utopía de América*, pues ambos les servirán como componentes basales para la construcción de la identidad latinoamericana y atizadores de su cohesión. De esta manera, las crónicas de Indias dieron testimonio de un mundo que percibían sólo como ruinas, por un lado, y, por el otro, contribuyeron profundamente con la construcción de un discurso y una identidad nueva heterogénea, dolorosa y esperanzadora.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio (2019). *Lo que resta de Auschwitz*. (E. Castro, Trad.) Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- ALTUNA, Elena (2009). “Contra toda mudanza: memoria de 'lo notable'”. En E. Altuna, *Retórica del desagravio* (págs. 47-71). Salta: CEPIHA.
- ARIAS, Santa (2000). *Retórica, Historia y Polémica. Bartolomé de las Casas y la tradición intelectual renacentista*. New York: Oxford University Press of America.
- BAUZÁ, Hugo (2005). *Qué es un mito*. Buenos Aires: FCE.
- CARPENTIER, Alejo (1949). *El reino de este mundo*. La Habana: Alfred A. Knopf.
- CASAS, Bartolomé de las Casas ([1951] 1981). *Historia de las Indias*. (A. Millares Carlo, Ed.) México: FCE.
- CHANG RODRÍGUEZ, Raquel (1982). “La transgresión de la picaresca en los Infortunios”. En R. R. Chang, *Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana*. Madrid: José Porrúa Turanzas.
- COLOMBI, Beatriz (2013). “La *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de fray Bartolomé de las Casas en el eje de las controversias”. *Zama*, 5, 91-102.
- COLÓN, Cristóbal (2012). *Diario, cartas y relaciones*. (V. Añón, & V. M. Tegliá, Edits.) Buenos Aires: Corregidor.
- CORDIVIOLO, Alfredo (2014). *Espectros da geografia colonial*. Recife: Ed. Universitária da UFPE.
- FENÁNDEZ DE ENCISO, Martín (1519). *Summa de geographía*. Sevilla: Juan Cromberger.

- FUNES, L. (2008). “Elementos para una poética del relato histórico”. En A. Arizaleta, *Poétique de la chronique: L'écriture des textes historiographiques au Moyen Âge* (págs. 241-273). Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail.
- GANDÍA, Enrique de (1929). *Historia crítica de los mitos de la conquista americana*. Buenos Aires: Juan Roldán y compañía.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto (1984). “Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista”. En R. González Echevarría, *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana* (págs. 149-166). Caracas: Monte Ávila.
- _____ (1998). *Mito y archivo*. México: FCE.
- GREENBLATT, Stephen (1991). *Marvellous Possessions. The Wonder of the New World*. NY: Oxford University Press.
- HAMLIN, Cinthia M. (2012). “‘Pareció ser cosa hecha por mano de la divina providencia’: el discurso providencialista, un caso de continuidad y desvío desde la crónica real a la indiana”. *Revista de poética medieval*, 359-375.
- HUAMAN POMA DE AYALA, Felipe (2015). *Nueva crónica y buen gobierno* (Vol. I. Versión paleográfica del código original). (C. Aranibar Zerpa, Ed.) Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- KOHUT, Karl (2009). “Las primeras crónicas de Indias y la teoría historiográfica”. *Colonial Latin American Review*, 18(2), 153-187.
- LE GOFF, Jacques (1984). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- MARTÍNEZ, Carolina (2019). *Mundos perfectos y extraños en los confines del Orbis Terrarum*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- MIGNOLO, Walter (1981). “El metatexto historiográfico y la historiografía indiana”. *Modern Language Notes*, 96(2), 358-402.
- MIGNOLO, Walter (1982). “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. En L. Íñigo Madrigal, *Historia de la literatura hispanoamericana* (Vol. I, págs. 57-102). Madrid: Cátedra.
- PASTOR, Beatriz (1983). *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Casa de la Américas.
- ROIG, Arturo A. (1986). “La ‘inversión de la filosofía de la historia’ en el pensamiento latinoamericano”. *Revista de Filosofía y Teoría política*, 26-27, 170-174.
- VAZ DE CAMINHA, Pero (2007). *A carta de Pero Vaz de Caminha*. (I. Soler, Ed., & I. Soler, Trad.) São Paulo: Fundação Biblioteca Nacional.
- VIGNOLO, Paolo (2009). *Cannibali, giganti e selvaggi, Creature mostruose del Nuovo Mondo*. Milan: Mondadori.
- WHITE, Hayden (1992). “El valor de la narrativa en la representación de la realidad”. En H. White, *El contenido de la forma* (págs. 17-40). Barcelona-Buenos Aires: Editorial Paidós.

Catalina de Erauso, un hombre de acción¹

SILVIA TIEFFEMBERG

Instituto de Literatura Argentina “Ricardo Rojas”

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires/Conicet

silvia.tieffemberg@gmail.com

Recibido: 30/10/2021 – Aceptado: 15/11/2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/LET.84.2021.p77-92>

Resumen: *Historia de la Monja Alférez* es un texto autobiográfico escrito a comienzos del siglo XVII por Catalina de Erauso, quien, a los quince años escapa del convento donde vivía, adopta nombre y vestimentas masculinas, y se inserta como varón en el mundo social y laboral de su época. Este trabajo realiza un análisis de la *Historia* que visibiliza los mecanismos discursivos utilizados por el autor para construir un lugar de enunciación que lo represente. A diferencia de otras lecturas que entienden que la *Historia* pone de manifiesto las máscaras o disfraces masculinos tras los que se esconde una figura femenina, mi propuesta es que, los atuendos, las palabras y las acciones del protagonista no esconden una mujer, antes bien revelan un varón, tal como lo intuía José María de Heredia a fines del siglo XIX.

Palabras clave: monja – alférez – Catalina – Erauso

Catalina de Erauso, a man of action

Abstract: *Historia de la Monja Alférez* is an autobiographical text written at the beginning of the seventeenth century by Catalina de Erauso, who, at the age of fifteen, escapes from the convent where she lived, adopts a male name and clothing, and inserts herself as a male in the social and labor world of his time. This work carries out an analysis of *History* that makes visible the discursive mechanisms used by the author to build a place of enunciation that represents him. Unlike other readings that understand that *History* reveals the male masks or costumes behind which a female figure hides, my proposal is that the clothes, the words and the actions of the protagonist do not hide a woman, rather they reveal a male, as José María de Heredia intuited at the end of the 19th century.

Keywords: Nun – Lieutenant – Catalina – Erauso

Este relato ingenuo y brutal refleja rápidamente su alma y su vida; una y otra fueron las de un hombre de acción.

José María de Heredia, *Historia de la monja alférez*, 1895

¹ Una versión previa de este trabajo, “Catalina, buen vasallo. El memorial de la monja alférez” fue publicada en *Identities socioculturales en América Latina*. Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa, 2012.

I. Las cuatro hijas mujeres de Miguel de Erauso y María Pérez de Galarra y Arce ingresaron al convento dominico de San Sebastián de Guipúzcoa alrededor de 1589. Tres de ellas profesaron como religiosas y no salieron del convento hasta su muerte, la cuarta, llamada Catalina, no llegó a profesar y huyó a los quince años vistiendo ropas de varón, las cuales –sino por una circunstancia excepcional que la privó de ellas por un breve lapso– nunca se quitaría. Efectivamente, la niña bautizada como Catalina murió a los sesenta y cinco años de edad llamándose Antonio: durante los primeros tres años posteriores a la fuga del convento, deambuló por distintas ciudades desempeñando oficios de varón hasta que se alistó como grumete en un barco que partía a Las Indias. Así viajó por Venezuela, Panamá, Cartagena y Perú, donde se enroló como soldado para participar de la guerra contra los araucanos en Chile. Viajó posteriormente por Tucumán, Potosí y Charcas. Aficionado al juego y de carácter irritable y pendenciero, Catalina/Antonio participó de varios encuentros a cuchillo y fue finalmente apresado por las autoridades y remitido al obispo fray Agustín de Carvajal. El obispo le pidió la confesión de su vida –de la que nace el texto autobiográfico que hoy conocemos como *Historia de la monja alférez*–, y le ordenó que viviera en hábito femenino en el convento de Santa Clara de Guamanga. En 1624 emprendió el regreso a España, allí reescribió o completó las memorias que había comenzado a escribir en Guamanga y logró que fuera reconocida la “información de méritos y servicios”² que había presentado por la misma época. En febrero de 1626 Felipe IV le otorgó 500 pesos de a 8 reales en pensión de encomienda, mientras que el papa Urbano VIII le permitió, mediante dispensa eclesiástica, seguir vistiendo ropas masculinas.

Al parecer dos retratos fueron pintados en vida de Catalina/Antonio: el primero fue realizado por el pintor Giovanni Battista Crescencio y no se conserva, el segundo, por el contrario, se conserva y acompaña las primeras ediciones de la *Historia*. Este retrato, que nos muestra un hombre de mediana edad, con mirada desafiante y sobrio traje militar, fue llevado a cabo en 1630 en Sevilla, y Ferrer, primer editor del texto, lo atribuyó a Francisco Pacheco (1829: XXXIII-XXXV). “Sin embargo, nuevos estudios realizados sobre el cuadro”, señala Mónica Navia, “afirman que [este] pertenece a Juan Van der Hamen (1596-1631), pintor madrileño de ascendencia holandesa que trabajaba para la Corte” (2016: 167). Navia indica, también, que este retrato mostraría el prestigio ganado por Catalina/Antonio entre sus contemporáneos, dado que fue merecedor de esta distinción, poco usual para la época (169). Por último, la imagen que se encuentra en la primera edición reproduce un grabado que el ilustrador francés Jean Claude Auguste Fauchery realizó a partir de la pintura de Van der Hamen, probablemente en fecha cercana a esa edición (173).

II. Según explica Jesús Munárriz (2000: 11-12), no se realizó una publicación del texto en vida de su autor: este se conservó manuscrito en un cuaderno propiedad de

² “Las informaciones de méritos y servicios son documentos producidos entre los siglos XVI y XVIII, a través de los cuales los súbditos de la corona española solicitaban gratificaciones por las acciones realizadas en defensa del rey, sus reinos y hacienda” (Nakashima, Oliveto, 2014: 120),

Domingo de Urbiru, alguacil mayor de la Casa de Contratación en 1630, y de allí lo copió Cándido María Trigueros en el siglo XVIII, quien a su vez posibilitó que, en 1784, Juan Bautista Muñoz hiciera otra copia. De esta lo obtuvo Felipe Bauzá, quien lo dio a leer a su compañero de banca Joaquín María de Ferrer, ambos integrantes de las Cortes entre 1820 y 1823, en la segunda etapa constitucional española. Finalizado el trienio constitucional a manos de la Santa Alianza, la mayoría de los parlamentarios huyeron del país: entre ellos se encontraban Bauzá y Ferrer. Este último, guipuzcoano como Catalina de Erauso, en la soledad del exilio, pidió a su antiguo compañero el manuscrito y, dada por comprobada su veracidad con la obtención de la partida de bautismo de la novicia y el expediente sobre sus méritos y servicios, que se encuentra en el Archivo de Indias,³ lo dio a conocer en París en 1829 como *Historia de la Monja Alférez: Doña Catalina de Erauso, escrita por ella misma, e ilustrada con notas y documentos por D. Joaquín María de Ferrer*. En esta edición se incluía una comedia escrita alrededor de 1626, atribuida a Juan Pérez de Montalbán, titulada *La monja alférez*.

El prestigio de Catalina/Antonio y el interés que despertó su historia, atestiguado por su retrato y la publicación en vida de una obra dramática que lo tuvo como protagonista, se vieron incrementados con el paso del tiempo. Un año después de la primera edición en París, la *Historia* fue traducida al francés por Louis Viardot, convirtiéndose esta versión en la primera de una serie de traducciones tanto al francés como al inglés y al alemán, entre las que pueden citarse la realizada por José María Heredia en 1894 y la de Alexis de Valon, publicada en la *Revue des Deux Mondes* en 1847, que no sigue con fidelidad la primera edición pero se recuerda porque fue el texto en que se basó Thomas de Quincey para realizar la versión inglesa, que pareció en 1854.

De la misma manera, se sucedieron las versiones plasmadas en cuentos y novelas, tanto en Latinoamérica como en España: desde “El alférez Alonso Díaz de Guzmán” de José Victorino Lastarria en 1848, pasando por *La Monja Alférez* de Raúl Morales Álvarez en 1938, hasta *Confesiones de la monja alférez* de Juanita Gallardo en el año 2005, la aventurera vida de Catalina/Antonio de Erauso se ficcionaliza en numerosas oportunidades.

Los textos dramáticos, por otra parte, menores en cuanto a cantidad que los novelescos, comienzan a gestarse, como ya hemos visto, contemporáneamente a la vida del protagonista: la ya citada comedia de comienzos del siglo XVII atribuida a Juan Pérez de Montalbán, que Joaquín María de Ferrer reimprimió como último apéndice a su edición de 1829 y, en tirada aparte, apareció diez años después; la versión dramática que Carlos Coello y Pacheco dio a conocer en 1875 con el título de *La Monja Alférez. Zarzuela histórica*; y la publicación realizada en 1992, por parte del dramaturgo español

³ Además de esta documentación que acompaña la primera edición del texto, Gabriel Andrés en el año 2014 dio a conocer un material documental sumamente interesante para adentrarse en los avatares de la vida de Catalina/Antonio: se trata de las relaciones de sucesos sevillanas de 1618 y 1625, que “permiten hoy día –tras haberse señalado reiteradamente la pérdida de tales piezas– reconstruir de primera mano los avatares históricos que le sucedieron a doña Catalina de Erauso (¿1592-1650?) en la primera parte de su azarosa vida entre España y América” (2014: 2).

Domingo Miras, de un texto que había escrito en 1986 sobre la vida de Catalina/Antonio, titulado también *La monja alférez*.

La cinematografía nos ha legado por lo menos tres versiones de la *Historia* que abordan la figura de Catalina/Antonio y su entorno desde ópticas diversas. La primera, de 1944, fue dirigida por Emilio Gómez Muriel y protagonizada por María Félix; la segunda, de 1986, fue dirigida por Javier Aguirre, y el guion sigue la versión de de Quincey, mientras que la tercera, *She must be seeing things*, de 1987, fue dirigida por Sheila Mc Laughlin y narra la realización de un film sobre la vida de Erauso llevado a cabo por una directora y su pareja, y la forma en que ambas se involucran con la historia que se está filmando.

Las lecturas, reescrituras, versiones, traducciones, interpretaciones, iconografías y análisis desde múltiples perspectivas teóricas suscitadas alrededor de la *Historia de la monja alférez*, y los documentos que remiten a algunos tramos de la vida de Catalina/Antonio de Erauso, conforman una abigarrada red textual que abarca varios siglos y ameritaría un acercamiento que develara, en la acertada calificación de María Asunción Gómez (2009), “las múltiples capas del palimpsesto”. Mi intención, sin embargo, no apunta a la exhaustividad de tales representaciones sino a poner de manifiesto la complejidad de un contexto de producción y circulación, al que hay que sumar el hecho de que no ha llegado hasta nosotros el manuscrito original de la *Historia* y las posibles “intervenciones” al texto del primer editor difícilmente puedan ser establecidas.

Sin embargo, mi hipótesis de lectura es que, más allá de las precariedades textuales de la obra, es posible realizar un análisis que permita visibilizar los mecanismos de construcción de un lugar de enunciación netamente masculino. A diferencia de otras lecturas que entienden que la *Historia* pone de manifiesto las máscaras o disfraces masculinos tras los que se esconde una figura femenina,⁴ mi propuesta es que, los atuendos, las palabras y las acciones de Catalina/Antonio no esconden una mujer, antes bien revelan un varón, tal como lo intuía José María de Heredia a fines del siglo XIX.

III. El hecho de que el texto se presente como autobiográfico y haya sido solicitado por el obispo de Guamanga podría llevarnos a considerarlo una “autobiografía por mandato”. Es decir, si entendiéramos que el texto responde a la solicitud de un superior jerárquico –solicitud que no puede excusarse–, la *Historia* de Catalina/Antonio podría integrarse en el circuito de los relatos autobiográficos, al que pertenecen también los de Santa Teresa, sor Juana Inés de la Cruz y Úrsula Suarez. Sin embargo, en estos textos las religiosas que escriben manifiestan la violencia del deber de “decir sobre sí mismas” mediante la escritura.⁵ Por el contrario, Catalina/Antonio ostenta su habilidad en la lecto-escritura, tanto como signo de pertenencia de clase, cuanto como destreza que permite mejorar su calidad de vida: “viéndome leer bien el latín”, dice de su primer

⁴ Véase, por ejemplo, Areta Marigó, 1999, Ochoa, 2003 y Cabezón Cámara, 2015.

⁵ Consideré el tema de las “autobiografías por mandato” en Tieffemberg, 1999 y 2001.

protector, “se me inclinó más y me quiso dar estudio” (Erauso, 2000: 19). Entre libros donde asienta con rigor apasionado las entradas y salidas de sus ventas (26), Catalina/Antonio nunca manifiesta disgusto por la escritura, sino que, por el contrario, se ubica cómodamente en el lugar del “mancebito” (36), tan hábil en las artes letradas como en las amatorias (46).

IV. Las correrías de su protagonista se relatan en *Historia de la monja alférez* mediante un patrón narrativo que se repite casi sin modificación: *búsqueda de un protector-convivencia-huida*; de acuerdo con esto, no es sorprendente que en el texto predominen los verbos de acción y que el de mayor frecuencia sea *huir* y sus sinónimos. Si bien en algunas ocasiones los protectores con que se vincula son denominados “amos” (25, 26, 27, 29 y ss.), no estamos frente a un texto emparentado con la picaresca: el cambio de situación de un protector a otro no responde a la obtención de una mejora pecuniaria sino a necesidades propias del narrador. “Pasado este tiempo, sin más causa que mi gusto”, dice, “dejé aquella comodidad y me pasé a San Sebastián,” (21) y más adelante, rechaza el ofrecimiento del mercader Diego de Lasarte “diciendo que era mi inclinación andar y ver mundo” (33). La *Historia* evidencia que, cuando el protagonista decide dejar a su familia y, por ende, los beneficios de clase que eso implica, para emprender una vida de aventurero, lo hace, simplemente, ansioso de dejarse “llevar del viento como una pluma” (20).

El relato de Catalina /Antonio es, en definitiva, un largo viaje, un periplo, en el sentido etimológico del término, pues se regresa –simbólicamente– al lugar del que se ha partido, y este recorrido, al decir de Hartog (1999: 28) no es un recorrido sin retorno sino un viaje de regreso, similar al de Odiseo, y su importancia estriba no en el viaje en sí mismo sino en su condición de “operador discursivo y esquema narrativo” (17). El viaje permite a Catalina/Antonio estructurar el relato de su vida en dos grandes periplos, articulando narraciones breves que finalizan en el interior de una iglesia: el lugar del amparo temporario que borra el pasado y permite salir –ileso– a la próxima aventura. “Al punto me entré en la iglesia”, dice cuando acaba de matar a un hombre en duelo de espadachines, “de donde fui sacado después de tres meses de pleitos y procedimiento del señor obispo” (28). De hecho, el texto tiene una articulación binaria netamente diferenciada. La primera parte –y más extensa– es la confesión de Catalina/Antonio ante el obispo: narra desde la salida del convento en Guipúzcoa y las aventuras en América hasta la entrada al convento de Guamanga a instancias del obispo y su posterior ingreso al convento de la Trinidad en Lima, a la muerte de este. Ese periplo comienza y termina con Catalina/Antonio en hábito de monja. Ya con vestimenta masculina y hecha pública su condición, la segunda parte narra la vuelta a España, la presentación ante el rey en Madrid, el paso por Génova y la llegada a Roma y presentación ante el Papa. La última entrada a una iglesia que el texto consigna deja atrás un pasado de refugiado en sagrado por pendencias callejeras: el protagonista es declarado “ciudadano romano” y “convidado y regalado de príncipes”, y así puede entrar a la “capilla de San Pedro” donde asiste a “las ceremonias que se acostumbraban aquel día” (102). Esta segunda

parte, además, comienza con la asunción pública de la nueva identidad que se corresponde con una nueva nominalidad: “monja alférez” (90).

El fin del recorrido en la primera parte trae, por lo demás, la vulnerabilización de su figura: “yo me puse tamañito” (86), dice cuando se confiesa frente al obispo, y se nombra a sí mismo con un diminutivo que remite, no solo a lo pequeño sino también a la incapacidad para resolver algo con celeridad.⁶ Por último, al fin de la segunda parte por primera vez no huye sino que provoca la huida de sus interlocutores: interpelado irónicamente por dos mujeres que lo reconocen como Catalina en ropas varoniles, responde con insultos y amenazas, ante lo cual “Callaron y se fueron de allí” (103), palabras con que finaliza el texto que ha llegado hasta nosotros.

V. La identidad de género tiene un antes y un después abrupto como Catalina misma relata con una vertiginosa parataxis que encadena acciones que no permiten reflexionar: “me desnudé, me vestí, me corté el cabello, partí allá y acullá: me embarqué, aporté, trajiné,⁷ maté, herí, maleé,⁸ correteé”⁹ (86). Apenas producida la huida del convento, Catalina se desnuda “mujer”, se viste “hombre” –acción que no puede equipararse a “vestirse de hombre”– y abandona el último vestigio de su identidad femenina: el cabello. Entonces puede partir hacia la aventura. El hecho de confeccionar su propia ropa masculina modificando su atuendo femenino, cuando comienza el periplo de las huidas al fugarse del convento, es descripto con precisión y de manera pormenorizada:

Híceme de una basquiña¹⁰ de paño azul con que me hallaba, unos calzones, y de un faldellín¹¹ verde de perpetuán¹² que traía debajo, una ropilla¹³ y polainas:¹⁴ el hábito me lo dejé por allí, por no saber qué hacer con él. (18)

La confección del atuendo masculino es la única tarea socioculturalmente ligada al mundo femenino que Catalina desempeña y no es un hecho menor. Entre 1562 y 1601, explica Carolina Martínez, se produjo el auge de la publicación de libros de trajes en Europa (2020: 19). “[F]ue una característica del género”, continúa Martínez, “presentar las vestimentas de todas las naciones del mundo a través de personajes masculinos y femeninos que, individualmente, realizaban alguna acción propia de la vida cotidiana” (20). Así, el traje se convirtió en la época en “descriptor y/o decodificador de los habitantes del mundo”, mientras que “el libro de trajes buscó clasificar la diversidad humana en torno a un aspecto común y a la vez diferenciable: su vestimenta” (21).

⁶ *tamañito*: “Achicado, confuso. Dejar, quedar tamañito.” (DRAE)

⁷ *trajinar*: “Andar y tornar de un sitio a otro con cualquier diligencia u ocupación.” (DRAE)

⁸ *malear*: “Dañar, echar a perder algo.” (DRAE)

⁹ *corretear*: “Andar de calle en calle o de casa en casa.” [...] (DRAE)

¹⁰ *basquiña*: “Ropa o saya que traen las mujeres desde la cintura al suelo, [...]” (Aut.)

¹¹ *faldellín*: “Ropa interior que traen las mujeres de la cintura abajo, [...]” (Aut.)

¹² *perpetuán*: “Cierta género de tela, [...] muy fuerte y de mucha duración.” (Aut.)

¹³ *ropilla*: “Vestidura corta con mangas y brahones se viste ajustadamente al medio cuerpo, sobre el jubón.”

(Aut.); *brahón*: “En algunos vestidos antiguos, rosca o doblez que ceñía la parte superior del brazo.” (DRAE);

jubón: “Vestidura que cubría desde los hombros hasta la cintura, ceñida y ajustada al cuerpo.” (DRAE)

¹⁴

Desde este contexto de sentido, considerando, además que Catalina/Antonio accede a ser retratado en traje de soldado, es posible plantear que la minuciosa performatividad desplegada en el texto con respecto a la vestimenta tiene implicancias particulares. Catalina se pare a sí misma socioculturalmente varón en un acto volitivo cuya primera manifestación es el cambio de vestimenta, y este acto no parece entrañar ninguna duda. Si atendemos a la definición que da el *Diccionario de Autoridades* (1726) de la palabra *disfrazar*: “Mudar, variar, encubrir, desfigurar con alguna cosa sobrepuesta la apariencia y forma exterior de lo que se quiere ocultar”, se hace evidente que el acto de vestirse (de) varón no “disfrazar” ni “encubre” a una mujer sino, por el contrario, pone de manifiesto a un sujeto que se autopercibe varón. Esta identidad, además, es ratificada por el entorno: cada uno de los protectores le otorga una nueva vestimenta masculina. El obispo de Tucumán, por ejemplo, interesado en casar a Catalina/Antonio con su sobrina, le envía como presente: “un vestido de terciopelo bueno, doce camisas, seis pares de calzones de Ruán,¹⁵ unos cuellos de Holanda,¹⁶ una docena de lenzuolos”¹⁷ (48). Nuevamente, esta particularización de las prendas de vestir no es casual, en varios pasajes de la obra *Catalina/Antonio* se presenta como “bien vestido y galán” (21). Además, en otro texto de la época, *Peribáñez y el comendador de Ocaña* de Lope de Vega (c. 1613), vemos que la ostentación de prendas por parte del varón, como los cuellos de Holanda, se consideraba un arma de seducción importante:

El comendador de Ocaña
 Servirá dama de estima,
 No con sayuelo de grana
 Ni con saya de palmilla.
 Copete traerá rizado,
 Gorguera de Holanda fina, (1985: 1570-1575)

La *Historia*, en definitiva, no cuestiona el lugar de la mujer en la sociedad de su época, simplemente ubica al narrador sin titubeos ni contradicciones en el mundo de los varones. Catalina/Antonio enuncia inequívocamente desde un nosotros masculino: cuando relata su vida de soldado, por ejemplo, dice “alojámonos cinco mil hombres, con harta incomodidad” (37); y es enunciado como varón por el entorno. Años después de no verlo y sin reconocerlo, su propio hermano se refiere a él como “mancebito” (36).

Cuando finaliza el relato y Catalina/Antonio frente al obispo dice “soy mujer” (86), no se trata de la confesión de una identidad oculta, sino del reconocimiento del sexo biológico, a la que sigue el ofrecimiento de certificación de doncellez, antes con la celeridad de un trámite burocrático que con la emoción del develamiento de una intimidad encubierta: “y si quiere salir de dudas V. S. ilustrísima por experiencia de matronas, yo me allano” (87). El hecho de ser virgen, por último, no se constituye en el texto en la comprobación empírica del “soy mujer” inicial sino en la legitimación de su

¹⁵ *Ruán*: “Tela de algodón estampada en colores que se fabrica en Rúan, ciudad de Francia.” (DRAE)

¹⁶ *Holanda*: “Tela de lienzo muy fina de que se hacen camisas para la gente principal y rica.” (Aut.)

¹⁷ *lenzuolo*: “Pañuelo de bolsillo.” (DRAE)

relato como verdadero: “hija”, dice el obispo una vez comprobado que se halla frente a una “virgen intacta”, “ahora creo sin duda lo que me dijiste, y creeré en adelante cuanto me dijereis” (88).

VI. Por otra parte, con el objetivo fortalecer su inserción en el mundo de los varones, no es menor en la *Historia* la construcción épica de la figura de Catalina/Antonio. Ya en América, como soldado raso, participa en Chile de un enfrentamiento contra los araucanos donde muere el alférez:¹⁸ este hecho determina que se pierda la bandera, por lo cual, él “y dos soldados de a caballo” se internan en las filas enemigas para tratar de recuperarla. A pesar de que mueren los otros soldados que lo acompañan y se encuentra solo, Catalina/Antonio no retrocede, antes bien, relata, “maté al cacique que llevaba [la bandera], se la quité y apreté con mi caballo, atropellando, matando e hiriendo a infinidad” (37). Este comportamiento valeroso es recompensado con el nombramiento de alférez de la compañía, cargo en el que permanece durante cinco años, e incluso llega a estar temporariamente al frente de la misma, ante la muerte del capitán. En ese período participa, también, en la batalla de Purén¹⁹, donde hace rendir y ajusticiar al cacique Quispiguaucha, según su propio relato (38). De la misma manera, accede al cargo de sargento mayor cuando, en defensa del rey, se opone al alzamiento de Alonso Ibáñez en Potosí (50), y se convierte en uno de los tres sobrevivientes de los novecientos soldados que llevaba la armada española en el enfrentamiento en Lima contra los holandeses (74-75).

Estos episodios donde Catalina/Antonio se atribuye un protagonismo sobresaliente no parecen haber sido elegidos al azar: remiten a tres lugares emblemáticos en el imaginario español de la expansión a principios del siglo XVII. Purén es la región donde los mapuches resistieron durante trescientos años el asedio español y allí perdió la vida Pedro de Valdivia; Potosí es el yacimiento de oro más importante de las colonias y Alonso Ibáñez, el primer criollo enriquecido que se rebela contra las autoridades metropolitanas. Por otra parte, Lima, cabeza del virreinato, atacada por los portugueses, escenifica las tensiones por el control de las rutas comerciales, cuando los banqueros holandeses de Rotterdam y Amsterdam comenzaban a convertirse en el motor económico de Europa y se expandían hacia América en manifiesta competencia con España.

¹⁸ alférez: “Oficial que llevaba la bandera en la infantería, y el estandarte en la caballería.” (DRAE)

¹⁹ En 1770, Pedro Salazar de Mendoza escribe: “En el año de 1608 se levantó la mayor parte de las ciudades del belicoso reino de Chile, saqueándolas los indios y pasando a cuchillo a los vecinos no prevenidos para tan grande daño. Don Juan de Mendoza, marqués de Montesclaros, virrey del Perú, mandó levantar un buen número de gente para castigar con ella la desvergüenza de los araucanos. Fueron en esta jornada quinientos españoles, trescientos caballos y mil indios amigos: tuvieron con ellos muchas batallas y encuentros. La más famosa fue la [...] de Purén. [...] Una mujer, natural de San Sebastián de la provincia de Guipúzcoa, que dejando su patria y mudando su nombre de Catalina de Arauso, en la guerra se llamó Pedro de Oribe, y siguiendo el destino de su suerte, se halló en las jornadas que hizo a las Salinas de Araya don Luis Fajardo, pasó al Perú, disimulando con el valor lo que era y militando con esfuerzo raro, llegó a ser alférez del capitán Alonso Rodríguez y tuvo parte en la batalla del Paicaví, y en todas las correrías y malocas que hubo en cinco años que duró la guerra, y en la famosa batalla del Purén” (1770: 129).

Acorde con esto, además, en la construcción que Catalina/Antonio realiza de sí mismo no se evidencia interioridad, excepto en contadas ocasiones. Es decir, el discurso épico al que el texto adhiere incompatibiliza sentimientos con heroicidad, de manera que angustias, dolores o incertidumbres apenas se sugieren o se expresan con parquedad. Nada sabemos de su vida en el convento, ni de los procesos internos que la llevaron a decidir la fuga y la nueva identidad, y el altercado con la monja que marca la huida apenas muestra un destello del alma de Catalina: “Ella era robusta y yo muchacha, me maltrató de mano y yo lo sentí” (17). En el cruce de la cordillera desde Chile a Tucumán, cansado y hambriento, ante la muerte de sus compañeros de viaje, se acerca a un árbol y llora, pero el texto disuelve lo sentimental en una reflexión sobre lo sucedido: “y pienso que fue la primera vez que lo hice” (45). De la misma manera, cuando frente a la amonestación del obispo decide revelar su identidad biológica, tiene un momento de confusión que se describe con un “yo me puse tamañito” (80). Sin embargo, es el obispo quien, al escuchar la confesión, llora “a lágrima viva” (87). De hecho, Catalina/Antonio hace gala de su sangre fría y control de sentimientos en situaciones extremas: “Borracho”, le grita al verdugo que le está poniendo la soga al cuello, “pónmelo bien o quítamelo” (62), mientras que en el potro de torturas “[e]mpezaron las vueltas”, relata, “y yo estuve firme como un roble” (56).

VII. Ahora bien, hasta este momento focalicé el análisis en uno de los propósitos del texto: consolidar la identidad de género del autor a través de un lugar enunciación socioculturalmente atribuido a los varones, que se visibiliza mediante la vestimenta. Es posible identificar, sin embargo, un segundo propósito vinculado con el primero: obtener desde esa misma identidad, un medio de subsistencia proveniente de las arcas reales. Junto con la finalización de la *Historia de la monja alférez*, Catalina/Antonio presenta una “información de méritos y servicios” donde solicita al rey una pensión vitalicia por sus trabajos en Indias, argumentando que lo hecho se debió a la “particular inclinación que tuvo de ejercitar las armas en defensa de la fe católica y emplearse en servicio de Vuestra Majestad” (Erauso, 2007: 57). Desde ese contexto, entonces, su *Historia* puede leerse como un apéndice argumentativo utilizado para obtener las mercedes reales, habida cuenta de que en ella se presenta como el soldado que, siguiendo el modelo del “buen vasallo”, bajo cualquier circunstancia defiende la causa de su rey.

Las características épicas que connotan el accionar de Catalina/Antonio, sobre las que hablé en el apartado anterior, terminarán conformando la figura del buen vasallo como resultado de un proceso que se inicia con una construcción particular de mundo. El texto instaura un universo bipartito donde el espacio femenino y el espacio masculino implican compartimentos estancos: los hombres se enfrentan cuerpo a cuerpo y con las armas en la mano, mientras que a las mujeres las armas les son ajenas. Así, encontramos a Catalina/Antonio, una y otra vez, arma en mano peleando su lugar de varón, puesto que su marca identitaria dentro del espacio masculino será la pelea. De hecho, el periplo del protagonista se inicia con una pelea sin armas, cuando aún en el espacio femenino del convento, una monja profesa la golpea (Erauso, 2000: 17). Puertas afuera, sin

embargo, el texto narra al menos veinte peleas entre varones donde las armas blancas adquieren preeminencia y la mano se convierte en el núcleo de una corporalidad que instituye la pelea como rasgo distintivo²⁰.

Una clara diferenciación en la construcción de mundos que el texto presenta es el episodio donde se enfrentan dos mujeres a la salida de una iglesia y una golpea a la otra con un chapín (54): la agredida solo se retira del lugar a la llegada de su marido y, posteriormente –en secreto–, contrata a un indio para que corte la cara de la agresora. Es decir, las mujeres son “representadas” por los hombres –maridos o sicarios– que empuñan las armas: a la pregunta sobre quién había cortado la cara de doña Francisca, el indio responde “Una navaja y esta mano” (56). No es fortuito, por otro lado, en un texto donde la vestimenta pone de manifiesto la identidad de género, que un elemento propio de la indumentaria femenina como el chapín ocupe el lugar del cuchillo en la mano de la mujer. El chapín, según refiere el *Diccionario de Autoridades* (s.v. *chapín*), era un aditamento del calzado femenino que servía para dar más altura y proteger la falda de las damas. Este episodio en el que Catalina/Antonio se ve involucrado por haber sido acusado falsamente como el agresor contratado, lo ubica en el mundo de los varones, tanto desde la perspectiva del entorno social que lo incrimina cuando se da crédito a la injuria, como desde su propia perspectiva: él mismo califica con desdén todo lo sucedido como un enredo mujeril al que denomina “bella industria” (57), entendiéndose por industria, “ingenio”, pero también, “engaño”.²¹ Y en este mismo sentido, es emblemático el enfrentamiento que cierra la obra: cuando Catalina/Antonio recibe el agravio de ser interpelado por su nombre femenino por “dos damiselas” que le preguntan “Señora Catalina, ¿adónde se camina?”, replica con violencia: “Señoras putas, a darles a ustedes cien pescozones y cien cuchilladas a quien las quiera defender” (103).

VIII. Finalmente, si bien Catalina/Antonio se ubica sin vacilaciones en los espacios socioculturalmente reservados a los varones en su época, esta adscripción conlleva, también, una concienzuda construcción que busca evidenciar una legitimación que emana del entorno. Por un lado, liga su estatus de varón a la confianza, –especialmente en el área comercial–, que depositan en él personajes encumbrados del mundo virreinal. Comerciantes acaudalados, militares de rango, altos funcionarios eclesiásticos y de gobierno son registrados por la *Historia* con meticulosidad: se consignan nombres y apellidos, cargo o dignidad eclesiástica y, en la mayoría de los casos, el monto otorgado como salario o como dádiva. Así, se nombra al catedrático Francisco de Cerralta (19) y al secretario del rey Juan de Idiaguez (19), a Juan de Urquiza, mercader de Trujillo, quien lo pone al frente de una tienda con ciento treinta mil pesos de hacienda, dos esclavas y una negra a su servicio (31), y a Diego Lasarte, rico mercader y cónsul mayor

²⁰ El vocablo “mano” es la parte del cuerpo con mayor frecuencia de aparición en la *Historia* y en otro texto contemporáneo: el poema épico *Argentina y conquista del Río de la Plata* (1602) de Martín del Barco Centenera. También encontramos esta particularidad en la *Eneida*.

²¹ *industria*: “ingenio y sutileza, maña o artificio” (*Aut.*).

de Lima, del que recibe seiscientos pesos de salario al año (32). Además, dentro de esta red de legitimaciones que el texto teje, no tiene importancia menor el hecho de que Catalina/Antonio, declarando el abolengo de sus padres, insista desde el inicio en su pertenencia a la nobleza vizcaína.²²

Reivindicar las redes socio-parentales que lo integraban a la comunidad vasca a principios del siglo XVII significaba hacer público la pertenencia a un grupo altamente legitimado, con reconocidos lazos de hidalguía basados en la pureza de sangre: muchos de sus integrantes en América eran altos funcionarios virreinales, comerciantes acaudalados, mineros y terratenientes (Torales Pacheco, 2001: 29).²³ Por otra parte, la lengua vascuence se constituye en el texto como una “lengua para iniciados”, como un código que denota una pertenencia a un círculo restringido. El corregidor Ordoño de Aguirre, apenas conocida la condición de “vizcaíno” de Catalina/Antonio lo ayuda a escapar de la justicia, dándole indicaciones en vascuence que el entorno no puede comprender (Erauso, 2000: 51). Darse a conocer como vizcaíno implica, en la *Historia*, una inmediata respuesta corporativa: en un pleito presentado ante la Real Audiencia consigue la libertad porque “apelamos”, explica Catalina/Antonio, “agenciando paisanos” (56). De la misma manera, pertenecer a la comunidad vasca conlleva privilegios que se hacen valer en situaciones límite. Cuando Catalina/Antonio es amarrado en el potro de torturas, “entró un procurador, alegando ser yo vizcaíno y no haber lugar, por tanto, a darme tormento, por razón de privilegio” (56). Asimismo, a punto de morir en la horca, la ejecución se suspende “a instancias de Martín de Mendiola, vizcaíno” (62).

Me interesa especialmente un pasaje de la *Historia* en el que se conjugan la pertenencia a la comunidad vasca y el perfil heroico que se intenta consolidar. En un lance a raíz de diferencias en el juego, Catalina/Antonio se enfrenta con un personaje al que describe como “moreno, velloso, muy alto, que con la presencia espantaba”, conocido como “el nuevo Cid” (77). La pelea lo encuentra daga en mano, solo contra cinco hasta que aparecen dos vizcaínos que lo secundan y el Cid cae, pidiendo confesión (78). El enfrentamiento carecería de interés si no fuera por el nombre del contrincante, que le permite vencer –de manera simbólica– al Cid Campeador, reescribiendo un episodio de la historia de su propia comunidad. Rodrigo Díaz de Vivar, conocido como El Cid, es educado en la corte junto a Sancho, hijo del rey Fernando I de Castilla y León, quien, cuando se convierte en rey, lo nombra –según algunas fuentes– alférez real. Hacia el año 1066, Rodrigo Díaz, que ya tenía gran prestigio por su valor en los enfrentamientos contra los moros, adquirió más renombre aún a raíz de un combate que mantuvo con el caballero navarro Jimeno Garcés, para dirimir el dominio de unos castillos fronterizos que se disputaban los monarcas de Castilla y Navarra. Este triunfo sobre Navarra en favor de Castilla le valió el apelativo de “Campeador”.

²² En la “Información de méritos y servicios” dice: “hija de padres nobles e hidalgos” (Erauso 2007: 57).

²³ Recordemos que, en 1595, tres de los seis comerciantes más importantes del tráfico con las colonias eran vascos: Juan de Uribe, Juan de Bustinza y Domingo de Corcuera (Otazu, 2008: 158).

IX. Por último, se hace necesario que Catalina/Antonio legitime su condición de varón también desde la institución eclesiástica. La tensión de la sociedad colonial entre el poder político y el religioso se resuelve en el texto en este sujeto que se construye a sí mismo como vasallo del rey pero, además, como particular hijo pródigo quien, rebelde ante la justicia secular, retorna una y otra vez al amparo materno de la iglesia. Si bien el arrepentimiento no se percibe en el relato, de alguna manera se produce una conversión operada por el discurso del obispo Carbajal: “pareciéndome estar ya en presencia de Dios”, dice Catalina/Antonio frente a su figura imponente, y esto trae como consecuencia la revelación, “descúbrome y dígame” (86).

Efectivamente, Catalina/Antonio muestra fuertes relaciones afectivas en el vínculo con altos dignatarios eclesiásticos: en trance de muerte pide confesión y es absuelto por el padre Luis Ferrer de Valencia, quien lo cuida hasta que se recupera (79). De la misma manera se relaciona con fray Domingo de Valderrama (71), así como traba amistad con la monja María de Ulloa y su hija, a quienes visita en el convento y se refiere a ellas poniendo de manifiesto relaciones de trato familiar: “visité muchas veces a mi monja y a su madre y a otras señoras de allí, las cuales, agradecidas, me regalaron mucho” (68).

Pero, además, el protagonista muestra un conocimiento cabal de la jurisprudencia de la época en relación con el mundo eclesiástico: es sin duda elocuente el episodio en que se lo condena a muerte después haber sido encontrado culpable de matar al criado de un corregidor en La Paz. Como se hacía de ordinario, el reo era recluido, se confesaba, escuchaba misa en la cárcel y allí comulgaba antes de ser ajusticiado. En esta situación, Catalina/Antonio relata:

Yo al punto volví la forma que tenía en la boca y recibíla en la mano derecha, dando voces: “¡Iglesia me llamo, iglesia me llamo!” Alborotóse todo y escandalizóse, diciéndome todos hereje. [...] lleváronme en procesión, y llegados al sagrario, todos arrodillados, me cogió un clérigo de la mano y la entró en el sagrario. No reparé en qué la puso. Después me rayeron la mano y me la lavaron diferentes veces y me la enjugaron (70-71).

El episodio tiene una explicación puntual: Catalina/Antonio necesita salir de alguna manera de la cárcel y llegar a una iglesia donde recibir asilo, entonces comete un sacrilegio: vuelve la hostia o la forma²⁴ a su mano puesto que, de esta manera, deberá ser llevado a una iglesia para ser sometido a un ritual de purificación, y una vez en ella, está en condiciones de solicitar ese asilo. “Era práctica habitual en la España del XVII”, dice Gómez Carreras,

que la iglesia se convirtiera en refugio de fugitivos, cuando los que habían cometido algún delito buscaban el amparo que la Iglesia pudiera brindarles, refugiándose en un templo donde podía recibirse el derecho de asilo. Y cuando los delegados de la justicia le conminaban a entregarse, el delincuente se asomaba a la puerta o ventana del templo y gritaba la frase ritual: ¡Iglesia me llamo! De esta forma se establecía una tregua. Pero los persecutores no cejaban en su empeño: se establecían turnos y permanecían cercando el templo y vigilando sus posibles salidas para capturar al fugitivo en cuanto

²⁴ *forma*: “pedacito de pan ácimo u oblea [...] en el cual se consagra el Cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo” (Aut.).

que éste intentase escapar. La cuestión era capturarlo sin violar el espacio sagrado (2000: 40).

En efecto, Catalina/Antonio pasa un mes alojado en la iglesia, hasta que el gobernador quita los guardias y puede partir hacia el Cuzco (Erauso, 2000: 71).

Ahora bien, uno de los últimos episodios narrados en la *Historia* es el que le permite proseguir su “vida en hábito de hombre” y lo obtiene de su “Santidad Urbano VIII” (101). El papa le concede esta dispensa a cambio de continuar preservando su virginidad y abstenerse de “ofender al prójimo” (101), obedeciendo el mandamiento de no matar. La necesidad de Catalina/Antonio de narrar las muertes o heridas infligidas en su vida errante y, al mismo tiempo, no desviarse de la amonestación papal, llevan como implicancia textual la profusa aparición de circunloquios o eufemismos que justifican o dejan en la imprecisión la posibilidad de herir o matar. Cuando poco después de dejar el convento unos jóvenes le salen al paso y lo provocan, “hube de hallar unas piedras y hube de lastimar a uno, no sé dónde”, dice, “porque no lo vi” (21). Más tarde, en el camino a Potosí es asaltado por tres hombres y comienza un tiroteo del que resulta que “ellos erraron y cayeron dos” (49), mientras que el enfrentamiento y muerte de su propio hermano se produce en una oscuridad tan cerrada que solo puede reconocerlo cuando, en trance de muerte, pide confesión (41-42).

X. *Historia de la monja alférez, escrita por ella misma* es un texto donde, como ocurre con la mayoría de los textos generados en Indias, podemos individualizar una pluralidad de rasgos que lo vinculan con distintos tipos discursivos. Pero, como es corriente también, se trata de una escritura destinada a producir modificaciones en el circuito metropolitano. Catalina/Antonio lo logra y con creces. Y en este sentido, su texto puede considerarse también un memorial,²⁵ es decir, un libro que contiene un conjunto de anotaciones destinadas a ser el contenido de un armazón lógico que sostendrá el argumento para una solicitud. En dos oportunidades, hacia el final del texto, se habla de un memorial que se entrega al rey²⁶ (96, 98), y si bien podría pensarse que se trata de la “información de méritos y servicios”, la *Historia* no establece una diferenciación tajante entre el memorial y la información. En definitiva, todo parece indicar que Catalina/Antonio entrega al rey el mismo texto que ha llegado hasta nosotros: probablemente se trató de una versión más breve, ampliada con posterioridad para su circulación.

Como propuse en el inicio, la *Historia* presenta un esquema narrativo bipartito conformado por dos grandes periplos: uno de ellos se desarrolla en América y el otro, en

²⁵ *memorial*: “papel o escrito en que se pide alguna merced o gracia, alegando los méritos o motivos en que se funda la razón” (*Aut.*).

²⁶ Mónica Navia cita el expediente que se encuentra en el Archivo General de Indias: “Expediente de información y licencia de pasajero a Indias de Catalina de Erauso (Araujo), alférez, a Nueva España. Fecha de la Real Cédula”, ES.41091.AGI/10.42.3.201// CONTRATACION, 5408, N.41. Se trata de un memorial, dice, con fecha 11 de julio de 1630, que contiene además “varios documentos referentes a sus servicios militares en los Reinos de Chile y Perú” de 1625” (2016: 168).

Europa. Ahora bien, el punto de inflexión entre ambos es la primera y única referencia en el texto en la cual los nombres asumidos a lo largo de la vida del protagonista²⁷ confluyen en la nominalización “monja alférez”. Oxímoron que pone de manifiesto, desde lo público, la decisión que ha tomado, en lo privado, la persona que la asume.

Pero hay algo más, las redes de legitimación de Catalina/Antonio están centradas en América en la comunidad vasca, mientras que las redes de legitimación de la monja alférez en Europa se amplían a toda la comunidad española. Cuando ya convertido en la monja alférez decide volver a su “patria”, cae enfermo y encuentra que aquella tierra es “mala para españoles” (92), ambos términos –patria y españoles– aparecen por primera vez en el texto. En viaje hacia Roma atraviesa Francia y allí es detenido por sospechas de “ser espía de España” (95), ya en Génova, un italiano entra en conversación con él diciéndole: “Usted es español”, pero la conversación se transforma en provocación y Catalina/Antonio, antes de sacar su espada, contesta: “No hable usted de ese modo, que el más triste español es mejor que el mejor italiano” (100). Finalmente, después de haber escuchado misa en Roma, un cardenal lo elogia diciendo que su único defecto es ser español, a lo que él responde: “A mí me parece, señor, [...] que no tengo otra cosa buena” (102). En relación con esto, es sumamente interesante el análisis que realiza Chloe Rutter-Jensen (2007), pues liga *Historia de la monja alférez* a los discursos que se gestan para dar cuenta de la modernidad. Rutter-Jensen parte del texto ya clásico de Benedict Anderson, *Imagined communities*, para comentar que, si bien Anderson refuta el concepto de nación como *sui generis*, asume el concepto de género como dado, hecho que la *Historia* desmiente. “[E]n el mundo moderno”, dice Rutter-Jensen, “la suposición es que uno nace con su nacionalidad del mismo modo que uno nace con un género”. Así como “los discursos modernos tienden a negar una nacionalidad ambigua, así también se niega un género ambiguo” (2007). En este mismo sentido, María Asunción Gómez indica que “el personaje histórico de Erauso pertenece a una época en la que las demarcaciones de género e identidad eran aún difusas” (2009). El análisis de *Historia de la monja alférez*, finalmente, corrobora las afirmaciones anteriores, en tanto en el texto la identidad nacional –ser español– no puede entenderse aislada de la identidad de género –ser socioculturalmente varón–, mientras que ambas son subsidiarias de una compleja construcción discursiva, de la que he intentado dar cuenta.

Referencias bibliográficas

- ARETA MARIGÓ, Gema, 1999, “El barroco y sus máscaras: vida y sucesos de la monja alférez”, *Anuario de Estudios Americanos*, LVI, 1, pp. 241-252.
- CABEZÓN CÁMARA, Gabriela, 2015, “Quien se aparta con prisa”, en Erauso, Catalina de, *La monja alférez. Mis memorias*, Córdoba, Buena Vista.
- Diccionario de la lengua castellana (Aut.)*, 1963, Madrid, Francisco del Hierro, 1726-1739. Edición Facsímil, Madrid, Gredos, Real Academia Española.

²⁷ Si bien para este trabajo adopté el primero y el último nombre que el autor asume, en el texto encontramos cinco denominaciones: Catalina, Francisco, Pedro, Alonso y Antonio.

- Diccionario de la lengua española (DRAE)*, Real Academia Española, vigésimo segunda edición, <http://www.rae.es/rae.html>
- ERAUSO, Catalina de, 1829, *Historia de la Monja Alférez: doña Catalina de Erauso, escrita por ella misma*, ilustrada con notas y documentos por D. Joaquín María de Ferrer, Imprenta de Julio Didot, París.
- _____, 2000, *Historia de la monja alférez, escrita por ella misma*, Jesús Munárriz (Presentación y epílogo), Madrid, Hiperión.
- _____, 2007, *Historia de la monja alférez*, Barcelona, Linkgua.
- GÓMEZ, María Asunción, 2009, “El problemático “feminismo” de *La Monja Alférez* de Domingo Miras”, *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero41/monjalfe.htm>
- GÓMEZ CARRERAS, Matías, 2000, “La ermita de Nuestra Señora de la Concepción de Bedmar”, *Sumuntán: anuario de estudios sobre Sierra Mágina*, 14, 2001, pp. 33-44, <http://www.cismamagina.es/pdf/14-04.pdf>
- HARTOG, François, 1999, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- HEREDIA, José María de, 1895, “Prefacio”, en Erauso, Catalina de, *Historia de la Monja Alférez*, Perulibros, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-la-monja-alferez/html/ff38d5be82b1-11df-acc7-002185ce6064_10.html
- LOPE DE VEGA CARPIO, Félix, 1985, *Peribáñez y el Comendador de Ocaña* (Felipe B. Pedraza Jiménez, traduc. y comp.), Madrid, Castalia.
- MARTÍNEZ, Carolina, “Libros de viajes, libros de trajes. Singularidad y tipificación del repertorio iconográfico americano en el siglo XVI”, *Prohistoria. Historia, políticas de la historia*, 34, 2020, pp. 5-37.
- MUNÁRRIZ, Jesús, 2000, “Presentación y epílogo”, en Erauso, Catalina de, *Historia de la monja alférez, escrita por ella misma*, Madrid, Hiperión.
- NAVIA ANTEZANA, Mónica, 2016, “Retratos de la monja alférez, doña Catalina de Erauso”, *Ciencia y Cultura*, pp. 163-181.
- NAKASHIMA, Roxana, Lía Guillermina OLIVETO, 2014, *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos*, Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti” 5, 5, pp. 120-128.
- OCHOA, Marcia, 2003, “Llegando a ser hombre en Yndias: las mediaciones de Catalina de Erauso, la Monja Alférez” http://www.kalathos.com/DIC2003/detail_mochoa.php
- OTAZU, Alfonso de y José Ramón Díaz de Durana, 2008, *El espíritu emprendedor de los vascos*, Madrid, Silex.
- RUTTER-JENSEN, Chloe, 2007, “La transformación transatlántica de la monja alférez”, Juliana Martínez (trad.), *Revista de Estudios Sociales*, 28, http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0123-85X2007000300006&script=sci_arttext
- SALAZAR DE MENDOZA, Pedro de, 1770, *Monarquía de España*, Madrid, Bartholomé Ulloa, t. II.

- TIEFFEMBERG, Silvia, 2001, "El deber de responder. Sobre la *inquisitio* en América" en *Anclajes. Revista del Instituto de Análisis Semiótico del Discurso*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa, 5, 5, pp. 71-87.
- _____, 1999, "Discurso, poder y control", *Revista de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades*, Universidad de Morón, 6 y 7, pp. 211-219.
- TORALES PACHECO, Josefina María Cristina, 2001, *Ilustrados en la Nueva España. Los socios de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, México, Universidad Iberoamericana.
- VACA DE OSMA, José Antonio, 2001, *Los vascos en la historia de España*. Madrid, Rialp.

Reseñas

BINET, Laurent [2019] (2021) *Civilizaciones*. Buenos Aires. Seix Barral; 448 páginas, 23x17 cm. Traducción de Adolfo García Ortega. ISBN: 9789878319346.

El mundo prehispánico con sus gentes, a pesar de las numerosas y variadas crónicas escritas desde los comienzos del proceso de Conquista y de las distintas investigaciones históricas con que contamos para conocer su pasado, aún llama la atención del público interesado en la Historia de las poblaciones americanas, pero no ligado, de modo directo, con la escritura y exégesis construidas por investigadores de distinta procedencia académica. Narraciones cuyo destino es, sin lugar a dudas, el sistema de acreditación y evaluación de profesionales universitarios que, a pesar de sus esfuerzos y declamados intereses, no logran que sus pesquisas abandonen el redil de una sociabilidad de intereses propios de un sistema cuya lógica impide entonces que el público no especializado tome contacto con investigaciones que muestran a las poblaciones americanas prehispánicas desde una óptica que resalte su dinamismo y protagonismo, por ejemplo, durante el proceso de Conquista. *Civilizaciones*, escrita con un manejo encomiable de la prosa, es todo lo contrario.

Laurent Binet, el autor de *Civilizaciones*, aunque no es esta su única obra, es francés, graduado en Literatura por la *Sorbonne*, en París y galardonado con *el Grand Prix du roman de l'Academie Française*; distinción alcanzada en la Décima Edición de aquella premiación, acontecida en octubre de 2020. Identificado claramente con las ideas de la izquierda anticapitalista y partícipe activo de *La France insoumise* – La Francia insumisa, aquel movimiento político nacido en el 2016 de la mano de Jean-Luc Mélenchon que critica virulentamente al actual presidente francés Emmanuel Macron- construye, en una clara continuación con los ideales de la necesidad de un nuevo pacto social que abreva en la ideas del ecosocialismo, una nueva proposición, ucrónica por cierto, sobre las élites políticas de la América prehispánica en los momentos previos a la llegada de conquistadores de la talla de Francisco Pizarro. Sin lugar a duda una idea atractiva.

El nodo argumental de la obra es sencillo sin que por ello haya que desmerecer esta nueva pieza de la Literatura. Todo lo contrario. La idea de base, que parte de una saga de clara inspiración nórdica que narra la llegada de hombres provenientes lo que hoy consideramos como el Viejo Mundo, es que, ante los conflictos por la sucesión al poder luego de la muerte del Inca Huayna Capac (1524) que enfrentaron a Huáscar y a Atahualpa, las desavenencias y enfrentamientos entre ambos propiciaron que este último tomara la decisión de marchar con su ejército fuera de los territorios controlados por su ‘hermano’ para así evitar una derrota a manos de este. Aspecto que hubiera significado su muerte, así como la de sus allegados más próximos, aunque claro, no un descalabro completo de las formas de ejercicio del poder. Esa idea fuerza, la necesidad de evitar una confrontación con otros andinos, es la que impulsa entonces un trájín que conduce las huestes de Atahualpa fuera del espacio andino. De ese modo, hombres y mujeres, que formaban parte de la comitiva de aquel líder político, según la narrativa de Binet, dejaron el espacio americano en busca de un nuevo ámbito que les permitiera ejercer sus artes políticas, así como desplegar ideas y prácticas sociales que en buena medida permitieran la reproducción social del grupo, así como la implementación ideo-lógica de ciertas prácticas andinas de ejercicio del poder y la autoridad así como la exhibición del prestigio. De ese modo, y partiendo

desde una América convulsionada por los avatares propios de la política amerindia, con sus jefaturas alteradas ante la necesidad de componer un nuevo orden social, un nuevo *mañay* [pacto], Atahualpa y su hueste arriba a la Europa de Carlos V emprendiendo así todo un proceso de conquista, legitimación de su lugar social y expansión por el, desde la proposición de *Civilizaciones*, Nuevo-Viejo Mundo. Sin lugar a duda una idea seductora sustentada por una narrativa ágil, tal y como Binet nos tiene acostumbrados desde una de sus obras anteriores.¹

Como en toda ucronía, en *Civilizaciones* aparecen algunos elementos foráneos a la Historia americana como, por ejemplo, los caballos de los que disponen las huestes de los dos bandos que pugnan por un poder centralizado que brinde continuidad al proyecto político de Huayna Capac. Elementos narrativos que, si bien son sugerentes, sobre todo pensado en el público no especializado que consume y se apropia de este tipo de narraciones, son poco propicios al momento de poder contar con piezas literarias que tengan como finalidad la divulgación de nuevas imágenes sobre el mundo amerindio. No sólo no existían los caballos en el tiempo de los Inca, que según la narrativa de Binet llegaron en un tiempo anterior a los incas de la mano de aquellos primeros colonizadores europeos que arribaron al continente, suceso posible de ser datado con anterioridad a los comienzos del siglo XVI que es cuando transcurren los primeros actos de la parte central de esta obra, sino que además, la lógica desde la cual se describe todo el accionar político de Huáscar y Atahualpa, y sobre todo de este último en suelo europeo, corresponde a cómo es que el Occidente cristiano llevó adelante sus intrigas políticas. Lo cual torna a la ucronía por demás cercana a las formas europeas de concebir el Mundo, alejando el exotismo de un mundo por conocer, como el americano prehispánico, domesticándolo desde una narrativa que despoja a sus actores centrales de su modo de habitar su tiempo. De este modo, como una primera crítica a *Civilizaciones*, podemos señalar que la proposición que anima la idea de la obra no novedosa en sí misma. Desde los comienzos mismos de la Conquista, y desde las piezas pro-etnográficas que se compusieron con la intencionalidad de poner en conocimiento del mundo europeo qué acontecía allende el mar-océano, los amerindios fueron presentados desde formas propias de un mundo que si retomaba el carácter exótico de aquellos, poniendo énfasis en su condición inconstante, lo hacía, propiamente, desde un lugar que no estuviera alejado de un imaginario que representaba a las tierras de ultramar como un lugar violento que necesitaba de ser controlado, así como tampoco se los mostraba desde su condición de hombres plenos con un ejercicio de la política acorde a sus motivaciones y formas de conceptualizar el orden cosmo-histórico del cual formaban parte. Aspecto, este último, ampliamente desconsiderado por el autor aquí comentado. Pero claro, puede señalar el lector de este comentario, es una novela que presenta, al decir de su autor desde las notas de prensa que promocionaron la obra en el mundo hispano parlante, una alternativa a la Historia de aquellos americanos y cómo es que los mismos se relacionaron con la imprenta y la Inquisición en el Nuevo-Viejo Mundo.

En tiempos donde se necesita de justicia y reparación histórica para los diversos grupos amerindios, para que sus pasados no sean ninguneados bajo formas exotizantes de los

¹ *La Séptima Función del Lenguaje*. Buenos Aires. Seix Barral (2017) 440 páginas; 23x15 cm. ISBN 9789507319037

mismos, que obligan a las poblaciones indígenas a re-existir –es decir a mostrarse como continuadores impávidos de una forma idealizada de re-presentar la condición de indio; realidad que se construyó desde formas jurídicas de organizar, y juzgar las diferencias sociales- no hace falta, no es necesario bajo ningún concepto, que la Historia Americana siga siendo pensada y narrada bajo lógicas ajenas a quienes vivenciaron aquel pasado. Los mismos que hoy están presentes, desclasados, invisibilizados en los márgenes de los centros urbanos de América toda, despojados de sus tierras, no necesitan que se los siga presentando de un modo exótico, aunque bajo nuevas formas de refuerzo del colonialismo. Todo lo contrario. Las ucronías, y *Civilizaciones* en particular, pueden ayudarnos a pensar desde la propuesta de lo parafactual, es decir pensar realidades desde aquellas alternativas que sabemos que pudieron ser tomadas en virtud de una gama de posibles. Sin embargo, las mismas, no deben de reducir jamás las dimensiones de la existencia de pueblos que pugnarón, y aún reclaman, por el derecho a su existencia. Cuanto menos se trata de mezquindad solapada de buenas intenciones el proponer una narración que despoje a los nativos, del pasado y del presente, de su lógica y sentido sobre cómo pensarse y situarse en el Ecúmene.

Este tipo de cuestiones se manifiestan de modo claro en el momento en que el autor compone los trazos desde los cuales, el personaje femenino, clave en la gestión, administración y reproducción de alianzas políticas con algunos notables de la política europea es presentado al lector desde nociones que reproducen el mito de las Amazonas. Mujeres atractivas –exuberantemente sexualizadas desde los deseos que su cuerpo proyecta como imagen invertida de los deseos masculinos- que poseen una gran fuerza de voluntad para el ejercicio de la política y el mando dada la condición disminuida de la humanidad masculina. De ese modo es como se retrata a aquella mujer que, en la narrativa comentada, se convierte en la amante de Atahualpa, acumulando poder luego desde su naturaleza exótica y desde el poder comunicarse en castellano con la esposa española del rey de Portugal. Lengua que había aprendido en su tierra natal dado que la misma se había mantenido en la memoria como parte de la transformación histórica que había generado la otrora presencia de aquellos primeros europeos llegados a las Américas que son mencionados, a modo de sustento argumental para la composición de esta y otras secciones de *Civilizaciones*, en un primer momento identificado desde las sagas ya referidas. Aspecto que, sin lugar a duda, retoma el problema de la comunicación y los intérpretes en los procesos de Conquista. Devenir que, en este caso, descarta todo proceso de acomodación de los conquistados. Atahualpa, según Binet, y casi reproduciendo el lugar de la Malintzin junto a Hernán Cortés, se valía de su amante para poder comunicarse con quiénes deseaba entablar vínculos. Un rol que le era asignado no sólo por su dominio de la lengua castellano sino porque (sic) con su belleza intimidaba a sus interlocutores. Ergo, aquí, una vez más la sexualización de las mujeres nativas opaca entonces el rol que las mismas desempeñaron en los procesos de Conquista, no estando exenta, este personaje, de cometer luego una traición contra Atahualpa al elegir el camino de su propia construcción de poder.

La narrativa, como ya mencionamos, es ágil, aunque predecible desde aquello que conocemos o creemos conocer de las intrigas palaciegas y la administración de ciclos de venganza que jalonan y dinamizan concentraciones de poder que son contestadas por quiénes disputan para sí aquella capacidad. Traiciones, muertes y venganzas, encarnadas esta vez por amerindios que decidieron cruzar el mar-océano como una alternativa para

evitar su destino trágico ante guerras fratricidas en suelo americano. Los mismos americanos que luego, promediando la narración, imponen nuevas formas de administración política a sus súbditos sustentándose en una religiosidad de Estado que coloca al Sol, desde 95 Tesis, en una clara alusión a la figura e importancia de Lutero, como creador de vida. Pero allí no acaba todo. Dentro de esas 95 Tesis proclamadas por Atahualpa, desde una negación clara por parte de Binet de las lógicas amerindias de presentación de las formas parentales que avalan la sucesión al poder, se expone a los americanos construyendo una legitimidad política desde nociones genealógicas propias del mundo europeo. ¿Por qué los conquistadores necesitarían justificar su posición social en el sistema político de los conquistados? Una pregunta que nos exige una profunda y sincera reflexión.

Claro está que los indígenas americanos en sus formas de conceptualizar lo sagrado incorporaban nuevas manifestaciones religiosas de aquellos pueblos con los cuales entraban en contacto. Sin embargo, reducir la experiencia americana a la lógica europea es un acto más de una violencia colonial que no cesa.

Ponderemos el lado positivo de *Civilizaciones*. Disponemos de una publicación que nos permite indagar sobre aquella fascinación por lo exótico que aún pervive, bajo formas más o menos disimuladas, del mito del buen salvaje. Si aquella propuesta retórica aún necesita de nosotros, y claro está de los propios intelectuales indígenas que nos marcan el camino que no debemos de tomar en la formulación de proposiciones narrativas como la comentada, significa que debemos de redoblar los esfuerzos porque nuestras investigaciones alcancen lectores fuera del techo de cristal que supone la vida universitaria con su imposición de publicaciones en revistas especializadas que difícilmente sean consultadas fuera de círculos de sociabilidad restringidos y definidos por afinidades selectivas. Ese techo de cristal tiene como su contraparte un suelo pegajoso; todas aquellas cargas ideológicas de carácter eurocéntrico que aún deben de soportar las poblaciones amerindias. Mientras no logremos, al menos, identificar y exponer las limitaciones que imponen el techo de cristal y el suelo pegajoso al avance del conocimiento sobre las poblaciones indígenas de América, debemos de contentarnos con continuar reflexionado sobre el carácter contemporáneo de toda nuestra Historia tal y como lo proponía Croce: indagemos en lo que sucede en la Francia actual y por qué necesita invertir ciertas imágenes sobre ‘*sus otros*’ para así poder dar cuenta sobre cómo es que la exotización de los ‘salvajes’ y su Naturaleza es una forma más del colonialismo que encuentra en esta forma de Literatura fuerzas remozadas.

CARLOS D. PAZ

CNPq – PPGH / UNISINOS – Brasil

FCH-UNCPBA / Dpt. de Historia – Argentina