

Caracterización de las crónicas de Indias de las órdenes religiosas en la América virreinal (siglos XVI y XVII)

José Luis Villar Piñeiro

Tesis doctoral

2019

Directora: Sagrario López Poza

Tutora: Nieves Pena Sueiro

Programa de doctorado en Estudios Literarios



UNIVERSIDADE DA CORUÑA



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

`
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.`

A mi familia.

A mis profesores de Literatura del ya muy lejano instituto.

Agradezco a la profesora Sagrario López Poza, mi directora de tesis, la oportunidad que me dio de colmar mis apetencias investigadoras en un ámbito, la literatura hispanoamericana colonial, que yo desconocía y en un momento en que parecía que se me cerraban las puertas a mis iniciales proyectos. Pero, sobre todo, me siento en deuda con ella por toda la ayuda que me ha proporcionado, por sus lecciones y consejos, por su paciencia y por su confianza en mí. Si, pese a todo, el resultado no está a la altura, no será por ella.

Agradezco a la profesora Nieves Pena Sueiro, mi tutora en los últimos años, su preocupación e interés por mi trabajo y su constante aliento y apoyo.

RESUMEN

Las crónicas de Indias constituyen un corpus textual de primera importancia tanto para la Historia en general como para la Historia de la Literatura y ello por razones tan diversas como la gran cantidad de textos existentes, la relevancia literaria e histórica de algunos cronistas, el gran caudal informativo que nos aportan y que cubre la práctica totalidad de las ramas de conocimiento existentes en la época o, en contraposición a este último rasgo, la existencia en ellas de elementos de fantasía y de pasajes de belleza literaria salidos de las plumas de autores conscientes de su valía artística, lo que no impide, finalmente, que su primera intención sea burocrática y, con frecuencia, política.

Dentro del corpus cronístico y al margen de las grandes figuras, nos encontramos con una serie de textos del siglo XVI y, sobre todo, XVII, compuestos por frailes, que son bastante más desconocidos para el gran público y que despiertan mucho menos interés entre los estudiosos. De ellos se ocupa esta tesis, en la que se enumeran los rasgos constitutivos de la poética de la cronística religiosa virreinal, se esboza una diacronía para mostrar la evolución de esa cronística entre los siglos XVI y XVII y se ponen de relieve los elementos distintivos detectados en la plasmación del género entre las órdenes religiosas estudiadas.

RESUMO

As crónicas de Indias constitúen un corpus textual de primeira importancia tanto para a Historia en xeral como para a Historia da Literatura e iso por razóns tan diversas como a grande cantidade de textos existentes, a relevancia histórica e literaria dalgúns cronistas, o grande caudal informativo que nos aportan e que cobre a práctica totalidade das ramas do coñecemento existentes na época ou, en contraposición a este último trazo, a existencia nelas de elementos de fantasía e de pasaxes de beleza literaria saídos das plumas de autores conscientes da dúa valía artística, o que non impide, finalmente, que a súa primeira intención sexa burocrática e, con frecuencia, política.

Dentro do corpus cronístico e á marxe das grandes figuras, topamos cunha serie de textos do século XVI e, sobre todo, do XVII, compostos por frades, que son bastante máis descoñecidos para o público en xeral e que espertan moito menos interese entre os estudosos. Deles ocúpase esta tese, na que se enumeran os trazos constitutivos da poética da cronística relixiosa virreinal, se esboza una diacronía para amosar a evolución desa cronística entre os séculos XVI e XVII e se poñen de relevo os elementos distintivos detectados na plasmación do xénero entre as ordes relixiosas estudadas.

ABSTRACT

The chronicles of the Indies form part of a body of writing of primary importance as much for history in general as for the history of literature. This is for reasons as diverse as the large quantity of existing texts, from which we are provided a great flow of information that covers virtually all branches of existing knowledge in that time period, from chroniclers of great literary and historic relevance. Or, in contrast to this last characteristic, we see also the existence of some elements of fantasy as well as passages of literary beauty, written from the pens of authors aware of their artistic value. This does not prevent, after all, that their first intention is bureaucratic and, frequently, political.

Within the body of the chronicle and aside from the grand figures, we find a series of texts from the 16th and, above all, the 17th century composed by friars, which are much less known by the general public and which awaken much less interest on the part of scholars. This thesis deals with them. In it the constituent elements of the poetical as they relate to the religious viceregal chronicles are listed, an outline is made of the development and evolution of that chronicle between the 16th and 17th centuries and the different detected elements in the shaping of the genre among the religious orders that have been studied are highlighted.

ÍNDICE

1	INTRODUCCIÓN	
1.1	Objetivos de la investigación	13
1.2	Objeto de estudio	15
1.3	Metodología	46
1.4	Estado de la cuestión	48
2	EL TEXTO DE LA CRÓNICA: <i>INVENTIO</i>	
2.1	El mundo natural	87
2.2	La visión del indio y del negro: características atribuidas y cultura y ritos Indígenas	110
2.3	El mundo social y urbano y la conciencia criolla. El papel de la mujer	153
2.4	Cristianismo, evangelización y órdenes religiosas. <i>La conquista spiritual</i>	174
2.5	Lo sobrenatural y lo maravilloso	208
2.6	El sistema colonial según los cronistas: análisis crítico y propuestas	273
2.7	La conquista y sus dimensiones: aventura, fama, depredación y violencia	290
2.8	Filología, crítica, interacción lingüística, teatro y fiestas	309
2.9	La explicación eurocéntrica de la realidad americana. Tópicos de la tradición Occidental	337
	APÉNDICE DOCUMENTAL	359
3	EL TEXTO DE LA CRÓNICA: <i>DISPOSITIO</i>	
3.1	Estructura. Cohesión y dispersión. Criterios y artificios	365
3.2	Miscelánea textual: textos intercalados y pausas digresivas	390
3.3	La voz locutora en el texto: entre lo narrativo y lo discursivo. Grados y alternativas de lo objetivo/subjetivo. Formalización de puntos de vista distintos del europeo y del estatuto del lector	415
3.4	El juego de las personas gramaticales o interferencias e inconsecuencias	443
3.5	El espacio. Registro objetivo y protagonismo literario	457
3.6	El tiempo. Registro objetivo-cronológico y técnicas y artificios	465
3.7	Galerías de personajes entre lo épico-hagiográfico y lo satírico-caricaturesco: construcción, tono y function	485

4	EL TEXTO DE LA CRÓNICA: <i>ELOCUTIO</i>	
4.1	De la <i>dispositio</i> a la <i>elocutio</i> : Las modalidades discursivas: importancia cuantitativa, construcción formal e interacción. Tipología del diálogo	505
4.2	El estrato coloquial. La lengua coloquial, expresión de la subjetividad fundamental de la crónica	551
4.3	El estrato indígena. comentarios lingüísticos, lenguas en contacto y diccionario de Indigenismos	563
4.4	El estrato retórico: de la lengua coloquial a la literaria. Constantes estilísticas ..	585
4.5	El estrato erudito: espesor textual y formación del cronista. Del texto al context	
	APÉNDICE DOCUMENTAL	643
5	CONCLUSIONES	647

BIBLIOGRAFÍA

A)	Fuentes primarias	655
B)	Fuentes secundarias	691

TABLA DE ABREVIATURAS

OSH:	Orden de los jerónimos
OFM:	Orden de los franciscanos menores
OP:	Orden de los Predicadores (agustinos)
OSA:	Orden de los agustinos
SJ:	Orden de los jesuitas
RE:	Relación etnográfica
RHP:	Relación de historia precolombina
RV:	Relación de viajes
HG:	Historia general
C:	Carta
REI:	Relación de extirpación de idolatrías
RC:	Relación de conquista
HE:	Historia eclesiástica
M:	Miscelánea
HI:	Híbrido de historia general y eclesiástica
REV:	Relación de evangelización
EI:	Estilo indirecto
ED:	Estilo directo
DG:	Diálogo en general
DI:	Diálogo indirecto
DD:	Diálogo directo
DR:	Diálogo retórico

NOTA SOBRE LAS CITAS TEXTUALES

Al respecto debemos hacer tres aclaraciones:

1. Ante la variedad gráfica que presentan las ediciones manejadas de las crónicas –entre las que se cuentan ediciones modernas y facsímiles– y para evitar erratas y malas lecturas, hemos optado por modernizar puntuación, acentuación y ortografía con arreglo a las normas actuales de la RAE. Solo hemos conservado grafías con posible valor fonológico, contracciones en pleno uso en la época y soluciones fónicas o léxicas características de determinados autores. Para facilitar la lectura de estos textos, también utilizamos la cursiva para las frases en latín y para los indigenismos usados en función metalingüística.
2. La tesis contiene una gran cantidad de ejemplos extraídos de los textos, muchos de los cuales son simples palabras aisladas o frases breves. Todos ellos van en minúscula inicial y con comillas. Cuando la cita es una oración o párrafo va en mayúscula inicial y con comillas o sangrada según corresponda.
3. La índole sintáctica de los textos hace que pocas veces puedan ser citados completos. Como es un fenómeno muy frecuente, no indico con puntos suspensivos que falta algo al principio o al final, salvo que sea necesario para la comprensión del texto citado.

Hombres graves y diligentes escribieron relaciones largas de lo que averiguaron, y aun los concilios provinciales han mandado que se escriban y se estampen.

JOSÉ DE ACOSTA (SJ)

Tres o cuatro frailes hemos escrito de las antiguallas y costumbres que estos naturales tuvieron, e yo tengo lo que los otros escribieron, y porque a mí me costó más trabajo y más tiempo, no es maravilla que lo tenga mejor recopilado y entendido que otro.

MOTOLINÍA (OFM)

Francisco Pizarro no supo escribir y su secretario tenía otras cosas que hazer, que no le dejarían historiar, por eso no se escribieron las cosas que entonces pudieran estamparse; después vinieron otros, que por estar más pacífica la tierra y ellos saber escribir y entender a los indios, rastrearon algo i escribieron poco, ya porque deseaban más sus presentes provechos que las antigüedades, ya porque de dos mil hombres no se hallaran dos inclinados a descubrirlas, porque la curiosidad o el zelo vive en pocos y enfada a muchos. El virrey don Francisco de Toledo atendió con curiosidad a esto y averiguó antigüedades, muchas dellas diré aquí. Otros después examinaron a los secretarios destes archivos [...] y supieron algunas tradiciones de antes de la conquista, y por guesos de gigantes, por piedras de Tiaguánaco y de otras partes, sacaron algunas antiguas conjeturas de antes del diluvio. Después acá con más sosiego y entendiendo mejor las lenguas, sabiendo preguntar antiguas tradiciones, se han descubierto mayores antigüedades; y para saber varios casos desde que comenzó la conquista ha sido de gran importancia leer las informaciones que hizieron las audiencias y virreyes, a petición de los primeros conquistadores...

ANTONIO DE LA CALANCHA (OSA)

Bastaba pintar con palabras comunes aquellas experiencias, para que naturalmente surgieran obras de apasionante dramatismo. Algunas fueron escritas por simples soldados, otras por frailes que en España hubieran muerto secos, sin dejar recuerdo alguno. Nacidas al calor del hallazgo de América, se han hecho inmortales.

GERMÁN ARCINIEGAS

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN, OBJETO DE ESTUDIO: LAS CRÓNICAS Y SU CONTEXTO. METODOLOGÍA Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

1.1 Objetivos de la investigación

Nuestro propósito a la hora de emprender esta investigación puede resumirse en un intento de caracterizar la producción historiográfica de las órdenes religiosas en América entre los siglos XVI y XVII. Esto es, buscar en la práctica textual los rasgos distintivos que sirvan para definir una *poética*¹ de la crónica religiosa de Indias y, al mismo tiempo, para diferenciarla de la crónica llevada a cabo por no religiosos. Partiremos de la siguiente constatación de Eva Bravo-García y Teresa Cáceres-Lorenzo –válida, aunque, en su planteamiento, excluye a los cronistas criollos– y procuraremos ir algo más allá, viendo, sobre todo, cómo se sustancia textualmente esa proximidad de los religiosos al mundo indígena que las estudiosas señalan:

Estas obras están hechas por hombres nacidos en el Renacimiento español pero que desarrollan su trayectoria vital en contacto con el mundo indígena. Las crónicas de soldados y las de religiosos ofrecen visiones distintas, porque distintas son las intenciones y perspectivas de cada uno: el soldado-autor se enfoca en los hechos y el mundo indígena es un contrapunto a su experiencia; el religioso se inserta en la comunidad autóctona y desde una comprensión más cercana trata de explicar ese mundo².

Nuestro trabajo se aplicará, pues, a detectar y estudiar los cauces temáticos y los procedimientos técnicos y lingüístico-estilísticos mediante los cuales se expresa en los textos esa peculiar cercanía que diferencia a los cronistas religiosos de los demás –y a establecer matices y límites en ella, que también hay–, así como aquellos otros que muestren su peculiaridad en cuanto a intereses o formación, aunque sin olvidar su inserción en las preocupaciones y clima cultural general de su época.

¹ Es este un concepto un tanto ambiguo y genérico que usamos con prevención para designar un conjunto de elementos temáticos, técnicos y estilísticos característicos de las crónicas de Indias, tal como las conciben los frailes. Según Demetrio Estébanez Calderón (1996, 858), se trata de un “sistema de principios, conceptos generales, modelos y metalenguaje científico para describir, clasificar y analizar las obras de arte verbal o creaciones literarias”.

² Eva Bravo-García y Teresa Cáceres-Lorenzo (2013b, 1095). En una publicación anterior (2011, 48-49), las mismas autoras se habían extendido sobre la misma idea. Extractamos algunas de sus consideraciones: “El punto de vista religioso es radicalmente distinto al que solían manifestar descubridores y pobladores. Para el misionero el conocimiento de la tierra y de sus cosas no es más que un medio para llegar al indígena y poder culminar su tarea evangélica [...]. Es en las crónicas de los religiosos donde se puede encontrar una preocupación por un conocimiento auténtico de las culturas nativas [...]. Sus opiniones y documentos son más ajustados a la realidad etnocultural y, aunque más desapasionados respecto a los negocios y a las gestas heroicas, son más entusiastas en cuanto a los rasgos de la naturaleza de los indios, a su historia y a su universo cultural. [...] Frente a las crónicas de descubrimiento –escritas de paso al tiempo que se toma posesión de la tierra y se avanza, o como reflexión posterior de la experiencia vivida–, los documentos de los misioneros están elaborados desde un ‘territorio base’ [...] que sienten todo él como propio de su acción pastoral”.

Como objetivo secundario, se verá si pueden encontrarse diferencias significativas entre los grupos religiosos o si estas se deben más bien a cuestiones pragmáticas relativas a las condiciones de producción de las obras. Finalmente, dado que se trata de obras escritas en un lapso de siglo y medio, se indicarán los elementos de esa poética que han ido cambiando con el tiempo y en qué sentido. Todo ello nace de la constatación de que la cronística religiosa no ha gozado históricamente de la atención crítica y el interés que los estudiosos sí han dedicado a otros cronistas y, por tanto, de la existencia de un vacío bibliográfico al respecto. Para fundamentar este aserto es obligado mencionar la visión que tiene de este asunto una estudiosa tan acreditada en la investigación sobre cronística virreinal como Carmen de Mora, sintetizada en este fragmento:

Cuando hablamos de *crónicas de Indias*, en el contexto de la Literatura Hispanoamericana, habitualmente pensamos en las relativas al Descubrimiento y la Conquista; pocas veces recordamos las crónicas de las órdenes religiosas de los siglos XVI y XVII que tuvieron que ver con la conquista espiritual, género más atendido sobre todo por historiadores, al menos en España. Y, sin embargo, sería conveniente que se les prestara más atención desde la literatura porque pueden ayudar a entender mejor el proceso que dio origen a las primeras formas narrativas verdaderamente ficticias del Nuevo Mundo³.

Nuestra investigación pretende, pues, humildemente, adentrarse en un territorio que la propia estudiosa considera —o consideraba hace una década— virgen o casi. Como veremos más abajo (apdo. 1.4), la situación actual ya no es así y se ha publicado bastante en los últimos años, pero, con todo eso, los religiosos barrocos siguen sin ser objeto de estudio, salvo excepciones, y los enfoques más frecuentes no parten de la literatura. Al emplear líneas arriba la palabra *poética* sugiero naturalmente que cabe un abordaje de los textos históricos con las herramientas del análisis literario, no solo por la abundancia en las crónicas de elementos de invención y de fantasía, sino porque la narrativa histórica, al margen de su contenido, usa unas armas compositivas muy semejantes o incluso iguales a las de los narradores de ficción⁴.

³ Carmen de Mora (2009, 176). Aunque ella, como veremos más adelante, se refiere específicamente a las *historias eclesiásticas*, su afirmación es aplicable a la práctica totalidad de los textos de Indias escritos por religiosos.

⁴ En distintos lugares de esta investigación ese hecho actuará como telón de fondo de nuestros análisis. Véase de momento esta reflexión de Hayden White (2003, 113): “Ningún conjunto dado de acontecimientos históricos causalmente registrado puede por sí mismo constituir un relato; lo máximo que podría ofrecer al historiador son *elementos* del relato. Los acontecimientos son *incorporados* en un relato mediante la supresión y subordinación de algunos de ellos y el énfasis en otros, la caracterización, la repetición de motivos, la variación del tono y el punto de vista, las estrategias descriptivas alternativas y similares; en suma, mediante todas las técnicas que normalmente esperaríamos encontrar en el tramado de una novela o una obra” (subrayados del autor). Además, esa similitud de armas compositivas, pese a las diferencias en la índole de los hechos contados y en los objetivos perseguidos con la narración, provoca que se amplíe el espectro de lo literario, según explica, refiriéndose solo a los relatos de viaje, Luis Alburquerque (2011a, 167-17): “La distinción de Genette (1993: 53-76) entre relatos factuales y ficcionales facilitaba la consideración de literarios a ciertos textos hasta entonces exiliados de aquel ámbito. Relatos historiográficos, biografías, diarios, memorias y, por supuesto, relatos de viaje (aunque no fueran expresamente citados en aquella relación), entre otros, componen un friso de textos cuyo denominador común es su factualidad. Se asientan en los hechos, en la realidad, en los testimonios, en lo verificable. Lo ficcional no adquiere forma sustantiva en estos textos, sino más bien adjetiva”.

Debe advertirse, sin embargo, que nuestro intento no es buscar en los textos elementos literarios y hacer un análisis de ellos como si se tratase de obras de libre creación imaginativa, lo cual supondría desvirtuarlas y forzarlas a partir de criterios actuales. En numerosas ocasiones insistiremos, a lo largo de nuestra investigación, en que nos las habemos con textos, en gran medida, burocráticos, resultado de encargos hechos por superiores jerárquicos de las diferentes órdenes o por la autoridad civil, cuya intención, por tanto, es inicialmente informativa y propagandística, y al analizarlos, aunque sea con las herramientas del análisis literario, hemos de tener muy presentes esos ingredientes pragmáticos o contextuales, diferentes, aunque sea en los Siglos de Oro, de los implicados en la creación de la prosa de ficción. Lo explicó muy bien José Rabasa, hace ya algunos años, al constatar que

la crítica ya no se propone asignarles [a las crónicas de Indias] un supuesto valor literario –que, en última instancia, manifestaría el concepto que tenemos hoy de lo literario–, sino una lectura de acuerdo con los cauces retóricos que regían la escritura de la historia en el siglo XVI.

Bajo estos presupuestos se abre un campo para la historia literaria que cubre tanto el análisis de los “vuelos retóricos”, como las exigencias legalistas y políticas de las relaciones o los esquemas providencialistas y hermenéuticos de las historias⁵.

En suma, en este trabajo nos adherimos a una idea de concebir las crónicas de Indias escritas por religiosos que va más allá de considerarlas como meras fuentes informativas, tal como ocurría en la crítica positivista –según se explicará más abajo (apdo. 1.4.1)–, y aspira a comprender su *poética* –su temática, su estructura y, a partir de ellas, elementos de su retórica– sin perder nunca de vista su origen.

1.2 Objeto de estudio

1.2.1 Concepto

Los textos que vamos a estudiar, como veremos luego (apdo. 1.2.2), son muy heterogéneos, pues van desde la carta o relación más humilde hasta el tratado enciclopédico. No obstante, su origen –el proceso histórico que los justifica y les da sentido–, su objetivo y un conjunto no pequeño de elementos temáticos, compositivos y estilísticos comunes explican su investigación conjunta⁶. Así lo ha entendido la crítica desde siempre y de ahí la necesidad de acuñar un término –en este caso el sintagma *crónica de Indias*– que los englobase a todos. Por ello, en nuestra investigación usaremos continuamente la palabra *crónica* –así como también *texto*, más apropiada– para referirnos a las obras que integran nuestro corpus⁷. Pero debe matizarse que tal acuñación

⁵ José Rabasa (1996, 321).

⁶ Entre estos, Oswaldo Estrada (2009, 37) enumera, citando a Blanca López de Mariscal, los “marcadores de tiempo y espacio; diversas voces narrativas y puntos de vista opuestos; un esfuerzo por dotar al texto de verosimilitud; la tendencia a recurrir a la ‘visión providencialista’ como estrategia narrativa; el despliegue de aventuras, obstáculos, desgracias; el uso de certeras digresiones; conexiones textuales y clasificaciones de lo descrito, así como el empleo de ciertas operaciones descriptivas”.

⁷ Véase al respecto el estudio fundamental de Walter Mignolo (1982, 57-58), que, además de extenderse en una taxonomía muy útil de *formaciones verbales y tipos discursivos*, aclara el sentido e importancia del

es solo una forma de entendernos que usamos por comodidad amparándonos en la tradición, y en modo alguno totalmente correcta o apropiada al objeto de estudio.

Ese doble y antitético carácter –homogéneo y heterogéneo–⁸ del concepto que comentamos está presente en los estudios críticos. Así, se considera que

la crónica es un rebrote americano de un género medieval español, cuyo más famoso precedente es la *Primera crónica general* (¿1270-1280?) de Alfonso el Sabio. El propósito de presentar un recuento organizador del proceso o acontecer histórico vivido por un pueblo [...] guía tanto a la obra alfonsina como a la crónica americana, que no es sino un esfuerzo por incorporar el Nuevo Mundo al cauce historiográfico de la península; en esencia, son parte del mismo proyecto esclarecedor y ordenador⁹.

Pero, a reglón seguido, se añade que

llamamos *crónica* a un conjunto bastante heterogéneo de textos: la tipología del género es amplísima y no facilita la tarea de definirlo. No solo las obras que se denominan crónicas [...] se consideran tales, sino todas sus otras variedades: cartas, cartas-relaciones, diarios y las que, para señalar que revisan o expanden otras crónicas, se titulan historias. En intención, documentación y extensión hay una enorme diferencia [...]; pero llamamos crónicas a las dos y a todas las otras que caben dentro de este amplio espectro¹⁰.

Más recientemente, Jorge García explica que

el contacto con América va a generar una literatura de características propias y singulares a lo largo del siglo XVI que suele delimitarse bajo la titulación de “crónicas de Indias” e incluye una serie heterogénea de documentación de carácter informativo, histórico, cronístico o polémico [...]. Gran parte de la historiografía de Indias se basa en la descripción naturalística y etnográfica de las nuevas tierras¹¹.

En suma, parece evidente –y así lo comprobaremos en los distintos apartados de nuestra investigación– que estamos hablando de textos distintos (e incluso, como veremos, unos pueden contener a otros en su interior), pero que tienen una base común y su estudio conjunto tiene todo el sentido. Pero también es cierto que, para analizarlos y comprender cómo funcionan sus elementos integrantes y cómo el subtipo de que se trate en cada caso determina la presencia o ausencia de temas, técnicas y estilos, tenemos que ser capaces de distinguirlos y darles un nombre, algo que haremos algo más abajo (apdo. 1.2.2).

Para llegar a la taxonomía que allí estableceremos debemos saber qué se entiende por *crónica*, *relación* e *historia* y también del uso que les dan los autores de los textos, tanto en los títulos como en el interior de las obras. Podemos adelantar que el resultado de esa pesquisa será que, en una clasificación de los textos basada en lo que ellos nos ofrecen,

texto como un “acto verbal conservado en la memoria colectiva y de alta significación en la organización de una cultura” y añade que, por ello, no es lo mismo *texto* que *documento*, si bien aquel puede usarse como este y ello es algo –añadimos nosotros– característico de la cronística de Indias.

⁸ Catherine Poupeney (1992, 119) abunda en ello al indicar, por un lado, que utilizamos *crónica* como comodín para nombrar lo heterogéneo, pero que, por otro lado, existe la conciencia de la existencia de “una gran familia textual”.

⁹ José Miguel Oviedo (1995, 75-76).

¹⁰ *Ibidem.*, p. 76.

¹¹ Jorge García (2013, 273).

se debe prescindir de *crónica*, entre otras cosas porque, salvo excepciones relativas, los religiosos no emplean nunca esa palabra¹².

Si nos vamos a las definiciones clásicas, *crónica* es la “historia que narra la vida de algún rey, o vidas de reyes, dispuesta por sus años, y discurso de tiempo”; *historia*, la “narración y exposición de acontecimientos pasados”, y *relación* (bajo la entrada *relator*), el resultado de un “oficio en los Consejos o Audiencias, el que refiere una causa bien y fielmente, sin daño de las partes”¹³. Pese a lo escueto de las explicaciones, es fácil ver que en los Siglos de Oro se maneja todavía un concepto medieval de *crónica*, como relato cronológico de la vida de un rey, mientras que en *historia* se admite también la *exposición* de hechos pasados, lo cual supone ir más allá del mero relato y abrirse a elementos explicativos e interpretativos. En cuanto al concepto de *relación*, que Covarrubias no incorpora directamente, se le otorga un claro sentido jurídico, de carácter ilustrativo o probatorio. Como iremos viendo a lo largo de esta investigación, el primero de los conceptos definidos, al menos en la acepción recogida, no encuentra fácil encaje en el corpus de textos que manejaremos y que detallamos algo más abajo. Los otros dos, en cambio, se pueden reconocer fácilmente.

La última edición del *DRAE* nos informa de que *crónica* es una “narración histórica en que se sigue el orden consecutivo de los acontecimientos”; *historia*, la “narración y exposición de los acontecimientos pasados dignos de memoria, sean públicos o privados” y también el “conjunto de hechos o sucesos políticos, sociales, económicos y culturales de un pueblo o de una nación”, y, en fin, *relación*, la “exposición que se hace de un hecho” y, sobre todo, el “informe que generalmente se hace por escrito y se presenta ante una autoridad”¹⁴. Descartada la idea medieval de *crónica*, y al margen de los matices particulares que pueda tener en el ámbito periodístico¹⁵, los dos primeros conceptos se distinguen en que, para la *historia*, no se requiere explícitamente una determinada cronología y, además, esta admite, de nuevo, la *exposición* y se establece el criterio de que los hechos sean “dignos de memoria”, lo que nos lleva al mayor empaque y prestigio de la *historia* sobre la *crónica*, algo que, por otra parte, como enseguida comprobaremos, está ya en el pensamiento de los autores con que trabajamos. En cuanto a la *relación*, la segunda acepción encaja en buena parte de los textos del corpus.

Vemos, pues, la *relación* como un género oficial y burocratizado, por lo que no resulta extraño que haya generado en América un subtipo específico, la *relación geográfica de Indias*, del que nos ocuparemos también en nuestro estudio (apdo. 2.1)¹⁶, muy alejado de

¹² Algo ya observado hace bastantes años, aunque no en los textos de los autores que estudiamos, por Pedro León, que vio que los cronistas preferían *relación e historia*, según indica Catherine Poupeney (1992, 119).

¹³ Sebastián de Covarrubias (1611, 242, 473 y II, 7, respectivamente). Hay que añadir que, en la segunda de las definiciones, matiza que *historia* son los hechos vistos por un historiador que actúa como testigo de vista o, en su defecto, a partir de fuentes documentales y también admite que puede haber historias concretas, de carácter monográfico.

¹⁴ *DRAE* (2014, 667, 1185 y 1885, respectivamente).

¹⁵ Juan Carlos Gil (2004).

¹⁶ Hay una amplia y detallada caracterización de ese tipo de textos en Walter Mignolo (1982, 70-75).

cualquier ambición creativa inicial, aunque con potencial valor histórico y literario en el sentido actual, pues

si la historia se ocupaba de los momentos culminantes, de los movimientos políticos y militares de relieve, la relación de hechos, dado su carácter legal, narra incidentes de la vida cotidiana; no pretende reflejar una verdad trascendental que extrae de los hechos que narra, sino que es parte de esos hechos [...], de ahí su valor antropológico e histórico, en el sentido moderno de la palabra¹⁷.

Por otra parte, *historia* y *crónica* aparecen claramente diferenciados en los trabajos críticos. Vamos a ver algunos ejemplos más que nos permitirán después darles paso a los autores religiosos y comprender el uso que ellos hacen de esos conceptos. Víctor Infantes, aun reconociendo que las definiciones recogidas en los diccionarios históricos distan de la realidad de la práctica, explica que *crónica* es una “forma particular, *cronológica* [...], una técnica específica, la *ordenación por tiempos*, de escribir la historia”¹⁸, con lo que sugiere que aquella es un subconjunto o parte de esta. Oswaldo Estrada explica que *crónica* es un “tipo de escritura que trata de eventos presentes o pasados de una manera directa, sin ningún embellecimiento estético y en estricto orden cronológico”¹⁹. La *historia*, en cambio exige ingredientes como el conocimiento de la retórica y de las técnicas narrativas para mantener en suspenso al lector, así como una vocación más universal en la organización de los temas y en el alcance de los contenidos²⁰. Pero, en lo que respecta al Nuevo Mundo, ambos géneros se confunden por la irrupción de un ingrediente inesperado: la experiencia, dando lugar a unos textos historiográficos donde el presente compite con el pasado. En una línea parecida, Mignolo, después de insistir en que la *historia*, desde Grecia, carece del elemento temporal que sí tiene la *crónica*, nos da otra clave para que esta desemboque en aquella: la ambición de los letrados por superar la fría lista de hechos escuetos que caracteriza a la *crónica* y producir un texto bien escrito con arreglo a las normas de la retórica, lo cual podría interferir en la ordenación temporal de los hechos contados²¹.

Todas estas explicaciones, aunque utilicen a veces argumentos distintos, vienen a desembocar a la misma conclusión: el solapamiento, en los textos de Indias, de los tipos *crónica* e *historia* y, por tanto, su redundancia. No es de extrañar, pues, que en el uso de los autores religiosos uno de los dos –en este caso, *crónica*–, prácticamente desaparezca y quizá por ese motivo haya sido escogido por la crítica, como un término neutro sin significación precisa, para designar todo el heterogéneo corpus de los textos de Indias y así, en este único sentido, nosotros lo utilizaremos –y su derivado *cronista*–, junto a *texto* y *obra*, en este trabajo²².

¹⁷ Roberto González Echevarría (1983, 23).

¹⁸ Víctor Infantes (2006, 38).

¹⁹ Oswaldo Estrada (2009,35).

²⁰ Según José Rabasa (1996, 321), la *relación* y también la *crónica* -en cuanto *relación* extensa- “requieren una trama que no absorba la particularidad de sus contenidos ya que [...] carecen de las resoluciones “moralizadoras que le prestan a la historia significaciones universales”.

²¹ Walter Mignolo (1982, 75-76).

²² Otra razón aparece apuntada en el trabajo de José Carlos González Boixo (1999, 227): “Al oficializar la Corona el cargo de “cronista de Indias, el término [*crónica*] fácilmente se generalizó al resto de escritos

Como ya se ha indicado, los autores manejan muy poco *crónica*, tanto en los títulos de sus obras como en las explicaciones contenidas en el interior de las mismas. Como se puede comprobar si se examina el cuadro que luego ofreceremos (apdo. 1.2.2), de 32 autores que aparecen en él solo tres –casualmente, todos agustinos– emplean esa palabra en el título de sus textos. Los demás se decantan por *relación* o *historia* y unos pocos escogen términos alusivos al contenido, como *descubrimiento* o *conquista*; al tiempo, como *jornada*, o a la modalidad textual, como *descripción*. Con todo, no debemos fiarnos de los títulos –en algunos casos, en particular, las primeras obras del XVI, ni siquiera aparecían tituladas²³, por lo que debemos entrar en los textos y ver las denominaciones que utilizan los cronistas. Así, descubrimos algunas discrepancias –o matizaciones– entre el título y las explicaciones interiores. Sin ir más lejos, los agustinos citados, pese al título de sus obras, utilizan mucho más *historia* que *crónica* y aducen criterios como la extensión (Calancha) o el contenido, pues, según Grijalva, la *historia* trata de las “acciones públicas” y la *crónica* de las “virtudes privadas” (29). A mayor abundamiento, el agustino explica que se sirvió de *relaciones* para componer su obra, aunque no todas fueron dignas de *historia*, lo cual parece indicar que concibe esta como un género más importante y el otro es considerado como auxiliar, más concreto y de menor alcance.

Por lo demás, la mayor parte de los textos que titulan *relación* mantienen esa denominación en el interior y añaden *relato*, *libro*, *informe* y, en un caso, *historia*. Entre ellos, el franciscano Maldonado tiene muy claras las diferencias entre géneros: “Querer nombrar la multitud de provincias bárbaras, naciones gentiles e diversidad de indios [...] fuera para una larga historia y no para esta sucinta relación” (65). Otros autores, como Arriaga o J. Carvajal, implícitamente reconocen lo mismo al advertir de que no van a hacer *historia*, sino *relación*, y el segundo, además, le otorga a la primera mayor prestigio. Los textos rotulados como *historia* admiten en su interior mucha más diversidad de denominaciones (entre ellas, *obra*, *libro* o *filosofía*), pero lo más sorprendente es que la que más aparezca sea *relación*. Ello nos lleva a la constatación de que este concepto no solo implica, como indican las citas anteriores, un texto breve, auxiliar, humilde y de contenido privado (lo que sucede, como se verá, en las obras cortas de nuestro corpus), sino que se emplea con una amplia polisemia:

- 1) narración breve de carácter práctico que se puede emplear como fuente dentro de un texto más largo,
- 2) dar cuenta o razón de algo,
- 3) memorial de méritos,
- 4) informe, explicación o exposición de algo concreto,
- 5) lista y
- 6) testimonio oral²⁴.

con características afines [...]. Los términos “crónica” y “cronista”, al ser de origen medieval, pierden su significado original a partir del siglo XVI. Su pervivencia hay que explicarla por el carácter oficial que la Corona da al cargo de “cronista” hasta el siglo XVIII”.

²³ Sobre los avatares de la titulación y la relación entre título y género, véase Víctor Infantes (2006).

²⁴ Una muestra de cómo *historia* y *relación* pueden resultar equivalentes o, al menos, ser conceptos usados sin mucha conciencia de los límites lo tenemos en el ámbito de las relaciones de sucesos, donde el adjetivo

Aun así, pese a la polisemia y la ambigüedad, su uso y la diferencia con *historia* están claros en nuestros cronistas, para los cuales esta debe implicar descripción y explicación larga de lugares y costumbres. Y, pese a eso mismo, lo que resulta evidente al final de este recorrido es que ha desaparecido *crónica* y nos las habemos, con los matices que se indicarán en el siguiente apartado, por un lado, con obras breves, concretas, narrativas y humildes en su intención y objetivos (relaciones) y, por otro, con textos extensos, narrativo-descriptivo-explicativos, integrados por una panoplia de textos breves y ambiciosos en su intención y objetivos (historias).

Después de haber intentado deslindar el uso y alcance de los conceptos que nos salen al paso cuando hablamos de textos o crónicas de Indias, debemos ahora concretar, antes de explicar el corpus con que trabajaremos, algunas definiciones aportadas por la crítica para este subtipo histórico-literario y también matizar su alcance en los autores religiosos, que son los que nos importan. Según González Boixo, estos textos responden a lo que se pide en una de las ordenanzas de Indias, cuya cita toma de Esteve Barba²⁵. Por ello, entiende que

las crónicas son obras de historia que quedan fácilmente delimitadas por un espacio, los territorios bajo administración española [...], y por un tiempo, el transcurrido mientras dura la situación señalada antes, es decir, los siglos XVI, XVII y XVIII²⁶,

lo que es lo mismo que sostener que se trata de una “manifestación cultural que nos permite conocer lo que en su época fue un ‘nuevo mundo’”²⁷. No obstante, descontento el crítico con definición tan genérica, apunta que la crónica de Indias es algo más que historia, pues el lector la percibe como literatura en virtud de sus mecanismos de evocación y sugestión y añade otros ingredientes que ubican estas obras en una situación fronteriza entre ambas vertientes. Tales son 1) la sencillez de estilo, que los cronistas equiparan con la veracidad de lo contado, 2) el carácter realista visible en la minuciosidad descriptiva, no incompatible con la aparición de lo maravilloso, producto a su vez de la actitud cognitiva del autor, 3) la importancia de la experiencia –que, como averiguaremos en esta investigación, se textualiza en forma de una fuerte impregnación subjetiva– y 4) la presencia de la novedad y la ampliación de lo histórico a los nuevos conocimientos enciclopédicos, siguiendo el modelo de Plinio²⁸.

En parecidos términos, Fernando del Castillo sostiene que

las crónicas e historias de Indias trascienden el angosto marco de lo histórico, van más allá, rompen con la minuciosidad de su discurso y gracias al ingrediente de la experiencia, entreabren los caminos de la historiografía para adentrarse, a partir de modelos

“histórica” es el más utilizado para calificar las obras pertenecientes a ese subgénero. Véase al respecto Nieves Pena (2005, 349).

²⁵ José Carlos González Boixo (1999, 228): “Tener siempre hecha descripción y averiguación cumplida y cierta de todas las cosas del estado de las Indias, así de la tierra como de la mar, naturales y morales, perpetuas y temporales, eclesiásticas y seglares, pasadas y presentes”.

²⁶ *Ibidem.*, 229.

²⁷ José Carlos González Boixo (1993, 209).

²⁸ Las últimas líneas anteriores, salvo el inciso entre guiones, son una síntesis del trabajo de González Boixo (1993), que indaga sobre la *literariedad* de las crónicas de Indias y estudia con acierto los elementos literarios de estas sin desvirtuar su inicial condición de textos históricos.

caballerescos de las novelas al uso, en una trama muy próxima a la ficción a través del oscuro sendero de lo verosímil, pero que tiene mucho de legendario e increíble²⁹.

A la búsqueda también de una definición, Mercedes Serna, citando investigaciones de Mario Hernández, Esteve Barba y Marcos Valcárcel, entiende que se trata de narraciones próximas y directas vinculadas con la realidad americana desde un mundo complejo de ideas y con importancia singular de la experiencia. Temporalmente, indica que unos autores llevan su límite a mediados del siglo XVI y otros a finales, y se distinguen tres momentos: el de los contemporáneos, el de la evangelización y el de los escritores mestizos³⁰. De su propia aportación nos interesa recoger que

las crónicas indianas son una mezcla de autobiografía, testimonio ajeno, observación de la realidad y amor por las cosas, evangelización, sorpresa por los ritos y creencias, admiración por el heroísmo propio y por la conducta ajena. Nacen de la necesidad de contar lo insólito y lo nunca visto, de la disputa entre otros conquistadores, de la nostalgia del pasado, de la búsqueda de la fama, del honor, o la retribución esperada³¹.

Además, apunta que reflejan la psicología del autor y que se construyen a base de intertextualidad. Por último, llevándolas a la actualidad, las relaciona con el ensayo, “en el que se disputa abiertamente sobre cuestiones morales, intelectuales, históricas o etnográficas; en el que cabe todo”³².

Ya sabemos con alguna aproximación qué elementos integran el concepto de “crónica de Indias”, pero el objetivo fundamental de nuestro trabajo es poder caracterizar de manera lo más completa posible una de sus clases, la *crónica religiosa de Indias*. En este apartado inicial nos conformaremos con algún apunte crítico, ya que, al menos de momento y hasta donde conocemos, son muy escasos los intentos de proponer una definición o conceptualización genérica del sintagma, quizá por la dificultad que entraña el objeto de estudio, en el que se cruzan “la crítica literaria con disciplinas extraliterarias como la antropología, la política y la historia de la religión”³³. Al margen de consideraciones no textuales contenidas en el trabajo de Rabasa, podemos espigar en él algunos elementos constitutivos o, al menos, relevantes. Entre ellos, como es lógico, el

²⁹ Fernando del Castillo (2004, 13). Ello implica, de nuevo, partir de lo histórico y añadirle una serie de elementos que lo hacen explicable como texto literario, entre los que también agrega la personalidad solitaria del narrador, un talante democratizador que rompe, como renacentista, con la jerarquía medieval, el uso de digresiones y la aparición de minucias de la vida cotidiana que forman parte de la intrahistoria del autor.

³⁰ Mercedes Serna (2000b, 51-53). El establecimiento de tales límites temporales es sumamente discutible, pues, como bien dice González Boixo (véase cita de la nota 25), la crónica de Indias dura mientras se mantiene la situación colonial, hasta el siglo XVIII, a no ser que se reduzca el concepto exclusivamente a las crónicas de la conquista y aun así. En cuanto a los tres momentos que se señalan después, siendo en lo esencial correctos –de hecho, en nuestro trabajo explicaremos la irrupción de la *historia eclesiástica* en el siglo XVII y comentaremos extensamente sus características– no dejan de tener sus excepciones, pues muy entrado el XVII se escriben crónicas de conquista muy similares a las del XVI, como la de Ovalle, y relaciones de exploración de zonas amazónicas, aún no conquistadas ni colonizadas, como las de Acuña, Rojas, Maldonado, Barnuevo y Cruz, por citar solo textos incluidos en el corpus estudiado.

³¹ *Ibidem.*, 56.

³² *Ibidem.*, 54-55.

³³ José Rabasa (1993, 322). Pese a esa afirmación, pone sobre la mesa algunos rasgos válidos para toda la cronística religiosa, aunque él solo se refiera a autores renacentistas del ámbito mexicano.

enfoque religioso que articula cualquier texto, más allá de que el pensamiento cristiano sea importante también en cronistas no religiosos. Además, cuentan los esquemas providenciales de algunos franciscanos, la presencia –aparte del lógico cuenteo de instituciones eclesiásticas y vidas de los religiosos– de contenidos etnográficos, reflexiones sobre la evangelización y tomas de posición políticas acerca de la conquista y la colonización –con frecuencia desfavorables para los españoles–. En este sentido, indica Rabasa, se ha de atender necesariamente no solo a cuestiones estilísticas y a modelos retóricos –provenientes, como se verá, de fuentes bíblico-cristianas, pero también, en medida considerable, clásicas– sino a sus propuestas en materia de política cultural en el contexto colonial.

Igualmente, según el crítico, la escritura religiosa anticipa la modernidad porque expresa formas de dominación que imperarán posteriormente en Europa, con independencia de que las crónicas puedan criticar ciertas formas de poder en América o celebrar aspectos de las culturas precolombinas. A propósito de esta última cuestión se da, como podremos comprobar ampliamente en nuestro estudio, una ambivalencia celebración/censura y, en última instancia, un deseo espurio de conocer los ritos indígenas para evangelizar mejor, esto es, para destruirlos al final. Ello hace que, aunque la crónica religiosa tenga componentes subjetivos muy numerosos, en la descripción etnográfica se desplieguen estrategias retóricas que logran la sensación de distanciamiento y objetividad, lo que no impide que se pueda percibir una especie de *nostalgia* de los religiosos por lo que describen y pretenden extirpar, producto generalmente de su larga convivencia con ello. En suma, hay siempre una tensión entre lo universal y lo particular (entre la historia universal y la indígena)³⁴.

Tendremos ocasión de comprobar y desarrollar en los capítulos siguientes los rasgos de la crónica religiosa que acabamos de sintetizar, tomados de la crítica, junto con otros. De momento, nos basta decir que la crónica religiosa de Indias es un subconjunto de la cronística general; que, como tal, contiene los rasgos básicos de esta, pero que posee, además, una mirada necesariamente contradictoria y una selección propia de ingredientes temáticos, técnicos y estilísticos, y que se despliega en los subtipos que enumeramos en el siguiente apartado.

1.2.2. Corpus textual

Para explicitar el corpus textual escogido en esta investigación, hemos organizado la información básica a través de dos cuadros: el primero pivota en torno a las obras –y se completa con una explicación acerca del objetivo de su escritura, de su transmisión y recepción y de los subtipos textuales establecidos– y el segundo sobre sus autores.

Las obras y sus circunstancias

En el primer cuadro ofrecemos el listado de las obras utilizadas, con su título original y completo cuando fue posible y con la indicación de la edición que se ha utilizado en cada

³⁴ Hasta aquí, una síntesis interpretativa del autor citado (1996, 322-338).

caso, a la que remiten las citas textuales que aparecen a lo largo de la tesis. Damos el listado por orden alfabético de autores e indicando además ámbito geográfico de la obra, orden, fecha de escritura o impresión, razón inmediata de su elaboración, subgénero al que pertenece³⁵ y edición utilizada para citar los textos³⁶. A tal efecto, cada vez que en nuestro estudio se reproduzca un texto procedente de las fuentes primarias, se pondrá a continuación, entre paréntesis, el apellido del autor de la obra de que se trate, salvo que ya se haya indicado en el contexto inmediato, seguido de la página de la edición manejada. Si, en algún caso, se han utilizado dos o hay algún autor del que se incluyen dos obras, se pone a continuación del apellido una letra mayúscula, A o B. Si hay más de un autor con el mismo primer apellido, se antepone a su apellido la inicial de su nombre. Estos casos son excepcionales y están indicados en el listado en su lugar correspondiente. En fin, en la última columna figura un número que servirá para hacer, en nota al pie, una breve justificación explicativa del subgénero al que pertenece cada texto.

AUTOR Y ÁMBITO GEOGRÁFICO DE LA OBRA	ORDEN	FECHA DE ESCRITURA. PRODUCTO O NO DE MANDATO EXPLÍCITO. CIRCULACIÓN MANUSCRITA O IMPRESA Y LUGAR DE LA IMPRESIÓN	TÍTULO Y EDICIÓN UTILIZADA	SUBGÉNERO
RAMÓN PANÉ Caribe	OSH	1498 Mandato explícito Publicada en italiano (Italia)	<i>Relación acerca de las antigüedades de los indios, las cuales, con diligencia, como hombre que sabe la lengua de ellos, las ha recogido por mandato del Almirante</i> , ed. de Ramón Iglesia en <i>Vida del almirante don Cristóbal Colón, escrita por su hijo Hernando Colón</i> , México, FCE, 1974 (1984, 2ª edición, pp. 186-206).	Relación etnográfica (RE) 1
ANÓNIMOS México	OFM	1531 Mandato explícito Manuscritas	<i>Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España, después que se acuerdan haber gentes en estas partes; la cual procuramos de saberlos religiosos infrascriptos, sacados de los libros de caracteres de que usaban estos naturales, y de los más ancianos y que más noticia tienen de sus antepasados. Escribimos por mandado de nuestro Perlado, a ruego e intercesión de Juan Cano, español, marido de doña Isabel, hija de Montezuma, el segundo deste nombre, Señor que era de la ciudad de México al</i>	Relación de historia precolombina (RHP) 2

³⁵ Llegar a establecer una taxonomía de los distintos subgéneros o tipos textuales que pueden incluirse dentro del marbete *crónica de Indias* no es tarea fácil, pero resulta imprescindible para estudiar, en capítulos sucesivos, los distintos aspectos que son de interés para nuestro intento, ya que, a menudo, estos están determinados por el subgénero, esto es, la información que se obtiene, su tratamiento e importancia varían en función del tipo textual en que aquella se incluya.

³⁶ En la bibliografía final (apdo. A), se amplía esta información dando cuenta de todas las ediciones de cada crónica de que tengo noticia, así como datos significativos de su historia manuscrita o impresa. Ahora solo consigno la edición utilizada en el trabajo y por la que se citan todos los ejemplos, que, si no siempre es la mejor desde el punto de vista textual y del análisis filológico y lingüístico de los textos, es la que pude conseguir en el momento de comenzar la lectura de las obras. En los últimos años, en cambio, el acceso a las mismas ha mejorado gracias, sobre todo, a las digitalizaciones, lo que me ha permitido utilizar otras ediciones más recientemente y allegar toda la información en torno a las crónicas.

			<i>tiempo que el Marqués D. Hernando Cortés vino a ella, en nombre y como capitán de V.M. Origen de los mexicanos</i> (título moderno, sin título en el original). Ed. de Germán Vázquez Chamorro en <i>Relaciones de la Nueva España</i> , Madrid, Historia 16, 1991, pp.103-125 y 129-158.	
MARCOS DE NIZA Frontera norte del Imperio	OFM	1539 Mandato explícito Publicada en italiano (Italia)	<i>Descubrimiento de las siete ciudades</i> (título moderno, sin título en el original). BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES, < http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/24637519113805384122202/p0000001.htm#I_0 > (04/01/2012). Se cita por Niza A. Jerry R. Craddock, “Fray Marcos de Niza, <i>Relación</i> (1539); Edition and Commentary”, <i>Romance Philology</i> , nº 53 (1999), pp. 69-118. Se cita por Niza B.	Relación de viaje/exploración (RV) 3
TORIBIO DE BENAVENTE, “MOTOLINÍA” México	OFM	1541 No se explicita mandato Manuscrita	<i>Historia de los indios de la Nueva España</i> (título moderno, el original pudo haber sido <i>Relación de las cosas, idolatrías, ritos y ceremonias que en la Nueva España hallaron los españoles cuando la ganaron; con otras muchas cosas dignas de notar que en la tierra hallaron</i>), ed. de George Baudot, Madrid, Castalia, 1991. Se cita por Motolinía A.	Historia general (HG) 4
GASPAR DE CARVAJAL Amazonas	OP	1542 No se explicita mandato Manuscrita	<i>Relación que escribió Fr. Gaspar de Carvajal, fraile de la Orden de Santo Domingo de Guzmán, del nuevo descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana desde su nacimiento hasta salir a la mar, con cincuenta y cuatro hombres que trajo consigo y se echo a su ventura por el dicho río, y por el nombre del capitán que le descubrió se llamó el río de Orellana</i> , ed. de Rafael Maldonado, en <i>La aventura del Amazonas</i> , Madrid, Dastin, 2002, pp. 31-88. Se cita por G. Carvajal.	Relación de viaje/exploración (RV) 5
TORIBIO DE BENAVENTE, “MOTOLINÍA” México	OFM	1555 No se explicita mandato Manuscrita	<i>Carta al Emperador Carlos V</i> (título moderno, sin título en el original), BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES, < http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/93348473656335907949368/index.htm > (04/01/2013) (digitalización de la edición de 1858). Se cita por Motolinía B.	Carta (C) 6
JUAN DE SAN PEDRO (atribuido) Perú	OSA	1560 Mandato explícito Manuscrita	<i>La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú</i> (la obra no tiene título; el anterior está sacado de la edición utilizada. Se conoce también con el título de <i>Crónica agustina de Huamachuco</i> . En las primeras líneas de la obra aparece la expresión “relación de las cosas que yo alcanzo”, que, aunque no sea utilizada por el autor como título de modo explícito, es lo más cercano, seguramente, a lo que él pensaba como tal), ed. de Eric E. Deeds et alii, Málaga, Algazara, 1992 (reeditado en 2007).	Relación de extirpación de idolatrías (REI) 7
FRANCISCO DE AGUILAR México	OP	1560 Mandato o ruego explícito Manuscrita	<i>Relación breve de la conquista de la Nueva España</i> , ed. de Germán Vázquez Chamorro en <i>La conquista de Tenochtitlán</i> , Madrid, Dastin, 2002, pp. 151-198.	Relación de conquista (RC) 8
DIEGO DE LANDA Yucatán	OFM	1566 No se explicita mandato Manuscrita	<i>Relación de las cosas de Yucatán, sacada de lo que escribió el padre Diego de Landa, de la Orden de San Francisco</i> , ed. de Miguel Rivera, Madrid, Dastin, 2002.	Historia general (HG) 9
BERNARDINO DE SAHAGÚN	OFM	1577 Mandato explícito	<i>Historia general de las cosas de la Nueva España</i> (solo se conservan palabras sueltas del título por	Historia general (HG)

México		Manuscrita	haberse perdido los primeros folios; cabe suponer que las primeras palabras serían “General estoria...”), ed. de Juan Carlos Temprano, Madrid, Dastin, 2001, 2 v.	10
DIEGO DURÁN México	OP	1581 Mandato explícito Manuscrita	<i>Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme</i> , BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES, < http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=13915 > (29/01/2013) (facsimil digitalizado de la edición de 1951)	Historia general (HG) 11
JUAN DE TOVAR (atribuido) México	SJ	1586 Sin datos Manuscrita	<i>Relación de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias</i> , ed. de Germán Vázquez Chamorro en <i>Origen de los mexicanos</i> , Madrid, Dastin, 2001, pp. 27-187.	Historia general (HG) 12
JOSÉ DE ACOSTA General	SJ	1590 No se explicita mandato Impresa (España)	<i>Historia natural y moral de las Indias</i> , ed. José Alsina Franch, Madrid, Dastin, 2002.	Historia general (HG) 13
AGUSTÍN DÁVILA PADILLA México	OP	1596 Mandato explícito Impresa (España)	<i>Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de Mexico de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España</i> , ed. de Lourdes Díaz-Trechuelo en <i>Temáticas para la historia de Iberoamérica</i> , v. 14: <i>Evangelización y Misiones en Iberoamérica y Filipinas. Textos Históricos (I)</i> , Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS – Maphre Mutualidad, 1999 (digitalización de la edición de 1596).	Historia eclesiástica (HE) 14
JERÓNIMO DE MENDIETA General en el título, pero centrada en México	OFM	1596 No se explicita mandato Manuscrita	<i>Historia eclesiástica indiana</i> , UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN, < http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012505/1080012505.html >(29/12/2014) (facsimil digital de la edición de 1870)	Historia eclesiástica (HE) 15
REGINALDO DE LIZÁRRAGA Perú y Chile	OP	1605 No se explicita mandato Manuscrita	<i>Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile para el Excmo. Sr. Conde de Lemos y Andrada Presidente del Consejo Real de Indias, por Fr Reginaldo de Lizárraga</i> , BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES, < ">http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/descripcion-colonial-libro-primer--0/html/ff687904-82b1-11df-acc7-002185ce6064_7.html#l_0_> (13/03/2013) (digitalización a partir de la edición de 1616)	Miscelánea con predominio de libro de viajes (M) 16
ANTONIO DE REMESAL Sur de México y Guatemala	OP	1620 No se explicita mandato Impresa (España)	<i>Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala; escribense juntamente los principios de la Religión de nuestro glorioso padre Santo Domingo y de las demás Religiones. Al conde de la Gomera, del consejo del rey nuestro señor, su presidente y capitán general, por el presentado fray Antonio de Remesal, de la Orden de Predicadores de la provincia de España, Madrid, por Francisco Abarca y Angulo, Año de MDCXX</i> , ed. de Lourdes Díaz-Trechuelo, en <i>Temáticas para la historia de Iberoamérica</i> , vol 14-2: <i>Evangelización y Misiones en Iberoamérica y Filipinas. Textos Históricos (II)</i> , Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS – Maphre Mutualidad, 2000 (digitalización de la edición de 1964).	Híbrido de historia general y eclesiástica (HI) 17
PABLO JOSÉ DE ARRIAGA Perú	SJ	1621 No se explicita mandato Impresa (Lima)	<i>Extirpación idolatría en el Perú</i> (título más frecuente en las distintas ediciones, pero lo probable es que el título original fuese <i>Relación de la idolatría de este Reyno, y los remedios para extirpalla</i>)	Relación de extirpación de idolatrías (REI)

			< http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/57961663656463163754491/index.htm > (27/02/2013) (digitalización de la edición de 1920)	18
JUAN DE GRIJALVA México	OSA	1624 No se explicita mandato Impresa (México)	<i>Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592. Por el P.M.F. Ioan de Grijalva prior del convento de N.P.S. Agustín de México. Dedicada a la provincia del SS. nombre de Iesus de México</i> , ed. de Lourdes Díaz-Trechuelo en <i>Temáticas para la historia de Iberoamérica, vol 14-2: Evangelización y Misiones en Iberoamérica y Filipinas. Textos Históricos (II)</i> , Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS – Maphre Mutualidad, 1999 (facsimil digitalizado de la edición de 1624).	Historia eclesiástica (HE) 19
PEDRO SIMÓN Venezuela	OFM	1627 No se explicita mandato Impresa (España)	<i>Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales.</i> , BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA, < http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es/view/action/nmets.do?DOCCHOICE=1865025.xl&dvs=1362507810703~873&locale=es&search_terms=noticias+historiales&adjacency=N&VIEWER_URL=/view/action/nmets.do?&DELIVERY_RULE_ID=4&usePid1=true&usePid2=true > (05/03/2013). Reproducción digital de la edición hecha en la Imprenta de Medardo Rivas, Bogotá, 1882, que a su vez está hecha sobre la primera edición (Cuenca, Domingo de la Iglesia, 1627).	Historia general (HG) 20
BERNARDO DE LIZANA Yucatán	OFM	1633 Mandato explícito Impresa (España)	<i>Historia de Yucatán y Devocionario de Nuestra Señora de Izamal</i> , ed. de Félix Jiménez Villalba, Madrid, Historia 16, 1988.	Híbrido entre historia general y eclesiástica (HI) 21
ALONSO DE ROJAS (atribuido) Amazonas	SJ	1637-38 No se explicita mandato Manuscrita	<i>Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, hoy San Francisco del Quito, y declaración del mapa donde está pintado</i> , ed. de Rafael Díaz Maldonado en <i>La aventura del Amazonas</i> , Madrid, Dastin, 2002, pp. 209-234.	Relación de viaje/exploración (RV) 22
ANTONIO DE LA CALANCHA Perú	OSA	1638 Mandato explícito Impresa (España)	<i>Chronica moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos exemplares vistos en esta monarchia. Por el P^a M^o Fray Antonio de la Calancha doctor graduado en la Universidad de Lima y criollo de la ciudad de La Plata. Dedicada e Nra. S^a. De gratia Virgen Maria Madre de Dios Patrona de la religión de Nto. P^o. S. Agustín</i> ARCHIVO Y BIBLIOTECA NACIONALES DE BOLIVIA < http://200.87.17.235/bvic/Captura/upload/Cronic1.pdf > (06/03/2013) (solo reproduce el primer libro del primer tomo)	Historia eclesiástica (HE) 23
ANTONIO RUIZ DE MONTOYA Paraguay	SJ	1639 No se explicita mandato Impresa (España)	<i>Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape. Escrita por el padre Antonio Ruiz de la misma Compañía. Dirigida a Octavio Centurión, Marqués de Monasterio</i> , ed. de Lourdes Díaz-Trechuelo en <i>Temáticas para la historia de Iberoamérica, v. 14: Evangelización y Misiones en Iberoamérica y Filipinas. Textos</i>	Historia eclesiástica (HE) 24

			<i>Históricos (II)</i> , Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS – Maphre Mutualidad, 1999 (facsimil digitalizado de la edición de 1639). Se cita por Montoya.	
CRISTÓBAL DE ACUÑA Amazonas	SJ	1641 Mandato explícito Impresa (España)	<i>Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas por el padre Cristóbal de Acuña, religioso de la Compañía de Jesús y calificador de la Real Suprema Inquisición, al cual fue y se hizo por orden de su Majestad, el año de 1639. Por la provincia de Quito los reinos del Perú. Al Excelentísimo Señor Conde Duque de Olivares. Con licencia, en Madrid, en la Imprenta del Reino, año de 1641</i> , ed. De Ignacio Arellano, Madrid-Franfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2009.	Relación de viaje/exploración (RV) 25
JOSÉ DE MALDONADO Amazonas	OFM	1642 No se explicita mandato Impresa (España)	<i>Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, por otro nombre del Marañón, hecho por la religión de Nuestro Padre San Francisco, por medio de los religiosos de la provincia de San Francisco de Quito. Para informe de Católica Magestad del Rey, Nuestro Señor, y su Real Consejo de Indias. Por el padre fray José Maldonado, natural de Quito, Comisario General de la orden franciscana de todas las indias</i> , BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES, < http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historiadores-y-cronistas-de-las-misiones--0/html/00012b0e-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html >(26/03/2013) (digitalización de la edición de 1960)	Relación de viaje/exploración (RV) 26
RODRIGO BARNUEVO Amazonas	SJ	1643 No se explicita mandato Manuscrita	<i>Relación apologética así del antiguo como nuevo descubrimiento del río de las Amazonas o Marañón, hecho por los religiosos de la Compañía de Jesús de Quito, y nuevamente adelantado por los de la Seráfica Religión de la misma provincia. Para el desagravio de lo que lenguas y plumas imputan a la Compañías de Jesús, y verdadero informe de la Católica Magestad del Rey N.S. y de su Cancillería de Quito y R.I. Consejo de las Indias</i> , < http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historiadores-y-cronistas-de-las-misiones--0/html/00012b0e-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html > (26/03/2013) (digitalización de la edición de 1960)	Relación de viaje/exploración (RV) 27
ANDRÉS PÉREZ DE RIBAS Frontera norte del Imperio	SJ	1645 Mandato explícito Impresa (España)	<i>Historia de los triunfos de nuestra santa fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe, conseguidos por los Soldados de la Milicia de la Compañía de IESUS en las Misiones de la Provincia de Nueva España. Refiérense asimismo las costumbres, ritos y supersticiones que usaban estas Gentes; sus pueblos y temples; las victorias que de algunas dellas alcançaron con las armas los Católicos Españoles; y las dichosas muertes de veinte Religiosos de la Compañía, que en varios puestos, y a manos de varias Naciones, dieron sus vidas por la predicación del Santo Evangelio</i> , BIBLIOTECA DIGITAL DEL PATRIMONIO IBEROAMERICANO - MEMORIA CHILENA, < http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0033204.pdf > (27/03/2013) (facsimil digital de la edición de 1645). Se cita por Ribas.	Historia eclesiástica (HE) 28
ALONSO DE OVALLE Chile	SJ	1646 Mandato o ruego explícito Impresa (Italia)	<i>Histórica relación del Reyno de Chile y de las misiones y misterios que exercita en la Compañía de Jesús</i> , BIBLIOTECA DIGITAL DEL	Híbrido entre historia general y eclesiástica (HI)

			PATRIMONIO IBEROAMERICANO – MEMORIA CHILENA, < http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0012104.pdf > (28/03/2013) (facsimil digitalizado de la edición de 1646)	29
JACINTO DE CARVAJAL Venezuela	OP	1648 Mandato explícito Manuscrita	<i>Jornadas náuticas continuadas por el capitán Miguel de Ochogavia, vecino y encomendero de la muy celebrada ciudad de Barinas, gobernación de la muy noble ciudad de Mérida, en el descubrimiento que hizo del celebrado río de Apure, mediante las capitulaciones que hizo y admitió en el real nombre el señor gobernador y capitán general del gobierno dicho por el Rey y nuestro señor, que Dios guarde, que lo es el señor don Francisco Martínez de Espinosa, a cuyo nobilísimo sujeto le dedica y consagra el descubrimiento del dicho río de Apure, en frase humilde y extremeño estilo, con el mapa e indicación de ríos que entran en el explayado como altivo río de Orinoco hasta su ingreso en el mar, que bebe las aguas de todos; fray Jacinto de Carvajal, de la orden de Predicadores, este año de 1648,</i> ed. de José Alcina, <i>Descubrimiento del río Apure</i> , Madrid, Historia 16, 1985. Se cita por J. Carvajal.	Relación de viaje/exploración (RV) 30
LAUREANO DE LA CRUZ Amazonas	OFM	1653 Mandato explícito Manuscrita	<i>Nuevo descubrimiento del río de Marañón llamado de las Amazonas hecho por la religión de San Francisco año de 1651,</i> ed. de Lourdes Díaz-Trechuelo en <i>Temáticas para la historia de Iberoamérica</i> , v. 14-2: <i>Evangelización y Misiones en Iberoamérica y Filipinas. Textos Históricos (II)</i> , Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS – Maphre Mutualidad, 2000 (facsimil digitalizado de la edición de 1900).	Relación de viaje/exploración (RV) 31
NICOLÁS DEL TECHO Paraguay	SJ	1654 No se explicita mandato Impresa en latín (Amberes)	<i>Relación de la gente caaiguá que se empezó a convertir,</i> PORTAL GUARANÍ, < http://www.portalguarani.com/obras_autores_detalle.php?id_obras=14962 > (31/03/2013) (digitalización de la edición de 1967)	Relación de evangelización (REV) 32
BERNARDO DE TORRES Perú	OSA	1657 Mandato explícito Impresa (Lima)	<i>Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín nuestro padre, dividida en ocho libros por este orden: los quatro primeros reducidos a suma en un epitome o compendio del tomo primero, añadido al segundo, para complemento de la Historia, los otros quatro últimos contenidos en un tomo segundo, que es el principal desta obra y el primero en orden, dedicada a nuestro muy reverendo padre maestro Fray Iván del Alamo, dignísimo prior provincial de dicha provincia,</i> BIBLIOTECA DIGITAL DEL PATRIMONIO IBEROAMERICANO-BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA, < http://www.iberoamericadigital.net/gdl/Search.do;jsessionid=0FA0681C19C959BD0CD902679582D1C4 > (07/004/2013) (facsimil digitalizado de la primera edición)	Historia eclesiástica (HE) 33

³⁷ Sigue una breve justificación del subgénero asignado a cada obra:

1. Relación etnográfica por su brevedad y porque es un informe. Se centra en los mitos; no traza una narrativa de acontecimientos.
2. Relación por su brevedad y también en el sentido de narración cronológica Tiene carácter narrativo y cronológico. Por su tema pertenece a la historia precolombina, aunque por su objetivo es más bien un

memorial de méritos para reivindicar unos derechos (como muchísimos otros textos de la misma época, aunque a nosotros nos interesa más por su contenido).

3. Relación típica, de carácter narrativo, breve e informativa, concreta, hecha a petición de terceros como las dos anteriores. Perteneció a viajes y exploraciones por su itinerancia, al igual que todas las obras del ciclo del Amazonas.

4. Obra extensa, por lo que sería más una historia, tal como reza el título moderno, aunque el autor probablemente lo tituló como relación en el sentido de informe y porque ese es el término habitual. Aunque una parte no despreciable de los contenidos se refiere a la evangelización, pesa más la descripción etnográfica y variados asuntos contemporáneos. No debe considerarse una historia eclesiástica, porque en ningún momento hace historia de la iglesia o de la orden franciscana, sino que los religiosos son un elemento más. Perteneció, pues, al género de la historia general (precolombina y posterior), aunque circunscrita al ámbito mexicano. Es el primer ejemplo que encontramos de miscelánea textual, aunque se ve qué es lo más relevante, a diferencia de la obra de Lizárraga, por ejemplo. Mezcla las modalidades textuales narrativa, descriptiva y expositiva.

5. Relación del tipo viajes y exploraciones, típica, sin otros aditamentos, redactada para dejar constancia de una expedición e impedir que otros puedan mentir sobre ella. Como todas las de este subtipo, tiene carácter narrativo y estructura cronológica.

6. Se trata de una carta, similar a la relación por su extensión pero que se diferencia pragmáticamente de ella por la presencia constante del destinatario, así como por su mayor urgencia e inmediatez, incluso por su mayor expresividad lingüística. Como no hay más cartas en el corpus, no es necesario apellidarla, aunque se trata de un documento polémico, una execración con inclusión de deformación hiperbólica y argumentación *ad hominem*.

7. Es una obra que trata del trabajo de los agustinos, pero focalizado en un solo asunto: la destrucción de templos y oratorios indígenas. Por su brevedad y precisión es una relación, de carácter narrativo y descriptivo, y por su contenido, por la importancia del asunto concreto tratado, podría calificarse como relación de extirpación de idolatrías, formando pareja con otra obra similar de Arriaga. El título moderno que lleva de *Crónica agustina* no debe hacernos pensar que se trate de una historia eclesiástica, ni tampoco del hermano menor de esta, la relación de evangelización. Escribe la obra a petición de una autoridad o personalidad.

8. Obra breve, de carácter eminentemente narrativo, salvo unas páginas sobre ritos y costumbres al final. Es, pues, una relación, construida en este caso cronológicamente. Por su tema, es una relación que podemos denominar de conquista, hermana menor de otras obras mucho más extensas que tienen este asunto como principal, como las de Durán, Tovar y, solo en su último capítulo, Sahagún. Escrita a petición de compañeros de orden.

9. Aunque más breve, este texto está emparentado con las historias generales de Motolinía, Acosta o Sahagún. Es lo que en la época llamaban una *historia natural y moral*. Se incluye, pues, dentro del tipo historia general, referida a los mayas. Ni por su extensión, ni por los diversos centros de interés cabe considerarla relación, pese a que esa palabra figure en el título. Tampoco parece ir dirigida a nadie en concreto y cabe atribuirle, al margen de posibles interpretaciones menos *santas*, el simple deseo de divulgar la historia y cultura maya, mezclándola con la narración pre y post colombina y con la descripción geográfica del mundo natural.

10. Similar a la anterior, pero de carácter monumental, es una historia general de los indígenas mexicanos, con contenidos históricos, de cultura y costumbres y referidos al mundo natural, y terminando con la narración de la conquista de México desde la perspectiva indígena. A diferencia de obras anteriores, la temática colonizadora y evangelizadora está ausente. Fue redactado en lengua mexicana y luego mandado traducir por la autoridad religiosa. Contiene también una de las características atribuibles al tipo textual historia: la ambición, el deseo de divulgación, mucho más allá de peticiones concretas, la exhaustividad, el conocimiento enciclopédico.

11. Otro texto del mismo tipo, que incluye narración de hechos históricos y descripción/exposición de costumbres y cultura. Por tanto, pertenece al tipo de historia. Es, además, extenso, no está compuesto por orden de nadie o no se dice y, como en Sahagún y luego Tovar, se utiliza la perspectiva indígena. Como el anterior, se ciñe al mundo indígena, aunque Durán habla algo de la evangelización, pero poco en comparación con lo demás.

12. Vale lo dicho acerca de las dos últimas obras (historia mexicana con perspectiva indígena).

13. Libro compuesto al modo de Sahagún, centrado en el mundo prehispánico y que termina con unos pocos capítulos dedicados a la llegada de los españoles a México. No habla de colonización ni evangelización y aporta como novedad un mayor afán de explicación científica acerca de todo lo que rodea a América. Como toda obra ambiciosa y enciclopédica, no parece ser el resultado de ningún encargo en particular. Perteneció,

pues, al tipo de historia –que usamos siempre aquí en el sentido más general propio de la época– y también con una *ambición científica* digna de notarse.

14. Primera de las obras que encontramos perteneciente al subgénero de la historia eclesiástica, cuando nos acercamos al final del siglo XVI. Comparte con la historia general contenidos propios de toda crónica de Indias: la principal diferencia es que ahora el primer plano lo ocupa la historia de la orden religiosa que sea en el seno de una provincia eclesiástica determinada y todo lo demás se subordina a ello. Con todo, tal subordinación no siempre está clara y por eso hay varias obras en el XVII con presencia igualada de ambas perspectivas. Otra diferencia con la historia general es que estas, las eclesiásticas, sí suelen escribirse por mandato de un superior jerárquico.

15. Otro ejemplo de historia eclesiástica: obra extensa, centrada en historiar la orden franciscana, junto a otros elementos de la crónica de Indias. El título procede del propio autor. No se indica un mandato de escritura, pero sí se comenta la costumbre de escribir estas obras para consumo interno. Aun así, es una obra todavía bastante influenciada por la etnografía propia del XVI, incorporada aquí, aunque siempre subordinándola a la tarea evangelizadora. Las biografías de religiosos se dejan para el último libro.

16. Por su extensión y contenido, no es una relación; se parece más a una historia extensa, aunque, a diferencia de las vistas en el XVI, esta presenta una estructura muy determinada por el espacio (en su título, que es probable que sea del autor, encontramos la palabra *descripción*). Así que no es una historia general al modo de las ya vistas. Podemos considerarlo como un libro de viajes, hermano mayor de las relaciones de viajes y exploraciones, pero es mucho más que eso: lo es por su estructura (al menos, la del Libro I), pero luego incluye contenidos de historia, de evangelización, de conquista, biografías de religiosos y civiles, descripciones exhaustivas de espacios naturales y de ciudades, con sus edificios y su vida cotidiana, etc. Es, pues, una auténtica miscelánea, de modo más claro aún que las demás obras extensas del corpus, misceláneas también a su manera. No cumple las determinaciones de ninguno de los tipos textuales contemplados y los engloba a todos. Si se considera la cuestión espacial y el constante movimiento del autor, así como el hecho de que la obra, en muchos lugares, parece una mera acumulación de apuntes, quizá el membrete que más le convenga sea *libro de viajes*, que permite, además, mantener el paralelismo genérico con la relación de viajes y exploraciones.

17. Junto con otras dos obras, se trata de un híbrido: es una historia por su ambición y por el relato de los inicios de la Guatemala colonial, pero tiene elementos de la historia general y de la eclesiástica. A juzgar por el título con que es conocida sería más lo primero, pero el título originario incluía la palabra *provincia*, que en la época se refiere a una división administrativa religiosa, lo cual indicaría una intención de escribir historia eclesiástica. Si miramos el contenido, los elementos religiosos referidos a la orden dominica dominan completamente, aunque apenas se incluyen cuestiones internas de la orden, documentación y biografías de religiosos, ni tampoco peripecias de evangelización, rasgos que caracterizan a las historias eclesiásticas. No se indica tampoco que el texto se escriba a petición de un superior religioso y, de hecho, se dedica a una autoridad civil. Por otra parte, se incluyen contenidos civiles, como distintos hechos de conquista y primeras medidas para organizar la colonización, todo ello característico de las historias generales, aunque, a diferencia de estas, no aparece la historia precolombina ni hay ningún interés etnográfico, lo cual distancia esta obra de las historias generales -naturales y morales- del siglo XVI. En resumidas cuentas, es más historia eclesiástica que general; si se quiere, es el tipo de historia general que se podía escribir en el siglo XVII y, por el lapso cronológico que abarca –los primeros años de la colonización–, es como un paso previo, de carácter más dinámico y aventurero, para una historia eclesiástica posterior más estática y centrada en la vida interna de la orden y en la actividad evangelizadora de esta.

18. Igual que la del agustino San Pedro, pertenece al subgénero de la relación de extirpación de idolatrías, por su contenido tan específico y su objetivo tan concreto: el mismo autor indica que no pretendió hacer historia, aunque para ser relación es bastante extensa, pero ese carácter le viene dado por su exhaustividad. Tiene además un carácter acusadamente prescriptivo, pues contiene instrucciones dirigidas a religiosos a propósito del asunto tratado. Por ello, carece de elementos narrativos y puede considerarse como un informe que contiene medidas que deben tomarse con respecto al asunto tratado.

19. Típica historia eclesiástica, con todos los rasgos del género, dirigida a sus compañeros de orden y donde el autor delimita muy bien los géneros y concibe la historia como un producto general y acabado construido a partir de relaciones o informes particulares. Utiliza también el concepto de crónica como algo muy cercano a la biografía privada.

20. Se trata de una historia, por su extensión y ambición, aunque no lo sea al modo de las del siglo XVI, sino que se compone de una sucesión de crónicas o relaciones más breves. Se trata de una historia de América que luego se concreta en la de Nueva Granada. No hay elementos de etnografía precolombina ni de relatos de evangelización. Su carácter es totalmente narrativo. La ausencia de elementos etnográficos es característica del XVII, mientras que la de elementos evangelizadores se debe a que el autor opta por

contar los comienzos de la conquista y colonización (es previa a la posterior etapa evangelizadora). Podría considerarse como una hermana mayor de las relaciones de viajes y exploraciones. El hecho de que la obra se componga de una suma de crónicas se recoge en el título, que rehúye la palabra historia y lo sustituye por “noticias historiales”.

21. Estamos ante otra obra mixta, como el híbrido antes visto de Remesal. El título incluye contenidos de la historia general (*Historia de Yucatán*) y de la eclesiástica (*Devocionario*). Los diversos subtítulos o variantes enfatizan más el asunto eclesiástico (de hecho, la obra solo incluye unos pocos capítulos de carácter etnográfico indígena). Del tipo de historia eclesiástica no aporta la visión historiada y rigurosa de la orden franciscana, pero la sustituye por vidas de religiosos y por una temática acusadamente mariana. Por tanto, nos inclinamos más por considerarla una obra básicamente religiosa, aunque le falten elementos característicos de ella, sustituidos por una religiosidad popular basada en vírgenes y santuarios, muy del siglo XVII.

22. Relación de viajes y exploraciones, semejante a la ya vista de Gaspar de Carvajal.

23. Característica historia eclesiástica, compuesta por orden superior y donde, en este caso, no faltan contenidos de etnografía indígena en el primer libro, aunque el grueso de la obra lo ocupa la tarea evangelizadora, la creación de la ciudad colonial y las vidas de religiosos.

24. Obra a medio camino entre la relación de evangelización y la historia eclesiástica (ver Techo). Me inclino por la última por su mayor extensión y ambición, pese a que le faltan elementos para ser una historia eclesiástica al uso: sistematización cronológica de la orden, elementos burocráticos de ellas, mayor extensión, descripción de los elementos culturales (aunque algo tiene). Podemos catalogarla como historia eclesiástica, aunque más breve y específica –centrada no en las cuestiones administrativas de la orden sino en el importante asunto de las reducciones– de lo que lo suelen ser estas.

25. Es una relación de viajes, aunque algo más extensa y ambiciosa que las otras que pertenecen a este subgrupo. Está hecha por mandato de la autoridad civil y responde a un cuestionario, por lo que emparenta con las relaciones geográficas. Tiene también (o incluye) elementos de informe técnico.

26. Relación de viajes y exploraciones típica, mandada o hecha a petición del Consejo de Indias. Interesante porque el autor distingue perfectamente los géneros, sabiendo que dar cuenta larga de todo lo que se podría citar daría para una historia (esta, en la idea de los cronistas, viene a ser una descripción/exposición amplia y ambiciosa de saberes muy diversos, al modo de las obras etnográficas del XVI).

27. Obra similar a la anterior en cuanto a extensión, destinatario y contenido, aunque incluye un elemento novedoso: su carácter de alegato polémico en favor del papel de los jesuitas en las exploraciones del Amazonas. En este aspecto emparenta con la *Carta* de Motolinía, aunque en este caso no se trate de una cuestión personal.

28. Historia eclesiástica por contenido, extensión y destinatario (compañeros de orden a petición de un superior de ella), aunque se ve la impronta jesuita: no es tan sistemática en la exposición de los debates internos de la orden, ni en la riqueza de edificios y mundo ciudadano y, en cambio, incluye información etnográfica, elementos de conquista y biografías de religiosos al final de cada apartado. Podríamos considerarla como una versión religiosa de las *Noticias historiales* de Simón.

29. Estamos ante otro de los híbridos entre historia general y eclesiástica. En el título figuran elementos de ambas, aunque es cierto que los contenidos religiosos ocupan solo el último libro (una cuarta parte del total). Podríamos decir que tiene todas las características de una historia general, con un acusado carácter etnográfico y mucha geografía física y política, pero incluye un importante *apéndice* de evangelización, trabajos de la Compañía y biografías de religiosos. No se puede, pues, incluir totalmente en un subtipo o el otro. Es también característico el título de “histórica relación”, pues, según estamos viendo, si *relación* equivale a exposición ordenada de contenidos y no narración de un hecho concreto, resulta redundante.

30. Se trata de una relación larga, en la línea de la de Acuña, aunque más narrativa. Se escribe a partir de la orden de una autoridad civil. Tiene todos los elementos de las relaciones de viajes y exploraciones, aunque es menos breve, no debido a cuestiones genéricas, sino a la tendencia del autor a la *amplificatio* retórica. Tiene muy claras las diferencias entre historia y relación, por lo que escoge el término de “tratadillo”.

31. Típica relación de viajes y exploraciones algo más extensa que algunas de las que hemos visto. Se escribe por mandato de autoridad religiosa y tiene todos los elementos característicos de ese subgénero.

32. Relación por su brevedad y carácter concreto y específico. Por el tema, pertenece al tipo de evangelización y es, pues, hermana menor de la historia eclesiástica. Lleva un subtítulo en que aparece la palabra “carta”, aunque, en la edición que utilizo, que es una traducción del original latino pasando por el inglés, no encuentro marcas textuales del género editorial de la carta: en particular, no hay ningún tipo de destinatario. Por ello estimo más acertado considerar el texto como una relación –la única del corpus centrada en la materia evangelizadora–.

La primera de las cuestiones indicadas arriba (al comienzo de este apartado 1.2.1) se refiere a los motivos que llevan a los religiosos a redactar estos documentos. Debemos partir del hecho evidente de que estamos ante textos muy circunscritos a su lugar y tiempo, nacidos, por tanto, de situaciones y necesidades absolutamente pragmáticas, que hacen de ellos obras de circunstancias. Algunos estudiosos llegan a esa conclusión incidiendo sobre todo en su carácter propagandístico³⁸; otros recalcan su inicial objetivo informativo³⁹. Además, en no pocas obras, como demostrarán las páginas de nuestra investigación, a esos dos objetivos anteriores se une un tercero, muy relacionado con la índole religiosa de nuestros autores: el reivindicativo, ya sea de medios humanos y materiales específicos básicos para el desempeño de su profesión, ya sea, desde una perspectiva crítica, de mejores condiciones para los indígenas y de menores abusos por parte de los colonizadores. Por ello, las crónicas han de ser leídas bajo esa triple motivación informativa, propagandística y crítico-reivindicativa, entendiendo, como ahora veremos, que la primera es el punto de arranque y las otras dos impregnan el permeable contenido objetivo y, sin anularlo, acaban por convertirlo en otra cosa.

Si nos fijamos en la tercera columna del cuadro, veremos que casi la mitad de los textos considerados nacen como respuesta a una petición explícita de una autoridad religiosa o, en menor medida, civil superior (esto último sucede, por ejemplo, en la *Historia* de Motolinía, en Remesal y en J. Carvajal). Una buena prueba de ello lo tenemos en la crónica de San Pedro, que nos muestra, a través de cartas, que la correspondencia entre los frailes y sus superiores a propósito de la evangelización era continua y nos habla del seguimiento de normas e instrucciones (154). Además, se emplea el verbo “mandar” para que se vea que el texto es el resultado no solo del interés, sino de una orden superior (159). Hay, pues, un “contrato” verbalizado en la propia obra y que afecta más, como puede verse, a dominicos y agustinos, y menos a jesuitas. No obstante, en la mayor parte de las demás, aunque no contemos con la prueba textual, cabe dar la orden por sobreentendida, por lo que no hace falta mencionarla, pues la información que recogen y las circunstancias de la escritura son similares. Solo escapan a esta situación pragmática algunos textos particularmente marcados: la *Carta* de Motolinía, alegato polémico nacido de la voluntad exclusiva de su autor y que le costó cárcel por desobediencia; la *Conquista espiritual* de Montoya, con gran peso de componente crítico-reivindicativo; u obras, como la *Historia* de Acosta, animadas por el afán científico, aunque con todas las prevenciones propias de un religioso, para quien, en última instancia, todo es producto de

33. Obra claramente perteneciente a la historia eclesiástica, escrita por mandato de superior, y deudora/continuada de la crónica de su maestro Calancha. Casi la totalidad de los contenidos se refieren al ámbito interno eclesiástico: vidas de los religiosos, vida conventual, etc., aunque haya espacio para la aparición de elementos de la historia de la conquista. No hay nada del ámbito etnográfico.

³⁸ Es el caso de Mercedes Serna (2013, 7) al afirmar que “toda crónica de indias contiene un discurso propagandístico (nacionalista, providencialista, de cariz religioso, indigenista o elitista), está escrita en función de la política colonial del momento, con una finalidad muy precisa en este sentido, y es –por los acontecimientos en curso– una obra de circunstancias”.

³⁹ Catherine Poupeney (1992, 123) explica que “todas las ‘crónicas’ tienen como propósito central ofrecer una información ‘objetiva’, exterior. Remiten de manera más o menos explícita a un pacto, un contrato de información establecido entre un emisor (que es al mismo tiempo, en muchos casos, sujeto de la acción, de la observación y de la narración) y un receptor que es casi siempre, por lo menos en una primera instancia, la autoridad metropolitana colonial”.

la omnipotencia divina o reflejo de su belleza. Por tanto, el objetivo básico inmediato es obedecer a una orden (que puede suavizarse en casos como, por ejemplo, el de Aguilar bajo la forma de ruego o petición), y solo en contadas ocasiones la iniciativa parte enteramente del autor. A su vez, la orden o petición se conecta con el objetivo informativo, al menos inicialmente, pues lo que se solicita son noticias, descripciones y exposiciones acerca de las nuevas tierras, contenidos que se organizan en unos cuestionarios oficiales. Eso nos lleva al subtipo de las *relaciones geográficas de Indias*, del que nos ocuparemos más adelante (apdo. 2.1).

Pero las crónicas que nosotros estudiamos no suelen quedarse ahí –en la explicación de la verdad o en dar testimonio de ella–, como insinuábamos más arriba, sino que, con distintos grados de intensidad, acogen elementos propagandísticos y crítico-reivindicativos que se despliegan en un abanico de matices, entre los que destacan

- a) peticiones explícitas o implícitas de mayores medios,
- b) críticas veladas a la falta de apoyo de quienes han de procurar todo ello,
- c) defensa de las causas o intereses de propios y extraños y agradecimiento de servicios,
- d) ayuda –en forma de enseñanza, advertencia o explicación– a los futuros evangelizadores avisándolos de los peligros y problemas que los acechan,
- e) divulgación de las reivindicaciones y proclamas de los distintos grupos sociales y raciales, particularmente de los criollos,
- f) proposición de una serie de medidas para la mejora de la sociedad colonial,
- g) ensalzamiento de determinados personajes o grupos (en menor medida, rechazo o repudio),
- h) glosa y testimonio de la acción de la propia orden y sus componentes, con noticia y comentario de las tareas que les son propias, e
- i) elaboración, derivada por lo común del apartado anterior, de un discurso propagandístico político-religioso en virtud del cual la conquista y colonización –la actuación del rey y, tras él, de los demás actores– encuentra su legitimación por la obra salvadora operada por los religiosos y sancionada por el papa⁴⁰.

El segundo de los aspectos señalados arriba es el de la historia editorial de los textos, su publicación o no y la posible recepción que pudieron haber tenido en su época. Aquí debemos considerar que, pese a que, como hemos visto, las autoridades encargaban a los cronistas la redacción de textos históricos, luego ponían cortapisas a su impresión, por no hablar directamente de la existencia de censura, ya que se consideraba que un exceso de información sobre América podía ser perjudicial⁴¹, entre otras cosas por considerarse un

⁴⁰ Daremos cuenta de todo ello a lo largo de nuestro trabajo, singularmente en el capítulo 2.

⁴¹ Dentro de los autores que estudiamos el caso más llamativo de censura es el de Bernardino de Sahagún (véase apdo. 2.8 en el texto y notas relativos a la escritura, sus vertientes y dificultades, con la bibliografía pertinente), en cuya obra las autoridades no veían mucha salvaguarda del Imperio y sí cierta proclividad a la defensa de un estado mexicano. Sin ser directamente censuradas, las obras de Motolinía y Durán, que cuentan entre los primeros monumentos etnográficos del XVI, tampoco se publicaron en su momento, según podemos ver en el cuadro. En cuanto a autores que no están en nuestro corpus, cito ahora como significativo el trabajo de Rolena Adorno (2004) sobre la crónica de fray Martín de Murúa, en la cual, tras

secreto de Estado que podían utilizar las potencias rivales. Ese problema, junto a las limitaciones de las imprentas americanas –incluyendo el mayor coste de impresión– y a la índole de los libros que podían ser estampados en ellas, hace que la edición de los textos y, por tanto, su mayor difusión, más allá de la circulación manuscrita, evidente en la presencia más o menos literal de unas obras en otras, se resienta y la recepción sea más limitada⁴².

Aunque, como veremos, durante bastante tiempo circuló la tesis de que las crónicas habían impedido la existencia de novelas en la América colonial, porque incluían elementos de ficción propios de estas, hoy hay críticos que están de acuerdo en que, al menos en los siglos XVI y XVII, fueron poco leídas, independientemente de su carácter manuscrito o impreso⁴³. Se recalca el carácter restrictivo de la legislación y las prevenciones de la Corona, aunque se supone que hay un cierto público lector, que serían los propios cronistas, a juzgar por la presencia de capítulos enteros –reproducidos textualmente o no– de unas obras en otras, sobre todo en el siglo XVI⁴⁴. Llega incluso a hablarse de “infortunio” al definir este hecho, para cuya demostración se constatan hechos objetivos como la falta de crónicas entre los libros circulantes entre España y América y su ausencia o escasa presencia en las bibliotecas privadas a ambos lados del océano y se proponen una serie de causas que podrían explicarlo, además de las ya citadas más arriba:

- 1) la vigilancia para no difundir ideas inexactas o mentirosas, semejantes a las de las novelas de caballerías,
- 2) la complejidad de las obras y su estilo presuntamente poco atractivo, además de la ausencia de un ingrediente al parecer esencial: las historias de amor,
- 3) las envidias y recelos entre órdenes en el caso de las crónicas religiosas, así como la acción censora de estas sobre sus miembros,
- 4) el poco interés por unos hechos que en América muchos habían vivido o visto en primera persona,
- 5) el deseo de no contagiarse de la cultura del lugar y seguir vinculados a la europea y
- 6) la idea de que las amplias descripciones etnográficas favorecían la pervivencia de las culturas indígenas⁴⁵.

Podemos preguntarnos ahora por la situación al respecto –por la difusión– de las crónicas religiosas y debemos distinguir dos aspectos: el primero es la lectura efectiva de los textos y el segundo su circulación manuscrita o impresa. Es evidente que ambos están conectados entre sí porque hay que suponer que una obra impresa va a ser más leída que

un detenido análisis del texto, distingue motivaciones censoras inquisitoriales, políticas y también elementos de autocensura.

⁴² Con todo, véase la síntesis que hace Mercedes Serna (2011, 348-350) sobre el libro clásico de Irwing Leonard (traducción española de 1996), donde se concluye que censuras inquisitoriales y demás cortapisas –interferencias estatales en materia de Indias– no impidieron que circularan libros en América, aunque pocos de ellos fuesen crónicas.

⁴³ No hay unanimidad, pues, por ejemplo, Carmen de Mora (2009, 175) sigue manejando esa idea.

⁴⁴ Paloma Jiménez (2011, 10) indica que “aunque la mayoría de las crónicas de Indias no fueron impresas en su momento, esto no implica que no fueran leídas” y, para probar su aserto, pone ejemplos de intertextualidad en autores como Díaz del Castillo, Gómara o Herrera.

⁴⁵ Lo anterior es una síntesis del trabajo de Mercedes Serna (2011, 350-357 en particular).

una manuscrita ya que puede llegar a más lectores. Sin embargo, no siempre es así y se puede inferir de las investigaciones críticas referidas que, en este caso, el afán editorial, sobre todo en el XVII, es superior al meramente lector. Es difícil establecer con seguridad este último, pero, a juzgar por las marcas textuales de la presencia del lector en nuestras crónicas (apdo. 3.3), cabe deducir que los cronistas imaginan para sus obras un público lector que vaya más allá del destinatario o persona que le encarga la escritura. Bien entrado el siglo XVII, Lizana nos habla de los conocimientos de los “leídos en las Historias de las Indias” (58), lo que atestigua un público experto, pero mucho antes que él Sahagún y otros autores del XVI dialogan constantemente con el lector, más allá de los tópicos retóricos al uso. Por ello, es legítima la hipótesis de que un público –reducido, sí, y seguramente erudito o experto– existe y, además, es progresivamente más amplio si entendemos que, aunque no siempre, según hemos dicho, más libros impresos deberían pedir más lectores.

En cuanto a la circulación de las obras, básicamente hay dos posibilidades: que permanezcan inéditas hasta la segunda mitad del siglo XIX o comienzos del XX, o que se publiquen inmediatamente después de su escritura o en un lapso de muy pocos años. En el primer caso ordeno, en el cuadro, los textos por fecha de escritura y en el segundo de edición. Un simple vistazo a los datos consignados permite obtener algunas conclusiones generales. A saber, la inmensa mayoría de las obras seleccionadas de siglo XVI no se publicaron en su época, y las que lo hicieron (Acosta y Dávila Padilla) pertenecen a un momento muy avanzado del siglo. Un par de excepciones (Pané y Niza) son dudosas, por cuanto la edición se produjo en Italia y, al menos en el primer caso, en italiano. La segunda se publicó en una obra colectiva también italiana casi treinta años después de ser escrita. En cambio, los textos del XVII se imprimieron de forma generalizada –uno de ellos en latín– y solo unos pocos permanecieron inéditos (Lizárraga, Rojas, Barnuevo, Jacinto de Carvajal y Cruz), la mayoría de ellos relaciones breves de expediciones, escritas hacia la mitad del siglo. Haciendo un balance global, de 33 obras seleccionadas 16 son manuscritas y 17 impresas –incluyendo las de Pané y Niza, publicadas en italiano, y la de Techo, editada en latín–. El comportamiento editorial de las crónicas religiosas cambia, pues, significativamente de un siglo al otro, lo que se explica por razones naturales de madurez y evolución y también por el surgimiento, hacia el cambio de siglo, del subgénero de la *historia eclesiástica*, según veremos de inmediato. Resulta también significativo, pues en América solo se podían publicar, en teoría, catecismos y obras lingüísticas prácticas (apdo. 2.8), que las obras de tres agustinos se editen allí a partir de 1621: dos, de los cronistas Arriaga y Torres, en Lima y una, de Grijalva, en México.

Debemos ahora abordar la información de la última columna del cuadro y proponer una taxonomía o clasificación de los textos que vamos a estudiar⁴⁶. Como en cualquier otro aspecto, procuramos que la organización que proponemos y la caracterización de los tipos

⁴⁶ Al escoger las obras, hemos procurado que el resultado diese cuenta de la gran variedad textual que cabe bajo la denominación “crónica de Indias”, pero es probable que existan más subtipos relacionados con la crónica oficial o la indigenista. Aquí lo que hemos intentado ha sido caracterizar cada una de las obras que manejamos a partir de su extensión y sus rasgos pragmáticos, temáticos y técnico-estilísticos.

tenga presente la información que se suministra en los textos. Ya hemos descartado más arriba el manejo específico de *crónica* por la irrelevancia del término tanto en el título como dentro de las obras, en los comentarios de autopoética de los frailes, y hemos propuesto *historia* y *relación* como hiperónimos que incluyen, dentro de su campo semántico, distintos subtipos relacionados entre sí por su extensión, sus objetivos y las circunstancias concretas de su producción y diferenciados, sobre todo, por sus contenidos. Antes de mayores explicaciones, hay que indicar que el embrión de nuestra propuesta está en los propios textos: si observamos sus títulos, y, en particular, las relaciones que hay en ellos entre el sustantivo y el adjetivo que suele acompañarlo⁴⁷, obtendremos algunas claves: por ejemplo, se asocia *relación* con brevedad, aunque aparezcan también otros matices, alusivos al tono o a la categoría, e *historia* con algo más genérico y abarcador. A su vez, esta puede estar marcada por un carácter eclesiástico o, sin desdeñar los aspectos espirituales, decantarse por contenidos científicos y etnográficos. Por último, los términos, usados por los propios autores, “conquista”, “descubrimiento” e incluso “jornadas” nos llevan habitualmente al importante subgénero de la narración de viajes. Tenemos, pues, un esbozo de partida: los textos extensos, o *historias*, pueden ser *generales o eclesiásticos*, con los matices que veremos, y dentro de los textos breves, o *relaciones*, destaca el subtipo de las de viaje, pero, en función del contenido, cabe establecer algunas más, como ya se ha adelantado en la descripción individual de cada obra hecha en nota al pie páginas más arriba.

En el cuadro que a continuación proponemos para organizar los textos –cuya caracterización conjunta como textos informativos sobre la nueva realidad americana, de carácter burocrático-histórico, pero con elementos subjetivos autobiográficos y hasta con pinceladas de ficción literaria hemos intentado en las páginas precedentes– tenemos en cuenta en primer lugar la extensión del texto y luego su contenido. Se debe entender que el primer criterio va más allá de la mera apariencia física de la obra: se trata, en realidad, de un indicador pragmático, en el cual la situación comunicativa y los objetivos del autor –incluso, a veces, el receptor o destinatario inicial– son básicos. El segundo criterio permite distinguir varias obras, iguales o semejantes según el primer indicador, por su contenido (por ejemplo, entre varias *relaciones*, diferenciará las que sean de viajes, de las etnográficas, de conquista, de evangelización, etc.). He aquí, pues, el esquema y a renglón seguido vendrán las correspondientes precisiones:

⁴⁷ He aquí una muestra: AGUILAR, *Relación breve*, SAHAGÚN, *Historia general*, ACOSTA, *Historia natural y moral*, MENDIETA, *Historia eclesiástica*, LIZÁRRAGA, *Descripción breve*, REMESAL, *Historia general y particular*, SIMÓN, *Noticias historiales*, CALANCHA, *Corónica moralizada*, MONTOYA, *Conquista espiritual*, ACUÑA, *Nuevo descubrimiento*, BARNUEVO, *Relación apologética*, OVALLE, *Histórica relación*, J. CARVAJAL, *Jornadas náuticas* y CRUZ, *Nuevo descubrimiento*.

TEXTOS BREVES (FUNDAMENTALMENTE, <i>RELACIONES</i>)								TEXTOS EXTENSOS (FUNDAMENTALMENTE, <i>HISTORIAS</i>)			
	RE (1)	RHP (1)	RC (1)	RV (8)	REI (2)	REV (1)	C (1)	HG (7)	HE (7)	HI (3)	M (1)
OSH	1										
OFM		1		3			1	4	1	1	
OP			1	2				1	1	1	1
OSA					1				3		
SJ				3	1	1		2	2	1	

Se podría objetar que el criterio de la extensión es muy discutible porque habría que establecer hasta dónde un texto es breve y cuando empieza a ser extenso. La mayor parte de las obras catalogadas como *relaciones* no pasan de 50 páginas y las hay extremadamente breves, que no tienen más de 10, como las de Niza o Techo. Sin embargo, hay textos menos breves: es el caso de las relaciones de viajes de Jacinto de Carvajal, que ronda las 200 páginas, y las de Acuña y Cruz, de poco más de 100, además de la relación de extirpación de Arriaga, de 200. De la misma manera, aunque calificamos como extensas las catalogadas como *historias*, nos encontramos con casos como los de Tovar, Landa y Montoya, cuyas obras son sensiblemente más breves que otras, monumentales, de su mismo tipo. Para explicar estos desajustes, que son excepciones a la norma general, podríamos decir que existe, en las obras consideradas, un elemento discordante, resultado de que, por algún motivo, el autor no respete lo que es característico del texto que escribe. Así, en las relaciones más extensas nos encontramos con una *amplificatio* retórica y con una ambición estilística y literaria muy por encima de lo esperable en un relato de exploración (J. Carvajal) o con un desarrollo narrativo (Cruz) o etnográfico (Acuña) mucho más exhaustivo de lo que se solicitaba. En el caso de la obra de Arriaga, la extensión inusual viene dada por la ausencia de elementos narrativos y el uso exclusivo de la exposición –más característica de las historias etnográficas– y la prescripción. En cuanto a las *historias* más breves de lo esperable, al menos en dos de ellas encontramos un carácter muy específico y especializado de la materia tratada, contrario a la habitual ambición general y enciclopédica y a la variedad episódica de las demás de su mismo tipo.

Explicados estos desajustes, la distinción entre “textos breves” y “textos extensos” se explica porque ese carácter les hace poseer rasgos muy distintos: los primeros están marcados por ser una respuesta a una petición muy concreta, circunscrita a un ámbito o a un acontecimiento, contener una información básica y renunciar a cualquier ambición de totalidad, tener un carácter urgente, carecer de profundidad y variedad, utilizar una modalidad discursiva fundamentalmente narrativa –con presencia secundaria de la descripción y la exposición– e implicar en mayor medida al autor, lo que se traduce en el uso frecuente del narrador en primera persona incluso protagonista. Además, pueden ser

usados como material auxiliar en obras de mayores vuelos, por lo que carecen de voluntad estilística o literaria. Por el contrario, el segundo grupo de obras contiene rasgos como la ambición temática y estética, el haber nacido en ocasiones de la voluntad libérrima de los autores –en menor medida en el caso de las historias eclesiásticas–, la utilización de todas las modalidades textuales por igual, con gran relevancia para el discurso argumentativo, y la inclusión de materias diversas con un grado alto de abstracción científica, histórica o filosófica –lo que les proporciona a los autores un mayor empaque, fama o dignidad–, que se eleva por encima de lo concreto y dota a los asertos de estas crónicas de una validez universal y permanente.

Como puede observarse, hemos establecido once subtipos distintos de textos, siete de ellos poseedores de las características propias de la *relación* y cuatro de la *historia*. Los primeros se distinguen perfectamente entre sí por su tema y, en el caso del subgénero *carta*, por los rasgos pragmáticos de esta según veremos. En los segundos, en cambio, solo hay dos subtipos claramente diferenciados: la *historia general* y la *historia eclesiástica*. Los demás son tipos mixtos que hemos establecido porque hay obras que no cumplen todos los rasgos de las anteriores, sino que son una mezcla de otros subtipos. Propiamente, no existen, como subgéneros, los tipos que hemos llamado *híbrido* y *miscelánea*, pero nos ha parecido adecuado distinguirlos porque las obras implicadas no se acomodan del todo a los rasgos de los demás subgéneros: tres de ellas, los *híbridos*, mezclan casi a partes iguales elementos de la *historia general* y la *eclesiástica*, y una, la *miscelánea*, es como una *relación de viajes* muy extensa, pero incluye también ingredientes de las *historias*.

Los subtipos del primer grupo comparten, como hemos visto, los rasgos que permiten agruparlos en un mismo subconjunto y se diferencian en el asunto sobre el que versan: así, hemos establecido seis grupos:

1) *Relación etnográfica*: Breve informe sobre contenidos de cultura y tradiciones de las civilizaciones precolombinas. Hermano menor de las *historias generales*, aunque estas tengan contenidos más variados.

2) *Relación de historia precolombina*: Texto breve donde se narra el devenir histórico de una civilización indígena hasta la llegada de Colón. También es un contenido que aparece, junto a otros, en las *historias generales*. El ejemplo recogido de esta clase, desde el punto de vista pragmático, no del contenido, puede adscribirse también a un tipo burocrático muy en boga en la época: el memorial de méritos, documento pensado para demostrar la justicia de la solicitud de un beneficio a partir de determinadas actuaciones del relator o de su representado.

3) *Relación de conquista*: Relato breve sobre una campaña militar, asunto del que se ocupan, de una forma mucho más detenida, las *historias generales* (en este caso, las obras de Sahagún, Durán, Tovar y Acosta, entre otras).

4) *Relación de viajes*: Relatos de extensión breve y, en algunos casos, media, que dan cuenta de viajes de exploración generalmente fluviales (exceptuando el de Niza), donde el autor actúa como una especie de notario que levanta acta de todo lo que sucede, al tiempo que se implica, salvo excepciones, como uno más en la empresa, y, a partir de una estructura narrativa basada en jornadas, se agregan, de forma casi siempre superficial,

elementos geográficos y etnográficos a modo de carrusel. Forman parte de lo que después se ha llamado genéricamente *literatura de viajes* y se emparentan en nuestro corpus, por un lado, con la crónica miscelánea de Lizárraga y, por otro, con la obra de Simón⁴⁸.

5) *Relación de extirpación de idolatrías*: Textos algo más extensos que la mayoría de las *relaciones* y con un acusado carácter descriptivo-expositivo e intención prescriptiva. Se ocupan del mismo asunto que los textos etnográficos, pero los anima un objetivo mucho más práctico: la instrucción acerca de cómo actuar con los elementos religiosos indígenas y, en última instancia, su destrucción y erradicación. Son textos neutros y sistemáticos, carentes del interés científico y la emoción estética que, como veremos, impregna el tratamiento de ese asunto en las obras etnográficas mayores.

6) *Relación de evangelización*: Tipo de texto breve que relata un episodio evangelizador muy concreto y que, por ello, está emparentado, como tipo auxiliar, con las *historias eclesiásticas*.

Para completar la explicación del primer grupo de tipos nos queda la *carta*, que no se caracteriza por un contenido determinado, como los tipos que acabamos de ver, sino que la distiguen evidentes rasgos pragmáticos que, luego, condicionan ulteriores ingredientes: el elemento fundamental es la presencia constante del destinatario, al que se invoca llegándose a establecer un diálogo emisor-receptor. Por ello, posee mayores implicaciones subjetivas y de expresividad lingüística y es, pues, un texto claramente personal. De ahí que su objetivo sea aún más concreto que el de la *relación* y se acerque más al memorial, en tanto que este busca el beneficio propio e individual. Aunque la *Carta* de Motolínía, que incluimos en el corpus como muestra, sea un texto independiente que se sostiene por sí mismo y produjo importantes consecuencias, el subtipo *carta*, en la cronística de Indias, es un texto eminentemente auxiliar y lo vemos con frecuencia, en su papel de fuente, en las obras mayores.

Los subtipos del segundo grupo se distinguen entre sí por la mayor o menor incidencia de la presencia en ellos de ciertos contenidos: la aparición de temáticas científicas de carácter general con aparición mínima o inexistente de la perspectiva religiosa nos llevará a las *historias generales*, mientras que la irrupción de contenidos religiosos (evangelización, biografías, vida administrativa de las órdenes –sin descartar la aparición marginal de elementos citados anteriormente–) nos conducirá a las *historias eclesiásticas*.

Caracterizamos ahora con mayor detención ambos grupos:

1) *Historia general*: Muy semejante o casi igual, en la práctica, a lo que Acosta llamó *historia natural y moral*, hay que buscar su origen en los modelos enciclopédicos de la Antigüedad (Aristóteles y Plinio), pero también es consecuencia de los ya citados cuestionarios para elaborar las *relaciones geográficas*. Es, pues, producto del afán de conocimiento propio del Renacimiento que encuentra su modelo en los antiguos, pero también de las exigencias de la conquista y colonización de América. Lo característico

⁴⁸ Se trata de un tipo de textos que ha interesado mucho a la crítica: aparte de las referencias al mismo contenidas en el trabajo de Catherine Poupeney-Hart (1992), pueden consultarse caracterizaciones más detenidas en Blanca López de Mariscal (2004), Jimena Rodríguez (2009), Luis Albuquerque (2011a/b) y Valeria Añón (2014), investigaciones tenidas en cuenta en nuestro trabajo sobre todo al hablar de las coordenadas espacio-temporales (apdos. 3.5 y 3.6).

de las crónicas que hemos llamado *historias generales* y, en particular, del modelo de Acosta es la plasmación descriptivo-expositiva, de largo aliento, de toda una vasta panoplia de conocimientos perfectamente estructurados, que comienzan en la física y la cosmografía, pasan por la geología, la zoología y la botánica y terminan en la etnografía y antropología, así como en todos los aspectos de la vida civil, a todo lo cual puede añadirse un capítulo o parte de historia precolombina e historia de la conquista⁴⁹.

2) *Historia eclesiástica*; Es el otro gran subgénero histórico, donde, sin que falten contenidos como los que acabamos de ver, lo que se intenta, en realidad, es historiar las distintas provincias eclesiásticas, narrar los procesos evangelizadores –con su aporte de relatos ejemplares de milagros y apariciones sobrenaturales–, incluyendo, con una organización que puede variar (apdos. 3.2 y 3.7), biografías de los religiosos y hasta transcripciones de los debates habidos en los congresos o *capítulos* de las órdenes y documentación relativa a lo mismo, todo ello con un tono apologético tanto de la propia orden como del cristianismo, auténtica y única tabla de salvación material y espiritual de los pueblos indígenas⁵⁰. Como se ha indicado arriba, la mayor o menor presencia en

⁴⁹ Este subgénero histórico-literario-científico, de clara raigambre clásico-renacentista, suscita mucho interés también en la bibliografía en torno a la cronística de Indias. Por poner solo tres ejemplos, Raquel Álvarez (2000, 14-31) lo pone en el contexto de la España del primer Renacimiento, mostrando su adecuación a la época, repasa las diferentes disciplinas científicas, se detiene en los primeros cronistas que adoptaron el modelo, como Oviedo, y señala la importancia de la descripción de la naturaleza americana en las nuevas pautas de análisis científico que surgen en Europa. Por su parte, Fermín del Pino (2000, 305) focaliza el asunto en Acosta y subraya que este fue el primero entre los cronistas que utilizó para su obra el título de *Historia natural y moral* y muestra los antecedentes y consecuentes: “Encontramos naturalmente a muchos nombres del pasado (Aristóteles, Plinio) y de su tiempo (Fernández de Santaella, Hernando Colón y Pedro Mártir a comienzos del XVI, y como precedentes más inmediatos Fernández de Oviedo y López de Gómara, Zárate, Santa Cruz y Páez de Castro, o López Medel y López de Velasco). Entre los sucesores se halla una estela inmensa, llena de jesuitas barrocos e ilustrados, y sabios contemporáneos: hasta el propio Alejandro de Humboldt, que tanto ponderaba la idea global de la física americana del P. Acosta y la cosmografía española”. A continuación, alude a la Ordenanzas de 1573 (véanse documentos semejantes recogidos en apéndice al capítulo 2) para la elaboración de descripciones donde aparece toda esa variedad de materias antes señalada. También explica, en la segunda parte de su artículo, que Acosta adopta el modelo estructural de Plinio, “que concibe la formación de la vida en la tierra compuesta de cuatro elementos simples (aire, agua, tierra y fuego)” y, a partir de ellos, “describe los fenómenos correspondientes (vientos, ríos y mares, tierras y volcanes o terremotos)” (314). En fin, Jesús Carrillo (2001) rastrea sus orígenes clásicos.

⁵⁰ Carmen de Mora (2009, 176-177) desgrana, utilizando aportaciones de otros autores, los principales elementos que podemos encontrar en ellas: “Los autores de las crónicas eran miembros de las órdenes religiosas casi siempre designados oficialmente para esa labor o escogidos entre los más eruditos y dotados en lo literario. [...] Continuaban y rectificaban los trabajos de los cronistas que les habían precedido, si los había, y se convertían así en fuente para cronistas posteriores. Según la definición de Rosa Camelo, este tipo de textos es ‘el escrito que busca narrar la historia de la fundación y desarrollo de una provincia de religiosos’. En teoría, el objetivo era mostrar la labor desempeñada por la orden y destacarla de las demás, en la práctica estos textos testimonian un fenómeno de más trascendencia: el nacimiento de una conciencia criolla [...]. El público al que estaban destinados era principalmente el clero, pero [...] los contenidos se divulgaban por otros medios: sermones, confesiones, lecturas públicas, ejercicios espirituales, etc. [...]

En estos escritos interesa examinar la reconstrucción discursiva que llevaron a cabo los cronistas religiosos sobre la labor misionera de conquista, fundación y organización; la literatura hagiográfica y las narraciones en torno al culto de las imágenes, que es la parte más literaria; el choque entre culturas con el proceso sincrético que implica; y en fin la conciencia de sentirse identificados con la tierra y diferentes de los peninsulares”.

Véase también la caracterización de la crónica religiosa hecha por Rosa Camelo (1996) y por Antonio Rubial (1996, en particular pp. 347-349). La primera, además, establece una distinción entre la que llama “crónica provincial” y la “crónica de la evangelización” (2014), útil, para nuestro propósito, porque permite distinguir un tipo de texto más burocratizado, centrado en la vida interna de la orden en su provincia, característico, sobre todo, de los agustinos, de otro dedicado más a la tarea *de campo* o evangelizadora, cultivado sobre todo por los jesuitas.

estos textos de elementos no estrictamente religiosos lleva a la aparición de tres híbridos, de los cuales dos (el de Remesal y el de Lizana) se decantan más hacia la *historia eclesiástica* y uno (el de Ovalle) hacia la *historia general*.

Dos breves apuntes nos quedan para terminar de explicar nuestra propuesta de subgéneros dentro de la cronística redactada por religiosos: el primero es establecer una serie de concomitancias entre los distintos subtipos que permiten ver mejor las relaciones que hay entre ellos y que les aportan cohesión, y el segundo es un brevísimo apunte que los vincula con las órdenes religiosas y la época de escritura. Con respecto a lo primero, debemos decir que los subtipos que integran cada uno de los dos grupos establecen relaciones transversales entre sí por motivos básicamente temáticos, que dan lugar a las siguientes parejas:

1. RE/RHP/RC.....HG
2. RV.....M
3. REV/REI.....HE

1. Las *relaciones* de Pané, los franciscanos anónimos y Aguilar –cada una centrada en un aspecto– están emparentadas (son sus equivalentes, sus *hermanas menores*) con las *historias generales* donde la etnografía, la historia indígena y la conquista tienen un papel relevante: las escritas por Sahagún, Durán, Tovar y Acosta.

2. Todas las *relaciones* –breves o más extensas– de viajes y exploraciones están directamente vinculadas con buena parte de la *Descripción* de Lizárraga y, desde otro punto de vista, con las *Noticias históricas* de Simón, que podríamos considerar como la suma de muchas *relaciones de viajes* más breves y, de modo particular, con el relato de la peripecia de Aguirre, que, si se aísla, se convierte en un texto de este tipo, con todos sus ingredientes.

3. La *relación* de Techo y las de San Pedro y Arriaga serían versiones breves de las *historias eclesiásticas*, en la medida en que el componente evangelizador es protagonista. Además, la primera tiene vínculos muy claros con la *Conquista espiritual* de Montoya, que es solo un relato de la acción cristianizadora de los frailes y prescinde de historiar la vida interna de la orden. Las otras dos pueden ser también relacionadas con los textos etnográficos breves o extensos, aunque su objetivo sea distinto.

El segundo apunte consiste en aplicar a la propuesta de subtipos los criterios de orden religiosa y época: si leemos el cuadro por filas, obtenemos el número de obras de cada subtipo que produjo cada orden, a partir del cual averiguamos que los franciscanos se decantan por las *historias generales* y las *relaciones de viaje*; los dominicos y los jesuitas abarcan seis subgéneros por igual, y los agustinos aparecen especializados en la *historia eclesiástica* y en uno de sus equivalentes más breves: la *relación de extirpación*. Este comportamiento de cada orden se explica, en parte, por razones cronológicas que ahora comentamos, pero también por motivos de idiosincrasia de cada grupo: el número de subgéneros practicados por cada uno nos hace ver la variedad de intereses de franciscanos, dominicos y jesuitas, frente a la especialización de los agustinos, que se nos presentan –y tendremos ocasión de refrendarlo con frecuencia a lo largo de nuestra investigación– como una orden más alejada y elitista, más pendiente de los aspectos

políticos y burocráticos internos que de la realidad exterior⁵¹. Por el contrario, el evidente mayor contacto evangelizador con el mundo indígena de franciscanos y jesuitas, sobre todo, provoca el afán investigador de estas órdenes, lo que determina que estas escriban –más los franciscanos– *historias generales* o su equivalente más breve.

Si aplicamos ahora, por último, el criterio cronológico, podremos percibir cómo cada subtipo se especializa en un siglo: las *historias generales* –y sus equivalentes más breves– pertenecen al siglo XVI, exceptuando la obra de Simón, que, como se ha visto, es peculiar por su diferente estructura. En cambio, las *historias eclesiásticas* –y sus allegados breves, excepto en el caso de San Pedro– pertenecen al XVII. La explicación es sencilla, aunque la desarrollaremos en los siguientes capítulos: en el XVI prima el afán investigador de la nueva realidad descubierta y en el XVII se pasa al impulso evangelizador. El paso de un tipo al otro hay que situarlo en la última década del XVI con las obras de Dávila y Mendieta. En cuanto a las *relaciones de viaje*, tipo muy frecuente de texto de Indias, si juzgamos por los ejemplos recogidos en nuestro corpus, hay que decir que se decantan con claridad por el siglo XVII –aunque cabe suponer que su producción fue abundante en todo momento– porque la mayoría abordan expediciones por el Amazonas, espacio de conquista y colonización tardío.

Los autores. Su espacio y tiempo

Vayamos ahora al segundo gráfico anunciado al comienzo de este apartado 1.2.1, donde figura la relación de autores cuyas obras constituyen el corpus de textos manejados. Está organizado por órdenes religiosas y dentro de cada cuadro el orden es alfabético. Se indican las fechas y lugares de nacimiento y muerte, aunque en bastantes ocasiones no ha sido posible establecer de manera segura algunos de estos extremos⁵².

Lo más relevante de la información que contiene es el lugar de nacimiento y muerte, ya que esos datos guardan mucha relación con la visión del mundo de los autores. Como puede verse, la mayoría nacen en España y mueren en América, lo que indica su grado de implicación con la tierra en que trabajaron como evangelizadores. También se nos muestra que algunos cronistas nacieron ya en América, dato de suma importancia porque, aunque todos ellos tienen una formación literaria, cultural e histórica derivada del mundo clásico y del pensamiento europeo, su condición de criollos –y, en algún caso, de criollos con sangre mestiza– los lleva a desarrollar una temprana visión americanista sustentada en una reivindicación de la sociedad virreinal y opuesta muchas veces a los intereses de la metrópoli.

⁵¹ Es necesario resaltar que este aserto no es una opinión subjetiva o juicio de valor, sino el resultado de aplicarles a sus obras los instrumentos del análisis literario –genérico, temático o técnico– a partir de los datos extraídos.

⁵² Para consignar los datos he utilizado la bibliografía pertinente en cada caso. Además, me he servido de las dos referencias siguientes, de la primera de las cuales proceden las abreviaturas empleadas:

–*Diccionario biográfico español*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2009 (versión en línea en

<http://www.rah.es:8888/ArchiDocWeb->

[AH/action/buscarElementos?method=buscar&tipoBusqueda=6&letra=A](http://www.rah.es:8888/ArchiDocWeb-AH/action/buscarElementos?method=buscar&tipoBusqueda=6&letra=A)) (16/04/2013))

–José del Rey Fajardo, *Biblioteca de escritores jesuitas neogranadinos*; Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2006.

JERÓNIMOS

AUTOR	LUGAR DE NACIMIENTO	FECHA DE NACIMIENTO	LUGAR DE FALLECIMIENTO	FECHA DE FALLECIMIENTO
PANÉ, Ramón	España	s.t.s. XV	s.d.	p.s. XVI

FRANCISCANOS

AUTOR	LUGAR DE NACIMIENTO	FECHA DE NACIMIENTO	LUGAR DE FALLECIMIENTO	FECHA DE FALLECIMIENTO
BENAVENTE, Toribio de (“Motolinía”)	España	c. 1490	México	1569
CRUZ, Laureano de la	España? Portugal?	p.t.s. XVII	s.d.	s.t.s. XVII
LANDA, Diego de	España	1524	México	1579
LIZANA, Bernardo de	España	1581	México	1631
MALDONADO José de	Ecuador	f.s. XVI	Madrid	1652
MENDIETA, Jerónimo de	España	1525	México	1604
NIZA, Marcos de	Francia	c.1500	México	1558
SAHAGÚN, Bernardino de	España	1499	México	1590
SIMÓN, Pedro	España	1574	Colombia	c.1628

DOMINICOS

AUTOR	LUGAR DE NACIMIENTO	FECHA DE NACIMIENTO	LUGAR DE FALLECIMIENTO	FECHA DE FALLECIMIENTO
AGUILAR, Francisco de	España	1479	México	1571
CARVAJAL, Gaspar de	España	1504	Perú	1584
CARVAJAL, Jacinto de	España	1567ant.	s.d.	1648 pos.
DÁVILA PADILLA, Agustín	México	1562	República Dominicana	1604
DURÁN, Diego	España	1537	México	1588
LIZARRAGA, Reginaldo de	España	c. 1545	Paraguay	1615
REMESAL, Antonio de	España	u.t.s. XVI	Guatemala	p.m.s. XVII

AGUSTINOS

AUTOR	LUGAR DE NACIMIENTO	AÑO DE NACIMIENTO	LUGAR DE FALLECIMIENTO	AÑO DE FALLECIMIENTO
CALANCHA, Antonio de la	Bolivia	1584	Perú	1654
GRIJALVA, Juan de	México	1580	México	1638
SAN PEDRO, Juan de	España	p.s. XVI	s.d.	f.s. XVI
TORRES, Bernardo de	España	p.t.s. XVII	s.d.	s.t.s. XVII

JESUITAS

AUTOR	LUGAR DE NACIMIENTO	FECHA DE NACIMIENTO	LUGAR DE FALLECIMIENTO	FECHA DE FALLECIMIENTO
ACOSTA, José de	España	1539	España	1600
ACUÑA, Cristóbal de	España	1597	Perú	1670
ARRIAGA, Pablo José de	España	1562	Cuba	1622
BARNUEVO, Rodrigo	España	c. 1587	s.d.	1623
OVALLE, Alonso de	Chile	1603	Lima	1651
PÉREZ DE RIBAS, Andrés	España	1576	México	1655
ROJAS, Alonso de	España	1588	Ecuador	1653
RUIZ DE MONTTOYA, Antonio	Perú	1585	Perú	1652
TECHO, Nicolás del	Bélgica	1611	Paraguay	1687
TOVAR, Juan de	México	1543	México	1623

1.2.3 Justificación

El motivo de elegir autores religiosos exclusivamente fue trabajar con un material menos conocido, contribuir a llenar un hueco existente en la bibliografía, al tiempo que buscar rasgos de las crónicas de Indias poco investigados que derivan de la especial visión de la conquista y la colonización que tienen los religiosos, particularmente su mayor cercanía al mundo indígena, su distinta sensibilidad y su posible uso de unos modelos retóricos y literarios, en especial bíblicos, parcialmente distintos de los de los autores civiles.

Dentro de los autores religiosos, se optó en exclusiva por el clero regular, debido también a su mayor cercanía a la población indígena, pero además por su frecuente itinerancia, lo que lleva a la producción de obras donde el componente del viaje es fundamental. Y, desde luego, por su superior preparación cultural.

Una vez hecha esa doble elección inicial, el corpus elegido obedeció a las siguientes consideraciones:

- a) Seleccionar una muestra amplia de autores con el fin de que los resultados obtenidos tuviesen mayor validez y hubiese menos posibilidad de olvidos importantes.
- b) Escoger autores que cubriesen todas las zonas, por el mismo motivo anterior, aunque, como es lógico, México, Perú y el Amazonas tengan una presencia mayor.
- c) Evitar autores muy conocidos, más estudiados y con una importante carga polémica, como puede ser el caso de Bartolomé de las Casas. Aunque se han recogido algunos religiosos relativamente populares, como Acosta o Sahagún, la gran mayoría son desconocidos y la atención crítica que se les ha dispensado ha sido siempre muy especializada y minoritaria.
- d) Abarcar un período de tiempo amplio, pero manejable: con muy pocas excepciones, son autores de la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII. Esto además permite establecer una diacronía o evolución que dé cuenta de cómo la estética barroca se instala también en la crónica, sin tener la necesidad de incluir obras tardías que no aportarían nada sustancial, aunque haya en la segunda mitad del XVII autores de relieve, como los jesuitas Manuel Rodríguez y Francisco de Florencia.
- e) Evitar *duplicidades*, esto es, descartar en ocasiones algún autor por haber escogido otro parecido. Aunque en la crónica haya casos constantes de inclusión de unas obras en otras, de uso de materiales diversos para la composición de la propia obra y sea muy interesante estudiar ese proceso (pongamos, por ejemplo, el caso Durán-Tovar-Acosta, tres autores incluidos), en otros casos me ha parecido más oportuno dejar textos fuera. Dos ejemplos claros de ello son la *Monarquía indiana*, obra monumental de Torquemada, o la crónica venezolana de Pedro de Aguado.
- f) Seleccionar las órdenes religiosas de mayor peso, tanto en el número de autores, como en la importancia cualitativa y cuantitativa de su producción, e incluso en la dimensión de su labor evangelizadora y su obra cultural y educativa. He escogido autores franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas, con la sola excepción del jerónimo Pané, incluido más que nada por ser su obra la primera crónica de América⁵³. El desigal

⁵³ Fuera de este corpus han quedado, por las distintas razones expuestas, autores importantes que merecerían consideración, aunque no aportasen nada sustancialmente distinto o nuevo con respecto al legado de los que sí están. Aunque algunos ya se han citado arriba, doy ahora un listado más amplio, con el fin también de ponerlos en valor y llamar la atención sobre ellos, aunque en algunos casos son relativamente conocidos y hasta han visto o verán editadas sus crónicas. Al margen de los textos de Las Casas, de los que hemos prescindido deliberadamente por razones arriba indicadas, las obras a que me refiero son las siguientes (siempre sería posible ampliar la nómina): Diego de Ocaña (OSH), *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599- 1605* (comienzos del XVII, publicado mucho después); Martín de Murúa (OdM), *Historia general del Perú* (comienzos del XVII, publicado mucho después); Manuel Rodríguez (SJ), *El Marañón y Amazonas* (1684); Francisco de Florencia (SJ), *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España* (1694), Bartolomé Ximénez (SJ), *Descripción de la gloriosa misión apostólica emprendida en el año 1697 por los reverendos padres jesuitas Bartolomé Ximénez y Francisco de Robles* (1697); Francisco de Figueroa (SJ), *Informe de las misiones de el Marañón, Gran Pará o río de las*

número de autores seleccionados de cada orden se debe a los criterios antes comentados de número de autores, pero también a la facilidad de acceso a las obras: cuando empecé a trabajar en esta investigación no había tantos textos digitalizados como ahora. Hay que destacar, además, la dificultad para acceder a textos e información sobre los agustinos, todavía hoy. Es, sin embargo, probable, que, en este caso, no se trate solo de un problema actual de acceso a sus obras, sino de la realidad —o de la probabilidad casi segura— de que estos escribieron mucho menos. Nos basamos para sostener esta afirmación en un testimonio de Antonio de la Calancha, uno de los agustinos seleccionados, extraído de su *Corónica moralizada*, publicada en pleno siglo XVII, en el que él se lamenta de la falta de conocimiento por parte de los miembros de su orden del trabajo llevado a cabo por sus compañeros precedentes, consecuencia, sin duda, de la falta de trabajos historiográficos en torno a ello:

O Religiosos de mi Orden, que parece que hacemos cuarto voto de descuydo, dejando sin registro mil glorias pasadas i sin archivo millares de onras futuras [...] Quantas veces oygo vituperar los descuydos de nuestros antepasados en dejar al olvido las letras, famas, vidas i privilegios de los Religiosos que nos fundaran, de quienes nuestros Conventos oy no saben, i caemos en el mismo delito que acusamos: *In quo alium iudicas, te Ipsum condemnos* (Calancha, 31).

1.3 Metodología

El proceso de investigación llevado a cabo a partir de la selección del corpus, explicada más arriba, hasta la redacción final del estudio discurrió por las siguientes etapas:

1. Elaboración de una ficha de análisis. En ella se incluyeron elementos *pragmáticos* o de condiciones de producción de las obras: datos sobre el autor, su idea del texto historiográfico, el objetivo de la escritura, la tópica autorial, etc.; sobre los distintos tipos de lectores (promotores, compañeros de orden, lector en general, etc.), así como el diálogo que se establece a veces entre autor y lector; y sobre la obra en sí, su género, la fecha de redacción y publicación, las fuentes utilizadas, etc. Buena parte de ese material, sin embargo, no se utilizó en la redacción final, por su carácter excesivo, que aconsejó prescindir de elementos —interesantes, pero que hubiesen aumentado mucho las dimensiones ya de por sí grandes del estudio—, como, por ejemplo, los relativos a la teoría historiográfica. Con todo, se ha procurado tenerlos en cuenta al abordar cuestiones relacionadas con ellos. A continuación, se consignaron elementos textuales, divididos,

Amazonas, que hace el padre Francisco de Figueroa al padre Hernando Cavero (1661); Diego de Rosales (SJ), *Conquista espiritual del reino de Chile* (mediados del XVII, pero publicado mucho después); Diego de Basalencque (OSA), *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de NPS Agustín* (1673); Francisco Romero (OSA), *Llanto sagrado de la América meridional que busca alivio en los reales ojos de nuestro católico y siempre gran monarca don Carlos II* (1693); Pedro Aguado (OFM), *Recopilación historial resolutoria de santa Marta y Nuevo Reino de Granada e Historia de Venezuela* (ambas de comienzos del XVII, aunque publicadas mucho después); Juan de Torquemada (OFM), *Monarquía indiana* (1615); Antonio de Tello (OFM), *Historia de la Nueva Galicia* (1649), y Diego de Mendoza (OFM), *Crónica de la Provincia Franciscana de San Antonio de los Charcas* (1663).

a su vez, en temáticos, estructurales y estilísticos. En esta segunda parte de la ficha se recogen datos que cristalizarán en un análisis literario de las crónicas.

Para elaborar las fichas de trabajo se llevó a cabo una lectura previa de cuatro obras del corpus, pertenecientes a cuatro autores de distinta orden. Esa lectura permitió ver qué aspectos interesaban y cuáles no. De todos modos, la lectura y análisis de obras subsiguientes hizo ver la conveniencia de introducir en la ficha algunas modificaciones: cambiar algún apartado de lugar o añadir algún ítem. También se vio que algunos de los apartados considerados inicialmente no iban a tener relevancia en el trabajo final.

2. Recogida de datos de cada obra. Decididas las obras y preparada la ficha, comenzó la tarea de lectura sistemática y de recogida de datos. Aunque todos los textos recogidos caben en el membrete *crónicas de Indias*, hay entre ellos diferencias considerables sobre todo en cuanto a extensión: conviven relaciones breves de muy pocas páginas con obras monumentales. Por ello, decidí recoger datos de las obras enteras cuando eran breves; en el caso de las extensas, los ejemplos se extraen de distintas calas hechas en diferentes lugares de la obra y, en algunos casos, de una parte sola de la misma (sobre todo, cuando esta parte es la más conocida o la única publicada). He tratado en cualquier caso de que la selección fuese significativa para evitar perder datos que pudiesen alterar las conclusiones derivadas de la lectura de los sí recogidos. Dado también el carácter misceláneo de muchas de las obras, he procurado seleccionar fragmentos que muestren toda la variedad que la obra ofrece.

3. A partir de los ítems consignados en la ficha de trabajo, agrupándolos temáticamente, se llegó a la elaboración del índice general de la investigación –paso previo a la tarea de redacción del estudio–, que, al principio, se componía de un capítulo introductorio, otro de análisis pragmático-contextual, tres de análisis textual, que incluía *inventio*, *dispositio* y *elocutio*, conclusiones y bibliografía de fuentes primarias y secundarias. Aunque en las fichas se recogió material más que suficiente para escribir todos esos capítulos, pronto se vio que resultaba excesivo y que daría lugar a un trabajo que excedería los límites razonables máximos y comenzó una tarea de poda que consistió, primero, en suprimir apartados dentro de cada capítulo y reorganizar su contenido; después, en prescindir de gran parte de los contenidos que se iban a incluir en el capítulo 1, originariamente relativo a cuestiones contextuales, y conservar otros llevándolos, según conviniese, al capítulo introductorio –por ejemplo, los objetivos de la escritura de la crónica y el establecimiento de sus distintos subgéneros– o, de forma abreviada, a notas al pie.

De todo ello resultó el índice definitivo de contenidos, de donde ha desaparecido el antiguo capítulo 1, por lo que ahora la investigación se compone de un capítulo de introducción, tres de análisis textual y uno de conclusiones, además de las bibliografías.

4. Elaboración del estudio a partir de los datos recogidos. Como el objetivo de la investigación es llegar a definir una poética de las crónicas de Indias de las órdenes religiosas, es evidente que el análisis literario de los datos no puede plasmarse en un estudio individual de cada obra. Ahora se trata de juntar la información por temas, apartados o capítulos y compararla en todas las obras analizadas para ver las constantes

que aparecen, los rasgos que por su presencia en la mayoría de las obras son constitutivos del género que se estudia. Se trata, pues, de un estudio monográfico de cada aspecto significativo de los incluidos en las fichas de recogida de datos, juntando toda la información de que se disponga sobre él en las obras del corpus. Así, se obtendrá en cada caso lo que es significativo y constante y podrá elaborarse, en el capítulo de conclusiones, una síntesis que nos dará esa poética del texto historiográfico religioso que andamos buscando, así como las posibles diferencias en la práctica del mismo que pueda haber entre las distintas órdenes religiosas y también las derivadas del paso del tiempo.

1.4 Estado de la cuestión

1.4.1 Los precursores

Las crónicas de Indias, entendiendo por tales todas aquellas obras que, independientemente de su extensión, tratan, con afán informativo o divulgativo, cualquier asunto relacionado con la conquista, colonización y evangelización de América, constituyen un corpus textual de primera importancia desde varios puntos de vista: histórico, cultural, etnográfico e incluso literario. Nos ilustran a propósito de una parte fundamental de nuestra historia, así como de las ideas, sentimientos y ambiciones de quienes la protagonizaron y la escribieron.

Pese a que este fenómeno histórico-literario no ha sido estudiado hasta ahora con toda la extensión y profundidad que merece y necesita, como veremos ahora, tampoco podemos decir que haya sido ignorado, pues desde mediados del siglo XIX comienza a haber interés por parte de ciertos eruditos, primero por editar algunos de estos textos y luego por desarrollar sobre ellos los primeros análisis.

Debemos empezar, pues, nuestro repaso crítico por los pioneros que hicieron las primeras ediciones. Según ya hemos comprobado (apdo. 1.2.2), las crónicas de Indias fueron documentos en buena parte inéditos y así permanecieron hasta bien entrado el siglo XIX, cuando se publican las compilaciones de textos de J. E. Pacheco, F. de Cárdenas, L. Torres Mendoza y otros (1864-1884) en nada menos que cuarenta y dos volúmenes, así como una segunda recopilación de la Real Academia de la Historia (1885-1932), compuesta por veinticinco tomos. En la misma línea, aunque recogiendo solo textos mexicanos, publicará dos colecciones José Joaquín Icazbalceta (1858 y 1881), autor que también editó individualmente a Mendieta (1870) y Landa (1893). Por su parte, el erudito chileno José Toribio Medina publica su propia colección de textos (1898-1907), precedida por un catálogo (1888), además de un trabajo sobre la imprenta en Lima (1904-1905) y en Puebla de los Ángeles (1908). A pesar de esta ingente tarea, tuvo tiempo también de editar una de las crónicas más importantes y significativas desde el punto de vista literario, la del jesuita Ovalle (1888), y la relación del viaje de Orellana por el Amazonas, de Gaspar de Carvajal (1894).

Manuel Orozco y Berra (1878) publicó el llamado *Códice Ramírez* —uno de los manuscritos de la crónica atribuida al jesuita Tovar—, y la crónica de Alvarado Tezozomoc, junto con un estudio de ambas obras y una cronología. Finalmente, Marcos

Jiménez de la Espada (1889) dio a luz la crónica de otro de los viajes amazónicos, un siglo posterior al de Orellana, cuya narración se atribuye al jesuita Alonso de Rojas.

Cabe mencionar ahora las aportaciones de tres autores que publicaron trabajos historiográficos en el segundo y tercer cuarto del siglo XX y a los que debemos atribuir la intención, inexistente hasta entonces, de presentarle al lector panorámicas de conjunto acerca de las crónicas, la historia y la literatura. Se trata de Francisco Esteve Barba (primera edición en 1964), que hace un recuento de cronistas de Indias, varios de los cuales son objeto de nuestra investigación, indicando lo fundamental de cada uno; Germán Arciniegas, de cuyos trabajos se ha publicado una compilación (1991), y Luis Alberto Sánchez (primera edición en 1953). El primero de ellos nos importa porque propone una especie de canon y descubre nombres desconocidos para el gran público. Los otros dos han tenido una influencia decisiva en los trabajos de los últimos treinta años, ya que han puesto sobre la mesa la idea de que la historia y la literatura, particularmente en América, no están separadas, sino mezcladas; de que incluso la historia es una especie de ficción. Como veremos enseguida, esta idea calará de inmediato en los investigadores más jóvenes y abre también la puerta al análisis literario de las crónicas, a su consideración como textos literarios, por mucho que su motivación inicial fuese informativa y hasta producto de un proceso burocrático. Sánchez llega incluso a proponer, aunque sin mucho éxito, que las crónicas sustituyeron en la América virreinal a las novelas que deberían haberse escrito y nunca se escribieron.

En la actualidad, superado hace tiempo el enfoque crítico positivista basado en el autor, las crónicas son objeto de análisis desde diferentes perspectivas y tomando muy en cuenta el significado e intención comunicativa de la obra, el contexto de su producción y la importancia del receptor. Para un análisis de los enfoques de la crítica en relación con la literatura novohispana –pero aplicable seguramente al resto de la literatura hispanoamericana virreinal-, véase Rocío Olivares Zorrilla (2012).

1.4.2 Crónica y géneros conexos. Historia y ficción

El corpus textual de las crónicas goza de una cada vez mayor atención de la crítica, si bien repartida de modo desigual entre obras, autores y siglos, y se puede apreciar que el enfoque filológico va ganando adeptos, aunque sigan siendo mayoritarias las aproximaciones culturales, históricas o antropológicas. La consideración de las crónicas como objeto de estudio se ha visto favorecida por la ampliación, por parte de la crítica de los últimos años, del concepto de lo literario más allá de los géneros canónicos: se considera que hay productos cuyo estudio no debe desdeñarse pues arrojará luz para comprender costumbres, cultura y vida cotidiana de los pueblos y dará claves para entender mejor y desde nuevos puntos de vista procesos y hechos de tipo histórico. De esta manera, han sido y son objeto de investigaciones desde las Humanidades y la Filología las fiestas y actos sociales solemnes y públicos de todo tipo, tan brillantes -o más- en la América virreinal como en España. Se han ocupado de ello María Dolores Bravo Arriaga (1996), Sagrario López Poza y Nieves Pena Sueiro (1999), Víctor Mínguez (2003), Octavio Rivera (2004, 2008 y 2009), Hugo Hernán Ramírez (2009) y, en un libro

colectivo que incluye algunos de los trabajos anteriores, Ignacio Arellano y Robin Ann Rice (2009).

Como los textos de Indias han sido llamados crónicas y tienen bastante de ello y como la crónica es un subgénero periodístico, se han venido realizando distintas investigaciones en torno a los orígenes del periodismo y a los textos que constituyen su protohistoria, como las relaciones de sucesos. Tenemos, por una parte, obras sobre la prensa en general, como la de Jesús Timoteo Álvarez y María Asunción Riaza (1992) o la de María Mendoza Michilot (1997), referida al Perú; también, contribuciones que estudian la evolución de la crónica: Juan Carlos Gil González (2004). En cuanto a las relaciones de sucesos, desde mediados de la década de los 90 se vienen publicando trabajos teóricos y catálogos. La bibliografía es ya considerable en este aspecto; bástenos citar el libro colectivo de Ettinghausen y otros (1996) y su contribución a un catálogo de noticias de América y España en los Siglos de Oro (1994); un esbozo de tipología de relaciones de sucesos compuestas en América, así como de la bibliografía existente al respecto, se encuentra en José Luis Villar (2006); una propuesta de clasificación de relaciones festivas, pero muy útil para abordar un estudio de relaciones y crónicas en general, de Giussepina Ledda (1996); el estudio sobre las noticias brasileñas de Petra Schum (1994) y el repertorio de relaciones de Nieves Pena Sueiro, que hace una propuesta tipológica muy completa (2005). Por otra parte, si las crónicas se dejan abordar desde el ámbito periodístico o noticioso, también es cierto que la mayoría tienen una vertiente científica, de investigación de la naturaleza (algunas se titularon *historia natural y moral*); por consiguiente, los instrumentos para el estudio de tratados y diálogos, tal como los describe Consolación Baranda Leturio (2011), serán válidos para ellas.

El carácter misceláneo de las crónicas de Indias, aspecto del que nos ocuparemos largamente en esta investigación, hace que sea imprescindible un acercamiento a esos textos con una mira interdisciplinar y teniendo muy en cuenta aspectos artísticos, ideológicos y culturales en el sentido más amplio de la palabra. Así, ayudarán a una óptima comprensión de este tipo de obras –especialmente de aquellas más ambiciosas y que contienen capítulos enteros dedicados a describir ciudades, edificios, fiestas y ceremonias- estudios sobre emblemática, como el coordinado por Sagrario López Poza (2000) o el más reciente de Edgar García Valencia, referido a la Nueva España (2014). En la misma línea encontramos estudios sobre imágenes, ya sea en el mundo criollo, como el de Luis Eduardo Wuffarden (2000), o en el indígena, como el de Shigeto Yoshida (2004). Una visión más amplia o de conjunto la tenemos en las publicaciones de Fernando G. de la Flor (2002 y 2005) a propósito del Barroco, que versan sobre una amplia gama de manifestaciones culturales y artísticas. Acerca de la relación entre crónica y ciudad, con un enfoque más próximo a la Historia del Arte y a la Arquitectura, tenemos una contribución reciente de Isabel Bargalló Sánchez (2012) y sobre el mundo mestizo y su relación con la ciudad y las fiestas ha escrito Víctor Mínguez Cornelles (2003).

Son también, en fin, muestras claras del interés por el estudio de las crónicas las abundantes producciones que abordan la cultura virreinal en sentido amplio. Se trata de estudios que han bebido en los textos de Indias como fuente y que nos devuelven una

amplia explicación del mundo colonial cuyo conocimiento nos hará ir a los textos con armas nuevas para estudiarlos y entenderlos cada vez mejor. Empezamos nuestro repaso con trabajos de carácter general: Jean Franco (1982), las recopilaciones de estudios de Karl Kohut y Sonia V. Rose sobre cultura virreinal (1997, 2000 y 2004), el ensayo de Serge Gricinski sobre el pensamiento “mestizo” (2007), la obra editada por Dario Puccini y Saúl Yurkievich sobre la cultura literaria en Hispanoamérica (2010) y el artículo de Beatriz Fernández Herrero sobre la formación de la identidad mestiza en la Nueva España (2014). Hay, además, aproximaciones particulares, en especial al mundo de la educación –muy importante para comprender las obras de los autores que nos importan, que son los religiosos–, como las de Domingo Yndurain (1994), Pilar Gonzalbo Aizpuru (1996), Enrique González González (2004) y Pilar Máñez Vidal, que se detiene en la importancia que para la educación y la cultura virreinal tuvo el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (2014), pero también sobre el libro y la lectura, como las contenidas en la obra editada por María Isabel de Páiz Fernández (2004), y sobre la importancia de la letra y la tecnología de la imprenta en el proceso de legitimación de la Conquista, asunto desarrollado por Walter Mignolo (1992).

Otro de los motivos que favorecen el acercamiento a estas obras es la consideración que siempre han tenido como productos a medio camino entre la historia y la literatura, la realidad y la invención, tal como se indicaba arriba. El novelista Alejo Carpentier (1949, reeditado en 1987) sostuvo en el famoso prólogo a su obra *El reino de este mundo* que toda la historia de América podía considerarse una crónica de lo maravilloso y creó el concepto de lo “real maravilloso” para sostener que el asombro y lo inaudito se encuentran, sobre todo en América, en lo cotidiano. Esa idea, polémica y controvertida, germinó en trabajos posteriores.

Comencemos con investigaciones que se ocupan de relacionar historia y literatura en las crónicas de un modo general, sin enfoques más particularizados. Entre ellos hay estudios que ejemplifican con algún texto determinado y otros que se refieren a un corpus mayor de obras. Entre estos últimos destacan, tanto por su carácter de libros como por ser anteriores a todos los demás, las obras de Mario Hernández Sánchez Barba (1978) y de Enrique Pupo-Walker (1982), esta última de título muy significativo, pues alude a lo literario como una “vocación” constante de lo histórico. Citemos también las aportaciones de Manuel Alvar (1990), Karl Kohut (1992), Malena Kuss (1996), Mabel Moraña (1996), María del Mar Ramírez Alvarado (1998), Omaira Hernández (2008), Teodosio Fernández (2009) y Marco Antonio Urdapilleta (2013). Hay otros trabajos que inciden en lo mismo, pero que toman un texto determinado como objeto de estudio. Tales son los casos de José Carlos González Boixo (1993), que aborda además el apartado más concreto, el de la “literariedad”, y propone unas reflexiones en torno a cómo debe hacerse un análisis literario de este tipo de obras, quejándose de la imprecisión de los que ofrecen las historias de la literatura al uso; Javier Aparicio Maydeu (1994), Carlos Montes Pérez (2002) y Oswaldo Estrada (2009). Sobre el tema de la *verdad* y los procedimientos puestos a contribución para resaltarla, así como su relación con diferentes tipos textuales versa el trabajo de Gloria Chicote (2012), cuya primera parte supone una importante aportación

al estudio de la crónica tanto en su sentido ontológico –su lugar en la dicotomía verdad/ficción– como genérico –su estructura y tipos textuales que la integran–.

Los demás estudios en torno al tema que ahora nos ocupa tienen un enfoque e intención más específicos. Así, en la línea de Carpentier, hay aproximaciones historicistas donde la crónica se ve como un primer eslabón que acaba cristalizando en la narrativa hispanoamericana contemporánea. Esta perspectiva guía el libro colectivo editado por Merlín Foster y Julio Ortega (1986) y el artículo de Samuel Serrano (2006), que considera a las crónicas “precursoras del realismo mágico”. En esa línea, pero llevando la investigación otra vez al momento de producción de los textos originarios, David Mañero Lozano (2009) estudia los procedimientos de la historiografía novohispana y los compara con los propios de la escritura de ficción en el Siglo de Oro, tomando para ello como base las declaraciones de poética tan habituales en esa época en los prólogos y otros paratextos. Por su parte, Pilar Ramiro Esteban (2005) analiza los fundamentos literarios de las primeras crónicas del siglo XVI. Abundan en la investigación de las técnicas del texto historiográfico los trabajos de Walter Mignolo (1981 y 1986) y Elena Pellús (2007), los estudios editados por Karl Kohut (2007), el de Leonardo Funes (2010) –que añade un matiz frecuente en la bibliografía que veremos más adelante: el análisis de la crónica de Indias a la luz de la crónica medieval–, y el de Martín Sozzi (2013), que aborda otro elemento literario frecuente en los textos históricos: el mito. En esta línea Antonio Picazo Muntaner (2003) repasa las geografías fantásticas y espacios míticos presentes en la colonización de América del Norte y Luis Enrique Tord (1999) se ocupa de los del Perú. Jesús Paniagua (2015), en las páginas iniciales de su edición de “crónicas fantásticas”, repasa algunos de los mitos clásicos y medievales presentes en las mismas, como resultado del campo abonado que supone América para ellas. A otros autores, como José Carlos Rovira y Eva Valero Juan (2013), los guía más bien la idea de partir de lo literario para buscar en él elementos históricos. Este enfoque y el anterior son complementarios, como se ve en el hecho de que el trabajo de Sozzi esté incluido en el libro colectivo de Rovira y Valero.

Para concluir este repaso mencionaré un libro de Roberto González Echevarría (2000) que, desde un punto de vista ligeramente distinto, se ocupa también de lo literario y lo histórico, pues defiende la importancia de elementos jurídicos y burocráticos, de “archivo”, en crónicas y obras narrativas en general. Más aún, sostiene que la novela hispanoamericana moderna deriva del discurso legal del imperio en el siglo XVI y que las relaciones establecidas por la narrativa con discursos no literarios son más importantes que las que establece con su propia tradición.

Como se puede observar, el discurso crítico sobre la oposición entre lo histórico y lo literario, sobre la importancia y los límites de ambas categorías y sobre su interpenetración constituye, por su frecuencia, un tópico de la investigación en torno a la crónica de Indias. Pero debe saberse que, desde la teoría literaria, ha sufrido impugnaciones, entre las que quiero destacar ahora las contenidas en el ensayo de Hayden White (1994) –y en otros textos posteriores (2003)–, quien sostiene, sin ocuparse en particular de ningún tipo de historia, que el discurso histórico es, en última instancia,

una trabazón literaria, pues los hechos históricos aislados son incomprensibles sin una articulación narrativa propia de la ficción y sin el enfoque forzosamente subjetivo del historiador.

1.4.3 El concepto de *crónica de Indias* y los elementos característicos de estas

Seguimos nuestro repaso bibliográfico buscando meternos poco a poco en el terreno concreto que nos interesa. A tal fin pasaremos revista ahora a los trabajos que persiguen entender mejor el género *crónica de Indias*, sus rasgos más destacables y su interacción con otros subgéneros conexos. Tenemos dos estudios extensos que abordan las crónicas incidiendo uno de ellos más en su relación con el pensamiento renacentista: Simón Valcárcel Martínez (1997), y otro en su desarrollo y alcance: Jesús Manuel Zulueta Fernández (1997). Con esa misma pretensión escribe Mercedes Serna una larga introducción a su antología de textos cronísticos (2000b). También de conjunto, aunque con un enfoque más didáctico o divulgativo que científico, son las contribuciones de Fernando del Castillo Durán (2004) y de Eva Bravo y María Teresa Cáceres (2012). Por otro lado, en las últimas décadas se han escrito algunos artículos más breves o capítulos de libros que intentan explicar o definir el género que nos ocupa; entre ellos tenemos los de Sáinz de Medrano (1977), Catherine Poupene Hart (1992), José Miguel Oviedo (1995), José Carlos González Boixo (1999) y Jorge García López y otros (2013). La relación entre crónicas y otros tipos textuales cercanos ha sido investigada por Walter Mignolo (1982 y 1990 –en la segunda fecha, a propósito de las *relaciones geográficas de Indias*–) y Agustín Redondo (1997). Las relaciones de sucesos, como veíamos más arriba (apdo. 1.4.2), tienen mucha importancia para el estudio de las crónicas, pero no solo porque sean géneros con elementos comunes, sino porque estos textos aparecen con frecuencia como un subtipo textual dentro de las crónicas. De la presencia de una relación de catástrofes en varias crónicas se ocupa el artículo de Aurora Díez-Canedo Flores (2011). Por otra parte, merece, en particular en los últimos años, la atención de los estudiosos la interacción entre la crónica y el libro de viajes. Mencionemos las contribuciones de Blanca López de Mariscal (2004), Valeria Añón (2009 y 2014 –en este último texto considera que las crónicas pueden leerse como libros de viajes y no interpreta estos como un subtipo cronístico compuesto de relaciones a menudo breves que narran expediciones limitadas en el espacio y el tiempo, tal como las entenderemos en esta investigación–), Jimena Rodríguez (2009 y 2010), Álvaro Fernández Bravo (2010), Luis Alburquerque García (2011a y 2011b) y Manuel González de Ávila (2012).

En el intento de comprensión de este tipo textual, además, caben enfoques particulares, referidos a aspectos evolutivos y de fuentes retóricas o modelos, de composición, de intertextualidad o de lenguaje. Así, estudian la crónica de Indias como una evolución de otro tipo cronístico Cinthia María Hamlin (2010) –sobre crónica regia–, Alberto Rivas Yanes (1994) y José Antonio Mazotti (2011) –sobre el discurso caballeresco– y Fernando Gómez Redondo (1989) –sobre historiografía medieval–. La polémica en torno a si la crónica de Indias se basa en un modelo historiográfico medieval o renacentista aparece en los trabajos de Roberto González Echevarría (1983) y de Karl Kohut (2004, 2007 y

2009). Por la composición y los procesos textuales se han interesado Enrique Pupo-Walker (1990), Margó Glantz (2006) y Kevin Perromat Augustin (2009), pero es evidente que en el estudio de los textos intercalados o en el de la intertextualidad, sobre todo en la crónica religiosa, queda aún mucho por hacer. Walter Mignolo ha estudiado la creatividad en las crónicas mexicanas (1986), María José Borrero Barrera ha explicado algunos tópicos (2003) y Víctor Infantes ha investigado la titulación en los textos del Siglo de Oro (2006). Este último tema tiene mucha importancia en los textos que vamos a estudiar (ver, arriba, apdo. 1.2.2) y, aunque Infantes no menciona directamente ninguna obra virreinal, sí da pautas para una investigación en torno a las relaciones entre título y género. Por último, Raquel Álvarez Peláez (2000) y Sandra Rebok (2001) reflexionan sobre el modelo e importancia del subtipo de crónica *natural y moral*, campo del que también se ocupa Fermín del Pino Díaz en varios de sus trabajos (véase abajo apdo. 1.4.5.4.5), del que destacamos ahora el que relaciona a Acosta con las relaciones geográficas y con los ilustrados y las expediciones científicas del siglo XVIII (2014).

Para concluir esta revisión de trabajos en torno al concepto que nos ocupa, citaremos algunos títulos referidos al estilo, al punto de vista –el tan reiterado tema de la visión del otro y al lenguaje. Hay que advertir de que el análisis estilístico, por sí mismo, no constituye un objetivo de los investigadores que se han acercado a los textos de Indias y que siempre que existe no suele ir referido a un conjunto amplio de obras, sino a alguna en concreto (véase el artículo de González Boixo reseñado en el apartado anterior). Ello sucede también con el resto de la bibliografía de este apartado, de la que hemos escogido aquí solamente la que tiene un propósito general, pero hay mucha más, centrada en obras concretas, que veremos en su momento, cuando toque repasar lo publicado sobre los diferentes autores. Por otra parte, el análisis formal de las crónicas tiene casi siempre el objetivo de descubrir una retórica, es decir, unos procedimientos para lograr unos objetivos pragmáticos, no estéticos, enfoque que necesariamente hemos de utilizar en nuestra investigación, pero que no impedirá que nos detengamos en las páginas de estética pura –más frecuentes de lo que podría parece–. Entre esas páginas de mayor contenido artístico figuran muchas descripciones del paisaje y de la naturaleza en general; de la evolución de estos “discursos sobre la naturaleza americana” desde la Conquista a la Ilustración se han ocupado Mercedes Serna (2010), Álvaro Baraibar Echeverría (2011) y, desde el punto de vista de las artes plásticas, investigando la relación entre paisaje y comunidades indígenas, así como las manifestaciones literarias generadas por aquel, Paula Ermila Rivasplata Varillas (2011).

Es abundante la bibliografía sobre retórica y humanismo en América en general, pero vamos a citar aproximaciones que analizan –o se refieren de una manera más o menos tangencial a– los textos de Indias. Inicia esta línea de investigación el trabajo que se acaba de citar de Roberto González Echevarría (1983), seguido por los de Gerardo Ramírez Vidal (2000), Fernando R. de la Flor (2002), Alfonso Mendiola –en un trabajo sobre la narración de las batallas– (2003) y, de una manera algo más genérica, Luisa López Grigera (2004) y Carmen de Mora (2004); ambas estudian la apropiación de modelos europeos, la aplicación hecha en América de la escritura europea. La presencia de los

mitos clásicos grecolatinos en la cronística americana interesa a José María Camacho Rojo y Pedro Pablo Fuentes González (2012) y es fundamental en las crónicas, ya que era uno de los modelos básicos –junto con la tradición bíblica– que tenían a mano los autores para describir e interpretar el Nuevo Mundo. De ahí que se le hayan dedicado a este asunto varios estudios en los años ochenta y noventa, recogidos luego en libro y coordinados por Wolfgang Haase y Meyer Reinhold (1994). De retórica y predicación, a partir de ejemplos de Diego Valadés, Las Casas y Acosta se ocupa César Chaparro Gómez (2013) y sobre crónica y retórica en la América virreinal trata el libro colectivo editado por Claudia Parodi (2013).

El sujeto, narrador o relator de las crónicas, pese a las protestas de objetividad y verosimilitud, es una figura textual caracterizada por poseer abundantes elementos de subjetividad. Ello, como veremos, es un rasgo constitutivo de la crónica y en particular de la religiosa. Valeria Añón (2008) estudia ese hecho y aprovecha para asumir y reivindicar la perspectiva estética como un acercamiento válido a estas producciones textuales. En cuanto al asunto de expresar el otro, de los procedimientos para la descripción de lo distinto –algo básico en las crónicas sobre todo en el siglo XVI–, varios son los trabajos que abordan esa *alteridad*: citemos como muestra a Rolena Adorno –que relaciona el tema con el discurso caballeresco– (1990), Guy Rozat Dupeyron (1996), Enrique Luengo (1998), Beatriz Gómez Pablos (1999), Mercedes López Baralt (2005), Beatriz González Jameson (2009), Manuel José Botero Camacho (2011) y Sergio Rivera Ayala (2009), que, apoyándose en autores como Barthes o Foucault, incide en la idea de que el discurso historiográfico sobre las Indias es una construcción occidental destinada a producir una sensación de realidad adecuada a los intereses colonizadores. Participa también de esta idea Antonio Aimi (2009), a propósito en particular de la “visión de los vencidos” y de cómo los cronistas reelaboran a su manera los presagios indígenas acerca de la llegada de los españoles, oponiéndose a las tesis ya clásicas sobre ese asunto de León-Portilla (1992) –en realidad, esa línea interpretativa, consistente en insistir en la proyección europea sobre lo americano, fue inaugurada mucho tiempo atrás por O’Gorman en su libro *La invención de América* (ver edición del FCE de 2003)–. Una de las variables que más aparecen en las crónicas de esta *visión del indio* es el debate sobre el origen de los pobladores americanos, asunto que ha investigado Luis J. Abéjón (1998). La visión indígena quechua y el proceso de aculturación instaurado por los conquistadores españoles es estudiado, a través de las voces de los cronistas indígenas Garcilaso, Poma de Ayala y Tito Cussi, por parte de Simone Accorsi (2013). La oposición entre el modelo descriptivo retórico indígena y el occidental es examinado, sobre la base de las crónicas mestizas, por Valeria Añón (2012). La línea historicista de integrar las crónicas o fuentes españolas y las indígenas es seguida en varias publicaciones sobre historiografía novohispana. Mencionamos entre ellas dos libros colectivos: uno editado por José Rubén Romero Galván (2003) y otro por Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (2007). Dentro del primero, aparte de estudios sobre autores particulares que se citarán en su lugar, destaca el trabajo de Carlos Martínez Marín sobre el registro de la Historia. Del segundo mencionamos el trabajo de la propia editora, Danna Levin, sobre el carácter artificioso de la distinción entre fuentes indígenas y españolas, y el de Yukitaka Inoue Okubo sobre las

crónicas indígenas en general y que también toca algo a Sahagún. Un trabajo donde se analiza la visión del indio desde la perspectiva renacentista, con un propósito integrador de los puntos de vista de autores religiosos y seculares, es el de Eva Bravo García y María Teresa Cáceres Lorenzo (2013). Además, el problema del otro lo ha estudiado, desde un punto de vista incluso filosófico, Tzvetan Todorov (1989), que, sin relacionarlo directamente con las crónicas, propone sin embargo el repaso de algunos cronistas –entre ellos los religiosos y, en particular, Sahagún– y de lo que estos pensaron al respecto y su grado de comprensión del aborígen. Un acercamiento original en torno al asunto de las visiones indígena y europea es el trabajo de Bernat Castany Prado (2012), donde se analiza el impacto que tuvo el descubrimiento de América en todos los aspectos de la vida europea –culturales, religiosos, filosóficos, científicos, etc.– y que llevó, según él, a la desaparición del mundo o del cosmos tal como hasta entonces se había concebido. Un poco antes, Beatriz Aracil (2009), retomando trabajos muy anteriores de Edmundo O’Gorman y Arturo Uslar Pietri, había estudiado la trascendencia de América para la entrada de Europa en la modernidad. En este sentido, es evidente que muchos cronistas quedan fascinados por lo que ven y se dejan impregnar, en cierto sentido, por el mundo indígena; eso es lo que Esteban Mira Caballos (2013) llama “aculturación a la inversa”. En ese proceso podríamos llegar a aplicar a América el mito del *buen salvaje* –ser sencillo, feliz y en armonía con la naturaleza, así como carente de algunos vicios y ambiciones occidentales– o el tópico de la Edad de Oro, relacionado por parte del ya citado Bernat Castany Prado, con la filosofía epicúrea (2013), la cínica (2015) y la escéptica (2016). Por otra parte, la difícil convivencia entre las creencias occidentales y las indígenas, tema recurrente en los textos que analizamos y al que le prestaremos bastante atención, cristalizó en una tensión contradictoria entre la admiración y el rechazo visceral al otro. David Solodkow (2014) dedica una monografía al tema de la alteridad en los etnógrafos religiosos coloniales donde recoge las últimas investigaciones pertinentes al asunto, centrándolas en autores del siglo XVI, particularmente Motolinía, Sahagún y Acosta, pero hay otra parte de su libro que debe destacarse, dedicada a estudiar la figura del demonio como antagonista del fraile evangelizador, una figura obsesiva que dota de una dimensión épica al proceso de convertir al indígena. Sobre ello trabaja también Alberto Ortiz (2013 y 2014, en colaboración, en este caso, con María Isabel Terán).

Como se comprenderá, los textos de Indias son documentos riquísimos desde el punto de vista del lenguaje. Lo que más nos va a interesar en nuestra investigación es cómo usan los cronistas los términos indígenas, su grado de familiaridad con ellos y, sobre todo, la manera que tienen de explicarlos. Hay estudios al respecto sobre autores particulares, que veremos en su momento. Ahora citaremos algunas obras que, tocando más o menos los textos que investigamos, constituyen una herramienta útil para el estudio lingüístico. Dejando aparte obras generales sobre historia de la lengua, sí cabe incidir en algunas que se ocupan del origen del español de América, su momento inicial. Pertenecen a este tipo los trabajos de Antonio Garrido Domínguez (1992), Juan Sánchez Méndez (2003) y Humberto López Morales (2010), aunque este solo en su primera parte. De carácter más específico son los de Ángel Delgado Gómez, sobre toponimia –aspecto fundamental en las crónicas del XVI–, que muestran cómo los conquistadores les van poniendo nombres

cristianos a las tierras por donde pasan o que conquistan (2011); de Manuel Galeote López sobre el léxico de la flora y la fauna en tratados de autores andaluces (1997); de Emma Martinell, acerca del valor lexicográfico de los textos de Indias (1997); de Hugo A. Mejías (1980), de Sarissa Carneiro (2011), y de Eva Bravo-García y María Teresa Cáceres Lorenzo (2011) a propósito de los préstamos indígenas, su traducción y su uso en los contextos comunicativos canario y americano, y, por fin, también de estas dos autoras, cabe destacar una investigación sobre el léxico de la vida cotidiana reflejado en las llamadas *relaciones geográficas de Indias*, subgénero más burocrático que la crónica, pero íntimamente relacionado con ella (2013). En menor medida, también hay trabajos sobre cómo las lenguas indígenas modifican el léxico hispánico que utilizan los cronistas; valga de ejemplo el estudio de Antonio Torres Torres (2004). En una línea diferente, Patricia Fernández Martín (2012) estudia, desde una perspectiva pragmática, las relaciones entre usos discursivos y género y se ocupa en particular de las perífrasis de infinitivo.

Para concluir con este repaso lingüístico, mencionamos dos diccionarios, siempre necesarios para la lectura de este tipo de textos: uno específico de indigenismos que aparecen en algunas crónicas de Indias, compuesto por Manuel Alvar Ezquerro (1997), y otro general de americanismos, elaborado por la Asociación de Academias de la Lengua Española (2010).

En fin, aunque remitimos, para un repaso de las ediciones de las crónicas llevadas a cabo hasta ahora, a su lugar correspondiente (apdo. 1.4.5.5), no queremos dejar de mencionar aquí un elemento insoslayable al abordar el estado de la cuestión en torno al estudio de un conjunto de obras: se trata de las contribuciones en torno a aspectos editoriales, ecdóticos y de recepción de los textos, en suma, de historiografía editorial. No sorprenderá comprobar lo escaso de su número, pues también es magra, hasta ahora, la labor de recuperación de muchas de las obras y su difusión en ediciones fiables. Mencionamos, por ahora, el breve artículo de Paloma Jiménez (2011), en el que anuncia el comienzo de un proyecto en torno a ediciones. También hay actas de simposios y reuniones en que se ha abordado esta problemática, como las compilaciones editadas por Ignacio Arellano (1999 y 2004). En cuanto a la difusión de estos textos en su época, particularmente sobre su relación con la censura inquisitorial, contamos con una aproximación de Mercedes Serna (2011), pero ya Irving Leonard (1996) se había ocupado del asunto desde una perspectiva más general.

1.4.4 Los cronistas no religiosos

Sobre la producción de los cronistas no religiosos (soldados y funcionarios) hay ya una bibliografía abundante, especialmente, como ahora veremos, en el caso de algunos autores, que podemos considerar ya clásicos y que generan con regularidad estudios y ediciones. Como estos cronistas no son el objeto de estudio de nuestra investigación, citaremos solo, a modo de ejemplo, algunas referencias bibliográficas que nos han servido como modelo para el estudio de los textos religiosos o que planteaban temas o proponían metodologías que no se habían aplicado a estos, pero que eran susceptibles de ser

aplicadas. No hay ninguna pretensión de exhaustividad ni de recoger autores y estudios muy conocidos, ni a todos los cronistas de primera importancia; solo se citarán los trabajos utilizados.

Cabe considerar a Colón como el primer cronista y sus diarios han dado lugar a estudios centrados en su visión del mundo y en su manera de expresar las novedades con que se encontraba, aunque también en los tipos de texto que empleó. Anotamos aquí los trabajos de Antonio Gómez Moriana (1992), Gerhard Wawor (1997), Elena Pellús (2005) y Sergio Rivera Ayala (2009).

Entre los cronistas militares destacan los casos de Bernal Díaz del Castillo, Álvar Núñez Cabeza de Vaca y Gonzalo Fernández de Oviedo. Es una idea compartida por la mayoría de los estudiosos que la crónica del primero, en torno a la conquista de México, es una de las obras más importantes de su tiempo y un clásico de la literatura española. Citemos los trabajos de James R. Green (1986), Jesús Baigorri Jalón e Iciar Alonso Araguás (2002), Guillermo Serés (2004), Ángel Delgado Gómez (2004) y Gloria Chicote, ya citada (apdo. 1,4.2) (2012) –significativamente, todos ellos tratan aspectos formales de la obra–, así como las ediciones de Carmelo Sáenz de Santa María y Luis Sanz de Medrano Arce (1992) y de Guillermo Serés (2011), que incluye un completo estudio literario y bibliografía exhaustiva puesta al día.

En cuanto a Álvar Núñez, mencionamos a Elena López Grigera (1999), Carmen V. Vidaurre Arenas (2000) –a propósito de un tema textual y estructural de primera importancia en las crónicas, como es la interacción en ellas de distintos tipos de texto– y María Jesús Borrero Barrera (2004). Entre las diversas ediciones modernas de esta obra, nos hemos servido en particular de la de Trinidad Barrera (1989). Con respecto a Fernández de Oviedo, cabe citar los trabajos de Louise Bénat-Tachot sobre la experiencia a la hora de conocer las sociedades indígenas (1997) y sobre el relato corto dentro de la crónica (2000), así como el de Jesús Carrillo (2001), que, al margen de tratar sobre un autor que no está en nuestro corpus, tiene, sin embargo, una gran importancia para nosotros por cuanto se ocupa de rastrear en los orígenes latinos de un subgénero tan importante, dentro de las crónicas de Indias, como la llamada *historia natural y moral*.

El Inca Garcilaso es, sin duda, uno de los autores de referencia. Por sus obras se han interesado José Anadón (1997), Lucía Ortega Toledo (2008) y, muy especialmente, Mercedes López Baralt (2010a), autora que también se ha ocupado de otro cronista mestizo, Guamán Poma de Ayala (2010b). Los *Comentarios reales* del Inca han sido también objeto de ediciones, por parte, entre otros, de Enrique Pupo-Walker (1996) y Mercedes Serna (2000).

Otros cronistas no religiosos menos importantes o conocidos disfrutaban también de atención crítica. Los estudios sobre Pedro Castañeda Nájera y las expediciones por lo que hoy es el sur de Estados Unidos se incluyen dentro de una línea de investigación titulada *Cultura en la Nueva España. Crónica, retórica y semántica. Cibola Project*, llevada a cabo por el Centro de Estudios Coloniales Iberoamericanos, de la Universidad de California, y la Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, de la Universidad de San Luis Potosí, en México. Como veremos más abajo (apdo. 1.4.5.4.2), es un grupo que también investiga sobre el franciscano Marcos de Niza. A Castañeda Nájera le han

dedicado estudios, entre otros, Clark Colahan (1989) y Carmen de Mora (1991). De Diego Andrés Rocha se ha ocupado José Manuel Camacho Delgado (2008); de Martín Fernández de Enciso, Enrique Delgado Gómez (2013); de Alonso de Góngora Marmolejo, Miguel Donoso Rodríguez (2010); de Diego Muñoz Camargo, Walter Mignolo (1987), y, finalmente, a Cervantes de Salazar lo ha estudiado Víctor Manuel Sanchís Amat (2013). Destacan en estas últimas investigaciones citadas dos líneas muy útiles para aplicar a la crónica religiosa, como son, por una parte, el mundo sobrenatural, indígena o cristiano, con sus mitos, agüeros y premoniciones, y el estudio de las *relaciones geográficas*, con sus correspondientes cuestionarios, por otra. Por último, a propósito de las expediciones a Cíbola, en general, ha escrito un artículo Jimena Rodríguez (2012).

1.4.5 Los cronistas religiosos

1.4.5.1 La crónica religiosa: concepto

Llegamos ahora ya al asunto que nos ocupará en esta investigación. Y comenzamos repasando aquellos trabajos que versan sobre el concepto de crónica religiosa, sobre la evangelización en general o sobre aspectos conexos, como las fiestas y el teatro, que, aparte de métodos para llevar a cabo aquella, son con frecuencia un subtipo textual que aparece en las obras de los religiosos. Que sepamos, hay escasas contribuciones orientadas a la definición del género cronístico tal como lo practicaron los frailes; no en vano, ese es uno de los motivos que nos ha llevado a interesarnos por esta línea de trabajo. Podemos mencionar los estudios de Asunción Lavín (1989) y Antonio Ruibal García (1996) sobre la misión u objetivo de estos textos; los de Ottmar Ette (1992) y de Mónica Ruiz Bañuls (2013) sobre los mitos prehispánicos en ellos y el de Luciana de Stefano (1985) sobre uno de los rasgos constitutivos de su poética: la sistemática presencia del texto bíblico. También hay un acercamiento al concepto de *historia natural* por parte de Fermín del Pino Díaz (2008). Y contamos, finalmente, con una caracterización general muy básica en la introducción de Robin Ann Rice a la *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*, de Pedro Salmerón (2013). Si pasamos al concepto más amplio de *evangelización*, José Carlos Martín de la Hoz (1996) analiza las crónicas como fuente para la historia de la evangelización y Manuel Pérez (2013) se ocupa del uso de los cuentos como recurso didáctico en ella. Mención aparte merece el trabajo de Fernán González (2008) a propósito de la *conquista espiritual*, un concepto que arraiga en el siglo XVII y que aparece muy vinculado con las *historias eclesiásticas*, subtipo de la crónica religiosa, como se ha visto (apdo. 1.2.2). Nos ocuparemos de ese tema con algún detenimiento, ya que es un rasgo constitutivo de la crónica barroca, frente a la renacentista, mucho más interesada en describir el mundo indígena y crítica, en general, con los métodos impositivos que laten bajo la palabra *conquista*. También sobre el subgénero eclesiástico y sus matices y subtipos ha trabajado Rosa Camelo (1996 y 2014).

Ha ocupado mucho más a los investigadores el estudio de fenómenos lúdicos, como las fiestas en general y el teatro, que los religiosos franciscanos y jesuitas emplean en su tarea y que reflejan con gran amplitud en sus obras. Me han sido de utilidad para abordar este

asunto en su aspecto textual los trabajos de Óscar Armando García Gutiérrez (1994), Beatriz Aracil Varón (1994, 1999 y 2008), Othón Arróniz (1996), Beatriz Mariscal (1999), Martha Julia Toriz Proenza (2005), Ignacio Arellano (2009) y Mónica Ruiz Bañuls (2013). El interés de los religiosos por el teatro y las fiestas genera, a su vez, la presencia en muchas de sus obras de subtipos textuales como las relaciones festivas, asunto de gran relevancia compositiva que abordaremos también en nuestra investigación. Véase al respecto José Luis Villar (2011). Un elemento básico de la fiesta religiosa era el sermón, y a estudiar la oratoria sagrada y su relación con la cultura virreinal han dedicado sendos trabajos breves Laurette Godinas y Ramón Manuel Pérez Martínez (ambos en 2008). La relación entre imágenes religiosas y oratoria sagrada con el ámbito de la ciudad y el surgimiento de la conciencia criolla ha sido estudiada por Carmen Fernández Salvador (2007). Quien esté interesado de manera directa en el tema del teatro y las fiestas en la América virreinal, que en nuestro caso solo es pertinente de manera colateral, podrá encontrar en los trabajos de Aracil y Toriz una bibliografía ya muy nutrida.

1.4.5.2 Panorámicas generales sobre cronística religiosa

Ya hemos mencionado arriba (apdo. 1.4.1) a Francisco Esteve Barba como un estudioso que pasó revista a gran cantidad de autores de crónicas. Dedicando muy poco espacio a cada uno, puso, sin embargo, encima de la mesa nombres casi desconocidos, de algunos de los cuales no tenemos todavía hoy ninguna aproximación crítica. Casi treinta años después comienzan a publicarse historias de la literatura y de la cultura hispanoamericana y obras colectivas en general que ofrecen al lector panorámicas generales de autores y obras que incluyen rasgos característicos y una diacronía básica del género. Son siempre selectivas –no exhaustivas-, pero, cotejándolas, llegamos a establecer un corpus básico de lo que es más relevante: no se detienen en profundidad en ningún autor, sino que su misión es proponer un material sobre el que luego se podrá trabajar. Puede ocurrir que se mezclen autores religiosos y civiles: tal sucede en los trabajos de Conrado González Mejía (1991), Carmelo Sáenz de Santamaría (1996), Alfonso Gómez Hernández (2002), Manuel Amado Cortés (2005), David H. Boost (2006) y Kathleen Ross (2006). Tampoco distingue entre esos dos grupos Maria Barbara Giacometti (2010), aunque escoge solo autores criollos y propone una línea de trabajo poco frecuente (hay, en cambio, muchos estudios sobre cronistas mestizos e indígenas). También es posible seleccionar un proceso histórico, como la conquista de México-Tenochtitlán, y estudiarlo a la luz de los testimonios cronísticos que hay sobre él, una propuesta de Valeria Añón (2012).

En menor medida, disponemos de exposiciones generales centradas únicamente en cronistas religiosos. Así sucede con el aporte, ya antiguo y en forma de estudio y antología de textos quiteños, de Julio Tobar Donoso (1960) y con las contribuciones de Juan José Amate Blanco (1981), José Joaquín Blanco (1989), José Rabasa (1996) –de particular interés para la definición y tipología de la crónica religiosa de Indias– y José Alberto Barisone (2010) –los tres últimos se limitan al virreinato de Nueva España–. Entre los que se ocupan solo de autores eclesiásticos es más frecuente la elección de alguna orden religiosa en concreto. Han trabajado sobre los franciscanos Paulino Castañeda, editor de

un volumen colectivo (1991), Ana de Zaballa Beascoechea (1992), Francisco Tomás y Valiente (1994), George Baudot (1996 y 2000), Isabel Vivanco Peña (2000), Francisco Morales (2008) y Delfín Ortega (2013). Disponemos solo de una visión de conjunto sobre los agustinos, limitada también al territorio novohispano, de la mano de Antonio Rubial García (1989) y otra sobre los dominicos, por María Teresa Pita Moreda (1992), aunque no se ocupe específicamente de la dimensión de los religiosos como cronistas, sino que investiga aspectos sociales y organizativos.

Más numerosos son los estudios en torno a los jesuitas: Maureen Ahern, sobre el martirio de jesuitas en Florida (1999); José del Rey Fajardo sobre los jesuitas de Nueva Granada (2006); María del Carmen Espinosa (1999), Salvador Berbabéu Albert (2009) y Delfina López Sorrelange (2011), sobre el norte de México; María Victoria Guevara Erra, sobre Cuba (2010); Walter J. Matienzo Castillo, sobre las reducciones meridionales (2008); Eliane Cristina Deckmann sobre la fama póstuma de los jesuitas del Paraguay (2014); Rodrigo Moreno Jeria, sobre Chile (2007); Laura Laurencich Minelli, que aporta un ejemplo de censura en la orden (2006), Ángel Santos, que no se circunscribe a un lugar específico (1992) y Markéta Krízová sobre las misiones jesuitas y su relación con la visión de América en Europa (2014). Sobre los asuntos económicos y organizativos de la labor misional jesuítica en América tratan los trabajos de Agustín Galán García (1995) y Anderson Roberti dos Reis (2014). En fin, ayudan a entender la formación cultural, la visión del mundo y el poder jesuítico, aunque no siempre aludan a América, los trabajos de Daniel T. Reff (1999), Antonio Bernat Vistarini y John T. Cull (2000), Federico Palomo (2004), Julián J. Lozano Navarro (2004 y 2005), Luis Millones Figueroa y Domingo Ledesma –editores de un libro colectivo– (2005), Fidel García Martínez (2006) y Alexandre Coello de la Rosa (2011).

1.4.5.3 Contribuciones sobre autores religiosos que no se incluyen en el corpus de esta investigación

Ya se han explicado en otro lugar los criterios seguidos para incluir o excluir autores del corpus final de textos estudiados aquí (apdo. 1.2.3). Sin embargo, algunos trabajos y ediciones sobre los excluidos nos han resultado útiles para abordar el estudio de los que sí hemos considerado.

Las Casas es un autor que, como es obvio, ha generado y genera una amplia bibliografía. A nosotros nos interesa no en sí mismo, sino sobre todo por su polémica con Motolinía y sus variadas consecuencias literarias: la publicación por parte de este de una famosa carta, auténtico alegato en contra del dominico, y también la utilización de algún texto suyo en la *Historia de los indios de la Nueva España*. Citaré sobre Las Casas algunos textos que me han ayudado a comprender aspectos temáticos, estructurales y retóricos de obras de otros autores. Sobre la condición del indio ha escrito Francesca Cantú (2010) y sobre la construcción retórica de los mismos Marco Antonio Urdapilleta (2009). Por su parte, Luis Veres (1998) ha analizado el marco de la ficción en su obra más conocida, la *Brevísima relación*. En el apartado lexicográfico, Las Casas dispone de un estudio sobre el uso en su obra de los americanismos léxicos, trabajo paralelo a otros semejantes publicados sobre distintos autores, como se verá en sus apartados respectivos.

Se trata del trabajo de María Antonieta Andión Herrero sobre la *Historia de las Indias* (2002). Además, recientemente se ha publicado una edición crítica de la *Brevísima* a cargo de José Miguel Martínez (2013), de la que nos interesa su estudio, que es una puesta al día de lo que se sabe acerca del dominico.

Otro dominico, fray Francisco Ximénez, nos interesa tangencialmente por su condición de criollo y como tal ha sido estudiado por Catherine Poupeney Hart (2002) en un trabajo que nos resultará útil relacionar con otros que abordan la perspectiva criollista, pues esta produce un tipo de escritura que debe tenerse en consideración para trazar una poética diacrónica de la crónica religiosa.

El franciscano Pedro de Aguado cuenta con una monografía, elaborada por Jaime Humberto Borja Gómez (2002), modélica por cuanto propone un sistema de estudio global de cualquier crónica, y le concede una gran relevancia a la retórica y a las fuentes culturales en la comprensión de estos textos. Es por ello de suma utilidad para enfrentarse a unas obras que, por haber sido escritas por religiosos de sólida formación, en su mayoría, tienen en la erudición bíblica uno de sus rasgos constitutivos. También destacamos, en la bibliografía de este autor, el estudio de Mari Luz Toro sobre el tan traído y llevado tema de la alteridad (2003). Finalmente, María Eugenia Fernández Carvajal (2013) se ha ocupado de su pensamiento –y el de fray Antonio de Medrano- en torno a la conquista del reino de Granada, una investigación que arroja luz también sobre fray Pedro Simón, cronista incluido en nuestra investigación. Otro autor de esta orden, fray Andrés de Olmos, no fue propiamente un cronista, sino un lingüista y un recopilador de leyendas y tradiciones indígenas, pero nos interesan trabajos sobre su obra que inciden en su método etnográfico, importante también en la redacción de crónicas por parte de otros autores. Sobre ello ha escrito Juan Carlos Pérez Guerrero (2002).

El jesuita Bernabé Cobo es también más naturalista y científico que propiamente cronista, pero los estudios sobre él contribuyen a profundizar en el concepto de *historia natural*, tan importante en otros miembros de la orden, como José de Acosta. De ello trata el trabajo de Margarita del Olmo Pintado (1992).

Para concluir con este apartado, nos han parecido interesantes y reveladores de aspectos que ayudan a entender las crónicas algunos estudios sobre autores que pertenecen a órdenes religiosas no contempladas en nuestra investigación por motivos ya expuestos en su momento (apdo. 1.2.3). Se trata del jerónimo Diego de Ocaña, del mercedario Martín de Murúa y del carmelita Agustín de la Madre de Dios. Sobre el primero, autor de una obra perteneciente al subgénero de la crónica de viajes, cabe destacar el trabajo de Elena de Altuna (1996). En cuanto al segundo mencionamos el trabajo de Rolena Adorno sobre la censura de la *Historia general del Perú* (2004) y el de Bernard Lavallé (2000) sobre un tema tan importante como el discurso criollista en el siglo XVII, presente en varias de las obras que estudiamos en nuestra investigación, como las de los agustinos Calancha y Grijalva y el jesuita Ovalle (véase abajo, apdos. 1.4.5.4.4 y 1.4.5.4.5). A propósito de ese mismo asunto investiga Ramón Manuel Pérez Martínez en relación con el carmelita (2014). Como veremos en esta investigación, los autores criollos en el siglo XVII ofrecen por primera vez una perspectiva *nacionalista* común a todos ellos, con independencia de que sean religiosos o no, o del grupo religioso al que pertenezcan, que acabaría por

fructificar dos siglos más tarde. A propósito del despertar de la conciencia criolla y sus distintas manifestaciones textuales, existe una recopilación de trabajos editada por Catherine Poupeney Hart y Albino Chacón Gutiérrez (2002). Nos importa destacar entre ellos los de Bernard Lavallé acerca del discurso criollo peruano, Albino Chacón sobre los inicios de la escritura en la colonia centroamericana y Ligia Bolaños Varela en relación también con las escrituras fundamentales y el texto eclesiástico, si bien este último tiene para nosotros un interés menor por cuanto se ocupa de textos breves de carácter administrativo y jurídico. Dada la importancia que adquiere la conciencia o mentalidad criolla en autores sí incluidos en esta investigación, como Grijalva, Calancha u Ovalle, puede ser útil la consulta del trabajo de Alberto Baena Zapatero (2009), aunque no se ocupe en particular de las crónicas, sino de la relación entre las mujeres novohispanas y la identidad criolla.

1.4.5.4 Estudios sobre los autores incluidos en el corpus de esta investigación

1.4.5.4.1 LOS JERÓNIMOS: FRAY RAMÓN PANÉ

Autor de la primera crónica de Indias, una relación breve sobre los indios antillanos, podemos considerarlo como un precursor de todo un género que se va a desarrollar sobre todo en los dos siglos siguientes, en particular de aquellas crónicas más volcadas en perspectivas etnográficas. Su texto aporta muy poco al objetivo que nos hemos propuesto, pero sí contiene elementos que luego vamos a ver desarrollados en obras mucho más ambiciosas, y eso es suficiente motivo para considerarlo aquí, aunque no pertenezca el autor a ninguna de las cuatro órdenes religiosas más importantes en cuanto a producción cronística se refiere. Así lo ha entendido también la crítica especializada, que, pese a la brevedad de la obra, le ha dedicado más atención que a la mayoría de los cronistas del siglo XVII. Todos los trabajos que hemos considerado sobre Pané tienen un enfoque cultural y etnográfico y la mayoría inciden en su estatuto de precursor como cronista, alfabetizador y evangelizador de indígenas: Juan José Arrom (1992), Alfonso Gómez Hernández (2002), Nuria Rodríguez Manso (2002), Mercedes López-Baralt –que lo considera el primer antropólogo de América- (2005), David Solodkow (2008) y Meghan McInnis-Domínguez (2008).

1.4.5.4.2 LOS FRANCISCANOS: MOTOLINÍA, NIZA, SAHAGÚN, LANDA, MENDIETA, LIZANA, SIMÓN Y LAUREANO DE LA CRUZ

Los franciscanos son la orden religiosa más importante en cuanto a número de autores y obras durante los tres primeros cuartos del siglo XVI y cuentan con figuras muy relevantes que han disfrutado y disfrutan de amplia atención crítica. Toribio de Benavente, más conocido como *Motolinía* en alusión a su pobreza, es un autor casi siempre analizado por la crítica en compañía o en oposición a otros: George Baudot lo ha estudiado y editado en profundidad, incluyéndolo en un libro sobre los primeros cronistas mexicanos (1983). En la misma línea y en relación con la utopía franciscana, conjuntamente con Sahagún, ha sido estudiado por Francisco Lobera Serrano (2010). Del uso que le dio a una relación de sucesos de catástrofes, junto con Mendieta, se ocupó

Aurora Díez-Canedo Flores (2011), ya citada (apdo. 1.4.3). Sobre su visión del indio, similar, según las autoras, a la de Hernán Cortés, han trabajado Eva Bravo García y María Teresa Cáceres Lorenzo (2013), según se ha indicado arriba (apdo. 1.4.3), y, desde una perspectiva distinta, Verónica Murillo Gallegos (2014), que estudia en particular el intento del fraile por adaptar el matrimonio cristiano a las costumbres indígenas. En este mismo sentido, el ya citado Bernat Castany (2012) (apdo. 1.4.3) recalca, sin embargo, la incomodidad que sentía el franciscano al darse cuenta de hasta qué punto se parecían los rituales religiosos azteca y cristiano. Sobre este asunto escribe David Solodkow (2014), según se ha indicado ya (apdo.1.4.3). A propósito del lenguaje de la evangelización y la enseñanza en Motolinía y Lizárraga ha escrito Fernando Polanco Martínez (2010).

Como no podía ser de otra manera, su polémica con Las Casas ha interesado a los estudiosos, entre ellos a Giuseppe Bellini (1994). Relacionado con ello en parte, está el trabajo de Mercedes Serna (2013) en torno a Motolinía y la política colonial española, al igual que el de Antonio Lorente Medina (2013), sustentado en la idea de la obra como un ejemplo de propaganda franciscana. Destacamos también otras perspectivas en torno al pobre fraile: por ejemplo, sobre las fuentes escritas de su *Historia*, estudiadas por Nancy Joe Dyer (1992), o en torno a la descripción de los espacios urbanos, analizada por Óscar Armando García Gutiérrez (1999). Sobre la *Relación postrera de Siuola* escribió Nancy Joe Dyer (1991) y para la relación de fray Toribio con el teatro, véase arriba (apdo. 1.4.5.1).

Fray Bernardino de Sahagún ha sido analizado también desde la perspectiva de los primitivos historiadores mexicanos en el libro de Baudot citado arriba y considerado como el primer antropólogo de América en un libro de José Luis Rodríguez Molinero y Florencio Vicente Castro (1986). Pilar Máynez (1989) le ha dedicado un libro centrado en la expresión lingüística de la religión y la magia y ha coeditado, junto a José Rubén Romero Galván, las actas de un coloquio sobre el estado de la cuestión de los estudios acerca de este autor (2008). En ese volumen Asunción Hernández de León Portilla expone las diferentes dimensiones de la obra del franciscano y Miguel León Portilla estudia su importancia en el contexto historiográfico de la época. Otro acercamiento general lo tenemos en Josefina García Quintana (2003) y una monografía reciente se debe a Victoria Ríos Castaño (2014), que estudia desde su formación en España hasta el método compositivo de su *Historia*, pasando por la peripecia novohispana del colegio de Santa Cruz y el origen de los cuestionarios luego utilizados para la redacción de su obra. Por otra parte, ha sido objeto de diversos asedios en una investigación colectiva editada por Jesús Paniagua e Isabel Biforcós (2000). Destacamos en ella los estudios de Javier Espino Martín sobre el latín y el humanismo en la formación educativa de la época; de Ascensión Hernández de León-Portilla sobre la *Historia* a la luz de las enciclopedias de la tradición greco-romana y de Armando López Castro sobre el arte de la memoria. Sobre la relación entre los discursos prehispánicos recogidos por el franciscano en el Libro VI de su *Historia*, conocidos como *huehuetlatolli*, y la evangelización trabaja Mónica Ruiz Bañuls (2009) y ofrece alguna clave que nos interesará para establecer su mayor o menor grado de autenticidad estilística e ideológica en el capítulo 4 de nuestra investigación. Por otra

parte, hay acercamientos de carácter lingüístico, particularmente léxico, como los de Manuel Galeote López (1997), ya citado (apdo. 1.4.3), que toca algo a Sahagún dentro de una investigación más extensa, y los de Teresa Bastardín Candón, primero en un breve artículo de aproximación y luego en una investigación lexicográfica extensa (2006 y 2013, respectivamente), y estudios sobre su relación con el cuento hispanoamericano, como el de Juan Durán Lucio (2006); sobre el tema de la alteridad, estudiado por Miguel León-Portilla (1999); sobre la tensión entre conservar y destruir el patrimonio indígena y sobre los informantes, analizado por David Solodkow (2014) (ver apdo. 1.4.3); como ejemplo o en relación con las crónicas indígenas, por parte de Yukitaka Inoue Okubo (2007), como ya hemos visto (apdo. 1.4.3); en relación con la temática evangelizadora, pero referido a los *Coloquios y Doctrina cristiana*, por Citlalli Bayardi (2014); sobre la temporalidad indígena, a cargo de Miguel Ángel Segundo Guzmán (2012), sobre la labor del fraile como traductor de sus propios textos en náhuatl, resultado de los testimonios indígenas, por Rodrigo Labriola (2014) e incluso asedios sobre aspectos estéticos, como el estudio sobre el frontispicio de uno de los libros del “Códice Florentino”, por Diana Magaloni (2007).

Fray Pedro Simón, cronista de Venezuela, ha merecido una cierta atención crítica, menor que la dispensada a los anteriores, pero estimable si se tiene en cuenta que hablamos, en general, de autores poco o nada estudiados. Luis Carlos Mantila le ha dedicado un libro en el que aborda sus facetas de historiador y lingüista (1991) y un artículo en el que incide en que se trata de un cronista olvidado en España (1992). Álvaro Félix Bolaños investiga sobre su visión del indio (1991), Alonso Maffla Bilbao estudia los indigenismos en las *Noticias históricas* (2003) y Gustavo Valle traza una breve semblanza en la que recalca su carácter de cronista de Venezuela (2006).

Los demás franciscanos han merecido, hasta ahora, mucha menos atención crítica: fray Marcos de Niza, franciscano que creyó ver las ciudades de Cibola y lo contó en una relación llena de testimonios aparentemente verosímiles, es un autor que acostumbra ser estudiado junto con otros que escribieron textos en torno a las exploraciones de los territorios al norte de México y que son del interés del grupo de investigación *Cibola Project*, al que se ha aludido más arriba (apdo. 1.4.4). Además, podemos citar aquí el trabajo de Carmen de Mora sobre el discurso de la colonización en las relaciones sobre Cibola (1994). De Cibola, precisamente, así como de otros espacios míticos, trata el libro ya citado (apdo. 1.4.2) de Antonio Picazo Muntaner (2003). De pasada menciona a Marcos de Niza Jimena Rodríguez (2012) en su artículo citado más arriba (apdo. 1.4.4) y Jesús Paniagua hace una puesta al día de la obra y la incluye dentro de las que denomina “crónicas fantásticas de las Indias” (2015).

Por fray Diego de Landa, cronista del Yucatán y a la vez estudioso y destructor de la cultura maya, se han interesado María del Carmen León Cazares en un estudio donde analiza precisamente la contradicción anterior (2003) y Tsubasa Okoshi Arada, en un trabajo en el que se ocupa del conjunto de intereses reflejados en la *Relación* (2004). La presencia del demonio en la *Historia eclesiástica* de Mendieta –aspecto constitutivo de la crónica religiosa en general– ha sido analizada por Óscar Fernando López Meraz (2008).

Mariano Cuesta Domingo (1991) se ha acercado a las exploraciones franciscanas por el Amazonas, entre ellas la de Laureano de la Cruz. Finalmente, Hernán Rodríguez Castelo (1984) dedica unas páginas, dentro de su repaso a las letras de la Audiencia de Quito, a otro franciscano, José de Maldonado.

Si cruzamos los datos anteriores con la cronología observamos que son los franciscanos del siglo XVI los más estudiados y, en particular, Motolinía y Sahagún. De los que produjeron sus obras en el siglo XVII solo Simón concita algún interés e incluso hay un autor, Bernardo de Lizana, que no ha merecido ninguna atención, al menos, que nosotros sepamos. Veremos ahora, al repasar la bibliografía crítica de las demás órdenes, que con ellas sucede algo parecido. Los motivos hay que buscarlos en que los autores del XVII siguen siendo grandes desconocidos, pero también, en el caso de los franciscanos, en que su época de mayor influencia es el XVI y luego ceden ante el empuje de los jesuitas.

1.4.5.4.3 LOS DOMINICOS: AGUILAR, GASPAR DE CARVAJAL, DURÁN, LIZÁRRAGA, DÁVILA PADILLA, JACINTO DE CARVAJAL Y REMESAL

Los dominicos llegan a América en época temprana, al igual que los franciscanos, y mantienen con ellos frecuentes polémicas en cuestiones doctrinales, así como una rivalidad evangelizadora que se refleja en las crónicas. Los estudios dedicados a los autores del epígrafe, que son los que nos interesan, son muy escasos y se limitan a Gaspar de Carvajal, Diego Durán, Reginaldo de Lizárraga y Jacinto de Carvajal.

Hay aproximaciones que vinculan la *Relación* de fray Gaspar de Carvajal con el realismo mágico, como ocurre con el trabajo de Jorge H. Valdivieso (1989) y que destacan sus imprecisiones, fantasías y visión mítica eurocéntrica, según el análisis de Jesús Paniagua Pérez (2015), y otras que la incluyen y tratan de manera general dentro del subgrupo de relatos sobre el Amazonas, como sucede en los artículos de Cándido González Ledesma y María Jesús Benites (ambos de 2010) y Trinidad Barrera (2017).

Fray Diego Durán mereció hace ya algunos años la atención crítica de Stephen A. Colston (1976) en un trabajo sobre el carácter local de su *Historia*. Luego Pilar Máñez Vidal le ha dedicado un libro (1997) estudiándolo en relación con la visión de los mexicas. Se trata de una monografía de gran interés lingüístico y que tiene como aporte fundamental el haberse acercado a las maneras y técnicas que tiene el autor de traducir los términos nahuas. Veremos en esta investigación que la abundancia en las crónicas de léxico indígena no es solo un fenómeno de interés lingüístico, sino que, al ser este traducido al español por los propios autores, nos hace ver la sensibilidad y la habilidad estéticas de estos. La misma autora publicó posteriormente otro trabajo –más breve– sobre el mismo asunto (2008). José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo han estudiado a Durán desde la perspectiva o como ejemplo de la visión mestiza (2003) y el primero se ha acercado también, en la misma publicación en que se encuentra el trabajo anterior, a la llamada *Crónica X*, supuesto documento previo en que se basaron para escribir sus crónicas autores como Durán o el jesuita Tovar (2003). Por su parte, María Inés Aldao (2013) ha publicado un trabajo sobre la idolatría y la evangelización en su *Historia*, donde se ocupa de la tantas veces citada tensión que hay, en los cronistas, entre la admiración

por el mundo pagano y la necesidad de su evangelización y, de paso, reconoce la ausencia, hasta el momento, de una investigación acerca del discurso religioso sobre la conquista de América, objetivo que guía precisamente nuestro propio trabajo. En fin, Paloma Vargas Montes (2013) recalca en un breve artículo su importancia como etnógrafo.

Fray Reginaldo de Lizárraga es reivindicado en un trabajo ya antiguo de Julio Gaillet-Bois (1953) y luego es estudiado, a propósito de la lengua de la evangelización y la enseñanza, conjuntamente con Motolinía, por Fernando Polanco Martínez (2000), como hemos visto en el apartado anterior.

Por último, fray Jacinto de Carvajal cuenta con una monografía y un artículo de Lourdes Fierro Bustillos (1983 y 2005, respectivamente) y con un estudio de Javier de Navascués en torno a los procedimientos retóricos para la expresión del mundo animal en sus *Jornadas*.

1.4.5.4.4 LOS AGUSTINOS: SAN PEDRO, GRIJALVA, CALANCHA, Y TORRES

Desde el comienzo de nuestra investigación la localización de textos de autores agustinos nos ha resultado harto complicada. No es de extrañar que la producción bibliográfica sobre ellos sea también –al menos, que sepamos– exigua. Tanto, que solo podemos citar dos trabajos sobre fray Juan de Grijalva: uno trata de la influencia que recibió de san Agustín, a cargo de Elisa Luque-Alcaide (2000), y otro sobre Grijalva como uno de los representantes de la nueva conciencia criolla –tema a cuya importancia ya hemos hecho referencia en varias ocasiones–, de Carmen de Mora (2009). Sin embargo, estamos en disposición de afirmar que cronistas agustinos como Antonio de la Calancha, que reconoce explícitamente en su obra la escasa producción historiográfica de sus compañeros de orden, y Bernardo de Torres, escritores plenamente barrocos, deben contar entre los autores religiosos más relevantes por las aportaciones de sus respectivas obras, como tendremos ocasión de mostrar a lo largo del presente estudio. Sobre el primero hace una reivindicación Carmen de Mora (2003), al tiempo que se ocupa de los relatos intercalados que aparecen en su obra.

1.4.5.4.5 LOS JESUITAS: ACOSTA, TOVAR, ARRIAGA, PÉREZ DE RIBAS, MONTOYA, BARNUEVO, ROJAS, ACUÑA, OVALLE Y TECHO

Por número de autores y obras, así como por relevancia cultural, educativa y literaria, los jesuitas igualan y aun superan a los franciscanos. Así como estos iniciaron la tarea evangelizadora y cultural en América, aquellos la continuaron, afianzaron y llevaron a su esplendor. Puede decirse, además, que *tomaron el relevo* de los frailes menores y llenaron con su actividad los últimos años del siglo XVI y, en lo que a nosotros nos interesa, el XVII. Por ello, se entiende que hayan suscitado un notable interés crítico –siempre dentro de la modesta aportación de los estudiosos a la crónica religiosa–. Con todo, esa inclinación es relativa y desigual, pues mientras varios de los autores considerados apenas son estudiados, otros, como José de Acosta, cuentan con una amplísima bibliografía, de la que hay que seleccionar los trabajos que para nosotros sean más útiles.

Aunque los estudios sobre Acosta versan sobre su *Historia natural y moral*, cabe citar un texto sobre un pequeño pasatiempo que compuso, titulado *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo*, a cargo de Monique Mustapha (2004). Por lo demás, los asedios a Acosta tienen objetivos y perspectivas variados: más allá de su importancia científica, algo sobre lo que hay acuerdo y sobre lo que escribe María Luisa Rivara de Tuesta (2006), hay aproximaciones textuales, que incluyen un breve análisis literario –punto de vista que no suelen considerar los estudiosos–, como la de Kathrin Hertz (2007); ecdóticas, a cargo de uno de los críticos que más se han ocupado de Acosta: Fermín del Pino Díaz (2004); retóricas –en un trabajo que incluye a otros dos autores– por César Chaparro Gómez (2013), ya citado (apdo. 1.4.3); lingüísticas –traducción de textos indígenas–, por parte del mismo autor (2011); léxicas en relación con los americanismos, por Antonio Quilis (1998), con la flora y la fauna, a cargo del ya citado Manuel Galeote López (apdos. 1.4.3 y 1.4.5.4.2), y a propósito de la influencia en su léxico de las lenguas indígenas, dentro de un estudio que también incluye otros autores, de la mano de Antonio Torres Torres (2004), como ya se ha visto (apdo. 1.4.3); genéricas, también de Fermín del Pino (2000 y 2001), y, finalmente, relativas a las cosmogonías fantásticas de la Antigüedad, a cargo de Miguel Ángel Segundo Guzmán (2009); a la apología de América y a la fundamentación teológica y filosófica del indígena, sobre lo que han escrito, una vez más, Fermín del Pino (2002) y Michael Sievernich (1992), y al origen del hombre americano, tema tratado por María del Consuelo Bravo Pérez (2002). Una aproximación a los objetivos de la crónica de Acosta y al asunto de las idolatrías está en el tantas veces citado libro de David Solodkow (2014) (apdo.1.4.3).

En relación con Juan de Tovar, autor probable de la *Relación de los indios que habitan esta Nueva España* y de uno de los manuscritos o versiones que existen de esta obra, el *Códice Ramírez*, hay un estudio, ya antiguo, de Luis Leal (1953).

Pérez de Ribas dispone de una monografía exhaustiva sobre su obra *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, construida a partir del importante tema de la lucha de los religiosos contra el demonio, a cargo de Guy Rozat Dupeyron (1995). El mismo autor le dedica un artículo posterior sobre la evangelización de los indios hiaquis (2002). Además, Salvador Bernabéu Albert (2008) ofrece sobre la misma crónica una visión de conjunto en la que comenta, entre otros aspectos, la estructura, la finalidad y, otra vez, el tema del demonio.

A propósito de Ruiz de Montoya y su *Conquista espiritual* escribe Ernesto J.A. Maeder (1985), destacando el carácter de alegato sobre las misiones que tiene esta obra. Más recientemente, Antonio Caballos Piñero (2012) estudia la etnografía guaraní a partir de los datos contenidos en otra obra del autor, el *Tesoro de la lengua guaraní*, e incluye en su estudio alusiones a la *Conquista*, Gabriela Chamorro (2015) defiende su carácter de etnógrafo y se centra en la importancia de su obra lingüística más allá de su finalidad inicial meramente utilitaria, y Marcela Pezzutto (2017) estudia, con una metodología actancial, la presencia de seres sobrenaturales benéficos, sus funciones y los individuos a que se dirige su ayuda en la *Conquista espiritual*.

La importancia de la *Histórica relación del reino de Chile*, de Alonso de Ovalle, queda subrayada por la temprana reivindicación de la necesidad de una edición crítica, propuesta ya por Mario Ferrechio Podestá (1970) y llevada a cabo por el mismo estudioso años después, como veremos al hablar de las ediciones modernas de las crónicas (apdo. 1.4.5.5). Hace ya algunos años, asimismo, Walter Hanisch dedicó al autor y a la obra una extensa monografía (1976). Por lo demás, el valor estético y descriptivo del libro queda patente en los trabajos de María Luisa Fischer (1996) y Andrés Prieto (2010), con el añadido, por parte de este último, de una línea de investigación que relaciona la retórica paisajística con la alabanza de la tierra propia, tan frecuente en los autores criollos. Sobre este asunto –la consideración de la obra como ejemplo de la paulatina asunción de la conciencia criolla por parte de los cronistas americanos–, tantas veces citado, versa el trabajo de Marcos Figueroa Zúñiga (2012).

En fin, a Cristóbal de Acuña le ha dedicado unas páginas Hernán Rodríguez Castelo (1984) en su texto citado arriba (apdo. 1.4.5.4.2).

1.4.5.5 Ediciones modernas de los autores incluidos en el corpus de esta investigación

1.4.5.5.1 CUESTIONES PREVIAS

Se debe dejar claro antes de nada que, si lo relacionamos con el volumen de crónicas existente y la importancia histórica, lingüística, cultural y hasta literaria de las mismas, el número de ediciones de que disponemos es escaso. Y si consultamos los catálogos de ediciones de clásicos de las editoriales especializadas, comprobaremos también que rara vez las crónicas de Indias han encontrado acomodo en ellos. Sin embargo, no debemos deducir de eso que no existen, como comprobará quien consulte la bibliografía recogida al final de nuestro trabajo (apdo. A).

Me propongo ahora no consignar los datos allí ordenados, sino interpretarlos para ver cuáles han sido las tendencias de la crítica a propósito de la edición de estas obras a partir de la década de los ochenta y valorar lo ya hecho y lo que queda por hacer. Antes de entrar en materia conviene hacer algunas precisiones:

a) Si tenemos en cuenta que una parte significativa de estas obras no se editaron en su época, cabe afirmar que el primer gran momento en la elaboración de ediciones tiene lugar a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Es la época de los precursores, de grandes eruditos como Toribio Medina, Icazbalceta y otros que, según hemos visto más arriba (apdo. 1.4.1), imprimieron diversas colecciones de documentos en una tarea a veces titánica. Su labor fundamental era, lógicamente, dar a conocer estas obras para que se leyesen y otros las estudiaran en el futuro. Ese objetivo se mantuvo de modo desigual a lo largo de los tres primeros cuartos del siglo XX, aunque merecen mencionarse las ediciones realizadas por la editorial Atlas y sus colecciones BAE y NBAE.

El segundo momento importante de este proceso comienza en los años ochenta y continúa hasta hoy. Aunque, como es evidente, haya muchas ediciones hechas en América –especialmente en Perú y México–, existen en España dos colecciones que

sacaron a la luz crónicas que ya no era posible encontrar –y aún no existía o no estaba generalizado el fenómeno de la digitalización que tanto nos facilita el trabajo ahora–. Se trata de la colección de Historia 16, cuyo catálogo pasó íntegro a comienzos del presente siglo a la editorial Dastin. Es justamente aquí, con la eclosión de internet y las nuevas tecnologías, cuando comienzan a hacerse digitalizaciones, lo que permite acceder a ediciones agotadas o primeras ediciones. Todas ellas facilitan el acceso a los textos, pero hay diferentes modalidades: de gran interés para el bibliófilo o el estudioso del libro antiguo son los facsímiles digitalizados, que nos permiten ver las ediciones de Icazbalceta o Toribio Medina tal como ellos las concibieron y gracias a los que accedemos a primeras ediciones de los siglos XVI o XVII sin necesidad de ir a las bibliotecas donde se custodian. Hoy es una modalidad de edición que está presente en todas las universidades; a comienzos de este siglo habría que destacar la labor, en este sentido, de la Fundación Tavera. Otra forma de editar digitalmente es el simple paso del texto en papel a formato electrónico con diferentes grados de respeto del original según los criterios del editor, como si se tratase de una edición en papel. La Biblioteca Virtual Cervantes viene desempeñando esta labor desde 1999 y a ella se han unido otras empresas u organismos, como, por ejemplo, la Biblioteca Virtual Universal. En fin, este sistema es el que emplean ahora editoriales de libros electrónicos, como Linkgua, que pueden ofrecer el libro solo en formato digital o, bajo demanda, en papel.

b) Al margen del número y formato de las ediciones, un segundo aspecto relevante es su tipo. No voy a meterme en cuestiones de crítica textual: la investigación que llevo a cabo no persigue editar ningún texto. Sin embargo, resulta fundamental para el análisis literario de las crónicas ver cuáles han sido los objetivos de los editores y cuáles han sido sus líneas críticas a la hora de estudiar las obras. Si repasamos los estudios que las acompañan –cuando existen-, veremos una evolución clara desde la crítica positivista del siglo XIX hasta la edición literaria actual, que toma en cuenta aspectos temáticos, estructurales y estilísticos. Con todo, no hay mucho de esto último. La mayor parte de los editores no han entrado en un análisis literario y se han centrado en otros aspectos quizá más necesarios en un primer estadio de la investigación: los manuscritos y sus azarosos recorridos, las fuentes, los elementos etnográficos, antropológicos e históricos de las crónicas, sus peculiaridades lingüísticas, las interpretaciones filosóficas, los debates teológicos, etc. Todo ello puede deberse, insisto, a un problema de prioridades, aunque también hay que reconocer que muchos de los estudiosos que se han acercado a las crónicas son historiadores y antropólogos que ven los textos como documentos propios de estas disciplinas más que como textos literarios. Últimamente ya vamos contando con ediciones hechas con perspectiva filológica, algunas de ellas referidas a autores no incluidos en esta investigación (apdo. 1.4.4).

c) Para ver, pues, el estado de la cuestión en torno a las ediciones de cronistas religiosos vamos a seguir el mismo esquema utilizado en el apartado anterior: dividirlos por órdenes religiosas y, dentro de cada una, en este caso, seguir el orden cronológico de la fecha de composición o de edición de cada obra. Comprobaremos, otra vez, que, salvo excepciones, el interés por editar las obras decrece a medida que se avanza en el tiempo

y que son las figuras del siglo XVI –Sahagún, Acosta, Motolinía- las que copan un mayor número de ediciones. Nos referiremos, salvo excepciones, a ediciones publicadas a partir de los años 80. Para consultar los datos completos debe acudir a la ya citada bibliografía.

1.4.5.5.2 LOS JERÓNIMOS: FRAY RAMÓN PANÉ

Ya hemos dicho que la modesta *Relación* de Pané suscita bastante atención crítica, tanto por ser la primera como por la importancia de sus noticias etnográficas. Juan José Arrom la editó en 1974 y se siguió reeditando hasta 2001. Continuaron esta labor Hugo Polanco (1988), y Ángel Rodríguez Álvarez (2008). Hay también otra, sin mención del editor (1990). Diversas instituciones han digitalizado el texto, entre ellas la Universidade de Campinas en Brasil, el Ministerio de Educación de la República Dominicana, las webs *Cacibajagua* y *Pueblos originarios*, así como la editorial Linkgua (2008). Es un autor que despierta mucho interés, sobre todo, en el ámbito de Centroamérica, el Caribe y México.

1.4.5.5.3 LOS FRANCISCANOS: AUTORES ANÓNIMOS, NIZA, MOTOLINÍA, LANDA, SAHAGÚN, MENDIETA, SIMÓN, LIZANA, MALDONADO Y LAUREANO DE LA CRUZ

Nuestro repaso a los franciscanos comienza con dos tempranas relaciones mexicanas, de carácter anónimo y atribuidas a uno o varios frailes franciscanos. Son las precursoras de otras obras posteriores, mucho más ambiciosas, que recogen también la historia del pueblo azteca. De ellas tenemos edición a cargo de Germán Vázquez Chamorro (1991). Hay también un facsímil digitalizado de la primera edición, que realizó Icazbalceta, por la Universidad Autónoma de Nuevo León.

La *Relación* de fray Marcos de Niza fue editada modernamente por Carmen de Mora (1992), Jerry R. Craddock (1999) y Jesús Paniagua Pérez, junto con otros textos (2015). Cuenta también con reproducciones digitales de la Biblioteca Virtual Cervantes y de la Biblioteca Antológica, así como una versión digital de la edición de Craddock hecha por la Universidad de California.

De Motolinía recogemos dos obras que han despertado mucho interés también en lo relativo a la edición: una, por la importancia de su contenido, la *Historia*, y otra por la repercusión del debate entre fray Toribio de Benavente y fray Bartolomé de las Casas, la *Carta al Emperador*. De la primera se ocuparon Edmundo O’Gorman (1969, con reediciones que llegan hasta los años noventa), Claudio Esteva (1985), George Baudot (1985), Giuseppe Bellini (1988), nuevamente Esteva (2001), Ángel Fabregat (2003) y Mercedes Serna y Bernat Castany (2014). Cabe destacar que esta obra es una de las pocas que logra hacerse un hueco en los catálogos generalistas de clásicos (como el de Alianza o el de Castalia) y que la edición de Baudot, gran experto en este autor y en los primeros franciscanos de la Nueva España, sigue siendo hoy un ejemplo de referencia. Dentro de la edición digital, otra vez la Biblioteca Virtual Cervantes y la Biblioteca Antológica reproducen el texto del franciscano, al igual que instituciones como la Brandeis University y editoriales como Linkgua (2006, 2010).

La *Carta* ha sido editada por Edmundo O’Gorman (1971) e Isacio Pérez Fernández (1989), que la rodea de un completo aparato de notas y estudios en lo que constituye, que sepamos, la investigación más detallada desarrollada hasta ahora tanto sobre el texto de la carta en particular como sobre las bases de la polémica entre Motolinía y Las Casas en general. También la editorial Porrúa reeditó la temprana edición de Icazbalceta (1980). Hay versiones digitales por parte de las mismas instituciones y editoriales que se citan en el párrafo anterior.

La *Relación de las cosas de Yucatán*, de fray Diego de Landa, cuenta con la temprana edición de Ángel María Garibay (1959, pero con reediciones que llegan hasta los años ochenta), Miguel Rivera (1985), María del Carmen León Cazares (1994) y de nuevo Miguel Rivera (2002). También hay una versión de la editorial mexicana Dante (1990). Contamos con ediciones digitales e impresas de Linkgua (2007) y Red Ediciones (2012) y reproducciones digitales de Biblioteca Antológica, Asociación Europea de Mayistas, Arte Historia y Red Española de Historia y Arqueología, instituciones, la mayoría, que nos hablan de la importancia de la *Relación* en el conocimiento de la cultura maya y sus medios expresivos.

El listado de editores modernos de la monumental *Historia general de las cosas de Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún, comienza con Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (1982). Estos mismos autores publican la misma obra años después en Alianza (1995) y el primero de ellos la edita posteriormente (2002). Siguen Juan Carlos Temprano (1990) y el mismo autor en distinta editorial (2001, con reedición en 2009), Isidro Sepúlveda Muñoz (1994) y tres ediciones más sin indicación de autor (1996, 2009 y 2013, esta última publicada por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte). Mencionamos también las ediciones digitales de instituciones como la Junta de Castilla y León, la Biblioteca Nacional de Francia y las de webs como Biblioteca Antológica o Archive. También figura en el catálogo de la editorial Linkgua (2011).

Si abordamos a autores de finales del XVI y comienzos del XVII, veremos que la producción editorial comienza a ser mucho menor. Así, la *Historia eclesiástica indiana*, de fray Jerónimo de Mendieta, solo dispone de la edición en papel de Antonio García Ruibal (1997), así como la edición –digital y en papel- de Linkgua (2007 y 2011). En formato digital está reproducida en las webs de la Biblioteca Virtual Cervantes, la alemana Bayerische Staats, la Biblioteca Virtual Universal, la Biblioteca Antológica y la de Archive.

Avanzando en el siglo XVII encontramos a fray Pedro Simón y sus *Noticias Historiales*, obra publicada por el Banco Popular de Bogotá, sin indicación de editor (1981-1982) y por Guillermo Morón y otros (1996). En formato digital, cuenta con reproducciones por parte también de la Bayerische Staats y de la web de Archive, además de la Biblioteca Virtual Hispánica.

La *Historia del Yucatán*, de fray Bernardo de Lizana fue publicada por Félix Jiménez Villalba (1988) y por René Acuña y David Bolles (1995). La Universidad de Nuevo León y la web Archive han publicado un facsímil digitalizado de la primera edición.

La *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas*, de Fray José de Maldonado no dispone, que sepamos, de una edición actual en papel. La última fue realizada por la Casa de la Cultura Ecuatoriana (1961). Existe una digitalización de esa edición a cargo de la Biblioteca Virtual Cervantes.

Por último, el *Nuevo descubrimiento del río de Marañón*, de Fray Laureano de la Cruz, fue editado por Bernd Schmelz y Erwin H. Frank (1989). En formato digital se publicó un facsímil de la edición de 1900 en el volumen 14-2, compilado por Lourdes Díaz-Trechuelo (2000), de la colección Clásicos Tavera. Además, la Biblioteca Digital del Patrimonio Iberoamericano y la web Archive publicaron sendos facsímiles de esa misma edición y Europeana uno de la edición de 1879.

1.4.5.5.4 LOS DOMINICOS: GASPAR DE CARVAJAL, AGUILAR, DURÁN, DÁVILA PADILLA, LIZÁRRAGA, REMESAL Y JACINTO DE CARVAJAL

La *Relación* de Fray Gaspar de Carvajal es el primer texto relativo a expediciones por el Amazonas y de los que más fortuna editorial tienen, pues fue editada con mucha frecuencia a lo largo del siglo XX. Cuenta modernamente con ediciones de Rafael Díaz Maldonado (1986), que posteriormente vuelve a editarla (2002), Octavio Latorre (1992) y Mariano Cuesta (1993) –en este caso es reproducción de un manuscrito-. Dentro de una antología de crónicas fantásticas, citada en el apartado anterior, reproduce la obra Jesús Paniagua Pérez (2015). La editorial Linkgua publica su versión digital y en papel (2010) y la Biblioteca Digital Hispánica ofrece dos digitalizaciones: una, de la edición de José Toribio Medina y otra, de la de Mariano Cuesta.

El conquistador Francisco de Aguilar, convertido posteriormente en el dominico fray Francisco de Aguilar, es autor de una breve *Relación* de la conquista de la Nueva España, *hermana pequeña*, por su importancia literaria, de la *Historia* de Bernal Díaz. Así lo han entendido también sus relativamente numerosos editores. Entre ellos, los últimos son Jorge Gurría Lacroix y Beatriz Arteaga Garza (1977, reeditado en 1980) y Germán Vázquez Chamorro (1988 y 2002). En formato digital, ha sido publicada por la Junta de Castilla y León.

Fray Diego Durán ha interesado tempranamente a Ángel Garibay (1976, pero con reediciones que llegan al 2006), José Rubén Romero Galván y otros (1990 con reedición en 1995) y Francisco González Vera (1990-1991). Romero ha editado también la obra conjuntamente con Rosa Camelo (1995, con reediciones en 2002 y 2007). Por su parte, la Biblioteca Digital Hispánica ha publicado un manuscrito de la Biblioteca Nacional y la Biblioteca Virtual Cervantes digitalizó una edición de 1951.

Fray Agustín Dávila Padilla, autor de uno de los textos pertenecientes al subgénero de la historia eclesiástica, no cuenta con ediciones modernas en papel. Hay que remontarse bastante tiempo (1955) para encontrar una reproducción facsimilar de la edición de 1625. Forma parte también de la colección de Clásicos Tavera, dentro de su volumen 14 (1999) y, por último, la Universidad Autónoma de Nuevo León y Europeana publicaron sendos facsímiles digitalizados de la edición de 1625.

La *Descripción breve* de Fray Reginaldo de Lizárraga, una de las crónicas más cercanas a lo que modernamente se entiende por *libro de viajes*, dispone de la edición hecha por Ignacio Ballesteros Díaz (1986, reeditada en 1987). El mismo autor volvió a editarla posteriormente (2002). Hay también una versión de la Academia Nacional de Historia, de Argentina (1999), aparte de la ya más antigua de Mario Hernández Sánchez-Barba (1968). Disponemos también de un buen puñado de ediciones digitales, varias de las cuales reproducen la edición de 1616: Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Virtual Cervantes y Proyecto Gutenberg. La primera institución citada ofrece también la digitalización de un manuscrito del siglo XVIII, copia a su vez del primero conservado, de 1605. Otras webs donde aparece reproducida la obra son Archive, Biblioteca Antológica y Biblioteca Digital Universal.

Fray Antonio de Remesal se ocupa en su *Historia*, en particular, de la zona de Chiapas y Guatemala. Carmelo Sáenz de Santa María hizo primero una edición en la colección BAE (1968) y luego otra en México (1988). De la misma época de la primera es la de Antonio Batres Jáuregui y Manuel Valladares (1966). Se incluyó también en el catálogo de Clásicos Tavera, dentro del volumen 14-2, a cargo de María Lourdes Díaz-Trechuelo (2000). Por su parte, la Biblioteca Digital del Patrimonio Bibliográfico digitalizó la edición de 1620 y la web Archive la edición citada de 1966.

Finalmente, Jacinto de Carvajal, autor del *Descubrimiento del río Apure* –uno de los ejemplos más claros de prosa barroca de entre las obras que estudiamos–, mereció la atención editorial de José Alcina (1985) y también cuenta con la ya antigua edición de Miguel Acosta Saignes (1956). Además, forma parte del catálogo de Tavera en la compilación de María Lourdes Díaz-Trechuelo (1999). En cuanto a instituciones y webs que reproduzcan la obra, merecen citarse las de la Biblioteca Digital Hispánica, en colaboración con la Biblioteca Digital del Patrimonio Iberoamericano, y la de Archive.

1.4.5.5.5 LOS AGUSTINOS: SAN PEDRO, GRIJALVA, CALANCHA Y TORRES

Muy pocas son las ediciones modernas en papel que hay sobre los autores agustinos incluidos en esta investigación; también las reproducciones digitales son menos numerosas. Todo ello nos confirma lo que venimos afirmando acerca del carácter precario de los estudios sobre esta orden religiosa y también sobre la dificultad para el acceso a las fuentes primarias, a las obras de los religiosos que pertenecen a ella, ya que si no hay ediciones no habrá tampoco, lógicamente, investigaciones derivadas de su lectura.

La obra de fray Juan de San Pedro dispone de dos ediciones publicadas el mismo año (1992): una, de Eric E. Deeds y otros estudiosos y, otra, de Lucilla Castro de Trelles. Hay también un recurso electrónico hecho sobre esta última edición a cargo del GVK Gemeinsamer Verbun Catalog.

La *Crónica de san Agustín*, de Fran Juan de Grijalva, fue editada por León Nicolás (1985) y, en formato electrónico, en el volumen 14 de la colección Tavera, compilado por María Lourdes Díaz-Trechuelo, que reproduce la edición de 1624 (1999).

Otra crónica eclesiástica, la *Corónica moralizada* de fray Antonio de la Calancha, cuenta con una edición del CSIC, hecha por Manuel Merino (1972), y otra de la Universidad San Marcos de Lima, a cargo de Ignacio Prado Pastor (1974-1980). Además, disponemos de un microfilm que reproduce la edición de 1653 y varias reproducciones digitales actuales: tres ofrecen la primera edición: Bayerische Staats Bibliothek Digital, Universidad de Sevilla y Biblioteca Nacional, y hay otra más, parcial, de la Biblioteca Nacional de Bolivia.

Finalmente, fray Bernardo de Torres, continuador de la historia eclesiástica que había escrito su maestro Antonio de la Calancha, con su *Crónica peruana del orden de los ermitaños de San Agustín*, cuenta con la edición del CSIC, a cargo de Manuel Merino (1972) y la de la Universidad de San Marcos, realizada por Ignacio Prado Pastor (1974) –los mismos editores y editoriales que los de la crónica de Calancha-. Ninguna de estas dos obras ha vuelto a ser publicada en papel. En formato digital el texto de Torres ha sido reproducido por la Biblioteca Digital del Patrimonio Iberoamericano y hay también dos facsímiles de la edición de 1675, una de la Biblioteca Digital Hispánica y otra de Archive.

1.4.5.5.6 LOS JESUITAS: TOVAR, ACOSTA, ARRIAGA, ALONSO DE ROJAS, RUIZ DE MONTOYA, ACUÑA, BARNUEVO, PÉREZ DE RIBAS, OVALLE Y TECHO

Empezamos nuestro recorrido por las ediciones de los miembros de la Compañía por el jesuita Juan de Tovar, al que se le atribuye con mucha certeza la *Relación de los indios que habitan esta Nueva España*, obra publicada con diferentes títulos y con base, incluso, en distintos manuscritos. Manuel Orozco y José Fernando Ramírez publicaron el llamado *códice Ramírez* (1979, con reedición en 1985). Germán Vázquez Chamorro editó la obra (1987) y luego volvió a hacerlo en un sello distinto (2001). José J. Fuente del Pilar publica su edición en este mismo año 2001. Hay una edición en formato exclusivamente digital de Linkgua (2010) y la Junta de Castilla y León ofrece una versión digital de la edición de 1987.

José de Acosta es, probablemente, el cronista jesuita con más trascendencia a tenor de los estudios y ediciones hechos de su obra *Historia natural y moral de las Indias*. Citemos en primer lugar la edición de Edmundo O’Gorman, que, aunque antigua (1940 y revisada en 1962), se ha venido reeditando hasta fechas relativamente cercanas (2006). En la estela del anterior aparecen Bárbara G. Bedall, que publica un facsímil de la primera edición (1977); José Alcina Franch (1986 y, en otra editorial, 2002); Antonio Quilis (1998), Fermín del Pino (2008), y dos ediciones más: una, sin indicación de editor, que reproduce en facsímil la edición de 1792 (1987) y otra, la última hasta ahora, que, también sin indicación de editor, ofrece un facsímil de la edición de 1594 (2011). Hay también una versión digital y en papel de la editorial Linkgua (2010) y son abundantísimas las reproducciones en las webs de distintos organismos. Entre estas, apuntamos las siguientes: Universidade de Santiago de Compostela, Ayuntamiento de Medellín, Biblioteca Virtual Universal, Biblioteca Antológica, Archive (digitalización de las ediciones de 1792 y de 1894), Biblioteca Virtual de Castilla y León (edición de 1894), Biblioteca Virtual Cervantes (edición de 1954) y Biblioteca Virtual de Andalucía (edición de 1590).

Pablo de Arriaga, pese a la modestia de su crónica en comparación con la obra de Acosta, goza también de interés editorial. *La extirpación de la idolatría en el Perú* fue editada por Francisco Esteve Barba, junto con otras obras, dentro de la colección de la BAE (1968) y, más recientemente, por Enrique Urbano (1999). Hay también un facsímil de la edición de 1621, sin indicación de editor (2010). Se incluyó asimismo dentro de la colección Tavera en la compilación de Franklin Pease García-Irigoyen (2000). Publicaron en sus webs distintas reproducciones la Biblioteca Virtual Cervantes, Biblioteca Antológica y Biblioteca de América (las tres reproducen la edición de 1920), Biblioteca Virtual Universal (edición de 1620) y Memoria Chilena e Idolátrica (ambas dan la edición de 1621).

La *Relación* de Alonso de Rojas fue publicada en dos ocasiones por Rafael Díaz Maldonado (1986 y 2002) en un volumen donde también está la obra de Gaspar de Carvajal y otras, titulado *La aventura del Amazonas*. La editorial Linkgua tiene también una versión digital de este mismo conjunto de textos (2012). Recogemos además dos digitalizaciones de la Junta de Castilla y León y de Brasiliana Digital –esta reproduce la edición de 1889–.

La *Conquista espiritual* de Francisco Ruiz de Montoya cuenta con dos ediciones de Ernesto J.A. Maeder (1989 y 1996). En la colección Tavera, dentro de la compilación de María Lourdes Díaz-Trechuelo, aparece un facsímil digitalizado de la edición de 1639 (1999). En cuanto a digitalizaciones llevadas a cabo por distintos organismos, contamos por ahora con las del Bayerische Staats Bibliothek Digital, la de Patrimonio Iberoamericano y Biblioteca Chilena y la de la Biblioteca Digital Hispánica, las tres sobre la edición de 1639. Además, hay otra versión de este último organismo y una también de Archive, sobre una edición de 1892.

Otra relación de temática amazónica, el *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, de Cristóbal de Acuña, ofrece una mayor variedad editorial: Erwin H. Frank y Bernd Schmelz (1991), Antonio R. Esteves –bilingüe portugués-español– (1994) y un facsímil de la edición de 1641 (2011). También hay una edición de Ignacio Arellano (2009) que contiene un estudio literario de la obra, algo, como estamos viendo, bastante infrecuente. Por lo demás, contamos con reproducciones de webs e instituciones, bien sobre la edición de 1641 (Biblioteca Digital del Patrimonio Iberoamericano-Memoria Chilena, Biblioteca Nacional do Brasil, Biblioteca Digital Hispánica y Archive), bien sobre la de 1891 (Biblioteca Digital Hispánica).

Una relación más del mismo tipo, la de Rodrigo Barnuevo, apenas cuenta con ediciones. Hay una de Julio Tobar Donoso, que aparece en su libro *Historiadores y cronistas de las misiones* (ya de 1960) y una digitalización del texto de esa edición en la Biblioteca Virtual Cervantes.

La *Histórica relación del Reino de Chile*, de Alonso de Ovalle, fue editada por Mario Ferrechio Podestá (2003) y hay un facsímil de la edición de 1646 a cargo de Fernando Silva y otros (2012), que incluye diversas aproximaciones y estudios sobre la obra. También está incluido, con reproducción de la edición de 1888, dentro de la compilación

de Lourdes Díaz-Trechuelo, en la colección Tavera (2000). En cuanto a webs e instituciones que nos ofrecen el texto de la obra, mencionaremos a la Biblioteca Digital del Patrimonio Iberoamericano, la Universidad de Sevilla y la Biblioteca Virtual Cervantes (todas ellas ofrecen la edición de 1646); Google Books y Hati Trust Digital Library (reedición de 1648), y Biblioteca Digital Hispánica (edición de 1888).

Para concluir, la obra *Relación de la gente caaiguá que se empezó a convertir*, de Nicolás del Techo, apenas cuenta con ediciones. Podemos mencionar la de Arturo Nagy y Francisco Pérez-Marcievich, incluida en su libro *Tres encuentros con América* (1967), y una digitalización de esta edición que ofrece el Portal Guaraní.

1.4.5.5.7 CONCLUSIONES EN TORNO AL TRABAJO EDITORIAL

A partir de lo expuesto en los apartados anteriores cabe extraer varias conclusiones claras, que se han ido insinuando ya:

- a) La producción editorial es, en general, baja, aunque las digitalizaciones permiten acceder a la lectura de cualquier texto.
- b) En consecuencia, se ofrecen los textos, pero no se acompañan de un aparato crítico y una investigación filológica (algo que, salvo excepciones, está por hacer).
- c) Al igual que sucede con los estudios y artículos sobre las obras, la producción de ediciones varía considerablemente según cuál sea la orden religiosa a la que pertenezca el autor: franciscanos y jesuitas están mejor representados que los dominicos. A gran distancia se encuentran los agustinos, pese a la ambición y a la relevancia de las obras escritas por Calancha y Torres.
- d) Las crónicas del XVI están mucho mejor representadas que las del XVII, como también ocurre en los estudios de carácter general. Ello se debe a que en aquel es donde están las grandes figuras, los maestros de la investigación etnográfica en torno al mundo indígena. Se puede interpretar que existe la idea de que los cronistas del XVII son epígonos que no ofrecen nada nuevo y que han perdido, además, en su mayoría, el interés por la investigación del mundo indígena, sustituyéndola por la narración de la experiencia evangelizadora.
- e) La distinta suerte editorial de las obras de estos dos siglos tiene que ver también con el predominio, en cada uno, de subgéneros distintos. Así, se comprueba fácilmente que en el XVI se publican más textos que podemos entender como pertenecientes al género *historia general*, mientras que en el XVII, sin que este desaparezca, cobra gran relevancia la *historia eclesiástica*. Los demás subgéneros implicados –relaciones, cartas, crónicas de exploraciones y viajes– se escriben indistintamente en los dos siglos. Es perfectamente lógico que, a partir de los eruditos precursores que ya hemos citado (apdo. 1.4.1), haya un interés por el descubrimiento, la conquista y, de modo particular, las costumbres, vida cotidiana y cultura de los pueblos indígenas; de ahí que se saquen a la luz ediciones de manuscritos antiguos que hablan de todo ello o se vuelvan a hacer reediciones de lo que ya había impreso. En cambio, el proceso evangelizador y no digamos las crónicas e historias particulares de las distintas órdenes en sus provincias eclesiásticas correspondientes son temas más especializados, que interesan solo a los miembros de esos grupos.

Por tanto, si combinamos todos los criterios (importancia objetiva y talento literario de cada autor, siglo en que vivió y subgénero en que compuso su crónica), tendremos una hipótesis de trabajo plausible para explicar la diversidad editorial de la crónica religiosa virreinal en los siglos XVI y XVII. Si volvemos ahora la vista sobre los estudios críticos e investigaciones dedicados a cada obra (apdo. 1.4.5.4), observamos que aplicando los mismos criterios podríamos llegar a las mismas conclusiones.

1.4.6 Tesis doctorales inéditas

Para ir concluyendo con este repaso al estado de la cuestión en torno a la investigación sobre la cronística religiosa virreinal, vamos a mencionar ahora las tesis doctorales dedicadas a la materia que nos ocupa y realizadas a lo largo, aproximadamente, de los últimos treinta años. Se ha de advertir que solo me referiré a las investigaciones inéditas y no a las publicadas, ya sea en forma de libro –la mayoría– o en formato electrónico, en ambos casos con su correspondiente ISBN, ya que estas han sido comentadas en los apartados anteriores como cualquier otro libro o artículo. Así pues, para esta última parte del repaso de trabajos sobre cronística no he tenido en cuenta las tesis que luego he encontrado publicadas con el mismo título ni tampoco otras que, al pasar a la publicación, lo modificaban ligeramente: con frecuencia sucede que el libro recoge parte del material de la tesis o se centra en un solo aspecto de ella, pero se ve claramente que deriva de la investigación original inédita. En cuanto a las tesis inéditas, en algunos casos me ha sido posible localizar el texto digitalizado e incluyo el correspondiente enlace en su ficha bibliográfica (las tesis están colocadas al final de la bibliografía secundaria, apdo. B), pero otras veces no he dado con la digitalización o simplemente no existe y el trabajo de investigación se custodia en la universidad correspondiente.

Después de un repaso a los buscadores más habituales (TESEO, DIALNET, TESIS ESPAÑOLAS SOBRE AMÉRICA LATINA), así como a los de universidades de referencia de Hispanoamérica (particularmente de México, Perú y Chile), y sabiendo que la búsqueda, por inabarcable, no pudo ser exhaustiva –en particular en Hispanoamérica, así como en Estados Unidos y en Europa–, los resultados obtenidos son homologables a los que ya se han analizado más arriba relacionados con la bibliografía general (apdos.1.4.1 a 1.4.5.4.5) y con las ediciones (apdo. 1.4.5.5). A saber: la producción de tesis no es abundante en número, sus contenidos son variados –con predominio de los sociales y lingüísticos–, los trabajos dedicados específicamente a algún autor –o a varios en la misma investigación– son escasos y el interés del investigador raramente roza el análisis literario.

Debemos aclarar además que, salvo algunas excepciones que veremos, hemos prescindido de trabajos sobre autores no incluidos en nuestra propia investigación y, muy especialmente, de los más frecuentados (Oviedo, Garcilaso, Cabeza de Vaca, Las Casas, etc.), que son, por ello, los más solicitados para la redacción de tesis. Hemos buscado casi exclusivamente en el ámbito de la cronística religiosa y hemos procurado también

recoger estudios sobre temas generales que resultasen de interés para nuestro trabajo, muy en particular sobre léxico, retórica, género –incluyendo aquí la tensión entre Historia y Literatura o entre lo real y lo fantástico o maravilloso–.

Hechas las necesarias aclaraciones que preceden y con todas las prevenciones y reservas derivadas de una búsqueda forzosamente incompleta, comenzamos nuestro repaso por trabajos que abordan temas generales. En primer lugar, encontramos tesis que abordan la tarea evangelizadora y arrojan luz sobre uno de los contenidos más importantes de la cronística hecha por religiosos: la narración de su propio trabajo en la conversión de los indígenas: sus técnicas, episodios, recepción por parte de los interesados, etc. Son investigaciones que ayudan a comprender el contenido de los textos y su utilidad se queda ahí, ya que pertenecen al ámbito de los estudios religiosos. Manuel Dulay (Navarra, 1991- 1992) se ocupa de la evangelización en el Perú y del tema de la idolatría, que es una constante en las crónicas, algunas de las cuales explican, precisamente, los procesos de “extirpación” –palabra que textualmente incluye en el título de su obra Arriaga– de la idolatría mediante la destrucción de *huacas* y otros templos y elementos indígenas; tal es el caso, por ejemplo, del agustino San Pedro o del jesuita Arriaga, ambos centrados en el Perú. Ivonne del Río Hernández (Complutense, 2001) aborda la religiosidad tanto interior como exterior, pero, en este caso, en Nueva España, y su relación con la educación. José Francisco Román Gutiérrez (Sevilla, 1991-1992) se interesa por una parte de ese territorio, en concreto Nueva Galicia, y la relación que se establece en él entre tribus indígenas y órdenes religiosas. Esta interacción aparece, en distinto grado, en todas las crónicas, aunque más en las del Barroco. En el territorio acotado por esta tesis podríamos destacar la crónica del jesuita Pérez de Ribas, como una obra donde esa dialéctica indígena-misionero es la protagonista absoluta de todo el texto. Por último, Ana de Zaballa Beascochea (País Vasco, 1991-1992) investigó en torno al tema del providencialismo, visión o ideología con que los primeros franciscanos, sobre todo en el virreinato de Nueva España, afrontaron su tarea y que se ve de manera muy clara, por ejemplo, en las obras de Motolinía.

Relacionado con el tema anterior está otro asunto central en las crónicas: la visión que nos dejan los religiosos de aquellos a quienes pretenden evangelizar y que se puede comentar fácilmente gracias a la abundancia de testimonios que nos dejaron en los textos, lo que explica también la abundancia de libros y artículos publicados sobre ello, como hemos visto más arriba (apdo. 1.4.3 especialmente). En nuestra propia investigación veremos cómo, al margen de casos particulares, la mayoría de los cronistas se vio atrapada en una especie de tensión entre una valoración negativa y una positiva e incluso nos ofrecen una visión que se transmite mediante una dialéctica paradójica que va desde el rechazo más profundo a la admiración mal disimulada. De ello trata de tesis de Beatriz González Jameson (UNED, 2009), que además incluye al franciscano Mendieta entre los autores estudiados. Mientras que Miguel Ángel de los Ríos Costamagna (Complutense, 1984) aborda el aspecto de la primitividad o primitivismo indígena e incluye en su investigación a autores como el franciscano Sahagún y el jesuita Acosta. En este sentido también podemos detectar en los textos una visión que oscila entre la consideración

adánica de las sociedades primitivas y su carácter, en palabras de sus autores, “salvaje” o “bárbaro”.

Veamos ahora tesis que abordan aspectos genéricos, retóricos y lingüísticos. Al principio de este repaso al estado de la cuestión (apdos. 1.4.1. y 1.4.2.) quedó claro que el carácter híbrido de las crónicas como historia y como literatura o como realidad y fantasía era una de sus características constitutivas básicas (la intención inicial es más pragmática, histórica y hasta utilitaria; las técnicas y procedimientos puestos a contribución, así como el resultado final, tienen más que ver con la literatura). Sobre ello aquí podemos citar una pequeña tesina realizada por Víctor Walström (Lund, Suecia, 2009), así como, sobre todo, el estudio de Carlos Rey Pereira (Autónoma de Madrid, 2000) sobre *El carnero*, de Juan Rodríguez Freyle, pero del que a nosotros nos interesa su extensa primera parte, que es una aportación, desde la Teoría Literaria, para fundamentar con rigor el estudio de esta cuestión en los textos cronísticos.

La retórica es también un elemento clave para la descripción de los mecanismos formales y estructurales del género historiográfico. Los autores tienen muy presentes los modelos retóricos preexistentes al construir sus obras, debido a la erudición y formación humanística que se les supone –y la mayoría demuestran– por su condición de religiosos, y los usan no solo porque forman parte de la poética del texto que escriben, sino porque les sirven para conseguir sus objetivos últimos, que suelen ser la defensa de su trabajo evangelizador junto con la crítica a todo aquello que lo estorbe, así como la petición de ayuda y amparo a los poderosos (rey y grandes señores) para continuar la tarea. Sobre retórica escribió su tesis Estrella Guerra Caminiti (Deusto, 2002) y centró la investigación en la historiografía del Siglo de Oro, analizando las preceptivas generales de la época, así como las centradas particularmente en el texto histórico, lo que permite ver un conjunto de ideas organizadas en torno al concepto de *texto histórico* y comprobar cuáles aparecen con mayor frecuencia en las crónicas que estudiamos.

Las investigaciones en torno al lenguaje han producido resultados, tanto en las tesis como en la bibliografía general, en dos sentidos: por un lado, han cristalizado en estudios léxicos (especialmente con el objetivo de elaborar repertorios de americanismos) citados en su momento (apdos. 1.4.3, 1.4.5.3 y 1.4.5.4.2., sobre todo). Por otro, han puesto el foco en el asunto de la traducción, motivo que aparece en las crónicas como problema formal, esto es, a la hora de nombrar lo desconocido, pero también como tema, es decir, como una cuestión que se menciona de modo recurrente en los textos debido a los problemas de comunicación entre evangelizadores/conquistadores e indígenas. Sobre ello trata la tesis de Iciar Alonso Araguas (Salamanca, 2005), circunscrita al ámbito de las Antillas, el Golfo de México y el Caribe en las primeras décadas de la conquista. Por su parte, Rosina Serrano Díaz (Zaragoza, 2007) estudió los usos lingüísticos de frailes aragoneses y andaluces en Venezuela durante los siglos XVII y XVIII y su posible criollización, fenómeno que también podemos observar en crónicas del Barroco, época en la que, a la par que comienza a surgir la conciencia criolla en autores como los jesuitas Ovalle y Ruiz de Montoya, el dominico Dávila Padilla o los agustinos Grijalva y

Calancha, también se pueden rastrear usos léxicos americanos que no son ya indigenismos.

A continuación damos cuenta de las tesis que se centran en un autor o en varios o que, sobre todo en los jesuitas, se ocupan de aspectos sociales o artísticos. Citamos en primer lugar tres investigaciones de carácter lexicográfico que, aunque están vinculadas con autores que no figuran en nuestro corpus, pueden ser tenidas en cuenta al estudiar el uso de los indigenismos de los autores incluidos, así como la forma y estructura de sus explicaciones sobre los vocablos utilizados. Se trata de las tesis de Dana Patrick Buchanan (Complutense, 1978-1979) sobre Pedro Gutiérrez de Santa Clara y de María Tránsito Vaquero Rodríguez (Complutense, 1977-1978) sobre el franciscano fray Pedro Aguado. Ambas, escritas ya hace algunos años, parecen responder a una línea de investigación lexicográfica que la universidad madrileña mantenía entonces. En una dirección parecida está la investigación de Constantino Contreras Oyarzun (Complutense, 1981-1982) sobre Las Casas, aunque aquí se estudia el léxico de la *Apologética Historia* relacionándolo con la visión de América que trasmite el dominico en esa obra.

Si vamos ahora a los autores y grupos religiosos que nos interesan, sabiendo que la mayor parte de los cronistas del corpus establecido no cuenta, hasta donde hemos podido averiguar, con tesis que los estudien de forma monográfica, nos sorprende de nuevo ver que una de las excepciones a ese hecho es el autodenominado “humilde ermitaño”: el jerónimo fray Ramón Pané. Francisco Javier Ángeles Concepción (Complutense, 2007) escribió su tesis sobre la *Relación de las antigüedades de los indios* e identificó y explicó todos los mitos contenidos en el texto, poniéndolos en relación con el uso que hicieron de ellos en sus crónicas otros autores tempranos como el propio Colón.

Igual que sucedía en la bibliografía general (ver apdo. 1.4.5.4.2), el franciscano Sahagún, vuelve a despertar, solo o con otros cronistas, el interés de quienes escriben sus tesis. Citemos el trabajo de Jesús Bustamante García (Complutense, 1988) en torno a la obra etnográfica y lingüística de fray Bernardino, que, entre otras cosas, fija una cronología de la redacción de todos los textos y, también, compara la visión evangelizadora de este autor con la de Motolinía. Por su parte, Isabel María Presa Terrón (Sevilla, 2009) centra su investigación en los procedimientos de designación de las nuevas realidades observadas utilizados por Sahagún, Cervantes de Salazar y Bernal Díaz. Establece una taxonomía de mecanismos de designación completa y válida para un estudio semejante en cualquier otro autor, en especial si es del siglo XVI, que es el momento del pasmo y la maravilla ante el descubrimiento de algo nuevo y por completo distinto: comparación, descripción, definición, explicación, coordinación y traducción. El estudio, precisamente, de la traducción a términos asimilables por los occidentales tanto de indigenismos como de realidades nuevas en general es particularmente pertinente en los autores religiosos, ya que en ellos se puede encontrar un mayor interés por la cultura autóctona y un lógico mayor conocimiento de las herramientas filológicas. De manera secundaria, nos permite también medir el grado de asimilación de la palabra autóctona, pues, según avanzamos en el tiempo, los autores recurren cada vez menos a los procedimientos de designación y usan los términos indígenas dando por supuesto que el

lector los conoce. Además, ya se ha citado más arriba, dentro de este mismo apartado, el trabajo de Ríos Costamagna sobre el concepto o idea de *primitividad* en Sahagún.

El también franciscano fray Pedro Simón, junto con otros autores, es objeto de la investigación de Leonardo Guillermo Moreno Álvarez (Universidad Nacional de Colombia, 2011). Además de la visión o de la representación del enemigo (en este caso, el pirata) en los autores estudiados, la tesis dedica su primera parte a los conceptos de *realidad/ficción* y a las formas y técnicas de la escritura histórica en los Siglos de Oro, haciendo hincapié en la necesidad de comprender su radical diferencia con la actualidad si nos queremos acercarnos a los textos con una mirada crítica. En este sentido, en nuestra propia investigación veremos cómo la presencia constante de elementos de subjetividad no debe llevarnos a la idea de que los cronistas pensasen en construir algo parecido a una novela o un libro caballeresco, sino que la producción de sus obras obedecía casi siempre a unas determinadas condiciones pragmáticas (de respuesta a una petición, por ejemplo), aunque luego los elementos puestos en juego en el proceso de redactar fuesen mucho más numerosos y variados que los propios de la época actual. Otro franciscano, fray Jerónimo Mendieta, es objeto de la investigación de González Jameson, según veíamos arriba en este mismo apartado, a propósito de la visión de los indígenas como ángeles o demonios.

Terminamos el repaso de las tesis doctorales hablando de trabajos dedicados a los jesuitas. Aquí la investigación se bifurca en dos direcciones: por un lado, los estudios dedicados a los jesuitas como grupo y, por otro, los que se acercan a algún autor en particular. La primera línea responde al interés que siempre han generado en los estudiosos la educación, la cultura y el arte jesuíticos, así como su idea de la estructura social, plasmada en las ciudades –o *reducciones*– que ellos crearon, como se ha indicado en su lugar correspondiente (apdo. 1.4.5.2). Sobre esto último indaga Paula Caleffi (Complutense, 1989-1990), que desmenuza el proceso de aculturación de dos grupos indígenas en la nueva sociedad creada para ellos por los religiosos y que es motivo central de las crónicas de Ruiz de Montoya y de Nicolás del Techo –esta última, una relación breve–, compuestas ambas bien entrado el siglo XVII. Centradas en los aspectos arquitectónicos y de planeamiento urbano de sus poblaciones, nos ofrecen datos valiosos para la comprensión de los textos jesuíticos, aunque no tengan nada que ver con las crónicas, las tesis de Sandra Negro Túa (Pablo de Olavide, 2007) y de Luiz Antonio Bolcato Custodio (Pablo de Olavide, 2010).

En cuanto a autores concretos, contamos con la investigación de José Manuel Paniagua Pascual (Navarra, 1987) en torno al tema de la evangelización en las obras de Acosta, aunque no se trata de un análisis acerca de la plasmación formal de ese tema en las obras, sino un discurso sobre el tema en sí, y con la investigación, ya mencionada más arriba en este apartado, de González Jameson. Más interés tiene la tesis de Josefina Sierra García (Complutense, 1984), que realiza un estudio lingüístico y literario de la *Historia* de Ovalle, uno de los pocos acercamientos estrictamente filológicos a una crónica religiosa que hemos podido localizar.

En definitiva, cabe terminar, en lo que atañe a la investigación inédita, con un par de conclusiones que ya avanzábamos al principio: 1) el acercamiento filológico-literario a

los textos es muy poco frecuente y lo que predomina son perspectivas lingüísticas, temáticas, antropológicas e, incluso, artísticas; y 2) es muy raro que la investigación se centre en un solo autor y, cuando se hace, volvemos a encontrarnos con las figuras más divulgadas, al igual que ocurría en la investigación publicada: Motolinía, Sahagún, Acosta y Ovalle, y así vemos que, salvo excepciones, nadie parece interesarse por otros autores poco conocidos y menos todavía si son del siglo XVII.

1.4.7 Grupos y proyectos de investigación y congresos

Ya para terminar definitivamente esta exposición bibliográfica, enumeramos los proyectos y grupos de investigación, así como algunos congresos y reuniones, centrados en o relacionados con el estudio de las crónicas de Indias. La información está extraída de referencias insertas en distintos trabajos de investigación citados en la bibliografía. El propósito al consignarlos ahora juntos no es, ni mucho menos, recoger sistemáticamente la actividad investigadora en torno al tema tratado, sino ofrecer una información útil que pueda servir de punto de partida a quien esté interesado en el asunto y decida acercarse a él. La mayor parte de las entradas se refieren a proyectos actuales en curso o que se han desarrollado en los últimos años, pero también recojo algunos ejemplos de proyectos de investigación de los años setenta y ochenta del siglo pasado, por su interés o porque dieron lugar a publicaciones que he utilizado en mi trabajo.

1.4.7.1 Grupos y proyectos de investigación

1. *Antropología Comparada de España y América (ACEA)*

CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES DEL CSIC.

Director: Fermín del Pino Díaz.

Una de sus líneas de investigación se centra en Sahagún y Acosta.

2. *Centro de Estudios indianos. Órgano de investigación dedicado a la literatura, historia y cultura en todas sus dimensiones relativas a Iberoamérica*

GRUPO DE INVESTIGACIÓN SIGLO DE ORO (GRISO). UNIVERSIDAD DE NAVARRA.

Director: Ignacio Arellano.

Publica la *Biblioteca Indiana*, que incluye actas de congresos, libros colectivos y algunas ediciones de crónicas.

3. *Crónica de Jerónimo de Vivar: Edición crítica y relectura*

INSTITUTO DE LINGÜÍSTICA Y LITERATURA. UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE.

Proyecto de investigación en el que participa, entre otros, Sarissa Carneiro, que, centrado en el cronista Vivar, ofrece también conclusiones de interés para los autores que nos ocupan.

4. *Cultura en la Nueva España. Crónica, retórica y semántica. Cibola Project*

CENTRO DE ESTUDIOS COLONIALES IBEROAMERICANOS. UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA-LOS ÁNGELES / COORDINACIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES. UNIVERSIDAD DE SAN LUIS POTOSÍ. MÉXICO.

Se centra en el estudio de la producción cronística en torno a las exploraciones en el sur de lo que hoy es USA y muy especialmente en el tema de Cíbola. Edita las relaciones que hay al respecto e incluye trabajos sobre las mismas.

5. *Estudio y edición de algunas crónicas de Indias de los siglos XVI y XVII*

CENTRO DE ESTUDIOS DE LA AMÉRICA COLONIAL. UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA.

Director: Francisco Rico.

Con participación de Guillermo Serés y Mercedes Serna, entre otros, una de sus líneas se ocupa de la edición de crónicas y también de libros colectivos que las estudian.

6. *El papel de las elites intelectuales en la formación de modelos colectivos: la historiografía natural y política en el mundo hispano, siglos XVI-XIX*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO.

Investigadora principal: Mónica Quijada.

Participa también Jesús Bustamante con trabajos en torno a las encuestas para la obtención de datos con que elaborar luego las *relaciones geográficas*.

7. *Historiadores Dominicanos pro Quinto Centenario de la Evangelización de América*

GRUPO IDEVA. INSTITUTO HISTÓRICO DOMINICANO. FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN ESTEBAN. UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Centrado en la difusión de la producción bibliográfica de orden de los Dominicanos. Con la participación de Isacio Pérez con una edición crítica de la *Carta al Emperador*, de Motolinía.

8. *Intrahistoria, Oralidad y Cultura en América Latina y Andalucía*

UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Integrado, entre otros, por María Dolores Fuentes Bajo y María Dolores Pérez Murillo. Especializado en Historia de América Latina a través de la Historia Oral y del Cine. También investiga religiosidad popular y pensamiento mágico en América Latina y Andalucía.

9. *Inventario, Descripción, Edición crítica y Análisis de textos de prosa hispánica bajomedieval y renacentista*

INSTITUTO UNIVERSITARIO MENÉNDEZ PIDAL. UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Investigadora principal: Ana Vian Herrero

10. *Linguistics Analys of Spanish Colonial Documents*

STATE UNIVERSITY OF NEW YORK

Director: Peter Boyd Bowman

Se ocupa de estudiar sistemáticamente el léxico del español de América desde la conquista a los años noventa del siglo pasado a través de escritos utilitarios o no literarios, incluyendo también la documentación cronística, concebida inicialmente, como es sabido, como un tipo de texto práctico.

11. *Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano*

UNIVERSIDAD DE ALICANTE.

Director: José Carlos Rovira.

Se trata de diferentes proyectos de investigación centrados todos en el estudio de la presencia de la literatura colonial en la época contemporánea. Editan la revista *América sin nombre*. Aunque no estudian directamente las crónicas en sí mismas, han publicado trabajos de interés sobre mitos y simbología.

12. *The Classical Tradition and the Americas*

BOSTON UNIVERSITY

Se investiga las múltiples relaciones entre la cultura clásica y América, ya que aquella fue un referente fundamental para la descripción e interpretación del Nuevo Mundo. El resultado de los trabajos fue un libro, prologado por Wolfgang Haase, titulado tal como figura arriba.

1.4.7.2 *Coloquios, congresos y encuentros*⁵⁴

1. *XII Coloquio Internacional de Filología Griega (“Influencias de la Mitología Clásica en la Literatura Española e Hispanoamericana”)*. Madrid, UNED, 2001.

2. *Congreso Internacional América Latina: La autonomía de una región. XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*. Madrid, Universidad Complutense, 2012.

3. *Congreso Internacional sobre Lengua y Literatura Hispánicas entre el siglo XV y el XVII*. Madrid, 1988.

4. *III Congreso Internacional Alexander Von Humboldt: Literatura de viajes desde y hacia Latinoamérica*. Universidad Veracruzana y la Humboldt State University, 2005.

5. *III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (s. XVII)*. La Rábida, 1989.

6. *IX Congreso Argentino de Hispanistas “El Humanismo ante el Bicentenario”*. La Plata, 2010.

7. *IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. 1986.

⁵⁴ El resultado, en forma de actas, de diversas reuniones, encuentros y congresos americanistas se consigna al final, en la “Bibliografía de fuentes secundarias”.

8. *XXI International Congress of History of Science. Simposio "El género americano de las "historias naturales y morales": un modelo cognoscitivo de la diversidad cultural desde el mundo latino*. Ciudad de México, 2001.

9. *Encuentro Nacional de Profesores e Investigadores de Historia de la Iglesia*. Universidad Central de Argentina, 1985.

10. *Seminario "Crónicas de Indias e intertextualidad"*. Madrid, Instituto de Lengua, Literatura y Antropología. Universidad Complutense, 2011.

11. *Seminario "Escrituras virreinales – variedad discursiva en las Indias"*. Madrid, Universidad Complutense, 2014.

Incluye ponencias sobre temáticas variadas de literatura virreinal, pero interesan las exposiciones de Valeria Añón sobre las crónicas mestizas y de Mercedes Serna sobre la influencia de la política colonial en la génesis de las crónicas de Indias.

CAPÍTULO 2

EL TEXTO DE LA CRÓNICA: *INVENTIO*

2.1. El mundo natural. Geografía física, económica y humana

Instrucciones y relaciones geográficas

Analizamos en este capítulo los principales motivos temáticos que suelen aparecer en la cronística religiosa de Indias con miras, no tanto de entrar en análisis geográficos, históricos o ideológicos en sí mismos –algo que no es nuestro objetivo–, como de ver el uso que se hace de esos materiales, en qué medida aparecen o no y cuáles son recurrentes; en definitiva, queremos ver la selección que hacen los autores y de qué les interesa hablar para sacar luego las pertinentes conclusiones⁵⁵. En otros lugares de nuestro trabajo (particularmente en los apartados 3.5 y 4.1) trataremos de analizar el papel del espacio como elemento constructivo y la técnica con que se describe la naturaleza.

El mundo natural en sentido amplio –el medio natural y humano, los recursos que proporciona, la economía derivada de ello– es un asunto que aparece en todos los textos que analizamos y en muy pocos de ellos, como más adelante veremos, su presencia es meramente testimonial. Es necesario repetir, con todos los autores que se han ocupado de las crónicas de Indias hasta ahora, que tanto los descubridores iniciales como los conquistadores y colonizadores se sintieron fascinados por lo que veían y de ese pasmo inicial salen, desde Colón, muchas páginas de descripción geográfica, que, además, suele ir colocada al principio del texto cronístico, ya que es lo primero con que se topa el observador.

Pero la presencia de la naturaleza no se explica solo por la fascinación del que mira, sino que muy pronto se convierte en el resultado de la necesidad de saber de las autoridades que dirigen los procesos de conquista, colonización y evangelización y que, muy alejados de las nuevas tierras –como el propio rey– o inmersos en ellas pero no en primera línea –virreyes y organismos políticos y administrativos varios–, no pueden conocer de primera mano cuanto es necesario saber: cómo son las nuevas tierras y los habitantes que las pueblan, qué flora y fauna hay, la pobreza o riqueza de sus recursos minerales, etc. De esta *ansia de conocimiento* –mucho más práctica que teórica, como tendremos ocasión de comprobar a lo largo de nuestro trabajo (incluso en hombres de letras como los que estudiamos)–, nacen unos cuestionarios para elaborar las llamadas *relaciones geográficas de Indias*, relaciones o instrucciones y memorias, de los que conocemos la *Instrucción* de 1577, que es la que ha quedado como modelo⁵⁶. Las

⁵⁵ Véase al respecto Giussepina Ledda (1996), que denomina este proceso de uso de la información como “selección, inclusión, exclusión de materiales” (28-29) y lo pone en relación con los objetivos del emisor.

⁵⁶ Ello no significa que no hubiese textos instructivos con anterioridad, ya que desde el principio los descubridores y conquistadores llevaban indicaciones sobre aquello de lo que debían informar, porque el conocimiento de lo nuevo era vital para la Corona. Jesús Bustamante (2000) hace un repaso –con reproducción de fragmentos documentales– que se inicia en Cortés y llega hasta el final del reinado de Carlos V.

respuestas a estas encuestas constituyen un subgénero dentro de la ya de por sí compleja tipología de los textos indianos, pero no son aquello que reclamará nuestra atención en las páginas que siguen. Sin embargo, es necesario traerlos a colación ya que los cronistas religiosos, en sus descripciones del mundo natural y social y en sus exposiciones sobre la vida indígena, los tienen muy en cuenta y siguen de manera más o menos consciente el orden marcado en esas instrucciones, aunque el resultado final sea muy distinto: en general, obras personales y ambiciosas y no meros documentos administrativos impersonales⁵⁷.

Más todavía, a ellos, de manera más o menos explícita, también les han dado instrucciones sus superiores. Sin repetir lo ya expuesto antes (apdo.1.2) acerca de los motivos que llevan a los religiosos a escribir sus textos historiográficos, es pertinente indicar aquí que en poco más de la mitad de las obras analizadas no existe una orden explícita de escritura (o, al menos, no se indica por parte del autor o no hay datos al respecto; es cierto que los religiosos actuaban por obediencia y que el acto de escribir una crónica no podía ser del todo una decisión personal, pero nosotros tenemos que atenernos a los datos que suministran los textos). En la otra mitad de las obras sí se indica que hay una orden de autoridad religiosa o, en menor medida, civil, pero, salvo en los casos de los franciscanos Niza y Simón y del jesuita Acuña, ese mandato no va acompañado de una instrucción completa. La primera data de 1538 y es obra del virrey Antonio de Mendoza, que, en lo que concierne al tema que ahora nos ocupa, ordena al franciscano:

Llevaréis mucho aviso de mirar la gente que hay si es mucha o poca y si están derramados o viven juntos, la calidad y fertilidad della, la templança de la tierra, los árboles y plantas y animales domésticos y salvajes *que* hubiere, la manera de la *tierra* si es áspera o llana, los ríos si son grandes o pequeños y las piedras y metales que hay en ella, y de las cosas que se pudieren enviar o traer muestra, traellas o embiallas para que de todo pueda su magestad ser avisado (Niza B, 82).

La segunda está fechada en 1572 y fue escrita por Antonio de Erazo en nombre del propio rey. El caso es más curioso porque no alude a nadie en particular, pero manda que se busquen noticias de la Nueva Granada para componer su historia. Al parecer, ello cayó en saco roto hasta que, más de cincuenta años después, el franciscano Pedro Simón decide o le ordenan cumplir ese mandato. Lo más sustancial de esa instrucción es que se deben buscar noticias sobre

los descubrimientos, conquistas, entradas, guerras o facciones de paz o de guerra, que en esas provincias o en parte de ellas hubiere habido desde su descubrimiento hasta los tiempos presentes. Y asimismo de la religión, gobierno, ritos y costumbres que los indios han tenido y tienen, y de la descripción de la tierra, naturaleza y calidades de las cosas de ella (Simón, 1)⁵⁸.

⁵⁷ Para el estudio de estos cuestionarios o relaciones, pueden consultarse los trabajos de Walter Mignolo (1982, 1987 y 1990), que cita al erudito Marcos Jiménez de la Espada como un precursor en la edición y estudio de este tipo de textos. Tanto este autor (1987, 479 y ss.) como José Luis de Rojas (1997, 117-124) reproducen el texto de la instrucción oficial de 1577.

⁵⁸ Por el interés que tienen tanto los dos primeros textos como, en particular, la *Instrucción* de 1577, reproducimos los tres en Apéndice al final de este capítulo 2.

El tercer texto instructivo –en este caso breve y preciso– encontrado en las crónicas utilizadas en nuestra investigación es mucho más tardío: data de 1639 y está firmado, entre otros, por el licenciado Alonso Pérez de Salazar, que, en nombre del rey, le ordena a Acuña

describir con la mayor claridad que os fuere posible la distancia de leguas, provincias, poblaciones de indios, ríos y parajes particulares que hay desde la primera embarcación hasta la dicha ciudad y puerto del Pará, informándoos con la mayor certeza que pudiereis de ello, para dar bastante noticia, como testigo de vista, en mi Real Consejo de las Indias (Acuña, 60).

La *Instrucción* de 1577 es muy amplia (se compone de cincuenta apartados) y recoge exhaustivamente todo lo relativo al medio físico, el medio humano, la economía y recursos naturales, así como a aspectos de la conquista, de rituales indígenas e incluso se preocupa por la población autóctona y las causas probables de su disminución. Finalmente quiere saber también acerca de las ciudades y sus edificios civiles y religiosos. Las otras dos instrucciones, que hemos reproducido en parte arriba, recogen asimismo algunos de esos puntos, con menor incidencia del mundo social y ciudadano. Si ahora repasamos en el índice de nuestro trabajo los apartados del capítulo 2, que iremos desarrollando, se verá hasta qué punto coinciden con lo que se pide en estas órdenes y se comprende su importancia en la construcción de las crónicas.

Visto así parecería que la presencia de la naturaleza en nuestras crónicas tiene más de asunto práctico, informativo, que de intencionalidad poética o literaria. No obstante, veremos de inmediato que ella sirve de cauce para el elogio de lugares o actúa, por contraste, como antagonista del hombre subrayando su mérito y valentía. En otro sentido, aunque ello no ocurra mayoritariamente en los textos que analizamos, la fascinación por la exuberancia de la naturaleza recién descubierta, que antes mencionábamos como una de las causas de la presencia de la temática naturalista, lleva a conquistadores y cronistas, desde Colón, a situar en el nuevo mundo lo que algunos llaman “geografías fantásticas” o lugares míticos, como Ofir y Tarsis, el Jardín de las Hespérides, las siete ciudades de Cíbola o la Atlántida, lugares todos negados –al menos su ubicación en América– por autores tan racionales y científicos como Acosta, pero tomados por ciertos por otros como Marcos de Niza. Y sin llegar a esos extremos, fascinación e inventiva se unen en distintos autores del siglo XVII –los jesuitas Ovalle y Montoya, los dominicos Jacinto de Carvajal y Remesal, el agustino Calancha y el franciscano Simón– para producir un discurso épico e hiperbólico sobre la naturaleza. Veremos en otro lugar algo más sobre esto (apdos. 2.5 y 2.9)⁵⁹.

⁵⁹ Sobre estas llamadas “geografías fantásticas”, véase María del Mar Ramírez (1998), que define los lugares míticos clásicos y medievales y los repasa en algunos autores, de los que a nosotros nos interesa Marcos de Niza, que, al certificar haber visto las ciudades de Cíbola, provoca una nueva expedición que él dirigió y que terminó en fracaso, tal como lo cuenta López de Gomara: “Es Sibola de hasta doscientas casas de tierra y madera hosca, altas cuatro y cinco sobrados, y las puertas como escotillones de nao. Suben a ellas con escaleras de palo, que quitan de noche y en tiempos de guerra. Tiene delante cada casa una cueva, donde, como en estufa, se recogen los inviernos [...]. Las riquezas de su reino es no tener que comer ni que vestir” (*apud.* Ramírez, 1998, 5). Específicamente sobre el espacio de América del Norte, en el que se

Grados de presencia del mundo natural en las crónicas y sus distintos enfoques

Examinemos ahora qué información nos ofrecen los textos que nos interesan y cuáles parecen ser las recurrencias y tendencias en torno a ella, no sin antes mencionar un elemento necesario y complementario con la exposición anterior. Se trata de que la ambición de algunas obras –por su extensión, por su exhaustividad, por la amplitud de los contenidos y de los espacios a que se refieren y hasta por su voluntad de rigor científico– sobrepasa la inmediatez práctica que subyace a los cuestionarios y cabe suponer que detrás de ellas habrá otras intenciones y modelos. Hemos, pues, de tomar en cuenta además, para explicar la aparición de amplias exposiciones sobre el mundo natural y también el social, el modelo de la *historia natural*, que data de la Antigüedad clásica y en especial de Plinio –cuyo concepto citamos anteriormente al hablar de los géneros (apdo. 1.2.2)–, al que algunos de nuestros autores le suman la *historia moral*, de cuya unión surgen algunas obras historiográficas que tienen en la *Historia natural y moral de las Indias* del jesuita José de Acosta su ejemplo más conocido.

Aunque es difícil que la naturaleza esté del todo ausente en la cronística religiosa, algunos autores no le prestan atención, ni como tema en sí mismo ni en sus relaciones con la acción humana. Ello sucede en algunas relaciones breves centradas en México, como las de los franciscanos anónimos (1531) o la de Aguilar, fraile dominico tardío. En ambas el interés reside en contar el mundo azteca anterior a Cortés y la conquista posterior de este. También la naturaleza está ausente en dos obras mucho más extensas y ambiciosas, las crónicas del franciscano Mendieta y el agustino Grijalva, mucho más pendientes de contar la historia de sus respectivas órdenes religiosas.

Un segundo grupo de textos van incorporando elementos a los que les dan un uso muy concreto, según veremos inmediatamente. Aquí nos encontramos con Motolinía, que en su *Historia* se interesa por las dimensiones simbólicas de la naturaleza, asociadas a su relación con el mundo indígena. Además, San Pedro se interesa por la botánica y los venenos, Durán por el cultivo del maíz –básico en el mundo maya– y Tovar por cuestiones de pesca y comercio. Por su parte, Torres –cronista agustino y el último cronológicamente de nuestro corpus– vuelve un poco al interés de algunos cronistas del siglo XVI por utilizar casi científicamente coordenadas geográficas para situar los lugares y luego se interesa también por asuntos económicos.

El tercer grupo de crónicas sí incorpora la naturaleza y el medio humano y económico de una manera muy significativa, aunque distinta dependiendo del tipo de obra de que se trate. Aquí nos encontramos, sobre todo, con dos subtipos de textos de distinto alcance y extensión, pero que, por distintos motivos, convierten a la naturaleza en protagonista: se trata, por un lado, de textos por lo común breves, que narran viajes de exploración (la

mueve Marcos de Niza, puede consultarse el libro de Alberto Muntaner (2003). Para geografías míticas amazónicas y peruanas, en especial el motivo clásico de la Atlántida, véase Luis Entique Tord (1999) y sobre la Ciudad de los Césares –situada al parecer en la zona de la Plara o en Chile–, Celsa Carmen García (2004).

mayoría, por el Amazonas) y que describen minuciosamente el río y sus orillas, y, por otro, de las grandes obras etnográficas del siglo XVI junto con algunas crónicas extensas del XVII, en las que se dedican capítulos enteros y hasta conjuntos de capítulos o *partes* a describir naturaleza, población y economía de zonas muy extensas, virreinos y, en algunos casos, toda la América conocida.

En el primer subtipo destaca un conjunto de relaciones sobre descubrimiento y exploración del Amazonas, que constituyen una especie de *ciclo*, ya que son textos muy parecidos que, leídos en conjunto, nos dejan, a propósito del tema que nos ocupa ahora, una completa descripción del Amazonas, su nacimiento y curso, sus afluentes, las especies animales y vegetales que pueblan sus orillas y la economía y modo de vida de sus habitantes. Inicia este ciclo Gaspar de Carvajal a mediados del XVI y lo continúan, en los años treinta y cuarenta del XVII, Maldonado, Cristóbal de Acuña, Rojas, Barnuevo y Laureano de la Cruz. Fuera de este subgrupo amazónico, tenemos otra narración fluvial –en este caso acerca del Apure, un afluente del Orinoco– debida a la barroca pluma del dominico Jacinto de Carvajal, que, más allá del estilo, aporta, en los capítulos finales, una enumeración y descripción muy detallada de las distintas especies botánicas con las que se encuentran los expedicionarios. Por último, volvemos ahora sobre la ya citada relación de Marcos de Niza acerca de la expedición a las ciudades de Cibola, donde el autor trata de contestar al cuestionario propuesto por el virrey Antonio de Mendoza. Aunque el franciscano incluye en su texto otros contenidos, pruebas y argumentos para sostener la existencia de dichas poblaciones, resalta, por otro lado, aspectos novedosos, como la presencia de unos animales extraños para él, que podrían ser búfalos, así como la abundancia de caza y la supuesta riqueza en turquesas y oro. En todos los casos mencionados aquí, la presencia del mundo natural tiene una intencionalidad práctica informativa de carácter inmediato y se convierte en el tema dominante de los textos y, en gran medida, su razón de ser.

En el segundo subtipo el mundo natural, al que se le dedican abundantes páginas, es un tema más dentro del afán enciclopédico que anima a los autores. En el siglo XVI José de Acosta y Bernardino de Sahagún se convierten en los dos ejemplos más señeros, dentro de los autores religiosos, de lo que en páginas anteriores de este capítulo y del anterior (apdo. 1.2.2) hemos denominado *historia natural*, aunque este nombre solo aparezca en la obra del jesuita. A ambos los guía la misma ambición enciclopédica, aunque Acosta concede más importancia al mundo natural en sentido amplio, convirtiéndose su crónica en una auténtica obra científica, que incluye temas teológicos, filosóficos, astronómicos y geofísicos con una extensión y un rigor que no se encuentran en otras obras y donde explica el origen del hombre, flora y fauna americanos a partir de la Biblia, pero insertando un cierto *evolucionismo*. Sahagún consagra el Libro Undécimo de su obra a describir “un bosque con gran diversidad de montañas, montes y riscos donde hallarás árboles silvestres de todo género, y bestias fieras, y serpientes, cuanta demandares” (Sahagún, 876), aunque su gran afán es la completa descripción etnográfica de la cultura mexicana. A lo largo de las páginas de este extenso libro el franciscano tiene tiempo también para mostrarnos la relación entre el indígena y la naturaleza y hasta la visión que

de ella tenían los lugareños a través de los testimonios traducidos de los mismos, de todo lo cual podemos deducir –también se infiere ello de la lectura de otras crónicas– que la relación hombre-paisaje era respetuosa, adaptada a las necesidades humanas y estaba lejana de la depredación del conquistador (ver a continuación, apdo. 2.2 y también 2.7)⁶⁰.

En el siglo XVII dos autores escriben obras históricas no religiosas de amplio aliento: el franciscano Simón, sobre Nueva Granada, y el jesuita Ovalle -aunque en esta sí se incluyen esos contenidos en una parte- sobre Chile. El primero puede compararse a Acosta en el rigor científico y trata los mismos temas que él. Luego se apresta a describir el mundo natural contando la cotidiana lucha por la vida de las distintas especies animales. Es una de las crónicas con más contenido naturalista, lo que debe ponerse en relación con el hecho, ya explicado, de que responde a una instrucción e intenta llenar con su obra un hueco enorme. En cuanto a Ovalle, trae a colación, como Acosta y Simón, las teorías de los filósofos antiguos sobre el origen del hombre americano y luego gran parte de su obra se consagra a la descripción exhaustiva del mundo natural, aunque cabe notar aquí un afán hoy diríamos *publicitario*; esto es, su obra se convierte en un canto a las tierras chilenas, su orografía y su clima como el lugar ideal donde vivir. Además, pues, de la parte más o menos científica, el objetivo que subyace es el encomio o elogio de la tierra y sus múltiples riquezas, en una línea criollista que se inaugura en el siglo XVII y de cuya importancia en este autor y otros hablaremos en otro lugar de este mismo capítulo (apdo. 2.3)⁶¹.

En la línea de los autores anteriores, aunque con las diferencias que veremos, se debe citar ahora al dominico Lizárraga. Su obra es menos enciclopédica, pero la presencia del mundo natural es en ella casi lo más importante. Se distingue de las anteriores en que podríamos calificarla como *libro de viajes* e incluso tiene el aspecto de consistir en la yuxtaposición de notas tomadas mientras se camina. No deja por ello de lado el cientifismo, en la estela de Acosta, pues aparecen flora y, sobre todo, fauna –en su vertiente culinaria en numerosas ocasiones–, así como los recursos minerales. En gran medida describe el mismo paisaje que Ovalle, aunque toca solo parcialmente Chile, y también lo elogia, pero no parece gustarle tanto el clima.

Las crónicas que mencionaremos a continuación incluyen, como las ya citadas, el mundo natural como tema importante, pero le dan un enfoque un tanto distinto por su carácter de historias eclesiásticas. Se trata de los textos de Dávila Padilla, Calancha, Ruiz de Montoya y Pérez de Ribas –los cuatro pertenecientes al siglo XVII, que es cuando

⁶⁰ Paula Ermila Rivasplata (2010, 55) indica que su visión era “monista, ética, mítica y mística” y destaca su “respeto reverencial al orden natural”.

⁶¹ Al respecto, Andrés Prieto (2010, 10-11) pone en relación la obra de Ovalle con las de otros autores jesuitas del XVII, separándola de la intención totalizadora de Acosta y llevándola, pues, más al terreno de las *historias eclesiásticas*, aunque propiamente no lo sea. En este momento nos interesa su idea de que es necesario entender este texto “como parte de una tendencia general entre las historias escritas por sacerdotes y misioneros jesuitas durante el siglo XVII” y de que en él “la naturaleza y la historia están subordinadas a la promoción de Chile y de la viceprovincia jesuita”. En definitiva, se trata, por un lado, de “una defensa típicamente criolla de la patria y, por el otro, un poderoso elemento de propaganda a favor de la actuación de los jesuitas chilenos”. A continuación, hace un repaso de prodigios y portentos que nos interesará posteriormente, al hablar de lo sobrenatural y maravilloso (apdo. 2.5).

tiene vigencia ese subgénero—. De los ellos, el más parecido a los autores anteriores es el agustino Calancha, ya que su crónica, pese a ser eclesiástica, no renuncia a describir el mundo físico-natural y sus teorías, así como el origen del hombre americano, aunque inserta dentro de la explicación episodios bíblicos —un rasgo observado en otros autores y que es constitutivo de la cronística de los religiosos, que intentan casar un apreciable rigor científico con la base teológica que por su condición tienen—. Luego habla de elementos concretos, por ejemplo el clima, que elogia como luego hará Ovalle. Su aportación principal en este aspecto es que trufa la exposición con episodios de la vida religiosa. Dávila, Montoya y Ribas supeditan la presencia del mundo natural a la tarea evangelizadora: la naturaleza se convierte en una fuerza contra la que hay que luchar, venciendo su carácter impenetrable y el peligro constante de la fauna salvaje que la habita, para llegar al indígena. El más sistemático y reiterativo es el jesuita Ribas, que relaciona constantemente la naturaleza con la tribu que vive en ella. Por otro lado, las reflexiones sobre economía y recursos naturales —métodos de obtención y explotación—, sobre todo en Montoya, se circunscriben al ámbito de la comunidad formada por los nativos y los religiosos (la reducción), pero no por eso son menos importantes, sino que se les presta mucha atención. No se trata, entonces, de transmitir una información completa y exhaustiva, sino de seleccionar aquellos aspectos que contribuyan a resaltar la dureza de las condiciones de vida de los hombres para que se vea más claro el mérito que tienen estos (sobre todo los religiosos, pero también los indios).

Para concluir esta taxonomía que estamos estableciendo sobre la presencia de la naturaleza en los textos cronísticos, debemos citar aún dos obras que no encajan del todo en los grupos anteriores, pero que incorporan el mundo natural como un elemento no desdeñable. Se parecen por su contenido a las historias eclesiásticas, pero su extensión es menor y su intención es más modesta o limitada a un aspecto concreto. Se trata de las relaciones de Nicolás de Techo y Pablo de Arriaga, ambos del XVII. En las dos la temática es de carácter religioso, pero mientras la primera se decanta por la visión de la naturaleza como algo intrincado y peligroso, según lo analizado líneas más arriba, y en la lucha épica entre el hombre y la tierra, la segunda prefiere hablar de los recursos naturales y su explotación.

Descomposición del complejo temático natural en sus elementos integrantes

Una vez analizados los objetivos o razones de la aparición del mundo natural en las crónicas y el grado de presencia de este en cada autor contemplado, cabe ahora descomponer este complejo temático en sus elementos más pequeños para ver las ocurrencias de estos en el corpus textual, lo que nos dará una radiografía de cuáles son las tendencias y los intereses más habituales, y nos podrá permitir establecer hipótesis o llegar a conclusiones explicativas.

A la vista de los datos recopilados es factible establecer siete agrupaciones de elementos vinculados con el mundo natural, humano y económico; los citamos por orden de prelación (de mayor a menor presencia):

- 1) recursos naturales, actividades productivas y cultivos,

- 2) fauna salvaje (en menor medida, doméstica),
- 3) accidentes geográficos y paisaje,
- 4) flora y sus propiedades mortales o curativas,
- 5) clima,
- 6) pueblos y población (causas del descenso de la población indígena) y
- 7) coordenadas espaciales y teorías científicas acerca del mundo físico y humano.

La perspectiva teórica. Los debates científicos

Hay que empezar por separar el último apartado de los demás, pues se trata de exposiciones que aparecen en muy pocos autores –Acosta, Simón, Calancha y Ovalle, sobre todo–, según ya hemos visto, y responden a una ambición enciclopédica y erudita, al deseo de elevar las obras a una categoría similar a la de las grandes producciones de los autores antiguos y de huir de la inmediatez práctica que da con frecuencia a los textos de Indias el aspecto de algo inconexo y no del todo rematado. Desfilan por sus páginas todo tipo de temas astronómicos y geofísicos, pero, en particular, los autores entran en diálogo con Aristóteles, Plinio y otros acerca de si es posible o no la vida en la “tórrida zona”, recogen y discuten las ideas que se suponía que tenían los antiguos a propósito de la parte de la Tierra donde luego se comprobó que existía un nuevo continente y tratan de razonar científica o lógicamente en torno a la ubicación de lugares míticos (singularmente, el Paraíso Terrenal). Pero, sin duda, el motivo más frecuente –en los cronistas citados y otros– es el origen del hombre americano: de dónde procedía, cómo había llegado a América y si de alguna manera estaba emparentado con los judíos⁶². Veamos dos ejemplos, a través de los cuales se comprueba ese intento de rigor y razonamiento lógico, aunque siempre con la doctrina cristiana de fondo, bajo el cual late también un propósito de darle una dignidad metodológica al estudio del Nuevo Mundo y, cómo no, de mostrar que es una tierra tan completa y adecuada como cualquier otra para el hombre. Acosta constata la paradoja de que sea posible la vida en un lugar que la lógica describe como inadecuado:

Siendo al parecer todo lo que se ha dicho y propuesto verdadero, cierto y claro, con todo eso lo que de ello se viene a inferir es muy falso; porque la región media [...] la habitan hombres y la hemos habitado mucho tiempo, y es su condición muy cómoda y muy apacible. Pues si es así, y es notorio que de verdades no se pueden seguir falsedades, siendo falsa la conclusión, como lo es, conviene que tornemos atrás por los mismos pasos y miremos atentamente los principios, en donde pudo haber yerro y engaño (Acosta, 123).

⁶² Véase al respecto el trabajo de María del Consuelo Bravo (2002, 279), entre cuyas conclusiones destaca el hecho de que Acosta y otros cronistas, al indicar que el hombre americano no era originario de América, sino que procedía de tribus salvajes asiáticas, mostraron “a la Corona española que los indígenas americanos eran verdaderos hombres, aunque en un estado cultural inferior, y por tanto asimilables a la cultura occidental”. Por otra parte, José Manuel Camacho (2008) repasa las teorías de los cronistas al respecto y destaca el racionalismo y el rigor de Acosta. Hace ver, también, que las distintas explicaciones propuestas –a veces disparatadas– podían ser interesadas y estar concebidas para legitimar la presencia española en América. Una síntesis del pensamiento de los cronistas sobre el origen del hombre americano se encuentra en Luis Abéjz (1998) y un último repaso demorado de lo que él llama “etnografía especulativa” –a propósito, en particular, del pensamiento de Motolinía– lo encontramos en David Soldkow (2014).

Y a continuación, siguiendo un razonamiento lógico que también encontramos en el párrafo anterior, se dispone a contestar, siguiendo primero la “experiencia” y luego la “buena filosofía”⁶³. Ya el jesuita, en capítulos anteriores de su obra, había refutado las teorías de san Agustín y Lactancio sobre las antípodas (pp. 74 y ss.) y había explicado cómo pasaron hombres, pertrechos y animales a las Indias (pp. 104 y ss.), pero sobre esto último preferimos aportar un testimonio del franciscano Pedro Simón, que cree que las tierras americanas fueron las primeras en poblarse:

Es la opinión más acertada [...] que el Paraíso terrenal, cerca de donde fueron criados y comenzaron a multiplicarse los primeros hombres, está plantado en la tierra que corresponde en el Cielo a la línea equinoccial. Se puede inferir que fueron estas tierras de las primeras que se poblaron, pues se ve que son habitables [...] y no ha faltado quien haya dudado si el Paraíso está dentro de esta tierra firme (Simón, 20-21).

Añade a renglón seguido supuestos vestigios del Diluvio y explicaciones sobre la segunda población de las Indias y su origen judío (pp. 22 y ss.).

La dimensión práctica. Recursos naturales y actividades productivas

No obstante, no es ese debate lo que más preocupa a nuestros autores, sino la dimensión práctica y utilitaria del mundo natural presente en las seis primeras agrupaciones temáticas indicadas arriba, si bien no renuncian a las expansiones poéticas a las que se prestan muy bien los apartados 2) y 3) del listado anterior. A la vista de los datos –19 textos en total–, lo que más parece interesar a los cronistas religiosos es el motivo de los recursos naturales, las actividades productivas y los cultivos y explotación de materias primas, como los metales preciosos o el maíz, o como aquellas que darán lugar a la obtención de la coca, de determinadas bebidas o de remedios curativos. El hecho de que se fijen en todo ello tiene que ver, por un lado, con los objetivos de los conquistadores o colonizadores de los que ellos, como cronistas, hablan, pero también con una cierta idea de colonización específicamente religiosa, muy distinta de los métodos depredadores de los colonos civiles, asunto sobre el que volveremos brevemente más adelante (apdos. 2.6 y 2.7).

Aunque ocasionalmente se tocan asuntos relativos al comercio por parte de Simón, Dávila Padilla y Tovar o a la crisis económica en el caso de Torres, está bastante claro que, casi a partes iguales, preocupan a los cronistas, por un lado, las especies vegetales, su cultivo y aprovechamiento, sus propiedades curativas, así como la insistencia en la fertilidad de la tierra y, por otro, la amplia gama de riquezas minerales y su explotación –en este caso podemos encontrar perspectivas críticas conectadas con la idea de la conquista como rapiña, sobre todo en la búsqueda de oro y plata (véase para esto más

⁶³ Fermín del Pino –uno de los máximos especialistas en Acosta– (2002, 129) destaca que la crítica a las teorías de los autores clásicos supone una visión “interétnica, inclusiva y plural” e indica que ello separa tanto a Acosta como a sus compañeros jesuitas de otros autores que prefieren una “inversión ritual del discurso identitario”. También destaca el hecho, que subrayamos más arriba, de que haya sido modelo para otros autores a la hora de crear una estructura u ordenación temática dentro del tipo de las *historias naturales y morales*. La crítica está de acuerdo en conceder relevancia científica a la obra de Acosta; véase al respecto María Luisa Rivara (2006).

adelante, apdo. 2.7)–. Dentro del primer grupo temático son motivos recurrentes el cultivo del maíz (por ejemplo, en Motolinía, Durán y Ribas) y del tabaco (J. Carvajal, Acuña, Ribas) y aparecen referencias al azúcar, el cacao, la miel de abejas, el algodón, la hoja de coca –de la que Arriaga nos ofrece una erudita exposición–, los cereales o la manera de obtener el mate o el mezcal. Motolinía se explaya explicando el cultivo del maíz y relaciona su ciclo con determinadas ofrendas o ceremonias indígenas: “Una vez al año, cuando el maíz estaba salido de obra un palmo [...]. Cuando el maíz estaba a la rodilla [...]. Cuando el maíz estaba ya grande hasta la cinta [...] cada uno cogía de sus maizales algunas cañas” (Motolinía A, 152-154). En esta línea, encontramos en Sahagún un libro entero de su *Historia* de dicado a las distintas plantas, pero, como todo en esa obra, desde la perspectiva de la cultura indígena. Al margen de estos casos –dos obras tempranas donde la etnografía indígena lo es todo–, lo normal es que los religiosos relacionen la descripción de los recursos naturales con la economía en el proceso de la conquista, subrayando cómo los manejan los indígenas y hasta explicando, en los casos de las tribus más primitivas, cómo los propios evangelizadores enseñaban técnicas agrícolas y mineras a los lugareños. Tal es el caso de Ruiz de Montoya: “Y para que con comodidad siembren este [algodón] los mismos padres con sus mismas personas les han enseñado a hender la tierra con arado, cosa nueva para ellos” (Montoya, 62-63). Poco después alude al uso del hierro, desconocido por los indígenas, pero, como siempre en la crónica religiosa, el asunto encierra una pequeña trampa, porque ese descubrimiento que se les hace es como un señuelo para la conversión: “Comprámosles la voluntad al precio de una cuña, que es una libra de yerro, y son las herramientas con que viven: porque antiguamente eran de piedra, con que cortaban la arbusta de sus labranças” (Montoya, 64).

Por otra parte, la fertilidad de la tierra, como se indicaba arriba, lleva a hablar de la abundancia de alimentos a Simón, Ribas, Gaspar de Carvajal y Ovalle, aunque, por contraste, surge el tema del hambre como motivo recurrente, sufrida por los conquistadores, en textos de exploración como el de Gaspar de Carvajal, o donde se cuentan también incursiones dentro de un contexto mayor, como en Dávila Padilla. Y la riqueza maderera de las selvas tropicales provee del material necesario para la construcción de navíos –es este un motivo que encontramos sobre todo en las relaciones de viajes y expediciones y que aparece explicado con todo lujo de detalles en la obra de Cristóbal de Acuña–:

Porque aquí, como digo, están las maderas a pedir de boca. Aquí la jarcia, tan fuerte como la de cáñamo, de ciertas cortezas de árboles, de que se hacen amarras que ellas solas sustentan las naos en tormentas deshechas, aquí la pez y brea tan perfecta como la arábiga [...]; aquí se saca estopa excelente, que llaman embira, que para calafatear las naos y juntamente para cuerdas de arcabuz no se conoce otra mejor (Acuña, 100-101).

El otro gran recurso natural es, lógicamente, el mineral. Desfilan oro, plata, turquesas, piedras preciosas, vidrio, cobre, bronce, hierro y perlas por los textos de Niza, Simón, Lizárraga, Calancha, Rojas, Ribas, Acuña, Montoya y Ovalle. Por supuesto, las grandes *estrellas* son el oro y la plata, que vemos citados en la práctica totalidad de las obras analizadas, porque en algún momento se hace referencia en ellas a procesos de conquista

en que los soldados preguntan a los aborígenes si hay oro y hasta les exigen que se lo den. Al margen de las críticas que a la mayoría de nuestros autores les merece esto, como veremos, nos interesa ahora la mención que hacen de estas riquezas. El dominico Lizárraga, por ejemplo, se detiene a exponer el proceso de extracción de mineral en las minas de Potosí:

Empero luego el año adelante se descubre el beneficio del azogue y torna a revivir de tal manera, que en estos treinta años es casi innumerable la plata que dél ha salido y pasó así: que muchos años antes [...] llegaron allí unos extranjeros con azogue, desesperados de salir con su intento, y en este tiempo el que las tenía, como por cosa desechada, las tornó a moler y fundir, y sacó plata de donde los otros no atinaron a sacar un grano, que parece prodigio (Lizárraga, Libro I, 271-272).

Aunque también sucede que se subraye la falta de esas riquezas y, sobre todo, de oro, como ocurre en el texto del jesuita Montoya, que nos muestra un lugar de selvas intrincadas y pobre en recursos minerales.

En definitiva, recursos naturales y actividades productivas aparecen para cumplir una función informativa y laudatoria al mismo tiempo respecto de las riquezas de América, pero también tienen una evidente dimensión práctica muy relacionada con las historias eclesiásticas. Su aparición en textos menores –las relaciones de viajes–, donde necesariamente su carácter es más superficial, obedece a la creación de una especie de muestrario inicial –en respuesta a una instrucción más o menos explícita– sobre el que volver y profundizar en futuros viajes.

Fauna salvaje y doméstica

Información y comentarios acerca de la fauna pueden observarse en, al menos, quince de los textos analizados. Lo que más fascina a los cronistas es la fauna salvaje, que, mimetizada a menudo con el paisaje, constituye un peligro y un riesgo tanto para el conquistador como para el religioso. Aunque los autores de las grandes *historias naturales y morales* pasan revista sistemáticamente tanto a animales salvajes –Sahagún, Acosta– como a los domésticos –criados por los indígenas en sus aldeas o pescados en los ríos– y los de relaciones de viajes, como, por ejemplo, Gaspar de Carvajal o Acuña, se detienen en explicar qué animales marítimos y terrestres sirven de alimento a los nativos, la gran aportación de nuestros autores es la descripción del mundo salvaje: la lucha de las distintas especies contra el hombre o, más todavía, de ellas entre sí, dejándonos, como veremos enseguida, escenas de lucha por la vida –auténticos *documentales* de la época– llenas de dramatismo y contadas con realismo descarnado.

Vayamos, pues, por orden. Lo primero que debe destacarse es la obligación de citar, describir y nombrar a animales desconocidos en Europa. Hablaremos en su momento (apdos. 2.8 y, sobre todo, 4.3) de algunos problemas de interacción lingüística; por ahora digamos que hay autores que recurren a la comparación y utilizan nombres de animales conocidos para nombrar a otros que se les parecen. Por eso Gaspar de Carvajal puede hablar de “ovejas del Perú” (77) o de “perdices como las de España” (45) y Niza cita animales, sin darles nombre, parecidos a perros y otros que no logra comparar con nada.

En cambio, Sahagún, ducho en la lengua náhuatl hasta el punto de haber escrito en ella su gigantesca obra, cita con su nombre indígena todo género de animales que repasa en su exhaustivo Libro XI. Podemos mencionar aquí, aunque es anecdótico en el conjunto de los textos, la dimensión simbólica o metafórica que le dan al mundo animal, y particularmente a las serpientes, autores como Motolinía y Simón.

Sin ser lo más llamativo para el lector, sí les interesa a los religiosos, llevados siempre de su mentalidad práctica, hablar de la caza y la pesca. Niza, Gaspar de Carvajal, Acuña, Ribas y Sahagún dedican páginas a exponer métodos de pesca, en particular, o hablan de este tema en relación con la alimentación, algo que también vemos en Lizárraga. Sahagún, una vez más, nos ofrece la relación más detallada de todo tipo de animales, con una breve descripción de los mismos y de sus formas de vida, todo ello en el Libro XI, pero como ya hemos visto, él transcribe la cosmovisión indígena, por lo que sus descripciones rozan lo mítico y fabuloso y, por ello, tienen poco que ver con la aportación de los demás autores. Incluimos, por último, en esta lista a Jacinto de Carvajal, que explica cómo pescar los caribes, pese a su voracidad.

Con todo, más interesante para el lector –y lo que, sin duda, más maravillaba a los cronistas, como dijimos anteriormente– es la fauna salvaje y su lucha sin cuartel por la vida. Desde luego habrá que poner este hecho en relación con la fascinación por lo *maravilloso* que sintieron los primeros descubridores y colonizadores⁶⁴, pero, a la vista de los autores en que aparece –la mayoría, del siglo XVII-, tiene más que ver con los objetivos y el contexto de producción de las obras, así como con el gusto barroco por el dinamismo y la hipérbole.

Según los datos de que disponemos, la especie animal más convocada a las páginas de las crónicas es la de los reptiles, en concreto las serpientes, aunque también aparezcan caimanes; a todos ellos los vemos actuar en las crónicas de Landa, Sahagún, Simón, J.

⁶⁴ Es bien sabido que, desde que el novelista Alejo Carpentier expuso su teoría de lo “real maravilloso” en el prólogo a su obra *El reino de este mundo* (1949) –ver Carpentier (1987, 74-77)–, ese concepto crítico ha sido manejado con frecuencia por la crítica hasta nuestros días. Tal es el caso, en el asunto que nos ocupa, de Samuel Serrano (2006, 7), que considera las crónicas de Indias precursoras del realismo mágico. Mercedes López-Baralt (2005, 35) explica que la identificación entre América Latina y lo maravilloso se debe a “motivos que se remontan a los orígenes: el descubrimiento, un paisaje exuberante y barroco por virgen”. Por su parte, Jorge H. Valdivieso (1989, 448) recalca precisamente este asombro ante “las extensiones ilimitadas de las pampas, las cumbres impresionantes de los Andes” y luego muestra el contraste en los descubridores entre la visión idílica y la guerrera y entiende que todo ello pueda ser un “presagio” de la polémica posterior; a renglón seguido aplica el concepto a la *Relación* de Gaspar de Carvajal. Volveremos sobre este asunto, para matizarlo y discutirlo, en distintos lugares de esta investigación (por ejemplo, apdos. 2.5 y 4.4 –donde, dentro de las constantes estilísticas, aludiremos a la expresión cuantificadora y al empleo de las reiteraciones sinonímicas y las palabras-clave–). En cualquier caso, al margen de la validez que queramos atribuirle al polémico concepto, esta investigación demostrará, si hacía falta, que la fascinación de los cronistas ante el mundo natural se traduce literariamente en una impregnación subjetiva de los textos que muestra que los autores, en general, mostraron sensibilidad ante la naturaleza. La crítica está de acuerdo en ello, salvo excepciones: por ejemplo, Francisco Solano en su edición de la *Historia* de Mendieta (véase “Bibliografía de fuentes primarias”), sostiene que el franciscano “no ve el paisaje” y añade, sorprendentemente, “como la mayoría de los escritores españoles en América”, que, según él, sin embargo, tuvieron “fértil su imaginación para crear, adornar, exagerar, amontonar elementos en las artes plásticas” (p. 75 del “Estudio preliminar”). En las páginas siguientes comenzaremos a percibir que un paisaje eternamente presente en los textos tiene por fuerza que “verse”.

Carvajal, Calancha, Montoya y Ovalle⁶⁵. En menor medida, tenemos tigres, aves, los inevitables mosquitos, los peces caribes, etc. Simón explica que los animales salvajes son característicos de América y que los indígenas no utilizaban animales domésticos de carga. También indica que se usaban perros salvajes –o adiestrados para matar– como arma de combate contra los indígenas. Vamos a ver a continuación algunos ejemplos de escenas de *historia natural* de extrema ferocidad. Dejamos para otro lugar (apdo. 4.1) el análisis retórico y de la técnica compositiva de estos textos y nos quedamos ahora con el hecho significativo de que aparezcan en varios cronistas presentados de una manera muy parecida, lo cual puede indicar que compartían interés por este tipo de escenas o que les impresionó mucho leerlas en obras de compañeros, lo que los llevó a recogerlas en la propia obra. Extractamos un ejemplo de una escena de caza protagonizada por una serpiente y un venado recogida por Jacinto de Carvajal; otra de una pelea entre dos caimanes, de Simón, y una tercera, distinta de las anteriores, donde vemos cómo varios hombres, entre ellos un religioso, dan muerte a un caimán que antes había matado a un indio, sacada de la *Relación* de Diego de Landa.

J. Carvajal encomia el hecho de que los indios del Apure se alimenten de “caimanes, manatíes y culebras, por grandes que sean”, incluso aquellas –describe de una manera que contrasta con el habitual *locus amoenus* que nos presenta en su obra–

de grandeza tanta que tienen lo grueso de un buey muchas, y se tragan un venado entero, para cuya caza de estos se ocultan en los caminos de las aguadas, a donde al ir el venado a beber recogen el aliento las culebras y al pasar el venado los vahean, y bañándoles el vaho de ellas los derriban sin poder moverse, y por los pies los van engullendo con el sazono de sus babas, hasta que llega su tragar a los cuernos, que para despegar estos se meten en pantanos las culebras y allí se están hasta que con el cieno y agua se pudre el nacimiento de los cuernos y se les caen y acaban de tragarse la cabeza del venado, y ni comen ni salen de los pantanos mientras dura el no caérseles los cuernos: llaman a estas culebras cazadoras (J. Carvajal, 146-147).

Simón habla también de estas serpientes, de manera más extensa y con mejor estilo, como veremos (apdo. 4.1), pero escogemos de él una lucha más equilibrada que la anterior, donde también interviene el hombre:

Llegó un caimán con la ligereza que suelen (que es mucha) para haberle de hacer presa: pero el indio, sin turbarse, antes con maravilloso brío [...], tomando el machete con la derecha, le dio un tan recio golpe en la cabeza que le hizo soltar la presa y derramar sangre por la herida que le dio, a cuyo olor y vista del agua ensangrentada acudió luego otro caimán, tan valiente como él, y asiéndose con el herido, comenzaron a pelear en el agua, tenaceándose el uno al otro, con que tuvo lugar el indio de salir del río libre (Simón, 161).

⁶⁵ Remedios Mataix (2010, 402), al repasar la iconología presente en textos de la primera mitad del siglo XVI mediante la cual se ve la imagen de América que tenían los primeros conquistadores y letrados, indica que la íntima vinculación de América con los reptiles –la excesiva presencia de los mismos en textos cronísticos– obedece “a una proyección de lo Siniestro más familiar sobre la persona del aborigen americano” y abunda en la relación que la cultura occidental establece entre los reptiles, el demonio y el pecado. Tratándose de cronistas religiosos, es verosímil que esa asociación estuviese presente, pero las páginas de las crónicas donde aparecen estos episodios de *historia natural* tienen, en sí mismas, un valor documental y hasta científico al margen de simbolismos. Y reflejan fascinación y miedo, buscando contagiar esas sensaciones al lector.

En fin, de caimanes y hombres trata también esta brutal estampa que nos trae Diego de Landa. De este “fiero lagarto” cuenta:

Es animal pesado y no se aparta mucho del agua y tiene furioso ímpetu al acometer algo, o en la huida. Es muy tragón, que cuentan de él cosas extrañas; y lo que yo sé es que uno nos mató, cerca de un monasterio, a un indio, bañándose en una laguna, y fue luego de allí a un rato un religioso con los indios a matarle a él, y para matarle tomaron un perro no muy grande y metieronle un fuerte palo por la boca hasta el sieso, hecho con sus puntas, y atáronle por las tripas del perro una muy recia sogá, y echando en la laguna el perro salió luego el lagarto y lo tomó en los dientes y se lo tragó; y tragado tiró la gente que con el fraile iba y lo sacaron con gran trabajo y dificultad atravesándole el palo en el cuerpo; abrieronle y halláronle la mitad del hombre en el buche a más del perrillo (Landa, 182).

Sin embargo, a renglón seguido, el franciscano se pone tierno y explica cómo estos *lagartos* engendran y cuidan a sus crías, expuestas a gran peligro:

Estos lagartos engendran como los animales, y ponen huevos y para ponerlos hacen grandes hoyos en la arena, muy cerca del agua, y ponen trescientos huevos y más, grandes más que de aves, y déjanlos allí hasta el tiempo que les ha Naturaleza enseñado que han de salir y entonces ándase por allí aguardando y salen los lagartillos de esta manera: salen del huevo tan grandes como un palmo y están aguardando la ola de la mar que bate cerca de ellos, y así como la sienten, saltan de su lugar al agua y todos los que no alcanzan quedan muertos en la arena [...]. Los que alcanzan el agua escapan todos y comienzan luego a andar por allí hasta que los padres los siguen (Landa, 182-183).

En esta escena comprobamos, aparte del interés de los cronistas por el mundo animal y la naturaleza en general, una característica constitutiva de las crónicas religiosas: la ambivalencia, en la percepción del entorno e incluso en la actuación frente al mismo, entre la violencia y la ternura, la admiración y la repulsión, hecho que también iremos encontrando en la visión del indio (apdo. 2.2).

Accidentes geográficos y paisaje

Ya se ha comentado más arriba que el paisaje –selvas, montañas y ríos, sobre todo– es un elemento que forma parte de lo *maravilloso*. Es algo que salta a la vista y que en los cronistas religiosos se recoge de forma destacada: es muy significativa su presencia en no menos de catorce textos y se combina o relaciona en algunos de ellos con el motivo de las catástrofes naturales –terremotos y volcanes–, aunque ello no sea lo más significativo. Veamos qué es lo que nos quieren transmitir los cronistas de modo más recurrente, aunque ya se puede adelantar que, a propósito de esta cuestión, entra en juego, como siempre, el interés informativo concreto –en particular en las relaciones del Amazonas–, pero, sobre todo, el afán por plasmar la lucha del hombre y la tierra, como ya se ha indicado.

En primer lugar, tenemos los casos de Acosta y Sahagún –distintos de todos los demás y, a su vez, distintos entre sí–. El jesuita dedica los últimos capítulos del Libro III a describir fuentes, manantiales y otros accidentes naturales de forma distanciada, a modo de exposición erudita, sin que haya una interacción con experiencias del hombre. Sin embargo, culmina esa parte de su obra con un capítulo donde trata de “cómo se abrazan la tierra y el mar”, que es ejemplo adecuado para que se vea que, aun en las crónicas más

científicas, la subjetividad, sensibilidad y visión poética de la realidad es rasgo constitutivo de la cronística religiosa:

En unas partes combate el agua a la tierra furiosamente como enemiga; en otras la ciñe mansamente. Hay donde la mar se entra por la tierra adentro mucho camino, como a visitarla; hay donde se paga la tierra con echar a la mar unas puntas que llegan a sus entrañas. En partes se acaba el un elemento y comienza el otro muy poco a poco dando lugar uno a otro. En partes cada uno de ellos tiene al juntarse su profundo inmenso (Acosta, 206).

Sahagún pasa revista, de modo ordenado y, al tiempo, poético, pues se trata siempre de plasmar la visión indígena, a montañas, florestas, aguas ríos y fuentes, indicando su nombre autóctono y relacionándolos con creencias, ritos e ídolos. Pongo este ejemplo en que se describe la montaña para que se vea que su propósito no es una exposición objetiva ni una narración de un sucedido entre conquistadores/evangelizadores y el medio natural:

Es lugar donde los vientos hacen grandes ruidos y remolinos, lugar de grandes fríos y heladas; lugar donde nadie vive ni se haze ninguna cosa comestible; lugar de hambre y de frío y de atrecimiento, y donde se baten los dientes unos con otros, y se para el cuerpo yerto; lugares donde las bestias comen hombres, y donde matan a los hombres a traición (Sahagún, 964).

Al margen de lo anterior, el elemento paisajístico que vemos aparecer con más frecuencia es el río (en general, distintos ríos con sus afluentes y cuencas correspondientes, la calidad de sus aguas, etc.). Ello se debe a que siete de los textos son relaciones de navegaciones fluviales. Los cronistas nos explican, repitiéndose y complementándose unos a otros, todo lo que se sabía y lo que se podía conocer por la experiencia sobre el Amazonas, el Apure o el Orinoco y muy en especial el asunto controvertido de las fuentes del primero. Luego añaden datos de longitud, anchura, afluentes y riberas. La información puede ser más superficial (en Maldonado, Cruz, Gaspar de Carvajal, Calancha o Rojas) o más completa (en Simón, Acuña, Jacinto de Carvajal o Barnuevo). En general, no son textos ambiciosos, sino informes breves, aunque, con respecto a la temática que tratan, pueden albergar pretensiones científicas. Dejando aparte el caso de Simón –autor como sabemos de una obra monumental y ambiciosa–, destaca el caso de Acuña, que se detiene en detalles de cierto rigor, aunque los mezcla con una visión providencialista y militar:

El mayor estrecho donde este río recoge sus aguas es de poco más que de un cuarto de legua, en altura de dos grados y dos tercios, lugar, sin duda, que previno la divina providencia, estrechando este dilatado mar dulce para que en su angostura se pudiese fabricar una fortaleza que impida el paso a cualquier armada enemiga [...]. Está esta angostura trecientas y setenta leguas de la barra [...]. Desde la boca hasta el río Negro, que es espacio de casi seiscientas leguas, nunca le faltan treinta o cuarenta brazas de altura (Acuña, 84).

Acuña y Cruz ponen de relieve un detalle particular del Amazonas y sus afluentes: se trata de la desembocadura paralela del Negro en el gran río, llamado de San Francisco por algunos cronistas, como Maldonado, que asombra al espectador por el hecho de que durante varios kilómetros no se mezclen las aguas. Véase la explicación de Acuña, teñida

de ese subjetivismo –cuyo corolario es en ocasiones el uso consciente de la figuración literaria– que veremos constituye un rasgo básico de la crónica religiosa pese a la abundancia y rigor de la información que ofrece:

Aun no treinta leguas cabales más abajo del Busururú, en la misma banda del norte, en altura de cuatro grados, sale al encuentro del de las Amazonas el mayor y más hermoso río, que en más de mil y trecientas leguas le rinde vasallaje, si bien como tan poderoso en su entrada que es de legua y media de ancho, parece que se corre de reconocer otro mayor; y aunque el de las Amazonas con todo su caudal le echa los brazos, no se le queriendo sujetar hombro con hombro, sin respeto alguno, señoreado de la mitad de todo el río, le acompaña por más de doce leguas, distinguiéndose claramente las unas aguas de las otras, hasta que no sufriendo el de las Amazonas tantas mayorías, revolviéndole en sus turbias ondas, le hace entrar por camino y reconocer por dueño al que le quería avasallar (Acuña, 140).

Otro ejemplo más de texto que mezcla una exhaustiva información sobre naturaleza y paisaje con el homenaje a la bucólica clásica lo tenemos en las *Jornadas náuticas* de J. Carvajal, donde la naturaleza puede ser terrible –lo hemos visto más arriba– pero predomina una verdadera amenidad arcádica. Así ve el dominico las riberas del Apure:

Contemplando lo espejado de sus playas [...] admirábamos lo hermoso de sus márgenes, pues la que besa el río por el uno y otro margen representan jardines muy vistosos, hermoeados con muy hermosas arboledas y boscajes, cuyas esparcidas ramas y hojas suyas, azotadas de un blanco zéfiro, parecen que quieren las unas a las otras darse abrazos amorosos, si ya no se gallardean por verse reducidas a sagrados seguros de parlerillas aves que juntas componen una muy acorde música (J. Carvajal, 142).

No obstante, pese a esas expansiones líricas que parecen implicar una comunión o fusión total entre hombre y paisaje, en estas relaciones de ríos lo habitual es pasar *de puntillas*, sin detenerse en ningún paraje ya que el observador está siempre en movimiento. Así lo reconoce el propio Acuña cuando supone que el río de turno “estará [...] sustentando en sus riberas innumerables naciones”, pero no está seguro, pues “no supimos sus nombres, por caminar de paso por su boca” (Acuña, 136).

Sí existe esa interacción, en cambio, en textos de mayor calado –en general–, que narran procesos de exploración y evangelización en zonas recónditas de la tierra firme: Paraguay, Chile o el norte de México. El paisaje agreste, la selva intrincada que solo presenta dificultades y obstáculos y se resiste a ser penetrada aparece en la relación amazónica de Cruz, pero, sobre todo, en Remesal, Techo, Montoya y Ribas. Con el matiz añadido de su belleza, lo vemos, además, en Ovalle y Lizárraga. En estos autores –con excepción de los dos últimos– el paisaje no es importante en sí mismo sino en tanto antagonista del conquistador/evangelizador. El objetivo de su aparición no es el canto poético ni la información más o menos científica; antes bien, lo que se pretende es, magnificando sus fuerzas, resaltar aún más el valor casi sobrenatural del hombre que se atreve a entrar en él, aunque sean unos, en apariencia, débiles religiosos obligados a cruzar ríos, ciénagas y pantanos “con las haldas en cinta”, según sus mismas palabras. Esta épica natural, si bien menciona también otros peligros, se muestra bien clara en el siguiente paisaje del dominico Remesal, que elogia a

los que se escaparon de acabar la vida o en la mar con tormentas o en la tierra anegados en los ríos, sumidos en pantanos, despedazados de tigres, comidos de lagartos, consumidos de el hambre, asaeteados por los indios, muertos con ponzoña, sacrificados a los ídolos y ejercitados en ellos mil géneros de tormentos (Remesal, 262).

Techo, en su breve relación sobre los caaigua, insiste una y otra vez en ello. Hablando del padre Pedro Álvaro, narra cómo este

se internó en selvas tupidas solo transitables por los tigres. Se abrió camino a través de aquellas espesuras con tanto esfuerzo y trabajo que al poco tiempo la sotana se le desgarró en jirones en los matorrales espinosos, tanto que apenas estaba cubierta la desnudez de su tronco. El resto del viaje fue sumamente incómodo y peligroso; el padre debió vadear ríos, entrando en el agua hasta el cuello con la ropa puesta, cruzar pantanos bajo tormentas de lluvia y echarse a dormir donde se veían huellas de tigres y había cadáveres semidevorados por las fieras (Techo, 843)⁶⁶.

Y así podríamos traer aquí ejemplos de parecido jaez, pero bastan los citados para que nos demos cuenta del uso que se le da al paisaje en las crónicas más directamente relacionadas con la evangelización. Busquemos ahora los textos, donde, sin esconder la peligrosidad de selvas y montañas, se recalca la belleza de estas con el fin de elogiar la tierra. Sucede sobre todo en textos centrados en Chile y zona andina. Reconoce Ovalle, al comienzo de su *Histórica relación*, que “no les sale de balde a los caminantes ver cosas tan singulares y admirables, porque los caminos son los más ásperos y dificultosos que puede fingir la más atrevida imaginación” (Ovalle, 17), una imaginación que no le falta a él cuando, pocas páginas antes, cuenta cómo los caminantes van “por aquellos montes pisando nubes” (Ovalle, 14)⁶⁷. El dominico Lizárraga comparte objetivo con Ovalle, aunque con mayor modestia retórica, y muestra el contraste entre la belleza del paisaje y

⁶⁶ Repetiremos, en parte, y ampliaremos este ejemplo más adelante, cuando nos interese comentar la interacción del espacio con el personaje, por medio de la cual este se eleva a categorías épico-hagiográficas (apdo. 3.7).

⁶⁷ La extensa obra de Ovalle ofrece un amplio muestrario de textos descriptivos de indiscutible belleza literaria y que, en todo caso, fueron escritos con esa intención y ambición, algo en lo que están de acuerdo todos cuantos –no muchos– se han acercado a este texto. Véase al respecto el rápido repaso que lleva a cabo María Luisa Fischer (1996, 139). En este lugar de mi trabajo solo pretendo indicar con qué objetivo maneja el autor este motivo temático, pero más adelante (apdos. 4.1 y 4.4) estudiaré los procedimientos retóricos que maneja en la elaboración de las descripciones. Debemos insistir, aun así, en que la importancia literaria de la *Histórica relación* está fuera de duda, aunque ello no aparezca del todo claro en la bibliografía, puesto que hay que remontarse bastante atrás para encontrar una monografía enteramente dedicada a esta obra (Walter Hanisch, 1976, 138), que se hace eco del manejo estilístico del paisaje y comenta que los cronistas, hasta Ovalle, transmiten una naturaleza copiada de la literatura europea y no la auténtica que tienen ante sus ojos. Una afirmación, esta última, que, a la luz de lo que estamos viendo y todavía veremos en esta investigación y de lo leído en la bibliografía posterior, resulta incierta, pues la expresión de la fascinación por el paisaje está presente en las crónicas desde el principio, al margen de modelos –que incuestionablemente existen–, aunque es cierto que él logra darle a la plasmación del paisaje un plus de autenticidad y belleza. Con todo, Fernando Silva, dentro de los textos preliminares a su edición de la obra (véase “Bibliografía de fuentes primarias”, 34-36)), explica el estado de la cuestión al respecto y recoge un buen puñado de críticos coincidentes en subrayar el alto valor estético de la obra, sobre todo por convertir ese mundo natural chileno del que hablamos en literatura. Incluso, en esos mismos textos, hay quien llega a conectar a Ovalle con Neruda, pues en ambos palpita “una suerte de pasión o vocación por la materia”, después de haber afirmado que la obra del jesuita supone un “hallazgo impensado realizado a través de la palabra: el de la poesía de las cosas y los seres más cercanos y de los horizontes más serenos y bellos de un país y un territorio nuevos” (Cristián Warnken, 57 y 55, respectivamente).

lo malsano del clima al afirmar que “si la tierra no fuera tan cálida y llena de mosquitos, causara mucha recreación navegar por estas sabanas” (Lizárraga, I, 48).

Una variante o matiz dentro de la idea de la peligrosidad de selvas y montañas es el motivo de los volcanes –podríamos añadir también los terremotos–, incluido por algunos autores en el exhaustivo plan expositivo-científico del mundo americano –tal es el caso de Acosta– y por otros como un elemento más de la experiencia cotidiana. Aunque su presencia en las obras analizadas es relativamente escasa, se trata de un tema que ha dado mucho juego en el ámbito de las relaciones de sucesos publicadas de forma exenta o, con frecuencia, formando parte, como subtexto o texto intercalado, de obras mayores y, en particular, crónicas⁶⁸. Estas narraciones de catástrofes, además del hecho obvio de transmitir una información, solían ser utilizadas para emitir mensajes de carácter moral y religioso y empleaban el efectismo para lograr el arrepentimiento de sus posibles pecados en los lectores y evitar así, en el futuro, que la cólera divina se manifestase de igual manera. Veamos la aportación de nuestros cronistas, en concreto de los jesuitas Ovalle y Acosta y los dominicos Acuña y Remesal. Cada uno de ellos ofrece una aproximación distinta: los dos primeros se mantienen en un plano objetivo, informativo; el segundo, en cambio, vincula las erupciones volcánicas con elementos maravillosos en un texto interpretable por su ambigüedad, como ahora veremos; por último, Remesal decide insertar un relato –aunque no interrumpe la línea argumental de su obra– que bien podría pasar por relación de catástrofes y que ocupa todo el capítulo VI y parte del VII del Libro Tercero. Todos los cronistas destacan, en primer lugar, el miedo que provocan estos fenómenos y, más aún, el estupor, asombro e incompreensión que se adueñan de la gente; después, según los casos, hacen un inventario de volcanes con su situación geográfica, se detienen en aspectos sobrenaturales o narran algún caso concreto, detallando los hechos sucedidos por orden cronológico y cargando mucho las tintas estilísticas en el carácter apocalíptico o patético de la situación.

En la *Historia general de las Indias occidentales* leemos que el volcán “daba tantos saltos hacia arriba que parecía quererse arrancar de cuajo” e incluso “volar la ciudad”, por lo que provocó en la población “pavor y miedo” (Remesal, 275)⁶⁹. Ovalle abunda en ese “estupor y miedo”, aunque también “admiración”, que provocan los volcanes y luego

⁶⁸ Fuera del ámbito de nuestra investigación, y como ejemplo de relación de catástrofes, puede consultarse la *Relación del terremoto que asoló la ciudad de Santiago de Chile*, del agustino Gaspar de Villarreal (1647) en <<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0000519.pdf>> (21/07/2011). Véase también la *Relación del portento y casos prodigiosos que sucedieron en la ciudad de Arequipa con la reventazón de un volcán*, que incluyó en su *Viaje por el Nuevo Mundo* el fraile guadalupense fray Diego de Ocaña, en Diego de Ocaña, *A través de la América del Sur*, ed. de Arturo Álvarez, Madrid, Historia 16, 1987, pp. 206-215. En una edición reciente del *Viaje* (Diego de Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*, ed. de B. López de Mariscal y A. Madroñal, Madrid, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Verveurt, Bonilla Artigas, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2010) la profesora López de Mariscal abunda en el tema que tratamos, al que ya había dedicado trabajos anteriormente (pp. 24-31).

⁶⁹ Recordemos que se ha explicado ya (apdo.1.2.2), al hablar de los tipos textuales, cómo las obras mayores en extensión del corpus estudiado son, en buena medida, el resultado de componer textos heterogéneos (en este caso, una narración de catástrofes). Aun así, volveremos sobre ello con más detenimiento para estudiar la casuística existente (apdo. 3.3) y también podremos comprobar, a lo largo de ese capítulo y el 4, que muchos de estos textos poseen una escritura más *noveltesca* o literaria que la obra que los acoge.

nos ofrece un listado de los que existen en la parte conocida de Chile. Acosta describe varios volcanes y sus efectos y, a continuación, se pregunta, como siempre en esta obra, por el origen del fenómeno:

Digo que tengo para mí que como hay lugares en la tierra que tienen la virtud de atraer a sí materia vaporosa, y convertirla en agua [...], así también hay lugares que tienen propiedad de atraer a sí exhalaciones secas y cálidas, y esas convierten en fuego y en humo, y con la fuerza de ellas lanzan también otra materia gruesa que se resuelve en cenizas o en piedra pómez, o semejante (Acosta, 203).

Acuña prefiere describir los efectos que los nativos ven o creen ver en el volcán cuando le da la luz del sol:

Hay en este mismo distrito dos sierras que la una, según las señas que dan los indios, es de azufre, y de la otra, que se llama Paraguajo, aseguran que cuando la da el sol y también en las noches claras resplandece de suerte que toda ella parece esmaltada de rica pedrería y de cuando en cuando revienta con grandes estruendos, muestra cierta de que en sí encierra piedras de mucho valor (Acuña, 158-159)⁷⁰.

La flora y sus propiedades mortales o curativas

Cualquier lector que se acerque a las crónicas se verá sorprendido por el desfile que encontramos en ellas de toda suerte de especies botánicas: plantas y árboles, conocidos o no en Europa. El afán informativo enciclopédico está detrás de eso, pero, como decíamos más arriba, los autores religiosos son enormemente prácticos, por lo que las consideraciones en torno a todos los elementos de este jardín botánico se llevan al terreno de enseñar lo distinto o desconocido para mostrar las propiedades curativas o letales de cada planta, sus usos medicinales o su empleo como arma de guerra. Así ocurre en Simón, Sahagún, Remesal, Acuña, San Pedro, Landa, Acosta y Calancha. Como se ha visto a propósito de otros motivos, el más sistemático en la descripción botánica y el que más espacio dedica es Sahagún, que en el tantas veces citado Libro XI –en concreto entre las páginas 977 y 1017- enumera las plantas y elabora una ficha completa de cada una: su nombre náhuatl, dónde la hay y cómo se manipula y para qué enfermedad o parte del cuerpo está indicada. También recalca el carácter curativo de algunas que, tomadas en mucha cantidad, producen efectos alucinógenos, ya que “los que los comen ven visiones y sienten bascas del corazón, y ven visiones a las veces espantables y a las veces de risa”, e incluso “provocan a luxuria” (Sahagún, 978). Varios cronistas se ven atraídos por el *lado oscuro* de este proceso: por la utilización de plantas para fabricar venenos: así, San Pedro explica que hay una hierba que, “comiéndola o bebiéndola, cría gusanos” (210), pero, a modo de disculpa, achaca al demonio la acción indígena de matar con hierbas. Otro uso de las plantas como armas mortíferas que vemos reiterado en las crónicas es su empleo combinado con las flechas que emplean los indígenas, tal como se observa en Simón, entre otros.

⁷⁰ Véase la nota 249 de la edición que manejamos (Cristóbal de Acuña, *Nuevo descubrimiento del Gran río de las Amazonas*, ed. de Ignacio Arellano, José María Díez-Borque y Gonzalo Santonja, Navarra, Universidad de Navarra-Iberoamericana, 2009), donde se reproduce un fragmento de Humboldt en el que este parece inclinarse por que Acuña aquí se deja llevar por “the love of marvellous”, más que por la descripción de un fenómeno volcánico (Acuña, 158).

En los autores que estudiamos, al margen del tratamiento expositivo-informativo de estas cuestiones farmacológicas, hay una perspectiva inherente a ellos como monjes, que no puede ser más que religiosa. La hemos visto en San Pedro y, en general, se comprueba en distintas crónicas asociada al demonio, que toma posesión de los brujos o chamanes de las tribus. Pero también hay una perspectiva más amable. Ya explicamos (apdo. 1.2.1) que entre los objetivos de la escritura de estos cronistas está exaltar y magnificar las maravillas del Nuevo Mundo en tanto en cuanto obra de Dios. Pues bien, Calancha, que también pasa revista a las plantas medicinales (podemos comprobarlo entre las páginas 114-123 de su *Coronica moralizada*), reitera que todo ello lo “crió Dios” (120, 124). Otro ejemplo de visión religiosa en este autor es el hecho de encontrar similitudes entre la forma de algunos árboles y símbolos cristianos como la cruz, recalcando con ello la idea de la naturaleza como obra divina (*id.*, 122)⁷¹.

El clima

El clima es otro de los motivos que no pueden faltar en aquellas crónicas donde la naturaleza es importante y podemos detectarlo en trece de las obras analizadas. En líneas generales, podemos decir que es uno de esos puntos o ítems que se incluyen en los cuestionarios vistos al comienzo del capítulo –se comprueba en Gaspar de Carvajal– y así aparecen en las crónicas: como una información muy importante referida a grandes zonas geográficas o a lugares particulares (por ejemplo, en Ovalle o Lizárraga se combina con otros elementos para indicar los mejores lugares para fundar pueblos). Así que las razones para su aparición en los textos seleccionados son en primer lugar informativas. A partir de ahí, su tratamiento ofrece distintos grados: la exposición científica más o menos general o distanciada, la exposición aplicada –hecha con afán no solo científico sino para ayudar en procesos concretos de expedición o colonización–, las consideraciones subjetivas sobre su relación con el paisaje o las que recalcan su vinculación con el hombre y convierten al clima –al igual que ocurría con el paisaje– en un antagonista de la acción humana.

Acosta dedica el “Libro II” entero a exponer los elementos climáticos de la “tórrida zona”: insiste en el carácter húmedo y templado del clima y concluye subrayando su condición “apacible”. Acuña tiene el mismo objetivo de exponer de modo científico –o, al menos, experimental– y de explicar los fenómenos climatológicos, pero la suya es una ciencia *aplicada* ya que se refiere a una zona determinada y se hace en un contexto de expedición fluvial y con miras a ver qué lugares son los más propicios para que se den determinados frutos o cultivos:

Pero yo [...] quise con más fundamento hacer inquisición de la causa de frío tan penetrante y hallé que lo era una gran tierra o páramo que a la banda del sur la tierra adentro está situada, por la cual pasan todos aquellos tres meses los vientos y, helados con la fuerza de la nieve de que está cubierta, causan tales efectos en la tierra circunvecina (Acuña, 127).

⁷¹ Véase una explicación más detallada de este motivo al hablar de lo *maravilloso cristiano* en el apdo. 2.5.

Sahagún dedica varios capítulos de su obra a la *filosofía natural* y describe fenómenos atmosféricos y astros desde un punto de vista indígena. No sin antes criticar que las creencias de los naturales y su relación con astros y fenómenos naturales son obra “de nuestro adversario Satanás, que siempre procura de abatirnos a cosas viles, ridiculas y muy culpables” (Sahagún, 613), nos habla de cómo estos ven las diferentes fases de la Luna, que es como un “arquito de alambre” cuando nace y, luego, llena, semeja “una rueda de molino grande” e incluso creen ver “un conejo en medio de ella” (*id.*, 615). A continuación, en parecidos términos, siempre a través de metáforas del mundo primario que tratan de expresar la sencillez de la visión indígena, describe la helada, el granizo o las nubes.

En cuanto a la relación clima-habitantes, que preocupa a los cronistas debido a su sentido práctico siempre presente, recogemos los testimonios de Cruz y Rojas, molestos por las incomodidades provocadas por los mosquitos –producto a su vez de un clima cálido y húmedo– en los viajes por el Amazonas. Calancha utiliza el clima para hacer un panegírico de los habitantes del Perú, en la línea criollista que ya hemos citado y a la que volveremos (apdo. 2.3), e indica que allí el carácter agradable del clima crea “las gentes más benignas i afables que Asia i Europa” (Calancha, 136), buscando a renglón seguido la autoridad de Aristóteles para sostener tal aserto. Empero, Dávila –dominicano más preocupado por el sentido práctico de la evangelización que por elogios a la tierra– pone sobre la mesa la dificultad para adaptarse, pues “no es el temple desta tierra para toda gente”, en particular “si no se tiene rezió sujeto para resistir a estas mudanças”, algo difícil en los religiosos, que “están con mucha debilidad causada del rigor de su vida” (40).

La geografía humana

Para concluir este *atlas geográfico* nos detendremos un momento en la geografía humana: los pueblos y la población –especialmente su descenso–. También en los cuestionarios se pedían datos al respecto y, por tanto, la información sobre ello era importante. Si prescindimos del hecho de que en la mayoría de las crónicas –en particular, las más sesgadas hacia lo histórico– los autores van haciendo relación de los distintos pueblos que van ocupando a lo largo del tiempo un determinado lugar (así, por ejemplo, Ovalle, Sahagún, Acosta y otros muchos) y nos quedamos con elementos más concretos que encajan mejor en el contenido de este capítulo, observaremos que hay seis autores que nos ofrecen datos más particulares, significativos y característicos de la cronística religiosa, que pueden organizarse en dos apartados: por una parte, la descripción de las comunidades indígenas, su población y modos de vida, que vemos, sobre todo, en las relaciones de viajes y exploraciones por el Amazonas y también en alguna crónica de intención evangelizadora; y, por otra, la reflexión en torno al descenso de la población indígena y sus causas, un asunto muy relacionado con otros aspectos que trataremos más adelante, como la visión del indio (apdo. 3.2), las críticas al sistema colonial (apdo. 3.6) o la guerra y la violencia en la conquista (apdo. 3.7).

Ejemplo de la primera dirección es el franciscano Cruz, aunque también podríamos encontrar datos en cualquiera de los textos del *ciclo del Amazonas*, en especial Acuña. He aquí una de las múltiples descripciones que aparecen en su crónica, cortadas todas por el mismo patrón:

Esta provincia tendrá ochenta leguas de largo, sus casas son de madera y paja, y todas cerradas con solo una puerta, y esa muy pequeña y tapada por los mosquitos.

Vanse continuando estas rancherías por las orillas de nuestro río, apartadas unas de otras como media legua, a una y a más.

La gente está toda desnuda, así hombres como mujeres, hacen ollas y cántaros y cuyas en que beben de unos calabazos que ellos crían, y estos géneros truecan estos aysuaris por otros de que ellos necesitan con sus vecinos (Cruz, 108).

La segunda dirección tiene, como decíamos, otras implicaciones, puesto que toca aspectos sensibles de la conquista y la colonización, y podemos considerarla más propia de la crónica religiosa, que transmite, en la mayor parte de los casos, una mirada más solidaria ante las injusticias. Así, los autores constatan con frecuencia el hecho evidente del drástico descenso de la población producido desde la llegada de los europeos a América. Algunos de ellos, como se verá en el siguiente apartado, lo atribuyen a las borracheras –por ejemplo, Lizárraga–, pero otros lo achacan a las pestes y enfermedades y a distintos tipos de maltratos que conquistadores y colonizadores infligen a los indígenas. Muestras claras de esto último las tenemos en dos franciscanos: Motolinía y Simón. Del primero hemos considerado para nuestra investigación dos obras: la *Historia de los indios de la Nueva España* y la *Carta al Emperador*. Pues bien, en ambas se trata ese tema. En la primera el pobre fraile afirma que los trabajos –forzados y en condiciones prácticamente de esclavitud– en el servicio de las minas diezmaron la población indígena, algo que él califica como “plaga”, y denuncia que iban a las minas “de sesenta leguas y más a llevar mantenimientos los indios cargados” y que después de que se les acababa la comida morían porque “díneros no los tenían para comprarlo” (Motolinía A, 122). En la *Carta* habla de “grandes pestilencias”, aunque no descarta un castigo divino por los ritos que practicaban, al modo bíblico⁷².

Por su parte, Simón abunda en los maltratos y habla directamente de “esclavitud”, aunque añade otra razón: el hecho de que las autoridades –en este caso, imagino, en gran medida religiosas– no les dejasen practicar la poligamia. No se olvida del argumento básico de cualquier religioso: “El supremo gobierno de la suprema causa” (Simón, 190):

Las causas de esto, aunque algunas se les puede dar alcance por ser evidentes y consistir en los tratamientos que les han hecho los españoles, y en dejarse ellos por esta causa morir, y el haberles quitado el poder tener tantas mujeres como tenían, y por consiguiente no poder acrecentarse tanto (*id.*, 190).

⁷² Véase al respecto Isacio Pérez Fernández, *Fray Toribio Motolinía frente a Bartolomé de las Casas*, Salamanca, San Esteban, 1989, obra que recoge el texto de la *Carta*, donde se expone con todo lujo de detalles la polémica entre Motolinía y Las Casas, debida a cuestiones de *técnica evangelizadora*, ya que, en la denuncia de las condiciones de vida de los indios, como podemos ver, ambos son de la misma opinión.

Por último, Montoya, en el contexto de su reducción jesuítica paraguaya, se muestra preocupado por la mortalidad infantil y, en general, por el hambre, la peste y las enfermedades, aunque, como religioso, relativiza el problema si los indígenas están bautizados.

En síntesis, sentido práctico, afán informativo y sorpresa ante la naturaleza con expansiones literarias en su plasmación son los elementos que configuran la presencia en las crónicas del mundo natural, que, en este aspecto, como en otros según iremos viendo, parten del modelo de las *relaciones geográficas* y lo trascienden.

2.2 La visión del indio y del negro: características atribuidas, y cultura y ritos indígenas

Preguntas iniciales

En este apartado trataremos de sintetizar el enorme caudal informativo que proporcionan los textos a propósito, sobre todo, de las comunidades indígenas y, en mucha menor medida, de las negras y mestizas, para explicar cómo nuestros cronistas veían a aquellos que tenían que evangelizar, cuáles eran los rasgos psicológicos y conductuales que les atribuían, qué aspectos de su vida cotidiana les interesaban más y a qué ceremonias y ritos religiosos les daban mayor relevancia. En definitiva, uno de los temas *estrella* de la crónica de Indias y también, en consecuencia, de la investigación en torno a ella, donde se le han aplicado distintas acuñaciones, tales como “visión del otro”, “otredad”, “alteridad”, o, en el caso del punto de vista opuesto, “visión de los vencidos”⁷³. Nosotros incluiremos una muestra de esa visión, extraída de las crónicas estudiadas, en su lugar correspondiente (apdo. 3.3).

En el capítulo 1 de nuestra investigación, al abordar el estado de la cuestión en torno a las crónicas, dedicamos dos páginas al rastreo de trabajos de carácter general sobre este asunto –aparte de las referencias insertas al consignar la bibliografía relativa a cada autor en particular–, lo cual da una idea del interés que suscita el tema, hasta el punto de eclipsar a otros también merecedores de atención. Remitimos, pues, a esas páginas para una mayor información. No obstante, sí que conviene marcar algunas líneas críticas por su reiteración o por su novedad: más allá de aproximaciones filosóficas no vinculadas directamente con la textualidad de las crónicas⁷⁴, gran parte de los estudios coinciden en que la visión sobre los indígenas es una creación europea, no especialmente cercana al indio real, y producto de una necesidad de legitimación de la conquista y evangelización⁷⁵; con todo, también hay investigadores, vinculados con los textos mestizos, sobre todo, empeñados en integrar las fuentes textuales españolas e indígenas, y otros que buscan congeniar los puntos de vista de religiosos y seculares⁷⁶. Por último, frente a la tesis más habitual, citada arriba, o complementándola, hay autores que defienden una “aculturación a la inversa”⁷⁷ o, por lo menos, subrayan el impacto grande que supuso para Europa el Descubrimiento y que hizo que, a partir de él, nada fuese como había sido hasta entonces y que desapareciese la visión del mundo que se tenía hasta ese momento⁷⁸.

Vayamos a lo que centra más nuestra atención: los textos, y planteemos algunas preguntas: ¿por qué la información en torno al mundo indígena es un asunto tan

⁷³ Como es bien sabido, Miguel León-Portilla acuñó el primero de ellos al titular así un libro donde recogía la otra cara de la moneda: lo que los indígenas pensaron o dijeron de los conquistadores, *Visión de los vencidos*, publicado por primera vez en 1959. Véase Miguel León-Portilla (1992, 7-47). Sus tesis han sido luego refutadas por Antonio Aimi (2009). Consúltense, en esta investigación, los apartados 2.5 y 3.3.

⁷⁴ Szvetan Todorov (1989).

⁷⁵ Guy Rozat (1996) o Manuel José Botero (2011), por caso.

⁷⁶ Ejemplo de lo primero son los libros colectivos de José Rubén Romero (2003) y de Danna Levin y Federico Navarrete (2007), por un lado, y de Eva Bravo-García y María Teresa Cáceres-Lorenzo (2013), por otro.

⁷⁷ Esteban Mira (2013).

⁷⁸ Beatriz Aracil (2009) y Bernat Castany (2012).

dominante en las crónicas, hasta el punto de que solo cuatro de las que analizamos prescindan de ello y nunca de una manera completa?, ¿qué podrá ser lo específico y característico de la crónica de religiosos en este asunto?, ¿qué se pretende con tal caudal de información?, ¿qué hay de conocimiento antropológico-científico gratuito y qué de información o instrumento para otros fines?, ¿hay algún tipo de evolución o cambio en la apreciación del otro entre el siglo XVI y el XVII?, ¿se detectan diferencias de tratamiento entre las distintas órdenes?, ¿cuáles son los elementos positivos y negativos con mayor grado de recurrencia? A esas cuestiones trataremos de dar respuesta, sobre la base de los datos recogidos, en las páginas siguientes.

Lo que interesa a las autoridades políticas acerca del mundo indígena

La primera pregunta parece tener una respuesta evidente: los habitantes de ese mundo desconocido y distinto son un elemento más de ese muestrario de exotismos que hay que describir a los europeos. Al igual que se describe el paisaje, la fauna y la flora, también hay que explicar –y en mayor medida, si cabe– el paisaje humano. De la misma manera que el mundo natural, tal como vimos en el apartado anterior, es sustancialmente distinto del europeo –es exótico, fascina y da miedo a la vez–, otro tanto sucede con las personas –desde su apariencia a su cultura y creencias–. Por ese motivo, las instrucciones para la elaboración de relaciones geográficas incluyen distintos apartados para recoger la información disponible al respecto. Repasemos, por ejemplo, la *Instrucción* de 1577 (recogida en nuestro trabajo como texto 3 del Apéndice del presente capítulo) y veamos qué interesaba a la autoridad política a propósito del mundo indígena, lo que nos dará un punto de referencia a partir del cual analizaremos los datos que nos ofrecen los textos seleccionados.

Ya al comienzo del documento citado, en el punto 5, se pregunta a los informantes por la evolución de la población indígena y por sus modos de vivir y lenguas, todo ello de una manera general. Si seguimos leyendo, llegamos a los puntos 14 y 15, que se preguntan por sus formas de gobierno, tanto en su “gentilidad” o época precolombina como en la actualidad. Una preocupación guía al redactor de este texto en relación con el mundo indígena: la comparación entre su número y fortaleza en la época antigua y en la actual. También quiere saber, en el apartado 5, “el talle y suerte de sus entendimientos, inclinaciones y manera de viuir”, una puerta de entrada al estudio de las culturas indígenas prehispánicas que ya habían abordado algunos autores con anterioridad a la *Instrucción* (el primero, Pané y en su estela Motolinía y Landa) y estaban también desarrollando otros en fechas cercanas o coincidentes con ella, como Sahagún, Durán o Tovar. Por otra parte, la cédula de Felipe II (documento 2 del Apéndice) pretende inquirir también acerca de “la religión, gobierno, ritos y costumbres que los Indios han tenido y tienen”. Bien es cierto que todas estas instrucciones o indicaciones –incluida la del virrey Mendoza para Marcos de Niza– se preocupan más por los aspectos prácticos de la interacción entre indígenas y españoles, por la logística relacionada con el acceso a los pueblos y con las condiciones naturales y riquezas del terreno, pero su curiosidad por creencias y modos de vida indica algo y marca y confirma, además, una tendencia en el contenido y discurso de las crónicas

sobre la que se asienta todo el caudal informativo y valorativo que nos disponemos a estudiar.

Consideraciones generales sobre la mirada de los cronistas religiosos

De todo lo anterior también se concluye que las disquisiciones en torno al mundo indígena son un rasgo constitutivo de cualquier crónica de Indias, independiente de que su autor fuese religioso, militar o cronista oficial, aunque es más que probable que las intenciones y la mirada sean diferentes. Como es muy distinto mover la voluntad de alguien por la fuerza de las armas que por la persuasión de la palabra, cabe atribuir, *a priori*, a los autores que nos interesan, los religiosos, una predisposición más favorable, como también es lícito suponerles, en tanto que hombres letrados, una perspectiva y una técnica más científica, más universal y menos inmediatamente práctica que la de los demás cronistas. Adelantándonos a la conclusión diremos que algo de lo anterior hay, pero menos de lo que podría esperarse.

El primer estudioso que acude a desengañarnos un poco respecto de las expectativas creadas en el párrafo anterior es Guy Rozat, quien sostiene que a la mayoría de los evangelizadores los indios les importaban poco en cuanto tales y que solo querían conservar sus vidas para salvar sus almas. A propósito de su pasado precolombino, su presunto interés por ellos solo obedecía al deseo de arrancarles sus costumbres anteriores, cristianizarlos y reducirlos a un pueblo obediente y trabajador⁷⁹. Es innegable que el objetivo declarado de muchas obras, como vimos en su lugar correspondiente (apdo. 1.2.1), es conocer al otro, aunque se rechace taxativamente el contenido de ese conocimiento, para poder reducirlo más fácilmente a creencias y formas de vida occidentales, pero no es menos evidente que ese objetivo no desmerece el valor objetivo de la investigación en torno al mundo indígena que llevan a cabo algunos religiosos. Tal oposición o doble perspectiva acerca de este asunto podrá verse plasmada en los datos que mostraremos a partir de ahora en dos líneas de fuerza que atraviesan las crónicas y son rasgo constitutivo –no exclusivo, pero sí muy característico– de la crónica religiosa: la convivencia en una misma obra de una exposición de ritos y costumbres con un grado de objetividad y asepsia muy alto y de afirmaciones tajantes de rechazo a algunos de ellos, construidas con una surtida batería de adjetivos de carácter despectivo.

Vamos a organizar la información disponible sobre el mundo indígena en dos apartados distintos: por un lado, los datos en torno a la psicología del indio y su organización social y, por otro, los relativos a los ritos religiosos. El motivo, como se verá, es el distinto interés que los cronistas tienen por uno y el otro. También abordaremos, al final y de manera breve, la información que aparece de otras razas –negros y mestizos–, que es bastante residual, pero permite establecer comparaciones interesantes con los indios.

⁷⁹ Guy Rozat (1996). En su trabajo sostiene, en definitiva, que los indios de las crónicas son personajes “de papel”, mera creación europea, y niega el afán antropológico que, *a priori*, pudiera parecer que guía a algunos padres (se refiere, en concreto, al jesuita Pérez de Ribas, que es un ejemplo que le sirve a su tesis, ya que se trata de una crónica centrada en la evangelización en zonas de frontera, como muchas del siglo XVII, pero obvia la labor etnográfica de autores como Acosta o Sahagún).

Estadísticas generales sobre la presencia indígena en las crónicas

El siguiente cuadro (n° 1) nos muestra los distintos grados de la presencia indígena en los textos –excepto en lo relativo a los rituales– a lo largo de los siglos XVI y XVII (realce tipográfico: mayúscula normal: OFM, mayúscula negrita: OSA, mayúscula cursiva: OP, mayúscula negrita cursiva: SJ):

ESCASA O NULA		NOTABLE O SIGNIFICATIVA		IMPORTANTE, INCLUSO DOMINANTE	
XVI	XVII	XVI	XVII	XVI	XVII
NIZA <i>AUILAR</i>	MALDONADO BARNUEVO	ANÓNIMOS <i>CARVAJAL</i> <i>DÁVILA</i> SAN PEDRO TOVAR MOTOLINÍA	GRIJALVA LIZANA CRUZ <i>REMESAL</i> ARRIAGA ROJAS TECHO	<i>DURÁN</i> LANDA SAHAGÚN MENDIETA ACOSTA	CALANCHA TORRES SIMÓN <i>LIZÁRRAGA</i> <i>J. CARVAJAL</i> MONTOYA ACUÑA RIBAS OVALLE

Vemos, pues, que la presencia de la temática indígena es muy importante en los autores que estudiamos. Solo en cuatro de ellos carece de relieve: se trata de textos breves y muy específicos, dos de ellos relaciones de viajes y expediciones por el Amazonas, muy frecuentes en el siglo XVII. Los otros dos, del XVI, son, en el caso de Niza, también el relato de una expedición y en el caso de Aguilar una breve historia de los aztecas centrada en la conquista y que solo dedica unas breves páginas finales a ritos.

Por otra parte, aunque en el cuadro se han sumado ambos contenidos, hay autores que se centran más en las costumbres y apenas tocan la descripción psicológica, como Tovar y Landa, y a otros les sucede lo contrario, como a Torres y a Ovalle. En el caso de Motolinía, es en la *Historia*, lógicamente, donde desarrolla más estas cuestiones, pues la *Carta* tiene otros objetivos.

Si sumamos los autores que abordan el asunto con detención, se observa que once pertenecen al siglo XVI y dieciséis al XVII, lo cual indica que, aunque en el siglo XVI la presencia indígena es importante, el interés aumenta en el XVII, contrariamente a lo que podría parecer. La razón hay que buscarla en que los autores del XVII profundizan más en la psicología de los indígenas para mostrar de qué manera se pueden evangelizar, al mismo tiempo que para mostrar la importancia decisiva de ello. Esta conclusión puede hacerse extensiva también al ámbito de las costumbres, descritas con bastante detalle para sostener su condición de algo rechazable y errado y la urgencia de sustituirlas no solo por el culto cristiano –algo que se relaciona con los ritos–, sino, sobre todo, aquí, por una organización social y política occidental. Como veremos de inmediato, el grado de comprensión o tolerancia frente al mundo indígena se reduce mucho en el siglo XVII.

Las demás conclusiones deducibles de los datos del cuadro son bastante obvias: no se observa un comportamiento significativamente distinto en función de la orden religiosa, salvo que los agustinos aparecen siempre con una presencia importante. Ninguna obra

suya soslaya u omite el tema. En cuanto a los géneros, es evidente que determinan la inclusión o no de ciertos contenidos y por ello el mundo indígena aparece menos en obras breves y de carácter e intención muy específicos (por ejemplo, en relaciones de exploración y viajes, como las de Niza o las del ciclo del Amazonas).

La visión del otro y su relación con orden, género y siglo

Pasemos ahora a desglosar en pormenor los dos aspectos implícitos en el gráfico anterior, comenzando por un recuento de la visión general del otro que tienen nuestros autores, organizados por siglo y orden (cuadro nº2):

AUTOR	SIGLO	ORDEN	VISIÓN GENERAL
ANÓNIMOS	XVI	OFM	Muy negativa: desprecio y temor
NIZA	XVI	OFM	-----
MOTOLINÍA (H)	XVI	OFM	Ambigua: solo negativa en ritos y fiestas
MOTOLINÍA (C)	XVI	OFM	Negativa
LANDA	XVI	OFM	Neutra, pero negativa en materia religiosa
SAHAGÚN	XVI	OFM	Ambigua: recuperación mundo indígena pero rechazo (indignación o burla)
MENDIETA	XVI	OFM	Paternalista: favorable sin ocultar lo negativo
SIMÓN	XVII	OFM	Muy negativa y parcial
LIZANA	XVII	OFM	Ambigua, no muy negativa, tendente a una comparación favorable con el español
MALDONADO	XVII	OFM	Negativa y distanciada. Superficial
DE LA CRUZ	XVII	OFM	Tendente a lo negativo
G. CARVAJAL	XVI	OP	Ambigua, con tendencia final positiva
AGUILAR	XVI	OP	-----
DURÁN	XVI	OP	Ambigua o dual: negativa en ritos y positiva en sistema de gobierno
DÁVILA	XVI	OP	Paternalista, semejante a Mendieta
LIZÁRRAGA	XVII	OP	Muy negativa
REMESAL	XVII	OP	Más bien negativa, aunque con tendencia a la comparación favorable con los españoles
J. CARVAJAL	XVII	OP	Negativa y despreciativa inicialmente, pero dulcificada después. Admiración artística
SAN PEDRO	XVI	OSA	Negativa
GRIJALVA	XVII	OSA	Negativa, con elementos paternalistas
CALANCHA	XVII	OSA	Más bien negativa, aunque con tendencia a la comparación favorable con los españoles
TORRES	XVII	OSA	Negativa, aunque admiración por saber guiarse por el libro de la naturaleza
TOVAR	XVI	SJ	Neutra, aunque crítica con los ritos
ACOSTA	XVI	SJ	Negativa en lo relativo a la psicología, pero neutra en la exposición de su mundo
ARRIAGA	XVII	SJ	Negativa
ROJAS	XVII	SJ	Distanciada y negativa, pero superficial
MONTOYA	XVII	SJ	Más bien negativa, pero matizada (admiración por su capacidad para aprender)
ACUÑA	XVII	SJ	Distanciada y negativa. Animales dotados por Dios de discernimiento práctico
BARNUEVO	XVII	SJ	Distanciada y negativa, pero superficial

RIBAS	XVII	SJ	Negativa de fondo, aunque se le atribuye capacidad para aprender
OVALLE	XVII	SJ	Ambigua: admiración y temor. Tendencia a la comparación favorable con los españoles
TECHO	XVII	SJ	Distanciada y negativa inicialmente, aunque luego dulcificada

La primera evidencia que nos ofrece este repaso por los cronistas es que su visión del otro raramente es clara, monolítica; al contrario, a menudo está llena de matices o incluso evoluciona a lo largo de la misma obra. Como ya hemos dicho, solo se rechazan de plano los ritos; lo demás es debatible e interpretable. Los autores cuya perspectiva, a tenor de los datos de que disponemos, hemos etiquetado como *neutra* y como *ambigua* son los que poseen una visión más científica o que se esfuerzan por exponer contenidos al margen de sus propias ideas. Aun así, la tabla anterior muestra de modo inequívoco una visión mayoritariamente negativa de inicio –incluso no es extraña la equiparación de los indígenas con animales, como veremos más adelante, dentro de este mismo apartado–, que luego, dentro de la misma crónica, se matiza y se trata de explicar. En este sentido, el argumento más convocado es la comparación favorable con los españoles: según Calancha, la condición animalesca y brutal de los indígenas se debe al maltrato y abuso infligido sobre ellos por los españoles. Lizana, Remesal y Ovalle establecen una comparación con los occidentales donde estos son moralmente inferiores a los indígenas y responsables de haber introducido en ellos vicios que no tenían. Otro elemento positivo que se destaca de modo recurrente es la capacidad de los nativos para aprender –la doctrina cristiana o cualquier cosa que se les enseñe–. Aparece este argumento en Montoya, Ribas, Torres y Acuña, aunque este último recalca que es Dios quien los dota de discernimiento práctico. En fin, como también veremos luego, un asunto que contribuye a equilibrar algo la balanza es la admiración de muchos cronistas por el mundo artístico de los nativos y también por sus formas de gobierno, como sucede, entre otros, en Durán y en Gaspar de Carvajal.

Si utilizamos el criterio temporal, observamos cómo la perspectiva que se tiene en el siglo XVI es más variada: dentro de la negatividad general, comprobamos puntos de vista más matizados: paternalismo, valoración de lo positivo, exposición neutra y tendencia a la recuperación del pasado indígena. En el siglo XVII, aunque quepan algunos puntos favorables en autores como Lizana, Montoya o Ribas, se cargan mucho las tintas en una visión muy negativa y, además, se añade un punto de vista muy distanciado que reduce de nuevo a los aborígenes a la condición de animales después de que en la batalla dialéctica del siglo XVI se llegase a la conclusión final de que eran seres humanos dotados de alma y, por ende, evangelizables, tal y como se desprendía, según hemos visto, de las teorías de Acosta y otros acerca del origen del hombre americano (apdo. 2.1). Trataremos, con el próximo cuadro, de confirmar esta conclusión, relativa a la diacronía de la alteridad, a la vista del catálogo de rasgos atribuidos.

En cuanto a la relación entre visión indígena y orden religiosa, la tendencia general que observamos, a salvo de las excepciones que también podemos comprobar en el cuadro,

es que los franciscanos son los que se muestran más *favorables*, en parte porque el grueso de los textos que estudiamos de ellos pertenece al siglo XVI –fase etnográfica o de acercamiento a la cultura indígena–, pero quizá también por el particular celo y fervor de esa orden y por la conciencia de sus miembros de estar iniciando una labor evangélica comparable a la de los primeros apóstoles y de carácter providencialista⁸⁰. En los dominicos se observa una evolución hacia una menor incompreensión en el siglo XVII. Agustinos y jesuitas mantienen una valoración poco amigable, aunque los jesuitas evangelizadores –los que intervienen en la cristianización de tribus remotas y fronterizas– tienden a un mayor paternalismo y a resaltar algunos valores positivos. Más todavía: dentro de la misma obra la visión puede mejorar por el contacto con los nativos.

Rasgos psicológicos y conductuales atribuidos. Retrato-robot del indígena americano

Para que se pueda comprobar, a través del nutrido muestrario de rasgos concretos de la psicología indígena propuestos por nuestros autores⁸¹, el alcance de la nomenclatura utilizada para describir, en el gráfico anterior, la visión de cada autor, desplegaremos ahora, en una nueva tabla (cuadro n°3), el catálogo de características que maneja cada cronista.

AUTOR	SIGLO	ORDEN	RASGOS ATRIBUIDOS	
			NEGATIVOS	POSITIVOS
PANÉ	XV	OSH	–Drogadicción	-----
MOTOLINÍA (H)	XVI	OFM	–Embriaguez –Antropofagia –Falta de discernimiento ético	–Refinamiento artístico (templos)
MOTOLINÍA (C)	XVI	OFM	–Crueldad	-----
LANDA	XVI	OFM	–Canibalismo –Embriaguez	-----
SAHAGÚN	XVI	OFM	–Embriaguez –Latrocinio –Sensualidad –Idolatría	–Refinamiento político, oratorio y cultural
MENDIETA	XVI	OFM	–Debilidad –Simplicidad de espíritu –Pusilanimidad –Sensualidad –Embriaguez	–Inteligencia –Sensibilidad –Organización –Humildad –Curiosidad

⁸⁰ Para el estudio de la obra de los primeros franciscanos –en particular Motolinía, pero no únicamente– son fundamentales los trabajos de George Baudot, tanto la edición de la *Historia* de Fray Toribio (1985, reeditada en 1991, pp. 7-40), como su estudio *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, de 1983, dedicado a Motolinía y, en menor medida, a Sahagún. Por otro lado, Guy Rozat, en su trabajo varias veces citado (1996), destaca el fervor con que los franciscanos se consagraron a esa tarea y cómo en el siglo XVII decreció esta pasión y optimismo iniciales, al ver las dificultades prácticas de la evangelización y el poder limitado de quienes se dedicaban a llevarla a cabo, Véase aún sobre esto nuestra propia investigación, más adelante (apdo. 2.4).

⁸¹ Rolena Adorno (1990) apunta, en una línea interpretativa bastante distinta a la de Guy Rozat, que el objetivo de que los autores hayan hecho una caracterización psicológica y conductual tan completa de los indígenas no se debe solo al deseo de conocerlos, sino también de conocerse a sí mismos y de establecer las normas de relación entre ambos colectivos.

			–Baja fiabilidad en lo importante	–Fidelidad –Constancia
SIMÓN	XVII	OFM	–Antropofagia –Excitabilidad –Impudicia –Insensibilidad –Mentira –Inconstancia –Infidelidad –Ingratitud –Novelería –Embriaguez extrema –Vicio, bestialismo –Traición –Crueldad –Venganza –Irreligiosidad –Latrocinio –Falta de inteligencia –Carácter apocado –Hechicería –Cobardía –Suciedad –Impiedad –Pasividad –Carácter olvidadizo –Brutalidad –Lujuria –Carácter bárbaro –Carácter interesado	–Buen entendimiento en algunos
LIZANA	XVII	OFM	–Gusto por lo feo –Idolatría	–Policía –Virtud y ley –Humildad y pobreza
MALDONADO	XVII	OFM	–Carácter bárbaro	-----
DE LA CRUZ	XVII	OFM	–Altivez –Latrocinio –Asesinato –Suciedad –Embriaguez	–Docilidad
G. CARVAJAL	XVI	OP	–Sigilo –Sorpresa	–Finura artística –Ingenio y razón
DURÁN	XVI	OP	–Idolatría –Debilidad –Carácter supersticioso	–Gobierno y policía
DÁVILA	XVI	OP	–Novelería –Inconstancia –Sensualidad –Gusto por los espectáculos y el teatro –Embriaguez –Flema –Infantilismo	–Finura artística (“trazas artificiosas”)
LIZÁRRAGA	XVII	OP	–Sodomía	-----

			<ul style="list-style-type: none"> –Embriaguez –Belicosidad y fuerza física –Cobardía –Crueldad –Ingratitud –Maltrato –Inconstancia –Pusilanimidad 	
REMESAL	XVII	OP	<ul style="list-style-type: none"> –Pereza –Vanidad –Mentira –Inconstancia –Fiereza y crueldad 	-----
J.CARVAJAL	XVII	OP	<ul style="list-style-type: none"> –Antropofagia –Salvajismo –Embriaguez 	–Habilidad y refinamiento estético
SAN PEDRO	XVI	OSA	<ul style="list-style-type: none"> –Embriaguez –Inestabilidad –Sensualidad (falta de fuerza de voluntad para vencerla) –Pusilanimidad –Falta de ánimo 	–Honra en los jefes
GRIJALVA	XVII	OSA	<ul style="list-style-type: none"> –Credulidad –Falta de resistencia –Pobreza espiritual –Carácter bárbaro e inculto –Novelería –Gusto por los espectáculos –Pusilanimidad –Pasividad –Sencillez 	-----
CALANCHA	XVII	OSA	<ul style="list-style-type: none"> –Falta de juicio –Ingratitud –Carácter olvidadizo –Pereza 	<ul style="list-style-type: none"> –Obediencia –Civilización en el caso de los incas
TORRES	XVII	OSA	<ul style="list-style-type: none"> –Novelería –Inconstancia –Rudeza –Carácter bárbaro –Idolatría –Falta de ánimo –Pereza –Embriaguez –Sensualidad –Carácter supersticioso –Falta de devoción 	<ul style="list-style-type: none"> –Viveza de ingenio –Pureza de alma (algunos)
TOVAR	XVI	SJ	–Canibalismo	–Finura artística
ACOSTA	XVI	SJ	–Psicología indígena negativa	–Aspectos positivos de organización social

			–Inferioridad con respecto al hombre occidental	
ARRIAGA	XVII	SJ	–Embriaguez –Proclividad a fastos y ceremonias –Poca diligencia –Timidez –Pusilanimidad –Malicia –Ignorancia	-----
ROJAS	XVII	SJ	–Carácter bárbaro –Ignorancia sobre sus riquezas naturales	-----
MONTOYA	XVII	SJ	–Violencia –Antropofagia –Embriaguez –Ferocidad –Simplicidad	–Habilidad manual –Permeabilidad al cristianismo (más cristianos que los propios frailes) –Inteligencia para aprender
ACUÑA	XVII	SJ	–Equiparables a animales –Carácter bárbaro –Embriaguez –Cobardía –Crueldad –Ingratitud –Pusilanimidad –Maltrato –Inconstancia –Ánimo polémico (tendencia a pleitear) –Salvajismo –Belicosidad entre ellos pero cobardía con los españoles	–Docilidad –Confiabilidad –Finura artística –Facilidad para el aprendizaje –Habilidad para la resolución práctica de problemas, infundida por Dios
BARNUEVO	XVII	SJ	–Carácter bárbaro	-----
RIBAS	XVII	SJ	–Carácter bárbaro y primitivo –Embriaguez –Deshonestidad –Poligamia –Sodomía –Antropofagia –Locuacidad	–Inocencia y nobleza superiores a los occidentales –Complejidad de sus lenguas –Curiosidad –Fidelidad –Inteligencia –Sabiduría para la guerra
OVALLE	XVII	SJ	–Embriaguez –Carácter indómito y levantisco –Carácter supersticioso –Carácter colérico –Impaciencia –Arrogancia	–Falta de codicia –Nobleza natural –Valentía –Constancia

			–Ferocidad y crueldad –Sensualidad –Poligamia –Altivez	
TECHO	XVII	SJ	–Carácter bárbaro –Ferocidad –Poca resistencia y debilidad	-----

Antes de presentar la estadística general para ver las recurrencias más significativas y comentar también aquellos rasgos a los que se les da menos importancia, veamos si los datos de este cuadro confirman el análisis que se hizo sobre el anterior, así como las excepciones que allí se insinuaban. Para ello fijémonos en la columna de la derecha –la de los rasgos positivos–, que nos permitirá ver qué autores tienen una apreciación menos negativa. Debe tenerse en cuenta, como se ve en los datos, que los autores del XVII aportan más rasgos de todo tipo que los del XVI, debido a que se encuentran inmersos en una fase más *práctica* y avanzada de la evangelización, mientras que a los del XVI les interesa más la descripción de su mundo etnográfico; de ahí también que los primeros autores del XVI no encuentren nada favorable, pero tampoco se explayan en lo desfavorable.

En doce cronistas no encontramos, en las muestras recogidas de sus obras, ninguna característica positiva (algo más de un tercio del total). Entre ellos hay tres franciscanos, tres dominicos, un agustino y tres jesuitas, además del jerónimo Pané. Según esto, con respecto al total de autores seleccionados de cada grupo, la orden menos favorable o que aprecia menos rasgos de civilización es la dominica, sobre todo, como ya hemos visto, en los autores del XVII (ya que Aguilar no habla de ello ni para bien ni para mal).

En la valoración de la psicología indígena encontramos, como consecuencia de lo anterior, un gran desequilibrio analítico. Si buscamos autores donde la balanza entre lo positivo y lo negativo está más equilibrada, llegaríamos al siguiente resultado:

a) Mendieta es uno de los autores que más profundiza en el tema y presenta un equilibrio entre ambas perspectivas cercano al 50%.

b) Otros autores donde, con menos contenido analítico, encontramos algo parecido son Lizana, Gaspar de Carvajal, Durán, Jacinto de Carvajal, Calancha, Tovar, Montoya y Ribas.

Por el contrario, encontramos la balanza más descompensada en los siguientes cronistas:

a) Simón, que es el que ofrece un catálogo más nutrido de defectos, concede solo o reconoce el buen entendimiento “de algunos” indígenas. Es significativo –se puede explicar por el hecho de que él, autor del XVII, ya no se propone estudiar la cultura indígena– que sea precisamente un franciscano, una orden que en el siglo XVI se caracteriza por un acercamiento etnográfico a la realidad americana, quien sea capaz de hallar ni más ni menos que veintiocho defectos en los nativos –en los ejemplos que hemos

recogido de él, que no abarcan toda la extensión de su monumental obra⁸². Solo encuentra parangón, como veremos ahora, en el dominico Lizárraga, en el que no hemos encontrado nada favorable y que es una muestra clara de la tendencia general hacia una visión más negativa en el XVII en general y en los dominicos en particular.

b) Lizárraga, Grijalva, Arriaga y Remesal no encuentran nada positivo, aunque los abundantes defectos que consignan no son los mismos. Por tono y contenido, Lizárraga es el autor que menos empatiza con el mundo indígena.

c) Hay otros religiosos que enumeran también defectos, pero saben encontrar también virtudes. Es el caso de Sahagún, De la Cruz, Dávila, San Pedro, Torres, Acuña y Ovalle. Los tres últimos ofrecen un amplio catálogo de elementos positivos, pero luego lo descompensan con una enumeración mayor de rasgos negativos.

Veamos ahora la estadística general, con rasgos que aparecen y número de ocurrencias –cronistas– en que lo hacen, que nos permitirá ya establecer una síntesis de la visión del otro en los autores que estudiamos y en la cronística religiosa en general, pues la muestra escogida es más que representativa (cuadro nº4):

DEFECTOS		VIRTUDES	
Embriaguez	16	Inteligencia. Capacidad de aprendizaje	7
Carácter bárbaro, primitivo, salvajismo	11	Refinamiento artístico	7
Baja fiabilidad: inconstancia, ingratitude, engaño, mentira, infidelidad	11	Humildad, docilidad, confiabilidad, obediencia	5
Crueldad, venganza, bestialidad	9	Policía, honra, civilización	4
Pobreza de espíritu, carácter apocado, crédulo e infantil	8	Inteligencia práctica. Capacidad para resolver problemas concretos	3
Flema, pereza, pasividad	8	Constancia, valentía, presencia de ánimo	3
Antropofagia	7	Fidelidad	2
Sensualidad	7	Nobleza	2
Pusilanimidad	7	Sensibilidad	1
Latrocinio, asesinato, maltrato	7	Complejidad de sus lenguas	1
Irreligiosidad, impiedad, superstición, idolatría	6	Sabiduría para la guerra	1
Novelería, fantasía, gusto por las ceremonias	5	Falta de codicia	1
Debilidad física	5		
Vicio, bestialismo, sodomía, poligamia	4		
Falta de discernimiento ético	4		
Cobardía	3		
Deshonestidad e impudicia	2		

⁸² Al respecto apostilla Gustavo Valle (2006, 23): “Su mirada sobre el indio es ciega como la fe. No admite en el salvaje ningún rasgo de virtud. Lejos están las cartas de Colón donde describe a seres recobrados del paraíso, de conducta amigable y generosa, y mujeres de belleza sin igual. No cabe duda de que, a cien años del tercer viaje, las cosas han cambiado y la violencia ha envilecido a todos por igual”. Al margen del exceso de elementos subjetivos en el análisis, el fondo del asunto es correcto y aplicable, como veremos a lo largo de este apartado y otros del presente capítulo, a bastantes autores del siglo XVII, hasta el punto de marcar una tendencia.

Suciedad	2		
Vanidad, arrogancia, altivez	2		
Sigilo, sorpresa	1		
Insensibilidad	1		
Drogadicción	1		
Locuacidad	1		

Lo primero que salta a la vista es el desequilibrio entre las dos partes del cuadro, lo que nos reafirma en que las crónicas religiosas nos ofrecen una visión negativa del otro, ya sea esta producto de una mentalidad europea o más cercana a la realidad empírica. En efecto, hemos aislado veintitrés rasgos o grupos de rasgos que implican rechazo, de los cuales casi la mitad se repiten en un número muy significativo de veces entre los distintos autores. Por el contrario, solo aparecen doce rasgos o grupos de rasgos de aceptación y solo tres de ellos concurren en cinco o más ocasiones.

Mirando la columna izquierda y organizando los rasgos por bloques temáticos, el retrato-robot que se nos aparece del indígena americano es el siguiente:

- a) Desde el punto de vista psicológico, es un ser poco fiable, inconstante y que aúna la crueldad con una considerable pobreza de espíritu y un carácter apocado y cobarde, pusilánime e infantil, que le impide distinguir lo bueno de lo malo y que lo hace ser proclive a la fantasía y el gusto por las diversiones y dado a la pereza y la pasividad.
- b) A propósito de sus costumbres, nos queda claro su carácter bárbaro y primitivo, una etiqueta que engloba y se despliega en hábitos como la embriaguez, la antropofagia y el latrocinio y defectos como la sensualidad, que a su vez se sustancia en prácticas sexuales como la sodomía o la poligamia.

Los datos de la columna derecha nos permiten trazar una síntesis positiva organizada en torno a tres ejes: la inteligencia y capacidad de aprendizaje, en primer lugar; la humildad, falta de codicia, docilidad, fidelidad y nobleza, en segundo; y, finalmente, el refinamiento artístico y la buena organización social.

Límites de la descripción anterior

Naturalmente, esta es una síntesis general hecha a partir de una estadística de ocurrencias y que no tiene en cuenta la diacronía, ya que, si vamos al cuadro nº3 y cruzamos características con autores y siglos, veremos que no todos los rasgos atribuidos aparecen siempre ni a todos los cronistas les interesa subrayar los mismos. En las siguientes líneas vamos, por tanto, a establecer matices y límites a la síntesis propuesta arriba, centrándonos en los rasgos más significativos de los consignados en el cuadro nº4, porque, aunque esta es válida y responde al contenido de las crónicas, nos interesa mucho en nuestra investigación establecer distinciones por época y orden religiosa. Aunque las conclusiones a que llegaremos tienen una validez general, ya que están contrastadas en datos que marcan tendencias, debo llamar la atención sobre algunos matices que avisan de la complejidad del asunto. Entre ellos, los siguientes:

- 1) El mundo indígena que los cronistas contemplan y describen no es unitario, pues son muchas las tribus y no son comparables en términos sociales, culturales y aun psicológicos las grandes culturas –azteca, inca, incluso maya– con otras comunidades

mucho más simples –las tribus amazónicas, las de la zona de Chile o Paraguay o las del norte de México–.

2) No todos los cronistas están de acuerdo en considerar un determinado rasgo como negativo o positivo. Estos desacuerdos no tienen importancia cuantitativa, pero sí que avisan de claves ideológicas. Por ejemplo, el jesuita Rojas les achaca ignorancia e incluso cierto grado de estupidez porque no conocen o no dan relevancia a los recursos naturales de que disponen, pero otros autores, entre ellos los etnógrafos del siglo XVI, ven en esta actitud desprendimiento, pureza y un modo de vida que consiste en respetar y no esquilmar la naturaleza.

3) Por otra parte, no se ponen de acuerdo en ciertos rasgos, aunque esto puede tener que ver con la comunidad indígena concreta de la que cada uno habla. Si para Mendieta son sensibles, fieles y constantes; para Ribas, nobles y fieles, y, para Acuña, confiables, Simón, Dávila, Lizárraga y Torres, entre otros, sostienen todo lo contrario. Es más, en algunos casos cabe percibir cierta contradicción en el mismo autor: Acuña sostiene que son confiables, pero ingratos e inconstantes y Mendieta afirma que son fieles, pero en las cosas importantes su grado de fiabilidad es bajo. Todo esto, aunque desde un punto de vista cuantitativo sea poco significativo, nos habla de la complejidad del objeto descrito y también de las dudas, contradicciones y distintos estados de ánimo y motivaciones de los que tienen que hacer esa descripción.

Empecemos otra vez por la columna izquierda, donde lo primero que llama la atención es el consenso que hay en la costumbre indígena de embriagarse. Al margen de siglos y órdenes religiosos, las crónicas están llenas de descripciones de fiestas llenas de alcohol, un hecho, como ya hemos visto (apdo. 2.1), que muchos autores, por ejemplo Lizárraga, conectan con la mengua de la población nativa, desviando así la atención hacia otras causas más probables, y que en el siglo XVII sirve también para aumentar la sensación de rechazo y justificar así la necesidad de una reeducación en términos occidentales. Pese al acuerdo generalizado al respecto, hay religiosos que lo matizan o justifican: Mendieta critica que esta costumbre se ha incrementado con la llegada de los españoles (por ejemplo, pp. 109-110) y Dávila no le atribuye esas consecuencias letales (86). Podría incluirse, junto con otros rasgos, dentro del abanico de elementos que configuran el mundo indígena como un conjunto de prácticas que despersonalizan y animalizan al ser humano, pero hemos querido individualizarlo porque así aparece en las crónicas y los autores, salvo excepciones, le conceden gran relevancia.

A propósito de la consideración de los indígenas como “bárbaros”

Sin embargo, es la caracterización de los nativos como “bárbaros” –aunque aparezca menos en nuestros ejemplos que la costumbre específica anterior– la que reviste mayor espesor ideológico y es absolutamente caracterizadora de la diacronía de la alteridad y ya veremos también si de la perspectiva de cada orden. Al margen del relieve estilístico que llega a alcanzar el adjetivo “bárbaro” y sus sinónimos (véase adelante apdo. 4.4), nos interesa ahora subrayar el componente ideológico e interpretarlo contrastando nuestros propios datos con las explicaciones dadas por la crítica al respecto. Esta etiqueta solo aparece de manera clara en el siglo XVII, aunque antes vemos elementos vinculados con ella, como las referencias a la antropofagia o al asesinato. Es importante subrayar que el

concepto no se refiere tanto a determinadas prácticas como a total ausencia de civilización y a vivencias cercanas al estado de semi-salvajismo o naturaleza. Así lo encontramos (cuadro nº 3) en el franciscano Simón, los agustinos Grijalva y Torres y los jesuitas Rojas, Acuña, Barnuevo, Ribas –que desarrolla en su obra la oposición tópica entre naturaleza y sociedad– y Techo, la mayoría autores de crónicas o relaciones relativas a la evangelización o a expediciones a lugares recónditos y con nativos que apenas habían tenido contacto con otras culturas. Aunque notamos en los textos una cierta repetición estereotipada de esta idea de lo bárbaro o primitivo, es decir, una cita casi obligatoria de esa idea al margen de la experiencia real del cronista con la tribu que le haya tocado evangelizar, no parece del todo aceptable sostener que la descripción que nos ofrecen sea totalmente una “construcción occidental”⁸³, ya que los religiosos no hablan de oídas, sino como “testigos de vista”, lo cual tiene incluso implicaciones narrativas, como se verá (apdo. 3.4), y trabajan y escriben a partir de su experiencia. Es más, algunos han nacido en América (entre los citados antes, Maldonado y Grijalva) y, aunque es evidente que tienen una formación occidental, su perspectiva tiene que ser más cercana. Pérez de Ribas es un buen ejemplo de esta contradicción que estamos viendo, pues en su crónica, aunque haya una visión de fondo muy negativa que ya asoma en el título: *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentas más bárbaras y fieras del mundo*, y que continúa con adjetivos como “bárbaras”, “abatidas”, “incapaces”, “salvajes”, se reconoce algo tan poco salvaje y primitivo como su inteligencia e incluso sabiduría. Notamos también que la mayoría de los autores que manejan estas etiquetas de barbarie y primitivismo son jesuitas, justamente la orden más pendiente de la educación política de los nativos y de construir para ellos una sociedad en términos políticos, económicos y organizativos, más allá de la labor estrictamente religiosa.

A propósito aún de la visión indígena y de cómo es conveniente presentarla, hay estudiosos que sostienen que, a finales del XVI, ya no se ve como adecuado presentar a los nativos como bárbaros y salvajes pues ello desmotivaría a los evangelizadores que ahora necesitan aplicar unas técnicas más persuasivas y menos violentas, separando su cometido de la conquista meramente militar⁸⁴. Sin embargo, según los datos que manejamos, extraídos de las crónicas analizadas y expuestos más arriba, la visión que se tiene del otro, en cuanto a concederle algún grado de civilización, en el siglo XVII es mucho peor que en el siglo XVI. Los resultados son bastante concluyentes al respecto. Lo que sí es evidente, como veremos de inmediato, es que, a comienzos del XVII, surge el concepto de “conquista espiritual”: los cronistas se concentran en el hecho evangelizador y dejan de lado las exposiciones sobre el pasado prehispánico indígena, tan características del siglo XVI, llenas de sacrificios humanos y atrocidades sin cuento que

⁸³ Así lo hace Manuel José Botero, que comienza por relacionar el “otro” con lo desconocido, monstruoso y que causa miedo. Insiste en que es una construcción occidental y que se sustancia en un indígena que “no caminó por América aunque sí transitó por Europa” (2011, 316). La tesis de Botero es que el cronista cambia o manipula la realidad a fuerza de uso lingüístico de hipérbolos y adjetivos estereotipados de carácter negativo como “caníbal” o “bárbaro”.

⁸⁴ Véase Fernando R. de la Flor (2002, pp. 316 y ss. de modo particular). Las conclusiones de su artículo en lo que se refiere al concepto de “conquista espiritual” y sobre la idea de la propaganda por encima de los valores evangélicos nos servirán más adelante (apdo. 2.4).

podrían imbuir en la mente de los lectores la idea de unos indígenas bárbaros y salvajes. Pero en lo que se refiere al análisis psicológico, es innegable que la visión cientifista que exponía con cierta asepsia los rituales indígenas da paso a una visión mucho más subjetiva y que niega, en general, cualquier rasgo de civilización en el lugareño⁸⁵. Para muestra, este ejemplo del jesuita Techo, en el que están presentes las ideas de salvajismo y atraso, expresadas con una condescendencia risueña por parte del autor (no debemos olvidar, con todo, que los *caaiguas*, según el misionero, son una tribu muy cercana a la Prehistoria en cuanto a su desarrollo):

Era divertido verlos estupefactos al escuchar el sonido de la campana de bronce, semejante al trueno, pues se maravillaban que tan pequeña mole pudiese emitir una voz tan poderosa. Pero aún más divertido fue ver a estos salvajes, acostumbrados solo a los rugidos de los tigres, saltar al ritmo antes nunca escuchado de la música (Techo, 842).

Otras características negativas

Sigamos viendo algunos rasgos que configuran la visión que los cronistas religiosos tienen de los nativos. Asociada, solo en parte, a la idea de salvajismo y primitivismo está la consideración del otro como cruel y -en contra de la visión del indio como apocado y pusilánime- altivo, arrogante, colérico e impaciente. Encontramos este rasgo sobre todo en autores del XVII, como los jesuitas Acuña, Barnuevo y Ovalle, los dominicos Remesal y Lizárraga y los franciscanos Simón y Cruz. Una variante de esta visión es la consideración del otro como cobarde con los españoles y extremadamente cruel con los suyos. No es el caso de Ovalle, cuyos indios araucanos no son precisamente cobardes, pero sí recogen este rasgo autores como Simón, Lizárraga o Acuña⁸⁶.

Muy frecuente en las crónicas es que se nos presente el nativo como un individuo poco fiable, inconstante, ingrato o mentiroso. Se trata de una prevención lógica y de una estrategia que ellos desarrollan ante quien, conquistador o evangelizador, entra en sus vidas tratando de cambiarlas radicalmente. Pese a ello, nuestros cronistas lo consignan como algo muy significativo. Lo encontramos en Mendieta, Simón, Dávila, Lizárraga, Torres y Acuña, entre otros. Estos mecanismos defensivos pueden convivir, no obstante, con una consideración del indígena como ser infantil, incapaz de discernimiento ético, pobre de espíritu y crédulo, por todo lo cual puede ser fácilmente engañado. A diferencia de otros rasgos comentados antes, este lo vemos aparecer también en el siglo XVI y en todo tipo de autores: Motolinía, Mendieta, Simón, Dávila, Lizárraga, San Pedro, etc.

⁸⁵ Felipe Castañeda (2007), al estudiar la visión del indio de Vargas Machuca, que, a su vez, retoma a Ginés de Sepúlveda, sostiene que el comienzo del XVII es un momento de relativo pesimismo en el proceso americano –las grandes culturas y los sueños habían pasado ya– y dice que ese pesimismo se contagia a los autores, obligados a bregar en contextos concretos. Eso explicaría, en nuestra opinión, que se dejen de lado las grandes construcciones etnográficas del XVI y que la visión del indio empeore, se haga más desengañada. Otra derivada de su trabajo es que la consideración del indio como “bárbaro” autoriza y justifica su conquista, colonización y evangelización.

⁸⁶ Rolena Adorno (1990, 159) explica este hecho a la luz de las teorías de la otredad de Sepúlveda, indicando que “ambas actitudes son formas de anteponer el apetito a la razón”. La conclusión de su razonamiento es que, en la lógica occidental, por ahí son equiparados los indígenas con mujeres y niños, se les atribuye a aquellos cierto grado de infantilismo y se concluye su necesidad de educación.

Según hemos indicado antes, haciéndonos eco de la explicación de Rolena Adorno, la perspectiva occidental relacionaba el mundo racional con el hombre y el mundo de los afectos y pasiones con la mujer y el niño y vinculaba a los indígenas con estos últimos. Con esta idea también se justificaba su reeducación y, de paso, se explicaban vicios o defectos relacionados con la entrega a las pasiones y a las conductas salvajes y primitivas.

Nos quedan por examinar dos grupos de rasgos, que, tal como están expuestos en las crónicas, hay que colocar en la columna de la izquierda (cuadros 3 y 4) y que, sin tener la relevancia de los vistos hasta ahora, son muy significativos de las preocupaciones y el mundo ideológico de los autores. En primer lugar, citamos los elementos pertenecientes al campo semántico del sexo y de las costumbres tanto eróticas como de organización amorosa, para, a continuación, pararnos un instante en la “novelería” o fantasía que algunos autores consignan como ingrediente básico del mundo indígena. Hasta siete religiosos encuentran en los indígenas el defecto de la “sensualidad” –esta es la palabra que textualmente emplean y que puede tener un sentido más amplio de lo que parece–. Podemos añadir aquí las ocurrencias de “poligamia”, “sodomía” y “deshonestidad” o “impudicia” y “lujuria”. En este aspecto hay también una visión unánime en épocas y órdenes: participan de ello franciscanos como Sahagún, Mendieta y Simón; dominicos como Dávila; agustinos como San Pedro y Torres y jesuitas como Ovalle y Ribas. En este asunto, como cabe suponer, se nota la perspectiva de autores que son religiosos y si en algún aspecto no hacen concesiones es en la moral sexual. Veremos cómo, además, se trata de una cuestión que tiene otras derivadas interesantes, como todo lo relacionado con el cuerpo desnudo y con su suciedad o limpieza. Antes indiquemos que Mendieta y Ribas son dos autores representativos de dos visiones diferentes al respecto: el primero se fija más en datos de conducta y relativos al disfrute de los placeres –las fiestas, los bailes, aunque no deje de citar el “vicio nefando”– en un entorno de simplicidad originaria, arcádica. Digamos que encuentra los usos indígenas acordes con el contexto en que surgen y adaptados a él. En cambio, Ribas –probablemente el cronista que más incide en estos temas– insiste de forma obsesiva y con gran carga crítica en la poligamia, la deshonestidad y, sobre todo, la sodomía, respecto a la cual entra en detalles que no encontramos en otras crónicas, informándonos de que era tenida

entre estas naciones tan ciegas y ajenas de la luz de la razón, por tan vil y afrentosa, principalmente en los pacientes, que estos eran conocidos y menospreciados de todos [...] y los tales no usaban arco ni flechas, antes algunos se vestían como mugeres (Ribas, 11).

Si nos referimos a la visión del otro en su desnudez –particularmente la femenina–, aunque sabemos que ello fue probablemente lo primero con que se encontró el occidental al llegar a América, las reacciones pueden ser muy variadas: la primera que salta a la vista es relacionar a los nativos con criaturas que aún viven en el jardín del Edén, pero desde luego una consideración menos *biblica* del asunto nos lleva directamente a lo que algunos críticos han llamado “mito erótico” de la mujer indígena⁸⁷, perspectiva que en las obras

⁸⁷ Sobre ese asunto han reflexionado Sergio Rivera-Ayala (2009) y Remedios Mataix (2010). Ambos autores coinciden en que la mujer es vista como objeto de deseo para el conquistador al ofrecerse desnuda y sin ningún pudor y es presentada como una máquina de trabajo, fertilidad y sexualidad. El primero parte de la idea –aristotélica y cristiana– de que el cuerpo es la parte menos noble de la persona y, por tanto, la

de nuestros cronistas religiosos es difícil de encontrar y a la que algunos, todavía, le dan la vuelta. Recogemos los testimonios de Colón y Vespuccio para luego compararlos con los de nuestros autores. Califica el primero los cuerpos de los hombres como “todos muy bien hechos” y los femeninos como “lindos cuerpos de mujeres”, que se ofrecen y se acercan sin recato, pero al mismo tiempo sin malicia⁸⁸. Por su parte, el segundo afirma:

Son mujeres de cuerpos gentiles, muy bien proporcionadas y no se ve en sus cuerpos cosa o miembro mal hecho [...], por excepción veréis los pechos caídos de una mujer, así como tampoco el vientre caído o con arrugas, que todas parece que no pariesen nunca [...] y aunque andan completamente desnudas, son mujeres carnosas y de sus vergüenzas no se ve aquella parte que puede imaginar quien no las ha visto, pues la cubren con los muslos, salvo aquella parte a la que la naturaleza no ha proveído, que es, hablando honestamente, el pubis⁸⁹.

Como fácilmente se comprenderá, la crónica religiosa recoge numerosas alusiones a la desnudez de los indígenas y no está falta de descripciones de los nativos, elogiosas, la mayor parte de las veces, cuando se trata de hombres –los ejemplos recogidos de mujeres son muy escasos–. Nos ocuparemos de la técnica descriptiva en su lugar (apdos 4.1 y 4.4, sobre todo), porque ahora traemos un testimonio del dominico Remesal que contrasta vivamente con los ejemplos anteriores, pues muestra tal rechazo y repulsión ante el cuerpo femenino que podemos imaginar que, en su labor misionera en el sur de México y Guatemala, no debió de tener problemas para vencer las tentaciones carnales y se le debió de hacer llevadero el voto de castidad:

Su gracia y talle no era para aficionar, por ser puercas, sucias, hediondas, pintadas o embetunadas con cierto barniz de mal olor, desnudas, descompuestas, descabelladas y de tan mal talle y facciones en el rostro que el mirarlas solo era bastante para mortificar el sentido más apasionado del mundo (Remesal, 428-429).

No abundan en la crónica religiosa puntos de vista como este: sí es frecuente incidir en la costumbre indígena de pintarse –“embijarse”, dicen los cronistas–, sobre todo en los textos etnográficos del siglo XVI que describen fiestas y ritos, pero lo que no es habitual es que el religioso se sitúe en la perspectiva de quien mira al otro con “sentido apasionado” o como un objeto sexual, ni tampoco es frecuente ese tono satírico-irónico que destila todo el fragmento.

Por el contrario, un autor tan poco dado al elogio de los nativos como el franciscano Simón –tal como hemos explicado en páginas anteriores– no tiene, sin embargo, reparo

más imperfecta, por lo que se relaciona con los apetitos y las pasiones y no con la razón. De la misma manera, se vincula lo primero con la mujer y lo segundo con el hombre. Mataix explica la evolución de esa visión –que se basa en la interpretación del cuerpo femenino como metáfora de América y, en cuanto tal, objeto de conquista igual que esta– hacia otra que la presenta como una asesina y antropófaga implacable (hacia la mitad del siglo XVI). La desnudez que se podía entender al principio como inocencia arcádica se entendió después como impudicia y lujuria. Hay que aclarar que ambos estudiosos parten de los textos de Colón y Vespuccio, difíciles de acomodar a la visión posterior de los cronistas religiosos en torno al mismo asunto.

⁸⁸ Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*, ed. de Consuelo Varela, Madrid, Alianza, 1989, pp. 31, 34 y 141, *apud*. Remedios Mataix (2010, 374).

⁸⁹ Americo Vespuccio, *El nuevo mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos. Textos en italiano, español e inglés*, edición de Roberto Lavillier, Buenos Aires, Nova, 1951, p.213, *apud*. Sergio Rivera-Ayala (2009, 79-80).

en reconocer la “buena gracia y hermosura” de las mujeres, aunque ni ellas ni ellos “traen cubierto más que las partes de la honestidad, y estas no del todo” (Simón, 38).

En la cita anterior de Remesal se incluye como una de las características de las mujeres indígenas la de ser sucias, expresada con riqueza sinonímica, y esto nos lleva a un asunto de la visión del otro que podemos incluir también dentro de los elementos de la “sensualidad”. Es un motivo minoritario, en cuanto a su aparición en los textos, pero significativo del mundo ideológico y también de la vida diaria de los cronistas religiosos y sobre el cual estos no se ponen de acuerdo: se trata de saber si los nativos son de natural limpios o sucios y las implicaciones que tiene eso en su vida cotidiana. Como acabamos de ver, Remesal, al menos a propósito de las mujeres, no tiene dudas; tampoco otros cronistas del XVII, como Simón o Laureano de la Cruz. Sin embargo, a los etnógrafos del XVI les llama la atención el hecho de que se estén bañando todo el día. El franciscano Landa, en el capítulo V de su *Relación*, entre otras diversas costumbres a cual más curiosa, indica que “se bañaban mucho, no curando de cubrirse de las mujeres sino cuanto podía cubrir la mano” (Landa, 81). El mismo autor describe más adelante a las indígenas como “no feas” y expone que su tez es “de color moreno causado más por el sol y del continuo bañarse, que de su natural” (Landa, 107). Para Motolinía, según se lee en su *Historia*, la excesiva higiene favorece la propagación de enfermedades infecciosas como la viruela:

Como los indios no sabían el remedio para las viruelas, antes como tienen muy de costumbre, sanos y enfermos, el bañarse a menudo, y como no lo dejasen de hacer morían como chinches (Motolinía A, 116).

También matiza este autor que, por motivos religiosos –para prepararse para una fiesta importante–, “dejaban de bañarse, que entre ellos es cosa muy usada” (Motolinía A, 168). Nuevamente, pues, encontramos esa diferencia de visión entre el siglo XVI y XVII, debida, en este caso, a que los autores primeros exponían pormenorizadamente, con mayor distancia, las costumbres etnográficas y a los segundos los guiaba más una pulsión subjetiva vinculada con la convivencia cotidiana. Por supuesto, la apreciación de los etnógrafos destila sorpresa y muestra unas diferencias culturales y religiosas enormes: los indígenas viven en un mundo más sensorial, donde el cuerpo no es pecado, al igual que los musulmanes; para los austeros cristianos, en cambio, y más si son religiosos, el cuerpo es algo que hay que cubrir, incluso estando a solas.

Seguimos desgranado lo que nuestros autores consideran elementos negativos del mundo psicológico y conductual indígena y, para terminar, hemos de aludir a otra característica sobre la que hay bastante acuerdo y que no se sale demasiado de esa sensualidad que tanto rechazan: hablamos de la “novelería”, la fantasía y el gusto por las ceremonias y, en particular, el teatro. Aluden a ello, aparte de Motolinía, cuya *Historia* no se entendería bien si prescindiésemos de la importancia que en ella tiene el teatro como elemento evangelizador, otro franciscano –Simón–, el dominico Dávila Padilla, los agustinos Grijalva y Torres y el jesuita Arriaga. Veremos más adelante las consecuencias evangelizadoras de este asunto (apdo. 2.4) y trataremos la importancia del teatro en la textualidad de las crónicas (apdos. 2.8 y 3.3). Ahora solo me interesa recoger tres

testimonios que nos muestran un indígena cuyo gusto por fiestas y ceremonias es presentado como una característica más de su infantilismo. Así, Dávila nos cuenta en su crónica una especie de ritual o auto de fe en el que se quemaron ídolos indígenas y subraya que la ceremonia en sí impactó en los nativos más que el fondo del asunto, pues “pueden mucho con gente tan rendida a los sentidos estas representaciones visibles” (Dávila, 797). Grijalva lo relaciona con la atención que ponían en realizar correctamente las ceremonias cristianas debido a que “la gente es de suyo ceremoniática y puntualísima en la ejecución de los ordenes que se les dan acerca del culto exterior” (Grijalva, 16). Torres, por el contrario, le da un sentido más negativo: primero, explica que esa característica hace a los nativos volver a sus antiguos ritos:

Los indios naturalmente fáciles y noveleros andaban embobados siguiendo de unas partes a otras a su falso profeta, y casi todos apostataron lastimosamente de nuestra santa fe, bolviendo como el perro al vómito, a sus antiguas idolatrías (Torres, 62).

Mucho más adelante en la misma obra alude de nuevo a lo “noveleros y supersticiosos que eran” (Torres, 362). En esa misma línea, contrapone la “novelería” de los ritos indígenas, llenos de cánticos y alegría, con la austeridad de la religión que se intenta imponer –sin embargo, cuando hablemos de los ritos indígenas veremos cómo esta perspectiva se invierte–. En definitiva, este aspecto de la visión del otro se nos aparece como especialmente vinculada con la religiosidad, ya sea indígena o cristiana, y, aunque se considera peligroso que la psicología indígena tienda a la invención y a la fantasía, no deja de utilizarse, por parte de los cronistas, en beneficio propio.

Los rasgos positivos: aceptación, admiración y hasta fascinación

Volvamos ahora al cuadro nº4, y en concreto en su columna derecha, para detenernos en las virtudes y aspectos positivos y hasta admirables del mundo originario americano. Es innegable, pues así lo atestiguan numerosos testimonios, que nuestros autores se sintieron fascinados por los nativos: sus realizaciones artísticas los dejaban atónitos, les sorprendía su capacidad para aprender y para resolver problemas prácticos y sentían envidia –quizá no tanto en cuanto individuos concretos, sino como representantes del mundo occidental– de sus virtudes morales: su humildad y nobleza de carácter o su fervor religioso una vez convertidos, así como su desprendimiento de los bienes materiales que los hacía vivir en armonía con la naturaleza. Más todavía: no pocos autores oponen la psicología y moralidad de los nativos con las de los españoles y no esconden que las de aquellos son mejores y más acordes con las enseñanzas evangélicas que las de estos. Por eso el franciscano Lizana puede decir que “la codicia, avaricia y soberbia del español siempre tiene la mano levantada contra la humildad, pobreza y miserable natural del indio” (Lizana, 147), idea en que lo secunda un dominico, Remesal –significativamente, ambos del XVII–, cuando afirma que, antes de la llegada de los españoles, el indígena “no hurtaba, no juraba, no mataba, no mentía, no robaba mujeres” (Remesal, 422). Con todo, hay que añadir de inmediato que tal reconocimiento de pureza primigenia y, por contraste, de la correspondiente autocrítica hacia los suyos se ve casi siempre contrapesada por la censura implacable hacia los ritos religiosos. El resultado que se

obtiene de esa oposición y que se refleja en las crónicas es una visión ambigua del otro, nacida de la necesidad de condenar los rituales y costumbres que se quieren extirpar, en el fondo de la cual subyace una admiración que no se logra ocultar pero que tampoco resulta conveniente mostrar de manera nítida. Y así, el primero de los autores citados arriba puede oponer “la mucha policía, y leyes buenas y morales virtudes” a la “cruel idolatría” (Lizana, 131) y Durán, dominico etnógrafo del siglo XVI, lo formula, de manera más elaborada e introduciendo una apreciación apasionada y nada ambigua, como sigue:

Si en los ritos e idolatrías mostraron ceguedad y engaño diabólico, al menos en las cosas de gobierno y pulicía, sujeción y reverencia, grandeza y autoridad, no hallo quién les sobrepuje, y en querer señalarse en todo para que su memoria turase para siempre (Durán, 18).

Algunos comentaristas han tirado de esta ambigüedad que oculta una sincera admiración para desarrollar lo que puede entenderse como una visión con tintes idílicos o idealistas y han propuesto dos líneas interpretativas, contrarias ambas a la explicación del indígena como creación europea, según vimos más arriba: una, ya insinuada al comienzo de este capítulo, en torno a la idea de “aculturación a la inversa”⁹⁰ y otra en torno al nativo como “buen salvaje” que vive en un mundo arcádico y que en nuestras crónicas vemos, por ejemplo, en los textos de Mendieta y Pérez de Ribas⁹¹.

⁹⁰ Esteban Mira (2013, 98), que toma ese concepto de Ángel Sanz Tapia y acuña también el sintagma “indianización del conquistador”, repasa los elementos de la cultura material –sobre todo en el ámbito gastronómico– que asimilaron los conquistadores y explica también cómo algunos de ellos, a la fuerza pero también de grado, se indianizaron completamente. Concluye poniendo a Mendieta como un ejemplo de cronista que creyó en la bondad innata de los aborígenes –algo que ya hemos tenido ocasión de comprobar– y abogó por una evangelización distinta.

Por su parte, Bernat Castany (2012) engloba ese concepto en unas coordenadas más generales y ya repasando, punto por punto, lo que llama “erosión de los límites”, es decir, de qué manera la conquista de América hace cambiar las concepciones filosóficas, culturales y religiosas que hasta entonces se tenían por indiscutibles. De su repaso nos interesa ahora –ver en particular las páginas 28-33– un hecho que hemos observado en muchas crónicas y que él ejemplifica con Motolinía. Lejos de la idea de imposición del cristianismo, él muestra las dudas que tenía el pobre fraile acerca de los sospechosos parecidos entre los ritos indígenas y los cristianos, lo que implicaría para él un cuestionamiento de las ideas preconcebidas que podría tener sobre los nativos y el descubrimiento de que no eran tan distintos; en definitiva, una necesidad, aunque sea a regañadientes, de reconocer al otro. Bien es cierto que otros cronistas –por ejemplo, Acosta– resuelven ese problema con el manido expediente de la actuación del demonio, que todo lo embrolla (véase más abajo en este mismo apartado y también en 2.4).

⁹¹ Otra vez Castany, en una serie sucesiva de trabajos, relaciona todo lo que llevamos diciendo acerca de los vicios que el indígena no posee, que arriba ejemplificamos con citas de Lizana y Remesal, con la filosofía epicúrea (2013) –o con la versión renacentista de la misma que transmitieron Erasmo, Tomás Moro y Montaigne–, la cínica (2015) y la escéptica (2016), así como con tópicos clásicos relacionados con la libertad, la felicidad, la vida en armonía con la naturaleza y al margen de pasiones y ambiciones: al menos, el *carpe diem*, el *beatus ille* y el *locus amoenus*. La insistencia de los cronistas en estos detalles, así como en otros, como su falta de ambición o el poco interés que le daban al dinero y al aprovechamiento de los recursos naturales más allá de sus necesidades básicas, según este autor, serían indicadores de la influencia en ellos de esos elementos de la cultura clásica. Aunque los autores religiosos, por el hecho de serlo, serían los que menos imaginaríamos influidos por el mundo pagano, al fin eran hombres cultos y leídos que, a su manera, veían al nativo en un estado cercano a la inocencia bíblica y lo expresaban, como hemos visto a lo largo de este apartado de nuestra investigación, a través de calificativos como “salvajes” o “bárbaros” en el sentido de “carentes de civilización”.

Hagamos ahora un repaso de esas virtudes que aparecen en la parte derecha del cuadro y de los cronistas que las señalaron o que más se interesaron por ellas. En primer lugar, si juntamos en el cuadro las ocurrencias relativas al refinamiento artístico y al social (complejidad y elaboración de los planteamientos sociales, políticos y organizativos), concluimos que aparecen de manera significativa en casi la tercera parte de las obras analizadas. Se preocupan por ello y lo resaltan autores como los franciscanos Motolinía⁹², Sahagún, Mendieta y Lizana, los dominicos Durán, Gaspar y Jacinto de Carvajal y Dávila Padilla, el agustino Calancha y los jesuitas Acosta, Tovar, Acuña y Ribas. Es anecdótico en los casos de Ribas y Calancha y lo vemos más presente en los etnógrafos del XVI, que son los que muestran de modo más claro esa visión dual entre la admiración por las creaciones artísticas y, en ocasiones, por la organización social y la repugnancia por los ritos, como observábamos en la cita anterior de Durán. A continuación ofrecemos algunos textos encomiásticos a propósito de las realizaciones artísticas indígenas. Son muchos los testimonios que podríamos traer, pero nos quedaremos con algunos que permiten comprender la admiración y el deleite estético que sentían los cronistas por las distintas realizaciones artísticas indígenas e incluso, en algún caso, dejan ver una reivindicación de la necesidad de conocimiento y memoria en torno a ello:

La manera de los templos de esta tierra *nunca fue vista ni oída*, así de su grandeza y labor, como de todo lo demás; y la cosa que mucho sube en altura también requiere tener buen cimiento. Y de esta manera eran los templos y altares de esta tierra, de los cuales había infinitos; y de ellos se hace aquí memoria para los que a esta tierra vinieren de aquí en adelante, que lo sepan, porque ya casi va pereciendo la memoria de ellos [...]. Y por honrar más sus templos, sacaban los caminos muy derechos por cordel [...], que *era cosa harto de ver* (Motolinía A, 173-174).

En este pueblo estaba una casa de placer, dentro de la cual había mucha loza de diversas hechuras [...] y otras vasijas pequeñas [...] desta loza *de la mejor que se ha visto en el mundo*, porque la de Málaga no se iguala con ella, porque es toda vidriada y esmaltada de todas colores y *tan vivas que espantan*, y demás desto los dibujos y pinturas que en ellos hacen son tan compasados que naturalmente labran y dibujan todo como lo romano (G. Carvajal, 61).

En menos de un cuarto de hora oímos en los pueblos muchos atambores que apellidaban la tierra, porque se oyen de muy lejos y son *tan bien concertados*, que tienen su contra y tenor y triple (G. Carvajal, 38).

Hallose cantidad de macanas labradas con *curiosidad grande*, y entre otros trastes, muchedumbre de loza *curiosísima*, y vidriada la pequeña con *perfección tanta* que pudiera aprender de sus *lindezas* la que se labra en la China (J. Carvajal, 117).

Pegado a este hizo un hospital donde se curasen los enfermos, con *tan buena dviisión*, y *orden* como se podía desear. Hasta hoy dura este grande edificio con pinturas antiguas, que

⁹² Eva Bravo-García y María Teresa Cáceres-Lorenzo (2013b) ofrecen un análisis de la visión del indio que se muestra en las crónicas de Motolinía y Cortés, en el que, para nuestro intento, lo que resulta más significativo es que, pese a que en el cuadro inicial mostrábamos varios rasgos negativos, ellas concluyen, a partir de un análisis más profundo de la *Historia*, que el franciscano matizaba o justificaba esa negatividad tratando siempre de hacer un análisis que partía del contexto etnográfico indígena, lo cual nos lo muestra como un cronista característico del XVI, junto a Acosta, Sahagún, Durán, etc., y diferente, pues, de lo que encontraremos en el Barroco.

entretienen y mueuen harto a los que las miran. Pluguiera Dios así nos enseñasen como nos admiran (Grijalva, 17).

Labran estólicas, que son sus armas, de palos muy vistosos, tan *delicadamente* que con razón las codician las demás naciones. Y lo que más es, sacan de un tosco leño un idolillo *tan al natural* que tuvieron bien aprender de ellos muchos de nuestros escultores (Acuña, 138).

Podemos observar que estos testimonios –y otros muchos que podríamos traer– abarcan distintos elementos artísticos: desde un humilde ídolo hasta templos y hospitales. Nuestros cronistas admiran tanto el carácter monumental y suntuoso de las grandes obras arquitectónicas como el primor y el detalle de lo más minúsculo; por eso estas manifestaciones encomiásticas aparecen tanto en las grandes obras etnográficas como en las relaciones en torno a viajes y procesos más concretos y localizados. Por otra parte, si juntamos todas las palabras y expresiones a las que hemos dado relieve tipográfico, veremos cómo estas muestras de arte sumen a nuestros santos varones en un placer que podríamos denominar místico, una especie de calma y paz espiritual, y por ello no es extraño que busquen puntos de comparación con las realizaciones de una cultura tan aparentemente superior como la occidental. J. Carvajal lo expresa con bastante aproximación cuando manifiesta que todas esas maravillas “suspendían la más advertida atención” (125). Esta completa rendición a la cultura artística indígena es un rasgo constitutivo de la crónica religiosa, pero no puede separarse de su reverso, como podemos ver en la cita de Grijalva, donde afirma que las pinturas del hospital entretienen, mueven y admiran, pero no enseñan; esto es, su contenido no se puede aceptar, pero eso no anula el placer estético que proporcionan⁹³. Dejamos para el final el comentario de la primera cita, en la que Motolinía se lamenta de que vaya desapareciendo la memoria de los templos antiguos –en parte, aunque no lo dice, por la destrucción obrada sobre ellos por los conquistadores y los propios religiosos– y, por tanto, es consciente de que su labor de historiador es describirlos para que quede memoria de ellos. Este punto de vista no es propio de la crónica religiosa en general, sino únicamente de los autores etnógrafos del siglo XVI.

En segundo lugar, siguiendo el listado de elementos que configuran una visión positiva del otro, se nos aparece la inteligencia y la capacidad de aprendizaje, que citan o en la que se detienen Mendieta, Torres, Montoya, Acuña y Ribas. También Simón se la reconoce, pero solo “a algunos”⁹⁴. Se encuentra muy vinculada con los procesos evangelizadores,

⁹³ Después de leer todos esos testimonios encomiásticos acerca del arte indígena, resulta de todo punto incomprensible cómo Eva Bravo y Teresa Cáceres (2011) puedan afirmar que “en la documentación llama la atención la riqueza, la exuberancia de la naturaleza y las posibilidades económicas pero no la calidad de la factura ni el refinamiento de los bienes materiales” (34), así como la afirmación de que las obras de arte occidentales no tienen parangón, para el conquistador, con las indígenas, pues las crónicas, justamente, expresan el encomio de estas comparándolas con aquellas. Salvo, claro está, que esa documentación a que aluden cubra solo los años iniciales del descubrimiento y conquista.

⁹⁴ Es sabido que la discusión en torno a la “racionalidad” indígena y sus facultades intelectivas motivó un apasionado debate en los siglos de la colonia, coincidente, en parte, con las discusiones en torno al origen de los indios americanos y a sus posibilidades de evangelización –véase sobre esto lo indicado más arriba (apdo. 3.1)–. En el siglo XVII, como vemos, hay religiosos que reconocen esa capacidad, aunque más circunscrita al ámbito evangelizador que a lo demás, pero otros, reduciendo a los nativos a su mera

salvo en el caso de Acuña, y, como vemos por los autores citados, adquiere más relieve en el siglo XVII porque, como ya hemos dicho en diversas ocasiones, las crónicas de esta época se centran más en la “conquista espiritual” o evangelización y en sus posibilidades. El siglo XVI es una fase, previa a la anterior, de absorción por los cristianos del mundo cultural indígena y, por tanto, de reconocimiento implícito por parte de los cronistas, a través de sus exposiciones etnográficas, de la inteligencia indígena. Mendieta se nos revela, así, como un autor de transición: por el contenido y género de su texto se comporta más como un cronista del XVII y por su perspectiva o visión se acerca más a los autores renacentistas.

El tercer grupo de rasgos que asociamos con una visión positiva del otro agrupa un conjunto de elementos que trazan un retrato psicológico del indígena como un ser humilde, dócil, noble, obediente y confiable. Ya se ha visto más arriba que no siempre hay acuerdo en torno a esto y que para algunos cronistas los nativos no son dignos de confianza y son ellos mismos desconfiados; tampoco faltan quienes derivan la humildad y docilidad hacia la pobreza de espíritu, convirtiéndolas en un elemento negativo. Los autores que más se significan en la valoración positiva de estos rasgos son los franciscanos Mendieta y Lizana, los agustinos Calancha y Torres y los jesuitas Acuña, Ribas y Ovalle. En este caso, a diferencia de lo visto en primer lugar, encontramos autores casi exclusivamente del XVII, lo que puede resultar un tanto incongruente con el hecho de que sea en esa época cuando se acentúa la visión negativa del indígena y aparece –o, al menos, se maneja mucho más– el concepto de “bárbaro” como elemento de análisis del otro. En efecto, ¿cómo podemos hablar de un nativo “bárbaro”, “salvaje”, apenas humano y comparado a menudo con los animales y, al mismo tiempo, destacar su nobleza, humildad y, más aún, inteligencia?

Para contestar a esta pregunta lo primero que debemos hacer es comprobar si rasgos pertenecientes a las dos series contrapuestas aparecen en el mismo autor y también debemos recordar que el carácter “bárbaro y primitivo” de los indígenas no siempre está asociado con la crueldad o la ferocidad, sino que a menudo se relaciona, como hemos explicado más arriba, con una situación arcádica que equipara al hombre con un animal más. Entendido así, pues, lo primitivo no es incompatible con virtudes como la humildad, la docilidad, la nobleza e incluso, si la interacción con los occidentales es adecuada, con la capacidad de los naturales para aprender. Así sucede en las crónicas de Ribas y Torres.

En segundo lugar, cabe también que las criaturas más feroces, sometidas a un eficaz proceso de aculturación, acaben convirtiéndose en cristianos más perfectos que los propios frailes, como sucede en la obra de Montoya. Tampoco parece que sea incompatible el carácter indómito y levantisco de los indios araucanos de Ovalle con su nobleza natural y falta de codicia. Por lo demás, en los textos de Mendieta, Lizana y

condición animal, les niegan cualquier raciocinio. En el XVI los autores etnógrafos, entre los que se encuentran Motolinía y Sahagún, reconocen la racionalidad nativa por cuanto los naturales viven con arreglo a la ley natural. Sobre esto, véase Verónica Murillo (2014), que, además, explica, a la luz de esta idea, esa tensión entre la admiración y la repulsión por el mundo indígena que venimos analizando en nuestra investigación.

Calancha no hay contradicción ya que no encontramos, en los ejemplos recogidos, elementos de barbarie y primitivismo, como tampoco la hay en los religiosos no citados arriba del siglo XVII, que, por tener una visión muy negativa del otro, no aprecian características positivas que pudiesen contradecir las negativas.

La única obra que muestra incongruencias en la visión del otro es el *Nuevo descubrimiento* de Cristóbal de Acuña, para quien los lugareños son dóciles y confiables, pero al mismo tiempo ingratos e inconstantes. La explicación a la falta de coherencia de esta visión es factible buscarla en el hecho de que esa crónica pertenece al subgénero de las relaciones de viajes y en ella el autor, aunque dedica bastante espacio al mundo indígena, tiene como objetivo fundamental dar cuenta del viaje en sí: puede decirse que el jesuita, en este texto, al contrario que los demás cronistas del *ciclo del Amazonas* (Maldonado, Rojas, Cruz, Gaspar de Carvajal) trató de hacer etnografía al tiempo que narraba una expedición y en lo primero no alcanzó la profundidad suficiente como para proponer una visión más elaborada.

Para concluir este recorrido por los aspectos psicológicos y conductuales de la visión del otro, merece la pena detenerse un momento en un rasgo muy minoritario sobre el que, al igual que sobre otros –como la sensibilidad, la fidelidad, la constancia, la nobleza y la confiabilidad– algunos autores no se ponen de acuerdo: se trata de la falta de codicia o ambición, rasgo que ya hemos insinuado más arriba. *A priori*, parece una característica positiva y hasta sirve para oponer con ventaja los nativos a los españoles, tal como lo ve, por ejemplo, Ovalle, que, al comienzo de su *Historia*, cuando habla de la riqueza natural de Chile y sus minas de oro, cuenta cómo extraen el mineral los nativos:

Quando los indios no tienen qué gastar, envían a sus mugeres a esta laguna, y ellas entran dentro, y buscan entre la arena con los dedos de los pies la pepita de oro, y en reconociéndola, lo cual hacen al tacto, se baxan por ella, y en sacando dos o tres pesos de oro, no buscan mas, y se van con Dios, y no vuelven hasta gastar aquello, porque *no son gente de codicia*, y no atienden más que a pasar, no a atesorar (Ovalle, 10).

El segmento que señalo en cursiva permite ver efectivamente su falta de ambición de riquezas materiales y todo el fragmento, en general, nos muestra un modo de vida, producto de ese carácter suyo, basado en la subsistencia, consistente en coger solo lo necesario para “pasar”, donde la idea de “atesorar” no existe, aunque eso no les impida a los nativos, en palabras del mismo autor, ser “colericos, impacientes, mal sufridos, furiosos, arrogantes, soberbios y feroces” (Ovalle, 88). En otros términos, y tal como ya mencionábamos en el apartado anterior (2.1), el jesuita aprecia, al igual que otros autores, una conducta basada en un equilibrio armónico entre el hombre y las riquezas que le proporciona la naturaleza, a las que solo recurre por necesidad y que, por ese motivo, no corren peligro de ser esquilmas y desaparecer, salvo por la acción de los españoles. Pues bien, si acudimos a otro jesuita del XVII, Alonso de Rojas, podremos leer en su *Relación* que el lugar del que habla “se presume ser tierra de muy ricos minerales y que, como está en poder de los bárbaros, no se aprovechan de su riqueza” (231). Aunque el sujeto de “aprovechan” puede ser, por el contexto, “los soldados”, es obvio que si hay riqueza es porque aún no se ha explotado. Nótese también en la cita el uso, ya comentado,

del adjetivo sustantivado *bárbaros*, relacionado aquí con la falta de una economía *civilizada* y, por tanto, con un modo de vida del hombre próximo a la naturaleza. Vemos, por tanto, que, aunque ante un mismo rasgo los dos autores reaccionan de diferente manera, en última instancia nos están describiendo lo mismo. Más adelante (apdo. 2.7) analizaremos la visión de nuestros cronistas sobre la conquista, en especial en su vertiente de rapiña de los recursos naturales.

Costumbres y vida cotidiana: grado de presencia y organización en las crónicas

Avanzamos en el contenido de este segundo apartado del capítulo 2 para centrarnos ahora, después del repaso a los aspectos psicológicos y conductuales indígenas, en una derivada de lo anterior y que forma parte también de la visión del otro. Se trata de las costumbres y la vida cotidiana, que incluye asimismo los rituales religiosos. De todo ello hay información abundantísima en las crónicas (recordemos que sobre eso se inquiría también, como ya vimos –apdo. 2.1 y Apéndice al capítulo 2–, en los cuestionarios oficiales). Por la trascendencia e importancia que tiene el asunto específico de los rituales, lo trataremos más abajo, ayudándonos también de un gráfico. En cuanto a lo demás, no nos interesa tanto profundizar –ni mucho menos– en cada uno de los aspectos abordados, sino, más bien, ver cuáles son más recurrentes y qué autores y órdenes los tratan.

Vamos a dividir primero toda esta diversidad temática en cuatro bloques de contenido e indicar los motivos que los integran. Luego veremos el grado de aparición según el siglo y la orden religiosa y, por último, extraeremos unas conclusiones. Digamos ante todo que la descripción de las costumbres indígenas –al margen de los ritos– es un contenido muy importante en las crónicas. Aparece, en mayor o menor medida, en casi todas ellas debido a la necesidad que tenían las autoridades –civiles o religiosas– de conocer estos hechos por motivos religiosos o económicos. En los textos de los cronistas religiosos, además, la información acerca de los distintos aspectos de la cultura indígena es mucho más abundante, puesto que ellos estuvieron en contacto más íntimo y demorado en el tiempo con las comunidades originarias y las conocían de primera mano: presumían de ser “testigos de vista”, como ya se ha indicado.

En el cuadro siguiente (nº 5) distinguimos cuatro bloques de contenido:

BLOQUES TEMÁTICOS	MOTIVOS DESARROLLADOS EN CADA UNO
ÁMBITO POLÍTICO	Formas y tipos de gobierno, sucesión y elección de los gobernantes. Crítica de formas <i>democráticas</i> de gobierno
ÁMBITO SOCIAL	Costumbres, vida cotidiana, reuniones sociales, comercio, fiestas, celebraciones de bautizos, bodas, funerales y creencias asociadas a ellas
ÁMBITO CULTURAL	Conservación de la cultura autóctona en libros, inscripciones, calendarios y su destrucción por parte de los españoles, religiosos incluidos. Templos. Música. Arte. Patrimonio inmaterial: la importancia y el prestigio social de la retórica y la elocuencia en la vida indígena
ÁMBITO FAMILIAR O PRIVADO	Roles. Prácticas sexuales: poligamia, incesto, homosexualidad, bestialismo. Sexualidad e hijos en las amazonas. Higiene

En este otro esquema (cuadro n° 6) vemos la importancia que les dan los autores a las costumbres y vida cotidiana según época y orden religiosa:

AUTOR	SIGLO	ORDEN	PRESENCIA
PANÉ	XV	OSH	Significativa
ANÓNIMOS	XVI	OFM	Significativa
MOTOLINÍA H	XVI	OFM	Importante
MOTOLINÍA C	XVI	OFM	Irrelevante
LANDA	XVI	OFM	Muy importante y dominante
SAHAGÚN	XVI	OFM	Muy importante y dominante
MENDEIETA	XVI	OFM	Muy importante y dominante
SIMÓN	XVII	OFM	Muy importante y dominante
LIZANA	XVII	OFM	Significativa
MALDONADO	XVII	OFM	Irrelevante
CRUZ	XVII	OFM	Significativa
G. CARVAJAL	XVI	OP	Poco significativa, aunque no irrelevante
AGUILAR	XVI	OP	Nula
DURÁN	XVI	OP	Muy importante y dominante, combinada con una completa historia prehispánica
DÁVILA	XVI	OP	Poco significativa, aunque no irrelevante
LIZÁRRAGA	XVII	OP	Poco significativa, aunque no irrelevante
REMESAL	XVII	OP	Poco significativa, aunque no irrelevante
J. CARVAJAL	XVII	OP	Muy importante y dominante, aunque se trate de una relación de viajes
SAN PEDRO	XVI	OSA	Significativa, aunque la obra sea breve
GRIJALVA	XVII	OSA	Poco significativa, pero no irrelevante
CALANCHA	XVII	OSA	Poco significativa, salvo en cuestiones de sistemas de gobierno y transmisión de la cultura indígena
TORRES	XVII	OSA	Irrelevante, relacionada con la evangelización
TOVAR	XVI	SJ	Muy importante y dominante en la parte expositiva del libro
ACOSTA	XVI	SJ	Muy importante: le dedica un libro entero y otro a la historia. Lo demás son disquisiciones conceptuales e historia natural
ARRIAGA	XVII	SJ	Muy importante
ROJAS	XVII	SJ	Significativa, localizada en unas pocas páginas, pero el texto es breve

MONTOYA	XVII	SJ	Muy importante y dominante
ACUÑA	XVII	SJ	Muy importante y dominante, pese a que es un texto breve
BARNUEVO	XVII	SJ	Nula
RIBAS	XVII	SJ	Muy importante y dominante
OVALLE	XVII	SJ	Muy importante y dominante
TECHO	XVII	SJ	Irrelevante

Para desarrollar el contenido de ambos cuadros hemos de atenernos a las siguientes consideraciones:

En primer lugar, conviene resaltar que, aunque en muchos autores, sobre todo del siglo XVII, la exposición de la cultura y vida cotidiana indígenas se refiere al momento coetáneo a ellos e incluye la manera como las van cambiando a causa del contacto con colonizadores y evangelizadores, otros cronistas llevaron a cabo un completo desarrollo del mundo prehispánico y su corolario final: la conquista por parte de los españoles. Es el caso de Acosta, Sahagún, Tovar o Durán, por citar algunos ejemplos del XVI, y Ovalle en el XVII.

Del primer bloque de contenidos describen los aspectos básicos de la estructura política de la comunidad de que se trate: sistema de gobierno, elección de los gobernantes, sucesión, etc., así como las costumbres guerreras, la esclavitud –y cruel muerte, en ocasiones– de los prisioneros de guerra especialmente. Este asunto se convierte casi en monográfico en autores como Durán. Por regla general, los religiosos alaban la complejidad y finura de los sistemas políticos que utilizan los nativos porque, en el fondo, se dan cuenta de la cercanía que presentan con elementos políticos europeos; otros, en cambio, detectan en ellos cierta anarquía y falta de autoridad. Es curioso el caso de Calancha, que, después de alabar aspectos culturales, como el cómputo del tiempo y la transmisión de las noticias históricas –con un método muy parecido al juglaresco–, deplora su sistema político, que califica como “democracia” y que define como “pestilencial gobierno donde todos mandan y solo obedecen los que quieren” y propone como mejora la “aristocracia, que es la gobernación de los sabios y poderosos en libertad” (Calancha, 181).

El segundo bloque se despliega en un completo catálogo de costumbres referidas a la vida cotidiana: alimentación, cultivo, recolección, vestimenta, comercio, etc., por un lado, y fiestas, reuniones y maneras de celebrar nacimientos, bautizos, bodas y fallecimientos, por otro. En ese ámbito se cuele también un abanico de creencias que se concreta en ceremonias y costumbres funerarias.

El tercer bloque tiene varios puntos de interés, pero lo relevante no es tanto la descripción de los elementos culturales en sí mismos como la ambivalencia de algunos autores a la hora de abordarlos, la contradicción que los lleva a considerar importante hablar de algo entendiendo que ese algo es, al mismo tiempo, perverso y que hay que

eliminarlo a toda costa. La consecuencia inmediata de esto es que encontramos en los textos del XVI –y particularmente en Landa– un lamento o queja de algunos autores porque no tienen documentos para reconstruir la historia prehispánica debido a que ellos mismos, con anterioridad, los habían destruido por entender que eran nocivos. A modo de ejemplo, en el texto anónimo *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España*, donde podemos leer que

porque se lo hemos reprobado [el carácter erróneo de sus creencias] y quemado sus libros [...] hanos sido agora dificultoso alcanzar la verdad; que si algunos libros han quedado tiénelos ascondidos y no osan mostrallos (Anónimos, 105).

Este problema de la falta de fuentes para llevar a cabo la tarea asignada de reconstruir las costumbres y vida originaria con el que tuvieron que lidiar varios autores del XVI es una muestra acabada de esa tensión varias veces citada entre el afán científico por reconstruir el pasado y la repulsión que una parte de él causaba en el cronista, pero, aun con él y sobre todo en aspectos no relacionados con creencias religiosas, lograron darnos en sus obras una visión muy completa⁹⁵.

En cuanto a elementos concretos que destacaron, cabe mencionar en primer lugar los calendarios, descritos de manera amplia y exhaustiva (aquí de nuevo el franciscano Landa es cita obligada). También se menciona –cómo no– el arte indígena, ante el cual, como hemos visto y ejemplificado, los cronistas se rinden originándose así una visión dual que incorpora la belleza estética de monumentos, escultura y artesanía y el carácter dañino o peligroso de las creencias que algunos representan.

Por otra parte, hay que citar lo que hoy llamamos la *cultura inmaterial*, en particular los modos de transmisión por parte de los indígenas de la vida de sus antepasados y la importancia que le dan algunas culturas a la retórica y la elocuencia en los ámbitos político, social e incluso familiar. Se llega al extremo de que algunos autores transcriben en sus crónicas discursos indígenas: el caso más conocido es el de Sahagún, que se ayudó de una compleja red de informantes, pero en los textos de Tovar, Durán, Acosta –en los últimos libros–, Montoya o Ribas –por citar algunos– tienen también una presencia y función importantes. Analizaremos su técnica y estilo, así como su mayor o menor

⁹⁵ A finales del siglo XVI Acosta tenía la suficiente perspectiva como para criticar con dureza el exceso de celo de algunos evangelizadores y cronistas de la centuria a la hora de destruir, sin ningún tipo de discriminación ni control, los elementos básicos de la cultura indígena, como se puede leer en el siguiente testimonio, extraído de su *Historia natural y moral de las Indias*: “En la provincia de Yucatán [...] había unos libros de hojas a su modo, encuadernados o plegados, en que tenían los indios sabios la distribución de sus tiempos, y conocimiento de plantas y animales [...]. Parecióle a un doctrinero que todo aquello debía de ser hechizos y arte mágica, y porfió que se habían de quemar, y quemáronse aquellos libros, lo cual sintieron después no solo los indios sino españoles curiosos, que deseaban saber secretos de aquella tierra. Lo mismo ha acaecido con otras cosas que pensando los nuestros que todo es superstición, han perdido muchas memorias de cosas antiguas y ocultas que pudieran no poco aprovechar. *Esto sucede de un celo necio, que sin saber ni aun querer saber las cosas de los indios, a carga cerrada dicen que todas son hechicerías, y que éstos son todos unos borrachos, que qué pueden saber, ni entender*” (Acosta, 383). A mayor abundamiento en abono de la misma idea, un poco antes que Acosta el dominico Durán hacía esta reflexión en su *Historia de las Indias*: “Y así erraron mucho los que con buen celo (pero no con mucha prudencia) quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían; pues nos dexaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos” (Durán (II, 71). Véase nuestro capítulo 1 en lo relativo a objetivos de la escritura historiográfica.

fidelidad a lo que se supone debería ser un discurso indígena –no occidental-, en su lugar correspondiente (apdo. 4.1). Quedémonos ahora con un par de ejemplos cuyos autores se paran a explicar la importancia de la retórica y de la trasmisión de la memoria para los pueblos originarios⁹⁶.

Calancha explica un complejo sistema de hilos de colores que los incas utilizaban para recordar hechos y personas del pasado, pero,

para remedio de la falta que hacía el no tener para tales hechos o palabras color o cifra, era oficio de los amautas [...] hazer cuentos en que legalmente se refería el suceso, la historia, o el razonamiento. Tomábanlos de memoria los quipo camayos, que eran como secretarios destos archivos, para dar cuenta al inga o al cacique, o al que fuese a preguntar, y arabicus, que eran sus Poetas, componían versos breves y compendiosos, en los cuales encerraban la historia, el suceso o la embajada, y se cantaban en los pueblos o provincias donde pasaban, enseñándoselos el padre al hijo, y este al suyo (Calancha, 175).

Por su parte, Ovalle, además de referirse también a lo anterior, en este caso a través de la narración de una anécdota, explica cómo hacían sus juntas los indios chilenos y la importancia que tenía en ella la retórica:

Se levanta en medio de todos el que, o por ancianidad, o por otro título le toca hazer el parlamento, y proponer el fin de la junta, y con grande elocuencia (que son en esto muy señalados) le propone, trayendo todas las razones, y motivos que le persuaden (Ovalle, 85).

Volviendo al cuadro nº5, y a propósito del ámbito familiar y privado, digamos que es, de los cuatro, el que menos aparece en las crónicas y el que ofrece una información más discontinua. Nos enteramos aquí, por ejemplo, de los distintos roles que ocupan hombres y mujeres en la sociedad (a veces es difícil distinguir el ámbito estrictamente privado de las ceremonias públicas –estas sí se recogen con profusión, como ya hemos visto-). Por lo demás, de los aspectos relativos al cuerpo, la higiene y la sexualidad ya nos hemos ocupado al hablar de la psicología indígena, por lo que aquí únicamente reiteraremos que se trata de aspectos transitados por muy pocos autores y donde se muestra, en aquellos que sí los comentan, la ideología y el punto de vista propios de la condición religiosa de los cronistas.

Si queremos extraer ahora unas conclusiones a partir de los dos últimos gráficos y comenzamos por los ejes temáticos, diremos que de los cuatro bloques los tres primeros se tratan prácticamente por igual, si bien la historia y la estructura política indígena ocupan más a los autores del siglo XVI, así como también la elaboración de calendarios, los temas de retórica y los referidos a los libros y documentación. Las costumbres y vida cotidiana interesan por igual en un siglo y el otro, como sucede también con la admiración por las obras artísticas indígenas. El último bloque –el mundo privado– interesa menos –aunque los roles en la pareja y en la familia tienen una presencia significativa– por motivos de pudor relacionados con la condición religiosa de los cronistas. Con todo, como ya hemos visto, dentro de las costumbres sexuales es un motivo recurrente el “pecado nefando”, aunque sin entrar en detalles, excepto en el caso del jesuita Ribas.

⁹⁶ Para más información en torno a la presencia e importancia de la retórica indígena, véase además apdo. 4.3.

Por órdenes religiosas, son los franciscanos y los jesuitas quienes más se centran en los temas mencionados en el cuadro 5 y quienes desarrollan una exposición más detallada y seria, incluso en muchos casos neutra u objetiva, con ánimo de transmitir un conocimiento. En los dominicos y agustinos su presencia es más irregular. Salvo Aguilar y Torres, los demás incluyen en sus obras las costumbres y vida cotidiana, aunque sin llegar a la ambición totalizadora de las otras órdenes. El dominico Durán es en este caso la excepción.

Por siglo, como ya se ha insinuado más arriba, las obras que versan sobre las costumbres indígenas de una manera más amplia y significativa pertenecen al siglo XVI, donde encontramos las exposiciones de Motolinía, Sahagún, Landa, Mendieta, Durán, San Pedro, Tovar y Acosta, cuyas obras son, como se ha visto ya en repetidas ocasiones, desarrollos históricos con ambición de transmitir un conocimiento completo del mundo prehispánico. En el siglo XVII nos encontramos con obras que también tienen una intención totalizadora (como la del franciscano Simón, pero, sobre todo, las de los jesuitas Montoya, Ribas y Ovalle), aunque en ellas se ha perdido el carácter sistemático y *científico* de los desarrollos del quinientos, sustituido por otros intereses. Merecen citarse aquí, asimismo, el dominico Jacinto de Carvajal y el jesuita Acuña, cuyas obras, pese a pertenecer al subgénero de las crónicas o relaciones de viaje, se detienen en el mundo indígena de un modo cuantitativamente relevante en proporción a su extensión.

Un caso aparte: los rituales religiosos. Presencia y comprensión

Hemos repasado en este apartado los contenidos que los textos incluyen acerca de la psicología y conducta de los nativos, así como también sus costumbres y organización social. No hemos tocado, por ahora, salvo alusiones sueltas, un tipo de costumbre especialmente importante, tanto como para ser tratada aparte: nos referimos a los rituales religiosos, asunto de capital importancia porque, aunque los cronistas no renunciaron a explicarlo de modo sistemático y con el equilibrio y objetividad posibles, como un elemento más del mundo prehispánico, es evidente que les repugnaba e incomodaba y, gracias a él, tanto cronistas como evangelizadores perdieron todo escrúpulo o reserva que pudiesen tener acerca de la legitimidad de conquista y colonización y lo usaron para mostrar que el tipo de sociedad que ellos querían imponer era mucho mejor que el de los lugareños y que, además, tal imposición era imprescindible si se quería salvar sus almas de la condenación eterna.

Vamos a examinar primero, por medio del gráfico siguiente (nº 7), los contenidos básicos referidos a los ritos y su aceptación por autor, siglo y orden:

AUTOR	SIGLO	ORDEN	CONTENIDO Y ACEPTACIÓN
PANÉ	XV	OSH	Tema básico de la obra: creación del mundo, ámbito de los muertos, espiritualidad. Tono expositivo
ANÓNIMOS	XVI	OFM	Sacrificios humanos
NIZA	XVI	OFM	-----

MOTOLINÍA (H)	XVI	OFM	Presencia abundante y rechazo frontal. Descripción detallada y objetiva de ídolos y sacrificios humanos
MOTOLINÍA (C)	XVI	OFM	Sacrificios humanos
LANDA	XVI	OFM	Presencia frecuente. Objetividad expositiva
SAHAGÚN	XVI	OFM	Les dedica tres libros. Destaca cuestiones adivinatorias y subraya la fidelidad a las propias creencias
MENDIETA	XVI	OFM	Dioses y creación del hombre. Sacrificios humanos con recuento de víctimas. Dualidad en la apreciación de los “templos del demonio”. Comparación fiestas religiosas indígenas y cristianas. Arraigo en sus creencias
SIMÓN	XVII	OFM	Menor presencia. Crueldad con los prisioneros. Oráculos. Fidelidad a sus creencias
MALDONADO	XVII	OFM	-----
LIZANA	XVII	OFM	No hay exposición detallada y objetiva. Se detiene en los ídolos y menos en los ritos. Sacrificios humanos.
DE LA CRUZ	XVII	OFM	-----
G. CARVAJAL	XVI	OP	Irrelevante
AGUILAR	XVI	OP	Breve y muy negativa exposición de ritos religiosos en las páginas finales
DURÁN	XVI	OP	Muy importante. Sacrificios y ceremonias semejantes. Hechiceros y su mundo
DÁVILA	XVI	OP	Irrelevante: solo unas páginas al final dedicadas a las “groseras ceremonias” y ligadas a la evangelización
LIZARRAGA	XVII	OP	Muy marginal y sin ninguna comprensión
REMESAL	XVII	OP	Indica que no tratará el tema. Se deduce rechazo de su tono
J. CARVAJAL	XVII	OP	No hay una descripción de las ceremonias religiosas, aunque sí se habla de los sacerdotes, que engañan “a esa miserable gente”. Rechazo
SAN PEDRO	XVI	OSA	Fundamental en cantidad aunque explicación superficial. Visión negativa. Idea de que el demonio interviene para que los cultos indígenas se parezcan a los cristianos. Lugares de culto. Ritos
GRIJALVA	XVII	OSA	Irrelevante
CALANCHA	XVII	OSA	Irrelevante. Alusiones a las mitologías iniciales
TORRES	XVII	OSA	Frecuencia de ritos, magia, creencias y ceremonias, relacionadas siempre con el demonio. No hay un interés antropológico
TOVAR	XVI	SJ	Básico. Presentado con leve crítica, pero con asepsia. Gran detallismo en las ceremonias de sacrificios con los prisioneros y en la vida de los jóvenes consagrados al culto

ACOSTA	XVI	SJ	Todo el Libro V dedicado a idolatrías y ritos. Hay un rechazo que puede ser serio o satírico-irónico
ARRIAGA	XVII	SJ	Presencia y tratamiento exactamente igual al de San Pedro, ya que ambas obras pertenecen al mismo subgénero, especializado en la enumeración y descripción de ídolos y templos
ROJAS	XVII	SJ	-----
MONTOYA	XVII	SJ	Alusiones indirectas: no hay descripción de ritos; solo se indica que van desapareciendo
ACUÑA	XVII	SJ	No le da importancia pues afirma que lo espiritual no es importante para los indios amazónicos. Descripción superficial y asistemática
BARNUEVO	XVII	SJ	-----
RIBAS	XVII	SJ	Fiestas colectivas y creencias. Presencia en sí no importante, solo en la medida en que van siendo erradicadas. Los ritos se cuentan con cierto grado de objetividad
OVALLE	XVII	SJ	Irrelevante o muy escasa presencia
TECHO	XVII	SJ	Afirma que los indígenas de que hablan no tienen ritos ya que están cerca del salvajismo inicial

Frente a lo visto en las tablas anteriores –tanto en la de psicología indígena (nº 3) como en la de costumbres (nº 6)– este aspecto del mundo prehispánico no aparece –o lo hace de forma irrelevante o poco significativa– en casi la mitad de las obras. Hay distintas razones para ello:

a) El género: los textos breves que narran viajes y expediciones no tienen los ritos indígenas como un contenido que abordar, pues se trata de textos prácticos. Y así vemos cómo las obras de Barnuevo, Rojas, De la Cruz, Maldonado, Gaspar de Carvajal y Niza no se ocupan de él y, dentro de las crónicas pertenecientes a este subgénero, solo tiene una presencia relativa y asistemática en Acuña y Jacinto de Carvajal –esta última, de mayor extensión que sus compañeras–. Dentro de las obras breves, solo las que están especializadas en el asunto concreto de la destrucción de templos e idolatrías se ocupan, lógicamente, de los ritos: tales son los casos de San Pedro y Arriaga.

b) El rechazo que suscita ese tema junto al hecho de haber sido tratado suficientemente ya en las grandes obras del XVI. Tal sucede con Remesal y Lizárraga.

c) El hecho de que los nativos de que trata la obra carezcan de ritos por encontrarse en un estado próximo al salvajismo, como en Techo.

d) Otras causas no explicitadas: es difícil explicar la ausencia o la poca importancia de la presencia de los ritos en obras de la envidia y ambición que se les supone a las de Ovalle, Calancha o Grijalva. Me inclino por el factor temporal como elemento explicativo, tal como veremos en el siguiente párrafo.

En cuanto a la distribución según la cronología, la tabla muestra datos muy claros: de los autores que se atreven con el análisis de los ritos, las dos terceras partes pertenecen al

siglo XVI y la parte restante al XVII. Y no solo esto, sino que los autores de este siglo relacionan ritos y creencias con la evangelización, mientras que los del XVI los tratan aparte y de una manera, podríamos decir, más aséptica y científica, con la intención de divulgar y transmitir conocimiento al lector (aunque sabemos desde el apartado 1.2.1 que la intención final es “vencer al enemigo”, para lo cual hay que conocerlo mejor).

El análisis del cuadro por órdenes nos muestra que el grupo que más se ocupa de transmitir esa parte del mundo indígena es el de los franciscanos, pues hay ocho autores donde aparece de manera significativa o dominante. Siguen los jesuitas, aunque a estos, salvo en los casos de Tovar y Acosta, los mueve más el interés práctico de la evangelización. Por último, dominicos y agustinos muestran un menor interés por los ritos y mezclan las alusiones a los mismos con otros contenidos, salvo en los casos del dominico Durán y el agustino San Pedro.

Si relacionamos la presencia del mundo religioso indígena con el género del texto, como ya se ha visto más arriba, se concluye que las obras breves de carácter práctico lo tratan menos o prescinden de ello, salvo las dedicadas específicamente a la erradicación de la idolatría. Las historias eclesiásticas y otras centradas en los procesos de evangelización sí lo incluyen, como es lógico, pero de modo secundario o subordinado. En definitiva, solo tenemos asegurada una amplia exposición de este asunto si acudimos a las obras extensas del siglo XVI, cuyo título está encabezado, como norma general, por la palabra *Historia*.

Los elementos recurrentes

Si miramos a los motivos a los que atiende cada autor y que vemos reflejados en la última columna por la derecha, concluiremos enseguida que hay cuatro elementos recurrentes, con un número de apariciones muy parejo (oscilan entre siete y nueve): se trata de la descripción exhaustiva de ritos y ceremonias, los sacrificios humanos, la taxonomía de ídolos y templos y el subtema de la adivinación, los brujos y sacerdotes. Juntos configuran un friso temático completo, abarcador de todos los elementos que importan. En menor medida vemos aparecer en algunos textos los mitos fundacionales de la civilización estudiada, aspecto que es prácticamente monográfico en la *Relación* del jerónimo Pané y al que alude de pasada también un autor poco proclive al tratamiento de contenidos religiosos indígenas, como el agustino Calancha.

De manera transversal algunos cronistas enfatizan dos elementos antagónicos del proceso de aculturación indígena: el arraigo y la fidelidad a las propias creencias es destacado por dos religiosos que tienen una mirada antitética en cuanto a la visión del indio; me refiero a los franciscanos Mendieta y Simón. En pleno siglo XVII, con la tarea evangelizadora ya muy avanzada, los jesuitas Montoya y Ribas, sin embargo, quieren señalar cómo las antiguas creencias se van erradicando. Veamos dos testimonios acerca de esa defensa de sus creencias: en el capítulo VII de su *Historia eclesiástica indiana* Mendieta se cuenta entre los que *usurpan* el nombre de Cristo porque, dice,

no queremos hacer por amor de Cristo la centésima parte de lo que estos hacían por mandado del demonio y de sus ministros que para ello tenía escogidos (Mendieta, 36).

Es decir, ellos eran más fieles y más serviciales a sus creencias y sacerdotes que los cristianos a las suyas. Pocos años después, Simón, para explicar esa idea, habla de “fortaleza”:

Se les puede llamar fuertes, no porque ellos lo sean de ordinario en fuerzas [...], sino por la fortaleza que han tenido, tienen y ponen en conservar sus idolatrías, de manera que no se las pueden desarraigar del corazón, voluntad y obras (Simón, 26).

Volviendo a los cuatro elementos recurrentes señalados arriba, digamos que todos ellos tienen una presencia muy pareja en cuanto a ocurrencias, ya que aparecen de forma destacada en un abanico que va de las siete a las nueve obras: la descripción amplia y exhaustiva de las ceremonias y ritos de modo general aparece recogida en las crónicas de Landa, Sahagún, Durán, Dávila, San Pedro, Torres, Tovar y Mendieta. A partir de ahí, los religiosos –estos u otros– se detienen en aspectos específicos que resultan más interesantes para nuestra investigación, como puede ser la presencia de templos e ídolos en Motolinía, Mendieta, Lizana, San Pedro. Arriaga, Tovar, Acosta y Landa; el asunto de los ritos de adivinación y brujería en Sahagún, Simón, Durán, Jacinto de Carvajal, Torres, Tovar y Acosta; y, por último, pero con una importancia cualitativa mayor, la narración completa de los sacrificios humanos, sobre todo en el ámbito mexicano, asunto tratado en las *Relaciones* anónimas sobre los aztecas y por Motolinía, Mendieta, Lizana, Durán, Tovar y Acosta.

Ídolos, *huacas* y templos son objeto de exhaustiva recopilación, como sabemos, por parte de San Pedro y Arriaga, con el fin de destruirlos, pero nuestros autores no fueron ajenos a su encanto estético. El sintagma “templos del demonio” aparece de modo obsesivo en Mendieta, al que, sin embargo, no le queda más remedio que rendirse a su belleza:

Había un *templo del demonio* y aposentos de sus ministros, *maravillosa cosa a la vista*, en especial una sala como de artesones, y la obra era labrada de piedra de muchos lazos y labores (Mendieta, 395).

Abundando en ello y en medio de una enumeración de idolatrías y hasta de ritos que considera ridículos, Acosta titula el capítulo XIII del “Libro V” “De los soberbios templos de México” y describe así una estancia de uno de ellos:

Tenían las cumbres de las cámaras y oratorios donde los ídolos estaban, un pretil *muy galano* [...]. Encima de este pretil había unas almenas *muy galanas*, labradas como caracoles [...]. Por dentro de la cerca de este patio había muchos aposentos de religiosos [...]. *Era este patio tan grande y espacioso, que se juntaban a bailar y danzar en él [...], sin estorbo alguno, ocho o diez mil hombres* (Acosta, 324.325).

La cursiva nuestra indica, por una parte, la belleza artística de los distintos elementos del templo y, por otra, el carácter monumental de todo el edificio. En general, puede decirse que, en la taxonomía de los templos como en la de ídolos y objetos de culto, los cronistas son exhaustivos, detallistas –en el sentido de no olvidar ningún pormenor por pequeño que sea– y objetivos –en cuanto a que siguen un método y, si tienen que hacer

alguna interpretación (como le ocurre con frecuencia a Acosta), la dejan para el final del capítulo y no la mezclan con la exposición. Pero lo anterior, como vemos en los ejemplos, no les impide deslizar adjetivos e hipérbolos en los que aflora su condición de hombres cultos y sensibles.

Los sacrificios humanos

Vayamos ahora a ese subtema o motivo fundamental en las crónicas que se ocupan de ritos religiosos –esto es, de modo particular las del siglo XVI- que se refiere a los sacrificios humanos. Más arriba decíamos que este, al menos tal como nos lo transmiten los cronistas, fue un argumento decisivo en favor de la evangelización, pues, si bien es cierto que cabe apreciar en nuestros religiosos algún escrúpulo en el trabajo de destruir los elementos propios de las creencias indígenas, la tarea, en cambio, de erradicar esas prácticas, ejercidas sobre todo contra los prisioneros de guerra, no podría ser mal vista por nadie. He aquí un testimonio de Motolinía que lo expresa con toda claridad:

A todos [los ídolos] los destruyeron, porque aunque había algunos malos indios que escondían los ídolos, había otros buenos indios, ya convertidos, que pareciéndoles mal y ofensa de Dios, avisaban de ellos a los frailes. Esta diligencia fue bien menester, así para evitar muchas ofensas de Dios [...] como para guarecer a muchos del cruel sacrificio [...] porque en esta costumbre estaban muy encarnizados, y aunque no sacrificaban tanto como solían, todavía instigándoles el demonio, buscaban tiempo para sacrificar, porque según presto se dirá, los sacrificios y crueldades de esta tierra y gente sobrepujaron y excedieron a todas las del mundo (Motolinía A, 140).

Siguiendo este argumento, poco les costaba a nuestros autores argumentar que la religiosidad indígena era cruel y aterraba, en primer lugar, a los propios individuos que la practicaban, y de ahí a sostener que la nueva religión que se les inculcaba era una propuesta amena y agradable solo había un paso. Mendieta transmite esta oposición cuando narra los regocijos y fiestas que hubo cuando se consagró la iglesia de San Francisco de México, acto, según él,

que fue de grande edificación a los naturales de la tierra y ocasión para convertirse muchos de ellos y pedir el santo bautismo, viendo la diferencia que había de las fiestas con que en la tierra se honra a nuestro Dios, llenas de alegría y regocijo espiritual, a las que con ellos honraban a sus dioses, llenas de sangre humana y de toda espurcicia [sic], hediondez y fealdad (Mendieta, 223).

Veamos ahora tres fragmentos, escogidos entre otros muchos que podrían traerse, donde se narra una parte del ceremonial del sacrificio, coincidentes en el contenido pero distintos en el tono y perspectiva con que se cuentan. En primer lugar, aportamos el testimonio del jesuita Tovar, uno de los autores que de modo más imparcial, aséptico y ordenado contó estos hechos, algo en lo que fue imitado –e incluso copiado literalmente-, entre otros, por Acosta:

El supremo sacerdote traía en la mano un gran cuchillo de pedernal muy agudo y ancho [...]. Puestos todos [los] seis [sacrificadores] ante el ídolo, hacían su humillación y poníanse en orden frente a la piedra piramidal puntiaguda [...]. Era tan puntiaguda esta piedra, que echando de espaldas sobre ella el que había de ser sacrificado, se doblaba de tal suerte, que dejando caer el cuchillo sobre el pecho, con mucha facilidad se abría un hombre por medio. Después de puestos en orden estos sacrificadores, sacaban todos los que habían

preso en las guerras, que en esta fiesta habían de ser sacrificados, y muy acompañados de gente de guarda, subíanlos en aquellas largas escaleras de pie de la palizada, todos en ringlera y desnudos en carnes [...]. Subiendo al lugar donde estaban apercebidos los ministros, llevaban uno a uno a los que habían de ser sacrificados. En llegando los seis sacrificadores, le tomaban uno de un pie y otro del otro, uno de una mano y otro de la otra [y] lo echaban de espaldas encima de aquella piedra puntiaguda, donde el quinto de aquellos ministros le echaba el collar a la garganta. [Luego] el sumo sacerdote le abría el pecho con aquel cuchillo con una presteza extraña, arrancándole el corazón con las manos, y, vaheando, se lo mostraba al sol, a quien ofrecía aquel calor y vaho del corazón (Tovar, 154-155).

En todo este párrafo solo encontramos un elemento subjetivo al calificar de “extraña” la pericia del sacerdote al quitarle el corazón al sacrificado –diríamos que incluso con admiración por el trabajo bien hecho, aunque este fuese terrible–. Compárese el fragmento con estos dos de Motolinía, llenos de indignación, cuyas marcas subjetivas destacamos en cursiva:

Con aquel *cruel navajón*, como el pecho estaba tan tenso, con mucha fuerza abrían al *desventurado* y de presto sacábanle el corazón, y el oficial de *esta maldad* daba con el corazón encima del umbral del altar [...]. Cuanto a los corazones de los que sacrificaban digo: que en sacando el corazón al sacrificado, aquel *sacerdote del demonio* tomaba el corazón en la mano y levantábale como quien le muestra al sol (Motolinía A, 147-148).

En esta vigilia *cruel*, y el día *muy más cruel* también, degollaban dos mujeres esclavas en lo alto encima de las gradas, delante el altar de los ídolos, y allí arriba las desollaban todo el cuerpo y el rostro y sacábanles las canillas de los muslos; y el día por la mañana, dos indios principales vestíanse los cueros, y los rostros también como máscaras, y tomaban en las manos las canillas, en cada mano la suya, y muy paso a paso bajaban *bramando*, que parecían *bestias encarnizadas*; y en los patios abajo gran muchedumbre de gente todos como *espantados*, decían “ya vienen nuestros dioses, ya vienen nuestros dioses” (*id.*, 150).

Pese a las evidentes diferencias de tono entre los textos de Motolinía y el de Tovar, nos interesa recalcar que, para lo que nos importa en este capítulo de nuestro trabajo, lo relevante es que, tanto uno como el otro –así como otros autores que se han mencionado más arriba–, hacen una relación completa, exhaustiva y detallada del contenido que transmiten. Es decir, que la indignación que sienten –y que algunos no pueden disimular– no les impide hacer la labor divulgativa que se han propuesto y que caracteriza, frente a la del XVII, a la crónica religiosa –en especial de franciscanos y jesuitas– del siglo XVI.

La presencia residual de negros y mestizos

Este análisis que venimos haciendo acerca de la visión del otro, centrado hasta ahora de modo exclusivo en el mundo indígena, quedaría incompleto si no aludiésemos a la presencia en las crónicas –muy secundaria, pero existente– de otras razas y colectivos, tales como los negros y, pasados los años suficientes de proceso colonizador, los mestizos, así como, en evidente conexión con los primeros pero no únicamente, del tema de la esclavitud.

Hay que advertir, para comenzar, de que el número de ocurrencias relacionado con ello es mucho menor e incluso irrelevante o inexistente en muchos casos, pero debe subrayarse

que ese hecho –junto al detalle de que, cuando aparece, de fondo están siempre los indios– es, en sí, interesante y significativo para desentrañar la ideología y visión del mundo de los cronistas. Adelantándonos a la información que vamos a encontrar, podemos destacar la poca o ninguna importancia, salvo el caso de Ovalle, que para nuestros autores tienen los negros –como raza y como sujetos susceptibles de evangelización–, así como la corriente de simpatía y humanidad que, por contraste con ellos, generan los indígenas, lo que tiene como derivada un intenso debate, en algunos religiosos, en torno al tema de la esclavitud.

Veamos en el siguiente cuadro (nº 8) los contenidos que hemos rastreado en los textos acerca de mestizos y negros, así como también de los abusos cometidos sobre los indios:

AUTOR	SIGLO	ORDEN	NEGROS, MESTIZAJES, ESCLAVITUD
PANÉ	XV	OSH	-----
ANÓNIMOS	XVI	OFM	-----
NIZA	XVI	OFM	Costumbre de esclavizar indios por colonos cristianos, pese a estar perseguida
MOTOLINÍA (A)	XVI	OFM	-----
MOTOLINÍA (B)	XVI	OFM	Le quita hierro a la esclavitud ejercida sobre los indígenas haciendo ver que era peor la que estos infligían a sus congéneres
LANDA	XVI	OFM	-----
SAHAGÚN	XVI	OFM	-----
MENDIETA	XVI	OFM	Alude a la esclavitud entre los indígenas y separa a los negros de la condición religiosa
SIMÓN	XVII	OFM	Justifica la esclavitud contra los indígenas si estos eran antropófagos. Ve normal que los indios esclavicen a los negros. Presencia negativa de los mestizos
MALDONADO	XVII	OFM	-----
LIZANA	XVII	OFM	La esclavitud es un estado normal de la raza negra
DE LA CRUZ	XVII	OFM	-----
G. CARVAJAL	XVI	OP	Ocasional. Papel menos relevante que el de los indígenas
AGUILAR	XVI	OP	-----
DURÁN	XVI	OP	Cita la esclavitud ejercida sobre los indígenas, suavizada en tiempos del virrey Mendoza
DÁVILA	XVI	OP	Habla de la situación de práctica esclavitud de los indios en las encomiendas y también de forzados moros en las naves españolas
LIZARRAGA	XVII	OP	Mayor presencia que en otras obras. Los negros un escalón por debajo de los indios. La esclavitud en estos es normal
REMESAL	XVII	OP	Critica la esclavitud indígena y se hace eco de de la lucha de Las Casas contra ello. Menciona revueltas de indios y negros

J. CARVAJAL	XVII	OP	-----
SAN PEDRO	XVI	OSA	-----
GRIJALVA	XVII	OSA	-----
CALANCHA	XVII	OSA	Critica la esclavitud indígena porque la prohíben las leyes, pero no la de los negros, que, además, trajeron enfermedades de África. Aparición negativa de los mestizos
TORRES	XVII	OSA	Alusión ocasional y muy negativa a los mestizos
TOVAR	XVI	SJ	-----
ACOSTA	XVI	SJ	Presencia ocasional y negativa del negro
ARRIAGA	XVII	SJ	-----
ROJAS	XVII	SJ	Alusiones irrelevantes
MONTOYA	XVII	SJ	Se hace eco de la llegada de barcos con esclavos negros
ACUÑA	XVII	SJ	Se comenta la esclavitud en el ámbito indígena y también entre españoles e indígenas. No se critica, salvo que interfiera en otros hechos. Al final encontramos una pequeña reserva mental en torno a este tema
BARNUEVO	XVII	SJ	-----
RIBAS	XVII	SJ	Los indios no se pueden esclavizar porque lo impiden las leyes
OVALLE	XVII	SJ	Mayor presencia que en otras obras, porque la raza negra va tomando más protagonismo según avanza el tiempo. Es normal que esta esté por debajo de los indios y que sea esclavizada. Solo algún reproche de carácter técnico-teológico. Relativa presencia de mestizajes
TECHO	XVII	SJ	-----

Según los testimonios y ejemplos recogidos, el primer dato estadístico evidente es que algo menos de la mitad de los autores no trata el tema o alude de pasada de modo irrelevante. Con respecto al número de cronistas seleccionados de cada siglo, se puede apreciar una mayor presencia de estos temas en el siglo XVII (superan el 50% quienes incluyen ese contenido; en cambio, en el XVI no llegan a la mitad). Esta mayor presencia en el XVII se extiende también a las órdenes religiosas, pues, con respecto al número de autores seleccionado de cada una en esa época, puede decirse que todos los grupos incluyen por igual el asunto de negros, mestizajes y esclavitud. No ocurre lo mismo en el XVI, donde prácticamente solo se interesan por tales cuestiones los franciscanos y los dominicos –un hecho nada casual, pues son estas dos órdenes las que, en el XVI, están en el centro de todas las polémicas sobre los asuntos más candentes (veremos esto mejor en el apdo. 2.4)–. Por otra parte, la relativa mayor aparición en el XVII tiene su

explicación en el hecho lógico de que es aquí cuando empiezan a tener relevancia las nuevas razas producto del mestizaje y también, como veremos enseguida, los criollos.

Si cruzamos los datos anteriores con el subgénero de los textos, la información obtenida no es demasiado relevante. Esto es, la presencia de este bloque temático parece más relacionada con el objetivo de la obra, con su carácter más o menos crítico, incluso polémico, que con otros elementos, como la extensión o el contenido. Es cierto que las obras más breves (relaciones de viajes y exploraciones y otras) apenas lo recogen, pero su presencia no parece que dependa tampoco de grandes desarrollos etnográficos. Resulta, más bien, de la lógica de la narración: viene a cuento subordinada casi siempre a un elemento concreto del desarrollo narrativo o expositivo y no acaba nunca de adquirir una entidad autónoma. Podemos considerar excepciones a ello lo que sucede en las obras de Ovalle y Lizárraga, ambas del XVII, y también es significativo el caso de Motolinía, donde aparece en un texto breve como la *Carta al Emperador*, en el cual el comentario sobre la esclavitud de los indígenas hay que relacionarlo seguramente con el carácter polémico de la obra –un panfleto o alegato contra Las Casas–.

Veamos ahora lo más relevante a cuanto al contenido, a la sustancia de lo que los religiosos sostienen sobre los grupos étnicos de negros y mestizos, su jerarquía con respecto a los indios y su mayor o menor tolerancia a la esclavitud. Si relacionamos el tema de la esclavitud con el mundo indígena, vemos que los autores reconocen que los colonizadores esclavizan o maltratan a los naturales, aunque esa práctica estaba prohibida (como es bien sabido, una de las consecuencias de la labor de Las Casas fue que el emperador promulgase leyes –aunque la situación debió de cambiar un siglo más tarde a tenor de lo que leemos en la obra de Acuña– que impedían el maltrato indígena, pues a estos se les concedía la condición de súbditos de la Corona). El caso era que, como había sucedido ya en la época de Colón y los Reyes Católicos, los abusos persistían y en las crónicas encontramos un abanico de argumentos y matices al respecto:

- A) Se constata el hecho sin mayores comentarios (Niza, Durán, Dávila, Mendieta).
- B) Se indica de forma taxativa la ilegalidad de la esclavitud contra los indígenas (Calancha, Ribas).
- C) Se repudia la esclavitud de una manera beligerante evocando a Las Casas, como podemos ver en este fragmento de Remesal:

A los españoles aunque se les predicaba todos los domingos y fiestas ni en común ni en particular ni en público ni en secreto dijeron tampoco los padres cosa del desengaño de su mal estado ni de la injusticia que hacían a los indios en tenerlos por esclavos, porque el señor obispo [Las Casas] tenía este cuidado en todas las ocasiones que se le ofrecían, y él buscaba y rodeaba para traer la materia a propósito exhortando, rogando, reprendiendo y muchas veces amenazando con las Nuevas Leyes y provisiones reales que traía; y no aprovechaba de nada, ni hubo español que se moviese a soltar un esclavo, con ser muchos los que en cada casa había (Remesal, 356-357).

- D) Se rechaza en algunos casos, si interfiere en otros planes. En el *Nuevo descubrimiento* de Cristóbal de Acuña encontramos un requerimiento del autor a los capitanes de la expedición en contra de su costumbre de cautivar indios, debido a que ello retrasaría la expedición:

El capitán mayor Pedro Tejeira, y los demás capitanes y oficiales mayores de esta dicha armada [...] intentan dilatar más el viaje entrándose en el río Negro [...] con desinio de rescatar piezas esclavas de él para llevarlas por tales a sus haciendas del Pará y Marañón, como acostumbran hacer en todas las entradas que desde el dicho Pará hacen a los naturales que habitan en sus confines (Acuña, 144).

La crítica es porque la acción de “rescatar piezas esclavas” retardaría el progreso de la expedición. Sin embargo, a renglón seguido añade algunas reservas, más de carácter jurídico que humanitario:

Aquí añadimos que los esclavos que se pretenden sacar hay mucha dificultad si se puede hacer con buena conciencia [...] porque esta tierra es nueva y aunque haya cédulas de su majestad [...] para sacar esclavos, esto es en la jurisdicción circunvecina [...] y estos de este río no se sabe a qué jurisdicción pertenecen (Acuña, 145-146).

E) Se justifica la esclavitud utilizando argumentos como que sería válida si se comprobaba que eran antropófagos (Simón) o se le quita hierro arguyendo que era peor la que desarrollaban los propios indígenas entre sí (Motolinía).

Si relacionamos ahora este asunto con la raza negra, ya no encontramos apenas matices. La visión que se tiene acerca de estas personas es mucho peor que la que ya hemos examinado referida a los indios, sobre todo desde finales del XVI⁹⁷. Se identifica al negro con el demonio, como se ve en esta anécdota de Mendieta:

Y afirmó este español que vio ir al negro por la calle adelante como si fuera por suelo enjuto, lo cual parecía imposible naturalmente en cuerpo humano, porque había dos estados de cieno y lodo, sin el agua, y según esto no podía ser sino algún demonio, pues que ángel no aparecía en figura de negro (Mendieta, 391).

Por lo demás hay dos elementos recurrentes:

1) Que los miembros de la raza negra deben ser esclavos y la lógica de que lo sean es tan evidente en las crónicas que se cuenta de manera natural, sin ningún tipo de matiz –así sucede en Simón, Lizana, Lizárraga, Calancha u Ovalle–.

2) A propósito de su jerarquía social, también resulta evidente que el negro está por debajo del indio y que este puede esclavizar a aquel (Simón, Gaspar de Carvajal, Lizárraga, Ovalle). Consecuentemente, hay muchas dudas, desde el punto de vista teológico, sobre si es válido el bautizo de un negro y sobre la necesidad de *rebautizarlo*, tal como se indica en este testimonio de Ovalle:

Entre otros efectos y señales con que Dios nuestro Señor ha mostrado la providencia, que tiene de sus predestinados, son las que de poco más de veinte años a esta parte hemos visto para con estos pobres negros en orden a sus baptismos; para lo qual supongo lo que pasa en el modo de cautivarlos, y sacarlos de sus tierras, para traerlos a la America; en que había mucho que decir, si fuera ese su lugar (Ovalle, 347).

⁹⁷ Sonia V. Rose (2004) indica, sin embargo, que la población negra y mulata de las ciudades gozaba de la confianza de los blancos, ya que, según ella, se producía entre las dos razas una corriente de simpatía por ser ambas extranjeras en América y, consecuentemente, en la práctica, su posición estaría por encima de los indios. No obstante, a continuación explica que ello no es aplicable a los negros de haciendas y minas. Los textos que manejamos en nuestra investigación, sin embargo, no permiten corroborar ese aserto, aunque es cierto que en las relaciones festivas, tan abundantes en la América barroca –como las que describen las fiestas por el nacimiento del príncipe Baltasar Carlos y otras–, se refleja un crisol de razas y todas tienen su protagonismo.

En cuanto a los mestizos, su presencia es muy menor con respecto a las otras dos razas, aunque adquiere cierta relevancia en el siglo XVII. La visión que se tiene de ellos es muy negativa, sobre todo en Simón y Torres. Cabe concluir de ello que, desde el punto de vista religioso, que es el de nuestros autores, debían verse con malos ojos las uniones de español e india, pues nunca estarían sancionadas por las normas cristianas y occidentales. Ello contrasta de modo evidente con el auge que en esa época experimenta el grupo de los criollos en autores, precisamente, como Torres (véase apdo. siguiente, 3.3)⁹⁸.

Conclusiones

Para concluir la exposición que hemos hecho en este apartado acerca de la visión del otro, cabe subrayar ante todo la importancia cuantitativa y cualitativa que este asunto tiene en la crónica religiosa. Se origina, como hemos visto, en los cuestionarios y obedece, por tanto, a las necesidades que tienen el poder político y el religioso de conocer la nueva realidad americana. En este sentido, no es un fenómeno muy distinto del que se puede observar en crónicas de autores no religiosos, pero estos le dan su impronta particular, nacida de su trato casi diríamos íntimo con las comunidades originarias, que incluye admiración por muchos elementos de la cultura indígena, así como una actitud protectora, paternalista y dialogante, propia de su condición y distinta, por tanto, de la actitud del soldado, que, sin embargo, no excluye el rechazo de los aspectos centrales del vivir originario que desemboca, sobre todo en el siglo XVII, en una rotunda incompreensión.

Hemos comprobado con datos evidentes diferencias entre los cronistas del XVI y los del XVII y también, en aspectos concretos, hemos marcado diferencias entre las distintas órdenes que nos han llevado a constatar que son los franciscanos quienes incorporan una mayor riqueza de matices –que van de su interés etnográfico a su mayor proximidad al indio–, seguidos por los jesuitas, que reflejan en sus crónicas una implicación evangelizadora muy importante, pero en los que se percibe, al igual que en los dominicos aunque estos lo muestran en mayor medida, un cierto distanciamiento intelectual y unas miras más centradas en problemas políticos y doctrinales de la época que en la empatía evangélica. No obstante, son más evidentes, en el asunto que ha ocupado este apartado, las diferencias diacrónicas que las de grupo religioso.

Retomando las cuestiones que formulábamos al comienzo, podemos afirmar que, a tenor de los datos manejados, la crónica religiosa muestra un acercamiento particular y constitutivo al tema de la otredad, basado en la mayor cercanía al objeto descrito, el mayor interés por las culturas originarias –y el desarrollo en algunos casos de una verdadera labor de investigación en torno a ellas, llevada a cabo tanto a partir de testimonios como de la experiencia personal– y, sobre todo, influido –su acercamiento al otro– por la contradicción de tener que destruir algo que no dejan de admirar y que se parece tanto, en

⁹⁸ Thierry Saignes y Therese Bouysse-Casagne (1992), sin embargo, explican que el concepto de “criollo” fue en principio peyorativo y equiparable al que se tenía de las otras razas no dominantes (ver apdo. 2.3). Sobre la visión negativa en torno a los mestizos y a una posible alianza con los indígenas, aporta un testimonio de Acosta (1992, 14).

el fondo, a aquello que quieren inculcar. Seguramente esto es lo más significativo para una investigación como la nuestra, de carácter literario: ver reflejadas en las obras las contradicciones, los miedos y los problemas de conciencia de unos hombres cuya condición de religiosos los dota de unos planteamientos mucho más amplios y matizados que los que pueda tener un soldado o un funcionario que escriban crónicas. Llámese a esto “aculturación a la inversa”, según la expresión, ya mencionada, de Esteban Mira, o de otro modo, es lo más significativo, pues muestra hasta qué punto podían inquietar a nuestros autores unos indios que no eran precisamente, en palabras, antes citadas, de Guy Rozat, “de papel”. Desde distintos puntos de vista, o por distintos caminos, volveremos a encontrarnos con esta contradicción o paradoja en diferentes lugares de nuestro trabajo.

2.3 El mundo social y urbano y la conciencia criolla. El papel de la mujer

La presencia del mundo urbano en las crónicas. Consideraciones generales

La lectura cronológica de nuestras crónicas permite ir vislumbrando el paulatino nacimiento de la ciudad virreinal, desde las primeras fundaciones de pueblos hasta la gran urbe barroca, llena de edificios –civiles, pero, sobre todo, religiosos– lujosos, habitada por una pujante sociedad dominada por las élites españolas y las primeras generaciones criollas y aficionada al boato y la magnificencia de las fiestas y espectáculos públicos: celebraciones religiosas, exequias, eventos por nacimiento de príncipes o casamientos reales y otros de parecido jaez⁹⁹. La presencia de la ciudad en las crónicas no tiene parangón con el mundo natural (ver apdo. 2.1), pero no por ello deja de ser significativa y representativa del universo ideológico de algunos autores. Por otro lado, la incorporación del mundo urbano, siendo un elemento constitutivo de la crónica por ser una información requerida también en los cuestionarios oficiales¹⁰⁰, no es homogénea, sino que cambia cuantitativa y cualitativamente a lo largo del tiempo, ni tampoco recibe un tratamiento semejante, sino muy distinto, por parte de las distintas órdenes religiosas.

En este apartado, además, estudiamos dos derivadas del mundo urbano: en primer lugar, el surgimiento de la conciencia americana criolla que vemos asomar en algunas obras del siglo XVII y que se vincula con las élites que ocupan los puestos de mayor poder en la ciudad barroca, entre las cuales figuran personas nacidas ya en América, como algunos de nuestros autores: Ovalle, Montoya, Dávila, Calancha o Grijalva. El otro elemento derivado, de menor importancia cuantitativa pero de cierta enjundia, es el papel que los religiosos le conceden en sus crónicas a la mujer y, en particular, a la dama española o criolla de clase social media o alta.

La ciudad –o el mundo urbano en general, considerando también las alusiones a la fundación de pueblos– aparece, de una u otra forma, en la mayoría de los textos. No llegan a la tercera parte las obras donde no hemos recogido datos explícitos, la mayoría de autores franciscanos y jesuitas. Aunque puede haber otras razones que luego veremos, se trata de textos breves de temática muy específica, relacionados más con el mundo precolombino o con las primeras etapas de la colonización que con la sociedad virreinal, o volcados en el relato evangelizador en lugares remotos. Salvo en los textos breves –en

⁹⁹ Sobre todo ello hay ya una bibliografía importante (ver apdos. 1.4.2 y 1.4.5.1). Sin entrar ahora en el mundo barroco de imágenes, emblemas y superposición de razas, cabe citar aquí la investigación de Isabel Bargalló Sánchez (2003), centrada específicamente en la ciudad, aunque más en la precolombina que en la barroca, así como las tesis doctorales inéditas de Sandra Negro Túa (2007) y Luiz Antonio Bolcato Custodio (2010), ambas sobre una ciudad particular: la reducción jesuítica. En todos los casos se trata de acercamientos desde puntos de vista ideológicos, artísticos y arquitectónicos, no análisis de la importancia de la presencia de ese motivo temático en los textos.

¹⁰⁰ Véase, en el Apéndice a este capítulo, el último texto, la *Instrucción*, y podrá comprobarse, a partir del número 7, la importancia que le concedían las autoridades a este asunto, si bien la centaban más en aspectos como la distancia o la idoneidad del lugar en que estaba asentada la ciudad que en otros aspectos, pues lógicamente las informaciones sobre cuestiones organizativas, comerciales y burocráticas eran vitales para la Corona.

particular, en las relaciones fluviales–, suele aparecer siempre después de las partes, capítulos o páginas dedicados al mundo natural. Esto es, hay una organización temática en las crónicas –dentro de una poética miscelánea caracterizada en apariencia por el desorden y el acarreo de materiales de aluvión (ver capítulo 3)–, determinada probablemente por el orden en que se formulaban los contenidos en los cuestionarios oficiales y también por la cronística de épocas anteriores, que marca que, cada vez que se inicia un contenido distinto, se debe comenzar por los elementos naturales y luego pasar a los sociales, ciudadanos y humanos. Así sucede en este caso en obras de gran ambición abarcadora, como las de Calancha, Torres, Ovalle o incluso Lizárraga. En las relaciones de expediciones fluviales, en cambio, la aparición de la ciudad viene determinada por la estructuración espacial y así aparecen Quito, Barinas, Pará y Marañón, descritas en forma de corografía o vinculadas con aspectos económicos, al principio o al final de los textos, dependiendo de la cronología de la expedición.

Como se indicaba en el primer párrafo de este apartado, los motivos para agregar elementos urbanos a las crónicas tienen mucho que ver con la época en que se escriban y también con la orden religiosa de que se trate. En el siglo XVI su presencia es mucho más desigual: puede no aparecer en absoluto (en los franciscanos anónimos, Gaspar de Carvajal o Aguilar), ser citada de modo ocasional y discontinuo (como en Landa o Acosta), servir de telón de fondo cuando se habla de fiestas religiosas (Motolinía) o indirectamente al narrar la conquista de México (Sahagún). En algunas crónicas, empero, adquiere una mayor notoriedad y se plasma de dos maneras distintas: se presta mucha atención a la ciudad indígena (Durán y Tovar) y llega a ser la protagonista o el objetivo final de la expedición que da lugar a la correspondiente relación –aunque en este caso se trate de una ciudad mítica o inexistente– (Niza), por un lado; se da cuenta de la fundación de distintos pueblos y ciudades (San Pedro), por otro. Hay que añadir que en las obras de autores como Mendieta o Dávila, que escriben en las postrimerías del siglo XVI, se puede observar ya un elemento urbano que será característico en el XVII: la descripción de edificios públicos, y de la vida generada en torno a ellos, como son el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, y de la fundación de distintas edificaciones religiosas, algo que había ocurrido de modo excepcional bastante antes en la *Historia* de Motolinía. En definitiva, hay distintos acercamientos al mundo urbano generado por los conquistadores, pero de una manera desigual y sin que ello se convierta en protagonista. La urbe indígena, por otra parte, sí se convierte en un elemento temático de primera importancia, pero solo en Durán y Tovar.

En el siglo XVII vamos a encontrarnos con un desarrollo de lo que aparece embrionariamente en Mendieta y Dávila: la gran ciudad barroca en su dimensión arquitectónica y también social. Con todo, hay otras variantes que veremos primero. No debe pensarse que el mundo urbano interesa por igual a todos los cronistas de la época: de hecho, está ausente o no hemos recogido muestras significativas en Lizana, Maldonado, Montoya, Acuña y Techo. Otros religiosos, como Simón, pese a escribir en el XVII, siguen más pendientes del mundo indígena y, aunque sí aparecen ciudades e incluso se hace una recapitulación al final (Simón, 403-405) de las que aparecen

nombradas, su tratamiento obedece a una pauta más geográfica y física –propia de los cuestionarios– que artística y humana. Hay, también, un grupo de autores donde aparece la ciudad como punto de inicio o final de expediciones (Cruz, J. Carvajal, Rojas y Barnuevo), aunque el gran protagonista de estos textos sea el mundo natural.

Volvamos ahora a lo apuntado al comienzo del párrafo anterior. Lo que distingue el tratamiento de las ciudades en las crónicas desde una perspectiva cronológica es que el siglo XVII es el momento de la gran ciudad virreinal, que compite con ventaja con ciudades precolombinas tan lujosas como Tenochtitlán, ponderada por cronistas del XVI. Los autores barrocos que han descrito las urbes americanas con mayor detención y lujo de detalles son, en primer lugar, Torres, Ovalle y Lizárraga y luego, especializándose en algún aspecto o apartado –por ejemplo, universidades o edificios religiosos–, Remesal, Grijalva, Calancha y Arriaga –este, más bien, se ocupa de aspectos de la vida cotidiana–.

Tan significativo –o más– como la consideración de este asunto desde una perspectiva temporal es su relación con las órdenes religiosas, ya que se detectan diferencias importantes, tanto en el número de páginas dedicadas como en la perspectiva ideológica que subyace de fondo, entre los grupos de religiosos que hemos seleccionado. Aunque, como hemos visto, todos se ocupan del tema, son los franciscanos los que le conceden menor importancia, pues la mayoría escriben en el XVI, están más centrados en la investigación etnográfica y, según leemos en testimonios de sus crónicas, manifiestan un desapego por elementos de lujo vinculados con las ciudades, algo que, en las mismas crónicas, reprochan a sus competidores en la evangelización –entonces los dominicos–. El segundo grupo que menos importancia concede a las ciudades, con la excepción de Ovalle, es el de los jesuitas, pese a escribir mayoritariamente en el siglo XVII, lo cual se explica porque las obras de la mayoría de ellos describen procesos evangelizadores en lugares remotos y porque están más pendientes de construir su propia *ciudad* para los indígenas. Por el contrario, dominicos y agustinos se interesan por plasmar en sus textos toda la magnificencia, incluso el lujo, de la ciudad barroca, con sus universidades y conventos, así como el ceremonial y vida social en torno a ellos. Con respecto al número de autores seleccionados, esta tendencia es más acusada en los agustinos, ya que todos ellos le conceden una enorme importancia –hasta San Pedro, autor del XVI, si bien este se ocupa de algo más modesto como las fundaciones de pueblos de indios y españoles–. Siguiendo el razonamiento aplicado a los franciscanos anteriormente, habría que concluir aquí que estas dos órdenes son más dadas a valorar el lujo y el boato que aquellas. Eso sería coherente con los testimonios, a los que aludimos más arriba, que ofrecen los frailes menores, pero podemos corroborarlo con una reflexión del agustino Calancha:

La riqueza en el culto divino es honra de la Iglesia y acreditan la religión [...]. *Nuestra condición estima poco lo que no está con adorno, aseo i ostentación.* Con grandes encarecimientos amonestan los santos, los concilios y los decretos, que se pongan preciosísimos los adornos del culto y la magnificencia de los templos (Calancha, 141).

El religioso apoya esta idea, plasmada de modo inequívoco en el segmento que hemos resaltado, con abundantes citas bíblicas y a continuación, en una línea criollista, hace un alegato de la riqueza que Perú aportó a España. Viene a decir, en definitiva, que no hay por qué criticar la riqueza pues esta abre perspectivas imposibles sin ella y además ayuda

a la conveniente expansión religiosa, ni tampoco se debe despreciar el poder, sino que es conveniente estar cerca de él e incluso formar parte de él (id., 144-145). No obstante, páginas después elogia al rey por haber dado “tan grandes limosnas a pobres religiosos” (id., 156).

Ovalle, jesuita que en nuestra selección constituye una excepción a la tendencia de sus compañeros de orden de ocuparse de tareas evangelizadoras caracterizadas por la sobriedad, se apunta a la magnificencia del lujo eclesiástico en este testimonio de su *Histórica relación del reino de Chile*, en el que habla de los gastos que religiosos y grandes señores hacen en las iglesias con motivo de las fiestas del Corpus:

los cuales tienen repartidos entre sí los ocho días de octavario del Corpus Cristi, haciendo cada uno el día que le toca todo el gasto, que es muy grande, porque la cera vale mucho, por llevarse de Europa, y los olores también, porque la mayor parte de ellos les viene también de fuera. Haze crecer estos gastos; y consiguientemente el lucimiento de estas fiestas, la santa emulación y competencia, con que se procuran aventajar los unos a los otros; y así está todos estos días hecha la iglesia una poma de olor; cuya fragancia se siente a mucha distancia, antes de llegar a ella (Ovalle, 163).

Una última clave para abordar las diferencias en el tratamiento de lo urbano –y que, al mismo tiempo, aporta una explicación complementaria para comprender la perspectiva adoptada ante ella por los frailes dominicos y agustinos– es el subgénero de los textos. Un rápido repaso a la taxonomía genérica propuesta en su momento (apdo. 1.2.2) permite recordar que, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, surge un tipo textual nuevo, la historia eclesiástica, que, a lo largo del Barroco, hará avanzar la cronística religiosa por derroteros un poco distintos de los anteriores (en líneas generales, las grandes historias etnográficas van a ser sustituidas por las no menos extensas historias de las órdenes religiosas en sus respectivas *provincias* o territorios). Pues bien, si cruzamos este dato con la aparición en los textos del esplendor urbano, con la ostentación del lujo y con la distinta perspectiva que al respecto tienen los diferentes grupos religiosos, observamos que son precisamente agustinos y dominicos los que cultivan con mayor asiduidad el subgénero de la historia eclesiástica: tres de cuatro en los agustinos (Grijalva, Calancha y Torres) y tres de siete en los dominicos (Dávila, Remesal y Lizárraga –aunque los textos de estos dos últimos no pertenecen propiamente a ese género, pese a tener algunas características–). Por el contrario, solo un franciscano, de diez seleccionados, practica ese subgénero (Mendieta), aunque hay características de él en otro más (Simón) y únicamente dos jesuitas lo llevan a cabo, también de diez: Montoya y Ribas, si bien están más pendientes de la evangelización en zonas muy distantes de las grandes ciudades. Sin embargo, la obra de Ovalle, que, propiamente, no es una historia eclesiástica, aunque tenga rasgos, sí le da, como veíamos arriba, mucho protagonismo al mundo ciudadano.

Se concluye, por tanto, que el mundo urbano está más presente en las historias eclesiásticas –y en otros textos asimilables a ellas– que en cualquier otro subgénero, ya que estas, además, se ocupan de narrar la vida interna de las élites de cada orden y la paulatina construcción y fundación de edificios, progresivamente más lujosos, los cuales, a su vez, van generando a su alrededor una vida social, política y económica cada vez más refinada. Y como son dominicos y, sobre todo, agustinos quienes,

proporcionalmente, más textos de ese tipo escriben, eso explicaría la mayor presencia en ellos de este motivo temático, aparte de la idiosincrasia particular de cada orden.

Distintas plasmaciones de la ciudad: indígena, mítica y fluvial

Examinemos ahora las diversas maneras que tiene la ciudad de presentarse en los textos cronísticos. Al titular este apartado de nuestro estudio con el sintagma “mundo social y urbano” estábamos pensando sobre todo en las páginas que nuestros autores dedican a la sociedad virreinal –barroca y mestiza, pero dominada por los españoles–, así como al hablar de “mundo natural” nos referíamos al contexto paisajístico que rodeaba a las comunidades indígenas. Aun así, es evidente que las comunidades originarias más avanzadas, singularmente los mexicas, se desarrollaron también en un contexto urbano. Por eso en algunas crónicas se desenvuelve un verdadero mundo social y urbano indígena. Durán y Tovar son los autores que lo reflejan de modo más exhaustivo –añadiendo abundantes elementos maravillosos a su narración–, ya que otros autores, volcados también en la descripción del mundo indígena y en la narración de la conquista de México, como Sahagún, no se detienen en la consideración de la ciudad como algo autónomo. Durán explica la estructura de la urbe mexicana y, para que se entienda mejor, relaciona algunos de sus elementos con los de la futura ciudad barroca:

Habló *Vitzilopochtli* a su sacerdote o ayo y díjole: “Dí a la congregación mexicana que se dividan los señores cada uno con sus parientes, amigos y allegados en cuatro barrios principales, tomando en medio a la casa que para mi descanso habéis edificado; y que cada parcialidad edifique en su barrio a su voluntad”. Estos barrios son los que hoy en día permanecen en México, es a saber, el barrio de *San Pablo*, el de *San Juan* y el de *Santa María la Redonda*, que dicen, y el barrio de *San Sebastián* (Durán, 42, cursiva del autor).

En cuanto a Tovar, se remonta a los momentos de la fundación de la ciudad, con las primeras chozas, hasta las grandes obras públicas de los reyes posteriores y asistimos al nacimiento y transformación de México en torno a la laguna al compás de la sucesión de gobernantes:

Fue, asimismo, [el rey Ahuitzotl] muy gran republicano, y andaba siempre derribando y reedificando los templos y lugares públicos de la ciudad, y viendo que la gran laguna de México, donde estaba asentada su ciudad, tenía poca agua, quiso aumentarla y determinó meter en ella un grandísimo manantial [...]. Metido este manantial en la ciudad, creció tanto que aínas la anegara toda, y así anegó la mayor parte de ella, derribando muchas casas que no estaban muy fuertes [...]. Fue causa esta ruina para reedificar la ciudad más fuerte y curiosamente, y así quedó puesta en el agua, tan hermosa como una Venecia (Tovar, 107-108).

Otra modalidad de presencia de lo urbano –si bien residual– es la ciudad mítica, inventada al socaire de los deseos y sueños de riqueza. El Dorado hace acto de presencia en algunas relaciones fluviales que hablan de la peripecia de Lope de Aguirre, pero resulta más relevante, por convertirse en el objetivo de una expedición y, por tanto, en el eje que vertebra la correspondiente crónica, el asunto de las ciudades de Cibola, que, presentes

ya en el imaginario colectivo de hombres anteriores a él, creyó ver el franciscano Marcos de Niza¹⁰¹, tal como se recoge en el siguiente testimonio:

Allí tuve relación que aquella abra va poblada muchas jornadas a la parte del este y no osé entrar en ella porque commo me pareció que se había de venir a poblar y señorear estotra tierra de las siete çiudad[es] y reinos que digo que entonçes se podría mejor ver, sin poner en aventura mi persona y dexar por ello de dar relación de lo visto. Solamente vi desde la boca de la abra siete poblaçiones razonables algo lexos, un valle abaxo muy fresco y de muy buena tierra de donde salían muchos humos. Tuue relación que hay en ella mucho oro y que lo tratan los naturales della en vasijas y joyas para las orejas y paletillas con que se raen y qutan el sudor y que es gente que no consiente que los de estotra parte de la abra contraten con ellos (Niza B, 93-94).

La tercera modalidad que cabe considerar es la que vincula a la ciudad con algún río, singularmente su origen o desembocadura (o, por mejor decir, con el comienzo o el final de las expediciones fluviales). Aunque algunos autores, como G. Carvajal, Maldonado o Acuña, prescinden de este asunto, en otros, en cambio, se observa la presencia de alguna urbe, generalmente humilde o no tan populosa como, pongamos, México o Lima, como un elemento más de la poética de estos textos breves, que casi nunca pasan de ser informes, –a modo de elogio corográfico o a propósito de sus implicaciones económicas, comerciales, militares y religiosas–. Los jesuitas Rojas y Barnuevo –este de manera más comedida y situándola dentro de su contexto natural– se inclinan por la primera opción al describir la ciudad de Quito, como se puede ver en estas dos muestras:

La ciudad de S. Francisco de Quito en los reinos del Perú es hoy, por elección del Cielo, de las más felices ciudades del mundo. Nueva Menfis que Dios ha elegido por metrópoli de un tan dilatado imperio, por el que se ha descubierto en las vastísimas regiones del río de las Amazonas; por tenerlo a su jurisdicción y gobierno de esta ciudad famosa, hoy llave de la nueva cristiandad, es la que asigna ministros evangélicos que llevan la fe de Cristo por aquellas extendidas provincias [...]. El embarcadero principal del río dista de la ciudad de Quito ocho días de camino, corta distancia en regiones tan extendidas. Bien se pueden gloriar Babilonia de sus muros, Nínive de su grandeza, Atenas de sus letras, Constantinopla de su imperio, que Quito las vence por llave de la cristiandad y por conquistadora del mundo (Rojas, 215-216).

Es la famosa ciudad de Quito de las más célebres que tienen los reinos del Perú, y la segunda entre todas después de la de Lima (ciudad de los Reyes). Ocupa su sitio debajo de la línea equinoccial y está situada junto de unos altos y encumbrados cerros, volcanes de fuego, aunque coronados de nieve, que son de la cordillera tan nombrada como conocida en estos reinos, respecto de correr y dilatarse por espacio de mil leguas (Barnuevo, 295).

Laureano de la Cruz, en la línea más escueta del texto que se limita a ser un mero informe, pasa revista rápidamente a las ciudades que están al final del recorrido –Pará y Marañón– y sustituye el elogio por una simple enumeración de edificios religiosos y militares:

¹⁰¹ Veremos y ejemplificaremos en su lugar (apdo 2.5 especialmente) las técnicas que utiliza Niza para aportar verosimilitud a su texto y el análisis que al respecto hace Carmen de Mora (1992, 23-26). Quiero resaltar ahora la trascendencia que ha tenido este humilde informe o relación, junto con otros textos que abordan el mismo asunto y que ha llevado incluso a la creación de un grupo de investigación, el *Cibola Project* (véase apdo. 1.4.7.1) y que sigue generando acercamientos como los de Jimena Rodríguez (2012 en particular).

Tendrá esta ciudad [Pará], entre vecinos y soldados de presidio 300 personas, un capitán mayor y otros oficiales de justicia y milicia.

Tiene tres conventos, uno de Nuestra Señora del Carmen y otro de la Merced, con pocos frailes, y todavía en los principios de su fundación, el de nuestro Padre San Francisco es el mayor y el mejor, y de menos moradores.

Hay iglesia matriz con un canónico que hace oficio de cura y vicario: la fortaleza no vi; dicen que es buena y de buena artillería (Cruz, 128-129).

En la crónica del dominico J. Carvajal encontramos un ejemplo donde se juntan el panegírico y la descripción en términos económicos, en este caso, de la ciudad de Barinas. Extractamos fragmentos de un texto que debe consultarse entero para ver un modelo retórico barroco de elogio organizado en forma de debate entre el autor-narrador y un hipotético lector:

De Barinas, ciudad constituida en los extremos y remates del Nuevo Reino de Granada [...] cuyo corto número de casas pajizas, fuera de la iglesia mayor y dos que las adornan techos de tejas [...] todas las demás ostentan la cortedad suya, si bien imita a las dos primeras la del maese de campo Tomás Gómez de Pedros [...] podía salir algo de bueno. *A Nazaret potest aliquid boni esse?*

Ven, preguntador curioso, a la ciudad de Barinas y verás que ella sola ha acrecentado los haberes reales y dado más derechos a su Majestad que todo el Nuevo Reino de Granada junto (J. Carvajal, 93-94).

Síntesis y resultado de los tipos anteriores: la ciudad barroca

La última de las maneras en que la ciudad se representa en las crónicas es la más importante y, en cierto sentido, engloba a todas las demás al tiempo que se presenta como el resultado final –cronológico y temático– de todo cuanto hemos visto en este apartado: se trata de la descripción –y de la presencia como telón de fondo– de la urbe barroca, presentada como la culminación o la llegada a un punto de gran refinamiento de todos los procesos de conquista, colonización y fundación que tuvieron lugar en el siglo XVI y en los comienzos del XVII. Solo la cuarta parte de los autores seleccionados incorpora en sus obras tal complejidad final del mundo urbano. Se trata de los dominicos Dávila, Lizárraga y Remesal, los agustinos Grijalva, Calancha y Torres y los jesuitas Arriaga y Ovalle, que recogen en sus crónicas todos o algunos de los elementos que siguen:

- a) la vida cotidiana y su ambiente, con sus fiestas y la predicación de los religiosos,
- b) la fundación de poblaciones en los comienzos de la sociedad virreinal,
- c) las universidades, profesores y planes de estudios y
- d) los conventos y la vida de los religiosos en ellos, regida, en ocasiones, por severísimas normas y disciplinas que rozan lo inhumano.

Hay autores que se especializan en alguno de estos motivos temáticos: Grijalva –muy interesado en el mundo universitario- y Dávila y Calancha –centrados, por el contrario, en los edificios religiosos–¹⁰².

¹⁰² Aunque no figure en esa lista, debemos mencionar el caso particular y temprano de Motolinía, en cuya *Historia* la ciudad aparece como telón de fondo: aunque no es importante en sí misma y no refleja toda la complejidad descrita, sí adquiere relevancia cuantitativa e incorpora contenidos que aparecerán luego en otros cronistas. Véase al respecto Óscar A. García (1999).

De todos los cronistas citados, Arriaga, autor de la *Extirpación de la idolatría en el Perú*, no puede compararse con los demás en cuanto a importancia cuantitativa y cualitativa del mundo urbano en su obra, ya que se trata de un texto breve de carácter especializado perteneciente al mismo subgénero que la obra de San Pedro, del siglo XVI. Sin embargo, refleja la vida cotidiana de las ciudades –Lima, en este caso- con un punto de idealización y de optimismo evangélico que no hemos detectado en otras obras, tal como se puede ver en el siguiente fragmento:

Como vemos aquí en Lima todos los domingos, casi al mismo tiempo, en una misma plaza, en diferentes puestos, haber cuatro, o cinco sermones de diferentes religiones, haciendo esta variedad una muy agradable consonancia, y apacible vista en los oídos y ojos de nuestro Señor, y de los hombres (Arriaga, 189).

Remesal repasa en su *Historia* el proceso de fundación de distintas poblaciones en México, así como la provisión para ellas de gobernantes, religiosos e instituciones, y narra –motivo frecuente en los textos analizados– los problemas y dificultades que esas poblaciones tuvieron debido a terremotos y volcanes. Citaremos luego un texto de esta crónica que relaciona ese asunto con la visión que se tiene de la mujer, pero ahora veamos un fragmento, perteneciente al ámbito legal, donde se explica cómo debe ser la traza de las ciudades que se edifiquen –aquí se refiere a Santiago de los Caballeros de México–:

Primeramente, ante todas cosas, mando que se haga la cerca de la dicha ciudad, poniendo las calles Norte, Sur, Leste, Hueste.

Otrosí mando que en medio de la traza sean señalados cuatro solares en cuatro calles en ellos incorporados por plaza de la dicha ciudad.

Otrosí mando que sean señalados dos solares junto a la plaza en el lugar más conveniente, donde la iglesia sea edificada.

Señalados los sitios y lugares de suso contenidos, mando que los demás solares sean repartidos entre los vecinos que son o fueren de la dicha ciudad como y de la manera que se haya hecho en las ciudades e villas e lugares que en esta Nueva España están pobladas de españoles, no excediendo ni traspasando la orden acostumbrada (Remesal, 93-94).

Otro dominico, Lizárraga, nos ofrece en su *Descripción breve* numerosos datos de distintos tipos de edificios: hospitales, universidades, conventos, así como noticias de la vida cotidiana. Veremos más adelante un testimonio de esto último junto con la visión de la mujer y nos quedamos ahora con un detalle de la descripción de la ciudad de los Reyes, o Lima:

Los edificios desta ciudad son de adobe, pero buenos, y como no llueve, los techos de las casas son chatos. Las casas principales tienen sus azoteas; desde fuera no parece ciudad, sino un bosque, por las muchas huertas que la cercan [...].

La plaza es muy buena y cuadrada, porque toda la ciudad es de cuadras; tiene la plaza las dos frentes cercadas de arcos de ladrillo y sus corredores encima, o por mejor decir doblados en los portales; arriba mucho ventanaje y muy bueno, de donde se ven los regocijos que en ella se hacen. Estos portales y arquería adornan mucho la plaza y defienden el sol a los tractantes, el cual a su tiempo es muy caluroso; debajo destes portales hay muchos oficiales de todo género que en la plaza se sufre haya (Lizárraga, I, 133-134).

Grijalva y Calancha –ambos agustinos– nos ofrecen una visión de la ciudad a través de instituciones y edificios específicos que, juntos, forman el núcleo de la vida cultural y

espiritual de la urbe barroca: la universidad, por un lado, y los distintos conventos y monasterios, por otro. Grijalva alude al nacimiento de la universidad de México, aunque más que describir el edificio, cuenta la ceremonia de la fundación y enumera los catedráticos, aportando documentos legales. Seleccione un fragmento en el que también se alude a las más altas autoridades políticas de la sociedad virreinal:

En este tiempo hizo su Magestad del emperador merced a estos sus reinos de la fundación de las escuelas. Ordenando a su virrey, que era don Luis de Velasco el primero, que se instituyese una universidad en la ciudad de Mexico, en la cual se graduasen doctores de todas facultades, que gozasen de todas las preminencias que gozan los doctores de la universidad de Salamanca. Proveyendo de sus reales rentas estipendios, y salarios públicos para los catedraticos. Holgó mucho destas cédulas el virrey, porque o ya por afición que tenía a la tierra, o ya por su generosa condicion deseaba que se le ofreciesen muchas ocasiones en que favorecerla (Grijalva, 80).

En cuanto a Calancha, a lo largo de su extensa *Corónica moralizada* –y en particular en los libros 2º y 3º– va describiendo la fundación de ciudades con sus respectivos conventos y monasterios, a la vez que añade algo de historia indígena precolombina de los lugares en que se fundan esas ciudades y biografías de religiosos de su orden. Veamos el siguiente texto como ejemplo, relativo al convento agustino de Trujillo, que el autor describe con orgullo y donde podemos observar un hecho repetido hasta la saciedad por los cronistas, deseosos de agradecer las ayudas financieras: la magnificencia y poder de los nobles y autoridades políticas virreinales, que financian las fundaciones religiosas:

Fundaron el convento de Trujillo, tercera casa que se fundó en la provincia a 25 de octubre del año de 1558. Fue el fundador y prior primero el padre fray Diego Gutiérrez [...]. Todo el templo, desde la puerta a la capilla mayor, todo de artesones de yeso, labradas molduras, vistosos relieves [...] y a la esquina de cada cuadrado había un serafín con que la obra se alindaba, la capilla mayor se levantaba un trecho, y eran los artesones de más elegante primor, y sustentaban cada viga sobre que cargaba la bóveda dos ángeles del tamaño de un hombre, agobiado el cuerpo como que sustentaba el peso. Aquí era lo dorado más, y las piñas de oro mayores, hazían sombra colores jaspeados, con que era el edificio más hermoso del Perú, y de los que pudieran contarse por primeros en Europa. Eran el coro alto y bajo de la misma obra. El templo era alto con hermosura, ancho con proporción, y largo con magestad. A trechos hazían labor por la pared tarjas de a vara labradas de relieve, y esmaltadas de oro, donde estaban las nobles armas, y blasones ilustres destos dos patrones, con otros dos escudos de a dos varas en los lados del altar mayor (Calancha, II, 245-246).

En fin, como ya se ha indicado, son Torres y Ovalle los cronistas que más variedad de elementos del mundo urbano nos ofrecen y podemos considerarlos, si atendemos a las fechas de publicación de de sus crónicas -1657 y 1646 respectivamente–, como el último eslabón o el resultado final –plenamente barroco y representativo de una sociedad virreinal con alto grado de evolución o refinamiento– de la aportación que hace al motivo de la ciudad la cronística religiosa (fuera de lapso cronológico que hemos escogido hay, claro está, más obras, entre las que destacan la del jesuita Francisco de Florencia, pero no añaden nada radicalmente distinto o novedoso).

Comenzando por Ovalle, encontramos en primer lugar la expresión –novedosa con respecto a los textos anteriores seleccionados– de una evidente oposición campo-ciudad, con una reflexión sobre las implicaciones de esta última y las desventajas de la primera:

relaciona el campo con la rudeza y con una “natural impotencia para las cosas eternas” (Ovalle, 358). Desfilan por sus páginas las ciudades de Lima y Cartagena de Indias, entre otras, pero se detiene extensamente en Santiago de Chile: trama, sistemas de riego y limpieza, edificios, iglesias, conventos, incluyendo una comparación con ciudades europeas, característica frecuente en las crónicas. Va mostrando a lo largo de varios capítulos una ciudad construida según cánones renacentistas y luego se detiene en varios edificios religiosos destacados. No podían faltar las instituciones de gobierno y de tipo académico, fiestas, solemnidades y entradas de autoridades, junto con una disertación sobre el progreso y la riqueza material de la ciudad. Por tanto, además de que la ciudad favorece la vida intelectual y espiritual, según se recoge en los dos textos citados anteriormente, hay una relación biunívoca entre el crecimiento urbano y el aumento de la riqueza:

Dado caso, que hubiese antiguamente uno, u otro mas rico, no lo era la tierra tanto como es ahora, y esto es manifiesto a quien considera los edificios, posesiones y heredades, que se han aumentado, que es de manera, que podemos decir que ya no cabe la gente, donde antes no se hallaba para ocupar tanto espacio como habia, así en el sitio de la ciudad como en los campos vecinos (Ovalle, 162).

El espacio antes baldío se va llenando con profusión de edificios religiosos, universidades y palacios de las autoridades que atraen a una variopinta sociedad y todo ello cristaliza en una vida cotidiana donde las ceremonias¹⁰³ tienen una importancia fundamental por la solemnidad y autoridad que transmiten, como queda bien patente en este testimonio:

No hay en Chile sino un comisario [de la Santa Inquisición] con sus oficiales y familiares, que en los actos públicos le acompañan, y hacen forma de tribunal representando muy grande autoridad; otro commisario hay también de la santa cruzada, que es también un puesto de grande veneración, y el día que se publica y pasea la bula, acuden por obligación todos los vecinos y moradores del lugar a caballo, y después a la procesión todas las religiones, que son días de muy gran lucimiento, y así el oficio es de mucha estima, y de grande autoridad (Ovalle, 159).

El caso del agustino Torres es el más complejo porque, además de recoger todo lo anterior, muestra un mundo urbano de contrastes y contradicciones poco observable en otras crónicas más allá de las diferencias raciales. Al igual que en otras obras, se dedica mucho espacio a la fundación de colegios y conventos, pero, a diferencia de la mayoría, ese hecho se vincula con la clase criolla culta y rica, no con una acción directamente evangelizadora. Se expone de forma exhaustiva el programa de estudios -de índole medieval aún- y la vida de los distintos colegios, con sus horarios, profesores y sistema de promoción, y hay una exposición previa sobre la historia de la enseñanza de las ciencias y las letras en las diferentes culturas, todo ello con una amplitud y exhaustividad nunca vista en las crónicas hasta ahora e incorporando un sesgo solemne y mundano poco habitual. Con todo, en su *Crónica de la provincia peruana* Torres no solo recoge el lujo

¹⁰³ Las ceremonias, fiestas y representaciones teatrales son manifestaciones muy claras de esa refinada vida social de las ciudades barrocas. De ello y de otras implicaciones que poseen estos eventos, nos ocupamos más adelante (apdo. 2.8).

y el despliegue de poder y dinero, sino que, con igual sistematicidad, expone las condiciones de vida en la clausura conventual, en unas páginas que son un canto a la vida monástica de penitencia extrema, donde se explican las disciplinas a que se someten los religiosos y las tentaciones que sufren, lo cual se aprecia mejor en esta obra que en cualquier otra de las seleccionadas. Todo ello permite ver una peculiar contraposición entre las riquezas materiales y la aspereza de la vida y la pobreza de los moradores de los conventos, dentro siempre de un contexto urbano. Veamos un ejemplo de esta “ascesis ciudadana”:

En los días de mayor devoción no se contentaban con las [mortificaciones] que ejercían dentro de los claustros, también las hazían públicas de noche a vista de todo el pueblo. Uno iba por las calles empalado, otro con una pesada cruz a cuestas, otro vestido de disciplinante haziéndose pedaços las carnes y regando con su sangre las calles, todos cubiertos de ceniza las cabeças (Torres, 370).

Toda suerte de penalidades, extremos de pobreza y de suplicios apenas imaginables se infligen unos religiosos que, por lo demás, viven rodeados de riquezas también extremas, de las que Torres se siente orgulloso, en una línea de pensamiento semejante a la vista más arriba en Ovalle y Calancha:

La sacristía es a proporción de la iglesia, pequeña, hermosa y curiosamente enmaderada. El aseo y limpieza della, y de la Iglesia, y de todos sus altares, por ventura no tienen igual en la provincia. En la riqueza de plata labrada, cálizes, blandones, candeleros, lámparas, frontales y ornamentos sagrados pocas iglesias le aventajan en el reino (Torres, 274).

Una clase americana y urbana: los criollos y los primeros atisbos de la mentalidad americanista

El segundo aspecto que mencionábamos en el epígrafe es el reflejo en las crónicas de una nueva clase o grupo social, que, nacida en el siglo XVI, ve en el XVII asentarse su poder dentro de la urbe barroca: se trata de los criollos, y, con ellos, los primeros atisbos de una conciencia americana –en particular, peruana– que, lógicamente, no llega todavía a la formulación de una escisión de la metrópoli, pero que expresa con claridad las bondades de lo propio, bastantes a competir con las atribuibles a España, y aun tomarles ventaja. La importancia de este tema para la historia de la cultura y del pensamiento político en América es innegable, y también lo es como un elemento que determina la poética de las crónicas barrocas y las distingue de las renacentistas, así como también diferencia las poéticas específicas de cada orden, aunque su presencia en los textos sea minoritaria¹⁰⁴.

¹⁰⁴ En el apdo. 1.4 hemos aludido en varias ocasiones a este asunto, que no le ha pasado desapercibido a la crítica. Para un primer acercamiento, véase Carmen de Mora (2009), que, al ocuparse del agustino Grijalva, aborda el tema desde una perspectiva un tanto diferente de la que mostraremos aquí, ya que no se sale del ámbito religioso –no vincula el criollismo con la vida ciudadana–, y así, para ella, serían elementos que reflejarían la conciencia criolla la presencia de las hagiografías de religiosos, así como las leyendas y narraciones milagrosas, todo lo cual acabaría constituyendo un ejemplo mítico y simbólico propiamente americano, de igual manera que el surgimiento de una iglesia criolla, abanderada por los frailes y enfrentada con el clero secular, que representaría el poder español. En una línea parecida discurre el trabajo de Carmen Fernández (2007), al sostener que las imágenes sagradas, interpretadas y explicadas a través de la retórica de los sermones, van conformando un mundo urbano criollo edificante, una nueva Jerusalén. Ambos trabajos, en realidad, por su línea de pensamiento son herederos de las tesis de Antonio Rubial (1996), quien

Partamos de esto último: la presencia minoritaria, aunque significativa desde el punto de vista cualitativo. Para calibrarla hemos de utilizar, como siempre, tres criterios: cronológico, genérico y relativo a la orden religiosa. El primero nos indica que el criollismo está ausente de las crónicas analizadas del siglo XVI, pese a que en esa época ya había varias generaciones de españoles nacidos en América. La aparición de una cierta conciencia de pertenencia a una clase distinta, vinculada con una tierra que no es España, tarda en aparecer y se acompaña con el florecimiento de las ciudades y con la disputa por el poder político y eclesiástico en ellas, reservado de modo incontestable con anterioridad a los españoles peninsulares. De ahí que estemos ante un motivo temático que aflora a las crónicas solo en el Barroco. Por otra parte, si tomamos el género como criterio, observamos que aparece en las obras de mayor enjundia, en los grandes desarrollos históricos y, en particular, en las llamadas historias eclesiásticas –pues la lucha de los criollos se dirime, en gran parte, en ese campo de batalla–. Al contrario, las relaciones breves de expediciones o de evangelización remota, o incluso las obras de mayor peso, pero muy centradas en la evangelización y poco pendientes del mundo político ciudadano, obvian el asunto. En cuanto a las órdenes religiosas, se detecta un interés muy parecido al que comentamos cuando hablamos del mundo ciudadano: los franciscanos no tienen ningún interés por este asunto, ya sea por cronología, por su distanciamiento del lujo, el poder y la riqueza o por su alejamiento de las ciudades, también en el siglo XVII. Los dominicos del XVI, como G. Carvajal, Aguilar o Durán, no incorporan nada de ello a sus obras, así como, por otras razones, J. Carvajal en el XVII. Por el contrario, Lizárraga concede gran importancia al criollismo y hasta teoriza sobre él, como veremos de inmediato, y Remesal, al hablar de los comienzos de la maquinaria colonial y de los encomenderos, también lo asume. Los agustinos lo desarrollan de modo muy importante y significativo: excepto San Pedro, en los demás tiene gran relevancia y son, sin duda, Calancha y Torres quienes más material aportan en sus obras. A propósito de los jesuitas, hay que decir que, por diversos motivos, la mayoría de los autores examinados no se ocupan del asunto, aunque hay estudiosos que consideran a Acosta como un antecedente cuya estela seguirán otros¹⁰⁵, si bien podemos mencionar a Ovalle como alguien que, a través del panegírico de la naturaleza chilena y también de sus habitantes, hace aflorar una cierta conciencia de lo propio¹⁰⁶, y también a Ribas, que, sin enfatizar su condición o grupo, glosa las vidas de muchos religiosos criollos. Más arriba dimos noticia de los distintos modos de aparición de lo criollo en las crónicas según la percepción o análisis de varios comentaristas. Digamos ahora que, según nuestro propio análisis, cabe apreciar en los textos una presencia indirecta y otra directa. La primera de ellas no entra a

sostiene que las figuras religiosas simbólicas expresan una nueva visión americana paralela a la europea. Por su parte, Bernard Lavallé (2000 y 2002), tomando como ejemplo a autores que nosotros no hemos recogido –Martín de Murúa o Salinas y Córdoba– desarrolla también ese enfrentamiento, a la par que recoge elementos característicos que luego abordaremos, como la comparación ventajosa entre los peruanos y los españoles o el panegírico paisajístico –este último, referido en especial a Ovalle, se recoge en el trabajo de Andrés Prieto (2010)–.

¹⁰⁵ Fermín del Pino (2002).

¹⁰⁶ Dos análisis acerca del criollismo de Ovalle, de los que cabe obtener unas conclusiones ligeramente distintas, se deben a las plumas de Andrés Prieto (2010) y Marcos A. Figueroa (2012). Este último, además, enfatiza la relación entre el surgimiento de esa clase y la ciudad, al afirmar que “su avance y conformación como clase social va de la mano con el desarrollo de las ciudades” (2012, 48).

reivindicar –incluso, ni siquiera, en ocasiones, a citar– la importancia de la nueva clase, sino que es dado colegirla a partir de elementos interpuestos –como el ambiente ciudadano, la maquinaria virreinal, la problemática de los encomenderos y de las autoridades políticas, el elogio de santos varones no nacidos en España o el panegírico de la tierra, presentada como el lugar ideal para vivir–. Esta manera de enfocar el tema puede encontrarse en autores como Remesal, Grijalva, Ribas y Ovalle. La segunda, en cambio, no rehúye esa eclosión social del siglo XVII y, de diversas maneras, como ahora veremos, la enfrenta, ya sea por la vía didáctico-teórica de la explicación, como en Calancha, o por la de la reivindicación, llevando a cabo no solo una puesta en valor de lo americano –el paisaje y el hombre–, sino oponiéndolo ventajosamente a lo español y mostrando lo mucho que España le debe a América y lo atrasada que estaba aquella antes de que esta fuese descubierta. Los agustinos Calancha y Torres, abanderados de esta última postura, junto a otros autores no incluidos en nuestra investigación –Salinas y Córdoba, Martín de Murúa, entre otros– forman parte, por tanto, de los movimientos iniciales conducentes a la creación de una conciencia criolla que cristalizaría dos siglos después, además de marcar un hito temático en el desarrollo diacrónico de la poética del género cronístico religioso, que es lo que ocupa a esta investigación.

Ejemplificaremos ahora todos estos matices a partir de ejemplos, y cabe comenzar por aclarar qué significa el término *criollo*, ya que, en los siglos XVI y comienzos del XVII, tenía un matiz peyorativo, lo cual justifica que bastantes autores evitasen su cita directa, que venía dado por el hecho de que también se aplicase a los negros nacidos en las Indias o a los hijos de españoles, pero que habían sido amamantados por nodrizas indígenas. Lo explica muy bien Lizárraga, que también incluye la definición más usual, como vemos sucesivamente en estos dos textos:

[Los hijos de los españoles] críanse o críanlos sus padres muy mal con demasiado regalo [...]. Nacido el pobre muchacho, lo entregan a una india o negra borracha que le críe, sucia, mentirosa, con las demás buenas inclinaciones que habemos dicho, y críase, ya grandecillo, con indiezuelos, ¿cuál ha de salir este muchacho? Sacará las inclinaciones que mamó en la leche, y hará lo que hace aquel con quien paca, como cada día lo experimentamos. El que mama leche mentirosa, mentiroso; el que borracha, borracho; el que ladrona, ladrón, etc. [...] Pues ya que así los crían las amas negras e indias, después de cinco años para adelante, ¿críanlos con el rigor que es justo para que lo malo que mamaron en la leche pierdan? No, por cierto, con todas sus ruines inclinaciones los dejan salir (Lizárraga, I, 307-308).

Entre todas las cibdades destos reinos, sola la de Quito no quiso acudir a lo que al servicio de su rey debía, en la cual no sé cuántos criollos (así llamamos a los acá nacidos) de poco juicio, particularmente al que tomaban por cabeza, un muchacho de treinta años, de poca cordura y menos experiencia, que no sabía limpiarse las narices [...] (Lizárraga, II, 181).

Es fácil percibir en estos ejemplos una perspectiva claramente crítica del mundo criollo –debida, eso sí, a la perniciosa influencia ejercida por las nodrizas indígenas–, aderezada con un lenguaje de registro coloquial y abundancia fraseológica, tan habitual, por otra parte, en las crónicas, como veremos en su lugar (apdo. 4.2), lo cual no impide a Lizárraga elogiar con reiteración a las familias criollas de origen noble español en su condición de mantenedoras de edificios religiosos, ni tampoco alabar la fertilidad y abundancia de las tierras que describe como si su obra fuese un moderno libro o guía de viaje.

Esa alabanza, precisamente, es el elemento más característico de la crónica de Ovalle, como verá quien abra su libro por cualquiera de los capítulos iniciales en particular. Valga como ejemplo el siguiente testimonio:

La tierra es tan fecunda, y pródiga de sus frutos, que no tiene otra falta que no tener suficientemente quien se los gaste, porque aunque el Perú es tan grande, y no le vienen de otra parte los generos, que he dicho, sino de Chile, había menester este otra Lima, y otro Potosí al lado para desbastarle, y dar salida a tanta abundancia, como la que tiene de sus frutos.

En esto se fundan los que dizen que no hay país en la América de quien se pueda esperar más estabilidad que este de Chile [...] porque dentro del reyno hay todo lo necesario para la vida humana; pan, vino, carne, aceite, sal, frutas, legumbres, lanas, lino, cordobanes, suelas, sebo [...]. Seda falta pero pluguiese a Dios nunca llegase allá sino para los altares, porque es la destrucción de la tierra, por las galas que se practican de tanta costa y curiosidad, particularmente las mujeres, que no las hacen ventaja en esto las primeras y más lucidas de Madrid y otras partes (Ovalle, 11)¹⁰⁷.

Grijalva, que sobre el tema que nos ocupa tiene una visión semejante a Ovalle –tal como indicábamos más arriba–, es, sin embargo, capaz de deslizar alguna queja a través de la cual se cuele algo más que un matiz reivindicativo, al estilo de sus compañeros agustinos, y hasta un no disimulado enfado:

De ordinario tiene [la Universidad de México] estudiantes y catedráticos criollos, que así nos llaman; y al cabo de tantas experiencias preguntan si hablamos en castellano, o en indio, los nacidos en esta tierra. Las iglesias están llenas de obispos y prelados criollos [...], las provincias de gobernadores, que con gran juicio, y cabeça, las gobiernan; y con todo se duda si somos capaces [...]. El reino está lleno de títulos, hábitos, militares, tantos y tan nobles caballeros, que no se halla en España tronco noble, que no tenga acá rama [...] y dizen que somos indios [...]. De todo el mundo se desnaturalizan los hombres por venir a vivir a esta tierra, y cuando gozan de un temple del cielo, suspiran por el invierno de su patria; y siendo así que no se ha visto en esta tierra hambre, peste ni guerra, siempre viven discontentos (Grijalva, 21).

De modo más sistemático y sostenido, los agustinos Calancha y Torres siguiendo la línea que apuntaba su compañero Grijalva, reivindican las óptimas cualidades de la tierra propia y sus habitantes –en este caso, el Perú– y oponen de modo consciente España al Nuevo Mundo, mostrando la superioridad de este, así como su carácter de, digamos, salvador de la metrópoli, que, bien entrado el XVII, debe todo lo bueno que tiene y su propia supervivencia a sus, todavía, colonias. Estos fragmentos de Calancha son suficientemente representativos de todo ello:

Cría el Perú magnánimos coraçones, y trueca ánimos cuitados; el oficial mecánico parece el día de fiesta regidor, o mayorazgo, lo más es capa negra y terciopelos; el que fue gañán en España cobra humos de noble y el pechero estudia en parecer hidalgo; el que en su linaje no juntara cien pesos, los gasta en el Perú en un banquete [...]. Los criollos deste Perú son de agudos entendimientos y de felices memorias, acelérase en los niños el uso de la razón,

¹⁰⁷ Andrés Prieto (2010) relaciona la descripción de los portentos naturales incluidos en la *Histórica relación* con la protoconciencia criolla e indica que en este texto se junta el panegírico de la tierra chilena con la tendencia a subrayar lo singular y distinto, propio, según él, de la retórica jesuita (ver apdo. 3.1). A su vez, esto último –lo portentoso– sería una manera divina de señalar a América como tierra que la cristiandad debería tener presente (véanse en concreto las páginas 11 y 16-19 de su estudio).

y alcanza más uno de doce años que en otros reinos uno de cuarenta [...]; los ingenios de las Indias en ocho años han acabado todos sus estudios, y salen ecelentes supuestos en Filosofías, Metafísicas y Teologías, son grandes juristas y cabales estudiantes en ambos derechos, ya lo va conociendo España, i lo ponderan ya los consejos; sobran habilidades y letras, y por estar lejos faltan la ventura y el premio. Pocos criollos se aplican a artes mecánicas, y menos a ser marineros, pulperos, ni alguaciles (Calancha, 136).

Habitan este Perú sangres nobles, sabios letrados y conocidos santos; el comercio es de grandes y ricas mercancías, las limosnas más que en todo el mundo, y el culto divino es de lo mejor y más ostentoso de la cristiandad (*id.*, 137).

Para que se vea cuánto debe España a estas Indias, hágase cotejo de las grandezas que hoy tiene y de las pobrezas que tuvo, de las realeças que ostenta i de las miserias que sufría (*id.*, 138).

El último de los ejemplos va seguido de una extensa argumentación basada en hechos históricos que se presentan como ejemplos de la extrema pobreza de algunos reyes castellanos y que se comparan con el lujo que en el Perú exhibe el habitante más humilde. Obsérvese, también, en el segundo párrafo, cómo, en opinión del autor, los criollos llevan a la iglesia cristiana a su máximo esplendor y no podemos dejar de notar, en el primero, la crítica ante la desigualdad de oportunidades, al afirmar que los talentos virreinales se quedan sin premio porque están muy lejos del poder metropolitano.

En la crónica de su discípulo Torres, además del elogio de los nacidos en Perú, que, por ser semejante al anterior, ya no lo ejemplificamos, se recogen otros matices, entre ellos las rivalidades entre criollos y españoles por conseguir puestos relevantes:

Porque habiéndose introducido por la humana fragilidad las dos facciones y parcialidades de castellanos y peruanos, y deseando cada una prevalecer a la otra y aventajar a los suyos, necesariamente había de haber discordias, disensiones y competencias mortales entre una y otra facción, de donde como de fuente manan ambiciones, injusticias, sediciones, agravios y escándalos lamentables, que destruyen la paz y confunden el buen orden de una republica cristiana, mayormente religiosa (Torres, 484).

Con todo eso, Torres, que, a diferencia de Grijalva y Calancha, no es criollo, toma partido de modo inequívoco y asume ya, poco después de haber pasado la mitad de la centuria, una conciencia propiamente americana, como delata la aparición en su obra del sintagma, de tanto éxito posterior, “nuestra América”:

Y no solo en Asia, África y Europa, en nuestra América también los ha obrado [los milagros] [...], si bien no en todas partes ha sido igual el número, ni la calidad de los milagros, porque el hacerlos es regalía de Dios, y providencia de su altísimo consejo (Torres, 353).

El rol de la mujer en la crónica

Terminamos este apartado con una breve referencia a la mujer, acorde con el espacio e importancia que los cronistas le conceden en sus obras. Aclaremos ante todo que nos interesa más la visión que tienen de la mujer española y criolla que de la indígena, subsumida en el mundo originario y, por tanto, ya estudiada en su lugar correspondiente (apdo. 2.2), y ese es el motivo de que tratemos este asunto aquí, ya que entendemos que

está directamente relacionado con el mundo ciudadano y criollo¹⁰⁸; en una palabra, con la sociedad urbana virreinal. Hay que comenzar diciendo, a modo todavía de consideración general, que ni la mujer española o criolla ni la indígena son, por sí, sujetos activos en las obras seleccionadas y que, por tanto, su presencia en las mismas es, tanto cuantitativa como cualitativamente, casi irrelevante¹⁰⁹. Sobre la mujer indígena no hay un desarrollo personalizado ni una consideración aparte y solo la vemos asumiendo los roles que su comunidad le asigna. Suponemos que el retrato psicológico y conductual que rige para ellas es el mismo que se aplica a los hombres y ya hemos visto, más arriba, su retrato físico –contradictorio, aunque tendente a lo negativo, pero, en todo caso, de presencia muy ocasional: pocos religiosos se atreven a semejante abordaje–. En la información recogida para elaborar el presente apartado se cuele la mujer indígena mítica, la amazona, que cuenta con un espacio no desdeñable en la relación de G. Carvajal, así como un curioso relato, debido al jerónimo Pané, sobre el origen de las primeras mujeres en la mitología taína, y la más real, pero guerrera y presentada con tintes épicos, al igual que sus compañeros masculinos, de Ovalle, que es, con total seguridad, el cronista que más subraya la condición feroz, guerrera y valiente de los indígenas –en este caso mapuches– y hace de ellos, por ende, un retrato literario, elevándolos, en cierta medida, a una condición superior, tal como se ha explicado en su momento (apdo. 2.2). Además, distintos aspectos de la mujer indígena aparecen sobre todo en los franciscanos Landa –que destaca cómo los religiosos trataban de inculcar la igualdad para ellas en el mundo indígena y las burlas que recibían de los hombres indios por ello–, Sahagún –que reproduce *manuales* de instrucción femenina en el mundo mexica– y Simón.

Si analizamos la presencia femenina a partir de la filiación religiosa de los cronistas, no podremos, como en otros casos, llegar a ninguna conclusión taxativa: se trata, más bien, de un asunto que hay que relacionar de forma individual con cada autor. Lo único significativo en este sentido es que religiosos como Torres y Ovalle, que se habían distinguido por recoger en sus crónicas el esplendor urbano virreinal y la reivindicación criolla de la tierra, conceden al mundo femenino alguna relevancia y lo relacionan con lo anterior (tampoco es desdeñable el caso de Lizárraga). También veremos en el análisis siguiente una mayor presencia de este motivo temático en el siglo XVII, porque

¹⁰⁸ A este asunto ha dedicado su tesis doctoral Alberto Baena (2009, 364). Una de las primeras conclusiones de su investigación es, precisamente, que “las mujeres participaron junto a los hombres en el proceso de génesis y desarrollo de la identidad criolla” y que, por tanto, su ámbito de actuación no se reducía a lo privado, sino que incluía una notable presencia pública. Como veremos, alguna de las derivadas de esa mundanidad, como el lujo desmedido o incluso la asunción de cierto poder político en ausencia del marido, es lo que la convierte en blanco de las invectivas de algunos autores religiosos. Anteriormente, Juan Francisco Maura (2002) había llegado a una conclusión parecida basándose en la abundante documentación burocrática de la época.

¹⁰⁹ Mar Langa ha dedicado dos trabajos (2010 y 2013) a abordar la presencia de la mujer sobre todo en el momento de la conquista de América. En ambos evidencia su casi invisibilidad y se pregunta los motivos, que encuentra en la consideración común en la época de la mujer como traidora, a la par que un ser “despreciable, inferior, taimado, infiel, temible”, aunque, añade, “todas estas características negativas no le restan poder de seducción (2010, 507). Otra perspectiva que cree reconocer en las primeras crónicas es la operación de convertirlas en mitos, según observa en su artículo de 2013. Por nuestra parte, podemos corroborar la propensión al tratamiento mítico-legendario y arquetípico-ejemplar en las obras que nos ocupan, en las cuales –en las pocas que tratan de ello– se tiende a la narración de historias individuales de mujeres que ejemplifican conductas, como veremos enseguida.

pertenecen a él –y a finales del XVI– la mayoría de los autores que se ocupan del asunto y porque este tiene evidentes relaciones con el criollismo y el mundo urbano.

Con todo, puede hacerse un rápido repaso, que nos llevaría a las siguientes consideraciones (nos centramos ahora ya en la mujer española y criolla): los franciscanos Mendieta, Simón y Lizana deslizan algunos datos, que luego comentaremos, mientras que sus compañeros de orden, del XVI y XVII, pasan el tema por alto o se refieren a la mujer indígena. Dentro de la orden dominica encontramos datos sueltos y anécdotas en Durán, Dávila y Remesal y algo más en Lizárraga. En los agustinos destaca Torres, aunque encontramos referencias en Calancha, y en los jesuitas Ovalle, con presencia ocasional en Acosta y Ribas.

Ya que poco podemos sacar de lo anterior, debido a la ausencia de información en la mayoría de los autores –y en particular en los jesuitas–, debemos, además de constatar ese hecho y relacionarlo con el intento de ocultación de la mujer, según interpretan algunos comentaristas¹¹⁰, y también con la condición religiosa de los autores, buscar cuál es la visión que nos ofrecen de la mujer las crónicas en donde esta tiene alguna relevancia. En los ejemplos y referencias que ofrecemos a continuación encontramos algo esperado: una opinión o perspectiva poco halagüeña, pero también un hecho menos esperable y de mayor interés como elemento de la poética del género: la utilización de la mujer como modelo de virtud y como vehículo –digámoslo así– de transmisión de los postulados evangelizadores.

Dentro de una consideración negativa los textos reflejan dos bloques de características: por un lado, se enumeran una serie de características heterogéneas, dispersas en distintas crónicas, y, por otro, se enfatiza, de modo más sistemático o relevante, una en particular: su apego al lujo. Entre las primeras, Simón y Lizana la consideran un estorbo o una carga para la conquista. El primero añade el calificativo de prostituta y el segundo, siguiendo la tradición bíblica, considera que es un medio físico para la encarnación del demonio. Lizana cuenta el caso de un hombre al que, al llegar a las Indias, le conciertan matrimonio, pero él lo rehúsa y se acoge a un monasterio, ya que no puede soportar “verse con carga de mujer y otras obligaciones anejas al matrimonio” (Lizana, 207). Aun así, la mujer siguió importunándolo hasta que él se dio cuenta de que “el demonio había sido el que le hablaba en figura de mujer” (*id.*, 210). Por su parte, Simón narra en estilo indirecto los deseos de Lope de Aguirre de destruir todo lo que obstaculizase sus objetivos, entre lo que están “todas las mujeres públicas y que supiese él tenían ruines tratos, fundando esta determinación en el odio que le tenía a Inés de Atienza (que como vimos era de ese pelaje)” (Simón, 300). Durán y Acosta utilizan la alusión a la mujer para motejar al hombre de cobarde. Remesal y Calancha creen que ellas no son prudentes ni sabias, sino, al contrario, incultas. El primero se queja de la decadencia de los tiempos actuales en comparación con los bíblicos y pone el ejemplo de la reina de Saba, que “aunque mujer, era prudente y sabia” (Remesal, 103) y deplora que nombrasen a doña Beatriz de la Cueva gobernadora “donde había tantos y tan excelentes varones” (*id.*, 274). Este último

¹¹⁰ Mar Langa (2010) –véase nota anterior–.

ejemplo se incluye dentro de un episodio que adquiere cierta relevancia y autonomía en la *Historia* del dominico y donde este da a entender que el terremoto o erupción volcánica que se produce en la ciudad de Santiago de los Caballeros es consecuencia de haberle dado poder a doña Beatriz y, por eso, ella muere en él¹¹¹. Calancha satiriza la cultura femenina y califica su caligrafía como “letrones mugeriles” (Calancha, 173) y posteriormente se burla de su forma de acceder al matrimonio diciendo que “compran con los dotes a los maridos” (*id.*, 256).

En cuanto a su propensión al lujo, Lizárraga y Ovalle –en cuyas crónicas, como hemos visto más arriba, es muy importante la vida social urbana, con sus fiestas y celebraciones– sitúan a la mujer en el centro de la ciudad virreinal y como maestras de todas las ceremonias, adornadas con todos los aditamentos propios del caso. El dominico adopta en el siguiente ejemplo, en el que mezcla el lujo con la soberbia, el tono de un predicador casi apocalíptico:

Lo que en esta ciudad admira mucho y aun lo que se había de refrenar es los vestidos e trajes de las mujeres; son en esto tan costosas, que casi no se sabe cómo lo pueden sufrir sus maridos. La soberbia dellas es demasiada, y no sabemos en lo que ha de venir a parar; plegue a Dios que no sea en lo que pararon aquellas de quienes dice Nuestro Señor: “Porque las hijas de Sion se ensoberbecieron [...] el Señor las volverá calvas y les raerá los cabellos de sus cabezas, les quitará sus chapines y jervillas bordadas [...] y por los olores les dará muy pestilencial olor, y por las cintas de oro, sogas de esparto”, etc. (Lizárraga, I, 134).

Ovalle critica lo mismo, aunque en otro tono, pero, de fondo, hay un cierto orgullo porque las galas femeninas son un elemento más del lujo que permite comparar ciudades recién fundadas, como Santiago de Chile, con las mejores de España y las Indias:

Ha crecido tanto, que admira, y hay muy pocas Ciudades en las Indias, que la igualen en las galas, y lustre de sus habitadores, particularmente, a las mujeres (pluguiese a Dios no fuese tanto, porque como todo esto va de Europa vale allá carísimo, y así causa esto grandes desempeños) [...]. Si hablamos del aseo y riqueza de las mujeres, en sus adornos, y vestidos [...] todas quieren ser señoras, y parecerlo, según su posible, y la competencia de unas con otras sobre aventajarse en galas, joyas, perlas, y preseas para su adorno, y libreas de sus criadas (que suelen ser muchas las que llevan tras de sí) es tal, que, por ricos que sean sus maridos, han menester todo lo que tienen (Ovalle, 160).

Lo más destacable de este repaso –lo más característico que aportan las crónicas al margen de la visión tradicional de la mujer– es esta última contradicción que hemos visto entre el rechazo del lujo superfluo que sienten los autores y es propio de su condición de religiosos y la secreta satisfacción, que algunos son incapaces de ocultar del todo, de vivir en unas sociedades virreinales que compiten con la metrópoli. Si volvemos ahora la vista atrás sobre lo investigado en apartados precedentes –y que aún veremos repetirse alguna vez–, podremos concluir que, ya sea en la visión de la mujer, del indígena o en el encaje del cristianismo, las crónicas nos muestran, en mayor o menor medida, la íntima contradicción de sus autores entre sus ideas previas y el bullicio del ancho mundo nuevo en que se mueven, que las cuestiona y supera constantemente.

¹¹¹ Véase apdo. 2.1.

Pero, como decíamos más arriba, también hay en estos textos material positivo a propósito de la visión de la mujer, lo cual, teniendo en cuenta la condición de los autores, es un aporte novedoso de las crónicas. Así, a menudo en el mismo autor y obra, conviven y contienden la idea bíblica de la mujer como Eva pecadora con otras que la asocian con modos ejemplares de vida y comportamiento, con la posesión de un entendimiento “varonil”, con la defensa heroica de su cuerpo y su dignidad contra las agresiones o con la simple consideración de su belleza como un don. Estos matices, en su mayoría, no aparecen en forma de construcción teórica o discursiva, sino que se extraen de distintas anécdotas o relatos ejemplares, una técnica compositiva, como se explica con más amplitud en otros lugares de esta investigación (apdo. 3.2), básica y constitutiva de la poética cronística virreinal en el ámbito religioso. He aquí unos ejemplos para comprobarlo:

Torres –al igual que otros autores, como Dávila– incluye en su crónica la biografía de una monja criolla ejemplar, en la cual se inserta, asimismo, el ideal, de larga tradición medieval, de la mujer varonil. Veamos un fragmento:

Esta fue aquella exemplar religiosa, aquella gran contemplativa, aquella rara penitente y regalada esposa del Señor, nombrada sor Gerónima de la Madre de Dios [...]. Sus padres fueron nobles y cristianos [...] de quienes heredó la limpieza de sangre y el resplandor de las virtudes [...]. Nombrose en el siglo doña Gerónima Marmolejo, y dotola de muchas gracias la naturaleza: hermosura agradable, sonora voz y juicio varonil (Torres, 665).

Ejemplares también, por su valentía, fortaleza y atrevimiento, son distintas mujeres que, en las narraciones de Mendieta, Simón u Ovalle, sufren violencia sexual y les hacen frente con éxito a sus agresores, aunque quepa apreciar peculiaridades en cada caso, según ahora veremos: Mendieta introduce el matiz de la fuerza espiritual de la doncella, infundida por Dios y la Virgen:

En la ciudad de México una doncella muchacha era muy molestada y requerida de un mancebo. Y como se defendiese de él, despertó el demonio a otro para que intentase con ella la misma maldad que el primero. Y como ella también se defendiese del segundo, y ellos se hobiesen entendido el uno al otro, concertaron de juntarse de consuno y hacer violencia a la doncella. Para lo cual anduvieron siguiéndola y la llevaron a una casa yerma, donde el uno de ellos la acometió queriendo aprovecharse de ella. Mas ella, defendiéndose varonilmente, llamó a Dios y a Santa María en su ayuda, de suerte que el pecador no pudo conseguir su deseo (Mendieta, 320).

En las *Noticias historiales* de Simón encontramos un episodio semejante¹¹², si bien aquí se trata de una mujer casada y se intenta recalcar que la fuerza y heroísmo de ella le vienen, no de una ayuda espiritual superior, sino de su condición de española, como se ve en nuestro resalte tipográfico:

Se vio el indio en medio del patio del [fuerte], sin ver persona de quien pudiese temer, más que a una mujer española [...] a la cual, como viese el gandul estar sentada labrando a la

¹¹² Bien es cierto que en la misma obra encontramos el contramodelo de esa mujer virtuosa en un episodio donde vemos a varias prostitutas ejerciendo su oficio (Simón, 163), un hecho irrelevante a efectos de consideración de la mujer (pues obviamente estas no contaban para ello), pero que sí merece la pena, al menos, traer a nota para indicar que Simón, al igual que Ribas –según se ha visto en el apartado anterior–, no desdénase enfrentarse a la narración de determinados episodios y prácticas sexuales, algo que los autores religiosos tienden a evitar, disfrazar o atenuar.

puerta de su aposento y que no había otro ruido, se allegó desvergonzadamente y comenzó a jugar y querer entretenerse con ella, quitándole la labor y almohadilla de las manos; la cual teniéndolas, y *brios de española*, no sufriendo la desvergüenza del salvaje, se levantó y arrebató un palo [...] y sin hablar palabra ni llamar favor de nadie, dio tras el gandul a palos, y ciñéndole algunos bien de asiento, le hizo volver las espaldas, donde también le asentó otros, y salir más que de paso la puerta afuera del fuerte (Simón, 61).

Tanto en Mendieta como en Ovalle encontramos una variante dentro de la violencia sexual ejercida contra las mujeres: se trata esta vez de la que sufren las indígenas, pero no en cuanto tales, sino en su condición de devotas cristianas y, por tanto, asimilables, en cierto sentido, a la mujer criolla y española. Ovalle nos relata varios casos y a continuación hace la biografía de una de estas indias, convertida en una monja más. A través de estas narraciones ejemplares, de estos dos autores y otros, podemos ver también que el cristianismo actúa como un factor de promoción social, por así decirlo, ya que no solamente es una doctrina que se inculca, sino que su práctica conlleva cambios importantes en el modo de vida del fiel indígena, que sufre un proceso de aculturación completo al pasar a vivir como un español o criollo. Veamos uno de esos casos ejemplares que relata Ovalle:

Otra india procedía con todo ejemplo de virtud, y saliendo un día de nuestra iglesia, un hombre en la calle hizo una acción con ella algo descompuesta, y con no haber sido ella sabidora, ni intervenido mínima insinuación, ni consentimiento de su parte, se castigó, apartándose toda una noche a un rincón a llorar [...] y otra noche puso muchas espinas en su cama, con que se castigó e hirió toda la noche sus carnes, sin pegar sus ojos (Ovalle, 368).

Para concluir, recogemos otros comentarios positivos acerca de la mujer en textos de Lizárraga y Torres. El primero, que, como vimos más arriba, había deplorado el lujo desmedido de las mujeres limeñas, después de criticar “que los nacidos en puerto a la legua del agua no sepan ni conozcan la mar” (Lizárraga, I, 143), añade, sin embargo, este elogio de las mismas mujeres, no del todo exento de reservas, como se ve en el segmento que subrayamos:

De las mujeres nacidas en esta ciudad [la Ciudad de los Reyes, Lima], como en las demás de todo el reino, Tucumán y Chile, no tengo que decir sino que hacen mucha ventaja a los varones; *perdónenme por escribirlo*, y no lo escribiera si no fuera notísimo (*id.*).

Y terminamos con Torres, que, al elogiar la belleza de las mujeres –y la inteligencia de los hombres–, nos lleva otra vez al punto de partida de este apartado 2.3: la ciudad y el advenimiento de la conciencia criolla, ya que relaciona ese hecho con la templanza del clima, la fertilidad de la tierra y el carácter saludable del aire:

Las españolas que nacen en el [puerto del Callao, cercano a la ciudad de Lima], generalmente son hermosas, limpias, apacibles y devotas. Los varones dóciles, y de vivos ingenios, más aplicados a las letras que a las armas (Torres, 15).

En resumen, la apreciación del mundo femenino por parte de los cronistas religiosos está íntimamente vinculada con el advenimiento de la ciudad barroca, que, en algún caso, conlleva también los primeros atisbos de una conciencia criolla, propia. Ello explica que, aunque se condene el lujo y el carácter mundano de las féminas, no deje de haber un cierto

orgullo de ello en cuanto elemento que realza el tipo de sociedad que se quiere defender. Por otro lado, la condición religiosa de los autores hace aflorar a los textos episodios ejemplares de mujeres de extremada fe religiosa o resistentes a las insidias sexuales. Pero, pese al interés que pueda tener todo esto, no debemos olvidar que la presencia de un mundo femenino dotado de cierta autonomía –no inserto en análisis más generales– en los textos que analizamos es muy residual y solo cobra alguna relevancia hacia finales del XVI y comienzos del XVII en unos pocos autores de las cuatro órdenes consideradas.

2.4 Cristianismo, evangelización y órdenes religiosas. La “conquista espiritual”. El demonio como antagonista.

Aspectos generales: dimensiones de la temática religiosa

Bajo este epígrafe estudiaremos el entramado temático que los cronistas construyen en torno, precisamente, al asunto que ellos dominan más y que se convierte, por su condición de religiosos, en un elemento constitutivo de su crónica, pues, aunque la evangelización es un asunto capital del proceso colonizador y, como tal, lo vemos aparecer en cualquier crónica de Indias, solo el escritor religioso –y, en particular, el fraile– es capaz de plasmar, de primera mano y en primera persona, todo el aliento épico de semejante empresa, con sus inevitables aditamentos de dudas, contradicciones, entusiasmos y apelaciones propagandísticas –expresas o encubiertas–¹¹³, que son lo más atendible y configurador del texto literario más allá del discurso oficial teológico e histórico y también del burocratismo inherente a este tipo de textos, elementos que inevitablemente encontramos también en nuestras crónicas.

Aunque la narración de las acciones evangelizadoras, combinada, de una u otra manera y en medida variable, en los textos de historia eclesiástica con las biografías ejemplares de sus protagonistas, tendrá en este apartado el protagonismo del que disfruta en las crónicas –y, por ello, ya se ha tocado tangencialmente en otros lugares de este trabajo–, otros asuntos, más o menos concomitantes, concitan el interés de los religiosos: directamente relacionado con la labor pastoral, adquiere gran relieve, desde finales del siglo XVI, el concepto de “conquista espiritual”¹¹⁴ y, en ella, alcanza una dimensión singular –y llega a convertirse en un auténtico antagonista (en su sentido de tecnicismo del análisis literario del teatro clásico)– el demonio, hasta el punto de que, para algunos estudiosos, los frailes se ven afectados por una auténtica “paranoia satánica”¹¹⁵. En ese proceso conquistador las protagonistas son, por supuesto, las órdenes religiosas, para cuya propaganda los textos son un eficaz vehículo, por lo cual no es nada extraño que estos reflejen, ocupando un espacio nada desdeñable, una competencia o lucha más o menos solapada entre ellas, que, aunque se mantiene casi siempre en un tono conciliador, adquiere en ocasiones –tal el caso de Motolinía o de los cronistas de las exploraciones amazónicas que se disputan la primacía en el conocimiento y exploración del gran río– la virulencia de todo un alegato.

Derivado del llamémosle *diálogo* entre la acción pastoral y el conocimiento etnográfico de los evangelizados, surge un hecho problemático para los religiosos y sus lectores y al que ya hemos aludido de pasada (apdo. 2.2): el descubrimiento de algo más que concomitancias entre la religiosidad indígena y la cristiana. Intentar explicarlas les toma su tiempo y espacio a algunos autores, como Motolinía, Durán, Acosta o Mendieta. Una de las formas de hacerlo es recurrir al providencialismo: mostrar la superioridad de la

¹¹³ Ya se ha visto que en muchas ocasiones los intereses propagandísticos primaron sobre los valores evangélicos (véase apdo. 2.2).

¹¹⁴ Fernán Gozález (2008) lleva ese concepto al título de su trabajo y, aunque no intenta una explicación teórica del mismo, pone de relieve el condicionante que supuso para la tarea de los religiosos la conquista militar.

¹¹⁵ David Solodkow (2014, capítulo 4).

religión cristiana como el perfecto modelo moral, destinado a salvar las almas infieles, y poner a Dios como garante y protector de los occidentales no solo en la conquista espiritual, sino en la militar, presentándolo, además, como aliado del rey en una invencible alianza cristianismo-monarquía.

La última dimensión de este entramado temático tiene mucha menor relevancia cuantitativa, pero es atendible para entender las crónicas como producciones textuales testigos de su tiempo, reflejos de los debates internos en el seno del pensamiento cristiano y de los peligros que lo acechaban: se trata de las alusiones –generalmente no son más que eso– a otras religiones, como el judaísmo y el islamismo, o a las variantes surgidas dentro del cristianismo a lo largo del siglo XVI. Es sintomático, en este sentido, cómo las crónicas se llenan de referencias al protestantismo –a Lutero, en particular– según avanzamos en el tiempo, hasta convertirse en monumentos propagadores de la Contrarreforma, lo que podría explicar que la visión que se tiene de la evangelización y sus destinatarios se vuelva más intolerante, como hemos comprobado ya en su lugar (apdo. 2.2)¹¹⁶. Pasamos ahora a desarrollar todos los motivos que acabamos de adelantar.

Las creencias religiosas no cristianas

Comencemos precisamente por este último para luego desarrollar los demás en orden inverso a la presencia e importancia que tienen en las crónicas. Tomando como base las muestras recogidas, podemos decir que las alusiones a las demás creencias religiosas son frecuentes, aunque, como norma general, carecen de profundidad: esto es, se citan como elemento comparativo y tienen un contenido tópico de carácter negativo, pero no van más allá porque, como luego veremos, el protagonista absoluto es el cristianismo. Adquieren cierto protagonismo, como es lógico, en las últimas décadas del XVI y primeras del XVII y el tratamiento que les otorgan las órdenes religiosas es semejante, salvo en el caso de los agustinos y jesuitas, que parecen conceder menor importancia a este asunto. En cuanto a los sistemas religiosos blanco de alusiones y críticas, dejando aparte las creencias indígenas, se observa también una diferencia básica entre el judaísmo y el islamismo, por un lado, y las herejías o escisiones del cristianismo, por otro. Aquellos aparecen aludidos casi siempre como término de comparación: se intenta mostrar las similitudes entre ellos y las religiones indígenas para rebajar la categoría de estas y mostrar la necesidad de evangelizar. Así ocurre en Mendieta, Durán o Lizárraga. Además, ya se han visto las teorías que buscan en los judíos el origen del hombre americano (apdo. 2.1). El marcado antisemitismo de los autores puede verse en el chiste antijudío de Lizárraga (43-44) o en las alusiones a la limpieza de sangre –expresión de la radical división social por motivos religiosos establecida en el siglo XVII– de Mendieta y Ovalle. Peor parada todavía sale la “secta mahometana” –como califican al islam varios autores–. En este caso predomina el insulto o la palabra gruesa. Para Mendieta se trata de una secta “sensual y atractiva” (26), calificativos que el franciscano y sus compañeros utilizan también para las religiones indígenas y que debe oponerse a la austeridad y renuncia que implica el cristianismo.

¹¹⁶ Fernán González, en su trabajo antes citado, constata esa deriva integrista, aunque la relaciona más con funcionarios civiles y religiosos –no exactamente con frailes– (2008, 693 y ss.), al contrario que Fernando R. de la Flor (2002), que, como hemos visto, indicaba un cambio de visión justo en sentido contrario. Véase también Eloísa García (2014), que estudia la plasmación de este conflicto religioso en la *Historia* de Ovalle.

Grijalva la califica como “cáncer” (51), Calancha como “tósigo, veneno” (138, 176) y Simón como “abominable nación de moros” (24). Por otra parte, Mendieta alude a la rebelión de los moriscos y Calancha y Arriaga comentan y defienden su expulsión posterior.

Más relevante resulta la presencia del protestantismo y, en particular, de Lutero, ya que ante ella los autores adoptan una actitud más agresiva y militante, algo lógico pues se trataba del enemigo actual, el que había surgido mientras algunos de ellos escribían y al que, siguiendo las directrices de Trento, había que combatir de todas las formas posibles. Ello convierte a las cronistas en propagandistas eficaces y beligerantes. Así, Sahagún se felicita por el aumento de los fieles cristianos debido a la evangelización americana, en un momento histórico en que en Europa se estaban perdiendo (se entiende que por la acción de las nuevas herejías). Calancha reivindica directamente el “santo Concilio de Trento” (144) y Dávila desarrolla en su *Historia* una violenta diatriba antiluterana, inserta en la narración del saqueo por parte de los ingleses de la ciudad de Santo Domingo. En ella se incluye también una fuerte crítica de la pasividad y cobardía de los españoles. Veamos un par de fragmentos que nos permitirán observar que esta beligerancia tiene una clara dimensión política:

Allí se sentaron de propósito los atrevidos herejes a predicar la maldita secta de Lutero y de Calvino y de otros herejes, preciándose de predicadores de su falsa doctrina en el templo de los predicadores del Santo Evangelio. Después de aqueste ultraje, les sirvió aquel santo templo de matadero, y encerraban y mataban en él el ganado de que se sustentaban (Dávila, 418-419).

Pocos años ha que tenía España guerra con el Turco, con Francia, Flandes y Alemania, y a todo se acudía a un tiempo [...] y ahora una mugercilla herege, infame y deshonesto trae confusa la cristiandad, y hacen lances sus soldados y navíos tan a nuestra costa como habemos visto en estos dos casos (*id.*, 425).

El segundo fragmento nos pone sobre aviso de un hecho que en las crónicas aparece sistemáticamente relacionado con el protestantismo: se trata de las frecuentes incursiones militares de los ingleses y holandeses en distintas ciudades de América, en particular en las Antillas. De ahí que, a diferencia de las otras creencias religiosas antedichas, la lucha contra el protestantismo vaya mucho más allá del hecho religioso y se convierta en una cuestión política de carácter patriótico, con diatriba incluida en contra de la reina inglesa. Esta misma relación entre creencias religiosas y piratería, con distintos matices y presencia, aparece en los textos de Lizana, Torres, J. Carvajal, Ovalle y Montoya, si bien este sostiene que los herejes –en este caso holandeses– se comportan con más humanidad que los españoles. Y no podían faltar los insultos, pues, para Simón, son “canallas” (312) y “cruels” (320), además de merecer sus practicantes la muerte, y, para Mendieta, “obstinados” (28). Tal es la intensidad del rechazo, que supera a la que sienten por los ritos indígenas.

Concomitancias entre los ritos indígenas y los cristianos

Antes aludíamos a la costumbre de los cronistas de establecer algún tipo de comparación entre la religiosidad indígena y la islámica y judía, con el fin de rebajar

aquella. Sin embargo, ellos no lograron encubrir –y, en ocasiones, lo expusieron claramente y lo problematizaron– las concomitancias evidentes de los ritos originarios con los del cristianismo. Aludimos a ello con anterioridad (apdo. 2.2). Ahora es el momento de ampliarlo y de mostrar, también, los argumentos que se emplean para justificar tal coincidencia, lo cual nos llevará a otros elementos anunciados al comienzo de este apartado, como el providencialismo, la intervención de Dios en las actividades humanas y su alianza con el poder político o la omnipresencia de la figura del demonio como antagonista universal¹¹⁷. Digamos de entrada que estamos ante un motivo temático más frecuente en el siglo XVI, algo comprensible por el carácter etnográfico de los textos y las descripciones exhaustivas de ritos donde forzosamente tendrían que hallarse estos parecidos. También resulta evidente, en una primera aproximación, que tiene mayor relevancia en las obras de franciscanos y jesuitas y menor en dominicos, salvo Durán, y agustinos, puesto que aquellos, en general, tienden más al desarrollo de la investigación antropológica que estos. No obstante, en comparación con otros aspectos que trataremos en este mismo apartado, no es cuantitativamente relevante, pues solo hemos recogido muestras en poco más de la tercera parte de los autores seleccionados.

Cabe dividir las concomitancias en dos bloques diferentes: las referidas a motivos del Antiguo Testamento y los más directamente cristianos, relacionados sobre todo con los sacramentos. Con respecto a los primeros encontramos parecidos razonables en mitos como la Creación en Pané, la Torre de Babel en Motolinía, Mendieta y Durán, el Diluvio y Nembrot en Acosta o el Arca del Testamento y la presencia de José en Egipto en Durán. Acosta y Sahagún se detienen en la descripción de otros ritos muy similares, sin que el segundo avance ningún tipo de explicación, por lo que cabe deducir que le parece natural. Cabe matizar que algunas de estas concomitancias no pasan de ser un recurso estilístico, esto es, se nombran realidades americanas con léxico cristiano aproximado, alusivo a realidades cercanas pero no necesariamente iguales. Así ocurre cuando Motolinía emplea el término “monjas” para referirse a sacerdotisas de cultos indígenas, a falta de una palabra mejor. Cuando no se trata de nomenclatura sino de algo más profundo, se recurre a varios argumentos: el más frecuente, en coherencia con la teoría del origen judío del hombre de las Indias, es el de suponer un pasado cristiano indígena anterior a la conquista, como vemos en Landa (53, 201), Mendieta (536), Durán (1, 10, 17), Tovar (125) y Ovalle (325). Un argumento complementario de este es la intervención constante del demonio, que varios autores denominan como “mona de Dios”; tal es el caso de Mendieta (97), Remesal (354-55), San Pedro (151, 190) y Acosta (119, 120).

En menor medida aparecen ritos más difíciles de justificar, pues afectan a sacramentos de la Iglesia, como el bautismo, la confesión o la eucaristía: Arriaga explica la confesión indígena y detalla sus diferencias con respecto a la cristiana (33) y Remesal alude a ambos sacramentos (354-55). Además, el primero pondera también la importancia de la

¹¹⁷ Como ampliación de lo desarrollado en 2.2 y profundizando en particular en el asunto de la coincidencia entre los ritos indígenas y los cristianos, que analizaremos a continuación, puede consultarse el trabajo de Solodkow (2014, pp. 262-278, en particular), donde se desarrolla este asunto como una formalización de la materia demoníaca plasmada a través de la figura retórica de la analogía. Veremos al final del presente capítulo otras formas de intervención y diversas funcionalidades de la figura del demonio.

virginidad para los indígenas. Durán y Acosta describen una comunión indígena en dos textos muy semejantes que veremos después. En definitiva, estamos ante un asunto delicado para ser abordado por los religiosos (de ahí que gran parte de los autores lo soslayan), que tiene por añadidura otras implicaciones ya señaladas (apdo. 2.2) a propósito de la visión del otro y que se trata de justificar con un problemático pasado cristiano-indígena, pero para el cual autores tan *científicos* y rigurosos como Acosta no encuentran otra explicación que el poder misticador del demonio.

La superioridad moral del cristianismo

Como un argumento más para superar el incómodo parecido detallado en el párrafo anterior, pero trascendiéndolo ampliamente, aparece en los textos la idea de la superioridad moral del cristianismo sobre cualquier otro sistema o cuerpo de creencias. Tal es la presencia de ese motivo en las obras seleccionadas –aparece en prácticamente todas–, que se convierte en un rasgo constitutivo de la poética de la crónica religiosa virreinal, como también lo son, según veremos a continuación, algunos de los elementos con los que se asocia: en particular, la unión del poder religioso con el político o, como titulaba una de sus obras otro religioso, Gaspar de Villarroel, la “unión de los dos cuchillos Pontificio y Regio”¹¹⁸, y la intervención de la divinidad en las acciones humanas.

Veremos ahora el desarrollo de estos dos motivos, así como la presencia de otras aproximaciones y variantes de la superioridad moral del cristianismo. Nos ocuparemos aparte, al final de esta sección, de tres autores que se caracterizan por un tratamiento todavía más profundo y elaborado de esta red de motivos: Mendieta, Ribas y Ovalle. Digamos primero que la intervención divina en las acciones humanas –el providencialismo, en definitiva– se presenta en las dos terceras partes de las obras y su concurso es más acusado en el siglo XVII, aunque también lo incluyen autores del XVI, como los dominicos G. de Carvajal, Aguilar y Durán, el agustino San Pedro y el jesuita Acosta. A propósito de la alianza entre el poder divino y el humano, tenemos datos recogidos de su presencia explícita en la mitad de las obras, sin que se observe ninguna diferencia cronológica: es un motivo presente desde las primeras obras (Marcos de Niza) hasta las últimas (Torres). Aunque podríamos pensar que este último deriva de aquel, ya que, como veremos formulado, por ejemplo, en la crónica de G. Carvajal, la providencia divina ayuda a la conquista militar y pone los nuevos territorios en manos del rey para que este facilite después la evangelización, la cronología lo desmiente, porque, salvo en unos pocos autores del XVI en que ambos motivos aparecen juntos –como el caso ahora citado–, la idea providencialista es más acusada en el XVII. Una posible explicación se podría buscar en el afán reivindicativo de los autores en las fases iniciales de la conquista y colonización, que se ven impelidos a nombrar constantemente al rey para hacerle ver que conquista militar y evangelización son un todo inseparable. Por otra parte, la idea de la omnipotencia divina –tan normal en cualquier crónica de un religioso que muchas veces no hace falta explicitarla– debe ser recalcada como elemento de la propaganda

¹¹⁸ Villarroel (1738)

contrarreformista a partir de la segunda parte del XVI y durante el XVII. En cuanto a la relación entre estos dos motivos y las órdenes religiosas, lo más significativo es que la idea de la intervención divina está más presente en las obras de dominicos y agustinos (aparece en prácticamente todos los autores), mientras que la alianza Dios-monarquía está más repartida, aunque porcentualmente también dominen estos dos grupos. Si, finalmente, les aplicamos la variable del subgénero, no obtenemos datos significativos, a diferencia de lo que hemos observado en otros capítulos y apartados de esta investigación relativos a distintos asuntos, puesto que la idea de la superioridad del cristianismo, con todos sus rasgos inherentes, es tan frecuente que no hace distinciones entre historias etnográficas extensas, historias eclesiásticas, relaciones de viajes, etc.

La constatación de que Dios interviene y lo hace, salvo en el caso de Montoya, para favorecer los intereses de los españoles, que, de lo contrario, no lograrían sus objetivos, es asumida por diversos autores de una forma reiterada (Simón, Cruz, Aguilar, Lizárraga, Remesal, J. Carvajal, San Pedro, Grijalva, Calancha, Torres, Montoya y Acuña). En otros casos las ocurrencias son más escasas (Motolinía, Lizana, G. Carvajal, Durán, Acosta, Rojas). Casi siempre aparecen en un contexto de narración de batallas, expediciones o situaciones comprometidas de las cuales los hombres no podrían salir solos. El primer autor citado lo relaciona con el hecho inconcebible de la conquista de México y su mantenimiento posterior:

Y por eso Dios ha demostrado más su potencia en haber conservado esta tierra con tan poca gente, como fueron los españoles; porque muchas veces que los naturales han tenido tiempo para tornar a cobrar su tierra con mucho aparejo y facilidad, Dios les ha cegado el entendimiento (Motolinía A, 177-178).

No siempre es una intervención a favor, ya que Dios puede premiar o castigar –si los soldados no hacen lo debido, como indica el guerrero y luego fraile dominico Francisco de Aguilar–:

Se levantaron unos remolinos y torbellinos, de manera que a las nueve o diez de la noche comenzó de lloviznar y tronar y granizar tan reciamente que parecía romperse los cielos; cosa cierta, que más parecía milagro que Dios quiso hacer por nosotros para salvarnos que cosa natural, porque era imposible que todos no quedáramos aquella noche allí muertos (Aguilar, 184).

Es de saber que como Hernando Cortés y los pocos soldados que había llevado habían acabado y hecho una hazaña y obra tan grande, más que de romanos, iban todos muy soberbios, no atribuyendo a Dios gracias por quien a ellos les había dado tan gran honra de una tan grande victoria y beneficio; y así por esto como por lo que su Divina Majestad bien sabe [...] nos castigó severamente aunque del todo no nos quiso perder (Aguilar, 179).

En la misma línea de subrayar premios y castigos está Lizárraga, para quien Dios, según los casos, reparte victorias militares o enfermedades (II, 56, 60, 185), pero no siempre la ayuda se produce en un contexto de guerra, sino que puede afectar a los religiosos e incluso a los indígenas. Así, Montoya relata que Dios salvó a varios frailes de una muerte segura a manos de los indios:

Confesáronse para morir, poniéndose en las manos de Dios, en cuyo amparo solo estaba su defensa. Acudió nuestro Señor en este aprieto al socorro de sus siervos desta manera (Montoya, 27).

Como comentábamos más arriba, la presencia de la divinidad se relaciona, en algunos autores, con la idea de la necesaria alianza con el poder político para, juntos, conseguir el objetivo deseado, que no es otro que la imprescindible conquista que asegure la inaplazable evangelización. Veamos un testimonio de G. Carvajal en el que ambas ideas o motivos se funden en uno solo:

El entender él la lengua fue parte después de Dios para no nos quedar en el río, que a no la entender, ni los indios salieran de paz ni nosotros acertáramos en esas poblaciones; mas como era Nuestro Señor servido que tan grande secreto y descubrimiento se ficiese y viniese a noticia de la cesárea majestad, y con tanta dificultad, se descubrió, e por otra vía ni fuerza ni poderío era posible descubrirse sin poner Dios en ello su mano (G. Carvajal, 46).

Varias veces más (por ejemplo, 48, 50, 51, 81) insiste el dominico en este planteamiento, que nos muestra a las dos majestades o “cuchillos” actuando al unísono, algo que puede encontrarse también en los textos de Motolinía, Cruz, Lizárraga, J. de Carvajal, Calancha, Torres, Tovar y Acuña, con algunas variantes que paso a mencionar. Niza pone juntas las “riquezas materiales y espirituales” (91). Motolinía, en su *Carta*, insiste en las “ganancias espirituales y temporales” de la colonización (255) y desarrolla, en su *Historia*, una idea claramente providencialista al defender la conquista por sus valores espirituales en favor de los indígenas (123) y considera a estos, además, como un factor de unidad (178). J. Carvajal habla de “las dos majestades, divina y humana” (43) y lo reitera, mientras que Acuña le da la formulación de “los reinos humano y divino” (70). Con estos dos testimonios de Calancha, un agustino muy cercano al poder político y con una visión aristocrática de la religión –tan alejada, por ejemplo, de la de los franciscanos–, según ya hemos comprobado en esta investigación (apdo. 2.3), veremos muy clara, en los segmentos resaltados, la dimensión y los objetivos finales de esa alianza: por un lado, hacer que el rey ponga los medios humanos para la evangelización:

El zelo santo del emperador Carlos V, a quien le dio la providencia de Dios estas monarquías para ensanches de su imperio en quien tuviese la Fe extensión y sus fieles patrocinio, pidió con insistencia al dicho general Siripando [...] le diese religiosos de su orden de las calidades y autoridad que requería tan dilatada tierra (Calancha, 154, subrayado nuestro).

Por otro, mostrar claramente la superioridad del cristianismo sobre cualquier otro grupo y reivindicar patrióticamente el derecho a la entera posesión por España de las tierras conquistadas:

Siendo como es propio de los pontífices de Roma el señorío del mundo, no solo sobre los católicos cristianos, sino sobre todas las naciones, judías, infieles y demás setas, poder y jurisdicción que Cristo como Dios y hombre concedió a san Pedro y a sus sucesores, el papa Alejandro VI [...] concedió a nuestros reyes de Castilla el dominio, jurisdicción y señorío de todos estos reynos occidentales y meridionales, no limitándola a [...] el cuidado de la conversión y protección de los indios deste nuevo mundo, pues sin duda pudo y le dio la posesión, i el verdadero dominio [del mismo] (Calancha, 191, subrayado nuestro).

Antes de detenernos en los tres autores arriba mencionados, debemos aportar con brevedad algunos planteamientos originales de la superioridad del cristianismo, diferentes de los elementos dominantes que acabamos de ver. Una forma evidente de mostrar dominio es relatar cómo los símbolos religiosos indígenas van siendo sustituidos, no pocas veces por la acción de los mismos lugareños, por los occidentales, como se puede comprobar en las crónicas de Landa (50) o Lizana (67, 75). También se le atribuye al cristianismo un carácter redentor no ya en el plano espiritual, sino en el material, pues pone las condiciones para recuperar a personas reducidas a una condición animal, como indica Montoya (45) o se destaca su papel como pacificador y como sistema para minimizar la violencia (Techo, 841, 845). Puede observarse, en fin, hacia finales del XVI y durante el XVII, en particular en los autores agustinos, una mayor carga teológica: algunos textos se ocupan con detenimiento de desentrañar los problemas teóricos y filosóficos de, por ejemplo, los milagros y la temática mariana (Grijalva, 85-86; Calancha, 9 y Torres, 62-63)¹¹⁹. El dominico Dávila, por su parte, refleja en su crónica un planteamiento teñido de estoicismo cristiano, muestra de la crisis espiritual que dará paso después de él a un pensamiento más dogmático y pesimista (234).

Me paro ahora en tres figuras particulares, que abordan este complejo temático de manera más reiterada y significativa tanto cualitativa como, sobre todo, cuantitativamente. Los motivos y enfoques que vamos a encontrar en ellos son, en general, semejantes a los ya vistos, pero, por su mayor recurrencia, resultan significativos. Hablamos del franciscano Mendieta y los jesuitas Ribas y Ovalle. Como veremos ahora, su aproximación al tema es un tanto diferente, sin que ello pueda atribuirse ni a la orden religiosa, ni al subgénero que cultivan: los dos primeros nos ofrecen una visión más política, muy cercana a la que observábamos en Calancha, mientras que el último, sin omitir la idea constitutiva de la alianza Dios/rey, propone un acercamiento más teológico, más cercano a la idea del autor religioso como pensador y erudito y más alejado de su papel concreto como evangelizador y agente colonial. De esta manera, Mendieta desarrolla la idea de que los reyes que observan las doctrinas cristianas son ayudados por Dios, por lo que un rey cristiano es fundamental para la tarea evangelizadora (15-16) y, en esa línea, alaba las disposiciones tomadas por el Emperador para favorecer la evangelización (469 y ss.), pero también crítica los nulos efectos prácticos de esas ordenanzas (347). La obra constituye un elogio de los Reyes Católicos como perseguidores y destructores de “estas tres poderosísimas batallas del enemigo” –se refiere a “la perfidia judaica, la falsedad mahomética y la ceguera idolátrica”– (17-18) y, siguiendo en la línea de su panegírico, compara algunos episodios bíblicos con la época de Isabel y Fernando (18-26). Al igual que otros compañeros suyos, muestra más intolerancia frente a otras religiones occidentales que frente a las indígenas, lo que va en la línea proclive a la Contrarreforma, cada vez más evidente en las crónicas según avanzamos en el tiempo. Por descontado, el motivo de la intervención divina en los hechos de la conquista se reitera hasta la saciedad (por ejemplo, en 174, 176, 207, 210).

Ribas representa bien la visión providencialista vinculada con la idea de la potestad otorgada por Dios al rey, ya que, según el jesuita, Dios guardó a los indios para que el rey

¹¹⁹ Véase apdo. 2.5.

de España los salvase por la fe, pensamiento que expone reiteradamente (por ejemplo, en la Dedicatoria y a lo largo de la obra: 283, 329, 670, 751), así como también repite la alianza de “las dos Magestades divina y humana” (Prólogo, Dedicatoria, 14, 21, 283, 295, 320, 425, etc.) y sostiene, tal como ya se ha visto en Montoya y Techo, que lo espiritual sirve también para mejorar la vida material y política (339).

En cuanto a Ovalle, incluye en su obra perspectivas ya vistas, como la intervención divina en los asuntos humanos –referida sobre todo a hechos de conquista (112, 122, 130, 131)– y la alianza poder humano/divino (268, 328, 332), así como otras aportaciones que vimos aparecer también en las crónicas, tales como la idea de la necesidad de la evangelización para la salvación de las almas (Prólogo), la salvación por la fe, el cristianismo como única religión redentora (79), la superioridad de la ciencia y cultura cristiana sobre la pagana, aun reconociendo la importancia de esta (108), o el tópico del conocimiento del cristianismo antes de Colón y la presencia de apóstoles en América (325). Las aportaciones más peculiares o distintas de Ovalle con respecto a lo que llevamos visto tienen que ver con disquisiciones de carácter teológico-filosófico: la tendencia a atribuir a Dios las bellezas de la naturaleza (15) y la idea de Dios como artífice de la misma (19), así como la reflexión en torno al conocimiento de Dios (324), no frecuente en las crónicas por la intención práctica de las mismas. Estas últimas cuestiones que Ovalle incluye en su *Histórica relación*, y que lo diferencian de la mayoría de los autores, no pueden atribuirse, como decíamos más arriba, a variables como la orden religiosa o el subgénero, sino que habría que inscribirlas en tendencia, observable a lo largo del siglo XVII, a dotar a las crónicas de un mayor aparato técnico-teológico que las encumbre, más allá de su carácter de documentos narrativo-administrativos, a la altura de las obras más específicamente religiosas, escritas en latín, compuestas por muchos de los frailes seleccionados para nuestra investigación.

La evangelización en las crónicas: convivencia entre órdenes e información-opinión sobre la propia y las ajenas

Volviendo a los textos que nos interesan, que no son las obras teológicas o lingüísticas de los religiosos, sino las de tipo histórico, dentro del presente apartado hemos de ocuparnos ahora de aspectos constitutivos de la cronística religiosa, como son los contenidos recogidos en ella acerca de la labor evangelizadora. Aun reconociendo la diversidad genérica de los textos, su distinto alcance y objetivos, resulta evidente que los frailes escriben, en general, para contarnos –no tanto a nosotros como a sus compañeros y superiores de orden y a la autoridad política, según se ha visto en su lugar (apdo. 1.2.1)– su propio trabajo, para hablarnos de su orden y recalcar su importancia. Por ello, aunque haya textos –generalmente, grandes historias etnográficas o breves relaciones de viajes– donde son otros asuntos los que dominan y donde la narración de la propia experiencia y la del grupo sea irrelevante o aparezca desdibujada, este entramado temático debe considerarse constitutivo de la poética de la cronística religiosa de Indias.

Dicho lo cual, y yendo ya al matiz, conviene consignar algunas variables que nos mostrarán las concreciones y límites del aserto antedicho. La primera ya se ha insinuado: el relato de la acción evangelizadora y la puesta en valor de la propia orden tienen distinto

tratamiento en función del subgénero: encontraremos más datos en las historias eclesiásticas y en aquellas centradas en el relato de una concreta misión evangelizadora, pero la interacción –a veces polémica y apologética– de las distintas órdenes o, según la nomenclatura de los textos, “religiones”, puede encontrarse también en algunas de las humildes relaciones amazónicas, verbigracia, en las de Maldonado y Barnuevo. Por otro lado, también es atendible la variable diacrónica, ya que la evangelización convive, casi siempre en un plano muy secundario, con la investigación sobre las costumbres de los pueblos originarios en los textos del siglo XVI; posteriormente, en el XVII, esta cede y deja casi todo el espacio a aquella. No obstante, la competencia entre órdenes religiosas –franciscanos y dominicos, ante todo– es más característica del XVI, con la excepción de los autores citados hace un momento. En cuanto a los grupos religiosos, una ojeada a los datos recogidos, a falta de mayor concreción posterior, nos indica que son los franciscanos y los agustinos los que más hablan de sí mismos, mientras que en el caso de dominicos y jesuitas se observan unas tendencias más heterogéneas, con un número significativo de autores que obvian estos contenidos –en particular, el relato y el elogio de lo propio–. Además, la manera de desarrollarlos en las dos primeras órdenes es distinta: los franciscanos se muestran mucho más beligerantes y su primacía temporal los coloca en una posición de privilegio.

Una vez expuestas estas variables, vamos a entrar en los contenidos concretos de la siguiente manera: en primer lugar hablaremos del grado de presencia en las obras de la propia orden y las demás y de sus motivaciones y objetivos, y en segundo lugar recabaremos las informaciones más recurrentes acerca de la labor evangelizadora, sus métodos, logros y dificultades, y nos detendremos en dos asuntos de suma importancia: el concepto de “conquista espiritual” y el papel protagónico –mejor dicho: antagónico– de la figura del demonio.

De lo primero destacaríamos dos hechos, que a menudo corren parejos: la narración de las actividades de la propia orden, que deriva en el autoelogio –en distintos grados y con diversos objetivos que ahora iremos viendo– y las alusiones a las demás órdenes y al clero secular –también con variadas técnicas, que van desde el silenciamiento hasta la confrontación, poco habitual, pero cualitativamente atendible, pasando por lo más habitual: la glosa distanciada y poco apasionada–. Comenzando por lo primera, es constatable que, salvo los autores que, como vimos más arriba, obvian este asunto, que son los menos, los demás lo primero que hacen es glosar los hechos, logros, fracasos y problemas de la propia orden y sus crónicas se convierten, ante la autoridad política, en una especie de relación o memorial de méritos (con la diferencia, con respecto a este tipo de textos, de que no se trata de una reivindicación individual, sino colectiva: se entra así en una especie de competencia, ante el rey, por conseguir para la orden mayores cuotas de territorio para evangelizar y, por tanto, de poder e influencia, que ha de servir también para imponer el propio ideario, sobre todo a propósito de estrategias de conversión religiosa, pero también de política colonial en general). Una muestra de estas distintas estrategias, de sobra conocida, es la polémica Motolinía-Las Casas, a la que aludimos de pasada con anterioridad (apdo. 2.1) y sobre la que luego volveremos.

Los franciscanos, como ya se dijo, fueron muy beligerantes en defensa de su orden y de su idea de la humildad y la pobreza, que, según Mendieta, era algo que valoraban mucho los indios. Así, Motolinía defendió apasionadamente, sobre todo en su *Carta*, el trabajo y técnicas evangelizadoras de los franciscanos, aunque puede objetarse que a él lo movía más bien una cuestión personal. Con todo, lo más importante –y un rasgo que se repite en las demás órdenes– es la explicación de la historia del grupo: en este caso, tanto Sahagún como Lizana se extienden en la labor de los llamados “doce apóstoles”, grupo de pioneros franciscanos entre los que se encontraba también Landa, cuya vida glosa el autor de la *Historia del Yucatán*, que justifica los excesos de su antecesor en ese lugar por el carácter “impetuoso” de este y su excesivo celo y rigor (65). Mención aparte merecen De la Cruz y, sobre todo, Maldonado, que llevan el elogio franciscano a lo que ellos interpretan como la preeminencia de su orden sobre las demás a propósito del conocimiento y evangelización de las tierras amazónicas. El primero se refiere al Amazonas como “nuestro río” (70) y, pese a la brevedad de su texto, su panegírico franciscano es recurrente (10, 13, 29, 128, etc.). Maldonado explica, como es habitual en otras órdenes –sobre todo en los agustinos– esta preeminencia por una voluntad explícita del rey, cercano, según él, a la orden seráfica, como se ve en el segmento resaltado de este testimonio:

Y aprovechándose el padre provincial de tan buena y oportuna ocasión, con providencia al parecer más que humana [...] presentó un memorial en el cual ofreció su persona y las de todos los religiosos a la dicha conversión y conquista del río de las Amazonas, y la dicha Audiencia agradecida, aceptó esta oferta y en nombre de su majestad la admitió y recibió, *dándose por servido de los buenos deseos que siempre la corona real ha experimentado en nuestra seráfica religión* (Maldonado, 66).

Ya que con el texto anterior hemos entrado en la polémica del río, conviene citar ahora, para contrastar, la idea que al respecto tiene el jesuita Barnuevo. Como luego veremos, no son los soldados de san Ignacio demasiado beligerantes en su propia defensa –con la excepción quizá de Pérez de Ribas–, pero en este caso la pasión, que convierte el texto en un alegato o panfleto, niega la realidad histórica, como se aprecia en el siguiente fragmento, en el que primero hay alusiones veladas a otras órdenes y luego la loa propia:

Constará por este informe todo el derecho y primacía tan antigua que la Compañía de Jesús tiene adquirida a fuerza de sudor y sangre de sus hijos; el desagravio de las calumnias que le imputan, de que sin empacho se quiere alzar con las glorias ajenas, por otros merecidas, ocultando injustamente las proezas que otros han obrado y conseguido; engañando a V.M. y sus Reales Consejos con falsos informes, contra lo que es en todos estos reinos tan notorio, a que llaman, infidelidad indigna de vasallo y delito indigno de religiosos y pecado indigno de católicos; como si la Compañía de Jesús y sus hijos no fuesen el brazo más católico que se ha opuesto siempre a todas las herejías, y el brazo más incansable en administrar a todos los gentiles el sagrado bautismo, enseñándoles la verdad de la evangélica doctrina, como se puede hacer notorio con auténticos testimonios a todo el mundo (Barnuevo, 294).

Esta cita nos muestra uno de los momentos de mayor virulencia en la competencia franciscanos-jesuitas, e incluye gravísimas acusaciones. En cuanto tal, podría citarse algo más abajo, cuando hablemos de la presencia en los textos de otras órdenes distintas de la propia; sin embargo, lo hemos recogido aquí porque esta parte del texto nos parece

inseparable de la loa final, en la que Barnuevo se olvida de los bautismos masivos que los franciscanos llevaban realizando desde un siglo antes a la fecha en que él redacta su *Relación*. Aunque no sea frecuente, vemos que el celo en la propia apología puede llevar al falseamiento o manipulación de la realidad.

Los datos recogidos en los textos de los dominicos inciden mucho menos tanto en la autopropaganda como en el relato de la acción evangelizadora. Es Lizárraga quien enfatiza la superioridad de su grupo y su papel de guía inicial de otros órdenes. Se llega incluso a recalcar la competencia establecida entre diversos conventos de la misma orden. Dávila no llega a la apología y se limita a ensalzar el mérito dominico mediante las vidas ejemplares de algunos de sus miembros, enfatizando aspectos de ellas, como las tentaciones sexuales. Por su parte, Remesal desarrolla puntos de vista algo diferentes: por ejemplo, se expone con frecuencia el asunto de los problemas de la orden debido a las actividades de Las Casas y el continuo boicot que sufrían (342) –desde otro punto de vista, su *Historia general* es un texto en defensa del famoso dominico tras las polémicas en que este se vio envuelto en la centuria anterior–. También reivindica la pobreza de la orden (139), aunque luego veremos que era puesta en cuestión, y admite debates en torno a la misma dentro del grupo.

Los agustinos se reivindican a partir de presupuestos un tanto diferentes. Salvando el caso de San Pedro, que se detiene sobre todo en asuntos internos de la orden, sin más, y el de Grijalva, que es de los pocos que coloca a su orden en un plano de igualdad con respecto a las demás y no esconde la competencia existente para obtener misiones evangelizadoras, los otros dos autores desarrollan una compleja defensa de las tesis agustinas que no excluye cierta autocrítica en el caso de Torres. Veámoslo más despacio, comenzando por Calancha, que, exceptuando el detalle autocrítico de quejarse de la falta de producción historiográfica de sus compañeros, al que nos referimos en su momento (apdo. 1.2), lleva a cabo una defensa de alta técnica jurídica, desarrollada a lo largo del capítulo XXII del libro I del primer tomo, se arroga la primacía en el uso de la palabra “fraile” (45) y considera que, aunque no puede probarse que fuesen los primeros en llegar, sí son los primeros en frutos espirituales (46, 51). Pero lo más relevante es el alegato en favor de los agustinos, de su estructura clasista y jerarquizada y de su poder e influencia, como se ve en este fragmento:

Este pontífice [Julio II] nos colmó de privilegios y nos coronó de favores [...]; quiso que pasasen al Perú agrado del zelo que en sus efectos conoció [...]. Era general de toda nuestra religión el reverendísimo maestro fray Jerónimo Siripando (Calancha, 144-145).

A renglón seguido hace el elogio del religioso y muestra su carácter de líder en el siguiente párrafo, que permite ver la ideología extremadamente clasista de la orden, en comparación, por ejemplo, con los franciscanos:

Más dueño de la cosecha es el padre de familias que los gañanes, y a él más que a los ministros se le debe el fruto de la siembra y el premio de la labrança, y al capitán general, más que a los soldados las pagas de la vitoria. Y pues fue nuestro padre de familias y el general desta conquista, sépanse sus méritos, y harémosle alguna paga (Calancha, 145).

Por último, como ya hemos visto en otras órdenes, no podía faltar una explicación de la expansión del grupo religioso por el mundo y de la vida de san Agustín (38-39, 50, 52).

La gama de matices y perspectivas que nos ofrece su discípulo y continuador Torres es aún más variada. Uno de ellos es la presencia constante de los agustinos en la obra, incluyendo muchos aspectos de la vida conventual, como ya se puso de manifiesto más arriba (apdo. 2.3.). Encontramos elementos vistos ya en sus compañeros, como una exposición sobre los orígenes de los agustinos en América (24 y ss.), los milagros de sus religiosos (33), la historia de la orden en Chile y Perú (40 y ss.) y la idea, frecuente en la crónica religiosa, de que la propia orden es la elegida de Dios (319). Lo más relevante, sin embargo, es la autocrítica y sus límites: comienza por el reconocimiento crítico del lujo de la Iglesia de la época y por una reivindicación de la pobreza de la Iglesia primitiva (135). En igual sentido, puede haber autocrítica de costumbres del propio grupo (247), contrapesada rápidamente con la idea de que los agustinos dejaron la placidez de la vida en España para asumir las incomodidades de la evangelización en América (252). A diferencia de lo que hemos visto en otras órdenes, no se oculta lo negativo de los comportamientos de personas del grupo, pero se subraya que son conductas individuales que no empañan la perfección de la comunidad y que, aunque le repugne referirlos, como historiador solo cabe decir la verdad y no desarrollar *panegíricos* –como veremos de inmediato, lo habitual es buscar ejemplos en otros colectivos–:

Acciones son estas que no pueden escribirse sin desabrimiento en historia religiosa, y viviendo algunos de los interesados: porque parece degeneran de la perfección del estado, y que podría el menos advertido atribuir al instituto las imperfecciones de sus profesores (Torres, 467).

Finalmente, ya se explicó que los jesuitas mantienen un nivel de autoelogio discreto y sus testimonios carecen, en general, del apasionamiento franciscano y de la distancia elitista agustina, como acreditan los casos de Arriaga y Montoya –más arriba hemos indicado y documentado la excepción que a esto constituye el caso de Barnuevo–. Detengámonos un momento en las aportaciones de Ribas –el autor que lleva el panegírico a cotas más altas, aunque sin la virulencia del anterior– y Ovalle. La originalidad del alegato jesuita del primero, con respecto a otros parecidos de otras órdenes, es que no reivindica la primacía ni invoca favores de los reyes y poderosos, sino que supera todas esas instancias para dirigirse directamente a Dios y convertirse en instrumento de la misericordia divina para que los que no conocen a Cristo lo encuentren (756). No obstante, recalca de modo recurrente, cómo no, que los jesuitas son la orden elegida, tanto por el poder político como por el propio Dios, basándose, incluso, en una supuesta revelación que tuvo santa Teresa:

La Santa dize que de toda la orden de la Compañía de IESVS vio grandes cosas, y aunque otras no explicó, no quiso dexar de declarar una señalada, que fue verlos con banderas, y estas blancas, en el Cielo. Y aunque estas se pueden aplicar a varias y excelentes virtudes, no parece que puede haber duda que caen bien en las manos de aquellos, que como valerosos soldados de la milicia de IESVS, entraron por medio de escuadrones de gentes bárbaras y ciegas, que vivían en tinieblas, que deshizieron y ahuyentaron, tremolando las banderas blancas de la luz celestial del santo Evangelio, alcanzando felicísimas victorias contra el demonio (Ribas, 754).

Además, al margen de la continua propaganda (26, 415, 669, 750, 751), lleva a cabo una sistemática labor de divulgación de variados aspectos relativos a su grupo: resumen de la tarea evangelizadora jesuita en América y Asia (750 y ss.), explicación del carácter “militar” de la Compañía (42), sus procedimientos y pautas internas (416), la insistencia en el trabajo, fervor y pobreza de los misioneros (328) y la necesidad de animar a los religiosos futuros (329).

En fin, Ovalle, desde su perspectiva ya vista de religioso perteneciente a la élite ciudadana, elogia las misiones jesuíticas, si bien del modo distanciado de quien ya no pertenece a ellas, aunque se emocione con su recuerdo:

En ellas están repartidas las reducciones de las insignes misiones, que han fundado allí los padres de nuestra Compañía de Iesus [...]; pero llegando a este punto no puedo contenerme, sin parar un poco a dar una vista con la consideración a los que podemos llamar milagros de la gracia que se ven en aquellos desiertos; y puedo yo atestiguarlos, por haber vivido algunos años en aquella santa provincia, a quien le debo lo poco que soy (Ovalle, 127).

La referencia de los frailes a otras órdenes es un asunto tan significativo como el anterior, pues, evitando, salvo excepciones, la pugna directa, el lector, tras interpretar los silencios y las alusiones retóricas exigidas por la educación, llega a la conclusión de la existencia de una auténtica competencia o lucha por territorios y comunidades originarias que evangelizar, muy especialmente a lo largo del siglo XVI, algo reconocido expresamente por el agustino Grijalva.

Un primer detalle significativo, que une a los grupos religiosos por encima de sus diferencias, es la alusión frecuente y en términos despectivos al clero secular, ya que, en opinión del dominico Remesal –recurrente en los ejemplos recogidos de otros autores–, los curas tienen una concepción evangelizadora meramente utilitarista –solo ven en los indios gente que paga diezmos, no alguien a quien hay que explicarle las enseñanzas de la Iglesia– (367, 422-423). Son, además, dados a la comodidad y al lujo y carecen de vocación para transmitir la doctrina cristiana a los naturales. Este rasgo, muy importante por su reiteración en la cronística religiosa al margen de épocas y órdenes, tiende, sin embargo, a aparecer más en los franciscanos, en el siglo XVI y en las crónicas con mayor contenido evangelizador¹²⁰.

Si en lo anterior hay una *solidaridad* por encima de las diferencias, cuando se trata de hablar del propio grupo y de los otros, el abanico de opciones se abre. Lo primero que se debe recalcar es que, contrariamente a lo que podría esperarse, el relato de la propia acción y las ajenas está ausente en la tercera parte de los textos. A saber, las referencias a la propia orden y a las demás no aparecen –o lo hacen de modo muy poco significativo– en las crónicas de Pané; en las de los franciscanos anónimos, en Niza y Landa; en los

¹²⁰ Sin embargo, no desaparece en el siglo XVII, sobre todo a raíz del fenómeno del criollismo. Antonio Rubial (1996, 348) explica algunos de los entresijos –económicos y de poder– presentes en ese enfrentamiento entre regulares y seculares.

dominicos Gaspar y Jacinto de Carvajal y Aguilar, y en los jesuitas Tovar, Acosta, Rojas y Techo –en este último sí se alude a un episodio protagonizado por jesuitas–. Las razones de la falta de este motivo temático en los autores citados son varias: en primer lugar, la escritura temprana de los textos en todos los casos, excepto J. Carvajal, Rojas y Techo: solo empieza a haber una dialéctica o retórica de la competencia con la irrupción de los dominicos –de menor relieve en cantidad que la de los franciscanos–; en segundo lugar, el subgénero al que pertenecen los textos: salvo excepciones, ni las relaciones de viajes y de conquista (Niza, los dos Carvajal, Rojas o Aguilar), ni las obras más intelectuales, de tipo científico o etnográfico (Acosta) se ocupan de ello, pues la evangelización y el día a día del grupo no es su centro de interés; y en tercer lugar, aunque no de una manera del todo evidente, podemos tomar el criterio de la orden, que nos muestra a los jesuitas y dominicos como los menos interesados y a los franciscanos y agustinos como los más preocupados.

En las dos terceras partes restantes sí es factible ver una interacción, aunque no igual en todos los casos. Cabe analizar el asunto a partir de tres criterios:

- 1) aparición o no de órdenes distintas a la propia y cuáles,
- 2) tono o índole de las citas o exposiciones en torno a las órdenes ajenas y
- 3) técnica crítica utilizada en los casos de enfrentamiento.

A propósito de lo primero, los datos indican que casi siempre se da noticia de los otros grupos y su trabajo. Las excepciones son los franciscanos Sahagún y Lizana, el agustino Calancha –salvo en un episodio de un conflicto con mercedarios– y el jesuita Ribas, gran apologista de los soldados de Cristo, que ignora a los demás grupos. En los demás casos entran en juego las demás órdenes, aunque también con diferencias: así, los franciscanos tienden a interesarse más por los dominicos –de quienes los separan profundas diferencias doctrinales y de forma de vida– y solo en el caso –muy importante– de Maldonado aparecen los jesuitas; en justa reciprocidad, la orden de predicadores también prefiere hablar de los hijos de san Francisco; en los agustinos no se ve una tendencia clara, salvo San Pedro, que, por motivos cronológicos, se queda con franciscanos y dominicos; también estas dos últimas órdenes son las preferidas de los jesuitas. Esta distribución nos está mostrando, a propósito del interés que cada grupo suscita entre los demás, la preponderancia de los dos grupos principales del siglo XVI, así como el carácter residual de los agustinos y, más todavía, otros grupos que no cito, entre los que están a veces órdenes femeninas. De ello también se sigue que es en el XVI –y particularmente en su segunda mitad– cuando hay que situar la competencia evangelizadora, que luego, en el XVII –y salvo en casos excepcionales–, se va diluyendo, pues, si hacemos caso de lo que nos dicen los textos, los jesuitas optaron más por contar su experiencia evangelizadora que por valorar y analizar la de los otros.

Volvamos ahora al punto 2) formulado más arriba, referido al tono o manera como se habla de los otros. Como norma general, se trata de citas inocuas, un tanto forzadas y que producen la sensación de que se quiere *cubrir el expediente* para pasar a continuación a lo que importa, que es el relato de lo propio. Con todo, hay autores que se salen de este

esquema: así, Dávila hace un elogio de todas las órdenes, explicando la concepción religiosa de cada una, y en particular remarca la importancia de la labor lingüística de los franciscanos (39), aunque no puede sustraerse a marcar alguna diferencia: “Todas las religiones predicán con gran aprovechamiento del mundo, pero la nuestra se instituyó de principal intento para predicar” (Dávila, 2). Su compañero Remesal y los jesuitas Arriaga y Ovalle transmiten respeto y concordia y Grijalva ofrece una exposición neutra en la que mantiene a las órdenes en un plano de igualdad y, aunque admite competencia entre grupos –con favor incluido para los agustinos en algún caso–, no piensa que ello sea negativo (51). Vemos –y resulta coherente con lo averiguado hasta ahora– que en este grupo de autores que aportan una valoración más rica, caracterizada por el respeto y la tendencia igualitaria, no figura ningún franciscano.

En el punto 3) citado antes debemos comentar las diversas formas en que podemos ver un choque o una polémica más acusada, algo que en las crónicas se quiere evitar y resulta, por tanto, minoritario, pero que puede tener –y de hecho ha tenido– un mayor eco. Podemos abordar este asunto desde el punto de vista de su formulación en las crónicas, lo que también nos permitirá desentrañar los contenidos –comportamientos, actitudes, ideas– puestos en cuestión. Observamos en los textos la aparición de modalidades como la narración, el simple comentario dejado como de pasada o el alegato de mayor enjundia. Por narración entiendo el desarrollo de una anécdota referida a un fraile de otra orden en la que puede verse un comportamiento poco edificante de este (casi nunca se hace esto con un compañero), aunque recalando a continuación que se trata de un caso particular que no empaña la buena ejecutoria del grupo. Es una técnica que emplea el franciscano Simón:

Y lo peor de todo fue [...] que pudiesen tomar como esclavos los rebeldes y que no quisiesen obedecer, guardando en ello las instrucciones y provisiones que estaban puestas en este caso á todos; y que pudiesen comprar esclavos indios de otros indios que los tuviesen cautivos, siendo todo esto con intervención de los religiosos que llevaban con ellos, como era el Padre Fray Antonio Montesinos, de la Orden de Santo Domingo, y otros (Simón; I, 36).

Dentro de la plasmación de la crítica como narración se pueden incluir varios ejemplos de Mendieta, donde relata episodios evangelizadores de los dominicos en México de tal manera que se puede deducir fácilmente que estos no son queridos por los indígenas, debido, sobre todo, a su propensión a la comodidad y a los abusos cometidos sobre aquellos. Recojo primero un extracto de una larga queja que un indio le hace al padre provincial (de momento no se cita su orden, pero luego se verá que se trata del de los dominicos):

Y a vosotros, padres, no os quieren ver porque sois penosos [...], que no hacéis sino darnos y maltratarnos y cargarnos, y tenernos en tan poco como si no fuésemos hombres [...]; que trabajando en la obra de vuestro monesterio en la ciudad de los Ángeles, mucho nos fatigaron las personas tus frailes, y entre ellos particularmente Fr. N., que nos cargaba a cuestras las piedras grandes, y porque no las llevábamos a su sabor, nos quebraba en la cabeza su bordón que traía en las manos. ¿Pues por ventura éramos bueyes que había de hacer esto con nosotros? [...] Esta es la causa, padres, porque no queremos que quedéis con nosotros. Y a lo que preguntáis si los padres de S Francisco no nos azotan, ni nos tocan, a

lo menos podemos decir que nunca sin suficiente causa, ocasión o necesidad lo hacen (Mendieta, 340).

En este otro testimonio se ve la diferencia en el modo de vida que llevan, según este autor, unos y otros:

Y todos los compañeros que en aquella era tuvo [el dominico fray Domingo de Betanzos] lo siguieron con extremado fervor andando a pie y con hábitos pobres, como sus hermanos [los frailes de S. Francisco]. Y en ninguna manera quisieron admitir rentas, y duró esto por espacio de treinta años. Después la necesidad los debió de compeler a andar a caballo, y tener rentas, aprovechándose en esto de la concesión del sacro Concilio Tridentino (*id.*, 365).

No es difícil leer entre líneas este segundo texto y deducir de él la consideración que los franciscanos tenían de los dominicos, por mucho que tanto Mendieta como otros incluyan en sus obras semblanzas elogiosas de miembros de esta última orden.

Por comentario se entiende una valoración que hace un religioso en la que queda clara la superioridad de su orden sobre otra por haberle aquella hecho un favor a esta, como ocurre en el siguiente testimonio de Lizárraga en el que alude a los jesuitas:

Hospedámoslos en nuestra casa [a los primeros jesuitas], y de allí salieron para ir al sitio donde agora viven, uno de los mejores del pueblo. Ayúdoles nuestro convento y acredítoles en todo lo posible, y los regaló el tiempo que en nuestra casa estuvieron (Lizárraga, I, 115).

Si pasamos ahora al alegato –tercera categoría establecida antes–, hemos de citar de nuevo la polémica entre Barnuevo y Maldonado, comentada en parte en páginas anteriores a partir de un texto del primero de ellos. Corresponde ahora citar un ejemplo del segundo para ver cómo el franciscano incurre en una contradicción flagrante, pues, por un lado, presume de ser la franciscana una orden predilecta del rey –tal como se refleja en un testimonio visto más arriba (Maldonado, 66)– y, por otro, censura la supuesta cercanía de los jesuitas al poder político como única explicación de que se les concedan misiones para las que no estaban preparados:

En breve determinaron que viniese en primer lugar el P. Cristóbal de Acuña [...], muy aficionado del presidente de aquella Audiencia, y juntamente hermano del corregidor de la ciudad de Quito, don Juan Vásquez de Acuña, el cual pretendía y pidió hacer esta jornada a su costa, que con tan buenos brazos y con el buen celo del dicho P. se facilitó su venida, poniéndose de buena voluntad por su religión, por su amigo y hermano a los trabajos que había de tener en navegar un río y provincias que no había visto en su vida y con gente que no conocía ni había tratado (Maldonado, 81)¹²¹.

Otro ejemplo de esta modalidad textual de crítica que es el alegato lo tenemos en la *Carta al Emperador*, de Motolinía, ya citada, aunque aquí se ha de matizar que, al margen de diferencias en el modelo evangelizador entre franciscanos y dominicos y del desmontaje sistemático, por parte de fray Toribio, de las conocidas tesis del dominico en torno a la injusticia básica de la conquista, estamos ante una cuestión personal y, por ello, más, si cabe, virulenta que la observada en testimonios precedentes. Veamos un pequeño

¹²¹ De esa *concesión* salió, como es sabido, el *Nuevo descubrimiento del Gran río de las Amazonas*, de Acuña, una de las crónicas más importantes del “ciclo amazónico” e incluida también en nuestra investigación.

extracto significativo en el que realzamos tipográficamente los adjetivos y otras expresiones que le dedica:

Yo me maravillo cómo V.M. y los de vuestros Consejos han podido sufrir tanto tiempo a un hombre *tan pesado, inquieto e importuno y bullicioso y pleitista en hábito de religión, tan desasosegado, tan mal criado y tan injuriador y perjudicial y tan sin reposo*: yo ha que conozco al de Las Casas quince años [...] y él iba a tierra de Perú, y no pudiendo allá pasar estuvo en Nicaragua y no sosegó allí mucho tiempo; y de allí pasó a Guatemala, y menos paró allí [...] y tornó a vagear y andar en sus bullicios y desasosiegos, y siempre escribiendo procesos y vidas ajenas, buscando los males y delitos que por toda esta tierra habían cometido los españoles (Motolinía, B, 257-58).

Hemos hecho un repaso de las distintas plasmaciones textuales del conflicto entre las órdenes religiosas –y en particular de los franciscanos con las demás–. Sin salirnos de los testimonios aportados en las últimas páginas, cabe hacer un repaso ahora de los contenidos puestos en cuestión en este debate y que se supone separan a los diferentes grupos. En los ejemplos hemos podido ver distintos grados de discordia a propósito de desacuerdos en torno a la gestión de asuntos concretos, a la legitimidad del cobro de tributos a los indígenas o a actitudes poco ejemplares moral o políticamente, que se convierten en elementos que sabotean u obstaculizan el proceso evangelizador. Pero lo más sustantivo desde el punto de vista cualitativo es la plasmación, por contraste, de un modo de vida, así como la interacción con el mundo indígena y el origen de la legitimidad en la obtención de misiones y otro tipo de privilegios. En todo ello los franciscanos llevan la voz cantante: el contenido de sus denuestos contra los dominicos permite deducir que su propuesta de vida conlleva la pobreza en el vestido y los medios de locomoción, lo que excluye cualquier cobro de tributos. De igual manera, cabe interpretar que su interacción con los indígenas está exenta de todo tipo de maltrato, lo que les permite ganarse su simpatía; por consiguiente, la lógica evangelizadora indica que no debe intervenir un criterio externo en la obtención de nuevas misiones. En este punto es donde las contradicciones son mayores puesto que, como se ha visto, todas las órdenes se jactan de ser las elegidas, de estar en la privanza o preferencia del rey o del papa, pero, cuando alguna se ve preterida, al momento lo atribuye a un privilegio de otra. En suma, el privilegio está bien cuando lo disfruta la propia orden y, en cambio, resulta injusto cuando lo tiene o se le atribuye a otro grupo.

La evangelización en las crónicas: la experiencia evangelizadora

Nos centramos a partir de ahora, dentro de este apartado 2.4, en recoger las recurrencias más destacadas en torno a la experiencia evangelizadora que incluyen los frailes en sus crónicas. Es obvio que estas ofrecen un enorme caudal de información que ha permitido a distintos estudiosos del hecho religioso desarrollar sus investigaciones¹²², por lo que nuestro intento es mostrar unas constantes temáticas cuya reiteración las convierte en rasgos constitutivos de la poética de la crónica religiosa virreinal y ver, en consecuencia, su manejo estético. Entre ellas, como se ha indicado al comienzo, adquieren un relieve

¹²² Véanse al respecto las tesis doctorales de Manuel Dulay (Navarra, 1991-92), José Manuel Paniagua (Navarra, 1987), Ivonne del Río (Complutense, 2001) y Rosina Serrano (Zaragoza, 2007).

particular el concepto de *conquista espiritual* y el estatuto del demonio como personaje literario antagonista.

Sentado, pues, que el relato evangelizador es elemento constitutivo de los textos que investigamos –en sus vertientes de mero relato y de difusión y propaganda con miras a obtener más medios del poder político–, y antes de entrar en los contenidos recurrentes que en él se pueden encontrar, veamos las variables que resultan de su confrontación con los criterios de orden religiosa, subgénero y diacronía. Los ejemplos recogidos permiten concluir que todas las órdenes aportan una perspectiva un tanto diferente del asunto: en primer lugar, los dominicos lo tratan menos y –dato que debe tenerse en cuenta– dos de ellos con cierta desgana o pesimismo (San Pedro y Lizárraga). Franciscanos y jesuitas construyen verdaderas crónicas, muy pegadas al mundo indígena y al terreno; es decir, relatos de una interacción clara y concreta. Son, por ello, más proclives a la narración de hechos que resultan de su íntima convivencia con los indígenas, con su correspondiente relación de dificultades, contratiempos, aciertos, etc. Los frailes menores, además, en su condición de primera orden relevante, están poseídos de un auténtico celo evangelizador y una pasión sin límites por la conversión mediante los bautizos masivos. Los jesuitas siguen esa estela, pero se centran más en su propia obra: en la descripción de las reducciones. La perspectiva es más distanciada en dominicos y agustinos, que hablan de los beneficios de todo tipo que traerá la empresa, pero adoptan mucho menos el punto de vista de lo que hoy llamaríamos un *reportero*.

Si relacionamos evangelización y subgéneros, es obvio que estamos ante un contenido vinculado con las historias eclesiásticas y obras conexas que relatan, de forma concreta, determinadas misiones o episodios, aunque no es exclusivo de ellas, pues, como ya sabemos, es un subgénero tardío. En las obras de los etnógrafos renacentistas comparte espacio con otros motivos temáticos más relevantes y se convierte en un elemento secundario relegado al final. En cuanto a su presencia en las relaciones de viajes, aunque, de fondo, siempre aparece –como preocupación para el futuro más o menos inmediato–, no suele ofrecerse en primer plano porque el objetivo de estos textos es otro y, sobre todo, porque en esos viajes no se produce una verdadera interacción, más allá de los inevitables roces, con el mundo indígena –y en los textos que los cuentan no puede recogerse lo que no ha existido–, sino que, como ya vimos en su momento (apdos. 2.1 y 2.2) el relato recoge el paso fugaz de pueblos y paisajes por delante de los viajeros, a modo de carrusel, sin que a estos les dé tiempo a una mínima reflexión o análisis.

Si, por último, cruzamos el motivo evangelizador con la diacronía de las crónicas, podremos observar que estas recogen dos momentos clave: el primero lo encontramos en los años 40, 50 y 60 del siglo XVI y el segundo ya bien entrado el XVII. Aquel recoge el gran impulso inicial de la conversión franciscana y este, que coincide con el surgimiento del subgénero de la historia eclesiástica, reproduce las dificultades y fracasos y se tiñe, por tanto, de un mayor pesimismo, lo cual no impide la implicación jesuítica. Es este el momento en que, como ya se ha explicado (apdo. 2.2.), se acentúa la visión negativa del indígena, lo que, unido a la percepción que se tiene de que la obra evangelizadora no estaba saliendo tan bien como se suponía al principio y al

pesimismo que resulta de todo ello, está en la raíz del concepto de *conquista espiritual* que se fragua en este momento, como se verá enseguida¹²³ y que provoca, según algunos autores, una mirada melancólica hacia una supuesta Edad de Oro, que serían las primeras décadas evangelizadoras del siglo XVI, donde los indígenas eran idólatras llenos de vicios, con los cuales los frailes ejercitaron todas sus virtudes¹²⁴.

Veamos ahora algunos de los elementos recurrentes que más preocupan o que más se tiene interés en divulgar. En primer lugar, los cronistas transmiten uno de los objetivos iniciales de la empresa indiana: ganar almas para la fe, ensanchar los territorios de los creyentes cristianos, salvándolos, al mismo tiempo, de su segura condena. Por eso, Marcos de Niza muestra su preocupación por perder la vida, no tanto por esta en sí misma, sino por lo que perdería la cristiandad si no llegase a conocer su descubrimiento:

No temí tanto perder la vida como no poder volver a dar aviso de la grandeza de la tierra, donde Dios Nuestro Señor puede ser tan servido y su fe ensalzada (Niza, 91).

Pero la evangelización no tiene únicamente ventajas espirituales –algo evidente para un religioso–, sino que es también una obra social y educativa¹²⁵ de grandes dimensiones, como con claridad explica Grijalva en este fragmento:

No solo se les debe la doctrina sobrenatural, sino que también les enseñaron las costumbres morales y políticas: en fin todo aquello que es necesario para la vida humana, porque la gente estaba tan inculta, que ni comer sabía, ni vestirse, ni hablarse a lo menos con cortesía, y humanidad. Y todo lo han enseñado las tres religiones en esta tierra con tanta perfección, que hoy compite en religión y policía con toda la Europa (Grijalva, 15).

Siendo esta obra tan importante, resultan irrelevantes los desajustes que pueda haber. El jerónimo Pané, uno de los religiosos de las expediciones de Colón, confiesa de manera inocente que la labor de convertir comporta un grado no despreciable de manipulación sobre el que va a ser convertido: se le comunican algunas ideas y se callan otras y ello se ve como lo más natural:

¹²³ No obstante, David Solodkow (2014, 299) pone relativamente en cuestión el optimismo evangelizador franciscano (y, en concreto, el de Motolinía) debido a la obsesión que él observa en este grupo religioso por la figura del demonio. El hecho de que el pobre fraile vea a este en todas partes –ritos, naturaleza, objetos– se interpreta como un indicio de que la evangelización no va todo lo bien que debiera y, por tanto, el giro pesimista ante esta tarea, que nosotros detectamos a finales del XVI o comienzos del XVII, habría que retrotraerlo a cincuenta años atrás.

¹²⁴ Lo explica con cierta detención Antonio Rubial (1996, 350) y añade que esa visión, creada, según él, por Mendieta, se trasluce en las crónicas de los autores posteriores, con independencia de la orden a que pertenezcan, con solo el matiz distintivo, que ya nos salió al paso alguna vez (apdo. 2.2), de que “en todas las crónicas agustinas y en la mayoría de las dominicas, las menciones al mundo anterior a la conquista son vagas y retóricas” (358).

¹²⁵ Mónica Ruiz (2009, 34) explica al respecto que “la evangelización fue concebida por los evangelizadores franciscanos de un modo más profundo que la simple instrucción catequística: comprendía un conjunto integral de enseñanzas que conllevaba la modificación radical de las costumbres”, por lo que “la cristianización de los naturales requería una operación paralela que tuviese por objeto incorporarlos, en la medida de lo posible, a la civilización europea”. Esta afirmación, producto del estudio por parte de esta investigadora de la labor educativa franciscana en la Nueva España, se ve claramente confirmada en las obras que estudiamos aquí a partir de la insistencia con que religiosos de todas las órdenes defienden la idea de que la evangelización supone en realidad una tarea civilizadora global, una tesis que les sirve también para justificar aquella y, de paso, los excesos o desajustes cometidos en su nombre.

Todas se hicieron cristianas, solamente con darles a conocer que hay un Dios [...] sin que otra cosa se discutiese ni se les diese a entender, porque eran propensos a la fe (Pané, 206).

O se utiliza a niños indígenas para que delaten prácticas idolátricas de sus padres o destruyan ídolos, según detalla Landa sin ningún tipo de reserva moral:

Estos niños, después de enseñados, tenían cuidado de avisar a los frailes de las idolatrías y borracheras y rompían los ídolos aunque fuesen de sus padres [...] y aunque fueron amenazados por los suyos, no por eso cesaban, antes respondían que les hacían honra pues era por el bien de sus almas (Landa, 77).

No obstante, no todos se dejan convencer tan fácilmente como explica Landa, y a veces habrá que utilizar “la fuerza y el castigo” (Pané, 206). Otro *daño colateral* de este proceso, según observábamos más arriba (apdo. 2.2), lo constituye la necesidad imperiosa de destruir cualquier elemento cultural vinculado con las antiguas creencias, hasta el punto de poder establecer un subgénero cronístico: el informe o relación sobre la destrucción de ídolos, que en nuestra investigación está representado por el dominico San Pedro y el jesuita Arriaga¹²⁶. Fue esta una tarea sistemática en la que lo más significativo es que a ella se aplican, cuando ya tienen algunas nociones de cristianismo, los propios indígenas, mucho más contundentes en esta devastación –en realidad, una autodestrucción– que los propios españoles. Son muy numerosas las obras que incluyen algún episodio de ese estilo, con la correspondiente loa biográfica del ejemplar indígena. Como ejemplo, aportamos este testimonio de Durán:

La religión cristiana empezó á crecer, la cual tomaron los indios con tanto amor y voluntad que con mucha facilidad, a la predicación de los religiosos, dexaban y menospreciaban los ídolos y los quebraban y escarnecían y los pisaban y derribaban los *cúes* en que estaban y se volvían a Dios y creían en la fe verdadera de un solo Dios (Durán, II, 67).

Pero lo cierto es que la tarea estaba llena de todo tipo de dificultades. La primera de ellas es que la acción de soldados y colonos, paralela a la de los frailes, estorbaba el trabajo de estos, particularmente en el sentido de que infundía temor y provocaba la huida de los lugareños. Más adelante (apdos. 2.6 y 2.7) insertaremos este elemento dentro de un sistema mucho más complejo de críticas, arbitrios y propuestas de los cronistas a propósito del sistema colonial; quedémonos ahora con uno de tantos de los testimonios posibles, extraído, de nuevo, de la *Historia de las Indias* del dominico Durán, quien, al comienzo de su libro, explica así las reticencias y huidas de los naturales:

Hoy en día huyen y se esconden de nosotros, porque cierto que no nos hemos mostrado a ellos tan afables y amorosos que les incite a no hacello (Durán, I, 14).

Podría pensarse que se refiere a la afabilidad de los evangelizadores –y probablemente estos estén también incluidos–, mas este otro testimonio nos indica que son los españoles en general –colonos y soldados– quienes han perpetrado todo tipo de desmanes, que los religiosos trataban de evitar

¹²⁶ Esta necesidad de destruir, que, como explicamos arriba (apdo. 2.2), se complementa con el sincero interés investigador en torno al mundo indígena, lleva a una tensión antitética que ha sido afortunadamente caracterizada por David Solodkow (2014, 311 y ss.) como “paradoja etnográfica”.

estorbando grandes crueldades e inhumanidades como los españoles hacían y executaban en ellos, aunque ya las mas estaban hechas y ejecutadas (Durán, II, 68).

Un compañero de Durán, Lizárraga, tiene, con todo, una visión un tanto diferente acerca de por qué los indígenas se muestran reticentes. Hay que decir que el pesimismo que vamos a ver en el ejemplo que viene a continuación es compartido por otros autores, como los *destructores de ídolos* San Pedro, también dominico, y Arriaga, jesuita, y debemos ponerlo en relación con la pérdida del entusiasmo evangelizador que se produce a finales del XVI y durante el XVII, después del apasionamiento inicial que representaron, sobre todo, los franciscanos¹²⁷. El testimonio de Lizárraga debe conectarse con su negativa visión del mundo indígena, explicada en su momento (apdo. 2.2):

Cuando están borrachos hablan nuestra lengua y se preguntan: “¿Cuándo los cristianos nos habemos de volver a nuestra patria? Y ¿por qué no nos echan de la tierra?, pues son más que nosotros, y ¿cuándo se ha de acabar el Ave María?, que es decir cuándo no les habremos de compeler a venir a la doctrina. Porque en la semana dos días juntamos al pueblo para enseñársela y predicarles, a lo cual vienen por fuerza los más; finalmente, su dios es su vientre y la chicha, y no hay más mundo” (Lizárraga, I, 293).

La falta de medios es invocada a menudo por los frailes para justificar el retardo, y aun fracaso, de su tarea. Apenas hay crónica donde no se formule la correspondiente petición al rey. Más allá de esto, resulta significativo comprobar, sobre todo en las obras de carácter más etnográfico, cómo la explicación anterior se contrapone a la constatación de cuán perfecta era la formación religiosa que de sus propias creencias prehispánicas recibían los niños indios. Nos lo explica Tovar, que, al igual que la mayoría de sus compañeros del XVI, no oculta su fascinación por la complejidad y perfección de la sociedad prehispánica:

Un principal muy antiguo encareció aún más esto, porque oyendo decir cuán malos eran los indios, pues no acababan de dejar sus idolatrías y ser buenos cristianos, respondió que cómo habían de olvidar la idolatría los naturales, pues los habían criado en ella con tanto cuidado que, en naciendo el niño, andaban a porfía muchos ministros que había para [ver] cuál le había de criar e industrial en la ley y el culto de sus dioses. [Dijo, asimismo, que] cómo habían de ser buenos cristianos si para todo un pueblo [...] no había sino un sacerdote, y no los entendía para explicarles el Santo Evangelio (Tovar, 97).

Esa perfecta educación religiosa había dejado un poso tan grande que, pese a las nuevas enseñanzas cristianas, volvía una y otra vez y se colaba entre los elementos de la doctrina reciente produciendo sincretismos y todo tipo de mezclas, algo que preocupa enormemente a los cronistas y que podemos relacionar con algunas técnicas evangelizadoras, entre las que figuran los dibujos, la música, el teatro y las fiestas en general. He aquí un ejemplo de sincretismo extraída de la *Historia* de Sahagún:

En este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que la llamaban *Tonantzin*, que quiere decir “nuestra madre” [...]. Era grande concurso de gente en estos días, y todos dezían “vamos a la fiesta de *Tonantzin*”, y agora, que está allí edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, también la llaman *Tonantzin*, tomada ocasión de los predicadores que a Nuestra Señora, la madre de Dios, llaman *Tonantzin* (Sahagún, 1050).

¹²⁷ Véase de nuevo el trabajo de Mónica Ruiz (2009, 32).

Ya sabemos –y volveremos sobre ello en su momento (apdo. 2.8.)– que las crónicas están llenas de relatos en torno a fiestas y representaciones teatrales en las que estas manifestaciones artísticas son solo una técnica para transmitir enseñanzas religiosas que resultó un gran éxito porque conectaba con el gusto indígena por la música y la representación. Pero tenía un peligro: que les recordaba demasiado a los indios sus antiguas creencias¹²⁸, por lo que hubo que refrenar el ímpetu teatral franciscano, aunque luego se recuperase con los jesuitas, si bien con un enfoque distinto. Traemos ahora un testimonio de la preocupación de Acosta ante este hecho:

Hase de advertir que esta fiesta [la llamada por los indígenas *intiraymi*] cae cuasi al mismo tiempo que los cristianos hacemos la solemnidad del Corpus Cristi, y que en algunas cosas tiene cierta apariencia de semejanza [...]. Y por esta causa ha habido y hay hoy día entre los indios, que parecen celebrar nuestra solemne fiesta de Corpus Cristi, mucha superstición de celebrar la suya antigua del *intiraymi* (Acosta, 361-362).

Esa reflexión lleva al jesuita a proponer que se mantengan las fiestas y regocijos indígenas, pero procurando que “se encaminen al honor de Dios y de los santos cuyas fiestas celebran” (id., 417).

En fin, las crónicas nos cuentan el día a día de la interacción entre frailes e indígenas, por lo que abundan en la narración de hechos concretos, cotidianos, del proceso evangelizador-educador: llegadas a pueblos de indios, recibimiento, administración de los sacramentos, técnicas de aprendizaje de conceptos cristianos y de elementos característicos de la vida occidental en general, episodios ejemplares de conversión de naturales con abundancia de sucesos milagrosos o maravillosos, tal como se explicará a continuación (apdo. 2.5), vidas ejemplares de religiosos e indígenas, etc. Todo ello ayuda a configurar, según se explicará en su lugar (apdo. 3.2), la peculiar estructura miscelánea de las crónicas, en este caso particularmente de las historias eclesiásticas. Los autores que más se detienen en esta narración de hechos o sucesos de la evangelización son los franciscanos Motolinía, Landa y Mendieta, los dominicos Dávila y Remesal, los agustinos Grijalva, Calancha y Torres y los jesuitas Montoya, Ribas, Ovalle y Techo, la mayoría de finales del XVI y del XVII. Cabe destacar el peculiar aliento épico que saben insuflarle los jesuitas a sus obras, junto con una eficaz propaganda de su principal contribución a la tarea: las reducciones. Veamos cómo explica Montoya ese hallazgo jesuítico, plasmación concreta del ideal utópico de los soldados de Cristo:

Pueblos de indios que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más unos de otros, los reduxo la diligencia de los padres a poblaciones grandes, a vida política y humana (Montoya, 6)¹²⁹.

¹²⁸ Véanse al respecto las publicaciones de Beatriz Aracil Varón (1999, especialmente).

¹²⁹ Consúltese al respecto el trabajo de Akira Saito (2015), que abunda en la explicación de un fenómeno característico y que aparece, en otras vertientes y con distintos matices, en los textos: el peculiar celo evangelizador de los indígenas neófitos que, en el caso de las misiones de los Moxos, se dedicaban a reclutar por la fuerza congéneres aún no convertidos. Por lo que esa conquista no fue tan “espiritual” como quería el jesuita, según veremos de inmediato.

El concepto de *conquista espiritual*

Entre las ocurrencias más reiteradas en los textos cronísticos, como se ha indicado ya en diversas ocasiones, adquieren un relieve particular el concepto de *conquista espiritual* y el estatuto del demonio como personaje literario antagonista. La primera es un concepto característico del siglo XVII, bajo el que subyace un cambio en la estrategia evangelizadora, producto, a su vez, del viraje que se produce por esas fechas –finales del XVI– entre los religiosos a propósito de la visión del indio, asunto ya tratado con cierta detención en este trabajo¹³⁰. Hace pocas líneas hemos dado un testimonio del dominico Durán que mostraba hasta qué punto la labor militar y colonizadora podía interferir en la conversión, y volveremos sobre ello (apdo. 2.6). No era de extrañar, pues, que los frailes no considerasen a soldados y colonos como aliados, sino todo lo contrario. Consecuentemente, cabe interpretar que rechazarían el manejo de una terminología belicista, particularmente el término *conquista*. Los ejemplos recogidos de textos del XVI corroboran esta hipótesis, pues no incluyen esa palabra para referirse a la labor propia –con la excepción lógica de cierta presencia metafórica de términos bélicos, que les son inherentes, en crónicas jesuitas–. Sí recogen, por ejemplo en la *Carta de Motolinía*, alusiones a las ganancias “espirituales y temporales” de la colonización (p. 255). Análogamente, se puede afirmar, a partir de los testimonios seleccionados, que los religiosos del XVII no eran tan hostiles a la labor militar y no había tantas interferencias entre ambos cometidos, por lo que el término *conquista* podría provocarles menos rechazo, hasta el punto de utilizarlo aplicado a la labor evangelizadora.

El primer testimonio que hemos recogido aparece en la crónica del agustino Grijalva (1624) y los demás se acumulan, la mayoría, en las décadas de los treinta y cuarenta. El ejemplo más tardío es aportado por su compañero Torres, pero cabe suponer que los textos que vienen a continuación –y que ya no recogemos en nuestro trabajo– seguirían utilizándolo. Entre las órdenes religiosas que manejan este concepto –agustinos y jesuitas– se puede establecer una diferencia: si exceptuamos a Torres, las muestras de los demás agustinos son breves y poco significativas: se centran en el hecho podríamos decir *burocrático* de quién manda al religioso y a qué: puede ser la real Audiencia (Grijalva, 12) o el pontífice (Calancha, 144 –este autor lleva el concepto también al título de un capítulo). Por su parte, Torres acumula más testimonios, pero sigue muy centrado en el hecho de la obediencia a los dictados de las autoridades o superiores que les marcan la misión. No obstante, se aportan algunos matices más, como veremos ahora. A saber, el carácter heroico de los evangelizadores, a los que califica de “héroes” (Torres, 24-25), también por la dureza y la dificultad del medio natural (véase apdo. 2.1), así como lo indómito de los evangelizados, como se ve en el siguiente fragmento:

Asigné para ella al P. Predic. Fr. Ioseph Garcia Serrano [...] con orden de que efectivamente entrase en aquellas provincias y en la parte más conveniente fundase alguna casa, que sirviese como de escala y plaça de armas para la espiritual conquista de aquellas bárbaras naciones (Torres, 252).

¹³⁰ En el apdo. 2.2 nos ocupamos de mostrar la evolución diacrónica de la visión del otro y llegamos a la evidencia, extraída de los datos, de su empeoramiento o regresión en el siglo XVII. Al mismo tiempo, mostramos, en notas al pie, aproximaciones críticas diferentes en torno a ese asunto.

En cuanto a los jesuitas, aunque también hay menciones sobre asignaciones de misión (Barnuevo, 299-300, 301, 328), lo habitual es que se siga poniendo el énfasis en la heroicidad de la empresa, línea ya presente en los agustinos, junto con otros matices particulares. Así, Rojas opone el plano material al espiritual, siendo este directamente inspirado por Dios, aunque el jesuita prefiera hablar de “custodia” y no de “conquista”:

Esta fortaleza servirá de custodia material de tan extendidas provincias. A la espiritual custodia convida Dios, por Isaías, a los ministros evangélicos, para que cultiven su viña, para que la guarden y la defiendan (Rojas, 232-233).

Montoya coloca con claridad el concepto de *conquista* en el título de su obra: *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús...*, si bien todo lo vinculado con la titulación de las crónicas hay que tomarlo con cautela, pues en no pocas ocasiones no son los autores, sino los editores, los que proceden a poner título a la obra (ver apdo. 1.2.2). Luego, a lo largo del texto, gusta de oponer las dos conquistas y mostrar la superioridad de la espiritual, ya que, debido al carácter salvaje de los indígenas y a las dificultades del terreno, los soldados tenían difícil poder penetrar, por lo que “no han entrado españoles a aquella tierra por haberla conquistado solo el Evangelio” (Montoya, 64) y “fue inconquistable por armas esta gente; conquistola este varón solo con el Evangelio, y caridad, y paciencia de Cristo” (id., 67). Nótese, además, en el segundo ejemplo, cómo se subrayan valores como la caridad y la paciencia, frente a la impetuosidad de las armas, aunque aquellas tienen la contundencia de un arma en un proceso de conquista.

Ribas integra el concepto dentro de la tradición bíblica: aparece inscrito, pues, dentro de la comparación sistemática que realizan los cronistas religiosos entre la evangelización bíblica y la del Nuevo Mundo, la cual, a su vez, como veremos más adelante (apdo. 2.9), se incluye en la traslación analógica de los elementos de la cultura occidental –entre ellos los bíblicos y grecolatinos– al mundo americano, rasgo constitutivo de la poética de la crónica religiosa. Así, realiza en el Prólogo de su *Historia* un evidente símil entre la conquista espiritual en los hostiles territorios del norte de México y los discípulos “que [Cristo] escogió para que como capitanes de la conquista espiritual del mundo, discurriesen por todas las partes, pueblos y ciudades dél” (Ribas, “Prólogo”). Más adelante, prefiere hablar del “bien espiritual y temporal” (id., 37) y alude a la necesidad o no de que los soldados acompañasen a los religiosos.

En la obra de Ovalle encontramos también varias alusiones al concepto que estamos comentando, de las que recogemos una referida al conquistador Francisco Pizarro, que el jesuita presenta como alguien persuadido de que la conquista de la tierra solo se puede llevar a cabo con éxito si se “planta” la fe, por lo que “el primer empleo, a que aplicò el hombro llegando a la tierra del Perú, fue edificar templo a Dios para que se diese principio a la espiritual conquista de las almas” (Ovalle, 138).

En fin, el también jesuita Techo, en la línea del agustino Torres mencionada un poco más arriba, prefiere vincular esta idea de la conquista con la acción heroica de los evangelizadores en un contexto de naturaleza hostil en extremo y presenta al padre Pedro

Álvaro primero como un “cazador de almas”¹³¹, para luego, a modo de panegírico donde se presenta al personaje como una especie de héroe épico a lo divino, rodeado de padecimientos y adversidades, subrayar que

todos estos sufrimientos él los sobrellevaba con ánimo no solo tranquilo, sino fijo en Dios; pues se sentía tan feliz por su nueva conquista [de las almas] que se lo veía recobrase gozoso cada vez que se enredaba en las zarzas o se golpeaba y hería los pies con las piedras, o cuando las lluvias lo empapaban, o se había quedado aterido por el frío o el hambre, donde no había consuelo humano alguno (Techo, 843-844).

Si echamos ahora una mirada de conjunto a los testimonios aportados, podremos concluir que la importancia del manejo del concepto de *conquista espiritual* radica más en su ubicación temporal (en la acumulación de ejemplos en un determinado momento y por parte de jesuitas y agustinos) que en la profundidad teórica o filosófica del mismo. Esto es, se trata de un sintagma que se utiliza de manera *natural* por imitación de unos autores a otros y que puede revelar, como hemos intentado explicar más arriba, un cambio en la idea de la evangelización y en la visión del indio, pero no hay, en los ejemplos recogidos, ningún intento de explicación de lo que pueda significar, probablemente porque no se considera necesario, ni tampoco un desarrollo del mismo con el apoyo de citas eruditas, como sí sucede, sin embargo, en otros ámbitos temáticos.

La obsesión por el demonio: antagonista universal y pretexto legitimador

El último aspecto que vamos a abordar en este apartado, al que ya se ha aludido anteriormente, es el tema o motivo del demonio, que los cronistas ven encarnado en los rituales indígenas y contra el que piensan que deben enfrentarse en la tarea evangelizadora porque entienden que detrás de todos los obstáculos que encuentran en ella está la figura satánica. Se trata, entonces, de un elemento claramente constitutivo de la poética del texto cronístico religioso virreinal –aunque no exclusivo de él–, pues su presencia –directa o indirecta– en las obras es constante, algo lógico si tenemos en cuenta la índole de los autores y también otras variables de la época. Los estudiosos que se ocupan de ello tienen claro no solo que a finales del siglo XVI y en el XVII asistimos a una etapa “eminentemente diabólica”, donde se le da una “nueva consistencia” al demonio, que genera una auténtica cultura demonológica¹³², sino que “su existencia es la base de la legitimación de la acción de la Iglesia sobre el mundo”¹³³, lo cual incluye una justificación de la conquista y la evangelización, como indica con más precisión David Solodkow:

Este personaje [Satán] y las prácticas y rituales (idolatrías) asociadas a él serán los principales elementos etnográficos del discurso evangelizador en la explicación de la resistencia contracolonial indígena y en la justificación misional y evangélica sobre el Nuevo Mundo¹³⁴.

¹³¹ Remito al apdo. 4.4 para un estudio de la metaforización –según los casos, bélica, cinegética o bucólico–campesina– que los cronistas aplican a sí mismos y a sus compañeros evangelizadores.

¹³² Guy Rozat (1995, 79).

¹³³ *Ibidem*, 87.

¹³⁴ David Solodkow (2014, 241). Véase también sobre este asunto Jaime Humberto Borja (1998), que orienta su trabajo a la zona del Caribe, donde la mayor complejidad del mosaico racial-cultural le aporta a la temática satánica matices que no encontramos en las obras seleccionadas, salvo, si acaso, en el jerónimo Pané.

Podríamos decir que la figura diabólica se ha refugiado en América, tierra que aún no conocía a Dios, y es necesario, por su propio bien y salvación, mostrárselo a las criaturas que allí viven. La presencia del demonio lleva aparejada la idea del pecado y este pide redención: sin él no tiene sentido la salvación y sin almas que salvar carece de lógica cualquier evangelización. A partir de ahí, acciones como la destrucción de los elementos culturales indígenas o incluso la violencia ejercida contra sus personas encuentran su plena justificación.

Los propios cronistas admiten la idea de que las Indias son tierra abonada para el demonio y de que este intenta ser el dios de ellas, como podemos ver en estos testimonios de Motolinía y Acosta, que titula significativamente el primer capítulo del “Libro V” de su *Historia* “Que la causa de la idolatría ha sido la soberbia y envidia del demonio”:

Era esta tierra un traslado del infierno, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando al demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de los demonios¹³⁵.

Este tan malvado apetito de hacerse Dios, todavía le dura a Satanás y aunque el castigo justo, severo del muy Alto le quitó toda la pompa y lozanía con que se engrió tanto [...] no por eso aflojó un punto su perversa intención [...] De aquí procede el perpetuo y extremo cuidado que este enemigo de Dios ha tenido siempre de hacerse adorar a los hombres, inventando tantos géneros de idolatría con que tantos tiempos tuvo sujeta la mayor parte del mundo que apenas le quedó a Dios un rincón de su pueblo de Israel (Acosta, 299-300).

Como consecuencia de toda esta línea de pensamiento se desarrolla la idea de que la figura satánica está en todas partes, en cualquier elemento, objeto o comportamiento indígena, si bien ello se manifiesta de modo distinto en los autores que estudiamos y depende también de la época a la que pertenezcan. A comprobar este extremo dedicamos las siguientes líneas.

En los datos recogidos de las crónicas seleccionadas para esta investigación vemos una diferencia notable entre el tratamiento de la figura satánica en el siglo XVI y en el XVII. Aunque luego entraremos en el estudio detallado de los testimonios, se puede apreciar que los cronistas del Renacimiento tienden a relacionar este personaje con los rituales indígenas; por tanto, lo utilizan como un elemento más de la investigación etnográfica y es el resultado de la indignación y rechazo que les produce la narración de las ceremonias. Aunque esta, como se ha visto, tiene un alto grado de exhaustividad y hasta objetividad, no pueden sustraerse los autores a esa aversión visceral y una de las muestras de la misma es la utilización de la palabra *demonio* dentro de sintagmas que califican negativamente cada elemento descrito: casi cualquier crónica etnográfica de la época abundará en segmentos tipo “templos del demonio”, “brujos del demonio”, etc. En cambio, en el Barroco la figura satánica es un auténtico antagonista, alguien que lucha a brazo partido

¹³⁵ Motolinía, *Memoriales*, ed. de Edmundo O’Gorman, México DF, UNAM, 1971, 32, *apud.* Solodkoff (2014, 241).

contra Dios y que, al perder cada batalla, manifiesta reacciones de ira o envidia como si de un moderno malo de película o videojuego se tratase¹³⁶.

En las obras seleccionadas esta distinción se puede corroborar en hechos como:

- a) el surgimiento de textos específicos sobre campañas de extirpación de idolatrías (el de San Pedro en 1560 y el de Arriaga en 1621),
- b) el mayor peso cuantitativo y cualitativo de la figura del demonio como personaje en los textos del XVII, mientras en los del XVI está siempre subordinado a la temática etnográfica y
- c) la disminución hasta casi desaparecer del protagonismo franciscano y su ideología milenarista para dar paso a una demonología más rigurosa y hasta teológicamente formulada por parte de los jesuitas y, más todavía, los agustinos.

Vamos a buscar ahora una caracterización más concreta de la figura demoníaca apoyándonos en perspectivas y testimonios recogidos de diversos autores, que vienen a sumarse a otros ya ofrecidos en páginas precedentes. En el siglo XVI, exceptuando el caso tardío de Acosta, el muy temprano de Pané y los ocasionales de San Pedro y Durán, son los franciscanos quienes se ocupan de este tema –o, por mejor decir, quienes lo integran como un elemento más de la investigación etnográfica y de la visión del otro–. En todos los casos, se relaciona al diablo con las prácticas idolátricas de los chamanes. Tenemos para empezar el caso temprano de las relaciones anónimas sobre el origen de los mexicanos, donde aparece con frecuencia la oposición demonio/Señor: “templo del demonio / iglesia del Señor” (franciscanos anónimos, 107). Este texto podríamos decir que inaugura el uso del recurso retórico de calificar con el sintagma *del demonio* cualquier sustantivo alusivo al mundo indígena. Landa narra horrorizado los rituales y, por ello, comenta con naturalidad –y un punto de delectación– su labor destructiva de los libros mayas:

Hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sentían a maravilla y les daba pena (Landa, 160).

Tanto el cronista de Yucatán como Motolinía cargan las tintas en la fealdad estética de los atuendos y caracterizaciones de los brujos y sacerdotes en general y tratan de provocar desagrado y miedo en el lector¹³⁷. Sahagún entiende que los curanderos –y en particular

¹³⁶ El tantas veces citado Guy Rozat (1995, 90 y 93) interpreta esta diferencia en términos de optimismo/pesimismo. Indica y documenta que la presencia satánica en el XVI (y, en particular, en Motolinía) es abundante y omnipresente, pero se aborda desde una perspectiva optimista y confiada en la victoria final, propia del milenarismo franciscano. Frente a eso, sostiene, a través de la figura de Ribas, que en el Barroco hay un “estilo más sombrío, morboso y pesimista” (93). No obstante, véanse arriba las reticencias que al respecto muestra David Solodkow.

¹³⁷ Para la visión de Motolinía acerca de la figura satánica, véase Solodkow (2014, 262 y ss.), con ejemplos, sobre todo, de sus *Memoriales*. Desde otro punto de vista, Alberto Ortiz y María Isabel Terán (2014) explican la caracterización del demonio que se deduce de las piezas de teatro evangelizador insertas en su *Historia* y que nos lo muestran como un personaje celoso, vengativo, tentador –buscando enemistar a Dios con los hombres– y, al final, impotente, atributos todos recogidos posteriormente en sus narraciones y discursos por los frailes autores de historias eclesiásticas, sobre todo. Asimismo, estos dos investigadores reconocen la presencia diabólica en diferentes tipos de textos –todos ellos, presentes en la miscelánea por

las mujeres— tienen pactos con el demonio y el agustino San Pedro ve a este en todas las *huacas* y oratorios que se aplica en destruir, tarea que cuenta con pormenor en un texto que, propiamente hablando, es una relación de destrucción de idolatrías, que lleva en el título que nos ha llegado el nombre del gran enemigo: *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú*. Veamos este fragmento significativo de una caracterización del demonio como alguien que tienta y engaña y sus provocaciones encuentran campo abonado en la falta de fortaleza de los indígenas para sustraerse a sus apetitos —idea que ya explicamos con detalle más arriba (apdo. 2.2)—; un análisis, este, más propio, como veremos ahora, de las crónicas barrocas:

Antes que comencemos a tratar de la origen de los ídolos, será bien dar a entender cómo el demonio engañaba a estos [...] y cómo esta gente es tan inestable y de poco sustento y no tienen freno en sus apetitos ni saben resistir a lo que el demonio les pone, fácilmente los trae a lo que quiere y esto es el mayor trabaxo de la doctrina de aquella gente que aunque con gran fuerça hayan pedido El baptismo fácilmente el demonio los torna a sus ritos antiguos (San Pedro, 165).

En todos estos autores el demonio es identificado con supersticiones, idolatrías y otros elementos concomitantes y se opone a la bondad del Señor.

Aún en el siglo XVI, el dominico Durán y el jesuita Acosta centran la influencia satánica, como ya se ha indicado, en las concomitancias e imitaciones que llevan a cabo los cultos locales de elementos sustanciales del cristianismo auténtico, en suma, en su capacidad manipuladora mediante la imitación. Al respecto narra Acosta una ceremonia muy parecida a la eucaristía, que había sido recogida también por Durán poco antes¹³⁸:

Tomaban el ídolo de masa [...] y así a él como a los trozos que estaban consagrados, los hacían muchos pedazos, y comenzando desde los mayores, repartíanlos y dábanlos a modo de comunión a todo el pueblo, chicos y grandes, hombres y mujeres, y recibíanlo con tanta reverencia, temor y lágrimas, que ponía admiración, diciendo que comían la carne y huesos del dios [...] ¿A quién no pondrá admiración que tuviese el demonio tanto cuidado en hacerse adorar al modo que Jesucristo nuestro Dios ordenó y enseñó, y como la Santa Iglesia lo acostumbra? Verdaderamente se echa de ver [...] que, en cuanto puede, procura Satanás usurpar y hurtar para sí la honra y culto debido a Dios, aunque siempre mezcla crueldades y suciedades, porque es espíritu homicida e inundo, y padre de mentira (Acosta, 350).

Detengámonos ahora en una caracterización más completa de la figura satánica como auténtico antagonista que solo nos ofrecen los cronistas del XVII, no sin antes llamar la

excelencia que son las crónicas de Indias: los histórico-etnográficos, los que recogen prácticas o supersticiones mágicas, las hagiografías donde el protagonista libra una constante batalla con Satanás, los *exempla* y la literatura de ficción en sus diversos géneros.

¹³⁸ El dominico lo había contado antes así, añadiendo también una coda interpretativa: “A los trozos que estaban consagrados en huesos y carne suya, hacíanlos muchos pedacitos y, empezando desde los mayores, los comulgaban con ellos a todo el pueblo, chicos y grandes, hombres y mujeres, viejos y niños, y recibíanlo con tanta reverencia, temor y lágrimas, que era cosa de admiración, diciendo que comían la carne y huesos del dios [...]. Note el lector qué propiamente está contrahecha esta ceremonia endemoniada la de nuestra iglesia sagrada” (Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, edición de Angel María Garibay, México DF, Porrúa, 1967, I, 35, *apud*. Solodkow, 2014, 270).

atención sobre el hecho de que apenas hemos recogido datos de autores dominicos y sobre que cabe también relacionar la preocupación por el demonio con el subgénero implicado en cada caso: así, al menos en el XVI, si un texto no pertenece al ámbito de la historia etnográfica extensa, sino al de la relación de viajes y exploraciones y de conquista, este personaje no aparecerá, ya que no hay exposición de ritos y costumbres con que poder relacionarlo. Tal ocurre en las relaciones de Niza, Gaspar de Carvajal o Aguilar.

Los cronistas del XVII desvinculan prácticamente la figura demoníaca de los ritos indígenas (porque ya no tienen, como hemos visto, intenciones etnográficas) y lo llevan al ámbito de la conquista espiritual, que, en el asunto concreto de la lucha contra el maligno, adquiere, sin metáfora, tintes bélicos. Vamos a dar y comentar ahora lo esencial de los testimonios recogidos, advirtiendo que estos se circunscriben a jesuitas y agustinos y que, como es lógico, aparecen de modo exclusivo en los textos pertenecientes al subgénero de la historia eclesiástica y afines.

Una manera muy pertinente de comenzar nuestro repaso es recoger un ejemplo *teórico*, esto es, una reflexión teológica en la que, con todo el aparato formal argumentativo –y la consiguiente ejemplificación– propio de la ciencia, se intenta caracterizar esta figura. Debemos relacionar esta teorización con un fenómeno muy característico del Barroco: así como los instrumentos de análisis científico habían servido a los cronistas del Renacimiento para producir unas obras de auténtico interés etnográfico y antropológico que sirvieron para conocer en Europa las civilizaciones amerindias, en el XVII servirán para, mediante las herramientas de la alta teología, fundamentar la evangelización e indagar sobre sus peligros. En suma, la cronística etnográfica del XVI deviene teológica en el XVII, sobre todo en las órdenes religiosas indicadas¹³⁹. En las primeras páginas de la *Crónica* de Grijalva asistimos a una lección demonológica que, al final, es una refutación o una matización de su poder. Hablando, en el capítulo XV de la primera parte, de la destrucción del convento e iglesia de Chilapa, que supuestamente había sido anticipada por el demonio, y citando después a san Agustín en su afirmación de que los demonios no solo predicen los hechos futuros, sino que también hacen otras muchas cosas maravillosas que los hombres no pueden decir ni hacer, reconoce primero que

en lo natural son sapientísimos los demonios, conocen la imutacion de los aires, de los cuerpos y de los tiempos, y por aquí conocen mucho antes lo que después ha de suceder [...] Además de que como el demonio es tan viejo, y ha estado presente en todas las mudanças del tiempo, tiene hechas grandes observaciones (Grijalva, 26).

Pero, a continuación, relativiza su poder –y hasta lo niega del todo– indicando que, para llevar a cabo esas artes, no goza de ninguna prerrogativa divina, sino de la mera experiencia y, así, ejemplifica con simples humanos que, basándose en conjeturas derivadas de la observación de la naturaleza, llegan a las mismas conclusiones:

¹³⁹ Veremos en el siguiente apartado, dedicado al fenómeno de *lo maravilloso*, cómo también los cronistas teorizan y buscan fundamentos teológicos acerca de los milagros. Asimismo, en él nos volveremos a encontrar con la figura demoníaca, que acecha siempre detrás de los múltiples casos de prodigios cristianos y maravillas naturales.

El médico haze pronóstico cierto de la enfermedad, y no por eso los reverenciamos como a dioses [...]. Cada día vemos esto en los hombres viejos, que la experiencia de cien años les ha enseñado cosas, que parecen admirables, y así son las que los demonios dicen [...] y hombres muy cuerdos tienen observado que el año de 41 es el de las desgracias, y el de 63 peligroso para la vida; y así los llaman climatéricos: y no ay más fundamento para esto, que el de la experiencia [...]. Conocería también [el demonio] que aquel edificio iba falso, porque crecía con mucha priesa, y sin maestro, ¿qué mucho que adivinase su ruina? Esto un albañil lo haze (Grijalva, 26).

Esta degradación del poder satánico hasta reducirlo a los conocimientos de un humilde albañil no debe llevarnos a engaño: los cronistas toman al demonio, como ya sabemos, por un serio enemigo. El propio Grijalva cuenta, en páginas inmediatamente anteriores a la de los ejemplos citados, varios casos de persistencia indígena en las idolatrías, detrás de los cuales está aquel, y se felicita por la victoria final.

Vayamos ahora, para finalizar, a otros testimonios barrocos que nos darán, en conjunto, un retrato completo del personaje del que estamos hablando. Están extraídos de las crónicas de los agustinos Calancha y Torres y los jesuitas Montoya y Ribas –este último es el que incluye más ejemplos de esta *paranoia satánica* o *imperio del demonio* y, en consecuencia, el que ha recibido más exégesis críticas al respecto¹⁴⁰. Todos ellos ofrecen perspectivas algo distintas de las vistas más arriba, aunque Torres sigue en la línea de vincular al demonio con las prácticas de los brujos y con la pervivencia de rituales precristianos:

No perdió el demonio tan buena ocasión de empeorar y destruir a los suyos, porque [...] algunos días antes se apareció a sus hechizeros, y magos, que eran muchos en los pueblos de indios más cercanos al volcán, y les habló visiblemente, como solía, dentro de un río en figura de una disforme culebra, con rostro humano de notable fealdad, a quien los indios nombraban Pichinique (Torres, 79).

Según Ribas, es un malo absoluto, “por haberse apoderado tanto destas gentes los demonios, a quienes ordinariamente llamauba Cristo espíritus inmundos” (Ribas, 10); un auténtico enemigo de la humanidad, a la que pretende llevar a la ruina, “razón por la qual el demonio, enemigo capital del género humano, haze quantas diligencias le son posibles por traer a este rematado estado a los hombres” (*id.*, 16).

Es lógico, por tanto, que, cuanto más progresa la evangelización, más se hagan evidentes y presentes sus mañas y artes diversas para impedirla o, al menos, estorbarla. Esta caracterización del demonio como *enredante*, como personaje agazapado siempre al quite, es de las más repetidas en los textos que estudiamos, con testimonios abundantes y reiterados. Así nos lo hace ver Torres, a propósito de distintos eventos o sucesos de esta tarea:

Esta fue la primera seña de que esta fundación era agradable a N. Señor, pues el Demonio se empeñaba en estorbarla y divertirla (Torres, 255).

¹⁴⁰ Además de los trabajos de Rozat y Solodkow, ampliamente citados en este apartado, cabe añadir otro del primero de ellos (2002) y el de Salvador Berbabéu (2009).

Trazas debieron de ser del demonio para impedir la conversión de aquellos infieles (*id.*, 295).

Viendo el demonio que [el lego Mudarra] trataba de salir de su cautiverio, no dexó ardid, ni cautela de que no se valiese para divertirle [...]. En llegando al cementerio le turbó la vista de tal manera, que no acertaba con la portería [...]. Le dio cruelísimos tormentos interiores, que le pareció que si durauan más, le quitarían la vida (*id.*, 544).

El jesuita Montoya también da cuenta de esa labor incansable del maligno -aunque hace copartícipes de ella a los encomenderos españoles¹⁴¹-, siempre en la línea de estorbar los buenos deseos de quien quiere convertirse:

Pretendió el demonio estorbarle [a un honrado cacique] sus deseos [de oír las cosas de su salvación], y así incitó a un gran ministro suyo gran predicador de mentiras [...] engañando a aquella pobre gente, predicándose que él era Dios (Montoya, 13).

Y para conseguir ese objetivo no duda en aterrorizar a los indígenas alterando, mediante lo maravilloso o sobrenatural, el comportamiento normal de la naturaleza, como en el relato en el que se angustian los indígenas que acompañan al propio autor –y finalmente mueren algunos–, sometidos a la tortura del continuo sonido de los sapos sin que estos batracios apareciesen por parte alguna:

Yendo yo en una embarcación, con más de 20. personas, oímos todos los días arreo ruido destas sabandijas, yo ya avisado desta superstición, atendí con cuidado las acciones de los indios, los cuales se turbaron, buscaron con cuidado estos animalejos [...]; pero fue invención diabólica, que por dos días nos dio música de sapos, sin que en ninguna manera los hubiera [...]. Dentro de muy pocos días, en el mismo viage, y embarcación adolecieron algunos de un pestilente tabardillo (Montoya, 14-15).

El hecho de que el maligno pugne de continuo por estorbar los intereses de Dios provoca que este mismo, junto a otros actores celestiales –como la Virgen-, y sus ministros traten de contrarrestarlo. Se produce, así, una lucha donde los contendientes adquieren magnificencia épica, situándose en un plano heroico, hasta que el vencido –el demonio– queda reducido, como veremos ahora, a la condición lamentable de simple humano envidioso y avergonzado. De este modo, Calancha no duda en dedicar su *Corónica moralizada* a la Virgen, entre otras cosas por haberlo librado de la influencia demoníaca:

Si no fuere de flores la corona que os ofrezco, Emperatriz divina, recibid la de grama, que esta os debo por pobre, por vencido, por haberme vos librado del cerco y asedio del demonio (Calancha, 10).

Ribas aporta la idea, que ya hemos explicado en este capítulo 2, de que el Descubrimiento supuso la liberación de tantas almas cautivas y, por tanto, señala como campo de batalla para esa lucha sin cartel el territorio de América:

Y no sé dónde más a la letra se halle cumplida esta ilustrísima profecía [Isaías, 54], que en el descubrimiento del nuevo mundo, para felicidad, y redención de infinitas almas que el demonio tenía tiranizadas a su Criador (Ribas, 23).

¹⁴¹ Véase más adelante (apdo. 2.6).

Una lucha que Torres eleva a la categoría de epopeya, donde Dios y el demonio encabezan dos ejércitos que pugnan por una victoria cuyo botín es un alma en trance de conversión:

Se armaron el cielo y el infierno como dos ejércitos contrarios para conquistar a competencia su voluntad, de una y otra parte experimentó prodigios grandes: del cielo para que perfeccionase su buen deseo, del infierno para que no le pusiese en ejecución. Dio el Señor licencia al demonio para que usase de toda su astucia en este caso” (Torres, 545).

Siempre queda claro quién es el más poderoso, pero también quién sabe tratar mejor al fiel por el que se pelea, como se aprecia, mediante claras contraposiciones, en el siguiente testimonio, donde el *botín* es una monja:

Impaciente el demonio de ver tan varonil esfuerzo en una frágil mujer, intentó amedrentarla de noche con espantos [...]. Cuanto era aborrecible al demonio la perfección de su vida, era agradable al Señor que la esforçaba para ejercerla. Desde novicia comenzó su divina Magestad a favorecerla con un trato tan familiar y amoroso como pudiera un padre amante con una hija muy querida (Torres, 675).

El resultado de esta lucha es evidente y el demonio, vencido, es rebajado, mediante la personificación, a la categoría del simple humano poseído por una rabia, una vergüenza, una envidia y una impotencia incontenibles por el hecho de que le *roben* almas. Así nos lo hacen ver Torres, Montoya y Ribas:

Rabiaba el demonio de verse vencido, y despreciado de unos hombres desnudos, y para vengarse dellos encendió la envidia de algunos mal contentadizos (Torres, 271-272).

Viendo el demonio que en su propia casa le hazían guerra declarada dos frailes, y que cada día le sacaban de las manos las mejores presas, rabioso de verse así despreciado y vencido dellos, procuró con infernal astucia echarlos de la tierra (*id.*, 361).

Envidioso el enemigo común de verse despojar de dos pobres sacerdotes de la presa que con tanta seguridad había poseído casi innumerables años, trató de hacernos guerra (Montoya, 22).

Y deseando uno destes matar con estas cosas a un padre, le respondió el demonio que no tenía fuerças contra aquellos religiosos (*id.*, 15).

Pero mientras más iba creciendo esta primitiva Iglesia en costumbres cristianas [...] tanto más crecía la rabia y sentimiento del demonio, enemigo capital del género humano (Ribas, 49).

Y desta vez quedó el demonio bien descalabrado, y corrido del alboroto y tempestad con que pretendió asolar la cristiandad de Cinaloa (Ribas, 301).

Digamos, para concluir este apartado, que, tal como prueban los testimonios traídos a colación, la relevancia o trascendencia del tema evangelizador y sus matices colaterales –al igual que la de otros elementos de la *inventio* ya vistos o que aún abordaremos– en la crónica religiosa virreinal, más allá del asunto en sí –del debate ideológico, religioso, de las justificaciones de conquista y colonización e inclusive de la autopropaganda ejercida por cada orden religiosa– estriba en haberlo plasmado, sobre todo en el siglo XVII, literariamente, esto es, con la subjetividad y emoción de quien lo vive en primera persona y acaba haciendo, de lo que podría haber sido una simple exposición, un relato con personajes y argumento. Lo hemos mostrado meridianamente de modo particular, con el

último de los asuntos tratados en este apartado y seguiremos viéndolo en otros lugares de este capítulo hasta que podamos comprobarlo enteramente cuando, en los capítulos 3 y 4 de nuestra investigación, nos ocupemos de los procedimientos técnicos y estilísticos propios de la poética de la cronística religiosa en América.

2.5 Lo sobrenatural y lo maravilloso

El concepto de *verdad* y la teoría de lo maravilloso

Como se ha indicado ya en el primer capítulo, uno de los elementos recurrentes, y hasta obsesivos, que aparecen en las crónicas es la idea de *verdad*¹⁴²: como historiadores, sus autores debían contar la verdad y, para ello, estaban en mejor disposición que otros cronistas que hablaban de oídas, ya que ellos estaban allí, eran copartícipes de la gesta de la conquista y actores principales de la evangelización; en definitiva, eran, utilizando sus propias palabras, “testigos de vista” de lo que contaban. Ahora bien, las mismas protestas de verdad, constantes, nos ponían sobre aviso acerca de lo relativo –cambiante, impreciso, ambiguo– que podía resultar ese concepto: no es necesario insistir en lo evidente. En este caso, la reiteración trata de tapar –pero, al contrario, las muestra– las serias dudas que los frailes debían de tener respecto de ser sus obras enteramente aceptadas por los lectores, cuando no rechazadas.

Esas dudas razonables tenían que ver, por supuesto, con la presencia constante en las crónicas de lo maravilloso, lo sobrenatural, lo desmesurado, lo monstruoso, lo irracional, los sueños y presagios y un largo etcétera de elementos situados más allá de los parámetros de lo lógico y racional y de las leyes de la naturaleza. Siendo este uno de los elementos constitutivos más importantes –por la gran cantidad de material presente en los textos, por su heterogeneidad, por las distintas formas de manifestarse y por los diversos objetivos que se persiguen en su utilización– de la crónica religiosa de Indias, se justifica que nos detengamos en él y hagamos particular hincapié en la aportación peculiar de los autores religiosos, ya que, aunque lo maravilloso está presente en cualquier texto de Indias al margen de quien lo haya escrito, la narración pormenorizada de los hechos evangelizadores es terreno abonado para el florecimiento, al lado e incluso solapándose con ellos, de una nutrida antología de casos sobrenaturales.

Estamos otra vez, pues, ante el dilema realidad/ficción o historia/literatura que nos ha salido al paso en diversas ocasiones a lo largo de nuestro trabajo, ya desde su inicio (apdo. 1.4)¹⁴³. Al comienzo de este capítulo 2, al abordar la información geográfica que suministran los textos, tocamos ya algún aspecto de lo maravilloso: la inmensidad del continente, la frondosidad impenetrable de sus selvas, el caudal de sus ríos, la grandiosidad de sus montañas y la devastación producida por sus volcanes y terremotos. Ello nos va a eximir de volver sobre ello aquí, aunque sí abordaremos algunas derivadas *espirituales* del mundo natural. También entonces trajimos a colación los conceptos de *realismo mágico* o *lo real maravilloso* relacionándolos con la figura de Alejo Carpentier¹⁴⁴. Por aquí debemos empezar para dilucidar qué se entiende por *lo*

¹⁴² El conjunto de reflexiones sobre teoría historiográfica que aparece en prólogos y paratextos de gran parte de las obras es un asunto que, en sí mismo, merecería una investigación aparte. Para lo que nosotros intentamos, nos basta mencionar que uno de los elementos centrales de las mismas es la idea de la verdad como elemento consustancial al género histórico, relacionada, además, con el énfasis que ponen los frailes en haber sido “testigos de vista” de todo que cuentan. Estos dos tópicos aparecerán con frecuencia en distintos lugares de nuestra investigación.

¹⁴³ Véase en particular, el último aspecto tratado del apdo. 1.4.2.

¹⁴⁴ Asunto citado en nota dentro del apdo. 2.1.

maravilloso, de qué manera algunos críticos lo han aplicado a las crónicas y en qué medida se puede utilizar para describir el material que hemos encontrado en los textos estudiados.

Es bien sabido que el concepto de *realismo mágico* nace muy vinculado con los movimientos de vanguardia, en particular el Surrealismo, y constituye una puesta en cuestión del realismo tradicional del siglo XIX en el contexto de los varios irracionalismos finiseculares, que constituyen una nueva manera de mirar la realidad buscando en ella lo sorprendente o insólito. En América se encuentra esto último, sobre todo, en el mundo precolombino, puesto de moda por el Modernismo, y cristaliza en la novelística de autores como Asturias, Carpentier, Rulfo o García Márquez, que es quien populariza esa idea. Sin embargo, el autor cubano critica por inauténtico este concepto de lo maravilloso tal como lo practicaban los surrealistas y expone, en el prólogo de su novela *El reino de este mundo*, su propuesta de lo *real maravilloso*. Seleccionamos de ese texto algunos párrafos, a partir de los cuales iniciaremos nuestro estudio de lo maravilloso y sobrenatural en las crónicas:

A fuerza de querer suscitar lo maravilloso a todo trance, los taumaturgos se hacen burócratas [...]. Pero es que muchos se olvidan, con disfrazarse de magos a poco costo, [de] que lo maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad (el milagro), de una revelación privilegiada de la realidad, de una iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de “estado límite”¹⁴⁵.

Esto se me hizo particularmente evidente durante mi permanencia en Haití, al hallarme en contacto cotidiano con lo que podríamos llamar lo *real maravilloso* [...]. Pero pensaba, además, que esa presencia y vigencia de lo *real maravilloso* no era privilegio único de Haití, sino patrimonio de la América entera, donde todavía no se ha terminado de establecer, por ejemplo, un recuento de cosmogonías [...]. Y es que, por la riqueza del paisaje, por la formación, por la ontología, por la presencia fáustica del indio y del negro, por la revelación que constituyó su reciente descubrimiento, por los fecundos mestizajes que propició, América está muy lejos de haber agotado su caudal de mitologías. Pero ¿qué es la historia de América toda sino una crónica de lo real maravilloso?¹⁴⁶.

En el primer fragmento se nos propone una definición, donde queda claro que lo maravilloso surge cuando se produce una comunión especial entre quien mira y la realidad observada. Al contener esta elementos menos convencionales, de especial riqueza por su carácter insólito o por haber transgredido lo aparente, y al estar el observador en un peculiar estado de gracia para percibirlo, salta esa *chispa* y su resultado, en el caso que nos ocupa, son las crónicas¹⁴⁷. El segundo testimonio citado es una enumeración de los elementos que componen ese entramado mágico y termina con una pregunta retórica –en

¹⁴⁵ Alejo Carpentier (1987, 74-75).

¹⁴⁶ *Ibidem*, 76-77.

¹⁴⁷ En los distintos apartados de la investigación ya desarrollados nos hemos encontrado pruebas continuas de esa “exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de ‘estado límite’”, en este caso, al cronista religioso, pues hemos dejado amplia constancia documental de su fascinación –e incluso su rendición total– tanto por el paisaje como por variados aspectos de la cultura y la mitología indígenas.

realidad, una afirmación tajante– en la que el intelectual cubano formula su tesis –hoy en día reiterada y constantemente citada– acerca de la historia de América.

La consecuencia de toda esta construcción teórica en torno a lo maravilloso –unida a su plasmación en muchas novelas hispanoamericanas del siglo XX– es no solo que grandes novelistas contemporáneos consideren las crónicas de Indias como un antecedente de la narrativa contemporánea, sino también que la crítica utilice, de forma retroactiva, el concepto de *realismo mágico* para referirse a un aspecto básico de la poética de aquellas. Un ejemplo de lo primero es el arranque del discurso de aceptación del premio Nobel por parte de Gabriel García Márquez, en 1982, donde podemos leer lo siguiente:

Antonio Pigafetta, un navegante florentino que acompañó a Magallanes en el primer viaje alrededor del mundo, escribió a su paso por nuestra América meridional una crónica rigurosa que sin embargo parece una aventura de la imaginación. Contó que había visto cerdos con el ombligo en el lomo, y unos pájaros sin patas cuyas hembras empollaban en las espaldas del macho, y otros como alcatraces sin lengua cuyos picos parecían una cuchara. Contó que había visto un engendro animal con cabeza y orejas de mula, cuerpo de camello, patas de ciervo y relincho de caballo. Contó que al primer nativo que encontraron en la Patagonia le pusieron enfrente un espejo, y que aquel gigante enardecido perdió el uso de la razón por el pavor de su propia imagen [...]. Este libro breve y fascinante, en el cual ya se vislumbran los gérmenes de nuestras novelas de hoy, no es ni mucho menos el testimonio más asombroso de nuestra realidad de aquellos tiempos. Los cronistas de Indias nos legaron otros incontables¹⁴⁸.

Por su parte, el crítico Samuel Serrano entiende que lo prodigioso y fantástico es un ingrediente imprescindible en las crónicas, ya que deriva de modo natural de aspectos genéricos, estructurales y pragmáticos que están en la esencia de estas, así como de la diferencia entre la realidad ya conocida y la recién descubierta, tal como cabe deducir de la reflexión que sigue:

El concepto mágicorrealista de que la historia es más extraña que la ficción se halla presente en casi todas las crónicas de Indias, textos que son una mixtura de ensayo, narrativa de ficción, libros de viajes y poesía épica, escritos con el fin de dar noticia de un continente insólito donde no solo la naturaleza, las plantas y los animales, sino también las costumbres de los aborígenes, sus mitologías y cosmogonías resultaban diferentes de las españolas, y proporcionaban, en su brumosa lejanía, materia fértil para dar vuelo a la imaginación de los cronistas que, aún sin proponérselo, acababan por tejer todo tipo de fábulas, de relatos prodigiosos¹⁴⁹.

De igual manera, si ponemos en relación las crónicas con los libros de viajes, ya que muchas de ellas así pueden considerarse, nos sale de nuevo al paso lo maravilloso, ya que “el viaje es fácilmente proclive a lo maravilloso”; por ende

la búsqueda de las maravillas [...] ocupa buena parte de las crónicas de Indias, pues el cronista deslumbrado que explora la inédita tierra americana ama las maravillas, las busca, las anhela y cuando no las encuentra, no tiene ningún empacho en inventar su presencia o en revivir viejos mitos acudiendo a alguna semejanza de su acervo medieval con las cosas portentosas que descubre en el nuevo mundo¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Gabriel García Márquez, “La soledad de América Latina”, 1982, en http://cvc.cervantes.es/actcult/garcia_marquez/audios/gm_nobel.htm (24/07/2015).

¹⁴⁹ Samuel Serrano (2006, 7).

¹⁵⁰ *Ibidem.*, 9-10.

Al margen de otras consideraciones interesantes contenidas en este trabajo, que tienen más que ver con los procedimientos de verosimilitud acordes con las protestas de verdad que hay en los textos, me interesa reproducir una última reflexión, relacionada con uno de los procedimientos de expresión de lo maravilloso y que al estudioso le sirve para enlazar de nuevo con el *realismo mágico*:

Explicar lo natural por medio de lo prodigioso para conferir a lo que podría resultar intrascendente dimensiones míticas, tal es el procedimiento usado por los cronistas de Indias que más tarde será empleado profusamente por los autores del realismo mágico¹⁵¹.

Lo maravilloso en las crónicas: organización general del asunto

En las páginas siguientes, el análisis de los distintos aspectos, formas, técnicas y objetivos de la presencia de lo sobrenatural y lo maravilloso en las crónicas, confrontado con la abundancia de ejemplos y testimonios que hemos extraído de ellas, nos dará una idea más aproximada de en qué medida podemos utilizar los conceptos de *realismo mágico* y de *lo real maravilloso*, así como de sus diferencias con respecto a lo que nos ofrecen nuestros autores religiosos. Con todo, podemos adelantar dos reflexiones: la primera es que la presencia de lo sobrenatural y maravilloso en las crónicas tiene unas implicaciones mucho más heterogéneas y complejas¹⁵², sobre todo en cuanto a la mayor o menor consciencia en su uso y objetivos por parte de los autores, respecto de la novelística contemporánea; la segunda nos lleva a la constatación de que, cuando se habla de la presencia de este fenómeno en los textos de Indias –tanto por parte de autores literarios como por parte de críticos y estudiosos–, se está pensando siempre en las primeras obras –en las del siglo XVI, y no en particular en las compuestas por religiosos¹⁵³– más que en la producción narrativa de los frailes barrocos. Con ello se pierde una dimensión fundamental de lo maravilloso: su relación con diversos tipos de milagros en el ámbito cristiano. De ahí que nosotros vayamos a prestar atención preferente a este asunto en detrimento de otros, como las mitologías indígenas o la grandiosidad paisajística, mucho más estudiados y de los que nosotros mismos nos hemos ocupado también en otros lugares de nuestro trabajo.

Seguidamente indicamos, a manera de índice de contenidos, los aspectos que vamos a tratar y adelantamos una primera reflexión en torno a la presencia de lo maravilloso en los textos estudiados. Nos ocuparemos primero del contenido mágico o maravilloso y los cauces o formas en que se plasma y luego, brevemente en las páginas finales, de las funcionalidades de la aparición de esa materia en las crónicas y de sus explicaciones, justificaciones o interpretaciones. Dentro de lo primero cabe establecer tres grupos o categorías dentro de lo maravilloso (dejando aparte aspectos del mundo natural ya analizados):

¹⁵¹ *Ibidem.*, 10. Tendremos ocasión de referirnos a esta técnica y de ejemplificarla al final de este apartado, junto con otras, alguna de las cuales opera, incluso, en sentido contrario, ya que el racionalismo y la tendencia *científica* de algunos autores tienden a atenuar lo maravilloso.

¹⁵² Esta idea se apunta, aunque sin una explicación explícita, junto con una crítica de la tesis de que las crónicas sustituyeron a las novelas en el período colonial, sostenida, por ejemplo, por Sáinz de Medrano (1977), en Mercedes Serna (2011, 358-359).

¹⁵³ Con las excepciones ya indicadas de Jorge H. Valdivieso (1989) y Andrés Prieto (2010).

a) los mitos clásicos y medievales y su traslación al Nuevo Mundo (por ejemplo, las ciudades sumergidas, las amazonas, los gigantes, etc.), así como los espacios míticos creados allí (El Dorado, la ciudad de los Césares),

b) los mitos precolombinos y, sobre todo, los aspectos maravillosos de la interacción indígenas-españoles en los momentos de la conquista (sueños, presagios, manifestaciones naturales inexplicables, etc.). La presencia de la mitología indígena ya ha sido comentada en apartados anteriores (sobre todo, 2.2), por lo que nos centraremos en los elementos sobrenaturales asociados a la llegada de los españoles, a partir de la visión indígena, cuestión de gran relevancia en las crónicas del siglo XVI que hablan de la conquista de México y

c) lo que podríamos llamar *lo maravilloso cristiano*: los relatos de milagros en sentido amplio (vinculados con personas, situaciones, hechos naturales catastróficos o monstruosos, animación de elementos inertes e intervención divina –de modo notable, de la Virgen–). Como se puede fácilmente entender, *lo maravilloso cristiano* encuentra su acomodo cronológico en el siglo XVII en el subgénero de la historia eclesiástica y, en general, en todos aquellos textos donde la evangelización es el tema dominante¹⁵⁴.

En cuanto a la plasmación de lo maravilloso, hay que decir que su cauce natural es la narración de hechos en los que, según los casos, domina lo inconsciente –esto es, el mundo onírico y los sueños–, lo meramente irracional –la sugestión colectiva producida por el miedo–, lo natural hiperbólico o deformado o lo directamente milagroso, que encuentra su explicación en la intervención divina o demoníaca.

El segundo aspecto indicado arriba –las funcionalidades y explicaciones– posee una gran relevancia pragmática, ya que tiene que ver con los efectos que se quiere producir en el lector: descartada como principal la función estética, aunque sería erróneo interpretar que no existe, queda –en primer lugar desde el punto de vista cronológico– la informativa, que no excluye el intento logrado de fascinar para mover la voluntad del lector poderoso –del rey, antes que nadie– a favorecer la gran empresa americana, y –en segundo lugar– la adoctrinadora, a mayor gloria del cristianismo oficial¹⁵⁵. En lo tocante a las explicaciones de los fenómenos sobrenaturales, aquella que resulta más acorde con los objetivos declarados antes es la que aprovecha hechos corrientes para darles un sentido digamos metafísico o prodigioso, pero el camino contrario también existe, sobre todo cuando los cronistas quieren rebajar el supuesto poder sobrenatural de los brujos dando sencillas explicaciones científicas de acciones llevadas a cabo por ellos. Debe advertirse, además, de que estamos ante unos contenidos maravillosos que se hacen pasar por verosímiles y que, por tanto, se justifican con la presencia de testigos, documentos o autoridades. En este sentido –y emparentados de modo especial con *lo maravilloso cristiano*–, se revelan muy significativos diversos intentos de fundamentación teológica de los milagros: como había dudas de que pudiesen darse milagros cristianos en la persona de los indios, los autores agustinos –Grijalva, Calancha y Torres– se ven obligados a teorizar sobre ello. Además, dentro de los textos editoriales iniciales de las obras del

¹⁵⁴ Para una reflexión teórica en torno al concepto de mito, con inclusión de bibliografía crítica en torno al mismo entre los años 1987 y 1993, véase Sergio R. Arroyo (1997).

¹⁵⁵ Remito al capítulo 1, donde se investigó en torno a los objetivos de la escritura de crónicas por parte de los frailes, para una contextualización más general de este asunto.

XVII se incluye una nota mediante la cual los religiosos se hacen responsables del contenido de sus textos en materia de milagros, sin que el lector deba entender que estos han sido sancionados por la autoridad del papa.

Relevancia de lo maravilloso según orden, siglo y género

Antes de desarrollar todos estos puntos cabe hacer una primera aproximación a las tendencias básicas que pueden observarse en el manejo del motivo temático de lo maravilloso en las crónicas, atendiendo, como se ha hecho en apartados anteriores, a variables como la diacronía, el género y la orden religiosa. Sin hacer distinciones en cuanto a los matices establecidos más arriba y tomando, pues, el tema en su conjunto, podemos decir, a partir de los datos recogidos, que este aparece en todas las obras, exceptuando las relaciones de Niza y Barnuevo, ambos textos breves. No obstante, el texto del primero está conectado con el mito de las ciudades áureas, motivo de la expedición y, por tanto, de la escritura de la obra, pero el autor huye de la consideración maravillosa presentando sus contenidos de modo realista –y aun con una pulsión obsesiva por la aportación de pruebas documentales–.

En los demás autores y obras cumple establecer una graduación en la presencia cuantitativa de lo maravilloso. Si comenzamos por aquellos donde esta es menos relevante, encontramos un grupo formado por los franciscanos anónimos, Motolinía (*Carta*), Maldonado y Landa –la *Historia* de este último recoge algo más de información, aunque, como es frecuente en los textos del XVI, referida especialmente a las premoniciones indígenas sobre la llegada de los españoles–; los dominicos Aguilar y J. Carvajal, el agustino San Pedro, y los jesuitas Arriaga y Rojas. No observamos nada significativo con respecto a la cronología, pues los autores se reparten casi por igual en los dos siglos. La escasa presencia de agustinos y jesuitas nos adelanta que estos órdenes son las que, sobre todo en el XVII, dedicarán más páginas a este asunto. Y, de nuevo, si nos fijamos en el subgénero, constatamos que las obras implicadas son textos breves: relaciones sobre el mundo prehispánico mexicano o sobre su conquista, relaciones de expediciones fluviales y de extirpación de idolatrías –en este caso la de Arriaga, donde parece que, por el contenido de la obra, debería haber presencia de lo maravilloso indígena, pero no sucede así, pues el autor se ocupa solo de enumerar, a manera de informe burocrático, ídolos y lugares de culto, y en ningún momento se deja seducir, sino todo lo contrario, por aquello de lo que habla–.

Hay un tercer grupo de autores y obras donde lo maravilloso es ya muy significativo, pues su presencia no se limita a un matiz o aspecto concreto, sino que suele ofrecer mayor variedad. A él pertenecen los franciscanos Motolinía (*Historia*), Simón y Lizana; los dominicos Dávila, Lizárraga y Remesal, y los jesuitas Acuña, Ovalle y Techo. Aquí observamos que solo hay dos autores del XVI (y Dávila está casi en el XVII). Su reparto por órdenes religiosas es equitativo, exceptuando que no hay agustinos –los tres que quedan forman parte del último grupo–. Las obras implicadas son más heterogéneas desde el punto de vista genérico, aunque presentan, con alguna excepción, elementos constantes: salvo las de Acuña y Techo, son extensas; no se caracterizan por su relevancia

etnográfica, si quitamos quizá a Motolinía, y no pertenecen al grupo de las historias eclesiásticas, excepto la de Dávila, aunque figuran entre ellas los textos híbridos de Remesal y Ovalle. A partir de ahí cabe deducir que los textos con mayor relevancia de lo maravilloso son los que pertenecen a los subgéneros etnográfico y eclesiástico. Predominan, por tanto, en este grupo las historias de carácter general de mediana o gran extensión, aunque hay relaciones breves de exploración (Acuña) y de evangelización (Techo), además de las dos citadas más arriba y de la *Descripción* de Lizárraga, obra difícil de clasificar –miscelánea con descripciones geográficas y relaciones de viaje–, como vimos en su momento (apdo. 1.2.2).

Por último, el grupo más numeroso es el formado por autores cuyas obras recogen de manera constante lo maravilloso, de tal modo que este se convierte en un elemento fundamental de ellas. Además, aunque se ocupen más, en general, de un matiz o aspecto en particular, suelen incluir los otros arriba indicados. Pueden también, en algunos casos, teorizar sobre ello, racionalizarlo o problematizarlo. A este grupo pertenecen el jerónimo Pané; los franciscanos Sahagún y Mendieta; los dominicos G. de Carvajal y Durán; los agustinos Grijalva, Calancha y Torres, y los jesuitas Tovar, Acosta, Montoya y Ribas. Dejando aparte a Pané, cronológicamente muy anterior, vemos que son cronistas situados ya muy avanzado el siglo XVI y en el XVII. Destaca, evidentemente, la presencia de los agustinos (el 75% de los seleccionados para nuestra investigación) y de los jesuitas; en cambio, hay menor presencia de los franciscanos, asunto que debemos relacionar con la pérdida de protagonismo que sufren desde finales del XVI, fecha coincidente con una cada vez mayor presencia de lo maravilloso –al menos, de lo *maravilloso cristiano*–, así como con un cambio de orientación en diversos aspectos de la poética del texto historiográfico religioso, según hemos comprobado en anteriores apartados de nuestro trabajo. En cuanto al género, como cabe suponer, la mayoría de las obras –muy extensas, salvo la algo más breve de Tovar– son historias etnográficas y de conquista (siglo XVI) e historias eclesiásticas (siglo XVII), pero cabe resaltar que también hay dos textos breves, donde la abundancia cuantitativa de lo maravilloso resulta, por ello, doblemente significativa: se trata de las relaciones de Pané y de G. Carvajal. La primera está centrada, como sabemos, en los mitos fundacionales de los taínos y la segunda es una relación de viajes y exploraciones, uno de cuyos momentos más vinculados con lo maravilloso es el episodio de las amazonas, razón por la cual algún estudioso la ha relacionado con el realismo mágico¹⁵⁶.

Las categorías de lo maravilloso: el mundo antiguo y medieval

Volviendo a las tres categorías de lo maravilloso establecidas páginas atrás, debemos empezar por los motivos de raigambre clásico-cristiana o medieval y su aclimatación al Nuevo Mundo¹⁵⁷. Encontramos datos relevantes en los ejemplos extraídos de doce

¹⁵⁶ Jorge H. Valdivieso (1989). Véase apdo. 3.1.

¹⁵⁷ En palabras de Mar Langa, “acercarnos a estas narraciones supone acometer un recorrido mediante el cual se trasplantaron hasta las nuevas tierras antiguos mitos europeos, para regresar al Viejo Continente renovados y revividos, envueltos en testimonios personales que se pretendían verdaderos” (2013, 91). Véase también apdo. 2.9.

autores, siete del XVI (o finales del XV) y cinco del XVII –con reparto equitativo de las distintas órdenes religiosas–. El motivo que más se repite es el de los gigantes: en las crónicas de Tovar, Acosta, Arriaga, Simón, Lizárraga y Calancha –en estos últimos, con reiteración– se incluyen testimonios –puestos en boca de fuentes orales, aunque algunos autores vieron restos con sus propios ojos– sobre huesos de gigantes y se elucubra en torno a ellos: su físico, su origen y algunas de sus costumbres. Empecemos por Acosta, que trasmite lo que ha oído:

Hay en el Pirú gran relación de unos gigantes que vinieron en aquellas partes, cuyos huesos se hallan hoy día de disforme grandeza cerca de Manta y de Puerto Viejo, y en proporción habían de ser aquellos hombres más que tres tanto mayores que los indios de agora. Dicen que aquellos gigantes vinieron por mar, y que hicieron guerra a los de la tierra, y que edificaron edificios soberbios [...]. Dicen más, que aquellos hombres, haciendo pecados enormes y en especial usando contra natura, fueron abrasados y consumidos con fuego que vino del cielo (Acosta, 106).

Arriaga abunda en lo mismo y alude a que es algo que no se puede creer si no se ve:

Los huaris [...] son los primeros pobladores de aquella tierra, que ellos dizen que fueron gigantes, y es cierto que en algunas partes lo fueron, y se hallan huesos de disforme e increíble grandeça, que quien no lo ve, ni los toca con las manos, no lo creerá, porque se muestra por la proporción de los huesos haber sido seis tanto mayores que los hombres de ahora (Arriaga, 21).

El agustino Calancha se refiere a los gigantes varias veces en su crónica (84, 174, 194-196, etc.) y se hace eco de su posible origen anterior al diluvio y de sus costumbres sodomitas, aunque duda del castigo divino:

Vieron cantidad de guesos de gigantes, que según la proporción tenían veinte palmos de alto (destos gigantes tienen tradición los indios que eran gentes de antes del diluvio, porque nunca después conocieron gigantes de tal magnitud; otros dizen que eran sodomitas y que en un día los abrasó fuego del cielo; a ser esto, también les volviera en ceniza los guesos) (Calancha, 195).

Lizárraga afirma haber visto una muela y un nudillo de un dedo y cuenta cómo él y sus compañeros se pusieron a elucubrar en torno al posible tamaño de su cabeza:

Certificome este religioso haber visto una cabeza en el cóncavo de la cual cabía una espada mayor de la marca, desde la guarnición a la punta, que por lo menos era mayor que una adarga; y no es dificultoso de creer, porque siendo yo estudiante de Teología [...] el gobernador Castro envió al padre prior [...] una muela de un gigante [...] y un artejo de un dedo [...] y acabada la lección nos pusimos a ver qué tan grande sería la cabeza donde había de haber tantas muelas [...] y la quijada cuán grande, y la figuramos como una grande adarga, y a proporción con el artejo figuramos la mano, y parecía cosa increíble, con ser demostración (Lizárraga, I, 283-284).

Finalmente, Simón afirma que Sarmiento de Gamboa en su exploración del Estrecho de Magallanes, se encontró con una “compañía de gigantes” (9), pero, para que nada falte, comenta también el encuentro con una pareja de pigmeos.

En definitiva, en buena parte de las crónicas del XVI y de principios del XVII es notoria la presencia de gigantes, criaturas caracterizadas, lógicamente, como individuos de gran tamaño, fuerza y tosquedad, de procedencia anterior al diluvio y con costumbres sexuales

inadecuadas, que los hacen merecedores de la ira y el fuego divino. Se presentan por lo común a través de testimonios indirectos, aunque el último nos muestra la participación del propio autor y su protesta de verdad *demostrada*. Su concurso es mayor en textos de contenido etnográfico o relacionados con la conquista e imperceptible o irrelevante en las historias eclesiásticas. No obstante, la insistencia en la sodomía permite sostener que su manejo tiene un componente moral, por lo que debemos relacionarlo con la querencia de las crónicas por lo monstruoso –tal como veremos más abajo con el amplio catálogo que mostraremos de criaturas deformes que producen asombro, pero también miedo– lo que nos lleva, de nuevo, a constatar el empeño de los religiosos por pintar un mundo desordenado que solo el cristianismo es capaz de organizar¹⁵⁸.

Otro de los motivos de raigambre clásica, si cabe más famoso o conocido que el de los gigantes pero no más abundante en los textos, es el de las amazonas, mujeres guerreras hijas de Ares¹⁵⁹, trasplantadas a América para magnificar la conquista a través de una visión al tiempo épica y sorprendente, acorde con los demás elementos maravillosos del Nuevo Mundo. Aunque siempre que se trae a colación este motivo se aducen testimonios de G. Carvajal, en los ejemplos recogidos por nosotros aparecen, de manera significativa, las mujeres guerreras también en los textos de Calancha, Acuña y Laureano de la Cruz. No por casualidad, tres de ellos, aunque el de Carvajal esté alejado un siglo de los de Acuña y Cruz, son relaciones de exploraciones fluviales por el río finalmente bautizado como de las Amazonas, donde se profundiza en el mito. El ejemplo de Calancha es poco más de una alusión que aparece cuando el agustino trata de clarificar la confusión que, según él, tienen algunos autores con los ríos Marañón, Orellana y de la Plata. Con todo, nos dice el nombre de su reina y certifica la riqueza de las tierras pobladas por las mujeres guerreras, con lo que cabría conectar este mito con los de las ciudades llenas de riqueza (Cíbola, El Dorado, etc.).

El jesuita Acuña desarrolla este asunto en su *Nuevo descubrimiento* a lo largo de tres páginas, donde, a partir de las informaciones recabadas en varios pueblos de indios, nos transmite la información básica que ya conocíamos por las fuentes clásicas: su vida guerrera y solitaria, su período de concepción y procreación o el controvertido destino de los hijos varones –devueltos a sus padres o asesinados–. Igual que Calancha, las coloca en una tierra cuyos tesoros bastan para “enriquecer a todo el mundo” (Acuña, 153) y, a pesar de que a esas alturas del XVII el lector podría ser escéptico, da para ese lugar la ubicación aparentemente exacta y científica de “dos grados y medio de altura” (Acuña, 153). Pero, más allá del contenido del mito, que, como ahora veremos, ya había sido establecido un siglo antes, lo relevante es que Acuña utiliza el nombre de las amazonas para terciar en la polémica sobre el nombre del río, ya que los franciscanos –entre ellos,

¹⁵⁸ José Alsina, en su edición de la *Historia* de Acosta, explica que estas evidencias de hipotéticos gigantes se refieren en realidad “a la existencia de megafauna pleistocénica –mamut, *parelepabas*, etc.– localizada en todo el continente” (2002, 106, nota 123).

¹⁵⁹ Una síntesis informativa en torno a estos seres míticos se halla en Luciano López (2012, 331-334). Por su parte, Stelio Cro (1989, 420-421), indica que la presentación de este motivo por parte de Oviedo inserta su obra en la tradición cultural clásica y lo diferencia de otros autores, en particular los religiosos, que aportan una visión social y moral, más moderna.

Maldonado– reivindicaban para ellos el apelativo de “río de San Francisco de Quito”, “por haberle descubierto y navegado, en estos tiempos, religiosos de su sagrada y seráfica religión” (Maldonado, 63). El jesuita, en cambio, sostiene que su nombre debe ser el de Amazonas, fundándose en el hecho incuestionable, para él, de la existencia de tales mujeres:

Con el dicho también de estos tupinambás confirmamos las largas noticias que por todo el río traíamos de las afamadas amazonas, de quienes él tomó el nombre desde sus primeros principios [...] *Los fundamentos que hay para asegurar provincia de amazonas en este río son tantos y tan fuertes que sería faltar a la fe humana el no darles crédito* (Acuña, 151, subrayado nuestro).

Después de aducir testimonios escritos, echa mano de su propia investigación, cuyos informantes dan testimonios tan particulares que

conviniendo todos en unas mismas [señas], no es creíble se pudiese una mentira haber entablado en tantas lenguas y en tantas naciones, con tantas colores de verdad (Acuña, 152).

No obstante, al final de su informe sobre las míticas guerreras introduce un elemento de incertidumbre, reservando para el futuro la resolución del enigma: “El tiempo descubrirá la verdad y si estas son las amazonas afamadas de los historiadores” (*id.*, 153). El franciscano Cruz es más escéptico que Acuña, puesto que, después de una breve descripción de las guerreras, deja muy claro que “todo esto, y algo más que oímos, son tan solamente noticias, mas nada de vista, ni tal pudimos averiguar” (Cruz, 116).

En el siglo anterior G. Carvajal había ido más lejos todavía de lo afirmado por Acuña en el fragmento resaltado anterior, pues, además de la consabida detallada explicación del informante indígena (76-78), el dominico dice haber visto a tales heroínas y así relata un encuentro que tuvieron los expedicionarios con ellas, para, finalmente, describirlas terminando con una imagen –no sabemos si voluntaria o involuntariamente– humorística:

Quiero que sepan cuál fue la causa por que estos indios se defendían de tal manera. Han de saber que ellos son sujetos y tributarios a las amazonas, y sabida nuestra venida, vanles a pedir socorro y vinieron hasta diez o doce, *que éstas vimos nosotros*, que andaban peleando delante de todos los indios como capitanas, y peleaban ellas tan animosamente que los indios no osaron volver las espaldas, y al que las volvía *delante de nosotros* le mataban a palos [...]. Estas mujeres son muy blancas y altas, y tienen muy largo el cabello y entrenzado y revuelto a la cabeza; y son muy membrudas y andan desnudas en cueros, tapadas sus vergüenzas con sus arcos y flechas en las manos, haciendo tanta guerra como diez indios; y en verdad que hubo mujer de estas que metió un palmo de flecha por uno de los bergantines, y otras que menos, que parecían nuestros bergantines puerco espín (G. Carvajal, 72, subrayados nuestros).

Al igual que Acuña, Carvajal recurre a las técnicas de verosimilitud tan frecuentemente usadas para rebajar el nivel de fantasía. Si se analiza el testimonio del informante indígena al que se aludió más arriba, se verá que en él hay una acumulación exhaustiva de datos menudos, aparte de que el autor se encarga de darle categoría al testigo, “un indio de mucha razón y muy entendido” (78). Pero, si comparamos la versión del indio con la descripción del dominico, vemos que en la de aquel las amazonas se califican como “indias” y se pintan lujosamente ataviadas con ropa y oro, mientras que este las describe, tal como se puede ver en el fragmento, como “muy blancas y altas” y, además, indica que

andan totalmente desnudas y se tapan con los arcos y las flechas. El primer relato podríamos decir que es una adaptación de algunos elementos del mito clásico a los espacios míticos de América; el segundo es una trasposición directamente inverosímil, pero que cumple esa función de atraer, mediante una épica de lo maravilloso –es decir, con un relato de la conquista con elementos sorprendentes– al lector y llamar su atención hacia una tierra todavía ignota y hacia un momento inicial de la conquista.

En fin, podría decirse que, al incluir el relato del indio, Carvajal se comporta como un historiador que aduce un testimonio difícil de creer, pero lleno de datos. En cambio, en su propia narración de la batalla contra las Amazonas aflora su imaginación de escritor, al transformar una situación posible de partida –mujeres indígenas que el dominico pudo ver peleando al lado de los hombres–, dándole la impronta prestigiosa de la epopeya clásica¹⁶⁰.

Encontramos en las crónicas en menor medida, o con menor importancia cualitativa, otros mitos de la tradición clásica o cristiana. A la primera pertenece la Atlántida, la ciudades o islas sumergidas que menciona Platón, a lo que el dominico Lizárraga no da crédito “por no se hallar en ningún autor mención dello, ni es posible” (Lizárraga, I, 39), aunque sí admite que los cartagineses pudieron haber llegado a las islas de las Antillas. En este caso el mito aparece a propósito del asunto, en su momento analizado (apdo. 2.1), de la procedencia del hombre americano, sin otra trascendencia. La presencia de mitos de la tradición cristiana, como es obvio, es constante; lo que sucede, evidentemente, es que no funcionan como tales: forman parte de la cultura occidental, utilizada en las crónicas de modo sistemático como elemento comparativo para explicar variados asuntos relativos al Nuevo Mundo. Lo veremos con más atención al final de este capítulo (apdo. 2.9), aunque ahora podemos citar la tan conocida trasposición a las Indias del Paraíso Terrenal, asunto directamente conectado con lo maravilloso paisajístico, con la grandiosidad y frondosidad de la naturaleza americana y que utilizan los cronistas desde Colón. Diferentes hitos del Antiguo Testamento comparecen para explicar aspectos de la historia precolombina, de la conquista y de la colonización. En este ejemplo de Motolinía se transforma el mito de la Torre de Babel, cambiando el castigo bíblico original por un elemento más propio de lo maravilloso americano:

Los chololas comenzaron un *teocalli* extremadísimo de grande [...], el cual comenzaron para le hacer más alto que la más alta sierra de esta tierra [...]. Y como estos porfiasen a seguir con su locura, confundiólos Dios, como a los que edificaban la torre de Babel, con

¹⁶⁰ Arellano, Díez Borque y Santonja, en su edición del *Nuevo descubrimiento del Gran río de las Amazonas* de Acuña (2009), recogen (nota 237) las críticas de cronistas como Aguilar y Córdoba o López de Gómara al hecho de que otros autores den crédito al mito e incluso lo presenten como verdadero en sus obras. El siguiente párrafo, del primero de los dos autores citados, parece escrito pensando, precisamente, en alguien como Carvajal, aunque por los datos que se dan no se trate de él, y refleja, de nuevo, la visión eurocéntrica u occidental que se manifiesta al trasplantar, tal cual, el mito amazónico a América: “Un religioso, cuyo nombre callo porque no pierda su crédito, que debió de ver de lejos este río, movido de bien flacos indicios osó afirmar al rey nuestro señor que hay en él Amazonas, y a mí me dijo (no sin gran risa mía al oír tal desatino) que había visto una muerta, pintándomela como las escitas de Tanais o como las de Termodonte, de quien hacen mención los antiguos”, *apud*. Ignacio Arellano, José M. Díez Borque y Gonzalo Santonja (2009, 151).

una gran piedra que en figura de sapo cayó con una terrible tempestad que sobre aquel lugar vino (Motolinía A, 176-177).

Otros elementos fabulosos, en particular las ciudades llenas de riquezas, no tienen un origen clásico, sino que, más bien, son fantasías creadas por los conquistadores que responden a sus insaciables apetencias de oro. Tienen que ver con una idea que estudiaremos más adelante (apdo. 2.7) de la conquista como rapiña. Nacen así las siete ciudades de Cíbola, El Dorado, la Ciudad de los Césares e incluso el lugar mítico de las amazonas, que, como vimos, vivían rodeadas de riquezas. Aun así, el primero citado, que da pie a la varias veces comentada *Relación* del franciscano Niza, encuentra su origen en la Península Ibérica, durante la dominación islámica, cuando, al parecer, varios obispos huyeron de la persecución musulmana y fundaron siete ciudades, que pasarían a convertirse en ciudades de oro¹⁶¹. El uso que hace Niza de esta tradición puede parecer, en primera instancia, parecido al manejo del mito de las amazonas por parte de G. Carvajal: ambos acumulan testimonios para hacer creíble lo que cuentan y, en última instancia, afirman haberlo visto. Sin embargo, la importancia del elemento mítico es mucho mayor y más trascendente en Niza —es el objetivo y motivación última de la composición de su texto—, además de organizarse estructuralmente con más coherencia: el franciscano se atiene a los testimonios y él apenas describe —termina su informe con una visión lejana de la primera de las ciudades—. En la *Relación* de Carvajal las amazonas son un capítulo más y cabe encontrar, como se verá, otros elementos maravillosos. Tal vez bajo la influencia de un paisaje que subyuga, el dominico se ve inmerso en lo maravilloso, lo que despierta su fantasía, como observamos en su lugar; el franciscano, por mucho que lo que cuenta sea una superchería, no se sale de los límites de una información que se pretende objetiva, como podemos ver en los siguientes testimonios:

Tan particularmente contaban la manera de las casas y de la población y calles y plazas della como personas que habían estado en ella muchas vezes y que traían de allá las cosas de puliçia que tenían habidas por su seruiçio como los de atrás. Yo les dezía que no era posible que las casas fuesen de la manera que me dezían y para dárme lo a entender, tomaban tierra y çeniza y echábanle agua y señalábanme cómo ponían la piedra y cómo subían el edificio arriba poniendo aquello y piedra hasta ponerlo en lo alto. Preguntábales los hombres de aquella tierra si tenían alas para subir aquellos sobrados; reíanse y señalábanme el escalera tan bien como la podría yo señalar y tomaban un palo y poníanlo sobre la cabeça y dezían que aquel altura hay de sobrado a sobrado (Niza, 88-89).

No había sino tomar indios y preguntalles aparte a cada uno por si todos se conformaban en una misma cosa y me dezían la muchedunbre de gente y la orden de las calles y grandeza de las casas y la manera de la[s] portadas, todo como me lo dixeron los de atrás. (*id.*, 90).

Dos principales dixeron que irían conmigo, con los quales y con mis indios y lenguas seguí mi camino hasta la vista de Cíbola, la cual está asentada en un llano a la falda de un çerro redondo. Tiene muy hermoso paresçer de pueblo, el mejor que en estas partes yo he visto. Son las casas por la manera que los indios me dixeron, todas de piedra con sus sobrados y açuteas, a lo que me pareció desde un çerro donde me puse a vella. La población es mayor que la çibdad de México. (*id.*, 93).

¹⁶¹ Véase Jesús Paniagua (2015, 14).

He prescindido de los fragmentos en que se habla de las riquezas materiales y de los vestidos de los habitantes de Cíbola para centrarme en la tecnología constructiva de la ciudad, que podemos ver en el primer fragmento, donde incluso Niza, mediante preguntas, quiere asegurarse de que la información sea verosímil para el lector –en primera instancia, para el virrey Mendoza–. En el segundo fragmento se insiste en la coincidencia de las fuentes, rasgo característico y reiterado del texto del franciscano. En fin, el tercer testimonio rebaja las expectativas de lo maravilloso con una descripción realista de la ciudad y recalcando haberla vista de lejos, por lo que una observación más cercana podría desmentir su contenido. En definitiva: lo maravilloso o fantástico está puesto en boca de los testigos, mientras que la información que da el autor, como testigo de vista, es muy ambigua, si quitamos la observación final sobre la población.

La crítica ha tratado de explicar esta invención del religioso franciscano, esta utilización de un mito de origen medieval en un tipo de texto que, por estar muy cercano al género de las relaciones geográficas, debía ser absolutamente veraz porque de él dependían futuras actuaciones de la Corona –en este caso una expedición fracasada–¹⁶². A tenor de lo que hemos visto en los textos propuestos arriba, trató, mediante una red bien tejida de testimonios, de darle un marco real o posible al mito, pero, como observador en primera persona, mantuvo una postura mucho más moderada y ambigua.

Basada vagamente en una narración indígena sobre una ceremonia en que se cubría de polvo a un rey indio, comenzó a circular a mediados del XVI la leyenda de la ciudad dorada¹⁶³. Fue, por tanto, una invención producto de las infinitas apetencias de oro de los conquistadores, que, en este caso, no encuentra su origen en fuentes bíblicas, clásicas o medievales, sino que surge en América. Al igual que la leyenda de las siete ciudades, provoca repetidas expediciones que terminan sin éxito, pero hacen avanzar la conquista y el descubrimiento de nuevas tierras. En las obras que estudiamos el mito de El Dorado aparece con variaciones –incluso vinculado con otros mitos, como hemos visto–, pero es en las relaciones amazónicas donde, lógicamente, encuentra su asiento natural. Aunque formando parte de una obra mucho más extensa, el franciscano Simón incluye, como la sexta de sus *Noticias históricas*, dentro del tomo primero, un exhaustivo informe o relación acerca de la expedición de Pedro de Ursúa, hecha al abrigo de esas noticias sobre lugares de enorme riqueza. Simón toma distancia sobre ello y, al margen de lo maravilloso, enfatiza que estas expediciones o jornadas eran útiles para dar salida a gente ociosa y no muy recomendable:

Eran estas [las provincias de la canela] de quien daban estos indios las nuevas. Fingió luego la fama en el Perú estaba el hombre Dorado [...], con que se alteraron los ánimos de tanta gente vagabunda, como siempre andaba en el Perú, para ir en demanda de estas noticias, de

¹⁶² Así, Jesús Paniagua (2015, 79 y 82) sostiene que, en su intención de hacer verosímil lo contado, Niza manipula, exagera y, en último término, inventa los testimonios que aduce. Según Carmen de Mora, “parece del todo imposible que Fray Marcos tuviera la intención premeditada de engañar a los demás; más se trató de una especie de ‘autoengaño’, de una necesidad de verificar en la realidad los modelos imaginarios que daban noticia de tesoros y riquezas sorprendentes localizadas en aquellas regiones” (1992, 26).

¹⁶³ El lector interesado encontrará información y documentación abundante sobre este mito en el trabajo de Demetrio Ramos (1998).

manera que ya traía el virrey con cuidadosos desvelos el buscar el modo con que aplacar aquello o dar salida conveniente a tanta gente (Simón, 245).

Acuña toca también el mito de El Dorado y lo inserta dentro del conjunto de maravillas y riquezas que atesora el Amazonas. No toma partido, pero recalca la riqueza del río al margen de la existencia o no de los tesoros que andan en boca de la fama:

Bien puedo afirmar que es el dueño de todas [las mayores riquezas del Perú], fuera de que si el Lago Dorado tiene el oro que la opinión le atribuye; si las amazonas habitan, como atestiguan muchos, entre las mayores riquezas del orbe [...]; si los omaguas con sus haberes alborotaron el Perú y despachó luego un virrey con grueso ejército a Pedro de Orsúa en busca de ellos (Acuña, 104-105).

En definitiva, los mitos vistos hasta ahora, salvo la existencia de gigantes, no tienen gran importancia cuantitativa. Pocos autores los incorporan y el tratamiento que se les da tiene una clara impronta práctica, muy relacionada con las ambiciones económicas de la conquista, razón por la que también podríamos estudiarlos más adelante (apdo. 2.7)¹⁶⁴. Los textos en que aparecen, además, tienen, en su mayoría, un evidente carácter fronterizo o de avanzadilla, hecho que requiere que sus contenidos sean adecuadamente publicitados para despertar interés y apetencia sobre los territorios de que hablan¹⁶⁵. Eso explica que no comparezcan en las grandes obras etnográficas, ni en las historias de conquista de las civilizaciones que poseían ya un alto grado de desarrollo e incluso riqueza, ni tampoco en las historias eclesiásticas, donde lo maravilloso, como ahora veremos, es de otro tipo y responde a muy otros intereses.

Mitos indígenas

Vamos a detenernos ahora un momento a examinar mitos indígenas fundacionales de sus respectivas sociedades y culturas y que, junto con lo maravilloso natural, forman parte de lo que conquistadores y cronistas se encontraron en América. Junto con lo que estos llevaban de Europa, constituyen el entramado mítico inicial cuyo encuentro y unión dará lugar a otros desarrollos posteriores de lo sobrenatural: primero los presagios indígenas en torno a la llegada de los españoles y luego, sobre todo en el XVII, lo maravilloso cristiano a través de una abundante panoplia de casos milagrosos.

Más arriba (apdo. 2.2) tuvimos ocasión de repasar los aspectos básicos de las culturas indígenas y el modo como los cronistas las exponían. Por tanto, no volveremos ahora sobre ello, sino que nos centraremos en mitos fundacionales que aparecen de manera particular en algunos autores, ya sea por mero afán explicativo o incluyendo alguna perspectiva desmitificadora. Como es lógico, los ejemplos que nos interesan ahora

¹⁶⁴ De acuerdo con Rosa Pellicer (2010), que repasa en su estudio la presencia en la literatura española de diferentes mitos relacionados con América –desde las amazonas, gigantes y pigmeos hasta los espacios imaginarios, como El Dorado, Jauja o Tarsis y Ophir-, todos tienen un claro componente económico, alusivo a la riqueza indiana, además de estar presentados como espacios y personajes insulares o, en todo caso, aislados. Beatriz Aracil, por su parte, sostiene que los espacios míticos americanos fueron creados por la fantasía europea, aunque reconoce que esta se alimentó de las “historias de los naturales” (2009, 19).

¹⁶⁵ Véase aún la nota del apdo. 2.1 que reúne bibliografía y comentarios sobre las “geografías fantásticas”, claramente emparentadas con los mitos que acabamos de considerar.

pertenecen a crónicas de finales del XV y del XVI, pues en el Barroco este tema, como casi todos los que hemos visto ya, ofrece otros matices, tal como se han indicado en el párrafo anterior¹⁶⁶. Coinciden también en que, la mayoría, son mitos referidos a la historia prehispánica de México, salvo en Pané y San Pedro, y en que muchos de ellos consisten en transformaciones o en creación de elementos nuevos a partir de otros preexistentes. Asimismo, comparten el rasgo específico de los mitos: explicar de manera fabulosa el surgimiento de algo real.

La *Relación* de Pané puede definirse precisamente como una sucesión de transformaciones que explican la fundación de la sociedad y cultura taína. Entre otras, el jerónimo nos cuenta la historia del indio al que arrebató el sol, la de los indios bebés transformados en ranas, así como la formación de las mujeres, por obra de pájaros carpinteros, y del mar. Entresacamos dos ejemplos:

Cuando vivían en aquella gruta, ponían guardia de noche, y se encomendaba este cuidado a uno que se llamaba Macaroel; el cual dicen que lo arrebató el sol porque un día tardó en venir a la puerta. Viendo, pues, que el sol se había llevado a este por su mala guardia, le cerraron la puerta; y así fue transformado en piedra cerca de la puerta (Pané, 187).

Al mismo tiempo cogieron a aquellas mujeres sin sexo de varón ni hembra [...], cogieron el pájaro mencionado, y se lo ataron al cuerpo. El pájaro, creyendo que eran maderos, comenzó la obra que acostumbra, picando y agujereando en el lugar donde ordinariamente suele estar el sexo de las mujeres. De este modo dicen los indios que tuvieron mujeres, según cuentan los más viejos (*id.*, 190).

El motivo de las piedras, ya sea como elemento inicial o final de la transformación, es recurrente y, así, lo vemos comparecer en la relación del agustino San Pedro y en la *Historia* de Sahagún. En ambos casos se inserta en un contexto de religiosidad indígena—de formación de los elementos pertenecientes a ella— y con una perspectiva levemente desmitificadora por el uso de palabras como *demomio* o *embuste*:

El hechizero preguntole a la piedra “quién eres” y la piedra respondió, o por mejor decir el demonio en ella, “yo soy tantagua” [...] y dende allí le comenzaron a honrar [...], y así iban los hechizeros hallando piedras que fuesen hermosas y dezían que eran hijos de Cataquil y así se multiplicaron, que por infame y apocado se tenía el pueblo que no tenía dos o tres o más ídolos destos (San Pedro, 179).

Otro embuste hizo el dicho nigromántico [...]. Y hizo pregonar a un pregonero [...] diciendo que todos los indios forasteros vinieran a una fiesta a dançar y bailar [...]. Y porque era muy mucha gente la que dançaba, empuxábanse unos a otros y muy muchos de ellos caían despeñándose en el barranco del río, que se llama Texcalatlauhco, y se convertían en piedras. Y en el dicho río había una puente de piedra y el dicho nigromántico quebrola, y todos los que iban a pasar por la dicha puente caíanse y despeñábanse en el dicho río, y se volvían en piedras (Sahagún, 287-288).

La *Relación del origen de los indios*, del jesuita Tovar, contiene, como sabemos, mucha información en torno a la historia de los indios mexicanos, dentro de la cual cabe espigar diversos episodios de lo maravilloso, entre ellos los que ahora consideramos: las

¹⁶⁶ El paso de la crónica etnográfica a la eclesiástica está en el origen de casi todos los cambios de contenidos, perspectivas y actitudes que hacen tan distintos los textos de Indias de autores religiosos del siglo XVI y XVII.

transformaciones y las desapariciones. Y así, un ser humano puede convertirse fácilmente en animal, en un episodio que incorpora también Acosta con algunas variaciones:

El principal de *Coyohuacan*, barruntando que le iban a prender, dijo que entrase, y entrando el alcalde de corte vídolo convertido en un águila grande muy feroz [...]. Y entrando en su aposento halláronle hecho un tigre ferocísimo. Porfiando a tomarle, tomó una forma de serpiente, con que atemorizó a todos los mensajeros del rey (Tovar, 107).

O, siguiendo con episodios de la historia indígena anterior a la llegada de los españoles, un líder indígena puede llorar sangre de puro dolor por haber sido vencido por otro, según nos cuenta Acosta (404).

El antes citado San Pedro, que, en su *Persecución del demonio*, describe con pormenor ídolos, lugares de culto y creencias indígenas, no solamente se refiere a transformaciones, como veíamos antes, sino que recurre a algo muy frecuente –y que veremos más abajo en este mismo apartado– en las crónicas: lo monstruoso; en este caso se trata de una serpiente –que él describe bíblicamente como una de las formas del demonio– adorada por los indígenas como un dios porque “traya unas petaquillas de oro en la cola” (San Pedro, 199).

Las relaciones franciscanas anónimas nos ofrecen ejemplos relacionados con las distintas migraciones de los pueblos que acabarían constituyendo la civilización azteca. Una de las características que aparecen, tanto en estos textos, como, por ejemplo, en la obra de Durán, es la explicación de los cambios de lugar a partir de elementos sobrenaturales o de algún tipo de intervención de los dioses. En los textos anónimos este rasgo da lugar a un episodio donde lo esencial es el miedo a la cólera divina:

Pasado este tiempo de la prosperidad de Tula, hobo en ella cierta novedad, cosa de admiración, que vieron una fantasma muy alta en demasía y muy disforme y fea, que puso en gran temor y espanto a toda la gente [...]. Viendo esto el dicho señor Huemac temió también y comenzó a pensar que los dioses estaban enojados y que no era su voluntad que estuviesen más en aquel pueblo (Anónimos, 110).

El dominico Durán –y, en menor medida, Tovar, cuando habla del origen de los sacrificios (38) y del lugar donde se fundó la ciudad de México (41)– nos ofrece en su *Historia* variados ejemplos de mitos relacionados con la epopeya prehispánica: el mito de las siete cuevas, origen de las siete tribus entre las que estaban los mexicanos (9), la explicación de la desnudez de una tribu a partir de una leyenda (22), y el origen mítico de la laguna de México (24) y de las ceremonias y sacrificios humanos (26). Extraemos un fragmento del segundo citado por su carácter hoy diríamos humorístico: cuando los indígenas consultan a sus dioses cómo hacer para quedarse a vivir en un lugar, aunque este no fuese todavía la *tierra prometida*, estos dividen la tribu –para que unos queden y los demás continúen–:

El modo sería que todos los que entrasen en una laguna grande que en aquel lugar hay a se lavar [...], que después de entrados se diese aviso á los que afuera quedasen, que les hurtasen la ropa, así a ellos como a ellas, y sin que lo sintiesen alcançasen el real y se fuesen con ella y los dejasen desnudos [...]. Después de haberse lavado con mucho contento los que estaban en la laguna salieron della y buscando su ropa para cubrirse no la hallaron [...], y viéndose así desnudos y desamparados y sin saber adónde ir, determinaron de quedarse

allí y poblar aquella tierra, y cuentan los que dan esta relación [...] que de allí vinieron a perder la vergüenza y traer descubiertas sus partes impúdicas (Durán, 21-22).

Por lo demás, este religioso dominico nos ofrece un completo muestrario –sin duda, el más importante cuantitativamente de la crónica del XVI– de episodios de lo maravilloso vinculados con la historia mexicana prehispánica. No se trata de hechos legendarios que expliquen la formación de algo, sino de presagios y sucesos imposibles relacionados con el devenir histórico de los pueblos que acabarían formando parte del poderoso imperio mexica. Sin pretensiones de exhaustividad, hemos recogido los siguientes episodios: terremoto que se traga a “ciertos hombres de mal vivir” (5); signos de la llegada a la *tierra prometida* (agua blanca, árboles y animales blancos, etc.) (37); los pescados comprados a las indias mexicanas se volvían “pies y manos de hombres, brazos, cabezas, corazones de hombres y asaduras, tripas” (105), prodigio que indica muerte y destrucción del pueblo xuchimilco; diálogo entre dos búhos, que presagia la muerte de los chalcas (148) –estos dos últimos, recogidos también por Acosta– o la aparición continua en sueños del dios principal de las aztecas a los sacerdotes (37 y ss.). Esta aparición constante de lo sobrenatural nos avisa del interés de Durán por revestir su texto de esa pátina maravillosa que él cree acorde con el exotismo de la materia que trata. Con todo, no encontramos en la anterior relación nada muy distinto de lo mágico o de lo europeo medieval: la interpretación moral de las catástrofes, la idea bíblica de la tierra prometida, el carácter siniestro o agorero de ciertas aves, etc. Quisiera individualizar, entre este *continuum* temático, un episodio que a la exageración –o directamente a la imposibilidad empírica de que suceda lo que se cuenta en él– añade elementos humorísticos que lo emparentan con relatos pertenecientes al realismo mágico de autores contemporáneos. Se trata del episodio en que los mexicas se ponen a asar pescados en la laguna, delante de una ciudad enemiga, provocando enfermedades, abortos y muertes entre sus enemigos por el deseo de comer aquellos manjares:

Y para que primero les hagamos otra burla como la que ellos nos hicieron, lleven los guardas patos y ánçares [...] y allí a sus puertas asen y tuesten y cueçan dellas, para que entrando el olor y suavidad de humo que dellas saliere, malparan las mujeres, se descrien los niños, se enflaquezcan los viejos y las viejas y se mueran de dentera y deseo de comer de lo que les es vedado: lo cual fue así hecho [...] y era tanto el humo que hacia, que entraba por las calles de Cuyuacán, que hacía malparir las mujeres de antojo de comer aquello que asaban los mexicanos y descriaba á los niños, pidiendo de aquello que asaban; daban cámaras a los viejos de deseo de comer aquello, y a las mujeres se les hinchaban los rostros, las manos y los pies, de que adolecían muchos y morían con aquel deseo (Durán, 90-91).

Los mitos en el momento de la llegada de los conquistadores

Todos los elementos maravillosos, sobrenaturales o simplemente fantásticos, enumerados y ejemplificados hasta ahora pueden ser considerados como una suerte de *puerta de entrada* al proceso histórico de interacción de las comunidades primigenias con los conquistadores y colonizadores europeos que las crónicas cuentan. Esto es, integran el capital cultural con que cada uno de los dos actores concurre a ese choque de civilizaciones del que saldrá una síntesis entre ambas que es, más bien, tal como los propios textos nos muestran, pese a su evidente preocupación por los sincretismos, una absorción de lo indígena americano por lo europeo. Valoraciones históricas aparte –que

no toca hacer en esta investigación—, las crónicas, en su devenir diacrónico, nos enseñan que, si bien la cultura indígena domina en las obras del XVI, la cristiana se impone claramente en las del XVII. Por eso aquellas incluyen mitos y sucesos sobrenaturales que, partiendo del mundo indígena, tienen que ver con la interacción entre indios y europeos —sobre todo, con cómo los primeros ven a los segundos—, mientras que en estas lo maravilloso se ha trasladado ya casi totalmente al mundo cristiano. A continuación, pues, repasaremos lo sobrenatural y maravilloso de esos dos grandes momentos.

En el primero de ellos vamos a encontrar fundamentalmente presagios, vaticinios y sucesos sin posible explicación física que deben leerse como señales de la inminente llegada de los españoles y, por tanto, de la desgracia que está a punto de abatirse sobre los indígenas —de cualquier lugar geográfico, aunque los testimonios recogidos pertenecen, en su inmensa mayoría, al ámbito mexicano—. Luego hay variantes, como vaticinios hechos por los propios españoles, asombro indígena ante estos, etc., que no tienen apenas importancia, al menos cuantitativa. De este complejo temático hemos recogido muestras en catorce autores, diez del siglo XVI y cuatro del XVII, hecho que no requiere explicación, pues ya se ha aludido a ello relacionándolo con los temas básicos de la crónica del XVI. La orden religiosa más interesada por este matiz de lo maravilloso, en proporción al número de autores que figuran en el corpus, es la de los dominicos (cuatro de siete), seguida de los franciscanos (cuatro autores de diez). Ambas son órdenes dominantes en el quinientos. Después tenemos tres jesuitas, de los cuales dos pertenecen al XVI (Tovar y Acosta) y el otro, Techo, como veremos, retoma algunos aspectos de la visión indígena inicial por las peculiares características de su *Relación*; por último, hay dos agustinos del XVII que, pese a escribir historias eclesiásticas, por la ambición totalizadora de sus obras, recogen también elementos de las historias generales de conquista. Hablando, en fin, del género, no sorprende que entre los textos que ahora consideramos haya solo tres historias eclesiásticas (dos de ellas, las que acabo de indicar), pues este subgénero nos ofrece, como es lógico, relatos de lo maravilloso cristiano. Entre las once restantes tenemos obras extensas que, entre otros temas, abordan la historia de la conquista, y relaciones de carácter breve.

Las obras de, al menos, ocho autores —Pané, Landa, Tovar, Durán, Sahagún, Acosta, Mendieta, Remesal y Calancha— nos ofrecen un conglomerado de elementos que, debidamente interpretados como hechos premonitorios¹⁶⁷, vienen a anunciar el fin de los imperios mesoamericanos —en particular el mexicano—¹⁶⁸. Esa panoplia comienza con las catástrofes naturales —terremotos, incendios, inundaciones, hambrunas derivadas de sequías y otros desarreglos— que no tienen nada de maravilloso, salvo que opere una

¹⁶⁷ Esta necesidad de interpretación —por lo común en sentido negativo y como consecuencia de actos individuales de carácter lujurioso o de derivas negativas de pueblos enteros— viene dada, según Luciano López (2015, 401), por la idea de que “la naturaleza es un inmenso libro en el que Dios transmite innumerables enseñanzas a los hombres por medio de las criaturas”.

¹⁶⁸ Podríamos añadir también al jesuita Ovalle, que en su *Histórica relación* indica que la presencia de águilas reales, así como la repentina erupción de un volcán fueron hechos que los indígenas chilenos interpretaron como señales de que debían someterse al yugo español (Ovalle, 302), si bien, por su aparición aislada, no tiene este ejemplo la misma entidad que poseen los que veremos a continuación, ni tampoco establece relaciones intertextuales con otras obras como estos.

mirada mágica, producto del miedo o la superstición. Entonces puede haber incendios sin fuego, cometas que no se mueven o que son avistados de día, luces nocturnas que no se sabe identificar y otras visiones similares, derivadas de hechos naturales perfectamente normales. A continuación, pasamos a un comportamiento inexplicable de objetos o seres humanos: piedras que, por mucho que se intenta, es imposible mover, o que hablan; personas raptadas por animales –un indio raptado por un águila–; supuestas voces sobrenaturales o misteriosas; aguas de la laguna que hierven, o una grulla con un espejo en la cabeza. Finalmente, entramos ya en el territorio de lo sobrenatural, con frecuencia mediatizado por lo onírico, y nos encontramos con oráculos, deidades, sueños premonitorios, soñadores profesionales, mujeres resucitadas para servir de informantes a Moctezuma o bajadas a los infiernos.

Este complejo temático, que, en nuestras crónicas, sirve siempre como anuncio de llegada y conquista, es, en líneas generales, similar al que vemos arraigado, en la literatura y en la vida, en España y Europa, donde toda suerte de supersticiones y agüeros tuvieron su asiento durante la Edad Media y van a tener un rebrote en una época tan dada a las fantasías como el Barroco. Su aplicación a los textos de Indias, como iremos viendo a través de los testimonios que se aportarán, y el hecho de que se concentren y acumulen en los que se refieren a México, produce en el lector una sensación de inevitabilidad, de *fatum* histórico que se cierne fatal e inevitable sobre los territorios primeramente conquistados por los españoles, de donde además se infiere no solo la superioridad de estos sobre las civilizaciones descubiertas, sino la plena legitimidad de la conquista¹⁶⁹. El jerónimo Pané es el primero en contar las premoniciones de dioses y oráculos, en este caso sobre la llegada de Colón. Después de insinuar ciertas visiones producto de la debilidad por la falta de alimento, relata que

dicen que este cacique afirmó haber hablado con Yiocavugama, quien le había anunciado que cuantos viviesen después de su muerte, gozarían poco tiempo de su dominio, porque vendría a su país una gente con vestidos, que los dominaría y mataría, y que se morirían de hambre (Pané, 201).

A partir de esta formulación tan simple –en la que, con todo, ya aparece un elemento que luego va a ser característico: el dar detalles sobre la indumentaria y la impedimenta de los visitantes, que podía incluir elementos que los indígenas nunca habían visto– se despliega, a lo largo del siglo XVI y, aisladamente, en el XVII, todo un abanico de formulaciones maravillosas del hecho histórico de la conquista –en ocasiones, expresadas en relatos muy elaborados– que ahora vamos a ir mostrando, siguiendo el esquema propuesto líneas arriba.

Catástrofes y fenómenos atmosféricos y astronómicos aparentemente extraños o imposibles comparecen en las obras de Sahagún, Tovar, Durán, Acosta y Mendieta. Todas ellas tienen en común que tratan la historia de la conquista de México y que recogen

¹⁶⁹ Volveremos sobre ello más abajo, pero véase el trabajo de Víctor M. Sanchís (2013), que interpreta el mito prehispánico de la vuelta de Quetzalcóatl encarnada en Cortés o en el propio Carlos V como una evidente justificación de la entrada de los españoles en México, prevista por sus moradores y aceptada, puesto que ellos entendían que ello los liberaría de las tiranías locales.

los mismos o parecidos hechos, presentados de forma más o menos compleja o elaborada. Excepto el primero¹⁷⁰, los demás beben de una misma fuente: un manuscrito anónimo, al que se refiere, por ejemplo, Durán citándolo con los nombres de *relación* o de *historia*, que es un documento en lengua mexicana de autor desconocido¹⁷¹. A su vez, como estos cronistas conocen la obra de sus antecesores por versiones manuscritas, van tomando de ellos distintos elementos temáticos, de ahí que al leerlas se perciba un claro aire de familia. De todo ello tenemos también ejemplos, dentro del corpus que hemos acotado, en una obra barroca, en concreto la *Corónica moralizada* del agustino Calancha, que, como luego veremos, adapta estos motivos temáticos a la zona del Perú, pero además recoge en un breve párrafo sintético los que más se reiteraban en las crónicas del norte.

Siguiendo un orden cronológico, empezamos por Sahagún, que enumera varios fenómenos naturales, más o menos inexplicables o extraños, que resumo a continuación y que luego recogerán los autores posteriores:

Diez años ante que viniesen los españoles de esta tierra pareció en el cielo una cosa maravillosa y espantosa, y es que pareció una llama de fuego muy grande y muy resplandeciente [...]. Levantábase por la parte de oriente luego después de la medianoche, y salía con tanto resplandor que parecía de día [...] y cuando parecía a la medianoche toda la gente gritaba y se espantaba; todos sospechaban que era señal de un gran mal (Sahagún, 1067).

Un chapitel de un cu [...] se encendió milagrosamente y se quemó. Parecía que las llamas del fuego salían de dentro de los maderos de las columnas, y muy de presto se hizo ceniza [...]. Y venida agua, echábanla sobre el fuego y no se apagaba (*id.*, 1067-1068).

La cuarta señal o pronóstico fue que de día, haciendo sol, cayó una cometa (*id.*, 1068).

La quinta señal fue que se levantó la mar de México con grandes olas [...]. Llegaron las olas muy lexos y entraron en las casas [...]. Fue grande espanto de todos ver que sin aire se había de tal manera embravecido agua (*id.*, 1068).

Tovar recoge el motivo del resplandor, indicando que tenía forma piramidal, así como el incendio del templo (ambos en 120). Los dos hechos se cuentan de modo muy parecido a como aparecen en Sahagún. Incluye también la inundación sin viento ni temporal, pero no habla del mar de México, sino de la laguna, e indica también que el agua hervía

¹⁷⁰ El mismo Sahagún, en el Prólogo al Libro XII de su *Historia*, aclara que su fuente son los “los mismos indios que se hallaron en la conquista” (Sahagún, 1063) y añade que esa parte de su obra “se escribió en tiempo que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista, y ellos dieron relación, personas principales y de buen juicio, y que se tiene por cierto que dixeron toda la verdad” (*id.*, 1063). Dadas las coincidencias con testimonios que sobre los mismos asuntos dan, entre otros, Tovar y Durán, hay que suponer que el manuscrito anónimo en que estos se basan está construido, a su vez, sobre la base de los relatos orales indígenas en torno a la conquista de México. Todo ello nos llevaría a la percepción de la inminente llegada –y la llegada efectiva– de los españoles desde el punto de vista de la famosa “visión de los vencidos”, divulgada y popularizada por León-Portilla (1992). No obstante, el hecho de que se repitan en distintos autores los mismos elementos y contados de manera muy parecida se interpreta por parte de algunos estudiosos, como Antonio Aimi (2009), como una prueba de que ha habido una reelaboración de los mismos por parte de los cronistas. No se trataría tanto, pues, de recoger en la tradición oral o en el manuscrito X los testimonios y plasmarlos tal cual, sino de una “mediación”. Volveremos más adelante sobre ello (apdo. 3.3).

¹⁷¹ El texto anónimo se conoce entre la crítica como *Crónica X*. Véanse al respecto la introducción a la edición que manejamos de la *Historia* de Tovar, donde Germán Vázquez traza el árbol genealógico de esta familia de crónicas (pp. 6-21), y el trabajo de Heather Allen (2013, 33-36).

“creciendo a borbollones como un agua muy caliente” (121) y que el cometa, “la cual tenía tres cabezas con una cola muy larga”, “causó grandísimo espanto y temor” (121).

Durán aporta una variante del motivo del resplandor, en este caso visto por el propio Moctezuma en un cerro:

Con mucho secreto se metió en una canoa, y estando en vela, vido encima del cerro de Chapultepec una cueva tan encendida, que con su luz se parecían las cosas de la ciudad y los cerros y árboles como si fuera de día (Durán, 521).

Alude también a un cometa, visto en este caso de noche, que no era como los demás o, al menos, nunca se había visto algo así. En cualquier caso, producía una mezcla de espanto y atracción estética: “Una cosa maravillosa y espantosa, no vista jamás en estas partes”, pero también “linda y resplandeciente” (Durán, 489). El franciscano Mendieta, prácticamente finalizado el siglo, se hace eco, sin ninguna variación, de todos los hechos anteriores: el resplandor piramidal, la laguna hirviendo y desbordándose, el cometa visto de día y el incendio del templo (178-179), pero anteriormente había relacionado los cometas con señales de Dios: “Y es que las tales cometas son señales que Dios puso para denotar alguna cosa o acaecimiento notable” (82). También merece la pena recordar la frecuencia con que las crónicas narran catástrofes naturales, como terremotos y volcanes, momentos donde se alteran las condiciones naturales normales; En la *Historia eclesiástica indiana* se recoge uno de esos momentos, donde “en la mitad del día los ciudadanos tuvieron necesidad de alumbrarse con candelas” (Mendieta, 392), pues “el aire se escureció, y se volvió a manera de niebla tan espesa, que totalmente impidió la luz del sol y causó tinieblas” (id., 391).

Acosta repite exactamente los mismos augurios anteriores, si bien en su caso es más interesante la fundamentación previa que hace de ellos. Aunque al final de este apartado 2.5 hablaremos de las funciones y usos de lo maravilloso y nos referiremos específicamente a Acosta, ahora podemos adelantar que él, intentando justificarlo como expresión divina, se aplica a poner ejemplos del mundo bíblico semejantes o iguales a los indicados para América, con lo que, indirectamente y quizás sin quererlo, le está quitando autenticidad y especificidad a estos y mostrándolos como transposiciones de lo europeo. Tal podría ser el caso de “algunas vistas y espantos de monstruos, como de fuegos vistos a deshora” (Acosta, 464), presagio del castigo infligido por Dios a los egipcios. Este ejemplo y otros están fundamentados por el jesuita en autores como Eusebio Cesariense con el argumento de que “semejantes extrañezas y novedades” son ordenados por Dios “para que en parte sean aviso a los hombres, y en parte principio del castigo por el temor y espanto que ponen” (Acosta, 463).

Como decíamos más arriba, el agustino Calancha recoge, varios decenios después, los contenidos maravillosos referidos a la llegada a México y los sintetiza, pero también los adapta al mundo andino. Indica este religioso que se trata de materia muy repetida en los escritores de México –así los denomina– y cita la *Monarquía indiana* de Torquemada. Repite en pocas páginas los prodigios de la llama piramidal, el agua que hervía, etc. y, aunque en otro lugar de su texto se apoya en un razonamiento *científico* o, al menos, erudito para justificarlos, no duda en advertir de que “no ha habido trueque de monarquía,

donde no se ayan visto raros portentos para avisar Dios a los que ha de castigar, o señalar mercedes a los que ha de favorecer” (Calancha, 206). Pero también la conquista del Perú tiene sus prodigios; veamos ahora uno del mismo tipo de los ejemplificados arriba –pero interpretado de modo menos apocalíptico, porque está narrado a partir de la visión de los vencedores– que el cronista extrae de Jacobo Gualterio:

En el pueblo de Annoneo en la provincia vivariense se vieron tres soles después de medio día, y duraron hasta que se entró el sol en su ocidente. Muy bien se puede pensar que este prodigio le quiso mostrar Dios para que Europa supiese que enviaba a estos occidentes a los españoles europeos, que habían de ser soles que alumbrasen este ocidente con los soles del Evangelio (Calancha, 192).

El agustino procede de modo similar a Acosta y fundamenta sus ejemplos en autoridades, de las que extrae prodigios de la Edad Antigua europea muy semejantes a los que los cronistas describen para América: una espada en un cometa, una claridad mayor que el sol, una vaca que parió un cordero o meteoros raros (Calancha, 206)¹⁷².

Un segundo grupo de elementos maravillosos susceptibles de ser interpretados como anuncios de la inminente llegada de los españoles –con esa lectura ya inserta en la propia narración en algunos de ellos– son aquellos que consisten en mostrar comportamientos inexplicables de cosas, animales o seres humanos. Los hemos recogido en los mismos autores anteriores y algunos se repiten en varios de ellos. El que aparece más en los ejemplos seleccionados es el episodio del indio raptado por un águila, incluido en las crónicas de Tovar, Durán y Acosta. Se trata de un relato que, en su segunda parte, incorpora también elementos adivinatorios y sueños. Los tres autores coinciden en lo sustancial, aunque Durán (516-518) da más detalles, como el del castigo de Moctezuma al indio. Tovar (119-120) y Acosta lo cuentan más sucintamente y este, además, ensaya, al final, una interpretación racional apoyándose en la erudición cristiana, mientras que los otros dos se limitan a reproducirlo a partir de la fuente, sin más. En este sentido, es sintomático el arranque del episodio en el dominico: “Cuenta la historia en este lugar que andando *Montezuma* buscando y imaginando dónde se ir a esconder que aconteció un caso prodigioso” (Durán, 516). Reproducimos ahora extractos de la narración del jesuita porque, aunque en el relato de los hechos copia a los otros dos, aporta como novedad el matiz que reduce o limita lo maravilloso:

Lo otro que sucedió fue que le vino a hablar [a Moctezuma] un labrador [...] y este le refirió que estando el día antes haciendo su sementera, vio una grandísima águila volando hacia él, y tomole en peso, sin lastimarle, y llevole a una cierta cueva [...] y en esto oyó una voz que le dijo: “¿Conoces a ese hombre que está allí tendido en el suelo?” [...]. Respondió el labrador luego de haberle mirado: “Gran Señor este parece a nuestro rey Motezuma”. Tornó a sonar la voz: “Verdad dices; mírale cual está tan dormido y descuidado de los grandes males y trabajos que han de venir sobre él [...]. Y para que lo veas, toma este pebete que tiene ardiendo en la mano y pégaselo al muslo, y verás que no siente” [...]. Hecho esto le dijo la voz [...] que le fuese a despertar, y le contase todo lo que había pasado [...]. Dicen que se miró entonces Motezuma el muslo, y vio que lo tenía quemado, que

¹⁷² Ese intento de ejemplificar con visiones y prodigios de raigambre bíblica o de la Edad Antigua, compartido por autores eruditos como Acosta y Calancha, pondría entonces, al menos en parte, en cuestión la idea de que aquellos derivasen de una visión indígena genuina y obligarían a considerar las teorías, más arriba indicadas, de los que sostienen que las visiones indígenas son construcciones europeas).

hasta entonces no lo había sentido, de que quedó triste y congojado. Pudo ser que esto que el rústico refirió le hubiese pasado a él en imaginaria visión [...]. Pues semejantes apariciones leemos en la Sagrada Escritura haberlas tenido también hombres infieles y pecadores (Acosta, 467-468).

La misma mezcla de actuación inexplicable de un animal y correspondiente oráculo podemos encontrar en otro episodio repetido: el de la grulla con un espejo en la cabeza en el que puede verse el inmediato futuro, relato que hemos recogido en Tovar (121) y Mendieta. Ambos lo insertan en medio de otros agüeros y sucesos maravillosos sufridos por Moctezuma y el segundo lo cuenta así:

Asimismo acaeció otra cosa maravillosa: que los mareantes o pescadores de la laguna grande de México [...] cazaron una ave parda a manera de grulla, y por la extrañeza que en ella vieron, la llevaron luego *in continenti* a presentar a su emperador Moteczuma [...]. Dicen que esta ave tenía en la cabeza una diadema redonda a manera de espejo diáfano y transparente, por el cual se veía el cielo y las estrellas [...], de que el Moteczuma quedó espantado, teniendo por señal de gran prodigio el haber visto estrellas siendo de día. Y que tornando á mirar segunda vez a la cabeza del ave, vió número de gentes que venían andando a manera de escuadrones puestos en ordenanza, aderezados en forma de guerra, y parecían medio hombres y medio venados (Mendieta, 179).

Este ejemplo es muestra, además, de algo que veremos un poco más abajo: el contenido y forma de las descripciones de algo que todavía no se había visto y se desconocía. Si se acepta que estos relatos están hechos desde la perspectiva indígena, estaríamos inmersos dentro de lo maravilloso; si se piensa que son constructos *a posteriori* llevados a cabo por los cronistas, la precisión descriptiva –que conserva ciertos elementos indígenas en la forma de describir– cobra todo su sentido.

Aparte de estos dos relatos, que son los más importantes en cuanto a elaboración y a la frecuencia con que aparecen, pueden espigarse en las crónicas de estos autores otras narraciones maravillosas, que nos informan de piedras que no pueden moverse¹⁷³, o que hablan; de hombres que desaparecen, o que tienen dos cabezas; de aves agoreras, o de mujeres que paren gemelos de distinta raza.

Tovar cuenta que, ante las amenazas que se cernían sobre él, Moctezuma quiso hacer unos solemnes sacrificios para aplacar a los dioses, y para ello mandó traer una gran piedra, pero

después de atada, queriéndola mover no había remedio, y porfiando a sacarla, quebrando muchas maromas muy gruesas, oyeron una voz que salía junto a ella, la cual decía que no trabajasen en vano, porque no podían llevarla, porque ya el Señor de lo Criado no quería que hiciesen más aquellas cosas (Tovar, 118-119).

Del mismo modo que hay piedras que no se mueven, también puede ocurrir que objetos inanimados hablen o incluso canten, como ocurre con una viga en la *Historia* de Sahagún:

En su tiempo [de Moctezuma] también ocurrió una maravilla en México, en una casa grande donde se juntaban a cantar y a bailar, porque una viga grande, que estaba atravesada encima

¹⁷³ Veremos más abajo que el motivo de los objetos que no pueden ser movidos, del que pondremos varios ejemplos, es frecuente también en otros contextos: de modo particular en las historias eclesiásticas, relacionado con los milagros, y también en relaciones de viajes y exploraciones.

de las paredes cantó como una persona este cantar: “¡Ueya, noqueztepole! Uel xomitotía, atlantiuetztoque”; quiere decir: “¡Guay de ti, mi anca! Baila bien, que estarás echada en el agua” (Sahagún, 636-637).

En estos dos ejemplos los objetos implicados actúan como oráculos. Una variante de estos agüeros encarnados en cosas puede encontrarse en la crónica de Calancha, donde “un ave de diversísimos colores estando los indios en un gran sacrificio en el Cuzco les dijo: ‘Presto se acabarán vuestros sacrificios’” (Calancha, 206).

Tovar y Durán nos cuentan de la desaparición inexplicable de personas: el primero habla de que el rey quiere castigar a los hechiceros, “mas en echándolos presos se desaparecían” (Tovar, 118), anécdota que también recoge Durán (529). El dominico relata cómo, yendo a liberar a un preso, “no lo hallaron en la jaula donde estaba encerrado, ni rastro por donde hubiese salido” (Durán, II,5) y recoge asimismo leyendas de lugares “donde dicen los viejos que todas las noches en esta vida salía una phantasma, y se llevaba un hombre” (Durán, 519). A diferencia de los anteriores, estos últimos ejemplos pertenecen al imaginario colectivo universal.

Una forma de lo maravilloso es lo monstruoso¹⁷⁴, que en nuestras crónicas tiene acomodo en distintos contextos, como iremos viendo. Ahora nos interesa traer a colación los ejemplos relativos a los presagios en torno a la llegada de los españoles. Dentro de los agüeros que Sahagún enumera en el Libro Octavo de su *Historia* figura

que aparecieron en muchos lugares hombres con dos cabeças; tenían no más de un cuerpo y dos cabeças. Llevábanlos a que los viese Motecuçuma a su palacio, y en viéndolos luego desaparecían sin decir nada (Sahagún, 646),

donde vemos combinados los motivos de lo monstruoso con la facilidad con que desaparece todo delante del rey mexicano, aumentando su angustia y desquiciamiento. Por su parte, Calancha nos cuenta un parto maravilloso, junto con la interpretación que se le dio, que tiene aquí un componente distinto, pues incluye, aparte de a los españoles –a quienes pinta como si fuesen centroeuropeos o nórdicos–, a los negros africanos, como si estos fuesen una raza dominadora en pie de igualdad con la blanca:

En el Cuzco parió una india dos niños, uno blanquísimo y rubio y otro muy negro y crespo; y pidiendo el demonio la declaración de aquel prodigio les respondió que ya venían por la mar gentes blancas y negras, que los habían de sujetar y quitarles el reyno (Calancha, 206).

Como decíamos más arriba, hay un tercer grupo de elementos maravillosos vinculados con la llegada de los españoles: se trata de un conglomerado formado por oráculos, deidades, sueños premonitorios, soñadores profesionales, mujeres resucitadas para servir de informantes a Moctezuma o bajadas a los infiernos. En los ejemplos referidos anteriormente estaba ya presente, de manera explícita o no, el elemento adivinatorio, pero

¹⁷⁴ Es este un tema que concita el interés de la crítica en los últimos años, sobre todo en el ámbito de la investigación en torno a las relaciones de sucesos, en particular las que narran hechos extraordinarios, catastróficos o de carácter monstruoso. Véase al respecto la bibliografía contenida en el apdo. 1.4.2. En la medida en que se trata de un contenido sorprendente por situarse fuera de los parámetros normales de la naturaleza, su conexión con lo maravilloso es evidente y su aparición en las crónicas de América pertinente y lógica. En su lugar (apdo. 2.1.) citamos el trabajo de Andrés Prieto (2010), dedicado específicamente a la *Historia* de Ovalle. En el apartado actual nos serviremos a partir de ahora para este asunto, además, de las investigaciones de Sergio Rivera (2009) y de Jesús Paniagua (2015).

podíamos entenderlo como subordinado al comportamiento anómalo, al suceso prodigioso o al hecho monstruoso. En definitiva, los textos buscaban más provocar espanto o miedo o transmitir esas sensaciones en la persona de los protagonistas y por eso mostraban el nerviosismo de Moctezuma o el terror de los indígenas *de a pie*. Ahora vamos a mostrar lo indicado líneas arriba y comprobaremos otra vez cómo hay una coincidencia básica en los autores a la hora de enfatizar determinadas formas de augurio, como las voces lastimeras o admonitorias que se oyen por doquier, así como en la descripción, antes de su llegada, de los hombres que vienen.

Entroncando con las profecías que aparecían en la temprana *Relación* de Pané a propósito de la llegada de los europeos, de las que recogimos un ejemplo páginas más arriba, el franciscano Landa incorpora también un vaticinio sobre su llegada a Yucatán, en el que él subraya el sentido religioso, en particular la premonición de la Cruz, obviando la descripción de los conquistadores:

Que como la gente mexicana tuvo señales y profecías de la venida de los españoles y de la cesación de su mando y religión, también las tuvieron los de Yucatán unos años antes que el adelantado Montejo los conquistase; y que [...] un indio [...] les dijo públicamente que presto serían señoreados por gente extranjera, y que les predicarían un Dios y la virtud de un palo que en su lengua llamó *Vahomché*, que quiere decir “palo enhiesto de gran virtud contra los demonios” (Landa, 66).

Mendieta, en cambio, los describe como guerreros invencibles:

Antes de muchos años vendrían en aquella isla unos hombres barbudos vestidos todo el cuerpo, que hendiesen de un golpe un hombre por medio con las espadas relucientes que traerían ceñidas, los cuales hollarían los antiguos dioses de la tierra, destruyendo sus acostumbrados ritos, y derramarían la sangre de sus hijos o los llevarían captivos, haciéndose señores de ellos y de su tierra (Mendieta, 37).

El dominico Remesal también incorpora un agüero de un indio de la zona de Guatemala, si bien lo presenta como una información obtenida por los religiosos en su labor evangelizadora y le añade elementos específicamente cristianos, como corresponde a un texto de ya bien entrado el siglo XVII:

Pocos años antes que llegasen los castellanos un indio principal sacerdote, tenido en toda la tierra por gran profeta, dijo que dentro de breve tiempo iría de donde nace el sol, gente barbada y blanca que llevaría levantada la señal de la cruz que les mostró [a los misioneros] [...], y que esta gente había de señorear la tierra no haciendo mal a los que con ella quisiesen paz y que dejarían sus ídolos y adorarían a un solo Dios (Remesal, 354).

El mismo autor relata más adelante en su crónica una visión en forma de ángel que tiene un indio al que van a ajusticiar y que lo informa de que “pronto cesarían los sacrificios, porque estaban cerca los que les habían de vedar el derramamiento de sangre humana, y mandar la tierra” (Remesal, 423). Ese suceso puede leerse, asimismo, en la *Historia* de Mendieta, recogido por el franciscano a partir de la relación que su protagonista les había hecho a otros indios antes de morir, y donde el mensajero aparece descrito como “ave del cielo, porque traía alas y diadema” (Mendieta, 182).

Generalmente, quienes hacen esos vaticinios son brujos –y hasta *soñadores profesionales*– y también caciques e incluso reyes, aunque, como veremos luego, pueden

ser también indios embriagados o mujeres que sollozan lastimeras. En ocasiones, se trata de voces misteriosas, sin cuerpo. La mayoría tienen en común su tono admonitorio, airado.

Acosta refiere cómo muchas personas le transmiten agüeros a Moctezuma y, antes de transcribirlos, pide que “nadie desprecie lo que refieren las historias y anales de los indios, cerca de prodigios extraños y pronósticos” (Acosta, 465), ya que están justificados por otros semejantes de la tradición occidental aceptados por autoridades cristianas, en una línea de argumentación racionalista o erudita ya comentada más arriba. Dice, pues, el jesuita que comenzó Dios a castigar a Moctezuma

con permitir que los mismos demonios a quien adoraba le diesen tristísimos anuncios de la pérdida de su reino y le atormentasen con pronósticos nunca vistos [...]. El ídolo de Cholola, que se llamaba Quetzalcoatl, anunció que venía gente extraña a poseer aquellos reinos. El rey de Tezcucó, que era gran mágico y tenía pacto con el demonio [...], le certificó que le habían dicho sus dioses que le aparejaban a él y a todo su reino, grandes pérdidas y trabajos. Muchos hechiceros y brujos le iban a decir lo mismo (Acosta, 465).

Sahagún relata la resurrección de una india, que vuelve a la vida solo para contarle al rey lo que había visto en el más allá, aunque después vivió veintiún años más y tuvo un hijo:

La cual resucitó después de cuatro días de su muerte, de noche, con gran miedo de los que se hallaron presentes allí, porque se abrió la sepultura, y las piedras derramáronse lexos. Y la dicha mujer que resucitó fue a casa de Motecuçoma y le contó todo lo que había visto, y le dixo: “La causa por que soy resucitada es para decirte que en tu tiempo se acabará el señorío de México, y tú eres último señor, porque vienen otras gentes, y ellas tomarán el señorío de la tierra y poblarán a México” (Sahagún, 637).

Durán nos informa de que el rey mexicano había dado orden de que los caciques de los barrios les contasen a los sacerdotes “todas las visiones que vieren, así de muertos como de otras visiones que suelen ver de noche en los montes o lugares caliginosos” (Durán, 525), con el fin de averiguar su sentido y conocer el futuro. De ello fueron avisados todos los “soñadores y veladores de las noches [...] y desde aquel día andauan todos con aquel cuidado de advertir a los sueños y hacer memoria de ellos y traellos a la memoria para contárselos a su rey” (*id.*, 525).

El motivo del indio borracho lo hemos recogido en Sahagún y en Tovar. En la narración del primero leemos que

[los hechiceros] toparon con un borracho en el camino y no pasaron adelante. [...]. Y en llegando cerca de ellos, començó con gran enojo a reñirlos, y díxoles: “¿Para qué porfiáis vosotros otra vez de venir acá?” [...]. Se enojó más bravamente y más reciamente; los reñía con grandes voces y gran denuedo; les dixo: “Por demás habéis venido. Nunca más haré cuenta de México [...]. Volveos y mirad hazia México”. Y ellos volviéronse a mirar hazia México, y vieron que todos los cúes ardían [...]. Pareciolos que había gran guerra dentro de la ciudad de México” (Sahagún, 1084).

Tovar lo cuenta igual, aunque aclara que el agorero no es un indio cualquiera, sino “*Tezcatipluca*, uno de sus principales dioses, que [...] venía como fuera de sí, y como hombre embriagado, no de vino sino de furor y rabia que consigo traía” (Tovar, 131). El franciscano recoge el motivo de las voces lastimeras de mujer, que aparece aludido

también en el contorno del fragmento de Durán reproducido más arriba, donde uno de los augurios que Moctezuma mandaba comprobar era precisamente el de “aquella mujer que dicen que anda de noche llorando y gimiendo, que le pregunten qué es lo que llora y gime” (Durán, 525). La respuesta a esta pregunta ya aparecía en Sahagún:

El sexto agüero fue que en aquellos días oyeron voces en el aire como de una mujer que andaba llorando y dezía desta manera: “¡Oh, hijos míos! Ya estamos a punto de perernos”. Otras veces dezía: “¡Oh, hijos míos! ¿Adónde os llevaré?” (Sahagún, 645).

El dominico recoge también el episodio –de resonancias bíblicas y que además incorpora el motivo del resplandor– en que un sacerdote oye una voz que le ordena que despierte, ya que

tu rey *Monteçuma* se huye y se va a la cueva de *Uemac*. El *Texiptla* despertó, y abriendo los ojos vido una claridad, como si fuera de día, y tornándole a decir cómo *Monteçuma* se huía y que estaba esperando á *Uemac* en el lugar que llaman Tlachtonco, que lo fuese a volver a su ciudad y le dixese, que mirase lo que hacía y le reprendiese una liviandad tan grande (Durán, 522).

Cambiando un instante de localización geográfica, añadamos a lo anterior que los indios de Potosí oyeron, según relata Acosta, voces que les impedían tocar las famosas minas de plata, aunque el jesuita, como siempre que recoge uno de estos episodios de lo maravilloso, se cuida de guardar las distancias, como se ve en el segmento resaltado, y así, para explicar que el famoso yacimiento no se labró en tempos de los incas, opina que

la causa debió de ser no tener noticias de ellas, aunque otros cuentan *no sé qué fábula*, que quisieron labrar aquellas minas, y oyeron ciertas voces que decían a los indios que no tocasen allí, que estaba aquel cerro guardado para otros (Acosta, 221).

Para concluir con este muestrario de ejemplos acerca de agüeros en torno a la llegada de los españoles, localizados en un grupo reducido de autores, me ocupó ahora de un episodio, extraído de la obra de Durán, que podríamos calificar como una especie de *bajada a los infiernos*. Se trata del episodio en que Moctezuma ordena a unos sacerdotes suyos que acudan a la cueva de Cicalco, en busca de noticias que calmen las angustias de su corazón, donde

toparon un hombre muy negro con un báculo en la mano, que se llamaua *Totec*, y preguntándoles lo que querían, le respondieron que venían a hablar al señor de aquella cueva *Uemac* [...], el cual tenía una fiera figura, y humillándose ante él, le presentaron los diez cueros de hombres que llevaban, y refiriéndole el mensaje que llevaban [...] él les respondió: “Decidle a *Monteçuma* que ¿á qué quiere venir acá? ¿piensa que en este lugar hay joyas y oro y piedras preciosas y plumas y mantas ricas, como las que él goza allá en el mundo? Decidle que se engaña; que goce de lo que goza y se esté quedo; que lo que está determinado, que no lo puede huir, y decidle que estos que están en mi compañía, que también fueron hombres como él y que gozaron de lo que él goza y agora padecen lo que veis: miradlos y consideradlos cuán diferentes figuras tienen aquí de las que allá tenían; que no piense que aquí tenemos ningún contento ni alegría, sino todo trabajo y miseria, y que a este lugar no venimos nosotros de nuestra voluntad, sino traídos por fuerza y estamos con la voluntad del muy alto” (Durán, 519).

Este fragmento incluye también esas respuestas de tono más o menos vehemente que hemos visto ya en otros ejemplos de distintas obras, junto al motivo del fracaso obtenido

por todos los enviados del rey en sus visitas a las divinidades. Precisamente, una de las intenciones que cabe atribuirles a los autores en que nos hemos centrado en estas últimas páginas es la de remarcar y reiterar, como se indicó más arriba, el motivo del *fatum*, de lo inexorable de los destinos humanos, que, aplicado en este caso a los aztecas y, en menor medida, los incas, a través de toda una panoplia de hechos sobrenaturales, es, como demuestra el último texto citado, universal, pues es imposible, leyéndolo, no evocar las visiones de Ulises en la *Odisea* o lo que Dante le muestra a Virgilio en el *Infierno*. De nuevo, pues, el cronista narra a partir de la cultura y la literatura que conoce¹⁷⁵.

Todavía sobre el asunto de la llegada de los españoles, Acosta y Remesal nos ofrecen ejemplos donde ese hecho aparece con ciertas variantes, una de las cuales ya se ha mencionado en nuestro estudio (apdo. 2.4): se trata de la presencia europea en América antes de la llegada de Colón, en este caso presentada de manera mágica. Al respecto el jesuita relata que antes de su llegada física los españoles se habían aparecido al dios inca y habían ayudado a vencer en una batalla:

Habida, pues, la victoria de los changas, declaró [el inca Yarupangui] a sus soldados que no habían sido ellos los que habían vencido, sino ciertos hombres barbudos que el Viracocha les había enviado, y que nadie pudo verlos sino él, y que estos después se habían convertido en piedras (Acosta, 405).

En el contorno de este ejemplo se explica también que, por lo que se cuenta en él, es por lo que los incas llaman a los españoles *viracochas*, puesto que se habían aparecido a su dios así llamado. También es posible que, antes de la llegada de estos y de los misioneros, algún indio tenga una revelación y deje de adorar a sus ídolos, tal como relata Remesal (424). Aprovechando este último ejemplo, vamos a comentar una variante de la llegada de los guerreros europeos, entrevista en los pronósticos o prodigios naturales citados más arriba: me refiero a los pronósticos acerca de la llegada, ya no de los hombres barbudos armados, sino de los misioneros. Como es lógico, esa variante comparece en las crónicas barrocas –y tiene, en realidad, mucho que ver con lo que analizaremos luego como *maravilloso cristiano*–, así como su equivalente civil aparece en las renacentistas, tal como se indicó. El primer ejemplo lo he recogido en Remesal, pues la misma visión del indio que acabo de citar le pide que sufra sus males hasta que

vengan a esta tierra, que ya no pueden tardar, unos hombres vestidos de blanco; estos te dirán y enseñarán lo que has de hacer. Creeráslos y harás todo lo que te dijeren, que eso te conviene para venir conmigo a ver a Dios (Remesal, 424).

Torres, por su parte, aporta un presagio de la llegada de los agustinos, aunque no materializado en la persona de un indio, sino de unos caballeros españoles en un contexto urbano, donde el autor explica el origen del convento agustino de Santiago de Chile:

Observaban [los caballeros] algunos presagios que habían tenido antes que nuestros religiosos entrasen en aquel reino de que su casa había de ser convento de san Agustín, aunque por ignorar el cómo, no los juzgaban por ciertos hasta esta ocasión (Torres, 27).

¹⁷⁵ En la edición que manejamos de la crónica de Durán, el editor José Fernando Ramírez, al anotar este episodio, pone ejemplos de bajadas a los infiernos supuestamente protagonizadas por personajes históricos, ya no literarios (519, nota 4). Además, se preocupa por mostrar las fuentes europeas de otros relatos de la obra.

Es fácil ver cómo estos últimos testimonios de lo sobrenatural y maravilloso tienen una motivación más propagandística que otra cosa, pues no se habla de los misioneros en general, sino solo de la orden a la que pertenece cada autor. En este sentido, entroncan con lo ya investigado en torno a la competencia entre órdenes religiosas (apdo. 2.4).

Lo maravilloso no indígena en el contexto de la conquista

Hasta aquí nuestro repaso de lo maravilloso en el contexto cronológico de la inminente conquista o en el momento de producirse los primeros desembarcos de españoles en Yucatán, México o Perú. El otro gran bloque de contenidos relacionados con lo sobrenatural es el que hemos llamado *maravilloso cristiano*, cuyo contorno narrativo es el proceso evangelizador; cuyo contexto cronológico es, sobre todo, el Barroco, y que se formaliza a través, la mayor parte de las veces, de casos o relatos milagrosos que inciden directamente en la conversión de indígenas. No obstante, debemos recoger primero algunos episodios insertos, sobre todo, en relatos de conquista o de expediciones y desvinculados total o parcialmente de la acción misionera, aunque no siempre, entre unos y otros, se pueda establecer una diferencia nítida. Tienen un contenido heterogéneo, aunque están cohesionados por el ingrediente maravilloso que siempre aparece: presagios negativos en contextos de conquista militar o exploración, sucesos extraños o inexplicables en relatos de viajes y las derivaciones de lo *maravilloso natural*: personas o animales monstruosos o con un comportamiento fuera de las leyes de la naturaleza y catástrofes naturales interpretadas en términos de intervención divina o utilizadas con propósito didáctico-moral.

Antes de ir a los ejemplos concretos, resultará ilustrador hacer una estadística de autores, épocas y subgéneros en que aparecen aquellos, lo que, después de interpretados los datos, nos dará unas conclusiones dignas de atención. Cuando hablamos de lo maravilloso relacionado con la llegada de los españoles, dijimos que esa variante temática se daba, según los ejemplos recogidos, en un grupo muy concreto de autores que seguía la secuencia Sahagún, Tovar, Durán, Acosta, Mendieta y Calancha, con apariciones residuales de Pané, Landa y Remesal. También se indicaron la época, el subgénero y la vinculación geográfica de la mayoría de los textos, así como las íntimas relaciones de intertextualidad existentes entre ellos. Pues bien, resulta muy significativo que casi todos los autores y variables que vamos a manejar ahora son completamente distintos de los vistos en las obras que tratan ese aspecto de lo maravilloso. En cuanto a los cronistas, solo repiten Calancha, Mendieta y Remesal. Junto a ellos, se han recogido ejemplos en G. de Carvajal, Aguilar, Lizárraga, Simón, Montoya, Acuña, J. de Carvajal, Ribas, Grijalva y Ovalle. En total, suman trece cronistas, algo menos de la mitad del total. De ellos, solo tres pertenecen al siglo XVI –y Mendieta ya sabemos que está en su final, rozando el siglo siguiente-. Por órdenes religiosas, los que aportan más autores son dominicos y jesuitas. El número de franciscanos es muy poco significativo y aparecen dos agustinos, la mitad de los seleccionados. En cuanto a subgéneros, la historia eclesiástica es lo que más nos sale al paso –algo menos de la mitad del total-. Además, hay una de carácter general, dos híbridos de general y eclesiástica, tres relaciones de

viajes y exploraciones, una relación de conquista y el libro de viajes de Lizárraga, del que ya sabemos que es, en realidad, una miscelánea de todos los géneros.

Estos datos permiten llegar a unas conclusiones o, al menos, a unas constantes diacrónicas que casan muy bien con lo averiguado al respecto en otros apartados de nuestra investigación. A saber, nos indican que el gusto por la inclusión de lo maravilloso a partir de la *visión de los vencidos* llega a su punto culminante en el último tercio del siglo XVI y que luego decae hasta casi desaparecer. El hueco que deja ese motivo temático es ocupado por otras formas de lo maravilloso, protagonizadas por los conquistadores españoles o centradas en formas monstruosas del mundo natural, comportamientos anómalos de animales y cosas o catástrofes naturales interpretadas a partir de la moral cristiana. También nos informan de que este cambio de dirección dentro del bloque temático de lo maravilloso se acompaña con una tendencia a que los nuevos contenidos tomen forma en subgéneros distintos: aunque siga apareciendo la historia general de carácter etnográfico, de mayor vinculación con lo maravilloso indígena, concurren también relaciones breves y, sobre todo, historias eclesiásticas, el tipo textual característico del XVII. Ello, por supuesto, no es ajeno a la dimensión moral que empieza a tener lo maravilloso. Finalmente, los datos nos hacen ver, como otras veces, la pérdida de protagonismo de la orden franciscana, que cede al empuje de agustinos y jesuitas, pero también de los predicadores dominicos, a pesar de que en nuestra selección hay menos dominicos que franciscanos en el XVII. Cuando desarrollemos, más abajo, lo maravilloso cristiano –la panoplia de casos milagrosos–, la tendencia que ahora esbozamos se verá reforzada y la línea evolutiva que experimenta este aspecto de la poética diacrónica de los textos de Indias llegará a su final lógico.

Todavía hemos de atender un asunto significativo antes de pasar a los ejemplos seleccionados. Se trata de algo muy relacionado con lo que acabamos de explicar y que viene a reforzarlo: la inmensa mayoría de los autores citados antes incluye en sus obras contenidos referidos a la naturaleza, ya sea a propósito de monstruos (Montoya, Remesal, Calancha, Simón y Ovalle), ya aportando la idea de que a la naturaleza no se le debe tener miedo por ser obra divina (Acuña, Ribas, J. de Carvajal), o al darle relieve a la vertiente moral de las catástrofes naturales (Grijalva, Lizárraga, Mendieta y otra vez Ribas –autores todos, menos Lizárraga, de historias eclesiásticas; y la del dominico, con no serlo, contiene temas y tonos propios de ese subgénero–). Pues bien, aunque exista en todas las épocas –y provenga de una larga tradición europea integrada en una forma de mirar al otro, a todo lo que no es del Viejo Continente, como veremos de inmediato–, lo monstruoso –lo asombroso e insólito– es una dimensión natural muy del gusto del Barroco, pagado de todo aquello que es deforme, hiperbólico o grotesco, como también lo es lo catastrófico y su uso didáctico para el adoctrinamiento religioso. Nada más lógico, pues, que la presencia de todos estos elementos en crónicas americanas de autores religiosos del siglo XVII¹⁷⁶, en mayor medida que en las del XVI.

¹⁷⁶ Es ya un lugar común de la crítica americanista asociar el Nuevo Continente con el Barroco, pues, aunque este, como categoría estética, pertenezca a la cultura europea, encontró en las Indias terreno abonado para su desarrollo. Una de sus manifestaciones, como vimos en su momento (apdo. 2.3), fue la brillantez social, cultural y artística de las ciudades virreinales. Para el entronque de las categorías de barroquismo,

Vayamos ahora al repaso de estos distintos tipos de maravilloso no indígena. Puesto que en las páginas anteriores hemos insistido en la presencia significativa, en un grupo de crónicas, de sueños y presagios, veamos ahora algunos ejemplos más, pero en este caso su contexto no es la inminencia de la llegada de los españoles, sino situaciones de estos al margen de lo indígena. Aunque esas visiones puedan tener que ver con el hambre y sean, en realidad, alucinaciones, como se indica en la *Relación* de Gaspar de Carvajal:

El día de año nuevo de cuarenta y dos pareció a ciertos compañeros de los nuestros que habían oído tambores de indios, y algunos lo afirmaban y otros decían que no; pero algún tanto se alegraron con esto y caminaron con mucha (más) diligencia de la acostumbrada; y, como a lo cierto aquel día ni otro se viese poblado, viose ser imaginación (G. Carvajal, 37-38),

en otros casos responden a verdaderas dotes proféticas, como las que posee un soldado de Cortés que, según el dominico Aguilar, adivinó el peligro al que estaba sometido Alvarado y la muerte de uno de sus hombres, y, como es lógico “todos se espantaron cómo aquel lo sabía y decíase que tenía familiar” (Aguilar, 178). Páginas más adelante, el mismo soldado advierte de la necesidad de salir de la ciudad de México; de lo contrario, “no quedará hombre de nosotros vivo si no se tiene algún remedio para poder salir” (*id.*, 182). Más significativo aún es el relato del franciscano Simón sobre una persona de confianza de Ursúa, que es advertida por unas voces misteriosas del negro destino del gobernador:

[El comendador] vio pasar [...] un bulto mediano a modo de sombra, del cual salió una voz muy recia y no conocida [...] que dijo: “Pedro de Ursúa, Gobernador de Omegua y del Dorado, Dios te perdone”. Y alargando el paso el comendador hacia donde había visto el bulto y oído la voz, se le desapareció de muy cerca sin poder hallar rastro de quién fuese, ni poder persuadirse a que era hombre el que la había dado, de que quedó con grande admiración, todo alterado y confuso (Simón, 261).

Por último, he aquí un presagio de la *Historia* de Ovalle en que el emisor es una señal en el cielo y el receptor Núñez de Balboa:

Añaden aquí las historias, que un ludiciario le había pronosticado, que el año que viese cierta señal en el cielo, se guardase de una gran desgracia, que le amenazaba [...] y que sucedió así, que vio este año de su muerte la señal, pero que se rio de ella, viéndose tan encumbrado, y en tanta altura (Ovalle, 124).

surrealismo y de lo maravilloso, véase de nuevo Alejo Carpentier (1987), en particular la conferencia titulada “Lo barroco y lo real maravilloso”, incluida en esa publicación (pp. 103-119). Sobre la secuencia barroquismo-lo monstruoso-criollismo, reflexiona Octavio Paz (2001, 654): “La estética barroca acepta todos los particularismos y todas las excepciones [...] precisamente por ser la estética de la extrañeza. Su meta es asombrar y maravillar; por eso buscaba y recogía todos los extremos, especialmente los híbridos y los monstruos. [...] En este amor por la extrañeza están tanto el secreto de la afinidad del arte barroco con la sensibilidad criolla como la razón de su fecundidad estética”. Remito, además, a la bibliografía sobre cultura virreinal comentada en el apdo. 1.4.2 y de modo particular a las especificidades del Barroco americano y su carácter urbano señaladas en el trabajo de Darío Puccini y Saúl Yurkievich (2010, 299-303, sobre todo).

Lo maravilloso natural

Después de haber examinado ejemplos de presagios y adivinaciones vamos a entrar en las distintas variantes y formas de lo *maravilloso natural*, excepto aquellas que se pueden relacionar con episodios concretos de la evangelización, que, junto con diferentes tipos de milagros, analizaremos más adelante. Las relaciones de viajes y exploraciones son proclives a la inclusión de hechos sorprendentes. Aunque muchos de ellos hay que incluirlos en la categoría de milagros, otros no tienen una connotación especial. Tal sucede en la *Relación* de G. Carvajal, citada siempre por la crítica, como ya se ha visto, cuando se trata de ejemplificar lo maravilloso. Cuenta el dominico la historia de una nuez de ballesta que cae al río y se encuentra, en una coincidencia increíble, en la boca de un pez:

Y allí se siguió un caso que yo no le osaría escribir si no tuviera tantos testigos que a ello se hallaron presentes, y fue que un compañero [...] tiró a un ave con una ballesta [...] y saltó la nuez de la caja y cayó en el río, y estando en ninguna confianza de cobrar la nuez, otro compañero [...] echó un anzuelo en el río con una vara y sacó un pescado de cinco palmos [...], y, abierto, dentro del buche se halló la nuez de la ballesta (G. Carvajal, 52).

Notemos que el dominico echa mano de testigos para acreditar la veracidad de lo que parece una coincidencia casi imposible. Igualmente, dice haber visto un ave que hablaba y añade que, pese a parecer asombroso, era cierto:

Aquí se avisó de una cosa no de poco espanto y adivinación a los que la vimos, y fue que a hora de vísperas se puso sobre un árbol [...] un pájaro del cual nunca oímos más del canto, que a muy gran priesa hacía, y distintamente decía *huí*, y esto dijo tres veces dándose muy gran priesa. También sé decir que este mismo pájaro u otro oímos en nuestra compañía desde el primer pueblo donde hicimos los clavos, y era tan cierto, que notando que estábamos cerca de poblado, al cuarto del alba nos lo decía desta manera: *huí*, y esto muchas veces (G. Carvajal, 80).

Hemos recogido en este apartado 2.5 diversos ejemplos de lo maravilloso en Carvajal (además de los dos anteriores, las amazonas y la supuesta escucha de tambores) y, con alguna excepción, el autor siempre certifica lo supuestamente visto, aunque lo más verosímil, teniendo en cuenta la dureza de la expedición que cuenta, es pensar que lo mágico aquí surge a partir de alucinaciones, coincidencias o simple deseo de acomodar los deseos a la realidad.

Una variante de lo maravilloso natural que adquiere cierta relevancia en los textos cronísticos es lo monstruoso: la aparición de criaturas deformes y de animales y situaciones producidas en la naturaleza que, por su gigantismo, violencia o comportamiento antinatural o aberrante, merecen ese calificativo. Hemos recogido ejemplos, que luego se verán, en el franciscano Simón, los dominicos Remesal y Jacinto de Carvajal, el agustino Calancha y los jesuitas Montoya, Acuña, Rivas y Ovalle, todos autores barrocos. Aunque quepa establecer matices en el tratamiento de este asunto por parte de los distintos religiosos citados, resulta de entrada llamativo el hecho de que la mitad de ellos sean jesuitas.

Como dijimos más arriba en nota, lo monstruoso es un tema que atrae no solo a los

cronistas, sino a la crítica, que interpreta su presencia en las crónicas aportando diferentes matices que, no obstante, acaban confluyendo en interpretaciones muy parecidas¹⁷⁷. Así, por una parte, se asocia al monstruo con el otro y sería, por tanto, una de las derivadas de la visión del mundo indígena, ya analizada en su lugar (apdo. 2.2), y se interpreta como una consecuencia de la visión europea, sustanciada en creencias y en diversos elementos de la tradición cultural cristiana, clásica y medieval acumulados a lo largo de los siglos sobre las periferias (Asia y América, sobre todo), cuya diversidad de razas, creencias y culturas se considera monstruosa y debe ser controlada para defender la homogeneidad europea¹⁷⁸. De ahí que ese carácter distinto –y, por tanto, monstruoso o deforme– pueda simbolizar la fealdad de las creencias indígenas y, en oposición, subrayar la eficacia del trabajo evangelizador para vencerlas¹⁷⁹. Precisamente, dentro de ese contexto cristiano los monstruos encuentran su origen en la conducta pecaminosa de los padres del individuo deforme, como signo de la inminencia de una desgracia, como aviso enviado por Dios para que se enmienden los hombres o como creación a partir de manejos demoníacos¹⁸⁰. Vamos a examinar a continuación ejemplos de casi todos esos casos.

Comenzamos por los monstruos humanos: el dominico Remesal sitúa a un hombre negro de gran tamaño en el contexto de un terrible temblor de tierra, sufrido por la ciudad de Santiago de los Caballeros, que el autor cuenta a lo largo de varios capítulos –en sus premonitorios antecedentes, desarrollo y consecuencias– al modo de las relaciones de sucesos de carácter extraordinario (véase, más adelante, apdos. 2.8 y 3.3.). Aunque el religioso no puede evitar finalmente identificar a ese ser con el diablo, lo describe como una visión producto del miedo y la confusión que produjo el terremoto:

Túvose por muy cierto que un negro de gran estatura que pareció en muchas partes, sin socorrer a nadie por más que se lo rogaban, era el demonio (Remesal, 277).

Más abajo recogeremos la *versión original* de este hecho, debida al franciscano Mendieta, donde lo monstruoso está más asociado a una lección moral. Simón describe varios modelos de lo monstruoso humano –uno de ellos, el gigante, ya se explicó en otro lugar de este mismo apartado–, pero en este caso no está asociado con desgracias, sino que más bien forma parte de una enumeración de exotismos americanos:

¹⁷⁷ Una de las aportaciones más recientes al asunto que nos ocupa se debe a Jesús Paniagua (2015), autor de una antología de textos cronísticos caracterizados por la presencia de lo maravilloso. En su estudio introductorio hace un repaso de criaturas monstruosas, deformes o caracterizadas por un comportamiento anormal. Además de los gigantes y las amazonas, que ya analizamos, despliega un catálogo donde hay hombres con un solo ojo –variante o traslación del ciclope clásico–, con hocico de perro, con cola, con grandes orejas, que vivían bajo el agua, que dormían sobre un pie o que solo se alimentaban de olores. Sostiene además que la proliferación de seres monstruosos se debe a “que la tradición marcaba que las riquezas se acumulaban en lugares inaccesibles y protegidos por seres peligrosos” (16-17).

¹⁷⁸ Sergio Rivera (2009, 21), que pone, además, el ejemplo de los cinocéfalos –individuos con cabeza de perro que no hablan y comen carne humana–, figuras interpretadas como símbolo de la resistencia indígena al proyecto colonial.

¹⁷⁹ Andrés Prieto (2010, 19).

¹⁸⁰ Luciano López (2012, 406-412). Como ilustración del último caso mencionado, indica la costumbre del diablo de introducir semen de animales en el útero de las mujeres, hecho que tiene alguna relación con el caso, que citaremos después, de una serpiente que viola a una india, recogido en la crónica del jesuita Montoya, aunque este crítico, en el apartado “Avisos y vaticinios” de su trabajo, no ejemplifica con crónicas de América, sino que se refiere a España.

Hay unos hombres que se llaman *tutanuchas* [...] que tienen las orejas tan largas que les arrastran hasta el suelo y que debajo de una de ellas caben cinco o seis hombres. Y otra provincia [...] cuya gente vive a las riberas de un gran lago, cuyo dormir es debajo del agua. Y que otra nación su vecina [...] que por no tener vía ordinaria para expeler los excrementos del cuerpo, se sustentan con oler flores, frutas y yerbas, que guisan solo para eso (Simón, 5).

Y añade el autor a continuación varias autoridades para sostener la verosimilitud de lo contado, de modo que no se trata aquí de visiones subjetivas o de situaciones extremas de miedo propias de las catástrofes.

El jesuita Montoya vuelve precisamente a esto último y nos presenta a un indio monstruoso que habitaba en su reducción y que pese a su aspecto logró ganarse el respeto fingiéndose mago. El religioso lo describe así:

Era de estatura muy corta, tenía pegada la cabeza a los hombros, y para volver el rostro atrás volvía todo el cuerpo, los dedos de las manos imitaban mucho a los de los pájaros, torzidos hacia abajo, las canillas solas se veían en sus piernas, y en pies y manos tenía poca, o ninguna fuerza [...]. Y aunque [...] la novedad del monstruo causaba espanto reverencial a todos, supo lograr su dicha: porque dándose a embustes, y mentiras ganó el honor de mago (Montoya, 53-54).

Así como hay hombres monstruosos, también hay animales que alcanzan esa categoría, ya sea por su deformidad y diferentes rarezas o anomalías, ya por su tamaño y hasta por su interacción con los seres humanos. Dejando de momento aparte el caso de las serpientes –ya comentado en parte en el apdo 3.1–, veamos de nuevo el ejemplo antes citado de Remesal, donde, junto al hombre negro, aparece una vaca

entre negra y bermeja con un cuerno quebrado en que traía arrastrando una soga, como si hubiera estado atada con ella y soltándose para aquel efecto, que con gran furia y espantosos bramidos arremetía a los que acudían a la casa del adelantado, y a unos que atropelló salieron muy mal tratados de sus pies y con tanta ligereza corría tras los unos y los otros que parecía estar en todas partes, y con la oscuridad de la noche y luz de los relámpagos se figuraba más fiera de lo que era (Remesal, 276).

Aunque el dominico parece rebajar aquí lo maravilloso, no tiene inconveniente después en hacerse eco de la idea de que la vaca era, en realidad, la mujer del capitán Francisco Cava.

Continuamos con el bestiario fijándonos ahora en un animal de varias cabezas, que arruinó distintos poblados, recogido por Simón a partir de testimonios indígenas, según los cuales se trataba de

un fiero animal de diversas cabezas, criado en aquel río, tan bravo y valiente, que iba poco a poco destruyendo gente de los pueblos [...]. No fue dificultoso a los soldados creer esto, pues algunos, además de haber oído todos los del campo los valientes y temerarios bramidos de este animal dentro de los mismos ranchos, afirmaban otros haberlo visto por sus ojos, certificando ser una espantable y fiera bestia, que juzgaron tener varias cabezas, si bien unos decían ser culebra y otros sierpe (Simón, 172).

Ovalle incluye en su crónica varios animales monstruosos, entre ellos “unos puercos, que andan en muchas manadas, los cuales tienen el ombligo en el espinazo” (Ovalle, 12), aunque los describe como una especie, no como algo fabuloso, y luego les atribuye un comportamiento que rebaja la repulsión que podrían producir. Distinto es el ejemplo del

monstruo que persigue a un árbol que corría sobre las aguas, ya que este se encuentra dentro de un contexto catastrófico –un volcán– y, según estamos comprobando, estas situaciones generan visiones de lo que no existe:

Ni aumentò poco su pavor y miedo la espantosa vista de un árbol, que vieron correr sobre las aguas [...]. Iba todo él ardiendo, y en su seguimiento una bestia fiera, llena de astas retorcidas la cabeça, dando espantosos bramidos y lamentables voces (Ovalle, 303).

Asimismo, en la bibliografía en torno a la obra del jesuita se acreditan ejemplos de estantiguas o ejércitos infernales que luchan en el aire y gigantescas águilas que atacan una aldea indígena, entre otros¹⁸¹. Todo ello convierte su *Historia* en uno de los textos donde más comparece lo maravilloso monstruoso, dentro de los contemplados en nuestro trabajo, amén de ser también una obra fundamental en cuanto a la presencia de lo maravilloso paisajístico.

Como indicábamos hace un momento y también en el apdo. 3.1, el animal monstruoso por antonomasia en las crónicas de América es la serpiente, representada como un animal de dimensiones colosales y fuerza descomunal, cuya fascinación en los autores la convierte en visitante habitual de sus obras y siempre en impactantes escenas de caza. En el citado lugar recogíamos algunos episodios protagonizados por serpientes y caimanes y, en particular, el de la serpiente que se come un venado entero, que vemos, sin embargo, en la bucólica crónica de J. de Carvajal, y que también aparece en los textos de Montoya y Calancha. Este, que cita a Simón como referencia en lo que se refiere a reptiles, nos habla de unas serpientes que parecen armas de fuego:

Las del Paraguay [...] se sorben un venado; y es digno de saber que sorbiéndose diez y veinte huevos de avestruz [...] y algunos huevos son poco menores que las bolas de los bolos, no pudiéndolos digerir sin quebrar, usan de una diligencia artificiosa: vanse enroscando por un árbol y apretándose en él, y así los quiebran dando estallidos en el vientre, como si fuera ruido de pólvora en instrumento de fuego (Calancha, 129).

Estas serpientes que se comen un venado, como hemos dicho, aparecen también en las crónicas de J. de Carvajal y Simón. Este, además, certifica su tamaño desmedido al contar que varios conquistadores castellanos

cansados, se sentaron sobre un tronco que les pareció viga rolliza de disforme grandeza, muy parda y cubierta de hojas secas de los árboles, y comenzando á sacar lo que llevaban para almorzar, se comenzó a bullir la viga, y admirados del caso, se levantaron y vieron que era una de esas culebras bobas (Simón, 36).

No siempre salen ellas vencedoras: se dan casos, como el que trae Calancha, donde un simple hurón logra escapar. Doy el ejemplo porque es indicativo también de lo maravilloso, relacionado esta vez con el poder curativo de algunas hierbas:

Caminaba de Cochabamba a Misque un mestizo, y vido a un lado del camino real en campal batalla a una víbora y a un hurón. Párase el mestizo a ver la pelea de los dos animales y [...] reparó en que cuando le picaba la víbora corría el hurón a unos matorralillos, i mordiéndolo apriesa con la boca hazía agua y refregaba el lugar mordido y volvía corriendo a la pelea. Vióle hazer esto algunas vezes, y que matando a la víbora, quedó el hurón vitorioso (Calancha, 125).

¹⁸¹ Andrés Prieto (2010, 22 y ss.).

Montoya se fija más en la interacción entre estos animales y el ser humano y, al abordar al comienzo de su crónica varias especies de reptiles, cuenta el caso de uno que tragó a un hombre entero y tiempo después lo escupió sin que este muriese, aunque estaba muy quebrantado. Pero, sin duda, el ejemplo más significativo de serpiente-monstruo que hemos recogido es el que el jesuita cita a continuación del anterior:

En los mayores remolinos que haze el Parana las vi, tienen la cabeça disformemente grande, la figura de cabeça y cuerpo de culebra, la boca es disforme. Comúnmente dizen los indios que engendra al modo que un hombre humano (y no es peze hombre, de que algunos dizen). Verificose esto en este caso. Estaba una india lavando a la orilla de un río, y al olor del menstroo que padecía [...] embistió con ella, y llevándola a la otra banda del río, con seguridad de que se ahogasse [...] la sacó a la tierra a la orilla, y allí tuvo su acto, de que la dexó totalmente perdida, y tan trabajada, que no pudo irse de allí. Guardábala el pese, y venía a verla tres días que allí estuu. Halláronla, y habiendo dado cuenta de todo y recibidos los sacramentos, murió (Montoya, 4).

Se trata, como vemos, de una auténtica violación, un episodio que puede parecer no ya repulsivo sino increíble, pero que, lejos de ser presentado en términos morales y como producto de mentes influenciadas por el miedo, se cuenta bajo el amparo de testigos, ya que las primeras líneas funcionan como elemento que verifica lo posterior: la descripción de la serpiente sale directamente de la experiencia observadora del fraile y su acto *lascivo* de la información portada por los indígenas acerca de su forma de procrear similar a la humana.

No es de extrañar que estos episodios, junto con las catástrofes naturales, produzcan en quien los ve o sufre “temor y espanto” –sintagma, con diversas variantes, repetido hasta la saciedad en las crónicas hasta convertirse en una idea-clave o idea-fuerza, como veremos en su momento (apdo. 4.4)–. Sin embargo, algunos autores rebajan el natural pavor que se siente ante lo maravilloso monstruoso explicándolo como una realización divina, una expresión de la voluntad de Dios que, en cuanto tal, no debemos temer. Así, en la obra de Acuña existe un maravilloso originario de América, ya que se habla mucho del medio natural, presentado como un paraíso, como ya se ha visto (apdo. 3.1). Es interesante destacar que ese maravilloso ya no espanta ni sorprende al cronista, pues lo atribuye al poder creador de Dios, que ofrece una naturaleza no agresiva, sino pródiga para el sustento del hombre (97 y ss.). Por su parte, Calancha, a la par de las imágenes de lucha por la vida en la naturaleza –ya vistas en él y otros autores–, incluye episodios mucho más amables y se extasía, por ejemplo, ante unos gusanos grandes que fabrican telas que se usan como papel:

En el valle de Pampateco [...] se halla una cosa admirable: hay unos gusanos grandes (que los indios comen a sabor). Estos al modo de los gusanos de seda crían una baba blanquecina, y la van extendiendo por los árboles sobre las cortezas de lo más grueso de los troncos y labran unas telas tan tupidas y tan iguales, que parecen vitelas toscas [...]. Se escribe en este papel sin que le pase la tinta, ni sea mejor para escribir el papel de Europa (Calancha, 129-130).

Ese carácter pródigo y la óptima calidad de lo creado por el mundo natural hace que este sea visto por el dominico Carvajal como un verdadero milagro, del que, según él, se ven ejemplos todos los días, como el de unos pajaritos “que consideré con corpulencia de avestruces”, a juzgar por “lo abultado y grueso de sus voces”, pero de los que le causó

“admiración después que los vi la tenuidad suya” (Carvajal. 142). Otro tanto podemos decir de Ribas, en cuya crónica, al igual que en los demás textos barrocos que acabamos de ver, lo maravilloso siempre se explica como resultado de la sabiduría divina, con inclusión de explicaciones de carácter teológico –no como en las primeras crónicas, en que producía pasmo y no se explicaba–:

Y de qualquier manera que sea, el nacer, o brotar una misma rama de dos troncos, y estos apartados, y distintos el uno del otro, bien se ve cuán singular cosa sea [...]. Y podemos decir que quiso Dios en esto dexar en la naturaleza un rastro de como el Espíritu Santo emana del Padre, y del Hijo. Personas realmente distintas, a quien sea la alabanza de tales obras (Ribas, 5).

Lo maravilloso moral

Ahora bien, ese maravilloso natural se sale con mucha frecuencia del ámbito del prodigio y del milagro divino para convertirse en un apocalipsis difícil de parar. Tanto en este apartado como en otros (por ejemplo 3.1) hemos aludido a catástrofes naturales, expresión de una naturaleza desbocada e incontenible. Ahora es el momento de mostrar cómo ellas, con mucha frecuencia, se utilizan como avisos o admoniciones de carácter moral: resultado de los pecados cometidos o advertencia de lo que puede ocurrir si se persiste en ellos. Los ejemplos que figuran a continuación, salvo uno, son de distintos cronistas a los vistos anteriormente, lo cual quiere decir que el talante o condición de cada uno puede inducirlo a dar una visión más armónica o más problemática y conflictiva de la relación entre naturaleza, hombre y creencias. Nos encontramos aquí con tres autores de distintas órdenes, que comparten la característica de ser cronistas de transición entre el siglo XVI y el XVII o del primer cuarto de este: Mendieta, Lizárraga y Grijalva, a los que hay que añadir también a Ribas. Con el primero volvemos al episodio del terremoto o temblor de Santiago de los Caballeros, que recoge posteriormente Remesal, de cuya obra hemos aportado dos fragmentos más arriba, y que Mendieta incluye en unas páginas dedicadas a narrar catástrofes naturales que, según él, tenían menos de naturales que de avisos del cielo: Lo vemos bien claro en este fragmento:

¿Qué sabemos si aquella tormenta o tempestad principalmente la enviaba Dios por ella? [doña Beatriz] Según de lo referido, se puede sospechar debió ser juicio y castigo de Dios que vino por su mano, y aun podría ser que para mayor bien de la defunta [...], para provecho de sus almas, pues ambos a dos tuvieron tiempo de arrepentirse de sus pecados y volverse a Dios (Mendieta, 389-390).

El autor no descarta que en esa tempestad anduviesen los demonios “en formas visibles” y pone de ejemplos, entre otros,

una vaca o toro con un cuerno quebrado y en el otro una soga arrastrando, que andaba por la plaza de la ciudad y arremetía contra los que querían ir a socorrer la casa del adelantado [...]. Y todos tuvieron por cierto que aquel animal que allí pareció más fuese demonio que toro o vaca, como a quienquiera parecerá lo mismo según toda razón. Afirmaron los indios que la corriente que de la tierra bajaba trajo tras de sí dos muy grandes dragones, que tenían los ojos tan grandes como copa de sombrero (*id.*, 391).

Sigue el franciscano contando una erupción volcánica posterior, así como los miles de víctimas de la peste, para cuyo remedio propuso al pueblo tomar “un santo por abogado, con promesa de hacerle un altar en aquella iglesia” (*id.*, 392), con lo cual, andando el

tiempo, no solo se recuperó, sino que aumentó el número de habitantes. Vemos, pues, que Mendieta asume, invocando incluso la razón, que las catástrofes pueden ser avisos o castigos divinos y que hay que actuar para recuperar el favor de Dios, perspectiva en la que se acerca más a los autores barrocos, alejándose de la visión científica de Acosta y otros etnógrafos y naturalistas del XVI.

El agustino Grijalva narra hechos fuera de los límites aparentes de la naturaleza, producto de premoniciones y amenazas relacionadas con el poder del demonio: “El río grande de Tlalcoçauhtitlán corría hecho un cieno: los caymanes salieron a la orilla todos cargados de barro por que en realidad de verdad la tierra subía sobre el agua” (Grijalva, 26) y, páginas más adelante enumera y describe signos –algunos de los cuales son similares a los fenómenos astronómicos que anunciaban la llegada de los españoles, tal como vimos más arriba– que él interpreta como premoniciones que anticipan peste: fuente que mana sangre, cometa arco iris mayor de lo normal, ríos negros llenos de carbón, etc. (*id.*, 67-68). Finalmente, la conexión entre todas estas catástrofes, tanto las que actúan como síntomas como su resultado, y las disposiciones divinas para corregir conductas se puede ver clara en la subsiguiente interpretación del autor:

Quiso Dios con esta gran mortandad castigar el desvanecimiento de los conquistadores, la soberbia y malos tratamientos de los españoles, y aquella grande ociosidad en que vivían, y se prometían vivir [...]. Quiso Dios pagarles [a los indios] la promptitud con que captivaron sus entendimientos a la Fe [pero] conoció [...] que habían de reverdecen en ellos antiguas costumbres, [...] y por esto los arrebatò a la muerte (*id.*, 68).

Lizárraga comparte también esa idea, llamémosle *mágico-moral*, de relacionar fenómenos astronómicos con inmediatas calamidades, como se ve en el capítulo que le dedica a Drake:

En el año de 77 [...] pareció en la media región del aire el más famoso cometa que se ha visto; también se vio en estos reinos a los 7 de octubre con una cola muy larga que señalaba el estrecho de Magallanes, que duró casi dos meses, el cual pareció ser anuncio que por el Estrecho había de entrar algún castigo enviado de la mano de Dios por nuestros pecados, como sucedió (Lizárraga, II, 154-155).

Incide en la misma idea al contar cómo al corsario inglés le sale todo bien, todo lo contrario que a los españoles, que sufren una y otra vez el azote divino por culpa de las costumbres relajadas y poco cristianas de la sociedad colonial chilena, tal y como el dominico se encarga de decirnos una y otra vez, según vimos en su momento (apdo. 3.3).

Vamos a concluir este apartado de lo *maravilloso moral* con dos ejemplos de Ribas, jesuita que, pese a tener una visión más armónica de la naturaleza como expresión del milagro creador de Dios, también incluye en su crónica interpretaciones morales de ella. En el primero se cuentan sucesos –“casos notables”, según reza el capítulo VI de la *Historia*– ocurridos con ocasión de la llegada del padre Gonzalo de Tapia, entre ellos

los avisos que el cielo dio a estas gentes, con la grande y pestilencial enfermedad, y tremendo temblor de tierra, con que parece que los llamaba a la conversión (Ribas, 48).

En el segundo ejemplo sucede lo contrario: se produce el hecho prodigioso, emanado directamente de la divinidad, como consecuencia de una acción virtuosa de los hombres. Con ello entramos ya en el terreno del milagro cristiano, que es la última manifestación

de lo maravilloso que vamos a considerar y que ocupará las siguientes páginas de este capítulo:

Y fue el caso, que en el pueblo grande de Torim, en tiempo de grande falta de lluvia, y tal, que se secaban los sembrados, hizieron los niños una procesión de sangre a una ermita de nuestra Señora, que habían leuantado en un cerrito que tenían junto a su pueblo, y el Señor por las oraciones de los inocentes, y honra de su benditísima Madre, envió copiosa lluvia sobre todas las sementeras de aquel pueblo, sin llover en los demás, que eran bien cercanos. Cosa que notaron los indios con admiración, y con que los vecinos pueblos quedaron aficionados a imitar a los de Torim, en la devocion con la santísima Virgen (Ribas, 330-331).

Lo maravilloso cristiano: variables implicadas

Toda esta panoplia de fragmentos traídos a colación hasta ahora, reflejo muy incompleto de la abundancia de casos incluidos en las crónicas, muestra, al margen de los objetivos e intereses de los autores al hacerse eco de lo sobrenatural, que realmente existía una convivencia cotidiana con ello, una familiaridad que no evitaba, como hemos visto, reacciones cuando menos de admiración y casi siempre de espanto y miedo. Los relatos de lo *maravilloso cristiano* que vamos a recoger ahora, y que se producen en el contexto de la evangelización, nos mostrarán, considerados globalmente, cómo las crónicas subrayan y enfatizan el proceso, llevado a cabo por los religiosos, de convertir esa fuerza telúrica y sobrenatural que produce pavor por su carácter incontrolado y salvaje en energía positiva salida de una divinidad bondadosa a la que no hay que tenerle miedo¹⁸².

Una buena parte –por no decir la mayoría– de los contenidos vinculados con lo maravilloso cristiano está formada por relatos de conversiones con intervenciones de elementos sobrenaturales, algo normal si se tiene en cuenta que lo que se está narrando es el proceso evangelizador, pero, al mismo tiempo, adecuado y pertinente por ser de sobra conocido por el público lector, educado desde la Edad Media en la lectura o escucha de colecciones de textos narrativos de temática mariana e intención moralizante¹⁸³.

Sin embargo, aunque nos pueda parecer que los relatos de milagros cristianos deben ser una parte inexcusable de cualquier texto cronístico escrito por un religioso, la realidad es distinta: aquí también, como en los demás contenidos investigados hasta ahora, hay un tratamiento diferenciado en función de los mismos criterios que ya se han aplicado a otros asuntos: el siglo, la orden religiosa y el subgénero que opere en cada caso. Antes, pues, de pasar a la consideración de los ejemplos y muestras que hemos recogido en las obras, debemos mostrar e interpretar las variables resultado de aplicar los criterios antedichos.

La primera es que, en efecto, los autores de los que hemos recogido muestras de relatos

¹⁸² Puede verse al respecto el artículo de Andrés Eichman (2009, 87), referido a relatos sobrenaturales del Perú, a partir de los cuales él interpreta que tanto milagros como avisos son, en última instancia, “expresión de la bondad de Dios”, aunque para ello antes –cabría añadir a tenor de lo leído en los textos- la divinidad deba castigar las conductas inapropiadas de los fieles, mediante el arma de una naturaleza desviada de sus cauces, para conseguir finalmente traerlos al buen camino.

¹⁸³ Así lo indica David H. Boost (2006, 178-179), aunque él lo relaciona con la *Histórica relación* de Ovalle. No obstante, es pertinente considerar que los demás cronistas que desarrollan estos contenidos, así como sus posibles lectores, se hallan inmersos todavía en ese clima religioso-cultural, usado por los primeros para llegar con más eficacia a los segundos, pues los textos de Indias son, entre otras cosas y como ya se ha visto (apdo. 1.2.1), instrumentos de legitimación de la conquista, colonización y evangelización de América.

de conversiones y milagros son mayoría (20, de 32). Ello nos da idea de la importancia de este complejo temático, que se convierte en rasgo constitutivo de la crónica religiosa de Indias. Con todo, hay que matizar enseguida que de esos veinte cronistas catorce pertenecen al siglo XVII y dos más –Mendieta y Dávila– están en una especie de transición no solo cronológica, pues ya hemos tenido la oportunidad de ver en distintos apartados cómo se comportan, sobre todo el franciscano, con arreglo a los parámetros ideológicos y estéticos de los religiosos barrocos. Al final, por tanto, solo encontramos cuatro autores anteriores: Pané, Motolinía –que ofrece muestras en sus dos obras-, Gaspar de Carvajal y Durán. De ello resulta que el concepto de *maravilloso cristiano* es de aplicación mucho más en el Barroco que en el Renacimiento, lo cual es coherente con lo que llevamos dicho hasta ahora acerca de aquel movimiento literario. Hay, además, otro dato que refuerza tal aserto: se trata del hecho de que en las obras del XVI la presencia del relato de milagros en los textos es discontinua, poco relevante (muy poco, en realidad, en Gaspar de Carvajal o Durán) y nunca se constituye en una trabazón coherente y sistemática de relatos, como sí sucede en muchas de las obras del XVII. Que esto sea así tiene una explicación que hay que buscar en el subgénero de los textos y en los intereses de los cronistas, como veremos de inmediato.

La segunda variable, que atiende a la orden religiosa, nos dice, si nos circunscribimos a las muestras extraídas de las obras, que los agustinos son quienes más se interesan por el contenido que tratamos, ya que lo hace un 75% de ellos y los tres –Grijalva, Calancha y Torres- le conceden relevancia, tanto cuantitativa como cualitativamente, hasta el punto de que todos ellos incluyen no solo relatos de milagros, sino fundamentaciones teológicas de los mismos, como ya se ha indicado (apdo. 2.4). La segunda orden en importancia es la dominica, si atendemos al número de autores (5 de 7), aunque su tratamiento del tema no es muy profundo ni significativo, antes bien, es ocasional y discontinuo, salvo en el caso de Dávila. Los jesuitas aparecen en tercer lugar, con seis autores de diez, aunque en tres de ellos –Montoya, Ribas y Ovalle- hay un desarrollo muy importante, por lo que tal vez habría que considerar su contribución como más significativa que la de los dominicos. Por último, la presencia de los relatos de milagros y cuestiones conexas aparece en la mitad de los autores franciscanos (5 de 10), lo que puede explicarse por el hecho de que estos tienen más presencia en el siglo XVI y están más preocupados por la descripción etnográfica que por la narración evangelizadora, que, aunque exista, se supedita a la labor investigadora de la cultura indígena. Por eso son Mendieta y Lizana –de finales del XVI y del pleno XVII– los cronistas más preocupados por las narraciones de milagros, a juzgar por lo leído en sus obras. También es relativamente significativa la presencia de tales relatos en Maldonado y Cruz, asimismo del XVII, pese a la brevedad de sus textos. En el XVI, Motolinía es un autor que representa muy bien, en su *Historia*, esa amalgama de contenidos característica, donde los elementos evangelizadores, con sus correspondientes relatos de milagros, se diluyen en la descripción del mundo indígena.

Por último, si aplicamos el criterio del subgénero nos encontramos con lo evidente: los relatos de milagros aparecen mayoritariamente en las historias eclesiásticas (una tercera parte del total o más si consideramos que las crónicas de Ovalle, Lizana y Remesal son,

en parte, textos de este tipo). En cambio, hay muy poca presencia de historias de carácter general, pues, aparte de los religiosos que se acaban de citar, solo se han recogido muestras en las obras de Motolinía y Durán –y en este con carácter anecdótico-. Los motivos hay que buscarlos, como se ha indicado con frecuencia, en los intereses de los cronistas generales –la mayoría, del XVI–, que son describir el mundo indígena y solo incidentalmente hablar de la evangelización, fenómeno que, además, en el tiempo cronológico de estas obras, está en sus inicios, por lo que sus contenidos se refieren más a la llegada de los religiosos y a los problemas derivados de sus primeras interacciones con los indígenas. Solo se escapa a este esquema la *Historia* de Motolinía, por motivos que se han visto antes y porque se trata de un religioso interesado sobremanera por las técnicas de evangelización, tal como se puede observar en su *Carta al Emperador*.

Las demás obras con presencia de relatos de milagros y similares, salvo la *Descripción* de Lizárraga –texto misceláneo entre cuyos contenidos figuran elementos de las historias eclesiásticas–, son relaciones de diverso tipo: de carácter etnográfico –Pané–, de evangelización y extirpación de idolatrías –Arriaga y Techo– y de viajes y exploraciones –Maldonado, Cruz, G. Carvajal y Rojas–. No es esperable que en ellas los relatos de milagros tengan importancia cuantitativa, debido a su extensión y a que son textos de tipo práctico e inmediato, presentados como informes sobre sucesos concretos. Aun así, todos recogen alguna narración, que puede ser, incluso, la misma o del mismo tipo en varios de ellos. Lo veremos a partir de ahora con de ejemplos.

Tipología de lo maravilloso cristiano

Dado el caudal de información disponible, no resulta fácil establecer una tipología de lo maravilloso cristiano. Con todo, por ahora y con carácter general –a expensas de que lo recogido nos permita matizar y establecer subdivisiones–, podemos agrupar los ejemplos en cuatro apartados:

- 1) catástrofes y fenómenos naturales similares a los consideradas más arriba, pero especialmente vinculados con la intervención de un elemento sobrenatural, incluyendo también sueños premonitorios,
- 2) comportamientos extraños de objetos y árboles, así como efectos del contacto con reliquias,
- 3) narraciones de milagros en general, con similares patrones y que con frecuencia afectan a o son protagonizados por indígenas y
- 4) milagros específicos de la Virgen, que incluyen actitudes propias de seres humanos y donde cabrían también episodios de sudoración y lágrimas de imágenes religiosas.

Comenzando por los episodios de catástrofes y otros fenómenos naturales conexos, de los cuales hemos visto ejemplos en páginas anteriores, debe decirse aquí que, con las salvedades que queremos examinar en esta parte del presente apartado, hemos recogido ejemplos en las crónicas de Motolinía, Torres, Ovalle, Ribas y Montoya –jesuitas los tres últimos, lo que podría indicar una especial querencia de esta orden por la utilización de la naturaleza como milagro–. Motolinía sitúa el relato de una gran tormenta, con figura

de piedra en forma de sapo incluida, todavía en el contexto de la evangelización inicial, en la que los indígenas se empeñan aún en conservar y aumentar sus templos:

Los chololas comenzaron un *teocalli* extremadísimo de grande [...]. Y, como estos porfiasen a salir con su locura, confundiolos Dios, como a los que edificaban la torre de Babel, con una gran piedra que en figura de sapo cayó con una terrible tempestad que sobre aquel lugar vino, y desde allí cesaron de más labrar en él (Motolinía, A, 176-177).

Torres lleva este asunto a la lucha que, en el contexto evangelizador, mantienen los monjes con el demonio, al que atribuye un dominio de la naturaleza más allá de sus leyes, lo que provoca efectos inmediatos en los indios, de los que ya sabemos que son fácilmente impresionables:

En una ocasión estando limpio y claro el cielo, levantó la mano y luego cayó una espesa lluvia de nieve, que durò algunos días en el campo. En otra ocasión [...] les pronosticò que temblaría en tal día aquel cerro [...]. Llegó el día señalado, y tembló espantosamente el cerro (Torres, 62).

El agustino también vincula terremotos con órdenes injustas, como cuando un caballero manda desenterrar, contra toda razón, a un religioso y, exhumado, no solo “tembló espantosamente la tierra” (*id.*, 290), sino que fue imposible moverlo por muchos esfuerzos que se hicieron y brazos que colaboraron. Esta narración es una variante de los muy frecuentes relatos, como veremos enseguida, de imposibilidad de mover objetos y siempre que sucede se pretende mostrar que nada pueden los deseos humanos –y menos aún si son ilegítimos– contra la voluntad divina, sea esta Dios o su oponente. Recoge también el autor hechos de otro tipo, como el estallido inexplicable de una silla de piedra o el increíble tamaño del corazón de un fraile cuando iban a embalsamarlo (163), todos ellos relacionados con las vidas ejemplares de religiosos. En ese mismo contexto sitúa Montoya visiones premonitorias, tenidas por un religioso en estado de arrobamiento o éxtasis, descritas a mayor gloria de la propaganda jesuita, en que él vio “unos varones más resplandecientes que el sol, adornados de vnas vestiduras candidas” y conoció que eran de la Compañía de Jesús por “cierta inteligencia que le ilustra el entendimiento el blancor” (Montoya, 5). Ribas y Ovalle vuelven a mostrarnos prodigios naturales, pero en este caso debidos a Dios o a la Virgen. En sus *Triunfos* relata el primero sucesivas inundaciones que destruyeron todo a su paso, pero que no pudieron derribar una iglesia, pese a que esta “no era de cal y canto, sino de barro tan fácil de enternecerse”, hecho que atribuye a “esta Señora, que es amparo de afligidos” (Ribas, 706). El jesuita chileno, por su parte, se hace eco de un huracán ante cuya violencia se invoca la ayuda divina, finalmente concedida, y, añade que, en medio de toda la devastación habida en la iglesia, la figura de la Virgen permaneció incólume (403). Todo ello nos muestra una naturaleza desafiada, pero, en última instancia, encauzada por intercesión divina; de ahí que las imágenes y demás objetos sagrados sean respetados, elemento narrativo recurrente en las crónicas y del que veremos más ejemplos referidos a la Virgen más abajo, en el apartado 4) de los contemplados para organizar el material recogido en torno a los milagros.

El segundo grupo de los relatos de lo maravilloso cristiano está compuesto, como establecíamos más arriba, por narraciones sobre comportamientos extraños de objetos y árboles, así como efectos del contacto con reliquias. Aquí veremos canoas que no se

mueven, árboles en forma de cruz y otros prodigios que portan simbólicamente mensajes sobre la penetración del cristianismo en América y que pertenecen al mismo orden de otros similares vistos más arriba referidos a la llegada de los españoles y el fin de los imperios precolombinos. El gran protagonista de estos textos es el objeto cristiano por excelencia: la cruz, que surte ante los indígenas unos efectos que estos consideran mágicos o que incluso se funde con la naturaleza. Veremos a continuación ejemplos de Pané, Motolinía, Lizana, Maldonado, Cruz, Calancha, Torres, Ovalle y Techo. No hay, en este caso, representación de los dominicos y sí, en cambio, están muy presentes los franciscanos. Otro detalle significativo es que, aunque, como siempre, hay una mayor presencia de autores barrocos, comparece un autor tan temprano como el jerónimo Pané.

Pese a que, como decíamos antes, sea la cruz –así como otros objetos, imágenes o reliquias de culto– la protagonista, pueden aparecer otros objetos que, con su comportamiento extraño, transmiten un contenido. Por ejemplo, los franciscanos Maldonado y Cruz se hacen eco en sus respectivas relaciones de viaje y exploración del suceso de una canoa rota que primero fue milagrosamente reparada y finalmente encalló sin que nadie pudiese luego moverla. Lo cuenta primero Maldonado y después Cruz lo repite casi con las mismas palabras, aunque cambiando el orden de los dos prodigios y añadiendo el detalle de que la canoa fue sellada con barro por la mano de uno de los religiosos:

Y para que se eche de ver cuán milagrosamente los iba Dios sustentando y defendiendo y cuán agradable era el descubrimiento que estos dos religiosos franciscanos hacían en su nombre, pondré aquí solo una maravilla de las infinitas que su Divina Majestad obró, que fue: que abriéndoseles un día la canoa y haciendo tanta agua que la ponían a peligro de anegarse, uno de los religiosos pasó la mano por encima de la abertura y luego quedó tan bien ajustada que nunca más por allí entró una sola gota de agua (Maldonado, 75).

A continuación relata lo sucedido al terminar la navegación:

Mandó el gobernador que la canoa la sacasen del río y la llevasen a la iglesia para perpetua memoria de aquel milagroso descubrimiento; y con ser pequeña por grandes diligencias que hicieron y fuerzas que añadieron, no fue posible el sacarla del agua. Viendo esta maravilla determinó el capitán que llevasen la dicha canoa a una isla que estaba en frente del pueblo, pero sucedió otra mayor, pues con echarle veinte remeros, como si fuera una peña nacida en el agua o un encumbrado monte, no la pudieron menear, y así la dejaron en el mismo paraje donde ella varó con los religiosos (*id.*, 76).

Como puede verse, estamos ya en el terreno de lo milagroso, que, en este caso, conecta con lo analizado en el apartado anterior (2.4) tanto sobre la ayuda divina con la que contaron conquistadores y frailes para sus empresas como con la autopropaganda de las órdenes religiosas, ya que Maldonado quiere magnificar la empresa franciscana dentro del contexto de la lucha con los jesuitas por la primacía de las exploraciones por el Amazonas.

Casi todos los relatos milagrosos de este apartado, sin embargo, están protagonizados por imágenes y objetos sagrados en general, con lo cual entramos en el terreno de lo estrictamente religioso, trascendiendo el contenido simbólico relacionado con la conquista y sus protagonistas, que veíamos en los ejemplos anteriores. Como ya se ha dicho, la Virgen –ya sea en abstracto o encarnada en una imagen– protagoniza en las

crónicas distintas peripecias, de las que nos ocuparemos algo más abajo. Ahora nos hacemos eco de la transformación milagrosa de una de estas tallas, traída por el agustino Torres, que pasa de ser “tan fea e indevota” inicialmente a convertirse en una hermosa y perfecta escultura:

Fue cosa admirable, que pocos días después que la colocaron en su altar primero, se fue perfeccionando la imagen de tal manera, que parecía otra diferente. El cuerpo quedó perfectamente acabado con todo el primor del arte, y el rostro hermosísimo y grave, que mueve a devoción a quien la mira (Torres, 206).

En la misma línea, Lizana relata en su *Historia* las aventuras de Nuestra Señora de Izamal, contenido que compite en su obra, como indica el título, con la narración de la historia de Yucatán, y subraya cómo

en el camino sucedió que lloviendo muchos aguaceros nunca llovía sobre las imágenes, ni indios que las traían en su cajón encerradas, ni algunos pasos alrededor de donde ellos estaban con las imágenes (Lizana, 79).

Motolinía y Techo, autores muy distantes entre sí, pero que comparten dinámicas de evangelización inicial, coinciden en destacar los efectos que reliquias y objetos sagrados tienen, respectivamente, sobre la naturaleza –“nunca tanto ha llovido ni tan buenos temporales han tenido como después que se puso el santísimo Sacramento en esta tierra” (Motolinía, A, 179)– y sobre los hombres, en este caso en medio de la evocación hagiográfica de san Javier:

Los salvajes tocaron el relicario [que contenía huesos del santo]; se les inmutaron los semblantes, señal del cambio de su espíritu, y se mostraron tan razonables que prometieron volver otra vez y contar a sus compañeros lo que habían visto (Techo, 841).

Pero, sin duda, el objeto sagrado protagonista es la cruz, elemento simbólico por antonomasia. Los ejemplos recogidos pueden organizarse en dos apartados: 1) sus efectos frente a distintas situaciones problemáticas protagonizadas por los indígenas y 2) su representación o simulación por medio de elementos naturales.

Al igual que las reliquias, la cruz tiene propiedades curativas, y más cuando la enfermedad que aqueja al enfermo es la consabida idolatría, tal como cuenta Motolinía al relatar que fray Juan Zumárraga se había ido a España

dejando primero levantada la señal de la cruz, de la cual comenzaron a pintar muchas; y como en esta tierra hay muy altas montañas, también hicieron altas y grandes cruces, a las cuales adoraban, y mirando sanaban algunos que aún estaban heridos de la idolatría (Motolinía, A, 128).

En este fragmento observamos los efectos de los elementos sagrados sobre los indígenas en los comienzos del proceso evangelizador, pero tampoco es desdeñable su imbricación con el paisaje: cómo se adaptan a él y se funden con él; de ahí que las crónicas de esta época estén llenas de descripciones con cruces por doquier en las que se ensalza con frecuencia su carácter monumental y su efecto *disuasorio*, por así decir, sobre las prácticas religiosas de los lugareños. Muy cerca de esa aproximación se encuentra Mendieta, cuando asocia simbólicamente la cruz con la paz que está trayendo, y traerá en el inmediato futuro, el cristianismo, una interpretación que son capaces de captar los indios cuando son cegados por la luz deslumbrante de una cruz levantada junto a un

templo suyo, que, además, logra ahuyentar al “demonio que allí era adorado” (Mendieta, 309), obligado a salir “en una forma espantosa, que le pareció tiraba algo á puerco” (*id.*). Tres décadas después, el también franciscano Lizana la relaciona con la lucha contra el maligno, motivo temático más frecuente en el Barroco, según se ha indicado. Podemos comprobarlo en la historia de un religioso que dejó a su esposa por seguir el camino de Cristo y a la que, cuando recibe la supuesta visita de ella, le da una cruz, ante lo cual la mujer desaparece, por lo que entendemos que se trataba del diablo en forma de mujer, que, lógicamente, no puede soportar la visión de la cruz:

Mirad que os mando que no me volváis con esas locuras, que pues fui aquel poco tiempo vuestro marido, bien os puedo mandar, y porque no se os olvide, llevaos esta cruz que traigáis en el pecho, y apenas hubo sacado la santa cruz, cuando se halló solo y parece que dio un trueno cuando se desapareció (Lizana, 209-210).

Si la perspectiva barroca de Lizana nos evoca historias de exorcismos y de luchas varias contra todo tipo de criaturas infernales, Pané, en los orígenes de la crónica de Indias, nos da una perspectiva que mezcla lo maravilloso natural, tan propio del Renacimiento, con la expresión de la omnipotencia divina, capaz de modificar la naturaleza y amedrentar con ello a quienes osen profanar o maltratar los objetos sagrados. Pese a que su relación es fundamentalmente etnográfica, no puede dejar de aludir a los primeros intentos evangelizadores, que concluyen las más de las veces con la destrucción de las imágenes, ante lo cual Dios opta por reponerlas –en este caso la cruz– en forma de vegetales que imitan su traza:

Luego corrieron donde habían escondido las imágenes, y las hicieron pedazos. Pasados algunos días, el señor de aquel campo fue a sacar los ajíes [...] y en el lugar donde habían sido enterradas las imágenes, habían nacido dos o tres ajíes, como si los hubiesen puesto el uno por medio del otro en forma de cruz (Pané, 205).

Más abajo nos detendremos en esta particular fusión de religiosidad y naturaleza a partir de testimonios barrocos de Calancha y Ovalle. Ahora traemos un ejemplo más, del primer autor citado, en el que las apariciones milagrosas de cruces, aunque se indica que es Dios quien las fabrica, son la omnipotente respuesta divina a las agresiones que los objetos sagrados sufren por parte de los indígenas. Cuenta el agustino que

el domingo onze del mes de mayo del mesmo año a las doze de la noche quitó del barrio de Malambo en san Lázaro de Lima las cruces con irrisión y menosprecio un mulato llamado Sebastián [...], las baldonó poniéndolas en lugares inmundos. En la mesma semana, mes y año, se adelantó Dios y dio en una peña de metal de plata tres cruces, como diciendo: “Este es el tesoro que los hombres han de buscar [...]. Y si vieren los fieles menospreciadas las cruces por un mulato, oigan y vean cruces que dan las peñas al golpe de un indio, reverenciadas por admirables y enriquecidas por misteriosas (Calancha, 121-122).

Si se leen completas las páginas de las que se han extraído estos fragmentos, se podrá observar cómo lo maravilloso –la aparición de cruces clavadas en una peña que forma parte de unas minas de plata– queda subsumido o resuelto en el poder sumo de Dios, único tesoro que se debe buscar, de tal manera que lo que se pretende con la narración es mostrar que no solamente el profanador mulato –en su momento analizamos cómo la visión que muestran las crónicas acerca de negros, mestizos y mulatos es incluso peor que

la de los indios (apdo. 2.2)– recibe su castigo y queda burlado, sino que el impacto del milagro evitará que lo vuelva a repetir y quedará convertido por la vía de lo maravilloso. Ello sucede asimismo en un relato del dominico Remesal, donde el maltrato a los símbolos tiene su réplica en la aparición de una cruz que, pese a todos los esfuerzos de los indígenas, nadie es capaz de mover ni de quemar, aunque sea de madera (196).

Calancha a renglón seguido nos describe otra cruz, que en este caso es, realmente, un árbol que emula el objeto sagrado, pero tal vez lo más significativo sea lo que añade a continuación, al afirmar que la tierra peruana produce cruces en todas partes:

En un engeño de açucar [...] produjo Dios un árbol [...] y es una cruz como labrada a mano de cinco varas casi de largo y de tres los braços en admirable proporción [...]. *Al fin esta tierra produce cruces en aguas, árboles, flores i minas* (Calancha, 122, énfasis nuestro).

Probablemente no quepa hablar aquí de una especie de *panteísmo* –y menos en el siglo XVII, teniendo en cuenta lo estudiado en su momento sobre el elemento contrarreformista explícito en las crónicas desde finales del XVI (apdo.2.4)–, pero lo cierto es que el sujeto de la oración subrayada es *esta tierra*: una tierra que produce cruces puede ser una digna heredera de esa otra tierra que mostraba una naturaleza llena de prodigios, vislumbrada por conquistadores y cronistas del XVI. Interpretado así el fragmento, podemos colegir que se quiere dar a entender que ella sigue siendo igual de prodigiosa, pero ahora las maravillas son milagros y están filtradas por la superior potencia del cristianismo.

Una vez que Calancha propone esa, digamos, visión religiosa de la naturaleza, otros cronistas, como Ovalle, se hacen eco de ella y presentan más árboles dispuestos en forma de cruz –el jesuita chileno también nos informa en su *Historia* de una peña que simula la imagen de la Virgen–. En particular, se detiene en uno nacido en las montañas de Chile, a cuya descripción dedica un capítulo entero además de añadir una imagen¹⁸⁴. Recojo, del amplísimo texto descriptivo, estos fragmentos:

Demos fin a esta materia con el prodigioso árbol, qve el año de treinta y seis se halló en el valle de Limache [...] en el cual se ve a proporcionada distancia del centro de la tierra, como a dos estados de altura, atravesada al tronco una rama, o ramas, que forman con él una prefectísima cruz [...]. Pero no para aquí la maravilla, porque hay otra mayor, y es que sobre esta cruz así formada se ve un bulto de un crucifixo del mesmo árbol, del grueso y tamaño de un hombre perfecto (Ovalle, 59).

La obra de Ovalle se incluye, pues, dentro de una tradición de portentos que relacionan lo natural con lo espiritual y religioso y donde este utiliza a aquel para manifestar su infinito poder y para mostrar, de un modo adecuado a la naturaleza americana, la peculiar acogida que las nuevas tierras dan a la religiosidad europea¹⁸⁵. Por eso, después de

¹⁸⁴ Véase el cotejo que hace María Luisa Fischer (1996, 142-144). Más sobre esta cuestión en apdo. 4.1.

¹⁸⁵ Cito una vez más a Andrés Prieto (2010, 19), que dedica varias páginas a glosar e interpretar este episodio de Ovalle. Sus conclusiones son adecuadas a la propia interpretación del hecho maravilloso, que aparece en el texto del chileno, aunque es extraño que lo presente como un contenido propio de los jesuitas, dados, según él, a la interpretación de los portentos en términos de filosofía natural, sin mencionar la narración anterior de Calancha. Dice el estudioso: “Ya que las causas y razones naturales se mostraban insuficientes para explicar las singularidades de los portentos, ellos devenían en claros y evidentes signos (“no en jeroglíficos”) de la voluntad divina de incluir a América, y a Chile en particular, dentro de la economía de la salvación. Los portentos, entonces, dejaban de ser objetos adecuados para la investigación racional y se transformaban en emblemas, en signos celebratorios de la aprobación divina del trabajo de los

afirmar tópicamente que el hecho no se puede creer si no se ve y después de haber dado testimonios de verosimilitud que incluyen la reproducción de la propia imagen, nos explica que ha contado el hecho

para que el piadoso lector tenga en qué admirar la divina sabiduría de nuestro Dios, y su altísima providencia en los medios, y motivos, que nos ha dado, aun en las cosas naturales, y insensibles para confirmación de nuestra fe, y aumento de la piedad y devoción de sus fieles (Ovalle, 60).

Un aspecto fundamental de lo maravilloso cristiano: los milagros. Cuestiones generales

La penúltima manifestación de lo que hemos llamado *maravilloso cristiano* está formada por un variadísimo muestrario de milagros, producto la mayor parte de las veces de la experiencia evangelizadora de los frailes, que ellos cuentan largamente en sus crónicas, hasta el punto de convertirse en rasgo constitutivo de este subgénero literario. Vamos a considerar ejemplos de este compendio de casos milagrosos pertenecientes a quince autores, de los cuales solo tres pertenecen al siglo XVI (cinco, si contamos a Mendieta y a Dávila, cronistas a caballo entre dos siglos). Los demás, como es lógico, pertenecen al siglo XVII. Abundando en esta lógica temporal, debe decirse que la información sacada de Motolinía, G. Carvajal y Durán es desigual y poco significativa: se trata de relatos ocasionales, que no forman un corpus organizado. Empezamos a ver auténticas antologías de casos en los dos autores de finales de siglo que citamos antes, tendencia que se acentúa y adquiere carta de naturaleza en las décadas siguientes.

Con independencia de la cronología, la aparición sistemática y organizada de casos está vinculada con las historias eclesiásticas y otras de carácter general, pero con una importante presencia de contenidos evangelizadores. Si vemos ejemplos en relatos de viaje, por ejemplo, como se analizará enseguida, estos tienen unos objetivos diferentes.

En cuanto a las órdenes religiosas, consideramos ejemplos de tres franciscanos (Motolinía, Mendieta y Lizana), cinco dominicos (G. Carvajal, Durán, Dávila, Lizárraga y Remesal), dos agustinos (Grijalva y Calancha) y cinco jesuitas (Arriaga, Rojas, Montoya, Ribas y Ovalle). Sin embargo, este recuento no resulta particularmente significativo por cuanto la presencia de casos milagrosos no es equivalente en cantidad y calidad en todos ellos, aunque sí está claro que son los jesuitas los que más trabajan estos contenidos, lo cual resulta coherente con el hecho de que sea la principal orden religiosa evangelizadora en el siglo XVII.

Sin detenernos ahora demasiado en la función u objetivo de los relatos de milagros, de lo que nos ocuparemos al final de este apartado, resulta evidente que ellos persiguen dar cuenta de la labor de los religiosos, magnificándola hasta los extremos de la épica, pero no hay que desdeñar su carácter de relatos didácticos, contruidos para dar a entender la

misioneros, signos que representaban literalmente el proceso mediante el cual la fe católica echaba raíces y florecía en Chile”. Se debe, pues, añadir a esta conclusión su carácter extensivo a otras crónicas y autores, en particular Calancha, a cuya obra se le puede aplicar también el matiz de reivindicación criollista contenido en la cita de Prieto, puesto que el agustino era también criollo. Las cruces que aparecen en ambos se convertirían, por tanto, en un signo de la adecuación de sus países para el acogimiento de la doctrina cristiana.

fuerza del cristianismo, así como para mostrar pautas de conducta que sean agradables a Dios. Por ello, con frecuencia, sus protagonistas son los propios indígenas, que van a sufrir una transformación que los arrancará de su propio mundo espiritual y los convertirá, con la misma rapidez y violencia, en los más perfectos cristianos. Todo ello gracias a la intervención de ángeles, demonios, santos y vírgenes. En particular, la figura de la Virgen adquiere una relevancia capital en las crónicas de Ovalle, Montoya, Calancha y, de modo particular, en las de Grijalva y Lizana, razón por la cual reservaremos la parte final de nuestro recorrido al tratamiento de este asunto en especial.

Como ha quedado insinuado más arriba, los relatos insertos en crónicas del XVI no se incardinan en una red coherente dirigida al mismo fin: se trata de textos aislados y que reflejan, desde luego, momentos muy iniciales de la interacción europeos-indígenas. El protagonismo no se decanta aún del lado de estos, ni siquiera totalmente del de los religiosos, y se observa a los conquistadores en tareas luego exclusivas de aquellos, así como también a otros miembros de la sociedad colonial. Muestran aún el momento inicial de la conquista y se vinculan con las dificultades prácticas de las expediciones y de las batallas de la conquista. Estos motivos solo se repiten de manera ocasional en el XVII en relatos de viajes que tienen el mismo carácter iniciático que los del XVI y también en historias más extensas, abarcadoras de un gran lapso de tiempo, lo cual significa que, aunque la mayor parte del contenido maravilloso de las crónicas barrocas atiende al contexto evangelizador propio de esa época, podemos rastrear en ellas –en las más extensas y ambiciosas, que cuentan también hechos del XVI– elementos milagrosos característicos de esa época inicial.

Si empezamos precisamente por estos, encontramos ejemplos en G. Carvajal, en Rojas y en Dávila. El primero relata una curación mágica de unos heridos graves mediante “un cierto ensalmo, y con ayuda de Nuestro Señor, dentro de quince días todos estaban sanos” (G. Carvajal, 56), una combinación sorprendente de magia y creencia religiosa, pero, al mismo tiempo, característica de esta relación tan marcada por lo maravilloso. El jesuita, en cambio, relata, en una línea mucho más bíblica, la invocación a la divinidad y la ayuda de esta en situaciones comprometidas. Subraya que Dios protegía la navegación y pone como uno de los ejemplos que

abriéndoseles la canoa, embarcación pequeña y vieja, Fr Domingo, religioso de conocida virtud, la tocó con la mano invocando el favor divino y la dio sana (Rojas, 220).

Dávila, en fin, se hace eco de la ayuda divina en la narración de la aparición milagrosa de un barco, con todos sus aparejos y carga, después de haberse hundido otro similar, hecho milagroso para el cual, sin embargo, el autor encuentra fuente en textos clásicos que comentan sucesos similares:

Hallaron en un arcabuco [...] una carabela entera, sin faltarle cosa de cuantas en ella estaban, y todos iban a verla por cosa prodigiosa, y sacaron della cada qual lo que era de su señal y marca, sin que en todo ello hubiese un alfiler de menoscabo (Dávila, 237).

El milagro aquí sigue el esquema de la intervención divina en tareas que no son todavía de evangelización y está desvinculado del relato que tiene como objeto la conversión ejemplar del indígena. En esa misma línea de solución de hechos cotidianos, Motolinía

narra en su *Carta* cómo, ante las quejas de los indígenas porque, al no llover, perecerían de hambre, organizó Cortés una rogativa, resultado de la cual aunque “estuviese el cielo sereno, súbito vino tanta agua, que antes que allegasen a los aposentos [...] ya iban todos hechos agua” (Motolinía, B,276), suceso que, por supuesto, resultó didáctico y ejemplar para los indios, porque, además, no volvió a haber sequía, y que incorpora también Lizárraga en su *Descripción* (II,124).

Otra forma de intervención divina sucede, según la crónica de Durán, en una de las batallas de la conquista de México, donde, en situación muy apurada para los españoles, apareció “el glorioso apóstol Santiago y ahuyentó a los indios” (Durán, II, 63)¹⁸⁶. Aunque el texto del dominico, como estudiamos en su momento (apdo.2.2), recoge la perspectiva indígena, en este caso retoma, en el comienzo del capítulo LXXVIII, el tono épico y la concepción medieval de cruzada y recupera, a través de lo maravilloso cristiano, el mito del apóstol guerrero –Santiago Matamoros- en boga en esa época. En pleno Barroco, se hace eco de esta aparición –aunque esta vez en el Perú- el agustino Calancha, seguida a continuación, al igual que en Durán, de la intervención de la Virgen¹⁸⁷. Es interesante y significativo comparar el tratamiento que ambos cronistas le dan a las apariciones divinas, en particular su apoyatura en fuentes, análisis que dejaremos para el final de este apartado, donde se abordará la justificación y la funcionalidad de lo maravilloso. Ahora quiero reproducir un fragmento que nos recordará la imagen de ese épico guerrero:

Estando ya para perecer los españoles, se apareció Santiago en un caballo blanco con su insignia en los pechos (Cruz en espada, que el vulgo llama lagarto de Santiago) abraçada una adarga, i con espada cortadora en las manos, quitando vidas y haziendo huir millares de indios, que a voces decían: “¿Qué viracocha es este que a todos nos mata con aquel rayo que en las manos trae?” (Calancha, 213-214).

Tipología y antología de relatos milagrosos barrocos

A renglón seguido ofrecemos una muestra antológica de textos maravilloso-milagrosos contextualizados en época barroca y dentro, casi siempre, de un contorno evangelizador, a diferencia de los anteriores. Atendiendo al número de ejemplos recogidos –recordamos que no se trata de un recuento exhaustivo de todo el material, sino de una proyección representativa, como sucede con el resto de ejemplos utilizados en los distintos apartados de nuestra investigación–, la ordenación de los cronistas que los elaboran forman, de más a menos muestras, la siguiente secuencia: Montoya, Lizana, Ribas, Mendieta, Grijalva, Calancha, Torres, Arriaga y Dávila, lo que implica un interés mayor por parte de jesuitas

¹⁸⁶ Véase la nota explicativa del editor Francisco J. Ramírez, contenida en la edición utilizada (p. 61), donde se ponen más ejemplos del activo papel que, al parecer, desempeñaron en la conquista de México tanto el apóstol Santiago como la propia Virgen.

¹⁸⁷ Estas apariciones divinas, que, como es sabido, fueron muy frecuentes en crónicas y otras obras de índole más literaria de la Edad Media, tuvieron su continuidad en los textos de Indias. Aunque aquí hemos mencionado dos, se podrían poner más ejemplos y no solo de crónicas escritas por religiosos, tal como nos muestra Miguel Donoso Rodríguez (2009), que ejemplifica con Góngora Marmolejo. Cabe deducir que no solo la religiosidad popular medieval se trasplantó a América, sino que también hubo una transposición en el otro, que pasó de ser el infiel musulmán al indio ignorante de Dios, como también indica este investigador (p. 66), hecho que estaría avalado, además, por las analogías que diferentes cronistas establecen, según se indicó en su momento (apdo. 2.4), entre indígenas, musulmanes y judíos.

y franciscanos. En cuanto a los agustinos, aunque también incorporan relatos, se interesan más por un acercamiento teórico al asunto, por una perspectiva teológica de estudio y fundamentación del hecho milagroso, que supone una mayor distancia emocional de la acción concreta y una apuesta por su intelectualización, como veremos más abajo.

Para organizar todo este caudal informativo-narrativo vamos a distinguir las siguientes categorías:

- a) milagros, apariciones e intervenciones de santos vinculados con las órdenes religiosas (Mendieta, Calancha, Torres, Dávila, Ribas y Ovalle), así como hechos sobrenaturales protagonizados por los propios frailes (Dávila, Lizana y Grijalva),
- b) apariciones de difuntos para advertir a los vivos (Mendieta, Ribas y Lizana) y
- c) apariciones de figuras sobrenaturales –en ocasiones, simplemente voces–, incluyendo al demonio, que suelen tomar forma indígena (Mendieta, Lizana, Grijalva, Arriaga, Montoya –en numerosas ocasiones– y Ribas).

El esquema anterior nos permite constatar que el relato milagroso se encamina en una doble dirección: una –menos importante numéricamente, pero relevante ya que está conectada con el declarado objetivo de los frailes de promocionar a los suyos, tal como se ha visto en su momento (apdo. 2.4)– centrada en relatar, desde una perspectiva hagiográfica, la vida y milagros de los fundadores de cada orden y también de muchos religiosos de a pie¹⁸⁸: ya sean santos fundadores o simples y humildes religiosos, las cuatro órdenes consideradas caen en la tentación del autobombo. La otra dirección se mueve en el mismo esquema sobrenatural, pero cede el protagonismo a la interacción directa entre el mundo espiritual ultraterreno y el terrenal indígena. Dado que este segundo tipo de relato, debido al protagonismo de que disfruta en él el indio, está más cerca de la peripecia evangelizadora, se trata de un producto casi exclusivo de jesuitas y franciscanos, con algún ejemplo esporádico de los otros grupos.

Los cronistas citados como representativos de la primera dirección –apdo. a)– son autores de historias eclesiásticas –las obras de Lizana y Ovalle pertenecen a un tipo mixto, como ya se ha reiterado–, uno de cuyos ingredientes básicos, según se ha visto en la descripción genérica elaborada en el capítulo anterior, es la inclusión de biografías de los frailes de la orden correspondiente, en las que, además del relato de su vida esforzada, en ocasiones, se recogen acciones milagrosas que algunos protagonizaron, derivadas precisamente de su ejemplaridad vital. Si pasamos del humilde servidor de la orden a su fundador, entonces nos elevamos a un plano épico que nos lleva directamente a la reivindicación propagandística del grupo como aquel que mejor desempeña su cometido o como el llamado o elegido por Dios. Así, el dominico Dávila relata cómo fray Domingo de Betanzos, con sus oraciones conducentes a que ciertos caballeros dejaran el vicio del juego, recibió la ayuda divina en forma de rayo que destruyó la mesa de los jugadores,

¹⁸⁸ Como se estudiará en el capítulo siguiente –en concreto en el apdo. 3.2– uno de los elementos que configuran la crónica de Indias como un documento misceláneo es la inclusión de biografías de religiosos, que son verdaderas hagiografías o vidas de santos, sobre todo, como es lógico, en el tipo textual de las historias eclesiásticas.

que “estauan todos con la vista deslumbrada, y los coraçones sin aliento” (Dávila, 56), lo que provoca su inmediata conversión a una vida más edificante. Se trata, en este caso, de una historia moralizante que se desarrolla en un contexto urbano criollo. Al margen del mundo indígena se encuentra también la curación, por imposición de manos hecha por otro religioso, de un encomendero, si bien tal hecho causa sus efectos en los indios que lo presenciaron, que “quedaron asombrados, llamando de allí en adelante santo al que antes llamaban amigo de Dios” (Dávila, 320), de tal manera que queda patente no solo la santidad y ejemplaridad del fraile, sino también su idoneidad como eficaz arma evangelizadora. En fin, el milagro puede agotarse en sí mismo, sin trascender a otros, como resultado y culminación de una vida ejemplar. Así le ocurre a fray Francisco de la Torre, que levita en el momento de la muerte, según relato del franciscano Lizana:

Y levantándose en alto más de tres palmos del suelo, dio su alma a su Creador, quedándose así por un breve espacio, y poco a poco fue volviendo al suelo, y quedando en pie dio lugar a que le recostasen en una cama; y visto que era difunto, le sentaron en una silla, como si fuese vivo, y le llevaron al convento, y dicen iba tan liviano y sesgo como como si fuera vivo (Lizana, 217).

Este mismo enfoque, por citar un ejemplo más, presentan las numerosísimas biografías de religiosos que encontramos en la crónica agustina de Grijalva, donde leemos acerca de las curaciones milagrosas hechas por fray Antonio de Roa o de cómo pasó un río sin mojarse (104 y ss.), así como de la vida ejemplar de fray Pedro de Agurto, cuyo cadáver permaneció incorrupto (217). No obstante, cabe decir que los hechos milagrosos de los agustinos se incardinan en unas vidas llenas de ascetismo extremo, pero de escasa interacción con el mundo indígena, lo que los distingue de los que protagonizan sus colegas jesuitas y franciscanos.

En cuanto a las intervenciones de santos fundadores, Mendieta glosa la devoción que le tienen los indios a san Francisco –hasta el punto de que prefieren vestir un palo con su hábito que aceptar religiosos de otras órdenes– y, a modo de explicación, relata cómo el santo finalmente resucita a un niño indígena, tras comprobar la mucha devoción y rezos de sus padres, suceso ante el cual “los que allí se hallaron presentes para el entierro [...] quedaron atónitos y espantados” (Mendieta, 333) y del que resultó “que los naturales fueron muy edificados, animados y fortalecidos en nuestra fe” (*id.*). Santo Domingo, con la inestimable ayuda del propio Cristo, pone alas a la embarcación de unos religiosos dominicos, que en veinticuatro horas anduvieron doscientas leguas, “con gran admiración de todos” (Dávila, 147). San Francisco Javier y san Ignacio, por su parte, reparten salud y garantizan partos fáciles a las indias, con solo unos rezos o colgarse al cuello una medalla o imagen, según los testimonios de Ribas (435-437) y Ovalle (356). Franciscanos y jesuitas colocan, pues, a sus santos tutelares en un contexto de máxima cercanía al mundo indígena y obran sus milagros por mediación de los religiosos que asisten a los lugareños en el día a día.

También los agustinos sacan a su patrón, aunque de muy distinta manera: Calancha extrae a san Agustín del contexto americano y del contacto directo con sus naturales y, amparándose, como siempre, en los Padres de la Iglesia y en la historia del cristianismo medieval, relata la aparición del santo a sus frailes, en la que los consuela diciéndoles que

siempre estará y predicará con ellos. A partir de ahí, el agustino, a base de erudición y derecho eclesiástico, introduce la evangelización del Nuevo Mundo y la primacía de esta orden en la tarea. Su discípulo Torres enfatiza que una imagen de san Agustín resistió un incendio (33). De manera que, según lo anterior, volvemos a encontrar aquí la distancia intelectual, incluso la frialdad, que caracteriza a esta orden con respecto a las dos antes citadas, que tiene su expresión literaria en el discurso erudito que no elimina, pero limita, el relato directo, sobre el terreno, propio de los otros grupos.

La segunda dirección, a la que pertenecen las categorías b) y c) arriba indicadas, está integrada por multitud de relatos –de los que aquí veremos una muestra pequeña, aunque significativa– donde santos y religiosos ceden todo el protagonismo a seres comunes, la mayor parte de las veces indígenas. Un primer grupo de textos, de clara intención moralizadora, se ocupa de personas muertas que vuelven momentáneamente a la vida para señalar, con tono admonitorio, a los vivos las conductas adecuadas para su salvación. Recoge Mendieta un buen número de estos relatos en el capítulo 28 de la 4ª parte de su *Historia*, con el propósito expreso de confirmar la fe y “en confusión de los infieles que carecen de ella” (Mendieta, 469). Casi siempre se trata de apariciones a personas vivas de familiares muertos para saldar alguna deuda o para que aquellas hagan algo que saque a estos del Purgatorio. Su compañero Lizana relata un suceso similar, aunque en este caso mete por el medio, a modo de homenaje, a Diego de Landa, pues el relato está inserto en la biografía del primer cronista del Yucatán. Así, el difunto cuenta, para ser creído por su compadre vivo y que este haga lo que le pide, cómo vio al obispo:

Sabréis que habrá una hora que el obispo Landa murió en la ciudad de Mérida, y sabréis que [...] pasó por el purgatorio como pasa el relámpago de Oriente a Poniente, que apenas le vinos, cuando ya pasó, y de esto soy testigo, y veréis por esto ser yo, y la necesidad que tengo (Lizana, 201).

Por último, Ribas trasciende un tanto ese esquema en que el fallecido continúa muy pegado a hechos cotidianos y vulgares y busca ayuda en el mundo terrenal, para dejarnos una reflexión moral basada en el tópico *contemptu mundi*¹⁸⁹, tan del gusto del Barroco:

Murio el principal cacique dél, que tenía por nombre de bautismo don Fernando. Quedole un hijo, que servía en la iglesia [...]. A este una noche pasando por el cementerio, se le apareció y encontró su padre, y le dixo: “Mira, hijo, que todo lo de la tierra es basura y estiércol, en comparación de la otra vida”, y con esto desapareció (Ribas, 331).

El cronista jesuita, que escribe sus *Triunfos* a mediados del XVII, nos muestra en este fragmento que el nivel de asimilación de la doctrina cristiana en su época por parte de los indígenas era muy alto, a pesar de que las comunidades de las que él habla –“bárbaras y fieras” según reza el título– estaban aún comenzando el proceso. En efecto, la idea de la inferioridad e insignificancia de la vida terrena frente a la eterna, relacionada con el tópico cristiano del mundo como un valle de lágrimas, está aquí claramente expresada, y, además, el hecho de que sea transmitida por el cacique a su hijo, niño aún, resulta

¹⁸⁹ Para la tónica occidental, que forma parte de la visión eurocéntrica de la realidad americana, véase apdo. 2.9.

simbólico porque indica el comienzo de un proceso de autoaprendizaje en el mundo indígena que ya no tendrá fin.

El apartado c) establecido más arriba se compone de apariciones de figuras sobrenaturales que suelen tomar forma indígena. Al igual que sucede en los otros relatos a que hemos aludido, los cronistas tienden a contar, a lo largo de un capítulo o varios sucesivos, una serie amplia de historias breves, presentadas sin solución de continuidad, que complementan –y hasta, en ocasiones, sustituyen– la línea narrativa evangelizadora. En el grupo de textos que nos ocupa ahora los nexos comunes son las apariciones sobrenaturales, ya sea encarnadas en alguna persona en concreto o plasmadas a través de figuras de nubes u otros fenómenos naturales, como temblores o ruidos estruendosos, o bien a partir simplemente de voces sin cuerpo. El contenido es siempre religioso y edificante, aunque los matices o motivos implicados puedan variar. Destaca, por encima de todos, la admonición hecha por la aparición sobre la necesidad de que los indios obedezcan a los frailes. También es importante subrayar que la figura del demonio anda con frecuencia por el medio y que, a pesar de ella, los indios que sufren las apariciones sobrenaturales acaban convertidos en cristianos ejemplares.

Vayamos ahora a un rápido recuento de una muestra de las historias recogidas en Mendieta, Lizana, Grijalva, Torres, Arriaga, Montoya –el más prolífico o, al menos, de cuya obra hemos recogido más ejemplos– y Ribas. Mendieta incorpora “algunas visiones y revelaciones con que nuestro Señor Dios se ha querido comunicar a los indios” (450), entre las que subrayamos la sufrida por una india ejemplar que había roto sin querer un crucifijo, acción ante la cual la tierra tembló y ella oyó una voz que la amonestaba, por lo que acude a confesar su pequeña culpa (452-453); también citamos el caso de una aparición divina en forma de india a un labrador para que este transmita al pueblo que deben enmendarse de sus vicios, en un contexto, además, de muerte masiva por peste (453-454).

Lizana se sale un tanto de este esquema y vuelve a los episodios de persecución de los religiosos por parte de los indios, más característicos de los inicios de la evangelización. Relata cómo un niño muy hermoso protege a un religioso de los intentos de asesinarlo de un grupo de indígenas, ante lo cual se obra el milagro de la conversión de estos:

Se conjuraron muchos indios de ahogarlo en un río, y no lo pudieron hacer, porque decían que un niño muy hermoso le defendía; y así el mal intento y conjuración, y mala voluntad que antes le tenían se convirtió en tenerle por santo, dar crédito a su doctrina y obedecerle y venerarle (Lizana, 65).

Torres se interesa también por los religiosos martirizados por los indios y cuenta prodigios hechos por la divinidad en ellos (335 y ss.). Grijalva aporta testimonios de indígenas que experimentaban sensaciones raras o inexplicables, como la pérdida repentina de visión o el hecho de que se les trabase la lengua. El motivo era su intento de comulgar sin haber sido bautizados, por lo que Dios los castigó, pero una vez cumplido el ritual pasaron a ser cristianos ejemplares (78). A renglón seguido añade el caso de un indio curtido en maldades por acción del demonio, que le impedía la entrada en el convento, y al que, tras contar “todo el discurso de su vida”,

le tornò a persuadir el santo Roa a que dexase tantas mentiras y recibiese el bautismo. Aceptó el indio, pero con condición que no había de salir todos los días de su vida del convento, porque temía mucho al demonio [...]. Aquí pido las albricias a todos, pues fue aquí donde fue hallado un tan perdido hombre, el cual de allí adelante fue gran cristiano y sirvió a nuestro Señor hecho hortelano del convento (Grijalva, 79).

El mismo temor al demonio encontramos en relatos de Arriaga y, de modo particular, de Montoya, cuya *Conquista espiritual* es un exhaustivo muestrario de milagros que se van engarzando unos con otros de manera mucho más evidente aún que en los demás autores citados. Al igual que en Grijalva, las actitudes poco respetuosas con la práctica cristiana o el hecho de no seguir sus ritos se castigan provocando en los transgresores pánico por medio de sucesos extraños o extraordinarios: así, un indio, que se había quedado en su granja en lugar de ir a misa, comienza a oír “balidos como de vaca, bramar como toros, mugir como bueyes, e imitar las cabras” (Montoya, 40), una manera de indicarle que no debía estar en ese momento allí. Ruidos extraños y voces lastimeras escuchan también varios testigos, que luego ven pasar por delante de ellos una nube de altura humana, que suponen, “espantados de auer visto tan claramente cosa de la otra vida”, alma en pena (41). Apariciones ultraterrenas permiten también a un indio ver lo que pasa en la iglesia sin estar en ella (25) o hacer que una mujer de vida descuidada se convierta en virtuosa (67). Con todo, interesan más al jesuita las historias ejemplares en torno a la necesidad de obedecer a los frailes. Citaremos al respecto un par de ejemplos: en el primero una voz nocturna conmina a un cacique a obedecer a los padres que le habían sugerido que se mudase con su gente a la reducción (21), historia que termina con la moraleja de que nadie puede resistirse al poder divino, ni siquiera alguien tan díscolo como el indio en cuestión. En el otro ejemplo se narra el viaje de ida y vuelta de un indio a la “casa de Dios”, de donde san Pedro lo obliga a volver no a otra cosa más que

a avisar a mis parientes, para que crean todo lo que vosotros les predicáis y enseñáis de la otra vida, y para que se sepan confesar (Montoya, 23).

Es obvio que, cumplida su misión, muere definitivamente, pero del caso se sigue la consecuente moraleja, ideal para la catequesis evangelizadora:

Hizo muy gran fruto este caso en todos, y fue muy grande advertencia para prepararse con buen examen para la confesión, y así muchos hizieron confesiones generales (*id.*).

En fin, recogemos para finalizar el recuento de este tipo de milagros un ejemplo de otro jesuita, Ribas, donde se aúna la intención moralizante con la necesaria obediencia:

Volvió cierto indio a su pueblo, y asaltole una gran calentura, con que no pudo pasar adelante [...]. Habiendo quedado el enfermo solo, oyó una gran voz que le decía: “Levántate”. Atemorizado el indio, alzó la cabeça, y vio entre unas ramas un mancebo parecido a los ángeles que se suelen pintar en las iglesias, que le dixo: “El Señor te ha dado esta enfermedad en castigo de tus pecados, porque no quieres viuir como el Padre te enseñó. Mas levántate sano, y vete al pueblo, y confiessa todos tus pecados al Padre, y vive bien en adelante (Ribas, 337).

En el comentario posterior del autor se enfatiza más lo segundo que lo primero: se deja de lado el castigo por una vida pecadora, de lo cual queda absuelto el protagonista, y se reivindica la presencia de elementos sobrenaturales buenos –un ángel en este caso– como un triunfo sobre el poder del demonio.

Un caso aparte en lo *maravilloso cristiano*: los milagros de la Virgen

La última manifestación de lo maravilloso cristiano se compone de aquellos relatos que, similares formal y temáticamente a los que acabamos de repasar, están dominados por la figura de la Virgen. Aunque podríamos haberlos incluirlo como una sección más dentro de la materia milagrosa recientemente analizada, hemos optado –tal como se ha reiterado a lo largo de este apartado 2.5 de nuestra investigación– por considerarlos aparte, dada su importancia y también por las peculiaridades que ofrecen, que los hacen algo distintos de los demás relatos de milagros. Un primer asunto que se debe considerar es la importancia de la temática mariana en la literatura española medieval, algo que, por supuesto, nuestros cronistas conocen y que, como otros elementos de esa época ya comentados en nuestro trabajo, forma parte de su formación y acaba por reflejarse en los textos. Es bien conocido que el culto mariano medieval, consecuencia de una visión religiosa más cercana y afectiva, tuvo un abundante reflejo literario y afectó tanto a la literatura popular como a la culta, como atestiguan las *cantigas de amigo* gallego-portuguesas, las muestras de lírica popular castellana o las obras de Berceo o de Alfonso X el Sabio. No es de extrañar, pues, que todo ese caudal haya pasado a América.

Como consecuencia de ello, y a diferencia de lo que ocurre cuando los milagros emanan directamente de Dios o de figuras angélicas, la importancia de la presencia de la Virgen en los hechos evangelizadores –e incluso en episodios violentos de conquista– no se limita al hecho de que haga milagros (resucitando, devolviendo la salud, haciendo que llueva o que surjan provisiones, etc.) o de que se oponga con ventaja a las deidades indígenas y ocupe su lugar –todo ello muy importante, como luego veremos–, sino que estriba en ser una figura que alcanza la categoría de personaje¹⁹⁰ y cuenta, como tal, con una completa caracterización que parte siempre de su equivalencia con una mujer, adornada con los rasgos de cercanía, simpatía, protección y hasta capacidad para generar una auténtica pasión amorosa.

Nos vamos a ocupar en las líneas siguientes de desentrañar, a través de ejemplos, esos elementos de su retrato, además de hacernos eco de la panoplia de sus milagros, todo ello a partir de los datos que nos ofrecen las crónicas de Lizana, Lizárraga, Grijalva, Calancha, Torres, Montoya y Ovalle, autores barrocos entre los que cabe destacar al franciscano Lizana, que dedica al asunto mariano aproximadamente una tercera parte de una obra en cuyo título figura de modo expreso el sintagma *devocionario de Nuestra Señora de Izamal*, y el agustino Grijalva, que, aunque no invierta tanto espacio, incluye un relato de gran importancia cualitativa por narrar una especie de *historia de amor* entre un cacique indio y la Virgen de los Remedios, que podría considerarse en términos de *novella* italiana, tan de moda en el siglo XVII¹⁹¹.

Lo más significativo del relato mariano, con independencia de la advocación de que se

¹⁹⁰ Desarrollamos esta cuestión en los párrafos siguientes, por lo que nos ahorraremos volver sobre ello en el análisis de los personajes (apdo. 3.7), aunque allí hagamos la correspondiente remisión.

¹⁹¹ Remito, para una síntesis crítica de este, a mi juicio, importante episodio –por sus implicaciones para la descripción de la poética del texto historiográfico religioso como un subgénero a medio camino entre la Historia y la Literatura– al apdo. 3.2.

trate en cada caso –y en coherencia con la caracterización medieval–, es que nos presenta a un ente sobrenatural en tanto que capaz de hechos vedados a los humanos, pero que, en lo demás, posee los mismos rasgos que cualquier mujer, tanto positivos –cercanía, simpatía, atractivo amoroso– como negativos –tozudez, cierto carácter caprichoso y egoísta–. Tomando en cuenta además sus potencialidades divinas, las crónicas concuerdan en que puede ser un dechado de dulzura, de comprensión y derrochar cariño y protección, pero también, sobre todo cuando actúa contra los enemigos de sus protegidos, tiende a ser implacable, violenta y vengativa. Todo ello produce una sensación de falta de equilibrio, de sobreactuación que nos revela un retrato de quien se guía más por los afectos que por la razón, algo muy parecido a la conclusión a que llegamos en su lugar correspondiente (apdo. 2.3) a propósito de la visión de la mujer en las crónicas.

Veámosla, en primer lugar, actuando en acciones de guerra. Se recordará que aparecía formando pareja con el apóstol guerrero Santiago en las crónicas de Durán y de Calancha, según se indicó más arriba, y también Grijalva y Ovalle la hacen combatir contra los enemigos respectivos:

Se apareció sobre los techos visiblemente la Virgen María hermosísima, y encendiendo los indios con hachones lo demás que faltaba por abrasar, esta piadosa Señora [...] apagaba con la sacrosanta boca las llamas [...] arrojando con sus sacrosantas manos pellas de nieve, con que apagaba el incendio, y piedras y graniços, con que hería a la multitud de los indios, que aterrados huían, i ciegos por los golpes que en los ojos recibían con el granizo i las piedras (Calancha, 214).

Con ser linda, suave y graciosa, es terrible como los ejércitos [...]. Este día pues en que los nuestros estaban del todo desahuciados y vencidos, se apareció la Virgen santísima visiblemente a todos los indios, cegándolos con puños de tierra (Grijalva, 82).

No pudiera ser sino que la victoria estuuiera por parte de los indios; si la que es terrible como los escuadrones bien concertados no se hubiera puesto por medio (Ovalle, 184).

Los tres testimonios coinciden en presentarnos la misma situación de guerra apurada para los españoles que se supera como por ensalmo gracias a la intervención divina, pero lo más interesante es ese retrato, donde la hermosura y suavidad del aspecto del personaje conviven con su “terrible” –dos ejemplos coinciden en el adjetivo– actuación, es su manera de combatir: arrojando piedras, granizo y tierra. Esto último nos devuelve al estereotipo femenino y se contrapone a la estampa del apóstol Santiago, pertrechado en todo como un guerrero. No obstante, si se lee el contorno de los ejemplos muy fragmentarios que hemos puesto, se verá que, aunque la Virgen no sabe o no puede combatir como un soldado, en tanto que ser divino tiene otros poderes para que los sucesos terminen bien, tal como ocurre en la narración de Ovalle, donde los españoles escapan sanos y salvos sin que sus enemigos les hagan nada, porque “se les quitó de repente la gana de pelear” (Ovalle, 184).

Las crónicas nos muestran otras manifestaciones de humanidad mariana, ya sea en forma de empatía, ya manifestando su desacuerdo con algo a lo que se opone tenazmente. De la primera manera nos la muestra Montoya al contar cómo una “imagen en el mismo tiempo que desamparábamos los templos sudó gotas tan grandes, y en tanta abundancia,

que dos Padres no se daban mano a recoger el sudor en algodones” (Montoya, 49). Por otra parte, la oposición a alguna medida que no le gusta puede verse en las crónicas de Lizana y Grijalva y sigue siempre un mismo esquema: aparece una imagen en determinado lugar, se la llevan de allí a otro emplazamiento más decente, y ella vuelve una y otra vez al lugar originario, donde acaban construyéndole un templo, desde el cual ya puede hacer sus milagros. La persistencia de la Virgen en su intento, que puede leerse como un deseo de satisfacer un simple capricho, tiene, en los textos implicados, mayor trascendencia. Así, en la *Historia* de Lizana se traduce simbólicamente en una muestra de la superioridad del culto cristiano sobre el indígena, puesto que la Virgen aparece donde antes se hacían ceremonias a los dioses de los lugareños, y por eso ella quiere siempre volver allí: para consolidar la sustitución de un culto por el otro, en el contexto de una lucha de divinidades por el espacio sagrado¹⁹². Se ve claro en el siguiente testimonio:

Fue Dios servido que la santísima imagen de su Madre no quisiese pasar, ni salir del pueblo, por más diligencias que los que la llevaban hacían: oh maravillas del alto Dios, que así manifiesta su voluntad, que parece lo era que esta santísima imagen tuviese su trono y asiento, y obrase tantos milagros y maravillas donde había hecho tantos engaños aquella astuta e infernal serpiente (Lizana, 85).

A mayor abundamiento, concluye el franciscano este primer capítulo de la historia de la Virgen de Izamal justificando su actitud de no moverse en el hecho de que no habían tenido en cuenta su voluntad, le habían faltado al respeto y, por ello, es lógico que “muestre su poder y grandeza no queriendo salir de su casa y morada” (id., 87).

En la crónica de Grijalva la historia es más elaborada, puesto que en diversas ocasiones el cacique indio lleva la imagen a su casa y otras tantas esta se le escapa, aunque la guarde bajo siete llaves. No encontramos en este caso una reflexión semejante a la de Lizana, aunque el lugar donde apareció –medio sepultada entre piedras en un cerro– sugiere un antiguo adoratorio indígena. Con todo, lo más relevante aquí no es esa cuestión, sino las consecuencias que el comportamiento de la Virgen tiene en el cacique indígena, en el que desata una verdadera pasión amorosa. Así que esa actitud antes comentada de tozudez o capricho tiene en este autor la función de provocar en el hombre una actitud de verdadera servidumbre amorosa, por lo que estamos ante un relato más entroncado con la literatura amorosa de ficción que con el alegato cristiano, como veremos en su lugar (apdo. 3.2)¹⁹³.

¹⁹² Muy semejante a este sintagma es el título del artículo de Ligia Rivera (2013), donde, aunque ella no se refiera a los textos de los cronistas religiosos, sí se hace eco de relatos en torno a la Virgen de los Remedios en Cholula, extraídos de la tradición oral y que tienen la misma estructura narrativa que acabamos de esbozar. No sabemos si Grijalva, que se refiere a esa misma advocación, pudo haber tomado material de esa tradición porque la autora no sitúa cronológicamente esos relatos.

¹⁹³ A propósito de estas narraciones de Lizana y Grijalva, véase el libro de Lois Parkinson (2011), donde esta estudiosa se hace eco, en la parte final del capítulo I, del texto náhuatl *Nican Mopohua*, en el que puede leerse el relato de la aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego, muy semejante, aunque con variantes importantes, a lo que cuenta Grijalva en el desarrollo de los hechos y a lo narrado por Lizana, en cuanto a que el lugar del santuario es el mismo que ocupaba la diosa-serpiente Cihuacóatl. Si sumamos a esto lo indicado en la nota anterior, llegamos a la conclusión de que los textos sobre la Virgen –orales o escritos, en castellano o en náhuatl– debieron de ser abundantísimos a lo largo de todo el siglo XVI y de que son la fuente de los que encontramos en las crónicas del XVII. Al margen de otras consideraciones de ese trabajo, que no vienen ahora al caso, también es relevante la interpretación que hace la investigadora

En cuanto a los milagros, no se distinguen demasiado de los vistos más arriba por obra de otras divinidades. Destacan los consistentes en que sus devotos recuperen la salud, como atestiguan los casos narrados por Lizana (95-96 y 98-100), Lizárraga (I, 222), Gijalva (84) y Torres (309, 571), referidos, sobre todo, a la curación de heridas provocadas por accidentes o la desaparición de defectos del cuerpo –personas tullidas o contrahechas– y casi siempre encarnados en indígenas y, en particular, en niños. Una variante dentro de este grupo nos la ofrece Lizana y consiste en que la Virgen le devuelve la lengua a un español a quien se la habían cortado “herejes de Inglaterra” (97), episodio situado en un contexto distinto de los anteriores, relacionado con la perspectiva contrarreformista ya analizada (apdo. 2.4), donde se quiere mostrar la superioridad del cristianismo no ya sobre las creencias indígenas, sino sobre las variantes surgidas dentro de la propia religión romana. En una línea parecida a la recuperación de la salud están los episodios de resurrecciones que incorpora Lizana (100-102 y 110-111) o el suceso, que con diversas variantes nos ha salido al paso en boca de distintos autores, de salvar temporalmente de la muerte a alguien para que dé un mensaje a los indios y que acaba muriendo finalmente, aunque, tal como lo narra en este caso Montoya (56-57), su cadáver permanece incorrupto¹⁹⁴.

Asimismo, le es dada a la Virgen la capacidad para provocar lluvia (Lizárraga, I, 222) o de impedir que se dispare un cañón que hubiera matado a mucha gente o que un terremoto produzca gran devastación (Ovalle, 186 y 185 respectivamente).

Por último, también ella puede intervenir en la vida privada y resolver situaciones de violencia y maltrato en el ámbito familiar, según relata Lizárraga en un fragmento que recojo por la rareza del asunto en las crónicas analizadas, siempre parcas en el tratamiento del mundo femenino:

En aquel pueblo había un indio casado que a su mujer daba mala vida y aborrecía grandemente; ella era una buena cristiana y devota de aquella imagen de Nuestra Señora; el marido, persuadido del demonio, sacola al campo para ahorcarla; echole la soga a la garganta y quisola ahorcar; la india, muy de veras se encomendó a Nuestra Señora, y teniéndola su marido para lanzarla de un árbol abajo, apareciósele Nuestra Señora en figura de aquella imagen; el indio deja a la mujer e pone pies en polvorosa, mirando para atrás, lleno de temor (Lizárraga, I, 221).

Nos queda por añadir, una vez concluido este recuento de milagros de la Virgen, un par de datos: el primero se deduce del propio repaso y se trata de que, aunque los favores marianos tienen destinatarios heterogéneos, predominan las mujeres y los niños indígenas, lo que pone en evidencia que los cronistas utilizan esta figura desde una perspectiva evangelizadora, como lo prueban las alabanzas que le prodigan después de cada caso –que acaban derivando en sermón– pero insistiendo en su lado más amable y sensible. El segundo entronca estos textos milagrosos con los de la Edad Media, en el

sobre que en estas historias de aparentes luchas por los espacios de culto cabe observar un sincretismo de religiones que los criollos –y Grijalva lo es, aunque ella piensa más en los jesuitas– utilizarían como una forma de reafirmar una conciencia propia americana (ver en particular pp. 49-53).

¹⁹⁴ Este episodio es uno más de los que Marcela Pezzuto (2017) relaciona con las que llama “presencias benéficas” actuantes en la crónica del jesuita y de las cuales ofrece una detallada taxonomía (véanse, en particular las páginas 141-142 y 154-157).

sentido de que se subraya que los beneficiarios de las ayudas son siempre personas devotas de la Virgen en particular y adornadas además con virtudes como la modestia, la sencillez o la inocencia.

Justificaciones y funciones de lo maravilloso en las crónicas

Hasta aquí el recuento y comentario de las distintas versiones de lo maravilloso que nos ofrecen las crónicas que estamos estudiando. Toca ahora, tal como establecimos en las primeras páginas de este apartado 2.5, referirnos –con brevedad, pues son asuntos que hemos ido recogiendo de pasada, al compás de los relatos analizados– a las funcionalidades de la aparición de esa materia en las crónicas y de sus explicaciones, justificaciones o interpretaciones. Más allá de la evidencia, confirmada varias veces a lo largo del repaso que antecede, de que la aparición de lo *maravilloso indígena* obedece en buena medida a la fascinación por la nueva tierra descubierta y la presencia de lo *maravilloso cristiano* se acompasa con el énfasis que se quiere poner en el infinito poder de Dios y en la fuerza imparable de la evangelización, que borra, en buena medida, esa pasión por lo originario, hermoso pero terrible, debemos concretar los elementos particulares que nos ofrecen las crónicas relativos a objetivos concretos, a interpretaciones que se dan a algunos episodios y, quizá por encima de todo, a su justificación como verdaderos, ya que a la materia maravillosa se le aplica en estos textos de Indias el mismo *filtro purificador* que a todo lo demás: esto es, la verosimilitud, sustanciada en un amplio acarreo de testigos oculares y fuentes eruditas.

Comenzamos precisamente por esto último: la necesidad de, contra toda evidencia lógica, defender la realidad de lo que se cuenta, que es uno de los pilares básicos de la poética del texto religioso de indias, a lo que aludimos también en las primeras páginas de este apartado 2.5. Es evidente que, aunque se quiera dotar a las crónicas de elementos maravillosos buscando la fascinación y, por tanto, la atracción del lector por los hechos contados, el relato no puede caer en una inverosimilitud total ni puede correr el riesgo de ser tomado por fantasía literaria pura, al estilo de las novelas de caballerías, ya que, en tal caso, perderían el anclaje práctico que tienen como documentos burocráticos pensados para solicitar, defender, justificar, etc., y no serían, en consecuencia, tomados en serio. Así que, por un lado, vamos a repasar esas técnicas de verosimilitud –a las que hemos venido aludiendo a lo largo de todo este apartado–, pero, al mismo tiempo, dado que los territorios de la ficción y de la realidad son a veces difusos, hay que revisar las oscilaciones que se producen en la presentación e interpretación de algunos relatos.

A propósito de lo primero, encontramos en las crónicas cuatro líneas de justificación verosímil de lo maravilloso:

- 1) la alusión a testigos (Mendieta, 264; Dávila, 274, 277, entre otros), que puede derivar en la exclusión de sucesos no debidamente acreditados en fuentes orales o escritas,
- 2) la analogía con fuentes o relatos clásicos (Dávila, 237),
- 3) la comparación con episodios bíblicos (Grijalva, 82), y
- 4) el acarreo de un completo aparato erudito (Acosta, 463-465; Calancha, 9, 214; Torres, 62-64), que puede derivar en una compleja argumentación teológica en torno a los

milagros.

La primera vía es muy frecuente, tanto para acreditar lo maravilloso como para afianzar cualquier otro contenido. En los autores citados arriba se utiliza para certificar, respectivamente, cómo tiembla el cuerpo de un enfermo y su silla cuando a aquel lo abandona el demonio, y el milagro de la multiplicación de la harina, para cuya corroboración se citan al final del capítulo numerosos y acreditados testigos. La segunda y tercera vía justificativa suponen un salto libresco o erudito con respecto a la primera: con mucha frecuencia, y a propósito de otros muchos asuntos, como ya se ha dicho y todavía ampliaremos (apdo. 2.9), se utiliza la analogía para explicar e ilustrar cualquier sucedido con episodios bíblicos y, en menor medida, de la cultura clásica. Como muestra de ello en el asunto que nos ocupa, Dávila, para ilustrar el milagro ya visto de la aparición de una nueva carabela después de haberse hundido la primera, recurre a un suceso de la época de Juliano el Apóstata en Alejandría (23), y Grijalva, en el episodio comentado del indio enamorado de la Virgen, alude a unas palabras de san Pedro (82). La analogía con elementos de la cultura libresca busca crear en el lector entendido -sabemos que buena parte del público de estos textos pertenece al ámbito religioso o al funcional- una predisposición a comprender y sentir América como nueva tierra bíblica y a aceptar lo narrado de ella en la misma medida en que se aceptaban los sucesos de las Escrituras.

Un corolario de estas alusiones librescas es el acarreo erudito. Dejando para su lugar oportuno el recuento de autores que hemos recogido en nuestros ejemplos (apdo. 4.5), ahora debemos indicar que la citada erudición –aunque limitada a fuentes cronísticas contemporáneas– sirve también para certificar sucesos como, por ejemplo, las apariciones de Santiago y la Virgen en episodios de guerra. Más arriba proponíamos una comparación entre la manera que Durán y Calancha tenían de justificar la presencia del santo guerrero. Pues bien, mientras el dominico zanja la cuestión con un escueto “dicen” (II, 63), el agustino indica que se apareció Santiago

como dice el padre Acosta e quien a la letra refiere Garcilaso, Pedro Cieza de León, Juan de Betanços, el maestro fray Alonso Fernández y el licenciado Francisco Carro de Torres (Calancha, 213).

Aunque omite a Durán, del que toman los otros el episodio, lo significativo es apoyar el hecho en autores y no en una vaga alusión a la tradición oral. Pocas líneas más abajo, se produce el mismo hecho a propósito de la participación de la Virgen en el mismo suceso:

Refieren entre otros milagros que hizo Dios en esta conquista, un dulcísimo favor de la Virgen, que, según Tomás Bocio, Torquemada, Gomara, Botero, Cieza y el padre Josef de Acosta, fue que viéndose acosados de los indios docientos castellanos [...] se apareció sobre los techos visiblemente la Virgen María hermosísima (*id.*, 214).

Este diferente tratamiento de la materia milagrosa en Durán y Calancha marca una clara diferencia, aquí como en tantas otras cuestiones ya analizadas, entre el siglo XVI y el XVII en cuanto al tipo de crónica que se quiere hacer. Debe tenerse, en cuenta, con todo, que el afán barroco de fundamentación libresca de lo maravilloso se explica además por el hecho de que sus autores cuentan ya con un corpus de fuentes al que acudir: precisamente el que les procuran los cronistas anteriores. Pero la erudición que hace

verosímil lo maravilloso cristiano puede llegar todavía a un punto más alto: así como en el apartado anterior, según se comprobó, existe por parte de algunos autores la tentación demonológica, en el presente ciertos cronistas no dejan de hacer teología con los milagros y en particular con los protagonizados por indios, sobre todo por el hecho de que oficialmente no eran considerados como sujetos de los mismos. Asimismo, el afán por divulgar las excelencias de su orden respectiva los lleva a trazar hagiografías que incluyen milagros y otros hechos fuera de lo normal protagonizados por sus fundadores o por simples frailes, que podrían derivar en un conflicto. De ahí que los textos de esta época incluyan una nota autorial en virtud de la que el autor se hace responsable de las narraciones de milagros que incorpora y que no están sancionados por la autoridad del Papa. Valga de muestra este ejemplo de Ribas:

Declaro que ninguna de las cosas que refiero en este libro quiero entenderla, o que otro la entienda en otro sentido, de aquel en que suelen tomarse las cosas que estriban en autoridad, solo humana, y no divina [...], exceptuando solamente aquellos que la misma santa Sede puso en el catálogo de los santos, beatos o martires (Ribas, “Protesta del Autor”, dentro de los textos editoriales iniciales).

Como se ha indicado en el apartado anterior, merecen destacarse como ejemplos de autores que teorizan sobre la materia milagrosa o que tienden a servirse de la analogía o de la cita de diversos autores, entre otros que cabría nombrar, los agustinos Grijalva, Calancha y Torres. El primero de ellos prolonga la historia ya comentada de la Virgen y el indio con la derivada de una cinta que obra milagros por virtud de Aquella y, para que quede claro que no se trata de cualquier superstición popular, aporta el episodio bíblico de la capa del profeta Elías, junto con alusiones a Bernardo, los santos Padres, san Juan y san Pedro y adoba todo ello con citas bíblicas en latín (Grijalva, 86). Su compañero Calancha se centra también en la Virgen, a la que le dedica su obra, y cita a Jansenio, Ambrosio y el *Eclesiástico* (9). Finalmente, haciendo un juego de palabras entre *corónica* y *crónica*, indica que con su obra pretende hacer una *corona* de milagros marianos. En estos dos autores, por tanto, la erudición está ligada a episodios y a imágenes o símbolos religiosos. La obra del último agustino, Torres, además de ser cronológicamente la que está en último lugar, puede ser considerada como una síntesis de teología y erudición. Una buena muestra de ello es el discurso en torno a quién puede hacer milagros y si cabe que los pueda realizar el demonio. A lo largo de varias páginas (63-66), y aunque el punto de partida sea la historia de un indio hechicero, desarrolla, articulada en una estructura impecable, una argumentación en virtud de la cual solo Dios puede hacer milagros y en ningún caso el demonio. Valga esta muestra, donde se observa con claridad el aparato erudito de citas y el estilo expositivo académico:

Digo pues lo primero que se ha de asentar como cierta verdad que solo Dios N.S. puede hazer verdaderos milagros, según aquello del Profeta, que dize: “Solo Dios es el que haze marauillas”. Assí lo enseña san Agustín en el libro de 83 questiones en la quest. 79, santo Tomás de Aquino quest. 110 [...], a quienes siguen sin controversia alguna todos los teólogos escolásticos y expositivos. Véase por todos a Cornelio Lapide sobre el cap. 7 del *Éxodo*. Y al padre Martin del Rio en sus *Disquisiciones mágicas*, libro 2, quest. 7 (Torres, 64).

Evidentemente, después del primer punto vienen varios más, donde comparecen santo

Tomás, pero también Arquímedes, Boecio y Alberto Magno. Con ello llegamos al momento culminante de argumentación teológica en nuestras crónicas y a la superación de la mera narración milagrosa, pegada a los hechos evangelizadores, para alcanzar un estadio de mayor abstracción erudita.

Pese a que las páginas anteriores están dedicadas a mostrar que se debe dar crédito a las narraciones maravillosas de las crónicas, pues tienen una base oral, documental o erudita, lo cierto es que en los textos hay continuas oscilaciones entre lo real y lo sobrenatural y se incurre, por ello, con frecuencia en el mito, en un deseo, según expresión ya citada de Samuel Serrano, de “hacer trascendente y mítico lo que podría ser intrascendente”¹⁹⁵. En este sentido, se pueden encontrar ejemplos de hechos corrientes interpretados en clave mítica, pero también se da el fenómeno contrario, sustanciado en la racionalización de lo milagroso. A esto último responde en parte la argumentación erudita que acabamos de comentar.

Repasemos ejemplos de explicaciones mítico-legendarias, todos ellos citados ya en diversos lugares de nuestro trabajo: G. Carvajal y el pájaro que dice “hui” (80); Tovar y sus explicaciones sobre el origen de los sacrificios (38) o sobre el origen del lugar donde se edificó la ciudad de México (41); Durán y el banquete de pescado (91); Acosta y el origen de las minas de Potosí (221-222) o el del término *viracocha* aplicado a los españoles (408). Añadamos a estas el hecho de que G. de Carvajal atribuye que los indios no hayan podido recoger comida al obligatorio ayuno de Semana Santa, hecho de “no poco espanto” (56) o las poco científicas fases de un volcán, según Mendieta (225). No otra cosa que interpretaciones fabulosas de hechos naturales son las múltiples relaciones que se hacen entre fenómenos meteorológicos y desgracias, muerte o acabamiento de las culturas indígenas, según hemos visto hasta la saciedad, así como los análisis morales. Citemos como ejemplo de ello la muerte de un hombre como consecuencia del ataque de un tigre, situación perfectamente normal en el contexto geográfico de la obra de Montoya, pero que este atribuye a que el muerto no cumplía con sus deberes de cristiano: no fue, pues, algo natural, sino un “conocido castigo [...], y ejemplo a los demás” (Montoya, 73). En una línea parecida de interpretación religiosa de hechos, en este caso, históricos, se encuentra Ribas, que explica los distintos estadios de civilización de las comunidades humanas por la “miseria a que vino a parar el género humano, quando por el pecado perdió la habitación deleitable y dichosa del paraíso” (Ribas, 7). Asimismo, para el jesuita, los ruidos de las armas de guerra de los españoles, que espantaban a los indios, no eran siempre producidos por aquellos, sino que “lo causaban los Ángeles” (id., 297). Este rápido repaso de explicaciones míticas nos permite comprobar también que en las apariciones de los cronistas del XVI hay una mayor vinculación con el mundo indígena y su historia, mientras que en el XVII adquiere un claro sesgo religioso, todo ello muy lógico según las diferencias existentes entre los textos de ambos siglos, comprobadas en distintos lugares de nuestra investigación.

Análogamente, aunque con mucha menor frecuencia, se produce el hecho de

¹⁹⁵ Manuel Serrana (2006, 7).

racionalizar un suceso milagroso o inexplicable, con la diferencia de que, en este caso, el contexto del suceso pertenece al ámbito cristiano y es consecuencia de la decisión, en ciertos autores, de rebajar la carga maravillosa y hacerla soluble en una interpretación que recalque su verosimilitud. Así como a los cronistas del XVI les interesaba agrandar el mito pues perseguían provocar una fascinación por el nuevo continente, los del XVII deben someterlo todo a un plan establecido. Según se vio en su momento, había que rebajar el poder que supuestamente el demonio les aportaba a los brujos por la vía de explicar como normales sus actuaciones –analizables en términos naturales– (apdo. 2.4 a propósito de Grijalva) y líneas más arriba explicamos el empleo, por parte de Grijalva, Calancha y Torres, de la erudición para construir discursos que llevan los milagros a un ámbito de estudio *científico*. Pues bien, ambas son formas de *racionalización*. Pondré ahora un ejemplo más encontrado en la crónica de Ribas, donde se nos describe cómo descubren a un religioso asesinado y decapitado que, contra toda lógica, mantiene un brazo en alto. A renglón seguido, el jesuita dedica un largo párrafo a analizar la imposibilidad física del tal hecho y, consecuentemente, la necesidad de aceptarlo racionalmente como milagro. Copio el comienzo para que se aprecie el riguroso método expositivo:

Esta señal de la cruz se hizo en uno de tres tiempos: o levantando el bendito padre su brazo antes de su muerte, o al tiempo de ella, y al cortar la cabeza; o después de muerto, y no hubo otro tiempo en que se pudiese hazer esta señal. Si se hizo antes que le cortaran la cabeza, ¿cómo no se deshizo con el movimiento natural del cuerpo, cuando dél se cortaba la cabeza? Pues se saben los movimientos que hace un cuerpo en una muerte violenta (Ribas, 51).

Y de esta manera se van considerando y refutando por riguroso orden todas las posibilidades hasta que, descartadas todas, solo queda la intervención divina.

Ya para concluir vamos a dedicar unas líneas finales a sintetizar lo que de manera dispersa ha ido saliendo a lo largo de este apartado 2.5 a propósito de las funcionalidades u objetivos de todo este gran despliegue de lo maravilloso que hemos intentado estudiar. Cabe considerar cuatro grupos o apartados diferentes: las tres primeras funciones son externas: actúan, en gran medida, al margen del grupo; la cuarta tiene, además, un componente interno: la autopropaganda de la orden y su búsqueda de recursos. Las enumeramos ahora por orden cronológico:

- a) expresar la fascinación que provoca el continente americano, combinada con la idea de transmitir, de una manera más o menos *científica*, lo que se iba averiguando sobre aquellas sociedades,
- b) una vez que se avanza en el proceso de conquista y colonización, se puede advertir un uso sincrético de elementos indígenas y cristianos que servirá para legitimar a los criollos,
- c) uso de lo maravilloso con intención moral, en la línea de las relaciones de sucesos, y
- d) subrayar la superioridad de la religión de Cristo y su posición preponderante (apdo. 2.4), concretada, en buena medida, en la obra y milagros de fundadores y religiosos en general, una vez que la simbología cristiana sustituye a la indígena –cuando no hay una fusión entre ambas–.

La presencia de lo maravilloso como consecuencia de la fascinación por la grandiosidad paisajística y el refinamiento cultural de las sociedades prehispánicas –apdo. a)– es un fenómeno destacable en particular en los textos del XVI y deriva también de un afán etnográfico por conocer, más acentuado, salvo en casos como el de Acosta, en los franciscanos. Es un ingrediente imprescindible en las crónicas de esta época. Surge como algo inevitable: los autores no pueden dejar de aludir a él por la atracción que les provoca, pero también es un recurso para excitar la curiosidad de los europeos y, en particular, de quienes tenían poder y riqueza. Vemos, pues, que esta vía nos lleva a la petición material, objetivo último también de lo *maravilloso hagiográfico* –apdo. d)–. Es indudable que, como todavía diremos a su debido tiempo (capítulo 4), lo maravilloso se presta a expansiones líricas y estilísticas de los autores con mayores ínfulas literarias y que, por consiguiente, no debemos descartar una funcionalidad estética, pero ese objetivo es anecdótico respecto de los demás: lo maravilloso se manipula con un claro propósito ideológico-propagandístico¹⁹⁶ y esta es, precisamente, la diferencia que podemos observar si lo comparamos con el realismo mágico, según el planteamiento que habíamos formulado al comienzo de este apartado. No hay, pues, *gratuidad* o *extrañamiento*, por utilizar términos empleados en la teoría literaria del siglo XX¹⁹⁷, sino carácter instrumental e inmediato, incluso burocrático, con fragmentos ocasionales de prosa literaria pensados para embelesar al lector.

El sincretismo entre viejos y nuevos rituales, deidades y espacios sagrados en América –apdo b)–, como hemos señalado, es fuente para la aparición de hechos maravillosos. Este fenómeno, fuente de preocupación habitual de los autores en su papel no tanto de escritores como de misioneros, se presenta en las crónicas como una lucha en la que, al final, vencen los buenos, por lo que puede ser visto como una moralidad pensada para la edificación del lector y al servicio de la propaganda cristiana. Sin embargo, la crítica lo ve, en el caso de textos de autores criollos, como una reivindicación de algo nuevo, que no es ni americano primigenio ni europeo¹⁹⁸. Si repasamos nuestra lista de religiosos criollos, formada por Tovar, Ovalle, Maldonado, Grijalva, Calancha y Montoya, y cruzamos los datos sobre relatos sincréticos, protagonizados sobre todo por la Virgen, vistos en este apartado, con la información obtenida en su momento acerca de la sociedad urbana virreinal (apdo. 2.3), podríamos leer a esa luz los textos de los agustinos y de Ovalle, sobre todo.

¹⁹⁶ La concreción o expresión más humilde de esta manipulación propagandística es el memorial de hechos, tipo de texto burocrático, abundantísimo en las Indias, de reivindicación individual de compensaciones por servicios prestados

¹⁹⁷ Véase, por ejemplo, Lázaro Carreter (1980, 151 y nota 9).

¹⁹⁸ Añadamos a lo indicado más arriba en nota, a propósito de este asunto, la interpretación de Ottmar Ette (1992, 145-146), que, entre las diversas funciones que atribuye a los mitos en América, incluye la de ser “puente sobre el abismo entre tradiciones culturales e históricas diferentes” y añade que la lucha “entre la *Virgen de los Remedios* y la *Virgen de la Guadalupe* no se trataba de cuestiones de fe sino de exigir una igualdad de derechos para las colonias americanas”. Otras funciones que atribuye al mito y que son de particular interés para la cronística que estudiamos son el uso de mitos cristianos como legitimación de la conquista o su capacidad para provocar la ilusión de comprender la totalidad de las cosas, evitando así otras explicaciones, esto último en particular –añadimos nosotros– en la crónica barroca. Véase también Martín Sozzi (2013) para el mito como conformador u organizador de culturas y sociedades.

La función c) no requiere de mayor ampliación a lo ya expuesto en diferentes lugares. Parte, igual que la d), de la base de que lo maravilloso asusta, suspende, hace insignificante al que se siente arrastrado por ello. Lo monstruoso y lo catastrófico nos recuerdan nuestra pequeñez y la necesidad de apoyarnos en las pautas que marcan los exégetas de esos fenómenos, si no queremos perecer. Aunque los planos de lo moral y lo cristiano son distintos, el procedimiento y el resultado son los mismos: la utilización de un potente instrumento conversor que provoca miedo y espanto en los indígenas y los insta indirectamente a convertirse.

La función d) incluye, como un subconjunto, las hagiografías de fundadores y frailes, convertidas en un subtexto propagandístico, que, alabanzas aparte, tiene una concreción mucho más utilitaria: la petición de más medios humanos y materiales y la lucha solapada por la consecución de más parcelas evangelizables. Debe leerse, pues, en clave de orden religiosa: lo maravilloso –y, en particular, los milagros– sirve para magnificar la santidad de los patronos y fundadores y, por tanto, para desplegar una conveniente propaganda de la orden, que la haga acreedora de mayores recursos y poder. En la glosa hagiográfica de los fundadores, según hemos visto, se destacan agustinos y jesuitas, coincidiendo, por tanto, con el Barroco, período en que esas órdenes son más activas. Debe relacionarse este hecho, también, con la importancia que adquieren en las crónicas de esta época las biografías de los misioneros y con la relevancia que logra el subgénero de la historia eclesiástica. A diferencia de la actitud franciscana –muy reivindicativa en el terreno práctico de la evangelización y muy pendiente de la opinión indígena al respecto– agustinos y jesuitas presentan a sus patronos casi como seres sobrenaturales y adornan a sus religiosos de a pie con las coronas de espinas de un ascetismo extremo.

Después de este recorrido por las distintas formas de lo maravilloso en las crónicas, me gustaría resaltar dos conclusiones imprescindibles: la primera es que estamos ante un motivo temático de primera importancia y, por ello, se trata de un ingrediente o elemento constitutivo de la crónica de Indias en general y de la religiosa en particular, donde la aportación particular de los frailes sería la relevancia fundamental de lo maravilloso cristiano. La segunda conclusión es que todo este desarrollo mítico tiene una clara consecuencia estética –se traduce en elementos estructurales y estilísticos, de mayor o menor importancia o empaque según el texto de que se trate, tal como aún se verá– aunque, interpretadas las obras en su contexto, como es obligado, nace de unas concretas necesidades nada estéticas: manipular, convencer, evangelizar, moralizar, halagar, pedir y legitimar.

2.6. El sistema colonial según los cronistas: análisis crítico y propuestas

La presencia del sistema colonial en las crónicas: cuestiones generales

Hemos venido insistiendo en la importancia del elemento burocrático en las crónicas de Indias, en su condición de ser, antes que nada, textos prácticos sometidos a objetivos y razones muy pegadas a las necesidades de las empresas colonizadora y evangelizadora. Por ello, no resulta nada extraña la presencia en estos textos de un discurso polémico, lleno de alabanzas pero también de reproches, en torno al sistema colonial. De la misma forma, y como consecuencia de ello, existe un discurso arbitrista, sustanciado, como veremos más abajo, en variadas propuestas de mejora de la situación económica y social de la colonia.

Hay, al menos, dos motivos para que nuestros autores intervengan en asuntos que, a primera vista, parecería que escapan a su competencia y a su campo de acción. Descritos en mayor o menor medida en lo que ya se ha investigado, son, en primer lugar, la necesidad de solicitar constantemente del poder político y religioso más medios humanos y materiales para su labor en América y, en segundo lugar, la obligación de pedir amparo a esas mismas autoridades por los abusos de soldados y colonos, que ponen en grave peligro la conversión religiosa.

No es este un tema que haya ocupado en exceso a los estudiosos, al menos en la bibliografía consultada para llevar a cabo este trabajo¹⁹⁹. Sin embargo, como se evidenciará a partir de ahora, goza de una relevancia muy significativa en las crónicas seleccionadas. Los ejemplos recogidos –siempre insistimos en que son solo una muestra dentro de un material mucho más amplio– revelan que se trata de un motivo temático constitutivo de la poética de estos textos historiográficos.

Vamos a comenzar por un acercamiento general que nos permitirá demostrar ya la anterior afirmación. En un segundo momento nos ocuparemos del debate en torno a la bondad o no del sistema colonial y, por último, de cuáles son las propuestas de mejora. Como siempre, cruzaremos datos con orden religiosa, siglo y subgénero para ver si esos criterios marcan tendencias y diferencias de tratamiento relevantes.

El siguiente cuadro (nº 1) refleja el grado de presencia de contenidos relativos a la política colonial en las crónicas que estudiamos, siempre a partir de los ejemplos recopilados. En él figuran obras donde pueden encontrarse elementos de este tenor en medida escasa, significativa o muy importante. Fuera del diagrama quedan textos breves, como las relaciones mexicanas anónimas y las de Techo y Maldonado, donde el tema colonial no está presente, ya que se trata de obras breves que se centran en asuntos muy

¹⁹⁹ Mencionaré dos trabajos a los que recurriremos en algún momento del presente apartado. Se trata del estudio de Mercedes Serna (2013) en torno a Motolinía y la política colonial española y del de Ernesto Maeder sobre Montoya y su alegato sobre las misiones. En conjunto, ambos acercamientos inciden en dos aspectos muy importantes relativos a la actividad *política* reflejada en la cronística de los frailes: la polémica franciscana en el XVI y la creación de la sociedad utópica jesuítica en el XVII.

específicos –la historia precolombina, la evangelización en una zona apartada y un viaje de exploración, respectivamente–. El primero de ellos, además, data de un momento inicial, con una estructura colonial todavía muy precaria, aunque ya funcionan los famosos memoriales para fundamentar peticiones de carácter personal. En el caso del franciscano, como se vio en su momento (apdo. 2.4), sí hay un alegato contra un supuesto trato de favor a los jesuitas, pero es un hecho que hay que ver más en clave de litigio entre órdenes que de análisis de la política colonial, que es de lo que se trata ahora.

ESCASA		NOTABLE O SIGNIFICATIVA		MUY IMPORTANTE	
XV-XVI	XVII	XVI	XVII	XVI	XVII
Pané NIZA <i>G.CARVAJAL</i> SAN PEDRO	<i>ARRIAGA</i> <i>ROJAS</i>	SAHAGÚN <i>AGUILAR</i> <i>TOVAR</i>	LIZANA <i>REMESAL</i> <i>J.CARVAJAL</i> GRIJALVA TORRES <i>BARNUEVO</i> <i>ACUÑA</i> <i>RIBAS</i>	MOTOLINÍA (H y C) LANDA MENDIETA <i>DURÁN</i> <i>DÁVILA</i> <i>ACOSTA</i>	SIMÓN CRUZ <i>LIZÁRRAGA</i> CALANCHA <i>MONTOYA</i> <i>OVALLE</i>

Leyenda: mayúscula normal: OFM, mayúscula negrita: OSA, mayúscula cursiva: OP, mayúscula negrita cursiva: SJ, minúscula: OSH

De este primer cuadro es fácil extraer una conclusión muy evidente: la presencia como tema del mundo colonial en las crónicas de autores religiosos es muy significativa, tanto que, según nuestros datos –descontando aquellas con información escasa o nula–, aparece en algo más del 70% de las obras, por lo que debe considerarse un rasgo temático constitutivo de este tipo de textos. Establecida esta primera aseveración, debemos analizar los demás datos que nos ofrece el cuadro para comprobar qué variables y matices cabe apuntar acerca de este motivo temático si lo sometemos a los criterios cronológico, de orden religiosa y genérico.

Con respecto al primero, comprobamos que, de 29 autores y 30 obras que se recogen en el cuadro, 13 pertenecen al siglo XVI y finales del XV y 16 al XVII. No es una diferencia muy significativa, pero marca una cierta tendencia: la mayor incidencia en el Barroco de la problemática evangelizadora se puede conectar con una mayor presencia del tema colonial, puesto que los religiosos, cuando critican o hacen propuestas al respecto, piensan en cómo ello incidirá en las condiciones en que se va a llevar a cabo tan importante proceso. Por otra parte, en el XVII las estructuras coloniales están consolidadas y son un elemento más del que se puede hablar. Sin embargo, a este último argumento es factible darle la vuelta si tenemos en cuenta que es en el XVI cuando se producen los grandes debates sobre cómo llevar a cabo la colonización (singularmente, cuál ha de ser el papel de indios y encomenderos) y eso es lo que explica que, aunque en menor medida, la política colonial esté muy presente en las crónicas del XVI.

A propósito de la incidencia por órdenes religiosas, los datos tampoco permiten llegar a un resultado concluyente, aunque sí marcan un sesgo. Si prescindimos de la columna izquierda, donde aparecen autores de todas las órdenes (aunque significativamente solo haya un franciscano) y nos centramos en las otras dos, observamos en la central dos

franciscanos, tres dominicos, dos agustinos y cuatro jesuitas y en la derecha –la más relevante, pues incluye a los autores más interesados por la política colonial–, cinco franciscanos con seis obras, tres dominicos, un agustino y tres jesuitas. La suma de ambas nos daría un empate desde el punto de vista cuantitativo, pero debemos tener en cuenta la mayor relevancia de la última columna y ello nos llevaría a concluir que, a falta de comprobación en las páginas siguientes, son los franciscanos los que parecen tomarse un mayor interés, pese a que en el siglo XVII tienen menor presencia que los jesuitas en nuestra selección de textos²⁰⁰. No obstante, se observa que las demás órdenes participan activamente de este debate colonial: no cabe olvidar las polémicas en que participaron los dominicos en el XVI, siguiendo la estela de Las Casas, y que se prolongan en el XVII en un seguidor y apologeta suyo como fue Remesal. Los jesuitas también participaron activamente y defendieron a ultranza sus misiones en lugares apartados y su proyecto utópico de las reducciones.

Finalmente, si tomamos en cuenta el subgénero de los textos, constatamos en primer lugar que todas las obras donde el tema colonial no aparece o lo hace de modo poco relevante son relaciones de diverso tipo, pero, en cualquier caso, breves. Así pues, la brevedad parece estar reñida, salvo excepciones que ahora veremos, con la presencia de este motivo temático. En segundo lugar, la columna central del cuadro nos indica que, con todo, en algunas obras breves sí aparece con importancia notable: en concreto, en la relación de conquista de Aguilar y en las relaciones de viajes y exploraciones de J. Carvajal, Barnuevo y Acuña. Pero, desde luego, son más en número las obras más extensas: historias de carácter general y eclesiásticas, junto con algunas que mezclan ambos tipos, como las de Lizana y Remesal. Y si vamos a la columna derecha, lo que encontramos son ya obras extensas, con la excepción de la *Carta* de Motolinía, que, como sabemos, es un documento breve de carácter polémico, en el que la execración constante a Las Casas es inseparable del comentario de temas de política colonial. Los demás textos se reparten prácticamente a partes iguales entre el tipo de las historias generales y el de las eclesiásticas, con ejemplos mixtos como podría ser la *Histórica relación* de Ovalle y misceláneas como la *Descripción colonial* de Lizárraga.

En definitiva, los temas de política colonial están relacionados con obras extensas (de tipo general y eclesiásticas). Su aparición en textos breves suele tener motivaciones particulares: entre ellas destacan las derivadas de viajes iniciáticos y exploraciones, donde la autoridad política está muy presente y hay aspectos materiales importantes e inmediatos en juego. A lo largo de las siguientes páginas, con cuadros de datos más específicos, podremos confirmar o matizar cuanto llevamos dicho hasta ahora.

²⁰⁰ Debemos adelantar, sin embargo, que el análisis más concreto de los datos nos revelará que, globalmente, teniendo en cuenta tanto el análisis del sistema colonial como las propuestas concretas de mejora, son jesuitas y, sobre todo, dominicos los grupos más completos al abordar estos temas, ya que los franciscanos se quedan en un mero análisis del sistema colonial, sin ir, salvo excepciones, más allá (véase, en la parte final del apartado, el comentario del cuadro 4).

El debate sobre la política colonial: lo bueno y lo malo

Toca ahora ir al contenido concreto de lo que las crónicas aportan a propósito de la política colonial. En primer lugar, veremos en qué medida los cronistas religiosos están a favor o en contra de la manera de llevar la colonización y, a renglón seguido, recogeremos las propuestas que hacen para mejorarla. Anticipándonos a una de las conclusiones, habremos de decir que, en su análisis de la gestión colonial, los cronistas religiosos encuentran más elementos negativos que positivos. Los primeros admiten una triple perspectiva:

- a) crítica a las instituciones,
- b) rechazo a las injusticias cometidas contra los indios por parte de los colonos, encomenderos y soldados, así como de sus costumbres y modo de vida y
- c) énfasis particular que se pone en el aspecto económico y, en concreto, constatación de la contradicción que hay entre las riquezas naturales y la pobreza de la sociedad, aspecto este sobre el que volveremos más adelante (apdo 2.7) en su relación con la idea de la conquista como rapiña o depredación.

En cuanto a la parte favorable, hay dos acercamientos básicos:

- a) la puesta en valor de los aspectos positivos o neutros y
- b) la justificación de lo negativo en aras de una supuesta bondad de mayor cuantía.

Partamos del siguiente cuadro (nº 2) de recogida de datos relativos al análisis del sistema colonial:

AUTOR	SIGLO	ORDEN	ARGUMENTOS A FAVOR	ARGUMENTOS EN CONTRA
PANÉ	XV	OSH
ANÓNIMOS	XVI	OFM
NIZA	XVI	OFM	–Alabanza del comportamiento propio y crítica de otras potencias coloniales
MOTOLINÍA (H)	XVI	OFM	–Soberbia y poca religiosidad de encomenderos y españoles –Trabajo excesivo de los indios –Contra el lujo, sencillez
MOTOLINÍA (C)	XVI	OFM	–Defensa de las instituciones, del rey a los cargos coloniales. Ensalzamiento de la monarquía
LANDA	XVI	OFM	–Justificaciones: defensa de los jefes y Dios usó la crueldad con los hebreos	–Contra las atrocidades de la conquista –Reproche al rey por faltar a la palabra dada
SAHAGÚN	XVI	OFM	–Justificaciones: conquista necesaria y permitida por Dios
MENDIETA	XVI	OFM	–No valora la justicia o injusticia, pero cuenta sus antecedentes	–Contra las tropelías de los funcionarios a espaldas del rey, demasiado confiado

				<ul style="list-style-type: none"> -Contra el Consejo de Indias -Contra el exterminio de los indios y su explotación como esclavos -Mal comportamiento de los colonos y poca vigilancia religiosa -Pobreza de España pese a las riquezas de América
SIMÓN	XVII	OFM	<ul style="list-style-type: none"> -Holgazanería de los españoles -Contra el uso de los indios como bestias de carga, lo que provoca la muerte masiva de una mano de obra necesaria -Desmanes y crueldades de los conquistadores -Pobreza de la sociedad pese al expolio de las riquezas naturales
LIZANA	XVII	OFM	<ul style="list-style-type: none"> -Contra los métodos de gobierno de las autoridades coloniales -Contra el trato injusto a los indios
MALDONADO	XVII	OFM
DE LA CRUZ	XVII	OFM	-Crítica aislada a la búsqueda de oro
G. CARVAJAL	XVI	OP	-Visión positiva, se usa la fuerza solo en defensa propia
AGUILAR	XVI	OP	<ul style="list-style-type: none"> -Descenso de población indígena. -Poco respeto que tienen por culpa de los españoles
DURÁN	XVI	OP	-Elogios a Cortés	<ul style="list-style-type: none"> -Excesos de la conquista y poco ejemplo cristiano y crítica particular a Alvarado -Abusos cometidos a espaldas del rey -Contra las costumbres sexuales de los españoles
DÁVILA	XVI	OP	-Elogio al rey por haber promulgado leyes en defensa de los indios	<ul style="list-style-type: none"> -Contra los desmanes de los conquistadores y los abusos de los encomenderos -Drástico descenso de la población indígena -Uso de la religión por los conquistadores para justificar sus excesos y mal uso de las leyes nuevas (desobediencia al rey)
LIZÁRRAGA	XVII	OP	<ul style="list-style-type: none"> -Crítica al sistema colonial por ineficiente, no por injusto -Crítica al <i>igualitarismo</i> de la sociedad virreinal desde una perspectiva aristocrática.
REMESAL	XVII	OP	<ul style="list-style-type: none"> -Contra la codicia de los que desobedecen al rey -Poco ejemplo religioso de los encomenderos a los indios y transmisión a aquellos de los vicios propios
J.CARVAJAL	XVII	OP	-Alabanza épica	-Cierta crítica a los ministros del rey

			–Defensa de los encomenderos	
SAN PEDRO	XVI	OSA	–Contra el mal gobierno colonial
GRIJALVA	XVII	OSA		–Contra los abusos de los encomenderos –Defensa de los indios por las repercusiones económicas de su muerte masiva
CALANCHA	XVII	OSA	–Contra la corrupción indígena por la influencia de los encomenderos y españoles –Contra la sociedad virreinal, depredadora de riquezas en vez de creadora de cultura
TORRES	XVII	OSA	–Justificaciones para el maltrato, siempre obra individual –Salva a la institución de la encomienda –Los soldados colaboran con los frailes
TOVAR	XVI	SJ	–Crítica al sistema colonial, que no receta la jerarquía y masacra la nobleza indígena –Contra los religiosos que buscan riquezas en vez de catequizar
ACOSTA	XVI	SJ	–A favor del legado español –ustificación de la crueldad y crítica a los cronistas demasiado próximos a la mirada indígena	–Contra los excesos de codicia
ARRIAGA	XVII	SJ	–Contra los religiosos que se comportan como encomenderos –Contra el comercio del vino por su carácter nocivo para los indígenas
ROJAS	XVII	SJ
MONTOYA	XVII	SJ	–Justificaciones: los excesos son de colonos individuales	–Crítica contra la explotación y guerra de los pueblos de españoles contra las reducciones indígenas –Contra el incumplimiento de las leyes protectoras de indios
ACUÑA	XVII	SJ	–Contra los abusos de las autoridades coloniales portuguesas, pero no de las españolas
BARNUEVO	XVII	SJ	–Crítica a las autoridades civiles por privilegiar a los franciscanos frente a los jesuitas
RIBAS	XVII	SJ	–Legitimidad de la explotación de recursos	
OVALLE	XVII	SJ	–Justificaciones: errores cometidos por un pequeño grupo de soldados	–Críticas indirectas al lujo y sofisticación de la sociedad criolla –Contra el servicio personal y ciertos abusos de colonos

			-No hay crítica global al sistema ni al expolio de recursos naturales	
TECHO	XVII	SJ

El comentario de los aspectos positivos o negativos de la conquista y del sistema colonial es algo que casi ninguno de nuestros cronistas dejó de hacer y, por consiguiente, es un elemento constitutivo de los textos. El cuadro nos muestra que solo están vacías las casillas de Pané, los franciscanos anónimos, Maldonado, Rojas y Techo, todos ellos autores de relaciones breves y que, como veremos, tampoco están interesados en proponer arbitrios o medidas, salvo el primero y el tercero –y de modo anecdótico o poco significativo–.

Así, pues, los restantes 27 autores –la totalidad de dominicos y agustinos y el 80% de franciscanos y jesuitas– nos ofrecen contenidos, pero se debe añadir de inmediato que de diferente manera: algo que el gráfico nos muestra bien es que hay más huecos en la columna izquierda que en la derecha, lo que debe interpretarse como que la visión de los religiosos sobre este asunto es más negativa que positiva: hay quince autores que no ofrecen argumentaciones a favor y, en cambio, solo once que no lo hacen en contra. La tercera parte muestran su interés y conocimiento aportando contenidos en ambas columnas. Se trata, en su mayoría, de cronistas de mucho peso en cuanto a la trascendencia de su labor y, también, en lo referente a la importancia de sus crónicas: Motolinía, Landa, Mendieta, Durán, Dávila, Acosta, Montoya, Ovalle y J. Carvajal: esperaremos a conocer los datos del cuadro de arbitrios para ver si aparecen allí también, con lo que se confirmaría la importancia política de estos autores.

La diferencia entre argumentaciones a favor y en contra no solo es cuantitativa, sino, como veremos enseguida, cualitativa: esto es, la calidad del argumentario de la columna izquierda no es el mismo que el de la derecha, pues resulta evidente que la crítica contra la colonización se sustenta en hechos concretos, tangibles y mensurables, mientras que los que se manifiestan a favor lo hacen muchas veces recurriendo a justificaciones o subterfugios, con lo que acaban reconociendo implícitamente los elementos negativos. Antes de repasar los razonamientos recurrentes debemos pararnos a comprobar si el gráfico arroja resultados significativos en los criterios de orden religiosa, siglo y género. Tomando en cuenta la orden comprobamos que en los cuatro casos siempre hay más autores en contra que a favor del sistema colonial; si contamos los argumentos totales, y no únicamente los cronistas, entonces podemos obtener algo más significativo, que nos lleva a concluir que el desequilibrio entre el número de argumentos a favor y en contra es mucho más evidente en los franciscanos (5/16) y los dominicos (5/13); hay mayor equilibrio o igualdad en agustinos (3/4) y jesuitas (7/10). Habría que deducir, pues, que son los menores y los predicadores los más críticos. Si tomamos ahora el siglo como criterio, se obtiene un resultado que, en cierto sentido, no se compadece bien con los datos anteriores: en el XVI hay el mismo número de autores a favor y en contra (9), aunque si contamos los argumentos, los favorables son diez y los contrarios veintidós. En el XVII hay mucho más desequilibrio en los autores (6 a favor y 12 en contra), aunque en

argumentos salen los mismos números que en el siglo anterior (10/22). Se constata, entonces, que hay menos cronistas dispuestos a elogiar el sistema colonial, aunque el cuadro también refleja, en su última parte, que sigue habiendo bastantes argumentos a favor debido a la aportación que hacen en este sentido los jesuitas. Atendiendo al género se localiza un dato que explica el anterior desequilibrio: las historias eclesiásticas, subgénero barroco, son terreno abonado para el análisis del sistema colonial y la proximidad que se observa en ellas al mundo indígena y su conversión provoca una mirada en los autores muy cercana a la vida cotidiana, espacio adecuado para las críticas al maltrato a los indios o al mal ejemplo que les dan los españoles. Por ello, si la historia general más propia del XVI ya era un género en que imperaba el análisis crítico del sistema colonial, la historia eclesiástica acentúa esa tendencia.

Argumentos a favor y en contra

Ahora sí vamos a detenernos en los argumentos concretos para ver cuáles son los más reiterados tanto en un sentido como en el otro, lo que se muestra en el siguiente cuadro (nº 3):

ALABANZAS	CRÍTICAS
1-Violencia permitida por Dios o justificable por otros motivos y legitimidad de la explotación de recursos (5: Landa, Sahagún, Acosta, Ribas, Ovalle)	1-Soberbia y poca religiosidad de encomenderos y españoles, críticas a su modo de vida y al hecho de que transmiten malos ejemplos y vicios a los indígenas (9: Motolinía (H), Mendieta, Simón, Aguilar, Durán, Dávila, Remesal, Calancha, Ovalle)
2-Ensalzamiento de la monarquía por diversos motivos (4: Torres, Dávila, Mendieta, Motolinía (C))	2-Abusos perpetrados por los colonos, que someten a los naturales a un trabajo excesivo, rondando la explotación e incluso la esclavitud, lo que provoca la reducción drástica de la población (9: Motolinía (H), Mendieta, Simón, Lizana, Dávila, Grijalva, Arriaga, Montoya, Ovalle)
3-Defensa de las instituciones, del rey a los cargos coloniales (3: Motolinía (C), Torres, J. Carvajal)	3-Críticas diversas, de carácter político, al sistema virreinal y a su funcionamiento (9: Landa, Mendieta, Lizana, Durán, Lizárraga, J. Carvajal, San Pedro, Tovar, Barnuevo)
4-Errores individuales, pero no crítica global (3: Ovalle, Montoya, Torres)	4-Crueldades y excesos de la conquista (7: Landa, Mendieta, Simón, Durán, Dávila, Tovar, Montoya)
5-Defensas genéricas del legado español o del proceso en sí (3: G. Carvajal, Acosta, J. Carvajal)	5-Críticas de índole económica: codicia, depredación de recursos, pobreza social pese a la abundancia de recursos naturales, etc. (7: Mendieta, Simón, Cruz, Calancha, Tovar, Acosta, Arriaga)
6-Alabanza del comportamiento propio y crítica de otras potencias coloniales (2: Niza y Acuña)	6-Descenso de la población indígena: derivada lógica de lo citado en segundo y cuarto lugar (3: Aguilar, Dávila y Grijalva)
7-Ensalzamiento de algunos jefes, como Cortés (2: Durán, Landa)	
8-Buena colaboración de los soldados con los religiosos (1: Torres)	
9-Crítica a los cronistas demasiado cercanos a la mirada indígena (1: Acosta)	

La columna izquierda permite observar, si nos fijamos en los argumentos más repetidos, que el proceso de conquista/colonización es defendido en virtud de la voluntad divina: tanto la violencia como cualquier otro hecho negativo son permitidos por Dios en aras de un interés superior. El mismo argumento permite defender la actuación del rey –y el ensalzamiento de la institución monárquica– y de las autoridades coloniales. Solo en segundo término se intenta una defensa basada en el legado consecuencia de todo el

proceso. Al margen de las ventajas de la evangelización –argumento comentado en su momento (apdo. 2.4)–, no se esfuerzan nuestros cronistas por buscar otras aportaciones del conquistador, salvo algunos dominicos. El resto de los argumentos aparecen en mucha menor medida, si bien es interesante que se reconozcan errores, aunque solo individuales, ya que ello equivale a admitir los elementos negativos. Por si acaso, Niza y Acuña subrayan que son otras potencias las que observan un mal comportamiento, de modo singular los portugueses.

Un detalle secundario que también nos muestra el cuadro es que son los franciscanos quienes más se esfuerzan en transmitir esa idea de la conquista y colonización como procesos permitidos por Dios –lo que hay que relacionar con el providencialismo²⁰¹–, así como la defensa de las autoridades y la alabanza regia, aunque, al mismo tiempo, es esta orden la que se mostrará más crítica con algunos aspectos de ellos, como nos muestra la columna derecha del cuadro. Por otra parte, resulta llamativa la discreta –y, al tiempo, original– presencia de los dominicos, quizá por efecto de la gran obra crítica de Las Casas. Por último, debe destacarse el caso de Motolinía, que ofrece una visión muy distinta del tema que nos ocupa en sus dos obras: en la *Historia* transmite una visión crítica producto de la cercanía al mundo indígena; en cambio, en la *Carta* su alegato contra el dominico antes citado hace explícita una defensa cerrada de la actuación española.

En cuanto a los elementos censurados del proceso de conquista-colonización, la columna derecha del cuadro nos muestra seis bloques de contenidos, aunque el último es subsidiario de dos anteriores. De ellos, los tres primeros tienen el mismo número de recurrencias (9), al igual que los dos siguientes (7), lo cual nos indica que los autores coinciden a la hora de señalar lo que no les gusta. Hemos puesto en primer lugar lo que, a tenor de lo visto ya en otros apartados de este trabajo (por ejemplo, 2.3), entendemos que singulariza más a los cronistas religiosos frente a otros: se trata de una crítica, de carácter moral, a la vida poco ejemplar de encomenderos y españoles en general, calificados como soberbios, dados al lujo y al vicio y poco inclinados a sus deberes religiosos y a la transmisión de los valores cristianos a los indígenas. Se distinguen en esa idea franciscanos y, sobre todo, dominicos, frente a los jesuitas, donde apenas aparece. Es también más frecuente en el XVI y va languideciendo según se asienta definitivamente la sociedad virreinal, pero sin duda supone un elemento constitutivo de la crónica religiosa, lo que explica que compita en número de apariciones con otros asuntos más evidentes.

Entre estos se encuentra otra preocupación fundamental de los frailes: los malos tratos físicos de los encomenderos a los indígenas, en particular en lo que se refiere al trabajo físico al que estos son sometidos y que los mantiene en una situación cercana a la esclavitud, lo que provoca el rápido descenso de la población autóctona. Debe destacarse

²⁰¹ Georges Baudot, en diferentes publicaciones (por ejemplo, 1996) y en su edición de la *Historia* de Motolinía (1985), estudia la estructura y contenidos de la obra a partir de la mentalidad milenarista y providencialista de los franciscanos, que incluye un plan para extender el cristianismo a todas las partes del orbe, una tarea en la que es fundamental contar con la ayuda del rey. Véanse también José Rabasa (1996, 337-344) y Beatriz de Alba-Koch (2014, 134 en particular).

que no siempre anima a los denunciantes un propósito meramente humanitario, sino que también afloran las repercusiones económicas de esta merma de mano de obra, una perspectiva economicista que mantienen el franciscano Simón y el agustino Grijalva, ambos del XVII. También aquí vemos a los franciscanos al frente, aunque aparecen autores de todas las órdenes, y es en el XVII cuando más interesa. Y, entre los franciscanos, destaca Motolinía, los primeros capítulos de cuya *Historia*, dentro de la “Parte Primera”, son un monográfico de denuncia de muchas formas de esclavitud indígena, que incluye elementos de fuerte crítica política y económica. En ellos el franciscano habla de “plagas” para referirse a los diferentes abusos a que son sometidos, entre los que destacan los excesivos tributos que sufren y por los que se ven obligados a venderlo todo, así como el trabajo que los acaba matando:

Solo Aquel que cuenta las gotas de agua de la lluvia y las arenas del mar puede contar todos los muertos y tierras despobladas de Haití o isla Española, Cuba, San Juan, Jamaica y las otras islas, y no hartando la sed de su avaricia fueron a descubrir las innumerables islas de los Lucayos y las de Baraguana [...], matando tantas ánimas y echándolas casi todas en el infierno, tratando a los hombres peor que a bestias (Motolinía, A, 131-132)²⁰².

Si seguimos abordando aspectos relativos a la actuación de los españoles frente a los indígenas, tendríamos que hablar ahora del maltrato producto de la guerra. Sin embargo, hay otro aspecto que concita un interés mayor: se trata de las críticas de orden político a las instituciones de gobierno, a las que no escapa el rey, pero que recaen, como cabía esperar, en los funcionarios virreinales y en el propio engranaje burocrático. Al rey Landa le afea faltar a la palabra dada, pero lo habitual es censurar la actuación de ministros y funcionarios, que cometen tropelías a espaldas de él (Durán y Mendieta) y que otorgan privilegios (Barnuevo). También hay reproches por el mal gobierno en general (Lizana) y en contra del Consejo de Indias (Mendieta). No debe pensarse que el fundamento de la crítica sea siempre la injusticia contra los débiles emanada de las instituciones de gobierno; en ocasiones –lo veremos luego en los arbitrios o soluciones que dan– nuestros religiosos se salen de su ámbito y demuestran su preocupación e interés por cuestiones institucionales y económicas. Es destacable, en concreto, el caso del dominico Lizárraga –dueño siempre de perspectivas particulares que lo separan de casi todos los demás autores–, cuya crítica al sistema colonial se basa en su ineficiencia y no en su injusticia y cuyos reproches a la sociedad criolla derivan de una perspectiva aristocrática que censura un supuesto *igualitarismo* social. Vemos ocupados en esta crítica política a representantes de todas las órdenes, épocas y géneros, aunque se podría destacar su presencia en textos breves de viajes y exploraciones (J. Carvajal y Barnuevo) y en historias generales del XVI contadas con perspectiva indígena (Durán, Tovar), y no tanto en historias eclesiásticas y obras muy centradas en la evangelización.

Veamos –ahora sí– las denuncias sobre la violencia de la conquista y su repercusión en los lugareños, otro de los motivos que provoca la reducción de su número. Es un asunto que vemos recogido explícitamente en siete ocasiones. El motivo de su menor presencia con respecto a los temas anteriores debemos buscarlo en algo comentado más arriba: el

²⁰² Para la relación entre este punto de vista del franciscano y su visión de la política colonial y, en particular de las Leyes Nuevas, véase Mercedes Serna (2013).

hecho de que los religiosos justifican esa violencia como algo permitido por Dios en aras de un bien superior, un argumento que no sirve para justificar el poco ejemplo de los colonos, el excesivo trabajo al que someten a los naturales o los fallos en el sistema colonial. Con todo, la calidad de la crítica, su intensidad, no deja lugar a dudas, como demuestra este testimonio del dominico Dávila, donde se reproducen los reproches que se les hacen a unos indios causantes de la muerte de un religioso y, por contraste, se muestra cómo actuaban los civiles:

Esta gente que habéis muerto *no es como los demás españoles: no buscan oro, ni plata, ni quitan mujeres, ni vidas*; solamente pretenden enseñar la ley de Dios, que está en el cielo, a quien ellos siempre aman y temen, y de quien esperan el premio de sus trabajos [...]. *No es gente que os hiziera mal, ni de quien recibierades agravio* (Dávila, 230, subrayado mío).

Solo tenemos que dar la vuelta a las secuencias en cursiva y obtendremos que los demás españoles (los que no son frailes) buscan oro y plata, raptan mujeres, matan y de ellos puede esperarse cualquier mal y agravio. Algunos de nuestros autores, pues, denuncian las atrocidades de la conquista, el exterminio de los indígenas y los desmanes y crueldades de los conquistadores. Son una vez más los franciscanos los que más se significan en la denuncia de un asunto que, como es lógico, aparece mucho más en textos del XVI²⁰³. No debe dejar de notarse una perspectiva un tanto particular de los jesuitas: Tovar denuncia el exterminio indígena, pero se refiere solo a la nobleza y Montoya lleva este tema a un contexto distinto: los ataques de españoles y portugueses a las reducciones jesuíticas. Al igual que Motolinía un siglo antes, Montoya construye un alegato, lleno de denuncias concretas de tropelías de todo tipo, no solo contra quienes perpetran abusos y matanzas que impiden llevar adelante el proyecto jesuítico, sino, sobre todo, contra las autoridades que lo permiten²⁰⁴.

En el fragmento arriba reproducido se constata como uno de los rasgos que caracterizan a los españoles su afán por las riquezas. Aunque en el siguiente apartado volveremos sobre ello, se trata de un rasgo que afecta al sistema colonial y, por ello, los frailes dirigen su crítica en ese sentido (de hecho, se consigna igual número de recurrencias de la crítica económica que de la relacionada con la violencia (7)). Salen a relucir la codicia, la depredación de recursos y, probablemente como idea más reiterada, la pobreza social generalizada pese a la abundancia de recursos naturales. Así aparece en Mendieta, Simón y Calancha (en este caso, se añade una visión negativa de la sociedad virreinal como depredadora de recursos en lugar de creadora de cultura). También hay autores que se hacen eco del mal ejemplo de algunos religiosos, que buscan riquezas en vez de catequizar (Tovar) y que hacen prevalecer, sobre la salud de los indígenas, los intereses económicos y critican, por ello, el comercio del vino (Arriaga). En su momento (apdo. 2.1) vimos que hay una idea de la colonización específicamente religiosa, distinta de la de los colonos

²⁰³ Cabe reiterar aquí la costumbre recurrente en las crónicas de comparar indígenas y españoles, con ventaja para aquellos y denuncia implícita de la actuación de estos (sobre esto, véanse los testimonios de Lizana y Remesal, recogidos en el apdo. 2.2, al comentar los aspectos positivos de los nativos –cuadro nº 4–).

²⁰⁴ Puede consultarse el estudio de Ernesto J.A. Maeder (1985), en cuyas páginas finales se incluyen varios ejemplos de hechos denunciados y se hace una valoración de las implicaciones políticas de la obra, teniendo en cuenta que parte de los atacantes eran portugueses que actuaban desde tierras brasileñas. Interesan en particular las páginas 133 y ss.

civiles. Esa manera peculiar se concreta sobre todo en la crítica a la depredación y esquilmo de los recursos naturales y a la sugerencia de que se crearía una riqueza duradera con métodos a largo plazo. Es un asunto que une a franciscanos y jesuitas y se despliega prácticamente por igual en los dos siglos. Finalmente, está muy relacionado con el asunto de los arbitrios y propuestas, que veremos a continuación, y que nos descubre a unos autores religiosos muy preocupados por proponer soluciones políticas y económicas más allá de su estricta labor pastoral.

El último elemento crítico se refiere, como muestra el cuadro, al drástico descenso de la población indígena, que, aunque es un asunto que, en este apartado, solo hemos recogido en tres autores, está, de manera más o menos directa, presente en muchos más. Los testimonios recolectados aquí hacen derivar ese fenómeno del excesivo trabajo y de las masacres bélicas y permiten ver una denuncia humana de la situación, pero también un análisis en términos económicos. En cualquier caso, el punto de vista del agustino Grijalva y los dominicos Aguilar y Dávila está muy alejado de las teorías de autores que, como Lizárraga, según vimos en su lugar (apdo. 2.2), achacaban el descenso de la población indígena a la ingesta de alcohol y, en definitiva, a su propio estilo de vida.

He aquí una síntesis de lo averiguado acerca de la visión que tienen de los cronistas religiosos sobre el sistema de conquista-colonización:

- a) La crítica a la conquista y sus métodos, en general, es muy tibia. Aparece en algunos autores, más próximos cronológicamente al comienzo y aisladamente en otros posteriores, en el contexto de las reducciones.
- b) Eso no significa que se valore de forma positiva el sistema colonial y la sociedad virreinal, a los que se les ponen tachas morales y económicas.
- c) Tampoco hay elogios muy explícitos (sí algunos, de tipo nacionalista, sobre todo en autores de relaciones de viajes, o justificados por el carácter polémico de los textos).
- d) Posiblemente, las órdenes más parcas en elogios sean los dominicos y los agustinos, muy centrados en el análisis económico del sistema colonial. En los franciscanos hay mucha división de opiniones y los jesuitas, salvo excepciones, se olvidan de los abusos y reivindican el derecho a explotar los recursos, con una clara mentalidad política.
- e) Lo más característico del análisis de estos autores, y que revela su condición de religiosos, es su rechazo a los métodos violentos de conquista y a las malas costumbres sociales y morales de conquistadores y colonos, porque ello estorba el trabajo evangelizador, como veremos ahora. Esto último está más presente en franciscanos y dominicos, quizá porque se vincula más con una fase inicial de la colonización y la evangelización.

El programa político de los frailes reflejado en las crónicas

Una vez analizada la presencia de elogios o críticas al sistema colonial presentes en las obras de nuestro corpus, debemos abordar el segundo aspecto de este asunto: las propuestas de los cronistas, encaminadas a cambiar o corregir aquellos elementos objeto de crítica o censura. La exposición de un programa o de una serie de propuestas de mejora es también un rasgo temático característico de la crónica religiosa y deriva del hecho, indicado más arriba, de que los autores toman partido y se convierten en unos modernos

asesores de las autoridades políticas en asuntos variados y no únicamente en aquello que les afecta como religiosos.

Hemos recogido la información pertinente en el cuadro que reproducimos a continuación (nº 4), que nos va a permitir, en primer lugar, realizar un análisis estadístico de la presencia/ausencia de contenidos en función de los criterios habituales de orden religiosa, siglo y género y, posteriormente, ver las propuestas que más aparecen y valorarlas según las pautas pertinentes.

AUTOR	SIGLO	ORDEN	PROPUESTAS
PANÉ	XV	OSH	–Más medios evangelizadores
ANÓNIMOS	XVI	OFM
NIZA	XVI	OFM
MOTOLINÍA (H)	XVI	OFM
MOTOLINÍA (C)	XVI	OFM	–Traslado de gente ociosa y envío de religiosos experimentados –Medidas para mejorar la economía –Fomento de las dehesas y la ganadería –Prohibición a los indios de tener caballos porque supondría igualarse con los españoles y aprenderían demasiado del arte de la guerra –Protección de los pueblos que ayudaron a conquistar México –Refuerzo de la defensa de las tierras conquistadas
LANDA	XVI	OFM	–Necesidad de que el rey ayude a los indígenas
SAHAGÚN	XVI	OFM	–Necesidad de que la evangelización se haga por medios lícitos
MENDIETA	XVI	OFM	–Suavidad en las formas de evangelización –Estorbo a la evangelización por parte de los desmanes civiles –Más recursos para la evangelización
SIMÓN	XVII	OFM
LIZANA	XVII	OFM	–Necesidad de que los capitanes muestren respeto –Estorbo a la evangelización por parte de los desmanes civiles
MALDONADO	XVII	OFM
DE LA CRUZ	XVII	OFM
G. CARVAJAL	XVI	OP	–Necesidad de buen tratamiento a los indios para la colonización
AGUILAR	XVI	OP	–Protección de los pueblos que ayudaron a conquistar México
DURÁN	XVI	OP
DÁVILA	XVI	OP	–Estorbo a la evangelización por parte de los desmanes civiles –Evitación de dichos desmanes para no recibir el castigo de los piratas ingleses
LIZÁRRAGA	XVII	OP	–Consejos sobre el lujo excesivo o el vestido escandaloso –Medidas contra los ataques a las ciudades marítimas –Mejoras para la agricultura –Medidas contra la inmigración de ingleses y alemanes –Medidas contra la muerte de los indios en las minas y contra su abuso del alcohol –Medidas para mejorar la burocracia judicial –Medidas contra la mala crianza de los hijos y contra el mestizaje

REMESAL	XVII	OP	–Estorbo a la evangelización por parte de los desmanes civiles
J.CARVAJAL	XVII	OP	–Petición de más medios evangelizadores –Propuestas de nuevos itinerarios comerciales y vías de comunicación más seguras para el comercio del tabaco
SAN PEDRO	XVI	OSA
GRIJALVA	XVII	OSA	–Necesidad de asegurar que no se maltrate a los indios
CALANCHA	XVII	OSA	–Estorbo a la evangelización por parte de los desmanes civiles y por las luchas políticas
TORRES	XVII	OSA
TOVAR	XVI	SJ
ACOSTA	XVI	SJ	–Necesidad de no considerar a los indios como una raza carente de inteligencia –Necesidad de respetar los <i>fueros</i> indígenas –Consideración de la monarquía absoluta como el mejor régimen político para la evangelización –Consideración de las Leyes Nuevas como beneficiosas para los indios
ARRIAGA	XVII	SJ	–Petición de más medios evangelizadores
ROJAS	XVII	SJ	–Petición de más medios evangelizadores
MONTOYA	XVII	SJ	–Estorbo a la evangelización por parte de los desmanes civiles y petición para acabar con ellos –Petición de más medios evangelizadores
ACUÑA	XVII	SJ	–Medidas para aprovechar recursos, como la implantación de ingenios azucareros y para labrar la madera –Conveniencia estratégica de amistar con alguna tribu –Emplazamiento idóneo de los capitanes
BARNUEVO	XVII	SJ	–Estorbo a la evangelización por parte de los desmanes civiles
RIBAS	XVII	SJ	–Propuesta de una nueva organización política de las sociedades virreinales
OVALLE	XVII	SJ	–Petición de más medios evangelizadores
TECHO	XVII	SJ

Lo primero que cabe señalar es que hemos recogido información en 22 textos, de lo que se deduce que hay un tercio de autores que, según la toma de datos realizada –parcial, aunque proporcionada, en las obras extensas–, no incluyen propuestas: se trata de cinco franciscanos (anónimos, Simón, Maldonado, Niza y Cruz), un dominico (Durán), dos agustinos (San Pedro y Torres) y dos jesuitas (Tovar y Techo), lo que ya nos permite concluir que franciscanos y agustinos son más reticentes a la elaboración de medidas que dominicos y jesuitas. También podemos observar que, si exceptuamos a los agustinos, los demás textos son relaciones breves o historias precolombinas; no hay, pues, historias eclesiásticas, de lo que se deduce que el contenido que estudiamos es más propio de ellas (y, en particular, las reivindicaciones de mayores medios en la evangelización).

Antes de centrarnos en los textos que incluyen medidas de gobierno, no debemos olvidar un detalle de interés: de qué autores hemos recogido datos tanto en el apartado de análisis del sistema colonial como en el de arbitrios y propuestas, pues eso nos dará el dato de qué cronistas y órdenes muestran un mayor interés global en las cuestiones de gobierno, conscientes de que ellas son imprescindibles para su trabajo e incluso una

dimensión de este. El recuento pertinente de datos de los cuadros 2 y 4 nos revela la presencia de cinco franciscanos (Motolinía, Landa, Sahagún, Mendieta y Lizana), seis dominicos (G. Carvajal, Aguilar, Dávila, Lizárraga, Remesal y J. Carvajal), dos agustinos (Grijalva y Calancha) y siete jesuitas (Acosta, Arriaga, Montoya, Acuña, Barnuevo, Ribas y Ovalle). De donde resulta que, porcentualmente, la orden dominica es la que aporta mayores contenidos *políticos* a sus textos, seguida de los jesuitas y, por último, agustinos y franciscanos. Esta conclusión se explica por dos motivos, al menos: el primero, temporal: las propuestas de medidas son más propias del XVII y de las historias eclesiásticas, de menor incidencia en los franciscanos. Un segundo motivo, relacionado con el anterior, es el hecho de que los franciscanos tuvieron mucha actividad en el XVI porque se vieron inmersos en polémicas con los dominicos a propósito de las Leyes Nuevas y en un momento inicial de la colonización, pero luego eso no tuvo continuidad. Los dominicos, en cambio, según indican los datos, mantuvieron su interés por el asunto colonial durante más tiempo y fueron muy activos en sus propuestas, sobre todo de tipo económico. Por su parte, los jesuitas entraron en acción en un momento en que ya se cuestionaba poco el sistema colonial y los sucesos de conquista y propusieron también medidas prácticas.

Centrémonos ahora exclusivamente en los 22 autores que aportan propuestas, que son los citados en el párrafo anterior más el jerónimo Pané. Ya sabemos que son los dominicos y los jesuitas los que derivan en sus textos hacia un comportamiento más político o tienen una visión organizativa más allá de su estricto cometido religioso, aunque siempre muy próximo a él, hasta el punto de confundirse ambas perspectivas. Ya hemos comentado también la combatividad dominica en la estela de Las Casas y la defensa a ultranza que llevan a cabo los jesuitas de sus reducciones. Veamos ahora qué resulta de aplicarle a la anterior lista de autores los criterios cronológico y genérico, aunque algo se adelantó más arriba.

A propósito del primero, comprobamos la presencia de ocho autores del XVI (nueve si incluimos a Pané) y trece del XVII, de donde deducimos que la presencia en los textos de arbitrios y propuestas se da en todo momento, pero más en el siglo XVII, sobre todo porque esta es la época de los jesuitas y porque los dominicos, que habían empezado a aportar datos en el XVI, continúan en el XVII. Se concluye que el Barroco está más asociado a la dimensión político-práctica, un hecho que puede estar relacionado con el fenómeno del arbitrista y la figura del arbitrista, surgidos a finales del XVI y plenamente vigentes hasta el XVIII, y que también tiene que ver, como vimos en su momento (apdo. 2.4), con la crisis o relativo desencanto acerca de cómo se está llevando en esa época la tarea evangelizadora.

Con respecto a la variable genérica, diremos que están implicados prácticamente todos los tipos textuales: nos encontramos con historias de carácter general (Landa, Sahagún, Acosta), historias extensas que mezclan el carácter general con el eclesiástico (Lizana, Remesal Ovalle), historias eclesiásticas (Mendieta, Dávila, Grijalva, Calancha, Montoya y Ribas), relaciones de viaje/exploración (G. Carvajal, J. Carvajal, Rojas, Acuña y Barnuevo), relaciones etnográficas (Pané), de conquista (Aguilar) o de extirpación de

idolatrías (Arriaga), libros de viajes con carácter misceláneo (Lizárraga) y cartas polémicas (Motolinía). Este listado nos muestra que los arbitrios y medidas están más presentes en las obras extensas, lo que resulta lógico por el acarreo de materiales diversos que estas siempre presentan. Aun así, es mayor la incidencia en las historias eclesiásticas, ya que aparece en seis (nueve, si consideramos como tales las obras de Ovalle, Lizana y Remesal), lo que tiene que ver con el carácter reivindicativo de estas a la hora de solicitar recursos, medios de defensa, mayor implicación, etc. También es lógica la aparición de medidas en documentos tan polémicos como la *Carta* de Motolinía. Por el contrario, a priori podría resultar más significativa su presencia en relaciones breves de diverso tipo y, en particular, en las de viajes y exploraciones, donde la hemos documentado en cinco de siete textos de este tipo. La explicación hay que buscarla en que, aunque estas sean obras breves que relatan expediciones, su intención es muy práctica: sus autores no se limitan a describir lo que encuentran a su paso, sino que tocan temas organizativos, económicos o de legitimidad. Además, hay que tener en cuenta que son documentos, en su mayoría, directamente encargados por el poder político y por ello deben abordar, al modo de modernos informes de asesores, aspectos económicos y políticos relativos a la apertura de rutas, la legitimidad o no de la propia expedición, etc.

Para concluir, veremos ahora cuáles son las medidas concretas que se proponen y cuáles de ellas son más frecuentes, a partir de lo cual quedará claro qué es lo que más preocupa y a quién. De los datos del cuadro se desprende que se han obtenido en total 42 medidas (aunque, lógicamente, muchas de ellas se repiten más o menos literalmente). Si hacemos un recuento, se comprueba que dominicos, jesuitas y franciscanos suman un número muy similar siguiendo el orden indicado, aunque, teniendo en cuenta el número de autores seleccionado de cada uno, se ve la prevalencia de los primeros. En relación con esto, el cuadro también nos indica que hay autores *especializados* en los arbitrios: estos no se reparten de modo homogéneo en todos los componentes de cada orden, sino que hay autores especialmente interesados en proponer o que se muestran más combativos al solicitar. Son Motolinía por los franciscanos, Lizárraga por los dominicos y Acosta por los jesuitas, si bien en esta última orden hay una mayor homogeneidad (participan casi todos y en parecida medida). Los otros dos casos son llamativos: el franciscano concentra sus medidas en la *Carta*, que es, al tiempo, una crítica furibunda a Las Casas y un programa político dirigido directamente a Carlos V. Por su parte, Lizárraga, autor del que hemos recogido más propuestas, es un ejemplo de la mentalidad práctica de los dominicos, aunque se aleje de ellos en su escaso apego al mundo indígena y muestra una mentalidad colonizadora que sus compañeros no tienen o disimulan, lo que lo lleva, según nos indica el cuadro, a proponer muy distintas medidas, entre las cuales no figura ninguna relativa a la evangelización.

Si miramos ahora las recurrencias, se obtiene lo siguiente: casi la mitad de las propuestas tiene que ver con la petición de más medios para la evangelización y el planteamiento de técnicas y formas de mejorarla (fundamentalmente hay dos aspectos reiterados: la necesidad de más medios, sobre todo humanos, y la constatación de que la conquista militar estorba la evangelización). Este asunto interesa, sobre todo, a franciscanos y jesuitas. Las demás propuestas, mucho menos numerosas, inciden en

medidas económicas (sobre todo, por parte de los dominicos), políticas de ayuda y control indígena (franciscanos), mejora de la administración y medidas políticas para optimizar la colonización (dominicos y jesuitas), protección y defensa de los pueblos y costas contra los ataques de los piratas (dominicos) y medidas acerca del comportamiento social, recogidas en Lizárraga y que derivan de la queja, vista más arriba, compartida por muchos cronistas acerca del mal ejemplo que los colonos, con su comportamiento, dan a los indígenas. Es fácil deducir del listado anterior, al menos, dos conclusiones: a) el interés por asuntos políticos y de gobierno deriva, como es lógico, de las necesidades básicas de la tarea religiosa de los frailes, que los lleva a incluir, como elemento temático de sus crónicas, la reivindicación de ayuda en este terreno, pero no se quedan ahí, pues más de la mitad de las propuestas no tiene que ver con ello, y b) las órdenes religiosas con mayor celo catequizador y, al mismo tiempo, con mayor cercanía al mundo indígena son la franciscana y la jesuita. Sin renunciar a ello, pero con mayor ambición a la hora de contribuir a la tarea global de la colonización, se nos muestran los dominicos, a tenor de lo leído en sus crónicas.

Para cerrar este apartado, debemos sintetizar lo averiguado constatando que, si hablamos en términos generales, la presencia del sistema colonial y sus diversas implicaciones es muy significativa en las crónicas, más allá de la tarea específica de los religiosos, lo que, en última instancia, nos muestra a la evangelización como una dimensión más de la gran tarea política de la conquista y la colonización, con la que a menudo se funde y confunde. En segundo lugar, el hecho de que aparezca en las crónicas nos habla una vez más de estas como documentos de reivindicación política y de argumentación ideológica, dentro de la cual la denuncia de los excesos de la conquista, aunque existe y es relevante, se nos aparece en sordina, medio oculta por la aceptación del proceso como algo nacido de la intención divina y, también, por la necesidad de congraciarse con las mismas autoridades a las que hay que pedir medios y protección.

2.7. La conquista y sus dimensiones: aventura, fama, depredación y violencia

Consideraciones generales en torno a orden, siglo y subgénero

Abordamos en este apartado la presencia en las crónicas del tema de la conquista y las distintas perspectivas o dimensiones que los autores religiosos consideran. A partir de los ejemplos extraídos es posible considerar esas cuatro concreciones que se recogen en el epígrafe: aventura, fama, depredación y violencia, aunque ya podemos adelantar que las dos primeras tienen menor importancia cuantitativa que las dos últimas y que la segunda, aunque tiene poco peso, resulta relevante pues entronca con los ideales de vida medievales y con el mundo caballeresco en general²⁰⁵. Por otra parte, a las distintas formas de depredación –y, en particular, el motivo recurrente de la búsqueda de oro por los soldados– ya nos hemos referido en el apartado anterior, por lo que habrá que añadir poco. También ahí abordamos el asunto de la justificación o no de la violencia, aunque en el presente apartado veremos diferentes grados y motivos de ella.

Debemos plantear ahora, asimismo, el asunto cronológico. Sería erróneo pensar que este complejo de motivos aparece solo en el XVI por ser este el siglo de la conquista por excelencia. Aunque es evidente que las extensas narraciones históricas sobre procesos de conquista –las historias generales– son mucho más frecuentes en el XVI y van muy ligadas al informe etnográfico sobre los pueblos originarios, el proceso conquistador sigue en el XVII en lugares remotos e intrincados, por lo que las crónicas barrocas también los recogen, aunque el centro de atención se va desplazando: de la violencia de los aborígenes entre sí se pasa enseguida a la ejercida por los españoles contra ellos y a la de aquellos entre sí, como sucede, por ejemplo, en los episodios, insertos en varias crónicas –el ejemplo de Simón es el más importante–, que cuentan la peripecia de Lope de Aguirre.

Antes de desarrollar los contenidos de cada una de estas dimensiones, con ejemplificación de lo más significativo, debemos hacer unas consideraciones generales sobre la presencia de este motivo en función de los criterios de variabilidad que venimos aplicando hasta ahora. En las líneas siguientes vamos a manejar sobre todo datos cuantitativos, que, más adelante, podrán verse matizados por la calidad de los mismos, ya que, aunque un dato aparezca mucho en general, si su tratamiento en cada obra es ocasional y sin profundidad, su valor cualitativo es escaso. Hemos localizado, en los fragmentos escogidos de los textos, 68 ocurrencias –sin contar que en cada autor cada elemento puede aparecer, como es lógico, varias veces– en total relativas al tema de la conquista y sus concreciones y repartidas en todos los cronistas menos el jesuita Techo. Es, además, homogénea: resulta relevante o significativa en todos los autores. Los franciscanos, junto con los dominicos –que son los que, porcentualmente, acumulan más ocurrencias–, tienen un número de apariciones un poco mayor que los jesuitas, pero la

²⁰⁵ Este asunto tiene implicaciones temáticas pero también formales; esto es, no solo los autores constatan, por ejemplo, la presencia en los conquistadores de la idea de la fama y de su búsqueda concreta, sino que esa mentalidad y también el conocimiento de la literatura caballeresca están presentes en los propios autores y los lleva a elaborar un discurso que parte de tales presupuestos. Puede verse al respecto el trabajo de José Antonio Mazotti (2012), al que aludiremos al final de este apartado.

relevancia del tema en ellos varía mucho de una dimensión a otra: por ejemplo, se fijan mucho en el asunto de la conquista como depredación o rapiña y casi nada en el motivo de la fama. Finalmente, los agustinos están en unos números algo menores porcentualmente, pero lo cierto es que solo Calancha presta atención a los distintos aspectos de la conquista. La conclusión sería que, considerando todas las dimensiones globalmente, los dominicos parecen tener un mayor interés y los franciscanos y jesuitas están muy parejos.

Atendiendo a este último asunto, constatamos también que las dimensiones violencia, depredación y aventura –por este orden– aparecen en número muy parejo, mientras que la idea de la fama, en cambio, comparece menos. Los dominicos presentan un mayor número de ocurrencias en el tema de la violencia y la fama. Los franciscanos se interesan, como acabamos de decir, más por el fenómeno de la depredación. Precisando más esto último, constatamos que el motivo de la violencia en relación con la conquista se documenta en todos los autores dominicos, en el 75% de los agustinos y en el 60% de los franciscanos y jesuitas, un dato este último que, en la orden jesuita, puede tener que ver con el hecho de que se ocupa más de la evangelización y, con excepciones, no aborda la narración de las acciones de conquista de los grandes imperios prehispánicos. El motivo de la depredación y la rapiña se constata en el 80% de los franciscanos, el 71% de los dominicos y el 60% de los jesuitas y el 25% de los agustinos. Es, pues, muy relevante en todas las órdenes –salvo en los agustinos–, que, desde sus presupuestos religioso-morales, lo exhiben y acaba funcionando como un elemento recurrente, de lo que cabe deducir una condena implícita, aunque ya hemos visto (apdo. 2.6) que no siempre es así. El motivo de la aventura –o de la idea de la conquista como aventura– está presente en el 71% de los dominicos, el 60% de los jesuitas y el 50% de los franciscanos y agustinos. Debemos aclarar, no obstante, que en la narración de las expediciones de conquista hay siempre un componente implícito de aventura (con sus elementos característicos: desplazamiento espacial, interacción con pueblos que salen al paso, dificultades del camino, llegada, etc.). Por ello, lo que hemos considerado para llegar a los datos anteriores es que esa aventura se haga explícita, se convierta en estructurante y protagonice la narración, algo que sucede más, como luego veremos, en las obras breves, llenas de pequeños detalles que llenan cada jornada, y no tanto en las más extensas, que son grandes panorámicas generales.

En cuanto al último motivo –el de la fama–, hay que decir que tiene unas implicaciones especiales: aparece un número respetable, pero menor, de veces (8, frente a las 22, 20 y 18 de los anteriores), si bien en algún caso de modo tangencial o anecdótico. Hay que suponer que la idea de la fama les interesaba poco a los religiosos por ser contraria a los patrones de humildad supuestamente característicos de estos, pero su menor presencia también es explicable por el carácter menos concreto de este asunto frente a los otros: ya hemos visto en más de una ocasión que nuestros cronistas se interesan por cuestiones concretas, prácticas –aquellas que redundan en una mejora de las condiciones de su labor– y que, además, las condiciones pragmáticas de producción de sus obras (promotores, destinatarios) no favorecen los altos vuelos literarios y filosóficos que pudiesen querer imprimirles. Otra salvedad que hay que establecer antes de dar los datos es la manera

como aparece el motivo de la fama, ya que, según veremos más adelante en este mismo apartado, puede ser una idea que se rechace o critique, o que se presente referida al mundo indígena, de modo que, por el hecho de que aparezca en las obras, no hay que deducir que los autores la asuman como propia. La orden religiosa más afecta a este motivo es la de los dominicos, con un 57%, seguida por los agustinos, con un 25% y franciscanos y jesuitas, con un 10% –el carácter *militar* de esta orden no va acompañado en este caso por el ideal caballeresco de la fama, al menos en los ejemplos que hemos recogido–. Por último, también se encuentra en la relación de Pané, aunque no de un modo relevante.

Si exploramos ahora la diacronía –la repartición de las ocurrencias por siglo–, nos encontraremos con que los motivos de la violencia, la depredación y la fama se reparten prácticamente al 50% entre los dos siglos. No hay diferencias significativas, por lo que habrá que concluir que son asuntos que interesan en todo momento: el hecho de que la mayoría de las historias generales, que cuentan procesos de conquista, sean del XVI no hace que sea en los textos de este siglo donde hemos recopilado más ejemplos, como ya se ha indicado más arriba.

En cambio, el motivo de la aventura presenta un claro desequilibrio en favor del siglo XVII: hemos recogido casi el cuádruple de ejemplos en textos del XVII. La explicación estriba en que este asunto está, como veremos de inmediato, más vinculado con las relaciones de viaje y exploración que con cualquier otro género y, aunque en el XVI tenemos las obras de Niza -en otro ámbito geográfico- y de G. Carvajal, es el siglo siguiente la época de las expediciones por el Amazonas y otros ríos, que cristalizaron en los relatos de Rojas, Maldonado, Barnuevo, Cruz, Acuña y J. de Carvajal²⁰⁶.

Nos queda por explorar la distribución de los cuatro motivos en los distintos géneros establecidos en su momento (apdo. 1.2.2). Vamos a servirnos, en este caso, de un cuadro de datos que luego comentaremos²⁰⁷:

	RE (1)	RHP (1)	RC (1)	RV (8)	REI (2)	REV (1)	C (1)	HG (7)	HE (7)	HI (3)	M (1)
VIO- LEN- CIA	0	1	1	5	1	0	0	4	6	3	1
DE- PRE- DA- CIÓN	0	0	0	5	0	0	0	7	4	3	1
AVEN- TURA	0	0	0	8	0	0	0	2	6	2	0
FAMA	1	0	1	1	1	0	0	2	1	1	0

²⁰⁶ Fuera del corpus establecido para esta investigación ha quedado la obra que viene a ser la culminación, en forma de relato más extenso y ambicioso, de toda esa producción de relatos amazónicos: *El Marañón y el Amazonas*, del jesuita Manuel Rodríguez, publicado en 1684.

²⁰⁷ En las casillas de arriba del cuadro de la página siguiente figuran los tipos textuales establecidos en su momento (apdo. 1.2.2), junto con el número de obras, entre paréntesis, que se puede adscribir a cada uno.

El primer dato significativo que nos muestra este cuadro es que el motivo de la violencia, además de ser el que más ocurrencias presenta, es también el que aparece en más tipos textuales (ocho de once). En cambio, las dimensiones de depredación y aventura se ven solo en cinco y cuatro subgéneros de once, respectivamente, lo que quiere decir que son motivos más especializados, vinculados con ciertos tipos textuales, lo que da lugar, lógicamente, a que concurran en ellas en mayor cantidad o un mayor número de veces. Por su parte, el motivo de la fama, el más escaso en cuanto al número de veces que se documenta, comparece, sin embargo, en siete tipos textuales de once, lo que significa que, aunque no se le dé mucha importancia, sí está, de un modo latente, no tanto quizá en el sistema ideológico de los autores, pero sí en la poética del tipo de texto histórico-literario que practican.

Analizando ahora una por una cada dimensión, comprobamos que el tema de la violencia, la guerra y la conquista en general domina en las historias eclesiásticas y generales –y en sus híbridos correspondientes– y luego en las relaciones de viaje (como en los demás casos, aparece más ahí porque también hay un mayor número de textos seleccionados de ese tipo). Cabe destacar que también lo vemos en otros tipos de relación: historia precolombina, relación de conquista y de extirpación de idolatrías y también en la miscelánea de Lizárraga. Lo más significativo sería su menor presencia en las relaciones de viaje con respecto a las historias extensas, tal vez porque aquellas solo recogen, como mucho, escaramuzas con los indígenas que se van encontrando por el camino y estas narran con frecuencia batallas mucho más importantes, en el caso de las historias generales, o muestran una sensibilidad algo mayor hacia el maltrato a los indígenas, en el caso de las eclesiásticas.

El asunto de la depredación y la rapiña aparece de modo casi exclusivo en los subgéneros representados en el corpus con un mayor número de obras y no, por tanto, en las diferentes variantes de las relaciones. Lo más destacable es su aparición en todas las historias generales, en los híbridos y en más de la mitad de las eclesiásticas y de las relaciones de viajes. En general, puede decirse que siempre que estamos ante textos que tratan de la interacción entre indígenas y conquistadores españoles, la pregunta de estos acerca de si hay oro es obligada.

La aventura es motivo estructurante y protagonista absoluto, como es lógico, en todas las relaciones de viajes y tiene menor presencia, aunque no despreciable, en las historias eclesiásticas y en los híbridos, que narran con frecuencia incursiones o entradas en territorio indígena. En cambio, como ya se ha indicado arriba, su aparición, en términos porcentuales –con respecto al número total de obras de ese subgénero– en las historias generales es escasa, debido a que estas huyen del detallismo del día a día.

Finalmente, la idea de la fama se vincula más, aunque no resulta significativo, con las historias generales, puesto que estas a menudo abordan la vida de los soldados y narran batallas importantes, y con las eclesiásticas (en el caso de Remesal, se trata de un texto híbrido entre ambas), aunque es significativa su presencia en varios tipos de relaciones.

A continuación, en la segunda parte de este apartado 2.7, pasaremos revista a los contenidos más importantes o significativos de cada una de las dimensiones establecidas para ver la manera cómo se abordan, junto con los elementos recurrentes y también algunas perspectivas menos habituales, cuya originalidad o novedad convenga resaltar.

La violencia y sus actores en cada momento histórico

Como veíamos al comienzo, la dimensión de la violencia es un motivo inherente a la conquista y su presencia en las crónicas absolutamente inevitable. Está asociada a las grandes batallas y campañas militares necesarias para la conquista, sobre todo, de los imperios más poderosos. Aunque esa violencia incorpora muy diferentes matices, además del más obvio de la que ejercían los españoles sobre los indígenas, como enseguida veremos, hay un elemento aglutinador que compacta todas esas variantes: se trata del hecho de que los cronistas, si están interesados en grandes procesos históricos de conquista y colonización, la tienen que incorporar de manera inevitable: casi todas las obras extensas de carácter general dedican a ello un espacio mayor o menor, así como también lo hacen relaciones más breves que tratan de lo mismo. Por su parte, las historias eclesiásticas conceden a este asunto un segundo plano, salvo que sean misceláneas entre la historia general y la eclesiástica. En cuanto a las relaciones de viajes, suelen conformarse con escaramuzas y no abordan, como es lógico, grandes procesos de conquista.

Las crónicas donde la historia de la conquista es relevante son las compuestas los franciscanos anónimos, que sintetizan en dos textos breves la historia azteca y la conquista española; Sahagún, que le dedica un libro entero a la conquista de México; Mendieta, que aborda esto mismo con gran protagonismo para Cortés; Simón, que incluso se remonta a la época de los Reyes Católicos y explica los acuerdos con Portugal para repartirse lo conquistado; Lizana, que también salva la figura de ese conquistador y, en general, de los actores principales; Aguilar, que narra de primera mano la conquista de México en una relación breve; Durán y Tovar, desde una perspectiva indígena; Remesal y Torres en un segundo plano –este último centrado en el imperio inca, al igual que Calancha, al que interesan mucho las luchas fratricidas entre los Pizarro–, y Ovalle, relator exhaustivo de la conquista chilena, pero que también dedica capítulos a otras partes del continente. Se echarán de menos en esta lista dos obras muy importantes del XVI: la *Historia de los indios* de Motolinía y la *Historia natural y moral* de Acosta. Sin embargo, la parte histórica de ambas se limita al mundo prehispánico –y apenas tres o cuatro capítulos sobre la conquista en el jesuita–, y luego el franciscano, al menos en la versión de la obra que nos ha llegado, cuenta procesos evangelizadores, mientras que el jesuita había dedicado los libros anteriores de su *Historia* a cuestiones científicas y antropológicas. Se observa, pues, que no todos los autores se deciden por historiar lo que es casi presente todavía, pero sí, en cambio, las vicisitudes de los pueblos aborígenes. Vemos también la preeminencia del mundo mexica sobre el andino, que vendrá más tarde.

Los ejemplos recogidos nos muestran, al menos, cuatro aspectos distintos o tipos de violencia: por orden cronológico de aparición, tanto en los textos como en la realidad que

aquellos describen, esta puede darse entre varios pueblos prehispánicos e incluso dentro de alguno de ellos solamente, entre los conquistadores y los conquistados, entre aquellos entre sí y, por último, entre la metrópoli principal –España– y otras potencias competidoras (primero Portugal y luego Inglaterra y Holanda).

El primer tipo está presente en las obras de interés etnográfico del XVI, escritas por los franciscanos anónimos, Motolinía, Sahagún, Durán y Tovar. En la mayor parte de los casos, una vez tratado el asunto en el ámbito indígena –relativo, en particular, a las luchas entre los mexicas y el resto de las tribus que competían con los aztecas, que se convirtieron en luchas intestinas cuando llegaron los españoles–, se pasa, siguiendo la cronología, a la violencia desatada entre indígenas y conquistadores. No sucede así en Motolinía, que, tras detenerse largamente en el asunto de los sacrificios humanos, dedica el resto de la obra a la interacción con los lugareños en el marco de las primeras fases de la evangelización.

Los franciscanos anónimos no profundizan en el asunto de la violencia intestina entre los pueblos indígenas, pues, debido a la brevedad de las relaciones, se hace una presentación panorámica y puramente enumerativa y además porque en esta obra cobra mayor relevancia el listado de pueblos con sus líderes, pertenecientes a distintos linajes locales, con el fin de tenerlos en cuenta para poder gobernarlos mejor después de la conquista y evitar levantamientos. Mayor interés tiene este motivo temático en las obras de Durán y Tovar, que siguen un texto mexica y donde se aprecia, sobre todo en el primero, una contradicción entre la visión positiva de los lugareños, descritos como pacíficos debido a la perspectiva indigenista adoptada, y la realidad contada en la propia obra, donde queda patente la violencia ejercida por los mexicanos sobre otro pueblo vecino, tal como observamos en el siguiente testimonio:

Después de acabadas las fiestas y solenidades pasadas, y el sacrificio terrible y espantoso que de los guastecas se hizo, creyendo los mexicanos que aquello había puesto terror y espanto a toda la tierra, determinaron de enviar sus mensajeros y embajadores a Cempoala (Durán, 180).

La violencia ejercida para someter a los habitantes del Nuevo Mundo es, sin duda, el tema más importante, pues aparece en todos –o casi todos– los textos. A los citados anteriormente habría que sumar a Niza, Aguilar, Mendieta, Simón, Lizana, Dávila, Lizárraga, Remesal, J. Carvajal, Calancha, Torres, Acuña y Ovalle. Este enfrentamiento conquistadores-conquistados ofrece, según la información recabada en los textos, diferentes matices. Así, en las obras de contenido etnográfico, la narración de las expediciones de conquista es un simple corolario, incluso un apéndice. Pese a ello, son estas, compuestas casi siempre en el siglo XVI, las que aportan mayor riqueza informativa, por la presencia del mundo prehispánico y la adopción, en mayor o menor medida, de una perspectiva indígena, lo que aporta una cuota extra de dramatismo. Los textos del XVII, aun aquellos que narran con pormenor grandes procesos históricos – como los de Calancha, Torres y Ovalle –, presentan la conquista subordinada a la evangelización y, por tanto, aquella deja de tener protagonismo o estar en primer plano.

Como veremos de inmediato, la mayoría de ellos no pusieron paños calientes y contaron la conquista sin eludir su violencia, pero hay dos autores que destacan por tener una versión absolutamente contrapuesta: son Aguilar, que nos da la visión más extendida, y J. Carvajal, para quien ofensores y defensores viven en una realidad idílica, arropados por una naturaleza paradisíaca. La evidencia de la violencia, como decíamos antes, es absoluta, aunque se exculpa de ella a los grandes líderes, como Cortés, en cuyo retrato positivo hay unanimidad (ver apdo. 3.7). El mayor grado de crítica hacia el conquistador se aprecia en los citados Durán y Tovar, que se oponen a la visión de J. Carvajal. Por fin, la plasmación textual de la guerra oscila entre el intenso dramatismo de la breve relación de Aguilar y la idea, alejada de toda implicación personal, de que ella no deja de ser un higiénico regulador del exceso demográfico, según leemos en Acuña. Veamos ahora algunos ejemplos de todo ello.

Sahagún, Tovar, Durán, Simón y Calancha cuentan sin tapujos episodios que ponen de relieve la extrema violencia de los españoles, algo que también hace Mendieta, aunque exculpando a Cortés:

Habiéndose informado [...] que estaba cerca del mar otro pueblezuelo, cubierto y amparado de unas altas rocas, dio sobre él inopinadamente y prendió más de sesenta entre hombres y mujeres, metiendo á cuchillo y quemando con sobrada crueldad (Simón, 54-55).

Tovar se hace eco, al igual que sucede en otras crónicas, de la masacre perpetrada por Alvarado y sus hombres en ausencia de Cortés y la cuenta sin ahorrar detalles:

Comenzaron a alancear y herir cruelmente aquella pobre gente. Lo primero que hicieron fue cortar las manos y las cabezas de los tañedores y, luego, comenzaron a cortar en aquella pobre gente sin ninguna piedad cabezas, piernas y brazos, y a desbarrigar sin temor de Dios. [Murieron casi todos], unos hendidas las cabezas, otros cortados por medio, otros atravesados y barrenados por los costados. Unos caían luego muertos, otros llevaban las tripas arrastrando huyendo hasta caer. [...]. Fue tan grande el derramamiento de sangre que corrían arroyos por el patio. [...]. Estaba el patio con tan gran lodo de intestinos y sangre que era cosa espantosa y de gran lástima ver tratar así la flor de la nobleza mexicana que allí falleció casi toda (Tovar, 135-136).

El episodio anterior es recogido también por Durán, que aporta el contraste entre la crueldad de los conquistadores y su supuesto papel de “predicadores del evangelio de Jesucristo, o por mejor decir discípulos de iniquidad” (Durán, 42) y una mayor dosis de dramatismo literario al plasmar el sentimiento de lástima ante la muerte de la nobleza mexicana:

Fue tanto el alboroto de la ciudad y la vocería que se levantó, y tanto el aullido de las mujeres y niños, que a los montes hacían resonar y a las piedras hacían quebrantar de dolor y lástima viendo ocho o diez mil señores en quien consistía la nobleza de México, muertos y hechos pedazos en el patio del templo (*id.*, II, 42-43).

Si nos vamos al espacio andino encontramos también episodios parecidos, entre los que cabe destacar los capítulos XVI y siguientes de la *Corónica* de Calancha, de los que extraemos esta breve muestra:

Carvajal [...] mató con porras a todos los heridos, y fue tiranizando otra vez todos los pueblos, quemando indios y quitando quanto tenían las mujeres; dos soldados forçaron a

dos casadas de Arequipa, a una allí y a otra en el Cuzco, donde a todas las llevaron; y deshonradas una tomó rejalgas y otra solimán, porque no faltasen Lucrecias indianas (Calancha, 240).

Muy distinto es el panorama que pinta J. Carvajal, que, en el contexto de la expedición por el río Apure, presenta una perfecta armonía entre soldados, militares e indígenas –que celebran con cantos “la paz, amistad y nuestra venida a sus tierras” (J. Carvajal, 160)–, evita la parte bélica y se concentra en describir los méritos que tuvieron al descubrir y hollar nuevas tierras

los españoles bizarros, bizarros vuelvo a repetir por el desliz de mi pluma, porque lo fueron, son y serán [...] en cuantas ocasiones se ofrecieren del servicio de Dios y rey nuestro señor, que el cielo los guarde, [y porque] hollaron incógnitas playas, alentados con el fomento y ayuda de tan galante y valeroso capitán (*id.*, 177).

Otros dos polos opuestos, de índole ligeramente distinta a la anterior, debemos mencionar ahora, relacionados más bien con el tono con que los cronistas nos cuentan la peripecia de la conquista y la guerra y que marcan los puntos extremos de mayor y menor implicación con el asunto tratado. El carácter enciclopédico –o, al menos, misceláneo– de muchas de las obras que utilizamos en nuestra investigación las convierte a menudo en un muestrario o escaparate temático donde todo se describe por igual y, con frecuencia, como una sucesión de exotismos. Ello implica que ciertos asuntos graves, como la conquista o la violencia, se banalicen o se les aplique un distanciamiento aséptico. No ocurre así en crónicas repetidamente citadas, como las de Durán o Tovar, pero queremos hacernos eco de una breve relación, la del dominico Aguilar, que acierta a pintarnos todo el dramatismo del proceso de conquista, no solo poniendo el foco en las atrocidades de los conquistadores sino también en su miedo a la muerte y en su lucha por la supervivencia, y logra así transmitir el carácter universal del asunto tratado por encima de visiones particulares propias de un bando u otro. Sin apenas solución de continuidad nos cuenta el dominico cómo pudieron –él y sus compañeros soldados– entrar en México a caballo, vadeando fácilmente la laguna, pues estaba llena de indios que “se ahogaron, y el hato y ellos hacían puente por donde pasábamos los de a caballo” (Aguilar, 184). Sin embargo, a continuación tuvieron que huir, una situación que el autor cuenta mostrando el lado más humano de la guerra: el miedo que despierta su crueldad:

Aquí quedaron muchos españoles tendidos, de ellos muertos y de ellos heridos, y otros de miedo y espanto, sin herida alguna, desmayados; y como todos íbamos huyendo no había hombre que ayudase y diese la mano a su compañero, ni aun a su propio padre, ni hermano [a] su propio hermano (*id.*, 185).

Frente a esta visión de primera mano que nos ofrece un soldado y luego fraile dominico, donde se ve a qué extremo de horror, miedo y egoísmo conduce la guerra, el jesuita Acuña, hablando en este caso de las luchas de los indígenas entre sí, la entiende como una forma de control de la población, “desagüe ordinario de tanta multitud, sin el cual ya no cupieran en aquella tierra” (Acuña, 106), argumento economicista que equipara la muerte y la violencia a cualquier otro indicador económico.

Dentro del proceso de conquista, hay cronistas –muy pocos porcentualmente– que no esconden las disensiones en el bando español, que pueden llegar a convertirse en

auténticas guerras civiles o son consecuencia de actuaciones guiadas por la rebelión o, incluso, por una especie de mesianismo. Hemos recogido los testimonios de Calancha y San Pedro, que se hacen eco de las guerras civiles del Perú, protagonizadas por los Pizarro, y de Simón, que narra con lujo de detalles la peripecia de Lope de Aguirre, embarcado en una aventura sin futuro después de rebelarse contra el rey de España.

Empezando por este último, merece destacarse como significativo que el hecho de dedicarle a tal episodio una extensión tan considerable dice mucho de la decisión de Simón de no ocultar los extremos de violencia y crueldad que se daban en el bando español, aunque también es interpretable como una manera de mostrar un arquetipo negativo excepcional que, por contraste, resalte los valores positivos de los demás conquistadores y cuyo ejemplar castigo restablezca las relaciones que normalmente habría entre españoles²⁰⁸. Simón narra con detalle los problemas entre distintas facciones del ejército conquistador y, en particular, cuenta el desastrado fin de Gonzalo Pizarro, que “cuando más gallardo andaba con este próspero viento de fortuna, fue preso y desbaratado su ejército en la de Jaquijaguana, por el presidente Pedro de la Gasca, y muerto miserablemente” (Simón, 277) y luego saca de ello una lección moral, donde censura la ceguera de los líderes militares, producto de su ambición, que les impide vislumbrar su negro futuro. Pero, sin duda, es Lope de Aguirre, de mucha menor categoría y poder que el anterior, el personaje que adquiere en la crónica del franciscano un mayor protagonismo: se le dedica toda la “Noticia Historial” sexta, que está formada por 52 capítulos y un centenar de páginas y constituye en sí misma una auténtica crónica aparte. Entresacamos de ella el brutal ajusticiamiento final de Aguirre, corolario de todo un listado de atrocidades en las que el fraile se recrea, lejos de ocultarlas:

Saltó luego sobre él un soldado llamado Custodio Hernández, y aun no de los menos prendados del tirano, y por mandado del maese de campo le cortó la cabeza, y sacándola de los cabellos, que los tenía largos, se fue con ella a recibir al gobernador [...]; si bien el gobernador tuvo algún sentimiento de que hubiesen muerto al tirano sin su licencia, [...] disimulando, por no tener ya remedio, mandó que enterraran la hija en la iglesia y al padre lo hiciesen cuartos y pusiesen por los caminos.

La cabeza se llevó a la ciudad de Tocuyo, y puesta en una jaula de hierro, estuvo muchos días para escarmiento de los que la viesan, y su calavera permanece hoy en aquella ciudad juntamente con sus banderas, y el corpiño y la saya de raso amarillo que tenía la hija cuando la mató, con las señales de las heridas (Simón, 340).

El agustino San Pedro, en su relación de extirpación de idolatrías, alude también a cómo las rencillas civiles dificultan el trabajo de los frailes y a cómo estos deben escapar de las zonas en conflicto (por ejemplo, en 155 y ss), aunque sea su compañero de orden, Calancha, quien se detiene en los detalles de las guerras intestinas del Perú, algo que también hace, en menor medida, Ovalle, que, como sabemos, toca en su *Historia* aspectos del virreinato andino. El agustino hace cumplida relación de continuos desafueros: alude, por ejemplo, a que el convento de la Concepción se halla donde antes “eran las

²⁰⁸ Thomas Gómez (2009) se pregunta por qué se autorizó la publicación del primer tomo de las *Noticias historiales*, que contenía una historia tan poco ejemplar, y, en cambio, no el segundo, y posteriormente hace un análisis del personaje en el que hay elementos para una respuesta. Volveremos sobre ello más adelante (apdo. 3.7), cuando hagamos nuestra propia caracterización de él a partir de los datos de las crónicas.

carnicerías”, porque “todo era guerras” (Calancha, 159). Más adelante narra cómo Pizarro entierra a uno de sus partidarios “juntando la cabeça al cuerpo”, pues “todo el Perú estaba llorando tiranías y defendiendo alçamientos, que parece començaban” (*id.*, 235-236). Pizarro se comportaba, en la práctica, como un rey, “recibido con grandes aplausos, clarines, atambores, músicas y magestad; no quitaba a nadie la gorra, ni le daba asiento, y todo era oír músicas en que le cantaban sus hazañas” (*id.*, 237), entre las que se contaban que “dio orden como las justicias de Panamá diesen muerte con tósigo a Gasca, o en algún parage de la costa lo echasen a fondo” (*id.*, 238). Todo ello nos sirve para concluir que gran parte de la violencia de la conquista fue fratricida y las armas y la saña utilizadas contra los compañeros fueron tan contundentes como las empleadas contra los indígenas, un hecho que los cronistas religiosos asumen y cuentan sin maniqueísmos ni idealizaciones de los capitanes españoles, con la excepción de Cortés.

Como ya estudiamos en otros apartados (2.4. y 2.6.), transcurridos algunos años desde la llegada de los españoles a las Indias, a España empezaron a salirle competidores dispuestos a disputarle la primacía. Ocurrió, en particular, con los portugueses en Brasil y Paraguay a propósito del dominio del Amazonas y, como cuenta Montoya, por el intento de destrucción de reducciones jesuíticas. Esta presencia portuguesa, relacionada con hechos ocurridos cuando Portugal estaba todavía bajo jurisdicción española o poco después, tiene el efecto de traspasar al otro los abusos propios, salvo en el caso de Montoya, donde portugueses y españoles tienen el propósito de atacar las misiones jesuíticas. El otro foco importante fueron las Antillas y los lugares ribereños del Caribe, asolados continuamente por incursiones navales de ingleses y holandeses. Estos hechos aparecen puntualmente consignados, junto con su correspondiente crítica y denuncia y hasta medidas para combatirlos, como se ha visto en el apartado anterior, en las crónicas –ninguna franciscana– de Dávila, Lizárraga, J. de Carvajal, Torres, Rojas, Montoya, Acuña y Ovalle.

Jesuitas y dominicos comparten preocupación por las correrías de los piratas, debido al acusado carácter político y economicista de estas órdenes. Ello se traduce, por ejemplo, en una minuciosa narración, por parte de Dávila, de los saqueos costeros, donde, a lo largo de quince páginas, relata cómo se avistan los enemigos y, sobre todo, la reacción de los españoles, mal armados y más propensos a huir que a combatir:

Viernes a los diez de enero divisaron los pescadores al enemigo [...] y el presidente y Audiencia mandaron tocar alarma, y se formaron tres compañías, en que aunque había buena gente y de valor, no había pólvora ni bastantes armas. No tenían todos lanças, y los que las tenían las habían heredado de padres y abuelos desde que se ganó la isla, y desde entonces estaban guardadas. Andaban turbados todos, porque los mismos que tomaban armas estaban más inclinados a dexarlas. Los que no las tenían se holgaban por huir a los montes y esconderse hasta que pasase el furor de los enemigos (Dávila, 413).

Encontramos episodios parecidos en Lizárraga (166-167), Acuña (75), Ovalle (119), Rojas (213) y Torres, que incorpora varias narraciones de batallas navales y ataques a las costas, de las que extraemos el siguiente ejemplo, donde podemos detectar una perspectiva narrativa más aventurera y novelesca que en el texto antes citado, a propósito de la vida militar de Manuel Mudarra, luego religioso agustino:

Entendió con gran despecho suyo que no iba a Flandes, sino a las Indias [...] a limpiar de enemigos las costas de barlovento, por donde andaban comerciando y pirateando libremente: consolose nuestro nuevo soldado con pensar que en aquella jornada se le ofrecerían ocasiones donde adquiriese fama de valiente soldado, que era lo que principalmente buscaba en los trances militares. La jornada tuvo feliz suceso, porque para castigar al pirata más necesarios fueron los verdugos que los soldados. Nuestro Mudarra se hallaba triste de no haber ensangrentado las manos con los herejes, y sabiendo que el general enviaba una escuadra en busca de un cosario que infestaba aquellas costas, se ofreció a la jornada (Torres, 540-541).

Las crónicas, por tanto, si bien de una manera exigua –al menos nunca con vocación mayoritaria–, incorporan el motivo de la guerra marítima contra corsarios y piratas como una variante de la guerra de conquista y reflejando también una realidad: la progresiva pérdida de poder militar de España y sus crecientes problemas de hegemonía con las potencias emergentes de la época. Además, en el texto puesto como ejemplo, podemos conectar todo ello con la idea de la fama, que veremos más abajo.

Depredación y rapiña

El segundo de los ejes de contenido que distinguíamos al comienzo de este apartado se refiere a la concepción de la conquista como depredación o rapiña, conectada con un motivo que actúa de hilo conductor en bastantes textos –casi un 70%–: la obsesión de los militares –e incluso de los misioneros– por el oro, una de las cuestiones por las que primero se interesaban los conquistadores cuando llegaban a un lugar, tal como puntualmente recogen nuestros cronistas. Dejando aparte por ahora motivos concretos, como el tesoro de Moctezuma o los ahogamientos en la laguna por el peso del metal, incluidos en las obras de Tovar y Durán –muy parecidas en este punto–, o el ya comentado mito de El Dorado (apdo. 2.5), y sin volver aquí al motivo de la explotación de los indios en las minas, ya señalado, los religiosos reflejan como normal que a los conquistadores no les parezca importar otra cosa que el oro o se pintan a ellos mismos preguntando por lo mismo, aunque no se puede descartar que ese interés provenga de una de las preguntas de los cuestionarios de las relaciones geográficas, relativa a la existencia de metales (apdo. 3.1). Otros motivos parecidos a este son las críticas de los frailes a la ambición desmedida de los soldados y a los desiguales intercambios de regalos.

La curiosidad por la existencia de metales preciosos puede provenir del propio narrador o cronista, como en el caso de Niza, que nos indica cómo “les mostré una perla que llevaba para muestra, y me dijeron que de aquellas había en las islas, pero yo no les vi ninguna” (84), aunque lo normal es que se transmita la curiosidad y ambición desmedida de otros, los soldados, que no buscaban maíz, sino que “preguntaban con mucha diligencia adonde se hallaba el oro, y se daba la plata” (Dávila, 250). En ocasiones, ese interés se disimula, sobre todo cuando los indígenas aparecen ataviados con los preciados metales, según relato de G. Carvajal:

Venían con sus joyas y patenas de oro y jamás el capitán consintió en tomar nada, ni aun solamente mirarlo, porque los indios no entendiesen que lo teníamos en algo, y mientras más en esto nos descuidábamos, más oro se echaba a cuesta (G. Carvajal, 41).

En cualquier caso, la ambición, –“desordenado apetito de riquezas” (Dávila, 38)– de los soldados queda patente en numerosos ejemplos espigados en distintas obras. Así, por ejemplo, en Acuña:

Como los naturales vieron la codicia de los soldados y que tan a pechos se tomaba el hacer diligencia para que les trajesen más de aquellas planchillas, luego las recogieron todas, sin que más apareciese ninguna (Acuña, 132).

Una constatación que se repite otras veces en la relación del jesuita (157, 159), así como en Calancha (38) y Ovalle (120).

Una variante de esa avidez de información sobre riquezas, que apenas se puede disimular, podemos hallarla en algo muy característico en las crónicas y que se recoge con frecuencia: los intercambios de regalos entre indígenas y soldados. Encontramos testimonios de ello en obras que narran primeros encuentros de los conquistadores y frailes con tribus más bien pobres, como pueden ser las del Amazonas, una de las cuales es agasajada por el franciscano Cruz con “abalorios, cascabeles, anzuelos y otras muchas menudencias semejantes que ellos estiman mucho” (85). Esta obra nos permite ver, asimismo, que, pese a lo poco o nada que tenían los naturales, los ríos de las zonas en que vivían abundaban en oro, según nos recalca el autor explicando el significado de los hidrónimos (23, 76), lo cual también indica cuán diferente era la escala de valores e intereses de conquistados y conquistadores. Buen ejemplo de esto último es la explicación de Acuña acerca de las utilidades económicas de los recursos naturales (102). Ovalle insiste en lo mismo y cuenta que

unos indios [...] cambiaron con los españoles un pedazo de oro de pie y medio de largo y grueso por cuchillos, tixerías, alfileres y otras cosas de poco valor, porque no hacen tanto caso de él como nosotros (Ovalle, 9-10).

Esta rapiña o depredación alcanza extremos de intensidad pocas veces vistos en la conquista de México, si nos atenemos a los testimonios recogidos en los autores que escribieron de ella, en particular Durán y Tovar, aunque todos recalcan ese aspecto de la caída de Tenochtitlán. El dominico aporta una perspectiva religiosa y aprovecha para deplorar no solo la rapiña sino el poco ejemplo de conducta cristiana que dan tanto soldados como religiosos –utilizando en este caso la ironía–:

Los soldados y capitán que estuvieron en estas casas y aposentos se ocuparon más de buscar el tesoro de Montezuma, y el santo clérigo con ellos, que no en enseñar la doctrina a Montezuma y las cosas de la fe (Durán, II, 37).

Tovar adopta una perspectiva más novelesca, con carga dramática, de un modo semejante a como contaba hechos parecidos el dominico Aguilar –repetiendo incluso el motivo de los puentes que forman los cadáveres–, según hemos visto arriba, aunque tal punto de vista no excluye el didactismo:

Los miserables que quedaban cargados de oro y riquezas cayeron en aquel hoyo, tantos [cayeron] que le hinchieron, sirviendo de puente para que otros pasaran. [A] los miserables que se habían quedado en las casas reales por codicia de no perder los despojos, los cogieron a unos en la plaza y a otros dentro. [...] Y los españoles pagaron sus crueldades y desafueros [...] por permisión divina y justo juicio (Tovar, 138-139).

En fin, en contraste con realismo tan extremo, el ansia por la posesión del oro tiene su desarrollo mítico, según se explicó en su momento (apdo. 2.5), en el motivo de El Dorado y otros conexos o equivalentes. Sin reiterar los ejemplos vistos entonces, cabe citar ahora un testimonio de Dávila, referido a la expedición a la Florida, que nos recuerda las informaciones fantásticas que supuestamente recibía Marcos de Niza a propósito de las ciudades de Cibola, según el cual existía un lugar donde “las fuentes eran muchas y muy claras, las comidas sobradas, y el oro y la plata, en abundancia” (Dávila, 250). Aunque este dominico nos ofrezca la versión real y la mítica en relación con la depredación de riquezas, prevalece la primera, que se carga, además, como en el caso de Tovar, con la preceptiva lección moral:

Si ha sido grande la cudicia de los españoles por adquirir dineros y atesorar riquezas en las Indias, queriéndolas ir luego a gozar a su tierra, también han sido grandes las pérdidas de flotas, donde Dios ha desposeído en un punto a los cudiciosos, de lo que grangearon en muchos años (*id.*, 341).

La aventura

Decíamos al comienzo de este apartado que las derivaciones de la conquista relativas a la aventura y a la fama tenían menor importancia cuantitativa que las ya vistas de la violencia y la depredación, pero que en ellas había dimensiones relevantes. Es el momento de desarrollarlo. Es evidente que la narración de cualquier empresa de conquista debe recoger lo que esta tiene de incertidumbre y riesgo y, por su propia naturaleza ha de estar llena de episodios, de acción y de tensión. En este sentido, cualquier texto de nuestro corpus que, total o parcialmente, narre procesos de conquista debería considerarse como perteneciente al relato aventurero y ser leído hoy como una *novela de aventuras*. Otra cosa es que ese componente no pueda apreciarse con claridad en textos que dan cuenta de empresas puramente bélicas, con un objetivo planificado por entero, como son la mayoría de los relatos de la conquista. Por tal motivo, los grandes obras históricas o etnográficas, escritas por Motolinía, Sahagún, Durán, Tovar, Landa y Acosta, así como las historias eclesiásticas de Mendieta, Dávila, Grijalva, Calancha, Montoya o Ribas, no nos ofrecen esa idea de la conquista como aventura o lo hacen muy parcialmente a propósito de un asunto concreto o prefieren hacerse eco de exploraciones anteriores, ajenas por lo general al contenido de la obra en cuestión. Entre las que aluden como de pasada a esas incursiones de exploración y conquista figura la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta, que se refiere, reivindicando a su compañero Niza, a las expediciones en la frontera norte de los territorios conocidos, en cuya demanda “habían ya salido muchas y gruesas armadas por mar, y ejércitos por tierra, y de todos la encubrió Dios, y quiso que un pobre fraile descalzo la descubriese primero que otros” (Mendieta, 399), hechos que también refiere Ribas, pero sin citar las famosas ciudades de Cibola (26). Grijalva evoca también las expediciones a la Florida, aunque no le interesan en sí mismas sino como ejemplo para probar la existencia de milagros en la conversión indígena:

Recurro a aquellos cuatro compañeros, que siendo soldados con un grande naufragio dieron en la Florida [...]. A los cuales dio Dios gracia de curar todas enfermedades, con que se grangearon la gracia de aquellos bárbaros (Grijalva, 43).

Dávila insiste en esa materia de las entradas a Florida y convierte su *Historia*, durante unas páginas (231-237) en una sucesión de singladuras, primero, y tormentas y naufragios después:

Començó la más terrible tormenta, y el más descosido norte que jamas hombres vieron. Como si los cables fuesen hebras de hilo, y las áncoras no fueran de hierro, así las rindió la fuerça del aire. Desamarró las naos y hizolas menudas pieças (Dávila, 236).

Por su parte, algunos autores de obras extensas, como Calancha (70-73) y Ovalle (65-79), coinciden en interesarse por las grandes expediciones anteriores a la peripecia que luego relatan en sus textos y nos dan cumplida información acerca de navegantes como Colón, Elcano o Magallanes, añadiendo, en el caso del jesuita, una perspectiva científica que lo lleva a describir con detalle los instrumentos y técnicas que facilitaron las navegaciones (110-111), lo cual emparenta este texto con el de Acosta, como ya se ha visto en diversos apartados.

En fin, la idea de aventura adquiere mayor relevancia en la *Historia* de Remesal, cuyos relatos de viajes se sustentan a través de narraciones de aventuras marítimas, protagonizadas por los propios religiosos dominicos –que, pese al título, cobran tanto protagonismo como en una historia eclesiástica propiamente dicha–, con inclusión de ahogamientos y naufragios (por ejemplo, 357 y ss.).

Pero, sin duda, donde las ideas de viaje, aventura e incluso incertidumbre se plasman de modo más claro es en las relaciones breves, puesto que, en ellas, resultan constitutivas y determinan su estructura. Haremos ahora un repaso por esas relaciones de viaje y exploración para descubrir, sobre todo, algunos elementos reiterados y caracterizadores. Antes de repasar lo que nos ofrecen las relaciones breves, debemos aludir a una obra –las *Noticias historiales* de Simón– que, pese a su extensión, que la emparenta con las historias generales del XVI, es, en realidad, la suma de relaciones más breves, compuestas de *entradas* y expediciones diversas, tal como ya se ha indicado (apdo. 1.2.2). Comparte, pues, muchos elementos de aventura (de hecho, acabamos de indicar que el episodio de Lope de Aguirre constituye una larga relación o crónica de viajes), entre los que cabe citar la incertidumbre y el miedo en los componentes de la expedición, la acción constante e incluso intriga y, desde luego, la lucha por la supervivencia, la búsqueda de comida y la necesidad de hacer frente a diferentes peligros, según leemos en este fragmento que narra las penalidades de un grupo de fugitivos:

Pasadas estas lagunas entraron en tierra más enjuta, yendo siempre retirándose de la cordillera con las mismas sospechas que les habían hecho dejarla; y así en pocos días la perdieron del todo de vista, y aun la de los ojos perdían muchos de hambre, por no hallar poblaciones en aquel país donde la pudiesen reparar con grano ni otras comidas, y así suplieron estas los caballos (Simón, 171).

Esta misma acumulación de expediciones puede encontrarse también en la *Descripción* de Lizárraga, que se hace eco igualmente de la aventura de El Dorado y otras en la segunda parte de su obra, y en relaciones breves: Barnuevo, Acuña, Maldonado y Cruz tienden a enumerar o citar viajes anteriores a los que son objeto de sus respectivas obras, aunque suelen quedarse en un mero recuento de descubridores y de lugares sin

profundidad. En esos viajes, aunque exista el componente militar, predomina el descubrimiento, reconocimiento y apertura de caminos para nuevas expediciones; en definitiva, la aventura, la búsqueda de lo nuevo y desconocido.

Si vamos al contenido, a los motivos temáticos que más se reiteran, además de constatar que, en mayor o menor medida, todos los textos tienen esos elementos novelescos que citábamos arriba a propósito de Simón –pensemos en una relación como la de Niza, en donde el lector conoce el objetivo, pero, pese a la expectativa que le crea el autor y protagonista, se ve dominado por la incertidumbre debido a los detalles y hechos que el cronista despliega ante él–, observamos dos rasgos o conjuntos de rasgos que comparecen casi siempre: por un lado, se detecta un cierto burocratismo -nada literario ni aventurero- que nos recuerda que estos textos son, antes que nada, informes, uno de cuyos aspectos básicos, según leemos en los textos de Rojas y J. Carvajal, es la narración de los preparativos y el recuento constante de los medios humanos y materiales necesarios para llevar a cabo la expedición. El segundo de ellos olvida por un momento sus pretensiones literarias y enumera el material previsto para contingencias de guerra, así como los componentes de la expedición (95-96):

Jeringa o gayetana, medicinas varias, unguentos, aceite de cabima, toda especería, nueces moscadas, romero, algucerma, ajos, con muchedumbre de hilas preparadas, paños limpios reducidos a vendas, lancetas y agujas con sus hebras de seda para apuntar heridas, y para el regalo de los enfermos, cajas de conservas varias, rosquetes, bizcochuelos, bizcochos dulces y con los mismos harina de maíz, cariacó molida, jamones, y se excusó de llevar miel de abejas por la mucha que saca de los árboles (J. Carvajal, 91-92).

El otro conjunto de rasgos que no faltan en ninguna relación de viajes se refiere a la vida cotidiana: el día a día de la aventura con sus dificultades y sorpresas, el detalle de la descripción de lugares, ya analizado en su momento (apdo. 3.1), las escaramuzas con los indígenas, la pérdida de las embarcaciones que obliga a la construcción de otras, la búsqueda de víveres en los pueblos abandonados por los indios y un largo etcétera, elementos todos que hacen olvidar al lector el carácter de informes que tienen estos textos, engañándolo con los encantos de la literatura de ficción.

El franciscano Cruz recoge de forma clara la preocupación de los expedicionarios, que nunca saben dónde se encuentra el peligro, pero siempre están pendientes de él:

Fueron continuando su viaje, reconociendo las poblaciones de gentiles y pasando adelante sin estorbo ni contradicción alguna. Cerca de las conquistas de Portugal (sin haber hallado Dorado alguno ni la casa del Sol) llegaron a una provincia que llaman de los Rapajosos, adonde sus moradores, codiciosos y atrevidos, desnudaron a los pobres y les quitaron lo poco que llevaban; de esta manera prosiguieron su viaje (Cruz, 53).

El mismo autor indica que la búsqueda de víveres es una de las tareas cotidianas y tampoco hay seguridad en culminarla con éxito:

Llegados que fuimos al sitio de Anete, hallamos allí mucho maíz, yuca, plátanos y patatas de comer, y casas en que albergarnos y descansar. Dentro de pocos días llegó una canoa de los Quijos [...], y venía de vuelta en busca nuestra con muy buen socorro de bastimentos y cosas de que teníamos necesidad (*id.*, 58).

Casi todas estas expediciones se hacen por vía fluvial, de ahí que adquieran importancia capital los distintos tipos de barcos (desde canoas a buques de gran empaque). La incertidumbre y las acechanzas propias de toda aventura hacen que esas embarcaciones puedan ser destruidas o se pierdan. El resultado es que, aunque no haya maestros carpinteros, es necesario construir nuevos barcos, aprovechando la madera que aporta pródiga la selva. Los cronistas se hacen eco de ello, como ya se indicó en su momento a propósito de Acuña (apdo. 3.1) y recogen otros autores como G. Carvajal o Rojas. Al primero le interesa subrayar la solidaridad de todos los expedicionarios en esa tarea y a la hora de hacer frente a las adversidades, describir subjetivamente las reacciones humanas ante el peligro:

Era cosa maravillosa de ver con cuánta alegría trabajaban nuestros compañeros [...]. No había hombre entre nosotros que fuese acostumbrado a semejantes oficios, pero, no obstante todas estas dificultades, Nuestro Señor daba a todos ingenio para lo que se había de hacer, pues era para salvar las vidas, porque de allí saliéramos con el barco y canoas [...]. Diose tanta prisa en esta obra del bergantín que en treinta y cinco días se labró y se echó al agua calafateado con algodón e betunado con pez [...]. No fue poca el alegría de nuestros compañeros por haber acabado aquello que tanto deseaban (G. Carvajal, 48).

Rojas también se adhiere a este subtema de la construcción naval, pero, más práctico, se limita a un pequeño manual sobre cómo fabricar una canoa a partir del tronco de un árbol (229), además de subrayar, como Acuña, la idoneidad de la materia prima, unos “árboles tan altos, que suben a las nubes” (Rojas, 228), ricos además en resinas.

En fin, las relaciones de viaje –y también algunas crónicas de mayor extensión– nos transmiten una visión de la conquista no basada tanto en batallas y masacres como en la búsqueda y la exploración y recalcan motivos como la no planificación, la improvisación, así como reacciones humanas: el miedo, la angustia ante lo desconocido, la tensión por el final incierto, pero también, sobre todo en los expedicionarios encargados de levantar acta de las expediciones, el placer y la emoción de contemplar lo hasta entonces ignoto, propios de cualquier aventura.

La fama

Repasamos para concluir este apartado algunos ejemplos de la presencia de la fama como la cuarta y última dimensión del tema de la conquista en las crónicas. Ya al comienzo habíamos hecho unas consideraciones acerca de la significativa menor presencia de la idea de la fama con respecto a las demás y habíamos adelantado que esta no se adecuaba al sistema ideológico de los cronistas religiosos, aunque estos, como escritores, también bebían en las fuentes de la literatura caballeresca. También se había insinuado que, si aparecía, era en algún caso para rechazarla. Ahora ya podemos afirmar, a la vista de los testimonios que veremos de inmediato, que esta es, precisamente, la perspectiva dominante, aunque el rechazo no sea directo. Ello es propio de un discurso más humanista que caballeresco, donde la honra y la fama están por encima de todo, incluso del beneficio económico, que es una mera consecuencia²⁰⁹.

²⁰⁹ José A. Mazzotti (2011) incluye la fama dentro de una caracterización de lo que llama el “discurso caballeresco”, hecha a partir de tratados caballerescos medievales y de las obras de Cortés y Bernal, entre

Los ejemplos que ofrecemos a continuación pueden organizarse en dos grupos dependiendo del contexto en que aparezcan y de la voz narrativa: en el primero de ellos, minoritario, las ideas de la fama, la honra y otras conexas funcionan como un arma psicológica para la exaltación de los soldados y aparece puesta en boca, indirectamente, de los capitanes, sin intervención, en principio, del narrador. Siempre surge en contextos de máxima dificultad, relacionados con acciones bélicas, hambre y otras dificultades que se oponen al buen fin de la empresa proyectada y su objetivo último es impedir la deserción de los soldados:

Fue tanto el común disgusto que tuvo toda la gente, que casi amotinada se determinaba a tomar la vuelta del Perú [...] si el gobernador no se diera tan buena maña en mitigar la alteración [...] haciendo pláticas generales y amonestaciones a todos haciéndoles y poniéndoles delante la miseria que era todo aquello que se les quedaba, respecto de lo mucho que esperaban tener de bienes de fortuna y gloriosa fama en la jornada que llevaban entre manos (Simón, 252).

Este testimonio de las *Noticias históricas* nos muestra también que, con frecuencia, la fama –un bien, diríamos, espiritual y prestigioso– se asocia con algo tan material como los “bienes de fortuna”, en la misma línea de la asociación, ya estudiada, entre “conquista material” y “conquista espiritual” (apdo. 2.4). Dentro de este contexto de arenga militar, la fama puede ir asociada a elementos tan dispares como la comida y la libertad. El primero aparece en una relación de viaje, donde el motivo del hambre, como se ha visto con reiteración, es recurrente, y así G. Carvajal nos cuenta que “el capitán no quería acometer donde vía que no podíamos ganar honra, especial llevando alguna comida” (G.Carvajal, 65), lo que implica que se seleccionan las acciones que se deben realizar en función de la buena fama u opinión que se obtenga de ellas: solo se llevarían a cabo las más lucidas, salvo que en este ejemplo el sintagma “ganar honra” tenga un sentido material, matiz existente en la lengua desde la Edad Media²¹⁰. Puede parecer chocante, otra vez, la concurrencia de motivos tan diversos como la honra y la comida, pero ya conocemos la importancia de esta, sustanciada en el mensaje que recoge el pensamiento del capitán: solo se toman riesgos cuando la honra o la supervivencia están en juego.

El testimonio que veremos ahora nos aporta una mayor riqueza ideológica y, además, funde la perspectiva del capitán con la del simple soldado, convertido años después en religioso cronista:

Partimos, pues, de México (...) todos a pie sin temor ni miedo, como valiente capitán y soldados muy determinados a morir por la libertad. El capitán a veces nos hacía unas

otros, y aporta una serie de características (p. 112) que sirven, por contraste, para establecer el punto de vista de los cronistas religiosos y su poética propia, diferente en muchos aspectos de la de los cronistas conquistadores, aunque haya referentes comunes. Indica que la misión del caballero es restablecer el orden cristiano y justificar de esa manera las peores acciones (pp. 105 y ss.). En otros apartados de nuestra investigación (2.2 y 2.4) hemos visto que este era el pensamiento básico de los frailes, pero que ellos no lo justificaban todo. De la misma manera, pese a que, en teoría, el discurso caballeresco antepone la fama al dinero, la insistencia de los cronistas religiosos en el afán de los conquistadores por el oro, en la práctica esa prelación parece ponerse bastante en duda.

²¹⁰ Covarrubias (1611, 477)) recoge este matiz cuando define honra como “reuerencia, cortesía, que se haze a la virtud, a la potestad; algunas vezes al dinero”.

pláticas muy buenas, dándonos a entender que cada uno de nosotros había de ser conde [...], y con aquello, de corderos nos tornaba leones (Aguilar, 176-177).

Por una parte, este es el único ejemplo en que vemos comparecer la idea de la libertad (aunque en este caso sea la de Cortés frente a los dictados de las autoridades españolas en Cuba), pero lo más relevante es que, sin asomo de ironía, el dominico califica como “muy buenas” las arengas del conquistador, que excita las ínfulas nobiliarias de la poca aristocrática tropa y, a juzgar por la imagen que cierra la cita, logra motivar sobremanera a sus soldados. No obstante, el autor se encarga poco después de rebajar esas ansias, haciendo una crítica al excesivo orgullo cuando por victorias militares los soldados se creen muy honrados y presumen de su fama, sin darse cuenta de que lo obtenido fue por la intervención divina (179). Conviven aquí, pues, la admiración del soldado por su capitán y su aceptación de hipotéticas honras militares con la humildad del religioso que atribuye fama y honra a Dios.

El segundo grupo de ejemplos recogidos responde a contextos variados, distintos del estrictamente militar, y no pone la idea de fama en boca de un personaje, sino del propio narrador. Además de aportar otros matices que ahora veremos, en tres de los cuatro testimonios, al igual que en el fragmento antes citado de Aguilar, esa idea o aspiración está puesta, de distintas maneras, en tela de juicio. Para Durán, que la aplica o relaciona con el mundo indígena, “la verdadera memoria que se ha de pretender” es el amor que Dios profesa a los mexicanos cuyos hechos heroicos “son modelo de virtud”, por lo cual merecen la consideración de santos (98). El dominico está, pues, en la línea de su compañero de llevar la idea de la fama a un contexto religioso, al igual que sucede con el jesuita Arriaga al alabar la tarea de los religiosos, que se dejan la vida en la dura tarea de evangelizar a indios que, por su edad o inteligencia, apenas pueden comprender el mensaje cristiano, lo cual no los lleva a desear el aplauso popular, la popularidad o la fama, cosas todas que buscan con ahínco los demás españoles (se entiende que los militares, sobre todo). Con ello insinúa –o declara abiertamente– que los españoles hacen sus conquistas por fama o prestigio, cuando lo que él sostiene es que cualquier empresa debe llevarse a cabo sin esperar nada a cambio, solo porque se crea en ella:

No puede dexar de crecer la humildad y paciencia entre tantos, y tan continuos actos de estas virtudes, pues no tienen los ministerios entre los indios el gusto y el aplauso popular, que muchas veces se busca entre los españoles (Arriaga, 194).

El comentario autorial puede ser explícito y, sin embargo, no quedar claro del todo su pensamiento. Es decir, existe una cierta ambigüedad, aunque aparentemente se exprese la idea con contundencia: el motivo, como se vio ya en Simón, es que la fama aparece mezclada con otros objetivos, lo que obliga a hacer una interpretación global que no está clara. Es lo que sucede con Calancha, cuando entra en disputa con otros autores acerca de la índole de la conquista española y, sobre todo, de los conquistadores:

Dicen los autores estrangeros que los que ganaron estas tierras eran locos, necios y porfiados. Yo diré que eran valerosos con deseo de fama i empeñados en continuarlo con codicia del interés (Calancha, 200).

En apariencia, en esta cita los conceptos de valentía y fama, positivos y elevados, quedan anulados por los de codicia e interés, claramente negativos, salvo que entendamos que estos últimos vinieron después, como una deturpación o corrupción de los altos ideales iniciales.

En cambio, no hay esa ambigüedad en el ejemplo que ahora recogemos para finalizar, donde el objetivo de la fama comparece al lado de la ampliación del imperio español, de la conversión religiosa y de la riqueza, equiparados los cuatro en el planteamiento del autor, Remesal, como igualmente legítimos:

Salió de México con mucha y muy lucida gente y lo más calificado y noble de los castellanos que allí se hallaron con grandes esperanzas de ampliar el señorío de España, extender la religión católica, alcanzar fama inmortal y mejorar la fortuna con la riqueza que les ofreciese la tierra (Remesal, 81).

En definitiva, la información obtenida en este apartado a propósito de las cuatro dimensiones que cabe distinguir en las crónicas relacionadas con el tema de la conquista nos ha permitido observar una perspectiva –un tratamiento o poética– de este asunto específicamente religiosa. Al margen de las contradicciones y diferencias de criterio –lógicas cuando se manejan algo más de treinta cronistas–, ha quedado patente que no han querido obviar la narración –y la interpretación– de la conquista, empresa con la que sustancialmente están de acuerdo, pero han querido marcar sus diferencias con ella sobre todo en su tratamiento de las dimensiones de la depredación y la fama.

2.8 Filología, crítica, interacción lingüística, teatro y fiestas²¹¹

Estadísticas generales sobre las ocurrencias de filología, crítica e interacción lingüística

Los elementos enumerados en el epígrafe de este apartado intentan representar una gama relativamente amplia y heterogénea de hechos recogidos en las crónicas y cuya presencia es expresión de una serie de intereses de los autores en su condición de intelectuales, de hombres de letras o humanistas de su época más allá de su estricta índole de religiosos, aunque, como estamos comprobando de modo continuo en esta investigación, aquella siempre aparece al final, ya que casi todo acaba subordinándose a la tarea evangelizadora. Solo a partir de tal erudición letrada se explican, por ejemplo, las notas etimológicas, las explicaciones lingüísticas, los comentarios críticos acerca de otras obras, los repertorios bibliográficos, la participación en polémicas literarias propias de la época barroca o la capacidad necesaria para apreciar la riqueza retórica de la comunicación indígena o para elaborar piezas teatrales, por más que estas tengan una finalidad docente aplicada a la conversión a las creencias cristianas.

La lengua y la literatura, pues, tienen, como iremos viendo a partir de ahora, una presencia nada despreciable en la cronística religiosa y ello se explica en gran medida por la preparación intelectual de quienes la llevan a cabo, hecho que conlleva que el producto final -el texto- se distinga del elaborado por escritores con distinta formación e intereses. Por ello, es preciso dedicar a estos temas de índole letrada o cultural un apartado semejante a otros que hemos dedicado a la naturaleza, la etnografía, la sociedad, las creencias o la política colonial, pues todos estos contenidos están presentes en las crónicas y las convierten en una muestra evidente del saber humanístico y enciclopédico de la época.

Los motivos temáticos que queremos analizar aquí se pueden organizar en dos grandes grupos: el primero y más heterogéneo tiene a la lengua como nexo común y el segundo abarca las manifestaciones festivas y, muy en particular, el teatro. Ambos entablan relaciones con otros elementos de las crónicas y, en consecuencia, con distintos lugares de nuestro estudio, como ahora mismo vamos a ver.

El primer bloque de contenidos admite una división cuatripartita, de tal manera que en la primera parte consideramos observaciones lingüísticas –fonéticas y, sobre todo,

²¹¹ A la hora de desarrollar los contenidos de este apartado se nos presenta un problema metodológico: como una parte importante de él (algo más de un tercio) aborda cuestiones lingüísticas (y, en particular, la presencia de las lenguas primigenias, su interacción con el castellano, las definiciones y explicaciones de indigenismos, etc.) y este asunto es una cuestión de *inventio* –en la medida en que es un tema más del que hablan los cronistas, igual que cualquier otro–, pero también de *elocutio* –pues incide directamente en importantes cuestiones de lengua y estilo que afectan a la escritura de las crónicas–, cabe su abordaje tanto en este tramo de nuestra investigación como en el capítulo 4 (apdo. 3). Hemos optado, finalmente, por hacer una presentación general de toda esta materia temática aquí, incluyendo el análisis estadístico, y desarrollar de manera más específica el motivo concreto de la interacción lingüística, la retórica de los nativos y la presencia de los indigenismos en 4.3, donde, además, presentaremos una breve antología de definiciones *poéticas* y *subjetivas* de términos indígenas, un rasgo estilístico de gran relevancia, constitutivo de la poética de la cronística religiosa.

etimológicas, que hacen de algunas crónicas auténticos glosarios o compilaciones de indigenismos léxicos o fraseológicos—, estilísticas, retóricas o críticas sobre la propia obra, textos ajenos o sobre la comunicación oral en el ámbito indígena; en la segunda parte -de contenidos muy minoritarios pero interesantes para la historia de la cultura- encontramos alusiones y comentarios acerca de la importancia de la escritura y sus distintas vertientes y dificultades: por ejemplo, el encargo de la escritura de relaciones, el problema de la censura, las dificultades para escribir y publicar en América, etc.; en la tercera parte tenemos un problema práctico que encuentra reflejo frecuente en las crónicas: las dificultades de comunicación oral con las comunidades indígenas; por último, en la cuarta parte se detecta un fenómeno de aculturación: la, según los casos, convivencia o sustitución de los topónimos originarios –sobre todo, hidrónimos– y los nuevos castellanos. Algunas de las dimensiones anteriores han sido o todavía serán, necesariamente, tratadas en otros lugares de la presente investigación: verbigracia, la presencia de relaciones e informes en 1.2.1, 3.1 y 3.3; las alusiones a escritura, edición o censura de textos en 1.2.1; las explicaciones de indigenismos y los vocabularios subsiguientes en 4.3, y la perfección de la retórica indígena en 4.1²¹².

De todas estas dimensiones de lo lingüístico-retórico-literario, lo que más ha interesado a los investigadores es el caudal léxico que inunda las crónicas, sus contextos de uso y las distintas formas de explicarlo, razón por la cual la bibliografía correspondiente nos servirá más en el capítulo 4²¹³.

Las fiestas –y, en particular, el teatro–, elementos citados en la parte final del epígrafe que encabeza estas líneas, integran el segundo gran bloque de contenidos que queremos estudiar y al que dedicaremos, con la atención que merece un asunto muy significativo de la poética de la crónica religiosa, la segunda parte del presente apartado. Ahora solo dejaremos esbozados un par de asuntos: a) su interacción con otros aspectos de las obras, lo que lleva a que este asunto deba ser tratado en distintos lugares de nuestra investigación, y b) el creciente interés que fiestas, teatro y vida ciudadana han venido despertando entre la crítica a lo largo, al menos, de los últimos veinte años. En lo que se refiere al apartado a) debemos decir que el tema que tratamos puede abordarse en sí mismo, investigando matices, frecuencia, órdenes religiosas y cronología y también a propósito de la manera como se nos presenta o cuenta. Recordamos que ya hicimos alusión a fiestas y teatro como expresión del lujo y refinamiento de la sociedad barroca virreinal (apdo. 2.3) y como método evangelizador –indicando incluso, en este caso, los

²¹² Aquí me interesa recalcar la presencia frecuente de explicaciones etimológicas de palabras tanto indígenas como castellanas, puesto que ello denota cultura y preparación en los autores y explica la aparición de ese motivo temático en los textos. Cosa un tanto diferente es el estudio, que tiene relevancia estilística, de si los cronistas definen los indigenismos o no y de cómo lo hacen, algo que nos ocupará en 4.3, donde también ofreceremos una breve antología de definiciones. De igual manera, ahora nos haremos eco de la fascinación de los frailes por la retórica de los lugareños, que desarrollaremos en 4.3, y en 4.1 trataremos el asunto de la transcripción de los discursos y los grados de mediación narrativa que observamos en ellos.

²¹³ En su lugar correspondiente (apdo. 1.4.3) repasamos las publicaciones más útiles para nuestro objetivo. A las allí citadas -en particular Emma Martinell (1997) Ángel Delgado Gómez (2011) y Eva Bravo-García y Teresa Cáceres Lorenzo (2011), hay que sumar los trabajos de Pilar Máynez (1997, 2008) sobre Durán. Nos haremos eco de ellas y otras ahora y también en 4.3.

peligros del uso del teatro con los indígenas a juicio de Acosta (apdo. 2.4)–. Nos salió al paso, igualmente, la aceptación inmediata de las fiestas y el teatro por los indios debido al carácter fantasioso y dado a las representaciones de estos (apdo. 2.2). En lo que se refiere a cómo se plasman narrativa y estructuralmente estos contenidos en las crónicas, se aludió en el capítulo 1 a las relaciones festivas como subgénero, algo que nos ocupará todavía en 3.2 al desarrollar el asunto de las crónicas como textos misceláneos.

El interés de la crítica por la fiesta y sus distintas manifestaciones deriva, como ya se ha dicho al abordar el estado de la cuestión (apdo. 1.4), de un cambio en el foco u objetivo de los estudios literarios –podríamos decir también ampliación– ocurrido hace unos treinta años, que tiende a interesarse por manifestaciones, consideradas hasta entonces humildes, a medio camino entre lo histórico, lo literario y lo artístico. Se empezaron a elaborar repertorios de relaciones de sucesos y a estudiar su poética, lo que llevó también al análisis de sus contenidos: desde ceremonias ciudadanas de alta sofisticación, religiosas y civiles, hasta hechos truculentos, pasando por todo tipo de catástrofes naturales, que abordamos también en su momento (apdo. 2.1)²¹⁴. Ahora bien, la investigación de la presencia de todo ese material en la crónica religiosa –sobre todo la del siglo XVII– está, en gran medida, por hacer y a ello dedicaremos, en este apartado y otros de nuestro trabajo, algún espacio.

En las páginas anteriores nos hemos referido a la importancia de los elementos culturales (lingüísticos, literarios, festivos) en la crónica religiosa, pero no los hemos cuantificado, paso previo para poder estudiarlos y ejemplificarlos, tarea que ahora acometemos –a partir siempre de las calas hechas y los ejemplos recogidos, muestra significativa pero no total en las obras extensas, como siempre advertimos–. Lo primero que hay que indicar es que, considerados globalmente –sin tomar en cuenta las subdivisiones hechas anteriormente–, la práctica totalidad de las obras presenta alguna información, exceptuando las de los franciscanos anónimos y la de Aguilar, textos breves y especializados, como ya se ha visto, en cuestiones muy concretas y que desatienden todo lo demás. Luego hay otras obras donde los contenidos culturales aparecen en muy escasa medida o solo se atiende en ellas algún aspecto de los que hemos distinguido (recordemos que en el apartado de lengua y literatura se establecieron cuatro subdivisiones, a las que hay que sumar el apartado de fiestas y teatro: cinco, pues, en total). Se trata siempre de obras breves, relaciones o cartas: las redactadas por Pané, Motolinía, Rojas, Barnuevo y Techo. Los textos restantes, casi un 80% ya nos aportan algo más, aunque la manera de medir su importancia deba explicarse, ya que no es suficiente el criterio cuantitativo. Esto es, si acabamos de decir que hay cinco dimensiones de este tema en juego, de una obra que contenga cuatro, como las de Remesal o Acuña, diríamos que son muy representativas del asunto que estudiamos y que, en

²¹⁴ Remito al lugar correspondiente (apdo. 1.4.2) para una relación o nómina de trabajos sobre fiestas, teatro y relaciones de sucesos, algunos de los cuales se utilizarán en el último tramo de este apartado. Ahora deseo aludir solo a las contribuciones de Beatriz Aracil (1994, 1999 y 2008a) porque constituyen una investigación exhaustiva acerca del teatro evangelizador y, algo muy importante para nosotros, se ocupan de textos insertos en relaciones festivas incluidas, a su vez, en crónicas, como sucede con *La conquista de Jerusalén*, que aparece en la *Historia* de Motolinía.

cambio, otras crónicas donde solo distingamos dos apartados, como las de Sahagún, Motolinía o Durán, habría que considerarlas como poco relevantes. Sin embargo, tal análisis sería engañoso, ya que los autores que acabamos de citar –y en concreto el primero y el último–, si bien no abarcan demasiadas dimensiones, profundizan enormemente en aquellas que sí investigan y se convierten, en el caso de Sahagún, en la razón de ser del libro, compendio, como es sabido, de retórica indígena, tradiciones y cultura popular. De modo que, por ahora, podemos quedarnos con la constatación de que los temas que comentamos en este apartado tienen una relevancia muy destacada en casi el 80% de los textos y, a partir de ahí, unos abarcan más apartados y otros prefieren profundizar, hasta niveles de monografía científica, en alguno de ellos en particular.

La suma de todas las ocurrencias del asunto estudiado (entendiendo por ocurrencia la aparición de un matiz o dimensión del mismo en cada obra, sin contar todas las veces que se repite en la misma) nos da un total de 76 (de las que una de ellas pertenece al jerónimo Pané), que se desglosan en 25 en franciscanos, 17 en dominicos, 10 en agustinos y 23 en jesuitas, lo que nos indica que la presencia cuantitativa es muy semejante en las cuatro órdenes consideradas –teniendo en cuenta el número de autores seleccionados de cada una–, sin que, por ahora, en esta fase aún general, se aprecien diferencias significativas. Si hacemos el recuento por siglos, en cambio, sí apreciamos una sustancial ventaja a favor del siglo XVII, con 47 ocurrencias, frente al XVI, con 29 –incluyendo a Pané–. Todavía no sabemos qué aspectos pesan más en una época y en otra, pero está claro que el desarrollo y evolución del género cronístico y la mayor perspectiva y madurez del mismo en el Barroco determinan la mayor presencia en él de contenidos culturales. Y que, salvo en casos como los citados de Sahagún o Durán, el carácter etnográfico de la cronística del XVI y su narración de los primeros contactos con las culturas primigenias no provocan la existencia de un mayor número de ocurrencias. En cuanto al género, debería esperarse una mayor presencia de contenidos culturales en obras extensas (historias generales y eclesiásticas–), –por su abordaje de asuntos muy diversos y su mayor espacio para el desarrollo amplio (por ejemplo, de relaciones festivas o de otro tipo)– que en los textos breves, por su carácter más práctico y su mayor especialización temática. Así sucede, en efecto, pero no siempre, pues las relaciones de viajes franciscanas –de Maldonado y Cruz– o la de Acuña son ricas sobre todo en asuntos lingüísticos.

Ahora sí vamos a ocuparnos de los diferentes aspectos que integran el epígrafe de este apartado, cuyo estudio nos proporcionará datos más concretos y significativos que los vistos hasta el momento y nos va también a descubrir claves acerca de lo que más les interesa transmitir a los cronistas religiosos. Retomamos el esquema esbozado en las primeras líneas y comenzaremos por el primer bloque de contenidos, que, entonces, organizamos en cuatro apartados: 1) observaciones lingüísticas, estilísticas, retóricas y críticas, 2) la escritura: sus vertientes y dificultades, 3) problemas de comunicación oral con las comunidades primigenias y 4) convivencia o sustitución léxica –en especial, toponímica–. Se trata de un bloque más heterogéneo y diverso, como es lógico, que el segundo, que incluye fiestas y teatro. Por ello, el número de recurrencias también es mucho mayor: 58 del total de 76, más del 75%. Para el análisis de este primer bloque

partiremos del siguiente cuadro, en el que organizamos las recurrencias de cada uno de los grupos distinguidos primero por siglo y luego por orden religiosa (nº 1):

	SIGLO XVI					SIGLO XVII				
	OFM	OP	OSA	SJ	TOTAL	OFM	OP	OSA	SJ	TOTAL
Apdo.1	4	2	0	2	8	3	3	3	6	15
Apdo. 2	2	1	1	1	5	1	0	1	2	4
Apdo. 3	6 (+1)	1	1	0	9	1	1	1	5	8
Apdo. 4	0	1	0	0	1	3	3	1	1	8
TOTAL	12 (+1)	5	2	3	23	8	7	6	14	35

Si atendemos primero a la variante o criterio temporal, observamos un mayor volumen de ocurrencias lingüísticas en el XVII (al igual que sucedía, casi en la misma proporción, como vimos, con los datos globales –tomando en consideración además las fiestas y el teatro–), en una proporción aproximada del 60/40%. Ya se ha avanzado anteriormente alguna explicación, pero habría que añadir que la abundancia de relaciones de viajes en el Barroco, relativas a expediciones a territorios aún no conquistados, provoca que los temas lingüísticos sigan teniendo mucha importancia: las crónicas reflejan fielmente la realidad de un proceso largo con continuos descubrimientos y donde tiene todo el sentido seguir hablando de etimologías, vocabulario, toponimia, dificultades de comunicación, etc.

Ya hemos comprobado que, globalmente, hay más ocurrencias en el XVII que en el XVI, pero si hacemos un desglose por temas y lo cruzamos con la cronología podemos obtener alguna información que complete la conclusión contenida en el párrafo anterior: en los apartados 2 y 3 del cuadro no hay diferencias significativas que permitan una interpretación, aunque es lógica esa ligera mayor preocupación por los procesos de escritura en el XVI porque es el momento inicial, en el cual se establece el rol de esta en el proceso colonizador, así como sus disfunciones (en particular, la censura). En 1 y 4 vemos, sin embargo, la balanza claramente decantada del lado del siglo XVII, por razones distintas: en 1 influye la mayor madurez literaria de los textos barrocos y la mayor conciencia de los religiosos de ese siglo de su propio papel como escritores y eruditos (frente al XVI, época de mayor relevancia del cronista soldado y donde los religiosos se centran casi exclusivamente en investigar y divulgar la cultura que acaban de conocer). En 4 está detrás el criterio del género de las obras: la mayor concentración que hay en el XVII de relaciones de exploración por lugares ignotos (aunque también haya textos de este tipo anteriormente) trae a primer plano gran cantidad de topónimos indígenas que los viajeros cristianos cambian sistemáticamente por toponimia occidental de origen religioso, sobre todo. Ello se convierte en una especie de ritual bautismal y el cronista actúa como un notario que da fe y deja escrito el nuevo nombre.

En cuanto a la relevancia de los temas, el cuadro nos muestra que son las diversas observaciones lingüísticas y literarias aquello que más interesa transmitir y que las dificultades para comunicarse con los lugareños son una preocupación constante. Ello refleja, sobre todo, el carácter de lingüistas profesionales de los autores y su papel de intelectuales, así como su interés por las formas de entablar la comunicación con los indígenas en los primeros momentos de su contacto con ellos, algo imprescindible pero que, como veremos más abajo, supieron solucionar rápidamente, a tenor de lo leído en los textos. Los otros dos asuntos aparecen en menor medida: el de la escritura tiene una trascendencia relativa y el de la sustitución toponímica está más especializado en un determinado tipo de texto.

Si computamos los datos por orden religiosa –dividiendo las ocurrencias totales de cada grupo por el número de autores seleccionados– se obtienen resultados muy parecidos, con leve ventaja de los agustinos, pero ello no permite concluir de manera clara que los temas lingüísticos interesen significativamente más (o menos) a una determinada orden. Alguna información más relevante podemos obtener si nos fijamos en cuáles son los temas que interesan más a cada grupo, su peculiar orden de prioridades. El cuadro nos muestra que a los franciscanos les interesan más las observaciones lingüísticas y los problemas concretos de comunicación, esto último explicable por ser una orden con gran presencia evangelizadora, que, sin embargo, no se traduce apenas en interés por el cambio toponímico (nº 4). Los dominicos comparten con ellos los intereses eruditos y luego, a diferencia de ellos, dejan constancia de la toponimia. Los agustinos coinciden en lo primero y luego se ocupan de los problemas de comunicación, pero también de la escritura de textos, de la importancia de la lengua escrita –recordemos el testimonio autocrítico, reproducido en otro lugar de nuestro trabajo (apdo. 1.2.3), acerca de la falta de producción bibliográfica de la orden de san Agustín–. En fin, erudición lingüística y problemas de comunicación, al igual que en los franciscanos, son los asuntos preferidos por los jesuitas, también orden de gran trascendencia evangelizadora, de la que hemos seleccionado para nuestro corpus textos que narran primeros contactos con comunidades originarias extremadamente primitivas.

Es poco significativo que los cuatro grupos prefieran los contenidos de 1, ya que este apartado, como aún veremos, es variopinto. Tiene, en cambio, mayor interés que el segundo contenido preferido sea el de los problemas de comunicación (excepto en el caso de los dominicos), ya que ello es una muestra, reflejada en los textos, de la principal preocupación profesional de los frailes: la evangelización. En ese sentido, la excepción del grupo de los predicadores podría relacionarse con un mayor distanciamiento de estos, fenómeno observado también en otros lugares de nuestro trabajo (por ejemplo, apdo. 2.4).

Nos falta la variante del género, aunque ya nos salió al paso el dato de que las relaciones de viaje contienen más información acerca de los cambios en la toponimia (concretamente, de ocho ocurrencias cinco pertenecen a esta subclase). Veamos si cabe extraer alguna conclusión del cotejo de este criterio con las otras tres dimensiones del asunto lingüístico. En lo demás, se obtienen los datos que recoge este cuadro (nº 2):

	RE (1)	RHP (1)	RC (1)	RV (8)	REI (2)	REV (1)	C (1)	HG (7)	HE (7)	HI (3)	M (1)
1	0	0	0	6	0	0	0	6	7	3	1
2	0	0	0	2	1	0	1	3	2	0	0
3	1	0	0	4	2	1	0	3	4	2	0
4	0	0	0	5	0	0	0	1	1	1	1

El gráfico nos muestra que los contenidos de 1 aparecen más en las obras extensas, como es lógico, pues estas admiten una mayor variedad temática y se prestan también al tratamiento en profundidad de asuntos en los que el autor puede mostrar más su faceta de lingüista y erudito, aunque es verdad que algunos motivos de ese apartado comparecen también en obras más breves y, de modo singular, en las relaciones de viaje, porque contienen con frecuencia observaciones sobre léxico o retórica indígena. Los contenidos de 2 se vinculan también mayoritariamente a las historias generales y eclesiásticas, que se permiten a veces comentarios de crítica literaria sobre otras obras o la inserción de pequeños fragmentos polémicos sobre las estéticas del Barroco. También tienen alguna presencia en las relaciones de viaje, que informan de la necesidad de dejar constancia escrita de todo lo que suceda en la expedición. En fin, en cuanto a los problemas de comunicación (nº 3), vemos los contenidos repartidos en la mayoría de los tipos textuales breves (relaciones etnográficas, de viajes, de extirpación de idolatrías y de evangelización), pues en ellos se relatan encuentros iniciales con las comunidades originarias, y luego se registran ejemplos también en obras más extensas, aunque de un modo menos significativo respecto al total, porque, aunque también puede haber en ellas ese tipo de contenidos, a menudo presentan una visión más general, atenta a la narración de grandes procesos o a la exposición etnográfica o evangelizadora.

Con el análisis que antecede hemos repasado la presencia cuantitativa y cualitativa de los contenidos lingüísticos y literarios en las crónicas y hemos cruzado los datos con los criterios de orden religiosa, siglo y subgénero. El siguiente paso tiene que ser ir a los contenidos concretos y testimonios incluidos en cada una de las dimensiones establecidas para ver intereses, ideas y constantes de la cronística religiosa a propósito del tema propuesto.

Comenzaremos con el primer grupo de contenidos: las observaciones lingüísticas, estilísticas, retóricas y críticas. Anteriormente hemos hecho un análisis numérico de él en bloque, sin mostrar su variedad. Por ello, ahora debemos establecer los distintos matices que nos ofrece y comprobar a continuación la importancia de cada uno en función de su presencia y su relación con los criterios antes citados. Después aportaremos algunos testimonios de cada uno de los matices establecidos y su correspondiente comentario.

Desglosemos, pues, el heterogéneo grupo de contenidos de 1, donde cabe distinguir lo siguiente: a) explicación de fenómenos lingüísticos y recursos literarios; b) erudición etimológica; c) las lenguas y la oratoria indígena: costumbres, comentario crítico, conservación de los discursos, etc.; d) interferencias lingüísticas e implantación

progresiva del castellano; e) comentarios acerca de obras filológicas o históricas de otros frailes, con biografía de ellos en estas facetas y repertorios bibliográficos; y f) polémicas literarias propias de los Siglos de Oro. Computaremos ahora las ocurrencias habidas en cada uno de estos apartados, para lo que nos serviremos de un cuadro semejante al nº1²¹⁵ (nº 3):

	SIGLO XVI					SIGLO XVII				
	OFM	OP	OSA	SJ	TOTAL	OFM	OP	OSA	SJ	TOTAL
a	2	0	0	0	2	1	0	2	0	3
b	0	1	0	1	2	3	3	1	2	9
c	2	2	0	2	6	1	1	0	2	4
d	1	0	0	0	1	0	0	0	1	1
e	1	0	0	1	2	1	1	1	1	4
f	0	0	0	1	1	1	1	1	1	4
TOTAL	6	3	0	5	14	7	6	5	7	25

Este gráfico nos permite extraer varias conclusiones: en primer lugar, resulta evidente que en el XVII, según los ejemplos de que disponemos, hay casi el doble de ocurrencias que en el XVI; por tanto, en esta primera dimensión de la problemática lingüística, al igual que sucedía, según datos ya estudiados, en la 4 –referida a la sustitución toponímica– y en el segundo bloque –fiestas y teatro– el balance en favor del Barroco es muy significativo si consideramos globalmente los seis matices establecidos. Si consideramos estos en particular vemos siempre esta misma ventaja, salvo en el caso del subtema de la oratoria indígena, puesto que esta es más propia de las obras etnográficas del XVI, momento de la fascinación por el descubrimiento de una nueva realidad, paralela a la admiración de los autores por la arquitectura y el arte indígenas, según se comprobó largamente en su momento (en particular, apdo. 2.2). Haciendo ahora un recorrido por los demás apartados que figuran en el gráfico, se observa una mayor igualdad en a). En cambio, en b), e) y f) la diferencia en favor del XVII es más significativa: en los dos últimos tiene más fácil explicación, pues los comentarios críticos acerca de otras obras se hacen cuando hay más base sobre la que comentar, cuando se llega a un momento avanzado y de madurez en el desarrollo del género historiográfico-literario y por eso mismo los autores pueden entrar en polémicas de índole más estético-literaria que estrictamente histórica, sin contar el hecho de que el Barroco es el gran siglo de las polémicas literarias, en las cuales nuestros cronistas participaron puesto que ello estaba *en el ambiente*, lo que también hace posible considerar otra conclusión de interés: los autores religiosos del XVII se sienten más autores literarios que los del XVI, son más

²¹⁵ Hay que advertir que los números que nos saldrán serán distintos de los que aparecen en la fila 1 del mencionado gráfico, ya que lo que entonces aparecía como una sola ocurrencia que englobaba todos los subtipos de 1 aquí aparecerá desglosada en el número de matices que haya de ella. Por ejemplo, en una misma obra pueden aparecer indicaciones etimológicas, de retórica indígenas, de polémicas literarias, etc.

conscientes de la trascendencia de sus obras como textos artísticos y no solo como testimonios humildes compuestos para consumo interno²¹⁶.

Un último dato, referido a la relación entre apartados y siglo, que nos revela el cuadro resulta muy significativo: se trata del asunto de las etimologías o explicaciones eruditas de ciertas palabras, donde hay una gran diferencia de apariciones en favor del siglo XVII, cuando se supone que las obras con mayor afán por la explicación de vocablos indígenas tendrían que ser las de índole etnográfica del XVI. En su momento (apdo. 4.3) estudiaremos con detalle este importantísimo asunto. Por el momento nos conformamos con indicar que, aunque la mayor parte de las obras que estudiamos contienen gran cantidad de indigenismos -en qué medida explicados o no y de qué manera se verá entonces-, no todas incluyen explicaciones eruditas, y la mayoría de estas se encuentran en crónicas barrocas por la tendencia a la erudición propia del siglo XVII –sustanciada también, en términos de historiografía lingüística, en la mayor producción en esta etapa de repertorios léxicos, como los de Correas o Covarrubias, resultado a su vez del mayor conocimiento que se va teniendo tanto de las lenguas vulgares como de las indígenas, aportado por las gramáticas²¹⁷–, algo que se refleja en la temática y en la composición de los textos: superado, en gran medida, el asunto de la conquista, con su correspondiente narración épica, las obras se centran en la evangelización y en el comentario literario y lingüístico. Al mismo tiempo, se asemejan ahora más a tratados con su correspondiente aparato crítico riguroso, cediendo la tendencia intertextual característica del XVI.

Además de las conclusiones cronológicas cabe también un comentario relacionado con la vinculación entre temas o apartados del cuadro y órdenes religiosos. Lo primero que observamos, sumando todos los datos, es que no hay diferencias significativas entre los distintos grupos a propósito de este heterogéneo apartado de observaciones lingüísticas, estilísticas, retóricas y críticas, pues, con respecto al número de autores seleccionado en cada uno, el coeficiente que se obtiene es muy semejante, con una ligera ventaja en favor de los dominicos, seguidos de los agustinos, franciscanos y jesuitas. Ello significa que los contenidos abordados en este bloque, tomados en general, les interesan prácticamente lo mismo a todos los grupos. Si tomamos, en cambio, cada matiz por separado, se puede ver que las explicaciones lingüísticas y literarias aparecen más en agustinos y están ausentes en jesuitas; las observaciones sobre retórica indígena interesan por igual, excepto

²¹⁶ Este asunto debe manejarse, sin embargo, con cierta cautela, ya que, aunque las críticas y polémicas literarias aparecen, según nuestros datos, más en los textos del XVII, el número de ocurrencias –no muy elevado– no permite llegar a una conclusión definitiva.

²¹⁷ No obstante, en las Indias -y concretamente en la Nueva España, al amparo del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco- se desarrolló ya en la segunda mitad del siglo XVI una intensa actividad lingüística, que dio como resultado la publicación de tres *Artes* o gramáticas y otros tantos diccionarios de lengua náhuatl. En menor medida, también se hicieron trabajos sobre el quechua y el guaraní. Véanse Asunción de León-Portilla (1996, 567-570) y Juan Sánchez (2003, 173-174). De ello también tenemos testimonios en las crónicas: “De aquel santo abito [franciscano] han sido los que imprimieron Arte y Vocabulario, y otros libros, que han sido luz y principio fundamental delo que después aca sea [sic] perfeccionado” (Dávila, 39). Finalmente, de gramáticas y vocabularios, pero también de sermones y catecismos, habla Mendieta en su *Historia* (IV, 44).

a los agustinos, quizá por su menor presencia evangelizadora²¹⁸; los comentarios sobre obras de otros autores también aparecen menos en los agustinos; las polémicas literarias en todos por igual, y las explicaciones etimológicas, presentes también en todos, son más frecuentes en los dominicos, por su mayor tendencia a la erudición y también por su mayor cercanía a las comunidades evangelizadas, con respecto, en este caso, a los agustinos.

Crítica, polémicas literarias y vertientes y dificultades de la escritura

Dejando, como se ha dicho, las cuestiones estrictamente lingüísticas para su lugar más adecuado (apdo. 4.3), debemos desarrollar ahora aspectos más culturales y literarios. Las alusiones incluidas en las crónicas a obras historiográficas y filológicas coetáneas son frecuentes. Sus funciones son básicamente dos: 1) citarlas como fuente o como fundamento erudito de los contenidos propios, en lo cual su utilización no difiere de la que se hace con diversas autoridades bíblicas y clásicas del pasado remoto (véase apdo. 4.5) y 2) hacer sobre ellas comentarios de crítica literaria con fines encomiásticos. Esto último es lo que nos interesa ahora. Esos textos críticos son generalmente breves y genéricos y su centro de atención es el estilo y la verdad de lo incluido en la obra, aunque también hay autores que convierten su texto en una sucesión de repertorios bibliográficos que encontramos por doquier y otros, más modestos, que reducen esa materia a ciertos capítulos. Resulta llamativo encontrar ejemplos de Maldonado y Barnuevo, autores de relaciones breves de viajes, aunque se explica por el contexto polémico que rodea a ambas, ya comentado (apdo. 2.4). Ambos coinciden en valorar positivamente –no sabemos si, en el caso de Maldonado, puede haber ironía– la obra de Cristóbal de Acuña, de la que el franciscano alaba su “serio estilo y verdad cierta” (Maldonado, 65), algo en que coincide su compañero jesuita, que tilda la obra como “relación e informe tan verídico como justo” (Barnuevo, 335). El también jesuita Acosta valora las Cartas de Cortés como textos que, “aunque con estilo llano y ajeno de arrogancia, dan suficiente noticia de lo que pasó, y fue mucho, y muy digno de perpetua memoria” (471). Por su parte, Remesal, que reivindica en distintos lugares la figura de Las Casas, glosa en su *Historia* el libro del apóstol dominico *De unico vocationis*, cuyo estilo es “elegante, grave y fecundo” (Remesal, 210). Debemos añadir dos autores más cuyos comentarios literarios resultan interesantes, no porque sean más profundos que los anteriores, sino porque convierten sus obras en auténticos estados de la cuestión. Ocurren en particular en Torres, síntesis final de toda la cronística que estamos estudiando, y también, en menor medida, con Mendieta. Del franciscano ya hemos citado más arriba el famoso capítulo 44 de la 4ª parte de su *Historia* a propósito de cuestiones lingüísticas y hemos de decir ahora que pasa revista a las obras filológicas que sus compañeros escribieron para facilitar la evangelización, de las que destaca su contenido copioso y estilo elegante (500-502). Algo parecido, aunque ocupando mucho más espacio, lleva a cabo el agustino Torres, que, aparte de sus repertorios bibliográficos insertos en las biografías de religiosos, elogia el rigor de las

²¹⁸ De todas maneras, véase apdo. 2.2, donde, hablando de distintos ritos indígenas recogidos en las crónicas, transcribimos un testimonio de Calancha acerca de la elaboración de “cuentos” y poemas orales para mantener viva la memoria de los hechos pasados.

obras de Acosta y Garcilaso, lamentándose de que algunos autores modernos no los tienen en cuenta (201), cita en numerosas ocasiones a su maestro Calancha (por ejemplo, 122) e incluye al jesuita Ovalle entre los “graves historiadores” y describe su Historia como “ocho libros copiosos [donde] no trata de otro asunto [la historia de Chile]: en ellos hallará el curioso en grave y terso estilo las noticias que desea” (Torres, 22).

Como puede verse, estamos ante alusiones genéricas y hasta un tanto tópicas, pero resulta significativo que las haya, pues muestran que los cronistas, sobre todo bien entrado el XVI y durante el XVII, están muy pendientes unos de otros y conocen las obras de los compañeros.

En cuanto a los testimonios recogidos acerca de las polémicas literarias –segundo asunto mencionado en el epígrafe–, hay que decir que su relevancia cuantitativa no es excesiva, pero sí resulta significativo el hecho de poder rastrear, aunque sea en pocos autores, opiniones que, lejos de mostrarnos a religiosos ajenos al mundillo literario de la época, los sitúan en el centro de los debates coetáneos que en principio esperaríamos claramente separados de materias tan serias como la Historia, la Teología o la Lingüística. En el fondo, lo que cabe deducir de esto es que en los Siglos de Oro no debía de haber una separación de áreas del conocimiento tan tajante como la que vino después y que esas categorías de *historia* y *ficción*, de las que nos hemos ocupado en diversos lugares de esta investigación (p. ej., 1.4 o 2.5), estaban más unidas de lo que nos pueda parecer, pese a que, como veremos ahora en un testimonio de Acosta, los intelectuales más serios, los humanistas, rechazaban la ficción pura.

Comencemos, pues, el repaso de estos testimonios literarios, extraídos de obras extensas –historias generales, misceláneas y una historia eclesiástica–, excepto el caso de Acuña, precisamente por Acosta, digno representante del pensamiento del humanista del Renacimiento, que se hace eco de un problema que aquejaba a don Quijote: el tomar las ficciones poéticas por textos de verdadera historia: hablando de cómo llegaron los indios a América, defiende que no hay que ponerse a

fabricar ficciones poéticas y fabulosas, si no es que se le antoje a alguno buscar otra águila, como la de Ganimedes, o algún caballo con alas, como el de Perseo, para llevar los indios por el aire, ¿o por ventura le agrada aprestar peces, sirenas y Nicolaos para pasallos por mar? (Acosta, 98).

Más adelante el jesuita se imagina el reproche de quienes le puedan achacar que contar las supersticiones de los indios es tan inútil como “gastar el tiempo en leer las patrañas de los libros de caballerías” (371-372) y contesta diciendo que lo primero “puede ser útil para muchas cosas” (372). En ambos testimonios sale a relucir la seriedad científica de Acosta, junto con ese tono despreciativo hacia la ficción –y, en concreto, hacia el género *best-seller* de la época– en tanto que inútil: es decir, no se valora el placer estético de la literatura y sí, en cambio, sus potenciales peligros cuando se utiliza para interpretar la realidad sustituyendo a la ciencia.

Los demás autores, todos barrocos, se decantan por los debates característicos del XVII: el uso de los prólogos, la importancia de los adagios y sentencias y, en general, de la agudeza, y, cómo no, la gran polémica gongorina. Siguiendo este mismo orden nos

encontramos con autores, como Simón, que se disculpan por tener que escribir largos prólogos, aun reconociendo que “no se me ha olvidado el enfado que me dan los prolijos prólogos de los libros y pienso lo darán también á otros” (VI), uniéndose así a la tradición, representada como nadie por Cervantes, de usar el prólogo como vehículo para exponer ideas estéticas y para teorizar sobre este como género²¹⁹. Se manifiesta el franciscano más partidario de la sencillez y la brevedad (aunque no sea breve su obra), como se demuestra con sus denuestos contra los culteranos, que veremos enseguida, y con su uso de adagios y sentencias (153), tipo de expresión literaria que tuvo mucho predicamento en los Siglos de Oro y utilizaron nuestros autores en abundancia, como se demostrará (apdo. 4.2). En esta misma línea, nos muestra Acuña que el concepto de agudeza, tan en boga, está asimismo arraigado en los cronistas y lo utiliza para describir el modo de expresarse de un indio, al que tilda de “bárbaro”, aunque reconoce que “este no lo mostraba ser en la agudeza de su discurso” (110).

En cuanto al debate culteranismo/conceptismo, hemos recogido ejemplos en los textos de Simón, Lizárraga y Grijalva, autores situados cronológicamente en el período de mayor virulencia. Comentamos hace un momento la preferencia del franciscano por la brevedad y la sencillez, lo que corrobora pocas líneas más abajo de su “Prólogo” con esta significativa declaración de intenciones acerca de que en su propia obra procurará

no levantar el estilo tan sobre las nubes, que sea menester baje de ellas quien lo entienda, por ser esto más atormentar con la historia que dar gusto, como lo hacen muchos [autores] de estos nuestros modernos tiempos, verdugos de nuestra lengua castellana (Simón, VI).

Lizárraga, dos décadas antes, ya se había hecho eco del nuevo estilo y mostrado su desacuerdo al glosar la figura de un compañero, “gran predicador, conforme a lo que entonces se usaba, que era (creo lo mejor) no tantas flores como agora, ni vocablos galanos; no se daba tanto pasto al entendimiento como agora se da” (I, 99). Coinciden, pues, ambos autores, aunque Simón es más tajante y polémico, como se observa en las secuencias resaltadas. El dominico se limita a constatar la evolución en la técnica y estilo del sermón²²⁰, usando los adverbios “entonces” (mediados del siglo XVI) y “agora” (comienzos del XVII).

También en su “Prólogo” entra en el debate el agustino Grijalva, aunque este parece defender la opción contraria, ya que, aunque considera que su obra es un “pequeño cuerpo”, el motivo de decantarse por la brevedad es que el lector de su tiempo está ocupado en muy diversos asuntos y no tiene tiempo de leer textos largos, no “porque siga yo la senda de los criticos, que ponen todo su estudio en ser breves, pareciéndoles que

²¹⁹ Al igual que en la literatura de ficción, los prólogos son una parte importante de la crónica religiosa de Indias, aunque, salvo alusiones sueltas, no vayamos en esta investigación a dedicar un apartado a su estudio. Los textos más extensos tienen un prólogo general e incluso prefacios particulares a algunas de sus partes. Como se ha indicado, su contenido versa especialmente sobre teoría historiográfica y sobre objetivos que se persiguen al escribir la obra. En los textos más breves no suele haber un prólogo exento, pero se utilizan las primeras y últimas páginas para abordar elementos del plano pragmático o contextual que rodean la escritura de la obra.

²²⁰ Véanse, a propósito del sermón virreinal, los trabajos de Laurette Godinas y Ramón Manuel Pérez Martínez (ambos en 2008).

esta la valentía del saber en decir mucho en poco” (“Al lector”). Es decir, Grijalva, aunque no lo diga directamente, aboga por una expresión más compleja y elaborada, algo bastante coherente con lo averiguado hasta ahora, a propósito de diversas cuestiones, acerca de los agustinos.

En definitiva, aunque las ideas estéticas que se defienden sean variadas, si juzgamos por la literalidad de las citas, hay una preferencia por la brevedad, por la agudeza e incluso por la naturalidad y un rechazo, aunque se compadezca mal con la práctica en algunos casos, de la complejidad y el barroquismo.

Finalizamos los contenidos de la primera parte de este apartado con las vertientes y dificultades de la escritura. Nos interesa, en primer lugar, ver cómo se hacen eco las crónicas de la importancia de la lengua escrita para fijar, no en este caso la memoria de los hechos prehispánicos, sino los acontecimientos presentes de conquista y colonización, pero también para dar cuenta de sus avatares y dificultades. Al margen o como complemento de lo expuesto al respecto en el capítulo 1²²¹, los aspectos tratados por los cronistas, en textos de géneros muy diversos, van desde el prestigio de la letra escrita -y su derivación natural: la costumbre (más bien una obligación institucionalizada) de redactar relaciones para fijar hechos-, hasta, podríamos decir, su contrario: los peligros de la misma que llevan al establecimiento de diferentes tipos de censura, pasando por otro tipo de informaciones, como la explicación del proceso de impresión de un libro.

Acuña deja claro ese carácter notarial –y, por tanto, prestigioso por permanente²²²– de la letra escrita cuando, parafraseando una resolución del virrey, da cuenta de la orden de este de que “se dispusiesen las cosas de suerte que fuesen en su compañía dos personas tales a quienes se pudiese dar fe por la corona de Castilla de todo lo descubierto” (75). En el siglo anterior recogemos información en parecido sentido en San Pedro, Acosta y Dávila, autores pertenecientes a tres órdenes distintas, lo que indica que el proceso de que hablan es universal y afecta a religiosos, encargados muchas veces de ser los cronistas de las expediciones, y también a funcionarios civiles. En la *Persecución* de San Pedro el agustino reproduce una orden de la autoridad religiosa en virtud de la cual los frailes deben mandar sus textos al superior antes de enviarlos a la autoridad civil, lo cual es un evidente filtro censor, pero lo que nos interesa ahora es que esa orden se dicta

por cuanto tenemos informacion que algunos religiosos de las órdenes que a estas partes han pasado escriben y han escrito cartas al emperador n.ro s. y a los de su real consejo y a otras personas particulares acerca de la gobernación y provisión y acaecimientos y otras muchas cosas que suelen acaecer en estos reinos de lo cual se han seguido y siguen muchos inconvenientes y ningún provecho (223).

Evidentemente, lo que vale para cartas vale también para relaciones y todo tipo de informes, una actividad que debía de realizarse de modo constante y no siempre con el debido control por no estar del todo claro su carácter público o privado. Acosta insiste

²²¹ Véase lo ya averiguado en el apdo. 1.2.1, así como los fragmentos reproducidos de Motolinía, Acosta y Calancha en el prólogo a nuestra investigación, todo ello muy pertinente para lo que ahora exponemos.

²²² Walter Mignolo (1992b) ha estudiado precisamente las implicaciones de la letra impresa como un instrumento más en la legitimación de la conquista, incluso extendiendo el concepto de “letra” a los jeroglíficos y pinturas.

en lo mismo, aunque refiriéndose a relaciones de mayor tamaño, e insistiendo en que los propios concilios ordenaron la impresión y publicación de esos textos hechos por “hombres graves y diligentes” (372). Dávila nos habla de la misma correspondencia, si bien en este caso la destinataria es la propia orden dominica:

Tenían estos padres cuidado de escriuir a su casa los sucessos de su predicacion, y con esto en san Esteban de Salamanca se tenia relación particular de las mercedes que nuestro Señor hazia en la conversion de los indios (33).

Por mucho que, como se nos indica en esta última cita, la escritura de cartas y relaciones era en efecto una actividad que se fomentaba por la necesidad de obtener noticias e informaciones de todo tipo, ya hemos visto –en el fragmento reproducido de San Pedro– que también era algo peligroso si no se respetaban los cauces previstos²²³. Varios autores más se hacen eco en sus crónicas de estos problemas y aluden a distintos tipos de censura. Así, Motolinía, en su Carta, le recuerda al rey cómo ejecutó una orden suya y del Consejo de Indias en virtud de la cual

me fue mandado que recogiese ciertos confisionarios que el de Las Casas dejaba acá en esta Nueva España escritos de mano entre los frailes menores, y los di a don Antonio de Mendoza vuestro Visorrey, y él los quemó porque en ellos se contenían dichos y sentencias falsas y escandalosas (Motolinía B, 256).

Y a renglón seguido se queja de que esos mismos libros manuscritos hayan vuelto a América impresos, con la lógica preocupación de conquistadores y encomenderos a los que el dominico criticaba. Igual de perjudicial le parece al jesuita Rojas la divulgación de la “relación y planta del río de las Amazonas”, ya que repara “en los inconvenientes que se podrían seguir [...] teniendo tanta diversidad de naciones, tan enemigas de la monarquía de Su Majestad” (211). En ambas citas se aprecia la misma contradicción ya vista en Landa y en los franciscanos anónimos acerca de los libros indígenas (apdos. 2.2 y 2.4) y que es consustancial a todo escritor: su deseo de saber, escribir y publicar, por una parte, y la necesaria censura propia y en los demás a la hora de manejar ciertos contenidos que podrían hacer peligrar intereses superiores. Ello produce un movimiento pendular que puede enfatizar la inconveniencia de divulgar según qué asuntos o su contrario: la reivindicación de la misma y de la impresión de las crónicas. En esto último encontramos al agustino Torres, que, glosando la obra de los escritores de su orden, sale en favor de

quienes han compuesto libros, que se han dado a la estampa, o que están dispuestos para ella, y no lo han conseguido por la mucha costa y desauio de las imprentas deste Reino, donde es grande hazaña estampar un semon (238).

Salen a relucir en esta cita problemas como lo oneroso que resulta publicar y también el desavío o mal acondicionamiento y provisión de las imprentas –suponemos que se refiere

²²³ Como ya sabemos, no fue infrecuente que crónicas (en particular, textos que investigaban sobre las culturas prehispánicas) e incluso libros religiosos fuesen prohibidos o censurados. Véanse en Fermín de los Reyes (2000, 794 y 821) las cédulas que prohíben la publicación de las crónicas de López de Gómara, de 1553, y de Sahagún, de 1577. Hemos expuesto lo esencial de este asunto en el primer capítulo de nuestra investigación, apoyándonos en las contribuciones de Rolena Adorno (2004) y, sobre todo, Mercedes Serna (2011).

a las que ya existían en Lima desde hacía más setenta años²²⁴, donde él mismo publicó su crónica—. Varios decenios antes, Simón también había manifestado sus reservas a propósito de la imprenta, esta vez por su desconfianza acerca de cómo se reproduciría su crónica al no poder estar él presente en la supervisión del proceso:

Uno de los sobresaltos y temores con que quedo [es] su acertada y perfecta impresión, por no serme posible se impriman en mi presencia en esta tierra y haberla de fiar de agenas manos, por impedirme el oficio poder pasar á España a eso, y siendo la impresión su última forma y ser, no sé cual será (Simón, X)²²⁵.

Las fiestas y el teatro: estadísticas generales

Comenzamos ahora la segunda parte del presente apartado 2.8, en la que analizaremos la presencia en la crónica religiosa de Indias de las fiestas y el teatro, a partir de la documentación recogida. Ya aludimos a ello en las primeras páginas, glosando algunos aspectos estructurales y bibliográficos de carácter general que no repetiremos. Iniciaremos nuestro estudio retomando los datos obtenidos entonces acerca de la recurrencia de este asunto en las crónicas para someterlo luego a escrutinio en función de siglo, orden y subgénero y concluiremos con un análisis de los contenidos sobre la base de los ejemplos seleccionados.

Vamos a partir del siguiente cuadro (nº 4), en el que podemos observar que el número de ocurrencias referidas a las fiestas que hemos encontrado en las crónicas, extraídas de las calas hechas en las mismas, es de 18, lo cual supone, según se indicó al principio, con respecto al total de 76 estudiadas en este apartado, casi un 24%. Queda patente, pues, la relevancia que adquiere este asunto en la crónica religiosa y cuyas causas apuntan en dos direcciones, una de ellas insinuada ya en su momento (apdo. 2.3) y vinculada con el mundo urbano y, en particular, el lujo de la sociedad virreinal barroca. El otro objetivo, más importante que el anterior, es reflejar en los textos que tanto las fiestas religiosas como el teatro son eficaces armas para la evangelización y la consolidación de la aculturación religiosa de los indios. Pero, al igual que en los demás asuntos tanto de este apartado como de los anteriores, el tratamiento del tema no es homogéneo, sino que está

²²⁴Las limitaciones de todo tipo que afectan a las imprentas americanas son evidentes en los dos primeros siglos de la Colonia, ya que su función era únicamente la de imprimir libros religiosos y lingüísticos necesarios para la evangelización, aunque, según leemos en Juan Sánchez (2003, 155), “poco a poco se fueron publicando también obras de carácter filosófico, legal o de ingeniería y medicina”. Obviamente no se podían imprimir obras profanas y ficción –salvo si tenía un enfoque didáctico–, que, según las autoridades, dañarían el entendimiento y voluntad indígenas, ya que incluso estaba prohibida desde el principio la exportación de ese tipo de libros desde España, tal como se establece en distintas cédulas (1531, 1543, entre otras) a lo largo del siglo XVI. Véase al respecto, de nuevo, Fermín de los Reyes (2000, 783 y 787). Incluso, según documentación aportada por Irving A. Leonard, su papel era todavía más residual, ya que, según comunicación del virrey de México al rey en 1575, “excepto unas cuantas cosas sin importancia, sus puertas se mantienen bien cerradas” (1996, 170). Más información acerca de las imprentas virreinales se puede obtener en José Toribio Medina (1904-1905) y Jesús Timoteo Álvarez y Asunción Martínez Ruiz (1992).

²²⁵ Este testimonio también nos indica que las crónicas extensas solo se imprimían, cuando ello ocurría, en España, al menos hasta bien entrado el siglo XVII. Excepción a este aserto son las crónicas de Arriaga y Torres, impresas en Lima, y la de Grijalva, en México, según se consigna en el cuadro general de obras que componen nuestro corpus de estudio (véase apdo. 1.2.2).

sujeto a distintas variables en función del siglo, la orden y el subgénero, según nos muestra el cuadro. A ello dedicamos las siguientes líneas.

Siglo	XVI					XVII						
Subgénero	RV	HG	HE	REI	TOTAL SIGLO	RV	HG	HE	HI	M	REI	TOTAL SIGLO
Orden												
OFM	1	1	1	0	3	1	0	0	1	0	0	2
OP	0	1	1	0	2	1	0	0	1	1	0	3
OSA	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	2
SJ	0	2	0	0	2	0	0	2	1	0	1	4
TOTAL GÉNERO	1	4	2	0	7	2	0	4	3	1	1	11

Si nos atenemos a la orden religiosa, el gráfico nos muestra que las fiestas aparecen en el 71% de los dominicos, el 60% de los jesuitas y el 50% de franciscanos y agustinos, esto es, como mínimo las encontramos en el 50% de los autores. Resulta lógica su mayor presencia en los jesuitas, orden evangelizadora por excelencia y que utilizó el teatro como arma de conversión religiosa de modo más eficaz que los franciscanos, según se explicará más adelante. Por el contrario, no está tan presente en los franciscanos como cabría esperar y su aparición en crónicas agustinas se vincula más con el mundo urbano que con el uso evangelizador. Sin embargo, como hemos dicho ya en numerosas ocasiones, los datos cuantitativos no son tan importantes como los cualitativos y estos nos dicen que, si consideramos criterios como la profundidad con que se trata el tema, las páginas que se le dedican y las veces que se reiteran en las crónicas, son dos franciscanos (Motolinía y Mendieta) quienes más desarrollan el asunto –más adelante lo veremos con ejemplos–, junto con dos dominicos (Durán y Dávila) y dos jesuitas (Tovar y Ovalle).

La variable diacrónica nos indica que las fiestas son un asunto que aparece más en el siglo XVII que en el XVI, lo que inmediatamente podríamos relacionar con el apogeo de la ciudad virreinal²²⁶ y con la preponderancia de la predicación jesuítica. También se explicaría por el hecho de que las crónicas del XVII están más pendientes de narrar la evangelización y las del XVI se centran en el mundo precolombino, y asimismo por la importancia del subgénero de la historia eclesiástica. Sin embargo, si volvemos a la consideración cualitativa y nos fijamos en los autores citados en el párrafo anterior, concluiremos que solo uno de los seis pertenece al siglo XVII –bien es cierto que tanto Mendieta como Dávila escriben cuando finaliza el XVI–. Si seguimos mirando esa lista de autores, nos daremos cuenta también de que uno de los que con más profundidad habló en su crónica de las fiestas es Motolinía, cuya obra se podría calificar como temprana –al igual que la de Niza, como se indicará de inmediato–. A mayor abundamiento, volviendo

²²⁶ El lujo y boato de las sociedades virreinales, más allá de sus realizaciones artísticas permanentes, encuentran suficiente evidencia documental, además de en las crónicas que analizamos, en los abundantes textos producidos en América que caben bajo la acuñación de *relaciones de ceremonias y festejos* (Nieves Pena Sueiro; 2005,42), fenómeno que, a su vez, ha producido una ya nutrida bibliografía, en la que destacan los trabajos de Beatriz Aracil (1999 y 2008a), Beatriz Mariscal y Germán Viveros (ambos de 1999), así como los de Víctor Mínguez (2003 y 2004), entre otros que se citaron en su lugar (véanse apdos. 1.4.3 y 1.4.5).

a los cronistas anteriores, hay un dato que subraya la importancia de las fiestas en el siglo XVI: no debemos identificarlas siempre con ritos católicos para evangelizar, puesto que autores como Durán y Tovar las incluyen en sus obras como un elemento etnográfico más en su estudio de la civilización azteca.

En cuanto a los subgéneros más proclives a la inclusión de estos contenidos, es evidente que son las obras extensas las que más se ocupan de ellos y, dentro de ellas, la práctica totalidad de las historias eclesiásticas, junto con las tres que hemos considerado en su momento como híbridos de historia eclesiástica y general, pues, por su extensión y por su enfoque evangelizador, son más proclives al tratamiento en profundidad –e incluso la narración completa a modo de relación de sucesos– de fiestas y rituales. Aun así, se deben destacar las historias generales –en este caso, todas pertenecientes al siglo XVI– como textos que recogen los contenidos festivos con gran profundidad y muy en particular la *Historia* de Motolinía. De hecho, si examinamos las crónicas de los autores citados en su momento como los más relevantes en este aspecto, veremos que, de seis obras, solo dos son historias eclesiásticas (las de Mendieta y Dávila), tres son historias generales (Motolinía, Durán y Tovar) y la última (de Ovalle) es un híbrido más inclinado a la historia general que a la eclesiástica. De ello se deduce que, aunque las festividades aparecen de forma irremediable –como rasgo constitutivo– en las historias eclesiásticas, no lo hacen, en general, con una extensión y profundidad comparables a las que presentan algunas de las historias generales, que, además, describen las festividades indígenas.

En los demás subgéneros estos contenidos concurren anecdóticamente: los detectamos en la *Descripción* de Lizárraga, que, como texto misceláneo, tiene de todo; en una de las relaciones de extirpación de idolatrías, y, por último, en tres relaciones de viajes, algo que merece la pena destacar puesto que se trata de un subgénero donde las fiestas no encajan por diversas razones: su brevedad, su tendencia a narrar solo la superficie del viaje y no detenerse en ningún análisis, su lejanía con respecto al mundo urbano y su falta de profundidad en la narración de la interacción con las comunidades indígenas y, por tanto, la ausencia del motivo de la evangelización. Pese a todos estos poderosos motivos, Niza, Maldonado y J. Carvajal coinciden en aludir con brevedad a un tipo específico de ceremonias: las fiestas de entradas y recibimientos, quizá porque son textos que reproducen el dinamismo de viaje con sus diferentes estaciones de parada, pero donde lo más importante no es esta, sino la entrada y la salida.

La información que suministran las crónicas sobre las fiestas

En las líneas anteriores ya se pueden intuir algunos de los enfoques que los cronistas dan al complejo temático de las fiestas y el teatro. Es el momento de ampliarlo. Independientemente de que el tema se trate en forma de noticia breve o dando información que llena páginas y capítulos enteros y al margen también del engarce que en cada caso exista con el desarrollo y estructura general de la obra en que la alusión festiva se incluya –aspectos ambos que se tratarán en su lugar (apdo. 3.2)–, lo cierto es que la información recogida, sumada, nos da una idea cabal y completa acerca de los tipos

de fiestas y de los elementos recurrentes de las mismas, así como de sus objetivos finales²²⁷.

Aunque luego repasaremos la información que nos dan los propios textos, podemos anticipar que las fiestas –religiosas o civiles– fueron en América importantes y frecuentes y que, teniendo los mismos elementos constitutivos que en España, añadieron aquellos otros propios de la diversidad cultural y racial de la colonia. La relevancia que tuvieron los rituales y festejos indígenas anteriores a la conquista provocó el éxito de la fiesta occidental en el período colonizador²²⁸. Además, su componente «sensual, estético o «visible» resultaba primordial para su triunfo entre los indígenas, «gente tan rendida a los sentidos», en opinión del dominico Dávila (1797), según se comentó en su momento (apdo.3.2).

Las características de la fiesta colonial son bien conocidas Sintetizando, podríamos decir que se trata de acontecimientos frecuentes que persiguen la exaltación de los valores cristianos e imperiales y la realización de pedagogía evangelizadora y cuya narración interesó a todo tipo de cronistas: españoles religiosos y civiles y también mestizos. Eran promovidas y organizadas por autoridades españolas y participaban en ellas todas las razas en amalgama, incluyendo la presencia de élites indígenas representando el papel de sus antepasados prehispánicos. Se desarrollaban básicamente en la ciudad, cuyos habitantes eran obligados a limpiar y engalanar calles y edificios, y se concebía el centro de la urbe como escenario teatral. Los motivos del evento eran, como en España, religiosos y civiles (fechas importantes del calendario cristiano y sucesos destacados en la vida de reyes y autoridades políticas), pero se añadía la temática propia: mundo prehispánico y episodios de la conquista. Era visible un sincretismo cultural pagano, cristiano e indígena. Los elementos formales incluían procesiones, mascaradas, mojigangas, toros y cañas, teatro, certámenes poéticos, carros móviles, arquitecturas efímeras con elementos alegóricos, etc. Y tenían una importancia primordial la música, la danza y un gran aparato lumínico-sonoro: cohetes, luminarias y quema de castillos. En suma, una verdadera amalgama artística²²⁹.

La síntesis anterior, en buena medida, es aplicable a la mayoría de las fiestas, religiosas o profanas. Habría que añadir que las fiestas específicamente religiosas fueron llevadas a cabo primero por los franciscanos y luego por los jesuitas. Los primeros las utilizaban para catequizar a los indígenas, pero predominaba el aspecto lúdico, lo que derivó en músicas y danzas obscenas o poco respetuosas con la religión, así como en la presencia subrepticia de rituales prehispánicos, un sincretismo que llevó a la desaparición del teatro evangelizador. Por su parte, la fiesta jesuítica, y en especial las representaciones

²²⁷ Los siguientes tres párrafos son una versión casi literal de mi trabajo sobre las fiestas en la *Historia de Motolinía* (José Luis Villar; 2011, 513-514), que también utilizo más adelante al hablar del teatro y de las fiestas en esta misma obra.

²²⁸ Víctor Mínguez (2004, 360).

²²⁹ Una buena síntesis de las características temáticas, estructurales y estilísticas de la fiesta virreinal puede encontrarse en Berta Ares (1992, en especial p. 243).

escénicas, era una forma de adquisición de prestigio social, con elementos de carácter culto y moralizante y más dirigido a la élite española o criolla que al mundo indígena²³⁰.

Vayamos ahora a confirmar –matizar, ampliar– el resumen anterior utilizando ya la información que nos suministran las crónicas. Una manera apropiada de abordar el asunto es utilizar una línea temporal que nos lleve de las fiestas y representaciones prehispánicas a la gran celebración barroca, pasando por distintos grados intermedios donde van apareciendo elementos sincréticos, aunque dejaremos para el final a los autores que más han profundizado en este asunto.

Comenzando por el principio, encontramos alusiones breves o narraciones más extensas de acontecimientos festivos propios del mundo indígena en las crónicas de los jesuitas Acosta, Tovar y Arriaga, del dominico Durán y del franciscano Mendieta, todas ellas de finales del siglo XVI. En el primer caso se trata de opiniones del autor sobre los límites de la fiesta, reconociendo la necesidad de alguna recreación y con la advertencia ya mencionada sobre el sincretismo²³¹. Tovar nos describe entradas (62) y coronaciones (112, 114-115) que incluyen algo tan familiar para nosotros como los fuegos de artificio, bailes y representaciones teatrales y parateatrales con un sorprendente parecido a los entremeses barrocos. Se trata en todos los casos de ceremonias civiles, referidas a momentos importantes de la vida política azteca, y, a la vista de cómo están contadas, aludiendo a arcos de flores y plumas, desfiles, procesiones, bailes y teatro, debemos suponer que guardan un absoluto paralelismo con las fiestas occidentales respectivas, salvo que supongamos que el autor se deja llevar por su punto de vista europeo, algo improbable en este caso pues, como ya sabemos, Tovar, Durán y Acosta comparten una misma fuente indígena. Veamos una breve descripción de la parte teatral de una fiesta dedicada a Quetzalcóatl:

Este templo tenía un patio mediano donde el día de su fiesta se hacían grandes bailes, regocijos y muy graciosos entremeses, para lo cual había en medio de este patio un pequeño *teatro*, de a treinta pies en cuadro, curiosamente encalado, el cual enramaban y aderezaban para aquel día con toda la policía posible [...], donde, después de haber comido, se juntaba toda la gente, y salían los representantes de los entremeses [...]. Lo cual era concluido haciendo un gran *mitote* o baile con todos estos personajes (Acosta, 181-182).

Arriaga menciona también fiestas indígenas, realizadas con la colonización ya avanzada, en las que no se apreciaba malicia, sino que se consideraba “que eran sus regocijos y danzas antiguas” (77). Durán, de vuelta a la época de la “gentilidad”, comenta exequias que duraron muchos días (124) y alude al contenido de estas ceremonias, encabezadas por un discurso del rey (153). Luego en las exequias hay responsos,

²³⁰ Según Beatriz Aracil (2008a), para los jesuitas la fiesta y el teatro son formas de adquirir prestigio social, además de sus virtualidades evangelizadoras e integradoras de diferentes grupos (279), si bien el elemento indígena es primordial. Con todo, su teatro es culto y moralizante, por lo que se dirigen más a la élite que a la gran masa nativa (282), algo ya señalado por Beatriz Mariscal (1999), quien añade que la participación activa de los nativos y la admiración de los españoles por sus realizaciones artísticas no implicaban, lógicamente, un reconocimiento de igualdad. Por el contrario, es seguro que uno de los elementos que contribuyó al relativo fracaso del teatro evangelizador franciscano y a su carácter efímero fue el excesivo sincretismo que se producía tanto en la fiesta como en la representación (Germán Viveros, 1999).

²³¹ Se han reproducido los textos del jesuita relativos a este asunto en el apdo. 3.4.

plañideras, bailes, etc. (154-156). Encontramos también fiestas similares a las entradas reales contadas con gran extensión y detallismo, al modo de la relación de sucesos (156-165). Se menciona la costumbre de celebrar representaciones teatrales, bailes, etc. para recibir a personalidades y también para festejar a algún dios: “Los cantores empezaron a cantar cantares placenteros y regocijados, y los truhanes y representantes sus entremeses y farsas, y hacer muchas truhanerías que movían a risa y contento” (508). Acosta insiste en lo mismo, ya que sigue a los anteriores y recoge fiestas de coronación (461-462). Mendieta prefiere, simplemente, hacerse eco del hecho –comprobable en las relaciones primitivas de Indias, que informaban sobre “ritos y ceremonias y maneras de sacrificios que tuvieron en su infidelidad” (38)–, sin entrar en los pormenores ya vistos, pese a que en su obra tiene mucha relevancia el mundo indígena, y opta por describir otro tipo de fiestas. Esta enumeración de elementos nos permite captar la importancia que rituales y teatralidad tenían en el mundo indígena y comprender mejor la importancia que los religiosos atribuyeron al teatro como elemento evangelizador y, por tanto, como subtexto presente en las crónicas –y en particular en la de Motolinía, según veremos más abajo–.

Siguiendo el plan trazado con anterioridad, corresponde ahora hablar de embriones de fiesta producto ya de la interacción entre los lugareños y los europeos. Los religiosos describen, de una manera breve, en sus textos los pequeños homenajes que les tributaban los indígenas cuando llegaban a uno de sus pueblos. Se trata, por tanto, de fiestas de entradas, aunque no siempre las protagonizan los indios, sino que podemos encontrar ejemplos de tomas de posesión de un nuevo territorio o de, cuando el proceso colonial está más avanzado, entradas que tributan autoridades y colonos a jefes militares.

Así, Niza nos cuenta que, a lo largo de su camino, le hacían “en todas las partes que llegaba muchos rescibimientos y regozijos y arcos triunfales” (Niza B, 84). Mendieta expresa la felicidad de los nativos cuando podían disponer de religiosos para ellos, que “salían a recibirlos, barridos los caminos y llenos de muchas flores, música y bailes de gran regocijo” (321). El agustino Torres relata algo semejante, aunque sus indígenas parezcan tener un mayor grado de refinamiento: describe a un cacique indio vestido de ceremonia y acompañado por sus dignatarios que llevaban delante “muchas danças y variedad de instrumentos músicos” (346). En fin, el jesuita Ribas nos devuelve a la simplicidad primitiva de las que él denomina en el título de su crónica “gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe”, explicando que “fuimos recibidos con arcos, aunque triunfales, y de alegría; pero humildes, de ramas de arboles” (306). Estos ejemplos corresponden siempre, independientemente del tiempo de escritura de las obras, a primeros encuentros entre frailes e indios y tienen su reverso en las ceremonias que protagonizan autoridades políticas y militares cuando toman posesión de un territorio o, ya dueños de él, quieren celebrar algo. Ejemplos de este tipo de fiestas, aunque por lo general, breves y genéricos, pueden espigarse en las crónicas de Maldonado, que habla de “grandes fiestas y regocijos” (80); de J. Carvajal, que detalla cómo “se enlazó un toro, que discurriendo por las cántabras calles, si breves, regocijó a la ciudad toda” (193), y de Lizárraga, que relata con algo más de detalle la entrada de un noble y alude de pasada a

una fiesta con toros y cañas que se convirtió en una de exequias al saberse la nueva de la muerte del emperador (II, 79).

Antes de pasar a los contenidos festivos más relevantes y frecuentes –relativos, sobre todo, a las celebraciones cristianas vinculadas con el santoral y los tiempos litúrgicos, y de carácter interracial–, conviene resumir lo averiguado hasta ahora, para lo que recurriremos a los testimonios de Lizana y Mendieta, que tienen la virtud de la síntesis, y citaremos aportaciones más concretas de Motolinía, Remesal y Grijalva.

Mendieta enumera los elementos presentes en una fiesta cristiana y, al mismo tiempo, aprovecha para oponerla a la indígena:

Se buscaron todas las maneras posibles de fiesta, así en ayuntamiento de gentes, sacerdotes, españoles seculares y indios principales de toda la tierra comarcana, como de atavíos, ornamentos, músicas, invenciones, arcos triunfales y danzas (223).

Después de aportar este listado de ingredientes que componen la fiesta, aprovecha el franciscano, como vimos en su momento (apdo. 2.2), para indicar que todo ese despliegue favorecía la conversión de los lugareños, ya que, a su juicio, transmitía belleza y alegría frente al horror y la sangre característicos, en su opinión, de las fiestas prehispánicas.

Por su parte Lizana, en un capítulo lleno de fervor por la Virgen, va deslizando los elementos característicos de su fiesta:

Son muchas las músicas, júbilos y alegrías, invenciones de danzas y otros regocijos, que si no son conforme merece esta Reina y santa imagen, al menos es festejada muy de voluntad [...]. No faltan este día en compañía de los fieles ofreciendo holocaustos [...], con tímpanos, a coros con órganos e instrumentos músicos [...]. Y pasemos al concurso de gente de todas naciones que concurre en esta festividad, que pasan de veinte mil almas, muchos españoles, muchos negros, la mayor cantidad indios [...]. Veréis allí los alienígenas, y tiros, y el pueblo de los etíopes (89-90).

Sumando las dos citas, concluimos que en una fiesta virreinal –en particular si es religiosa– no pueden faltar 1) amplia concurrencia de gente de diversas procedencias y razas, con protagonismo para los indios; 2) lujo –o, al menos, vistosidad dentro de la pobreza– en el atavío de los participantes y en las decoraciones efímeras de las calles, con especial énfasis para los arcos; 3) toda suerte de músicas y sonidos, y 4) representaciones alusivas a personajes y lugares característicos del cristianismo, que normalmente son, como en el segundo texto, desfiles parateatrales, pero, como veremos de inmediato, pueden ser textos teatrales propiamente dichos. En este sentido, se detectan también, en otros autores, consideraciones acerca de subgéneros literarios presentes en la fiesta y que suelen actuar de corolario y punto culminante de la misma: a saber, autos sacramentales y sermones. Motolinía y Remesal hablan de la importancia de la prosa y del verso para componer lo que genéricamente llaman “autos”: textos con un cierto grado de ficcionalidad alusivos a episodios de las Escrituras. El primero comenta la dificultad para “sacar” –traducir, componer en náhuatl, en este caso– los textos en prosa, que no es menos “devota” que el verso y añade que los indios los aprendieron en dos días (Motolinía A, 195-196). El segundo alude a los primeros versos que se hicieron en lengua indígena (215), aunque sitúa el hecho fuera del ámbito de las fiestas. Por fin, Grijalva, como buen

agustino barroco, reflexiona sobre un subgénero como el sermón, que alcanza en esa época su punto máximo de complejidad y artificio, indicando que “los sermones son frecuentes en casi todas las fiestas, ahora son en la lengua que corre generalmente” (74). Autos –teatro– y sermones son, pues, componentes fundamentales de la fiesta y además se llevan a cabo en el idioma propio del lugar.

Los ejemplos que veremos a continuación nos ayudarán a corroborar y ampliar lo anterior. Proponemos un paseo por diferentes testimonios de fiestas ya de corte occidental –religiosas y profanas, aunque en casi todas hay alguna presencia de lo primero–, en un contexto evangelizador relativamente avanzado –desde mediados del XVI en adelante– paralelo al creciente desarrollo de la sociedad virreinal barroca, que, paradójicamente, terminará en el primer autor por orden cronológico –Motolinía–, puesto que, aunque sea el más temprano, representa como nadie la idea franciscana en materia de fiestas y teatro.

Dejando, entonces, para el final a fray Toribio, junto a su compañero Mendieta, Dávila y Ovalle, que incorporan más información, consideraremos a una serie de religiosos que coinciden en hacerse eco, sobre todo, de la fiesta del Corpus o, al menos, la tienen como referencia. Es significativo, por ejemplo, que aparezca en la crónica de Durán, muy volcada, como hemos visto repetidas veces, en el mundo prehispánico, aunque se observa que la cita de la fiesta está subordinada a probar la existencia de gigantes en tiempos antiguos: “En México, en la procesión del Corpus vi sacar un indio destos gigantes, vestido de tafetán amarillo” (7). Lizárraga alude brevemente a la fiesta para criticar, en su línea habitual, su boato excesivo (135), y recalca el importante concurso de gentes en la fiesta de la Visitación, casi tan solemne como la del Corpus (140), o determinados elementos como las “costosas libreas” o el ejercicio de la sortija (II; 54). Como puede apreciarse, en estos dos autores dominicos apenas puede hablarse de descripción de fiestas cristianas, ya que solo se citan elementos aislados, sin un entramado narrativo, que, además, se subordinan a otro tipo de temas, los cuales responden a intereses particulares de cada uno: los contenidos prehispánicos en Durán y la crítica en términos morales de la sociedad virreinal en Lizárraga.

Grijalva, Ribas y Montoya describen con algo más de extensión fiestas religiosas, como bautizos, beatificaciones y momentos litúrgicos del año. Los tres coinciden en subrayar la pobreza material de las celebraciones²³² y, velada o abiertamente, oponerla a las grandes fiestas profanas de tipo triunfal. En todos los casos, la presencia indígena es fundamental, pero no hay rastro de los sincretismos tan temidos en el siglo XVI. Veamos una pequeña muestra de cada uno de, respectivamente, la celebración de un bautizo, del nacimiento de Jesús y del Corpus:

²³² Véase Ignacio Arellano (2009), a propósito de las fiestas jesuíticas celebradas en España y caracterizadas por la variedad de elementos estéticos dispuestos al servicio de la propia orden y del rey. Los autores jesuitas que estudiamos en esta investigación, sin embargo, se caracterizan por el hecho de poner el énfasis en la pobreza y el elemento indígena. Incluso Ribas, cuando puede describir con todo detalle una fiesta de canonización de san Ignacio, la despacha en pocas líneas (687) y se centra en otras más edificantes para los nativos. El único jesuita que nos presenta unas fiestas con los parámetros que normalmente se asocian a la Compañía es Ovalle, como veremos más abajo.

Enramaban las iglesias, los patios, las calles y las casas, sin que dexasen o ramo verde en el bosque o flor hermosa en el campo. No había sedas para los indios, fábricas grandes en los templos, ni ornamentos de matizes en los altares: pero en aquel modo era tan solemne la fiesta, que no acaban de encarecerlas, los que las vieron (Grijalva (44).

Ordenaron su baile, adornados con plumas de varios colores de guacamayas y otros paxaros, con flechas en las manos, a su usanza, y cantando sus letras; no ya barbaras, sino cristianas (Ribas, 687).

Colocamos el santissimo Sacramento, cuya festividad del Corpus se celebra con pobreza, pero con devoción y aseo. Ponen sus altares, hacen sus arcos de que cuelgan los paxarillos del aire, los animales del monte, y pezes del agua; ponen por donde ha de ir el sacerdote con el Señor esteras, porque no pise el suelo, derraman por las calles (en lugar de las monedas que en triunfos suelen los poderosos) de los frutos que cogen (Montoya (53).

Al margen de los componentes de las fiestas que vemos repetirse en los textos, resulta llamativa la protesta de pobreza en Grijalva, si pensamos en la reivindicación del lujo y la ostentación propia de esta orden, comprobada en su momento (apdo. 2.3), así como el cuidado que pone el jesuita Ribas en mostrar que el sincretismo no pasa del elemento exótico externo y no alcanza, por tanto, el meollo religioso.

Tanto en las citas anteriores como en lo que hemos desarrollado en las últimas páginas podemos espigar datos acerca de fiestas con menor contenido religioso, aunque siempre la religiosidad está presente en ellas, si bien más como un ingrediente, entre otros, del poder colonial que como una forma de redención evangélica. Aunque algo ya hemos visto en Lizárraga y veremos todavía en Ovalle, hay un autor que viene ahora muy al caso. Se trata del dominico barroco Remesal, que incluye en su *Historia* ejemplos donde la fiesta es una expresión de la consolidación del dominio español en la colonia. Aunque también describe una fiesta del Corpus, en particular la procesión de artesanos (106), nos quedamos con la costumbre de dedicar a santos –en este caso Santiago– los elementos más visibles del poder colonial: ciudades y templos, lo cual deriva en la necesidad de celebrar la fiesta correspondiente, donde sí tiene mucha más importancia el lujo y el boato. En cualquier caso, lo religioso y lo civil parecen ir unidos, pues la festividad de Santiago debe celebrarse “como cristianos con vísperas y misa, y como caballeros, con toros, juegos de cañas y otros placeres”, entre los que se encontraban que ese día “se corran seis toros, e de aquí en adelante se den para la dicha fiesta, e que si fuera menester gastarse algo en la dicha fiesta se platique cada año sobre ello” (Remesal, 105). Abundando en este lujo, pero también en la sanción o bendición de la conquista por parte de los religiosos –y, en definitiva, en la fusión y confusión de ambos poderes–, ya el dominico había explicado que en la fiesta de santa Cecilia lo más importante, sin embargo, es el desfile de las autoridades y las libreas de sus bien tratados criados, aunque no pueden faltar los indios,

muy alegres, bien vestidos y galanos, y con mucha plumería, y van delante de los caballos en forma de escuadrón como gente que ayudó a ganar la tierra, de lo cual tienen privilegio real y excepción de tributo y otras muchas libertades. En esta forma la víspera de santa Cecilia, antes y después de vísperas se anda lo principal de la ciudad y el día siguiente van a misa, en que hay sermón en alabanza de los conquistadores (id., 99-100).

Tratamiento de las fiestas en las crónicas. El caso particular de Motolinía

Vamos a ocuparnos ahora del tratamiento de las fiestas en los cronistas que las abordan con mayor amplitud y detalle: Ovalle, Mendieta, Dávila y, por fin, Motolinía. Pese a la importancia, ya subrayada, de este último, es, sin embargo, el primero quien aborda este asunto en toda su heterogeneidad y variedad. También podemos decir que su *Historia*, por motivos cronológicos, puede considerarse como un compendio o resultado de todo lo anterior. Lo tratamos ahora porque, al ser de los cuatro citados el único que toca la fiesta profana propiamente dicha, enlaza muy bien con el testimonio de Remesal que acabamos de ver. Hay que subrayar, asimismo, el hecho de que, más que cualquier otro, pone en relación fiesta y ciudad y reivindica, frente a las pobres ceremonias indígenas vistas páginas más arriba, el lujo de la urbe y el boato y ostentación de la propia Iglesia dentro de ella, acercándose a los puntos de vista de los agustinos y de algunos dominicos, como se ha visto ya (apdo. 2.3).

Veamos en primer lugar una introducción explicativa a las fiestas que incide en su relación directa con la ciudad, aunque también pueda darse en el medio rural recién conquistado (373):

Una de las cosas en que sale y campea más el lustre y grandeza de una ciudad es en las fiestas y regocijos que hacen en las ocasiones que se ofrecen. Tocaremos aquí algo de lo que en esto se esmera la ciudad de Santiago (Ovalle, 168).

A renglón seguido enumera elementos profanos característicos: “Toros, cañas, sortijas, torneos, alcancias, hachaços, carrera y otras alegrías” (*id.*), así como algo tan importante como los tipos de fiestas: “Canonizaciones, nacimientos, coronación y bodas de su príncipe y rey, o en las que su magestad ordena se hagan por algún particular motivo” (*id.*). En las páginas siguientes de la crónica cuenta con total detalle las fiestas que la ciudad de Santiago dedicó a la Virgen, donde, además de actos religiosos, hubo desfiles de notables —ensalzados por el autor por su contribución a sufragar la construcción de iglesias y monasterios—, justas poéticas, justas y torneos, corridas de rejonos y teatro, “una muy costosa y concertada mascara” (*id.*, 169)²³³, sin que falten vestidos, libreas y todo aquello que suponga un gasto extraordinario. Mucho después se exponen las principales fiestas religiosas, aunque más que de las celebraciones en sí se habla del lujo de imágenes, capillas y demás edificios (341-344) y el prestigio que todo ello da a la Iglesia, y, con anterioridad, se detiene en particular en la fiesta de Pascua, donde destaca el “muy grande aparato de luces, insignias, pendones, danças, músicas, caxas y clarines” (167) con que se celebra la resurrección de Cristo, y no se olvida de la cofradía de los indios, que “sale muy lucida, con muchísimas hachas de cera blanca” (*id.*).

Esta ostentación de lujo y poder no es compartida, desde luego, por los otros tres religiosos, cuyos testimonios se ciñen más a la fiesta religiosa y, quizá por pertenecer al siglo XVI, no tienen esa visión barroca de la fiesta como exponente del desarrollo urbano,

²³³ Se ve refrendado aquí lo indicado más arriba: a saber, que, de acuerdo con Beatriz Aracil (2008a), el teatro, en la visión jesuítica, es una forma de distanciamiento prestigioso, tanto como un arma de conversión religiosa.

sino, más bien, como acabado resultado del trabajo evangelizador o, en el caso de Motolinía, como arma necesaria para una conversión indígena todavía en sus inicios.

Dávila comienza hablándonos de que los indígenas no tienen aún muy claro qué hacer en las fiestas de guardar cristianas y siguen optando por la caza y otras recreaciones, hasta que son amonestados por ello (142). Subsanado este problema, describe la manera de celebrar la Pasión de Cristo, comparando este hecho con las ceremonias de exequias de los reyes. Cuenta con mucho detalle la procesión de Jueves Santo y en menor medida la de Resurrección (698-703). Cabe destacar el dramatismo con que se pinta la reacción ante la escena del dolor de la Virgen por la muerte de su hijo: “Aquí suele ser tanto el ruido de los sollozos y sentimiento del pueblo que apenas se entiende el predicador que pide licencia a la Virgen para dar sepulcro al cuerpo de su hijo” (699). Hay que mencionar, por otra parte, la exhaustividad con que se describen actos y ceremonias de los distintos hitos de la Semana Santa, pero, al mismo tiempo, en los ejemplos seleccionados no se ve el contexto en que se inscriben aquellos, en particular, las distintos grupos raciales y espacios que recogen, como se ha visto, otros autores.

Al igual que Ovalle y Dávila, Mendieta concentra el tema de las fiestas en unos capítulos monográficos, concretamente el 19 y 20 de la parte IV de su *Historia*. En el primero nos informa de lo que ya sabemos: que los indígenas celebran las fiestas cristianas y ponen mucho cuidado en el adorno de iglesias y calles “con los paramentos que pueden haber” (430), que son todo tipo de plantas, flores y ramas que da la tierra. A continuación, como veíamos en los autores anteriores, escoge la Semana Santa como motivo fundamental: cuenta las procesiones de esos días, así como un remedo de la Última Cena llevado a cabo por indígenas (435-436). Lo que distingue al franciscano de otros autores –sobre todo barrocos– es el arrobamiento que siente ante lo que describe, de lo que se deduce que su planteamiento está muy alejado de la idea de fiesta como ostentación y mucho más próximo a la idea evangélica característica de los franciscanos. Véase, para corroborar el aserto, el siguiente párrafo:

Yo puedo decir con verdad que la cosa más agradable a la vista que en mi vida he visto, fue ver en Tlascala en tiempos pasados dos patios que tiene la iglesia [...] llenos de gente apeñuscada con sus ramos en las manos, en tal día como el domingo de Ramos, que parecía al valle de Josafat [...]. Pues ver cuando anda la procesión la priesa con que algunos indios principales van tendiendo por el suelo sus ricas mantas [...] para que el sacerdote y sus ministros, que representan a Cristo y sus apóstoles, pasen por encima [...]. Y por otra parte ver encima de los árboles que están de trecho en trecho en la procesión, los niños cantando *Benedictus qui venit in nomine Domini: hosanna in excelsis*, ¿qué pecho cristiano habrá que deje de derretirse en lágrimas de devoción?

Terminamos, pues, este repaso a la presencia de las fiestas y el teatro en las crónicas con el caso especial –sobre todo por la presencia de auténticas obras teatrales en su crónica– de Motolinía. Digamos primero que, al igual que algunos de los autores ya analizados, concentra el material festivo en una parte de su texto. En este caso, se trata de los capítulos 13, 14 y 15 del “Tratado Primero”, últimos del mismo, con los que el autor cierra simbólicamente su exposición de los ritos prehispánicos, definitivamente borrados con las nuevas festividades cristianas. En segundo lugar, según veremos ahora

mismo en los ejemplos, su tratamiento es similar al de Mendieta: se basa en la pasión y en la ternura franciscana que pone el máximo celo en que las fiestas sirvan solo para mostrarles el buen camino a las inocentes criaturas mexicanas, aunque, como veremos al final, no renuncie a utilizar en su teatro argumentos épicos de cruzada. Si tenemos en cuenta que fray Toribio es el primer religioso importante en tratar este asunto, habrá que concluir que lo que empezó siendo un instrumento evangelizador que expresaba las sinceras ansias de los frailes, acabó convirtiéndose, con el tiempo, sin perder del todo el objetivo original, en un instrumento de exhibición de lujo y poder vinculado con el mundo ciudadano. Por último, la descripción de las fiestas que hace Motolinía, más completa y detallada que la de la mayoría, incluye, sin embargo, elementos que ya conocemos, por lo que conviene poner el énfasis en lo distintivo: la presencia muy significativa del teatro. Si hacemos, a propósito de esto, la misma reflexión cronológica anterior, concluiremos que, según los testimonios que manejamos, ningún otro autor del corpus acotado incluye tantas piezas teatrales y tan exhaustivamente resumidas.

El primero de los capítulos²³⁴ dedicado a las fiestas, el 13, es un repaso de los distintos tiempos litúrgicos que se celebran e incluye la pieza propiamente teatral *Ofrecimiento de los Reyes al Niño Jesús (183)*, resumida en muy pocas líneas, sin excesiva relevancia²³⁵. En el 14 se nos habla de la Pascua de 1536 sin alusión a ningún auto y con una digresión de varias páginas elogiosa para el mundo indígena. De este capítulo me interesa destacar solo dos momentos de la fiesta porque son muy significativos del sentido que para Motolinía tiene esta. El primero de ellos relata las ofrendas hechas en la Pascua y deja traslucir la cercanía, mediante una simpatía risueña, a los nativos y su absoluto protagonismo, pero no como figuras decorativas de grandes desfiles, sino como quienes llevan la voz cantante, aun dentro de su inocencia y pobreza, algo que podemos ver también en las representaciones teatrales:

Traía cada uno de los que ofrecían puerco, atado en sus palos como ellos traen las otras cargas, y así entraban en la iglesia, y allegados cerca de las gradas, verlos tomar los puercos y ponerlos entre los brazos y así ofrecerlos, era cosa de reír (187).

El segundo, que escojo entre los múltiples ejemplos de músicas y bailes, describe una danza llevada a cabo por niños muy pequeños:

Ese día salieron unos niños con una danza, y por ser tan chiquitos, que otros mayores que ellos aún no han dejado la teta, hacían tantas y tan buenas vueltas, que los españoles no se podían valer de risa y alegría (188).

²³⁴ Véase José Luis Villar (2011, 518-522) para un análisis temático, compositivo y estilístico de los capítulos dedicados a las fiestas.

²³⁵ En ocasiones es difícil distinguir, tanto en esta obra como en otras, una verdadera pieza teatral de las ceremonias parateatrales, que tienen mucho de remedo y representación de episodios bíblicos. El criterio seguido para identificar las que aparecen en la *Historia* es, simplemente, aceptar la información del autor, cuando nos las presenta con frases tipo “representaron un auto” y otras similares. Ello nos permite detectar hasta nueve textos teatrales en los capítulos 13 y 15, que se nos presentan en forma de resúmenes narrativos, nunca como piezas teatrales completas.

Este mismo protagonismo de los indígenas dentro de un clima, como se puede ver, de alegría y comunión fraterna, tan característico del ideal franciscano, está presente en las demás fiestas, contadas en el capítulo 15, aunque estas tienen el complemento indispensable de las escenificaciones de textos preparados para la ocasión presumiblemente por los propios frailes, pero cuya autoría y puesta en escena es asignada a los lugareños. Estas son, por orden de aparición en el texto, las fiestas llevadas a cabo y los autos representados en ellas:

a) Fiestas del Corpus y de san Juan Bautista de 1538 (192-196). Después de describir la procesión, de la que se destaca la perfección con que en ella se imita el mundo natural, comenta el proceso para la elaboración en prosa de los autos, según vimos más arriba, la rapidez con que los indios los aprendieron y cómo finalmente se representaron en diferentes tabladitos estos cuatro autos, aunque no incluye los textos ni tampoco hace un resumen (196): *Anunciación de la natividad de san Juan Bautista, Anunciación de Nuestra Señora, Visitación de Nuestra Señora a santa Elisabet y Natividad de san Juan*.

b) Cuaresma, Resurrección y Anunciación de 1539 (196-202). Después de dar cuenta de diferentes limosnas y penitencias, informa de la representación del auto *Caída de nuestros primeros padres*. Primero se describe el espacio de la representación y luego se hace un resumen de la obra, en cuyo final se incluye un villancico de reproche a Eva (200-202). Siempre se tiene cuidado en subrayar que los autos, que son piezas edificantes para la evangelización, se representan en lengua náhuatl.

c) Celebración de las paces entre el emperador y el rey de Francia en el Corpus de 1539 (202-215). En la primera parte del texto se hace un resumen, muy detallado y con inclusión de algunos diálogos y lectura de cartas, de *La conquista de Jerusalén*, representación que llevan a cabo los tlaxcaltecas. En la parte final, en distintos espacios del decorado efímero de la procesión del Corpus, se representan *Las tentaciones del Señor, La predicación de san Francisco a las aves*, de las que también se hace un resumen narrativo con inclusión de algunos diálogos, y *El sacrificio de Abraham*, aunque de este último no se da ni el resumen²³⁶. El último de los citados se puede entender como un auto-elogio de la figura señera de la orden y ponerse en relación con el protagonismo que cobran los demás santos patronos en los textos de los religiosos de los restantes grupos, aunque la importancia que adquiere en él el mundo natural casa muy bien con el ambiente bucólico que se aprecia en las fiestas tal como las cuenta el autor.

Pero, sin duda alguna, la gran estrella teatral de la *Historia* de Motolinía es el primero, *La conquista de Jerusalén*, por varios motivos: por su extensión (204-213) y elaboración; por su contenido religioso, pero también épico, que remite al espíritu de cruzada y hace aparecer por primera vez soldados, armaduras, castillos, etc.; por ser un ejemplo destacado en América del motivo, ya popularizado en España, de las luchas de moros y cristianos, y, como elemento característico no europeo, por su inclusión en la trama del tema de la conquista de América, con su corolario de alianza o colaboración de los indígenas con los cristianos para derrotar y evangelizar a los moros. Fray Toribio, como siempre, presenta la obra como una iniciativa indígena: “Los tlaxcaltecas [...] determinaron de representar la conquista de Jerusalén” (203) y, a lo largo de las páginas siguientes, narra con detalle las dificultades del ejército occidental para doblegar a los

²³⁶ Sobre este texto y otros del teatro franciscano, véase Mónica Ruiz (2013, 83 y ss.).

moros, aunque estos finalmente son derrotados y reconocen su error, como indica su jefe: “Hasta aquí pensábamos que peleábamos con hombres y ahora vemos que peleamos con Dios y sus santos ángeles. ¿Quién podrá resistir?” (212).

Nos encontramos, por consiguiente, ante una acabada muestra de teatro evangelizador, de una extensión y elaboración como no volveremos luego a ver, con la que terminan esos intensos tres capítulos de la obra de fray Toribio, que al final decide prescindir de su habitual medida franciscana para elevarse a una épica militar con la que transmitir a los indígenas, mediante el teatro, el carácter inevitable, verdadero y poderoso del cristianismo²³⁷.

Estimamos que este análisis que acabamos de realizar acerca la presencia en los textos de fiestas y teatro pone de relieve la importancia de este contenido dentro de la poética de la cronística religiosa virreinal y figura entre las preocupaciones o motivos que, por diferentes razones, nos quieren transmitir los autores. Por *deformación profesional*, está claro que ellos nos ofrecen toda esa información para que veamos su trabajo y, por tanto, vamos a verla asociada al hecho religioso, pero luego, a pesar de las muchas semejanzas que se aprecian en las descripciones de fiestas y ceremonias, percibimos las diferencias, que responden a distintas visiones del mundo indígena y a la diversidad en talante y formación. Lo que consideramos probado es que, como en tantos otros temas ya estudiados, hay una evolución: las fiestas son cada vez más ciudadanas, lujosas, ornamentales y los indígenas, aunque participen en ellas, pierden con el tiempo su iniciativa. Y así, aunque en el XVII algunos misioneros y evangelizadores siguen contándonos fiestas pobres y sencillas cuyo objetivo es ayudar a una evangelización pacífica, la fiesta barroca –da igual si profana o religiosa porque a menudo se confunden– transmite otras ideas: poder, distancia, lujo, prestigio.

²³⁷ La pieza *La conquista de Jerusalén* ha sido estudiada con detenimiento por Berta Ares (1992, 235-236), que pone en duda, con toda lógica, su elaboración indígena, y, sobre todo, por Beatriz Aracil (1994), cuyas conclusiones sintetizo indicando que los objetivos de la pieza son 1) expresar el poder de Dios (44), 2) justificar la guerra como medio para llevar a los infieles a la fe cristiana, (45), 3) proponer una nueva cruzada en que al infiel no hay solo que conquistarlo sino convertirlo (49) y 4) expresar que los indios pueden convertirse en defensores de la fe en pie de igualdad con los españoles (49).

2.9 La explicación eurocéntrica de la realidad americana. Analogías y tópicos de la tradición occidental

Analogía y tópica: cuestiones generales

Nos disponemos a cerrar este capítulo sobre la presencia de distintos motivos temáticos en la cronística religiosa de Indias abordando el asunto de la explicación eurocéntrica de la realidad americana. Tal importancia tiene esta cuestión que resulta insoslayable, pues comparece –ha comparecido, en realidad– en prácticamente todos los apartados que componen esta parte de nuestra investigación, razón por la cual ahora prestaremos atención solo a aquello que no se haya tratado aún y, al finalizar, habremos completado una exposición bastante completa, repartida en varios apartados, acerca de cómo se proyecta el mundo europeo –español, clásico y bíblico– en la realidad americana a través de la aportación de los escritores frailes.

No repetiremos, pues, lo expuesto en texto y notas de 2.1 y 2.5 acerca de las geografías fantásticas (Atlántida, ciudades doradas, mito de las Amazonas, etc.), ni las argumentaciones críticas en torno a ello. También hemos visto elementos dispersos de tipo cristiano (apdo. 2.4), si bien en este caso se ampliará lo ya indicado. Es una evidencia que, al escribir sus obras, los cronistas no podían hacer otra cosa más que mostrar y utilizar elementos culturales y referentes del mundo al que pertenecían, incluso si habían nacido en América, puesto que se educaban en la cultura dominante. Lo que interesa, entonces, es ver cómo y en qué medida usaban todo ese caudal.

Los contenidos que pasamos a desarrollar pueden organizarse en dos apartados: 1) la analogía y 2) la tópica. Dentro del primero apuntaremos los referentes comparativos que los autores utilizan para nombrar nuevas realidades indianas o para explicar costumbres y procesos propios de América y, dada la heterogeneidad de aquellos, los dividiremos en otros dos grupos: a) referentes de la vida cotidiana en España (animales, plantas, formas de gobierno, autoridades, organismos, costumbres, ciudades, etc.)²³⁸ y b) referentes culturales de las dos grandes tradiciones: la pagana y la cristiana. Dentro del apartado 2) encontramos contenidos que también se podían incluir en el b) anterior, pero que preferimos tratar por separado para calibrar la importancia real que tienen en las crónicas unos elementos que son fundamentales en la literatura española, sobre todo a partir del Renacimiento, como son los tópicos, una de las expresiones más visibles de la *imitatio* propia de esa época.

La analogía: sus formas y tipos y su utilización según orden, siglo y subgénero

La analogía o comparación es, obviamente, un recurso retórico, abordable, por tanto, en 4.4. Ahora nos interesa, más que la comparación en sí, cuáles son los contenidos comparados más reiterados y por parte de quiénes, así como su adecuación al objeto perseguido. En este último aspecto, la utilidad y funcionalidad de la analogía en la

²³⁸ Sobre la comparación y otras formas analógicas –en cuanto técnicas para hacer inteligible lo nunca visto, no como formas de *ornatus* retórico–, véase Pilar Ramiro (2004, 322-375).

descripción etnográfica está clara, por cuanto “produce orden, acomoda contenidos, distribuye la diferencia y construye principios de identidad”²³⁹.

La analogía, pues, nace como una necesidad: no se trata de proyectar la visión occidental sobre lo conquistado para subsumir este y producir una aculturación; simplemente, hay que describir y nombrar, entre otras cosas porque, como explicamos en 2.1, al conquistador y al cronista se les exige, por parte de las autoridades, una exposición exhaustiva. Más allá de las relaciones geográficas, los cronistas religiosos han de explicar y explicarse y, mientras no tengan otros recursos o no conozcan del todo las nuevas lenguas, han de recurrir al mundo conocido, ya que así será, también, mejor entendido por quienes los lean, un recurso que los llevará a utilizar léxico español de flora y fauna, sobre todo, para designar elementos semejantes de ambos reinos en América y otras veces a intentar una explicación marcando las diferencias²⁴⁰. Algunas de las técnicas analógicas, según ha investigado Juan Sánchez Méndez, son la adaptación conceptual, la derivación, la composición y las agrupaciones sintagmáticas²⁴¹. Tendremos ocasión, algo más abajo, de ejemplificar con nuestro propio material los diferentes procedimientos encontrados en los textos analizados. Un breve anticipo fue ofrecido en 2.1, cuando nos hicimos eco de las “ovejas del Perú”, (77) o de las “perdices como las de España” (45), ejemplos ambos de G. Carvajal. Debemos también anunciar aquí que no siempre guía a los autores el propósito de designar o incluso el de explicar, sino que, como tendremos ocasión de comprobar algo más abajo, algunos cronistas trascienden la descripción o la explicación para llegar al elogio: la comparación ventajosa en el ámbito de las materias primas, pero también de las ciudades y sus realizaciones artísticas, entre elementos americanos y europeos es una constante y en ello hay –implícito o, en mayor medida, explícito– un afán por magnificar la naturaleza y el arte autóctonos.

Antes de mostrar lo recogido en este apartado, hemos de someter la presencia de esta materia temática a los habituales criterios de siglo, orden y género. Según los datos recogidos, el empleo de la analogía –o, mejor dicho, la presencia en las crónicas de elementos temáticos para nombrar o describir distintos aspectos del Nuevo Mundo– es un recurso constitutivo de la cronística de Indias, pues casi todos los religiosos la emplean: los ejemplos seleccionados nos indican que se trata de un uso o procedimiento presente en el 60% de los franciscanos, el 85% de los dominicos y el 100% de los agustinos y jesuitas, así como también en el jerónimo Pané. Bien es cierto que no todos lo emplean con la misma frecuencia y riqueza. Por ejemplo, siguiendo el orden anterior,

²³⁹ David Solodkow (2014, 261). Apoyándose en autores como Foucault (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003), concreta la afirmación anterior abordando el constante uso de la analogía con el mundo bíblico y, en particular, la textualización de la figura del demonio (apdo. 2.4): “Eran tales las homologías y similitudes que el aparato interpretativo de la Conquista había diseminado a través de sus escritos que resultaba imposible para los intelectuales españoles del siglo XVI no pensar, vivir y leer América como un verdadero *traslado del infierno* e interpretar los hechos de la Conquista como una reposición de algunos acontecimientos bíblicos” (262).

²⁴⁰ En ejemplos como “hay también unos perros que no ladran y que no sufren de rabia canina”, recogido en el estudio de Eva Bravo y Teresa Cáceres (2011, 59), que se extienden sobre la manera de explicar realidades distintas de las europeas (animales y plantas, sobre todo).

²⁴¹ Juan Sánchez (2003, 378-383).

hay que resaltar que tiene una relevancia singular en Sahagún y Mendieta y, en cambio, poco recorrido en la *Carta* de Motolinía, en Niza y en Landa. Los dominicos lo utilizan de modo desigual y destaca, en este caso, Durán. Los agustinos Calancha y Torres lo recogen más que San Pedro y en los jesuitas, como grupo, tiene gran trascendencia y hay que poner de relieve a Tovar, Acosta, Acuña, Ribas y Ovalle. No se aprecian, pues, grandes diferencias numéricas y solo apuntaríamos el hecho de que las dos últimas órdenes tienen un comportamiento mucho más homogéneo y las dos primeras más desigual.

Para obtener información más significativa debemos fijarnos en los autores que hemos citado como más relevantes en el apartado anterior, lo que nos lleva a concluir que son las obras más extensas –historias generales y, en menor medida, eclesiásticas– aquellas donde más analogías aparecen, además de que tienen un componente etnográfico muy importante. A cinco de ellas, aunque una sea una historia eclesiástica, las identificamos como textos del siglo XVI con presencia importantísima del elemento indígena prehispánico, algo que también se puede encontrar en las crónicas de Ovalle e incluso también en las agustinas. Podemos entonces concluir, atendiendo al criterio genérico, que la analogía se relaciona con obras extensas connotadas por el interés etnográfico, la mayoría de las cuales son historias generales, lo que resulta lógico pues son las que intentan explicar, además de la flora y la fauna, los procesos históricos de las comunidades originarias y sus estructuras políticas y sociales.

Por otra parte, si nos atenemos a un criterio cronológico, vemos que hay un lapso temporal donde se acumulan esas obras etnográficas que utilizan con tanta frecuencia la comparación: se trata de los años comprendidos entre 1577 y 1596. Después de esos años la analogía se sigue utilizando asiduamente, en particular por autores jesuitas. En cambio, con anterioridad su empleo es menor. Según eso, aunque, tal como insinuamos más arriba, sea lógico suponer que la comparación se usará menos cuanto más se conozcan las lenguas indígenas y las sociedades a las que pertenecen, la realidad de los datos nos indica que debemos descartar una evolución homogénea que vaya de más a menos: lo que ocurre es que es una técnica que empieza poco a poco hasta que alcanza su culmen en las obras etnográficas de hacia finales del XVI y luego se mantiene de forma sostenida en el XVII y podemos decir que incluso repunta un tanto en Ovalle, que, en muchos sentidos, vuelve a ser una especie de etnógrafo.

La explicación anterior puede completarse si contamos ahora las analogías particulares, esto es, el número de ocurrencias de la comparación con elementos cotidianos o culturales de España, Europa y otros lugares, de la que se hace con el mundo clásico grecolatino y de la relacionada con el mundo cristiano (sobre todo, analogías bíblicas, pero también relativas a iglesias, tipos de sacerdotes, etc.). Para ello, nos serviremos del siguiente cuadro (nº 1), que recoge los tres tipos de analogías cruzados con los criterios de siglo y orden:

	SIGLO XVI					SIGLO XVII				
	OFM + PANÉ	OP	OSA	SJ	TOTAL	OFM	OP	OSA	SJ	TOTAL
Vida cotidiana	4	1	1	2	8	1	2	2	6	11
Tradición clásica	2	2	1	1	6	1	1	2	3	7
Tradición bíblico-cristiana	3	3	1	2	9	1	1	3	7	12
TOTAL	9	6	3	5	23	3	4	7	16	30

El gráfico nos hace ver que las analogías primera y tercera tienen una presencia casi idéntica en número de apariciones (19 y 21), mientras que el mundo clásico –mucho más el romano que el griego, tal vez por la imaginable mejor preparación lingüística de los frailes o mayor familiaridad en latín que en griego– comparece en bastante menor medida (13), aunque no despreciable, hecho que se relaciona con la formación cultural e intereses de los autores²⁴².

Si comprobamos ahora la relación entre cada uno de los grupos y los criterios cronológico, de orden religiosa y genérico, obtendremos alguna información adicional, aunque no demasiado significativa. Por ejemplo, en los tres casos el número de apariciones es sensiblemente inferior en el siglo XVI que en el XVII (algo menos de la mitad), pero la diferencia se acorta en el caso de las comparaciones con el mundo clásico; es decir, este está presente menos que los otros, como hemos dicho, pero su aparición es más uniforme a lo largo del tiempo. Por otra parte, el mundo pagano también se reparte con cierta uniformidad en las distintas órdenes, aunque aparece porcentualmente menos en los franciscanos, que tienen unos resultados cuantitativos muy inferiores a los demás grupos, aunque sean cualitativamente muy significativos en Sahagún y Mendieta, como se ha indicado. Las referencias culturales y de la vida cotidiana y las comparaciones con el mundo bíblico-cristiano se encuentran en mucha mayor medida en jesuitas: en el primer caso, se trata de un hecho de difícil explicación, por cuanto este fue el grupo más tardío, por lo que, cuando llega, ya no existe en la misma medida el asombro ante el descubrimiento de una realidad nueva y ya se ha avanzado en los instrumentos para nombrar las cosas; en el segundo caso es más comprensible, ya que los jesuitas son la orden evangelizadora por excelencia y cuando desempeñan su trabajo el mundo cultural cristiano es protagonista casi absoluto.

Por último, en cuanto al género, la gran cantidad de analogías que aparecen supone que su presencia no guarda demasiada relación con el tipo de texto en que se encuentre, por lo que no hemos recogido los datos en el cuadro. Podría, sin embargo, resultar llamativo

²⁴² Cuando, en el capítulo 4, analicemos la erudición (apdo. 4.5), veremos repetirse aproximadamente la misma proporción. Sin embargo, si tenemos en cuenta la presencia de la tópica –la mayoría procedente del mundo clásico–, que estudiaremos al final de este apartado, podremos convenir en que el concurso de la cultura pagana es extraordinariamente importante en unos autores formados en la cultura cristiana, aunque es verdad que con un cierto matiz de censura.

que las comparaciones de elementos de la vida cotidiana no sean tan significativas como se podría suponer en las relaciones de viaje, donde los cronistas describen novedades absolutas (de hecho, no tenemos ejemplos en algunas, como las de Maldonado o Cruz). En cuanto a la comparación con el mundo clásico, se comprueba tanto en historias etnográficas generales como eclesiásticas, pero es más escasa en los textos breves.

Vayamos ahora al material concreto recopilado para ver qué elementos de la cultura occidental se utilizan con mayor asiduidad por parte de los autores y, por tanto, en qué se sustancia exactamente su explicación eurocéntrica de la realidad americana. Seguiremos el orden tripartito establecido páginas más arriba.

Analogías con elementos cotidianos europeos

Aquellos elementos o aspectos para cuya explicación se recurre a una comparación con referentes cotidianos europeos que no pertenecen al mundo clásico o al bíblico-cristiano pueden organizarse en cuatro apartados, que citamos por orden de importancia cuantitativa: a) el mundo natural –básicamente animales y vegetales–, b) la organización de la vida cotidiana, social y política, c) los lugares, en particular ciudades, a los que se buscan referentes espaciales europeos con fin encomiástico, y d) los vestidos y adornos, de aparición mucho menos frecuente que los anteriores. Los apartados a) y b) poseen mayor relevancia, no solo por su mayor recurrencia, sino porque aparecen desde el principio. El primero de ellos constituye uno de los primeros problemas de los cronistas, que deben nombrar y describir plantas y animales, pero el segundo está presente en las crónicas también desde el inicio por la necesidad de explicar la vida cotidiana y las estructuras políticas de las comunidades prehispanas en los textos de afán etnográfico.

Si hablamos del mundo natural, Pané, que cita con frecuencia términos indígenas, se refiere a un pájaro que “en nuestra lengua se llama pico” (190), pero no sabe con qué comparar las hojas de yuca (198). También recogemos en él ejemplos de enfermedades que no figuran en las muestras recopiladas de otras crónicas, como “úlceras que nosotros llamamos mal francés” (189) o “una enfermedad como roña” (190). Los animales son menos frecuentes que los vegetales y su tratamiento se relaciona con las necesidades de alimentación de los conquistadores y la manera de cocinarlos, tal como explica Simón con una especie de lechones (196), mientras que San Pedro menciona “corrales” y “ovejas” (192 y 195). Ovalle se interesa por razas más “exóticas”, como las vicuñas, que él llama “cabras monteses”, así como las que denomina “carneros de la tierra”, “que son a manera de camellos poco menores” (13). Si hablamos de vegetales, una parte muy importante se la llevan los productos autóctonos, ponderados hasta la saciedad por Lizárraga y Ovalle, que los integran dentro del panegírico general de las tierras americanas que son sus respectivas obras. El dominico subraya la abundancia de sus huertas (61), mientras que el jesuita, al comparar los climas de Chile y España, también identifica sus productos respectivos (3 y 7). En cuanto a otro tipo de vegetales, cabe citar la cabuya, que San Pedro compara con el lino (206), el “turrón como el de Alicante” (Torres, 307), tal vez porque, según Calancha, las almendras son tres veces mayores que las de España (118), y, en la crónica de Ribas, plantas parecidas a las parras de Castilla

(669), los “higos de las Indias” (9) y la miel producida por unas “abexitas que no son mayores que moscas” (14). Para que no falte un ejemplo mineral, al margen de la tantas veces mentada riqueza de oro y plata, aquí nos quedamos con que el oro americano es “afrenta de Arabia” (Calancha, 112).

Tan importante -o más- como el apartado natural es el socio-político, ya que las crónicas se afanan desde el principio por divulgar el modo de vida y organización política de las sociedades prehispánicas y lo hacen, de modo sistemático, recurriendo al léxico de estamentos, grupos sociales y cargos políticos vigente en la España coetánea y también en la medieval, no, es claro, por anacronismo, sino por puro afán de hacerse entender. Es evidente entonces que este material se vincula con las grandes obras etnográficas (Durán, Tovar, Acosta), así como las relaciones equivalentes (franciscanos anónimos) y algunas del XVII que comparten, parcialmente, ese objetivo (Simón, Ovalle). En cambio, por contenido y cronología, es ajeno a las historias eclesiásticas, con alguna excepción. Dentro de este mundo temático la palma se la llevan las referencias a cargos, nobleza y estructuras de gobierno. En la relación franciscana anónima se hace referencia a señores antiguos venerados por los habitantes posteriores, que el autor compara con las personas de sangre azul o los godos en España y se emplean términos como “reyes”, “emperadores”, “duques”, “condes”, etc. para explicar las estructuras políticas indígenas (118). De mismo modo, Durán, al hablar de diferentes dignidades indígenas, se refiere a “condes, duques, marqueses, alcaldes de Corte” (103), inexistentes en el mundo indígena, y cita además la institución de caballería medieval (481). Esas dignidades pueden pertenecer igualmente al ámbito eclesiástico, como en el caso de Tovar, que se refiere a uno de los nombres con que identificaban los mexicanos a una especie de ser primigenio mitológico con el apelativo de “Papa”, por su parecida indumentaria a la del jefe de la cristiandad (125). Por lo demás, el jesuita compara a los señores mexicanos con los venecianos (54), nos habla de distintos “linajes” que habitaban en las cuevas (28), de los cargos citados antes (86) y de ciertas instituciones, como ciertas “órdenes de comendadores” (116), “oidores” (96) y “consistorios” (110) –San Pedro cita “cabildos” (189)–. Acosta utiliza vocablos castellanos para explicar instituciones indígenas que tienen cierto parecido a las españolas: mayorazgos (340), diferentes formas de monarquía (439), la justicia (452) y compara formas de gobierno y leyes civiles, para mostrar lo avanzados que estaban en ello los indios (373).

No falta, además de la trasposición léxica, una cierta analogía ideológica. Así sucede en San Pedro, que les atribuye honra a los caciques indios, es decir, se toma en cuenta su cargo y reciben un tratamiento equivalente al que tendrían en la cultura española (190) y se transpone también la estructura familiar regulada por el derecho romano a la familia indígena al otorgarle al varón la condición de “paterfamilias” (anónimos franciscanos, 107).

Sin salirnos de este ámbito institucional, cabe citar dos ejemplos donde se hace una analogía entre distintos procesos históricos. La primera se encuentra en Simón, que compara el levantamiento de Lope de Aguirre con la rebelión de los comuneros castellanos (275), ejemplo que, puesto a la par con los anteriores, permite ver a un español

mimetizado ya con la tierra americana y explicado igual que los demás elementos de esta. La segunda analogía aparece en Ovalle, que identifica la nobleza de los guerreros araucanos con la de los cántabros en la Edad Media (86).

Si pasamos al mundo social, a la convivencia que cabe observar en las comunidades americanas, encontramos dos ejemplos donde, como en otros ámbitos, se compara lo indiano con lo europeo con ventaja para aquel, pero en un aspecto poco habitual: la, diríamos hoy, seguridad ciudadana: la tranquilidad con que las mujeres jóvenes pueden andar por la calle sin ningún temor. Los jesuitas Ribas (11) y Ovalle (372) se refieren, con cierta melancolía arcádica, a ese hecho y nos presentan una vida cotidiana en América próxima al tópico de la Edad de Oro, que veremos más abajo, frente a la peligrosidad de la vida europea. Con alguna variante, nos viene a hablar de lo mismo otro jesuita, Techo, que describe una tribu que no tiene razones para matar, como sí la tienen los cazadores que en Europa combaten a los lobos (840).

En lo que se refiere a la vida cotidiana, Acuña, Ribas y Techo utilizan analogías partiendo de objetos o elementos de comunidades muy primitivas, referidos casi siempre a la casa y su contenido. Acuña compara objetos indígenas con otros característicos de España –tinajas, pipas y recipientes para guardar el vino– (87), así como el número de familias que viven en una casa en el Amazonas con lo que ocurre en España (136). Abundando en este asunto, Techo encuentra similitudes entre el asombro de los indígenas ante las *lujosas* chozas de los religiosos y el de los campesinos europeos cuando ven en las ciudades los palacios de los reyes (841). Por último, Ribas describe las chozas indígenas comparándolas con los carros móviles cubiertos de España (6).

Un ámbito de comparación relevante, aunque cuantitativamente menor que los anteriores, es el de los espacios –sobre todo urbanos, aunque no solo–, para cuya descripción encomiástica se buscan referentes prestigiosos europeos y, en menor medida, orientales, connotados por su exotismo, un motivo temático empleado sobre todo por jesuitas y que aparece, sorprendentemente, en tres relaciones de viajes, donde, al tener como espacio básico la selva y el río, no esperaríamos encontrar estas analogías. Empezamos el repaso por una frecuente y evidente: México-Venecia (Sahagún, 52, 634). También Acuña cita Venecia y al lado México, pero utiliza ambas como término de comparación de paisajes amazónicos (108). Sin salir de Europa occidental, encontramos en Calancha (189) y Torres el “Flandes indiano” –ciudades de Chile– (39) y el “Vesubio indiano” y Pompeya para referirse al volcán de Arequipa (76), en tanto que J. Carvajal se lamenta de que los indios gocen de un vergel comparable a los “jardines de Chipre” (112, 128) y Mendieta equipara Cholula con Roma (309) Pero topamos también con lugares mucho más lejanos y exóticos, rodeados de una aureola de maravilla: el mismo dominico anterior se acuerda de China (117), nombrada también por Acuña, que añade Etiopía a su catálogo (52), mientras que Torres viaja a Egipto (209) y se detiene en Alejandría (208). Finalmente, Rojas, en un texto citado ya (apdo. 2.3) hace la corografía de Quito por analogía con Menfis, Babilonia, Nínive, Atenas y Constantinopla, nada menos (215-216). De vuelta a España, los cronistas encuentran que esta, en conjunto, o determinados lugares de ella tienen méritos suficientes como para ser término de comparación. Así,

vemos desfilar lugares como Sevilla (J. Carvajal, 128, 186), Aranjuez (*id.*, 125) y España en general (*id.*, 174), Madrid (Montoya, 47) o las herrerías de Vizcaya para subrayar la pericia indígena a la hora de fabricar herramientas (Acuña, 109,138).

Aunque en mucha menor medida, se recogen también ejemplos de analogías de ríos: el Amazonas se compara con el Nilo o el Ganges, buscando darle un halo mítico al río americano, que quizá no lo necesitase (Rojas, 219). Otros que sí lo precisarían, como el Hiaqui de Sinaloa, encuentran en la crónica de Ribas un referente en el Guadalquivir (284).

En definitiva, la analogía espacial no es simplemente una técnica para el panegírico y propaganda de lugares de América: el cronista sabe que citando todos estos lugares prestigiosos europeos y orientales, que llevaban siglos en el inconsciente colectivo gracias a la literatura, está excitando la imaginación del lector y provocándolo con el señuelo del viaje a las nuevas tierras, tan exóticas y ricas, al menos, como las conocidas, todo ello más de dos siglos antes de que los modernistas hiciesen algo parecido.

Hemos recogido, y con ello concluimos este primer apartado de referencias a la vida cotidiana, algunos ejemplos significativos de elementos de vestuario y adornos, que adquieren cierta relevancia por cuanto, como ya se ha indicado, las crónicas se hacen eco del habitual trueque de baratijas con los indígenas. Así, aparte de la referencia genérica en el texto de los anónimos a vestidos “que eran a la manera de los de España” (109), encontramos también vestidos y adornos en el texto de Lizárraga (104), elementos decorativos que Arriaga llama genéricamente “collares” (75) y anzuelos y alfileres (Montoya, 44)²⁴³.

Analogías con el mundo clásico-pagano

Como se ha dicho más arriba en nota, la presencia de esta tradición es más significativa de lo que cabría esperar en autores de formación cristiana. Sucede, sin embargo, que los cronistas son hombres cultos de su tiempo y no pueden ni quieren soslayar la cultura clásica. Más todavía: algunos de los paralelismos que establecen permiten proponer la hipótesis de que tienen con ella la misma relación de amor-odio que con la indígena, según se ha visto ya en numerosas ocasiones: admiran sus realizaciones y rechazan sus mitos.

En las muestras seleccionadas de doce autores, no obstante, solo se ven reticencias en tres de ellos y no de una manera clara. Ello sucede con Acosta, que en alguna ocasión utiliza la técnica del comparatismo cultural, al estilo de Las Casas, para probar que, si los indígenas eran bárbaros por sus ritos, no lo fueron menos los habitantes del mundo clásico (298), visión negativa que, no obstante, esconde un elogio indígena. Ocurre asimismo en los agustinos Calancha y Torres: el primero manifiesta su sorpresa ante la constatación

²⁴³ Anecdóticamente, diré que la analogía puede producirse en sentido contrario: esto es, que los indígenas deban nombrar realidades que desconocían (como los caballos, por ejemplo) con nombres suyos aproximados, como sucede en este ejemplo de la *Historia* de Motolinía: “Llamaron a los caballos *castillan mazatl*, que quiere decir ‘ciervo de Castilla’; porque acá no había otro animal a quien mejor los comparar” (193, *apud.* Eva Bravo y Teresa Cáceres (2011, 63).

de que ideas buenas puedan proceder del pensamiento griego (26) y el segundo cita al oráculo de Delfos para censurar una ceremonia adivinatoria (529).

El resto de las referencias, salvo una que indicaremos al final, pueden organizarse en tres apartados: a) comparación meramente didáctica para explicar mejor los componentes de las religiones indígenas; b) comparación de procesos históricos, con un tinte elegíaco, relacionado a veces con el tópico clásico del *ubi sunt?*, que veremos después, y c) analogía elogiosa de diferentes elementos.

Los ejemplos de a) muestran un simple afán didáctico, frente a los de b) y c), que dejan entrever objetivos más personales e interesados. En aplicación de esta voluntad de explicar utilizando referentes conocidos para el hombre culto europeo, entendido en mitología, Sahagún lleva a cabo, en el “Libro I” de su *Historia* una comparación sistemática entre los dioses indígenas y los dioses y héroes clásicos, como Hércules, Venus, Júpiter, Juno y un largo etcétera (57, 61, 65 y muchas más), pero también trae al rey Arturo (634) como espejo de un rey mexicana –es el único ejemplo entre el material seleccionado de una tradición mitológica nórdica o atlántica–. En la misma línea del franciscano están los dos autores de relaciones de extirpación –San Pedro y Arriaga–, que, además, coinciden en comparar los dioscellos indígenas con los Lares y Penates romanos y el segundo trae también el ejemplo de la Luna o Lucina. Con el mismo propósito invoca la mitología Barnuevo, aunque en este caso prefiere la griega y cita a Prometeo y a Latona.

La analogía elegíaca y, por tanto, solemne es inaugurada por Sahagún, que equipara la mala suerte de las comunidades precolombinas con el triste final de Troya o Roma (634), mientras que Durán prefiere hablar del comienzo, en este caso de la fundación del México indígena, y busca como referente la fundación mítica de Roma por Rómulo (19), aunque aquí sea más bien por un afán de explicar la toponimia. Con Calancha nos vamos al Perú y a la explicación de la peripecia de Francisco Pizarro, al que el agustino compara con diversos personajes de la antigüedad clásica: por un lado, para explicar su encumbramiento a lo más alto del poder desde sus orígenes extremeños, cita a Teléfanos, Tolomeo, Valentiniano y otros, que ascendieron desde un paupérrimo estado a la situación de ser ricos y poderosos (204-205); por otro lado, para narrar su desastrado fin, alude a generales y otros poderosos cegados o muertos a traición, como Belisario, Marco Claudio y el propio César (220). Es evidente que al traer a colación estos nombres Calancha quiere componer un panegírico del conquistador extremeño como hombre de acción y subrayar la, según él, injusta muerte del “hombre mas heroico que vieron las edades y que mató y venció indios a millones” (220). Para redondear este cuadro del encumbramiento y caída del personaje, hace una crítica al estado lastimoso en el que se encontraba entonces el Perú haciendo un símil con la Roma de Tiberio (237), hasta el extremo de que las mujeres de aquí también se suicidaban después de ser forzadas y se convertían en “Lucrecias Indianas” (239-240).

La tercera de las analogías es también subjetiva y persigue encarecer ciertos elementos y personas del mundo americano caracterizados por su belleza, grandiosidad o inteligencia. Es una analogía positiva, por lo que carece de ese tono de admonición moral

relacionada con la tónica de la decadencia y las ruinas, tan característica del Barroco y que veíamos aparecer en la mayoría de los ejemplos del grupo anterior. Es también significativo que surge en autores distintos de los antes citados y no lo es menos que todos menos tres pertenezcan al siglo XVII. Las excepciones son Acosta, que compara los templos indígenas con los romanos (323), al igual que Mendieta (396), y Dávila, muy cercano ya a esa época, que, en la línea de Las Casas, compara a los indios con los romanos, porque ambos desarrollan ceremonias antes de las batallas, lo que dice mucho de la “policía” de aquellos (257). Lizana describe un cerro indiano por analogía con el Olimpo, “de quien dice Lucano, que excede y se levanta sobre las nubes” (80). J. Carvajal manifiesta que las matronas romanas deberían rendir vasallaje a las criollas (53) y en Torres encontramos varios ejemplos: la comparación de Perú con Troya por ser cuna de dioses (203), la explicación de la dureza de una prueba académica recurriendo al Agón de Roma (222) y el panegírico de su compañero Villarreal al identificarlo con Platón.

Un último ejemplo que no encaja en la taxonomía anterior lo encontramos en Ribas, en cuya obra hay una contraposición sistemática entre la magnificencia del mundo clásico y la pobreza y salvajismo del mundo americano con el objetivo de resaltar el mérito de la evangelización en el segundo (puede verse, por ejemplo, en la carta inicial). Aquí no hay analogía sino diferenciación: no se persigue el panegírico de América ni mostrar la épica de su decadencia, sino, al contrario, recalcar el primitivismo indígena y el mérito que tiene evangelizar en ese contexto frente a la facilidad de hacerlo en sociedades más opulentas.

Analogías con la tradición bíblico-cristiana

Para concluir este repaso de analogías entre realidades americanas nuevas y elementos europeos, y antes de finalizar el apartado con el análisis de los tópicos, pasaremos revista ahora al mundo cristiano-bíblico, que, como es fácil suponer, se utiliza continuamente y es un elemento constitutivo de la crónica religiosa de Indias. El material recogido pertenece a dos ámbitos temáticos distintos, que, tal como aparecen en las crónicas, pueden ser leídos cronológicamente: el primero de ellos, de menor presencia cuantitativa en términos generales, es la utilización de elementos del ritual cristiano –desde iglesias hasta objetos de culto pasando por diferentes dignidades eclesiásticas– para explicar o describir objetos, personas o situaciones del Nuevo Mundo, no siempre necesariamente pertenecientes al ámbito devocional indígena. Estas comparaciones tienen una presencia hegemónica en el siglo XVI, época, como ya hemos dicho, para explicar y explicarse lo nuevo. El segundo bloque temático lo constituyen las numerosísimas referencias al mundo bíblico –personajes, episodios y espacios– que los cronistas manejan para establecer una sistemática analogía entre la conquista espiritual y la evangelización de América y el nacimiento y expansión del cristianismo, que culmina con la venida de Jesús y la predicación apostólica subsiguiente que se cuenta en el Nuevo Testamento. Es sencillo deducir que la presencia bíblica debe coincidir con el nacimiento del concepto de *conquista espiritual* y con el auge de las historias eclesiásticas, esto es, con el siglo XVII. Aunque, como se verá de modo inmediato, hay textos mixtos, donde podemos ver un cierto equilibrio de ambos aspectos (por ejemplo, la *Historia* de Tovar), lo cierto es que

en las demás obras donde esta analogía tiene importancia hay siempre una presencia hegemónica –y hasta exclusiva– de un ámbito y escasas alusiones al otro. Las obras donde predomina el primer bloque citado son las de Motolinía, Sahagún, G. Carvajal, Aguilar y Durán (y también las de San Pedro, Arriaga y Acuña, pero en estas es casi irrelevante). El segundo bloque tiene presencia muy mayoritaria o casi absoluta en las crónicas de Mendieta, Lizana, J. Carvajal, Grijalva, Calancha, Torres, Montoya, Ribas y Ovalle –en este caso su *Historia* se comporta más como eclesiástica que como general– y tiene una presencia menos relevante en las de Acosta, Rojas y Barnuevo. Este repaso de autores también nos permite observar que la analogía religiosa en el primer sentido es procedimiento utilizado por franciscanos y dominicos –las órdenes con mayor presencia en el siglo XVI–, mientras que las comparaciones bíblicas son practicadas por todos los grupos.

Comenzando, pues, por orden cronológico y por las analogías del primer tipo, Motolinía compara el calendario azteca con el español y, al tiempo, lo opone, pues aquel tiene para cada día un “demonio” –así llama a los ídolos locales– y este un santo (143). En esta misma línea Sahagún explica una fiesta local que “era como Pascua y caía en la Pascua de Resurrección” (118) y también los tañidos de las campanas de los templos eran “como tañer a las horas” (269). Trae también analogías de fiestas Tovar, que cita una en que se reverenciaba un ídolo “igual que nosotros celebramos la fiesta del Santísimo Sacramento” (156) y otra, donde los indios se daban golpes “de la manera que acá se disciplinan el Jueves Santo” (163). Aguilar se empeña, de manera reiterada, en denominar “iglesias” a los templos indígenas (162, 167, 170, 171, 176, etc.), lo que también hace Durán con la denominación de “ermita” (40) y Tovar, cuando identifica como “altar” el lugar de culto de un dios local (34). Lo más frecuente, con todo, es utilizar grados eclesiásticos u oficios que tienen que ver con la Iglesia, junto con sus vestiduras características: Sahagún nos informa de que en la imagen de un dios se veía “una estola verde cruzada a la manera de las que se ponen los sacerdotes cuando dicen misa” (78), y añade que él tenía “un centro como un cáliz” (79). G. Carvajal describe como “hisopos” objetos que portan los hechiceros (58) y Durán indica que a los ídolos les ponían “capas y mitras” (80). San Pedro, en alusión a una supuesta predicación anterior al Descubrimiento, describe una estatua de piedra que era “como apóstol con su corona” (175). Arriaga habla de objetos ornamentales que llama “collares o alzacuellos” (75) y Acuña se permite una comparación caricaturesca cuando relaciona las cabezas achatadas de los indígenas con “mitra de obispo mal formada” (125). En cuanto a dignidades, cargos y oficios de los naturales, salen a relucir, para explicarlos, “acólito, diácono y sacerdote” (Sahagún, 310), arzobispo, deán, arcediano y otros muchos (Durán, 160) y sochantre (Mendieta, 141).

Las comparaciones anteriores tienen un fin didáctico inmediato: el de explicar o describir elementos aislados. Las que consideraremos ahora tienen una impronta más ambiciosa: su objetivo, aparte de poner en valor mediante un paralelismo las epopeyas antigua y americana, es el de exponer grandes procesos –costumbres indígenas, conquista militar y espiritual, evangelización– a través de una analogía sistemática –en algunos autores, utilizada hasta la saciedad– con las peripecias bíblicas. Aunque haya matices, se

trata de un uso de la temática bíblica para transmitir la idea de que América, en lo sustancial, es una tierra sometida a los mismos procesos internos que afectaron al pueblo judío y, al llegar los españoles, se convierte en el objetivo del nuevo apostolado. Está, por tanto, al servicio de la defensa de la tesis que presenta al cristianismo como la suprema religión, vista en su momento (apdo. 2.4) y justifica, obviamente, la conquista²⁴⁴.

Los ejemplos y alusiones que mostraremos ahora ilustran las dos ideas enunciadas en el párrafo anterior, aunque también nos encontramos con un material muy parecido a la analogía espacial, analizada más arriba. Si lo citamos ahora es porque se trata de alusiones a ciudades bíblicas, e incluso ríos, y su función no es encarecer la belleza de los lugares de América, sino exaltar la comunión ideológico-religiosa entre el Nuevo Mundo y los viejos espacios judíos y cristianos. Vemos, así, aparecer el templo de Jerusalén, edificado por Salomón (Durán, 132 y Ovalle, 155). Comparecen también las ciudades bíblicas, con evidente contenido simbólico: para Ribas, América antes de la evangelización es como Babilonia y después se asemeja a Jerusalén (439), mientras que J. Carvajal prefiere el ejemplo de Nazaret (93). Rojas y Barnuevo optan, como es lógico, por hablar de ríos, pues el Jordán, en el segundo, permite establecer una analogía con los masivos bautizos indígenas (291). Rojas elabora un elogio más próximo a la belleza y fertilidad del Amazonas que a la metáfora religiosa y considera que esta tierra es “un retrato de la que Dios prometió a su pueblo, y a tener los ganados de Judea, dijéramos que la regaban arroyos de leche y miel” (230).

El resto de los abundantes testimonios recopilados puede agruparse en ejemplos pertenecientes al Antiguo Testamento y otros del Nuevo, e incluso hay además varias alusiones a la iglesia primitiva. Aunque no sucede siempre, sí podemos observar que cada uno de estos grupos de ejemplos tiene una finalidad específica: los libros del Antiguo Testamento, en particular la peripecia israelí en Egipto, su huida y la llegada a la llamada Tierra de Promisión, establecen un paralelismo con los procesos históricos de las comunidades originarias, algunos de sus ritos, la conquista y la colonización. Las narraciones de los Evangelios y la importancia de los discípulos de Cristo, en cambio, se vinculan, como cabría esperar, con la evangelización, donde los religiosos se ven a sí mismos como nuevos apóstoles. Por último, las breves alusiones a la pureza de los cristianos primitivos sirven para enfatizar las virtudes particulares de determinados personajes.

En la mayor parte de los autores se pueden encontrar testimonios, sobre todo, de los dos primeros grupos, pero podría decirse que cada uno se especializa en uno de ellos. Así, prefieren el mundo judío y las narraciones primitivas Sahagún, Mendieta, Torres, Tovar, Acosta, Ovalle y Calancha, mientras que el mundo cristiano y apostólico es asumido en mayor medida por Lizana, Grijalva, Montoya y Ribas. De ello podríamos deducir que en

²⁴⁴ Lo explica, aplicado a Pedro de Aguado, cronista que no recogemos en nuestro corpus, Jaime H. Borja (2002), en especial entre las páginas 151 y 154, aludiendo a que ello se enmarca dentro de un plan de salvación. Este mismo autor recalca, a renglón seguido, a propósito de la presencia del mundo clásico, que, tras siglos de rechazo o de prevención de los religiosos hacia la cultura clásica, los cronistas del XVI y XVII los aceptan como modelos válidos para expresar conductas de todo tipo (pp. 154-164).

este último hay historias eclesiásticas y similares, todas ellas del XVII, en tanto que en el primero, aunque hay un poco de todo, observamos más presencia de historias generales, interesadas en la explicación etnográfica y en la historia precolombina y también se da una importante presencia de textos del siglo XVI.

Si bien aparecen alusiones a elementos bíblicos primitivos, como Eva y la serpiente y la actividad del diablo (Sahagún, 60 y Acosta, 359), Noé (Ovalle, 114 y Mendieta, 121), Noé y Caín (Calancha, 186), o a personajes que se ponen como ejemplo de alguna virtud que se quiere resaltar en alguien, como Job (Torres, 557 y Ribas, 690), lo normal, como hemos dicho, es utilizar ejemplos del gran viaje de los hebreos y poner a los americanos como nuevo pueblo escogido de Dios. Una de las crónicas donde podemos ver un paralelismo sistemático entre las narraciones del Antiguo Testamento y América es la *Historia* de Mendieta, en la cual episodios protagonizados por indios se comparan con el paso por el desierto en el *Éxodo* (357) o con Abraham (220) y las mujeres indígenas con Ana profetisa (454). Mención aparte merece la analogía entre Cortés y Moisés, que eleva al primero a una dimensión épica y a la condición de patriarca religioso (175). Por todo ello, el franciscano puede concluir que la historia de América viene a ser una segunda edición de la Biblia (558). Los demás autores abundan en insistir en Moisés y la huida de los israelitas, junto a su condición de pueblo escogido: Calancha compara la cestilla de Moisés con el barco en el que va el manuscrito de su obra, para expresar la idea de incertidumbre o peligro, desviándose de la intención general de estas analogías (20) y Torres cita varias veces a los hijos de Israel (75, 262), algo que también hacen Ribas (751), Ovalle (183) y Tovar (34), que alude además a los diez mandamientos para explicar unas leyes muy parecidas que regían entre los mexicanos (158). Otro patriarca bíblico que comparece a menudo es Abraham y su huida de Caldea (Torres, 292; Mendieta, 220 Ribas, 36) y, en menor medida, otros, como Sansón (Calancha, 194), David (68) y Rebeca, utilizada por Grijalva en su ya citada novela sentimental intercalada del indio y la Virgen (82).

El lapso comprendido entre el nacimiento de Cristo y la constitución de la primitiva iglesia cristiana se emplea, como ya se ha dicho, en particular, para resaltar la figura de los evangelizadores de América como nuevos apóstoles, lo que sucede, sobre todo, en las crónicas de Lizana, Grijalva y Ribas, pero también en otras. Esa parte central de la predicación y el apostolado es, pues, protagonista y salvo el caso de Judas, que se utiliza para resaltar la muerte merecida de personajes siniestros del mundo americano (Torres, 547 y Ribas, 326), tiene la connotación positiva de una peculiar épica religiosa: así en Mendieta (124), en Lizana (36, 40, 74, 45 y 117 –con panegírico franciscano incluido–), en Grijalva (10-11, 83), en Calancha (167, 256), en Torres (252), en Ribas (21, 52, 307, 411) y en Montoya, que le aporta su propia experiencia personal (1, 21). Se recogen además ejemplos anteriores y posteriores a esta fase central: el nacimiento de Jesús y los primitivos cristianos. Así, en cuanto a lo primero, Mendieta trae a José (123) y a Herodes (317) y Ribas describe con ternura una precaria construcción indígena comparándola con el portal de Belén (38). A propósito de lo segundo, se identifican los comienzos de la evangelización americana con la iglesia cristiana primitiva (Grijalva, 69), se subraya la

pureza y ejemplaridad de esta relacionándola con el idealismo que rodea la nueva tarea en América (Torres, 293 y Ribas, 343 y 425) y se establece una analogía entre los frailes austeros en extremo y los anacoretas primitivos (Torres, 266).

La tónica. Estadísticas generales

Nos ocupamos a partir de ahora del segundo punto contenido en el epígrafe: la tónica²⁴⁵. Debemos advertir de que solo abordaremos aquí los tópicos de orden temático o ideológico que el mundo clásico aportó a la literatura española medieval y de los Siglos de Oro, no los de carácter pragmático, relacionados con la situación comunicativa y propios de prólogos y paratextos. Debemos decir de inmediato que, según los ejemplos seleccionados, los tópicos grecolatinos, mezclados en ocasiones con el pensamiento cristiano, tienen en las crónicas una participación mucho más estimable de lo que podría parecer *a priori*, si pensamos que estamos, ante todo, ante textos burocráticos y utilitarios, donde la literatura y la cultura deberían tener un papel secundario²⁴⁶. La tónica, en efecto, impregna las obras literarias hasta el Romanticismo en la medida en que, en general, estas se construyen a partir de la tradición, de la imitación de modelos. De los textos que no son exactamente de creación y que tienen otra génesis y distinta finalidad, como las crónicas, no deberíamos esperar ese afán por la *imitatio*. Y, sin embargo, la presencia de la tónica en ellas es importante, incluso cualitativamente, como enseguida veremos, y nos hace ver que nos las habemos con textos impregnados de literatura y de cultura más allá de su inicial finalidad práctico-burocrática. Aunque de inmediato debemos matizar que, si sometemos la afirmación anterior al criterio genérico, resulta que los tópicos comparecen solo en las crónicas extensas y de largo aliento, más impregnadas de cultura, y no en las más breves, donde el afán práctico inmediato se acentúa más aún, ni tampoco en la mayoría de las del siglo XVI. Vamos a partir de siguiente cuadro (nº 2) para seguir profundizando en estas cuestiones:

Siglo	XVI						XVII					
Subgénero Orden	RV	HG	HE	HI	M	TOTAL SIGLO	RV	HG	HE	HI	M	TOTAL SIGLO
OFM	0	0	1	0	0	1	0	1	0	0	0	1
OP	0	1	1	0	0	2	1	0	0	1	1	3
OSA	0	0	0	0	0	0	0	0	3	0	0	3
SJ	0	2	0	0	0	2	1	0	1	1	0	3
TOTAL GÉNERO	0	3	2	0	0	5	2	1	4	2	1	10

²⁴⁵ Para este asunto, Curtius (1976, aunque la primera edición es de 1948), sigue siendo un autor tan útil como exhaustivo, pues en el primer tomo de su magna obra repasa toda la tónica occidental.

²⁴⁶ José María Camacho y Pedro Pablo Fuentes (2012) abordan el estudio de algunos tópicos y también de personajes históricos mitificados y llegan a la conclusión de que su uso obedece a una función meramente analógica, no retórica o estética, aunque, como es frecuente, no se ocupan de autores religiosos y solo citan a Gaspar de Carvajal. Con ello se pierde la visión elegiaca y moralista explícita en tópicos de carácter “negativo”, relevante, como ahora veremos, en la crónica de los frailes, y la visión de los estudiosos se revela parcial.

A partir de las calas practicadas en los textos pertenecientes a esta investigación hemos detectado, tal como indica el cuadro, quince ocurrencias sobre tónica en las crónicas, lo cual supone que hemos encontrado ejemplos en algo menos de la mitad de las obras, un porcentaje respetable según la argumentación dada algo más arriba. Si consideramos los criterios particulares que venimos utilizando, hay varios elementos destacables que se deducen de los datos expuestos:

1) La tónica se encuentra presente de modo significativo en todas las órdenes religiosas, excepto en los franciscanos, algo que ya pudimos constatar al analizar las analogías en la primera parte de este apartado. Porcentualmente los tópicos se encuentran en mayor medida en los agustinos (75%), seguidos de dominicos (71%), jesuitas (60%) y franciscanos (20%), datos que nos hablan de que unas órdenes son más depositarias de contenidos culturales y de seguimiento de la tradición que otras.

2) Durante gran parte del siglo XVI no hay apenas –o no hemos recogido– ejemplos de tópicos en las crónicas: hay que esperar al último tercio del XVI para encontrar los ejemplos de Sahagún, Durán, Tovar, Acosta y Dávila. Por tanto, como en otros aspectos, ya explicados, la tónica comienza en torno a los años 80 del XVI y continúa a lo largo del XVII, lo que no se debe, naturalmente, a que en el Renacimiento no hubiese tópicos, sino a la mayor impregnación libresca de las obras barrocas²⁴⁷.

3) Dos terceras partes de los textos que ofrecen estos contenidos son obras de gran extensión y ambición –sobre todo, historias eclesiásticas y, en menor medida, historias generales–. Luego hay misceláneas e híbridos extensos y solo dos relaciones de viaje, por lo que estos contenidos encuentran acomodo lógico en crónicas extensas, que pueden permitirse insertar informaciones diversas y distintas reflexiones. El hecho de que encontremos más ejemplos en historias eclesiásticas que en generales se explica por la mayor presencia de aquellas en el siglo XVII.

Los motivos de la tónica: expresión del pesimismo, la decadencia y la fragilidad

Cabe preguntarse por qué utilizan los tópicos nuestros cronistas, al margen del hecho de que no pueden sustraerse a la tradición y fuentes de las que beben. Las respuestas dependen del tipo de tópico implicado, pero, a primera vista, se observa una tendencia dominante: la expresión del pesimismo, la decadencia y la fugacidad, que se aplican con frecuencia a la muerte de las civilizaciones prehispánicas y al final violento de líderes que se consideraban invencibles, todo ello manejado en forma de crítica al mundo coetáneo y de alabanza al tiempo pasado, muy en particular a propósito de la comparación entre la estructura política prehispánica y la presente en el tiempo de los autores, con ventaja para aquella. Secundariamente, el relevante papel que desempeña la naturaleza en las crónicas (apdo. 3.1) se sustancia en ocasiones en la tónica bucólica del lugar ameno y otros conexos, pero no de una manera tan clara como podría esperarse, según se verá más abajo. Y, junto a ellos, puede rastrearse la idea de la fama literaria, idea tan renacentista como muy secundaria o casi irrelevante en nuestros textos.

²⁴⁷ Apunta Carmen de Mora (2001, 29) que la presencia del mundo clásico –al que pertenecen muchos de los tópicos y mitos citados– en el siglo XVII se explica por el hecho de que en los colegios jesuitas los autores grecolatinos eran, diríamos, *lectura obligada*, y los jesuitas tuvieron a su cargo la educación de las élites en el Barroco. No obstante, según ella, se intentaba quitarles “espíritu mundano” e impregnarlos de un “fuerte sabor eclesiástico-romano”. Una cuestión que debe tenerse en cuenta también en el repaso que haremos (apdo. 4.5) de las fuentes eruditas implicadas en la formación de los cronistas.

Dentro del primer bloque encontramos tópicos clásicos como el *ubi sunt?*, el *sic transit*, el *tempus fugit*, el *contemptu mundi* y, en general, todo aquello que asociamos con ruina, acabamiento, decadencia, etc. Muy relacionado con ellos está el mito de la Edad de Oro, que, por contraste, puede servir para una valoración crítica muy negativa del momento presente. Lo que añoran los religiosos puede ir desde la perfección de las sociedades prehispánicas hasta el momento de mayor poder de grandes conquistadores o de ciudades, pasando por períodos de gran brillantez cultural, asociados, por ejemplo, al colegio de Santa Cruz de México.

Yendo, pues, por orden cronológico de épocas históricas añoradas, resulta evidente que en las historias generales con gran presencia de la materia etnográfica e histórica prehispánica encontramos ese llanto elegíaco por lo perdido, que enmascara –o muestra con evidencia en ocasiones– una visión negativa del sistema colonial. Durán nos trae una evocación del imperio azteca y un lamento por el estado de postración a que se vio abocado finalmente, considerando la “pérdida de tanta nobleza de que estaba poblada y acompañada de la miseria y pobreza a que ha venido”, característica de “estos infelices y desdichados tiempos” (II, 68). Tovar abunda en esa idea en una especie de lamento fúnebre por la desaparición de una civilización tan poderosa, encabezada por un gran rey: “En esto vino a parar aquel de quien temblaba todo este mundo” (139), al igual que Durán, que llora, podríamos decir,

el fin y muerte de un rey tan poderoso, tan temido y servido y obedecido de todo este nuevo mundo, el cual vino a tener un fin tan desastrado, que aun en su entierro no tuvo quien por él hablase ni se doliese; antes cercado de sus enemigos, no le fue dada sepultura a uno de quien toda esta tierra temblaba y se estremecía en solo oír su nombre (II, 34).

Esa idea de acabamiento del mundo prehispánico puede ser expresada por medio de la fórmula del *ubi sunt?*. Por eso Manrique resuena claramente en este fragmento de Acosta:

Pues los chuchos y chiriguanas y pilcozones, y los demás de los Andes, ¿no fue la flor del Pirú llevando tan grande aparato y gente como vimos? ¿Qué hizo? ¿Con qué ganancia volvió? (481).

De nuevo Durán lo pone en boca de un jefe indígena que arenga a sus hombres:

¿No echáis menos a vuestros señores y grandes de nuestro reino, la flor de los señores mexicanos, muro y amparo vuestro? ¿Qué es dellos, dónde están? (148).

Lizárraga, dentro de la línea pesimista desarrollada en la parte social de su obra –no en la natural–, se atreve, pese a sus escasas simpatías por los indígenas, a evocar la buena organización de los incas, que se pierde con la posterior administración española, un elemento recurrente en su obra, y que se usa como arma crítico-irónica contra la situación presente (198, 213, 283). Reproducimos el primer ejemplo:

El Inga le tenía bien acanalado y recogido con una muralla de piedra, por una parte y por otra, y por donde corría el agua, enlosado, que no se divertía a otra parte, ni paraba cosa en él. Agora con el buen gobierno de los nuestros se derrama por muchas partes y anega no poca parte del valle (Lizárraga, 198).

Calancha habla de la decadencia de la civilización inca, aunque la relativiza comparándola con la de los griegos:

Hasta hoy utilizan los indios principales este modo de quipos, no deben de estar tan diestros como los antiguos. ¿Y qué mucho si los griegos donde estuvo Atenas y con eminencia las ciencias del mundo, son hoy idiotas?

Avanzando en el tiempo, y dentro aún de esta tónica de la decadencia, los cronistas se fijan en la conquista, la colonización y la evangelización. A propósito de lo primero, reparan en la figura de Pizarro y otros conquistadores y exploradores para evocar sus tristes finales. Por las crónicas de Calancha y Ovalle desfilan, a modo de ritual danza de la muerte, grandes hombres, pero el primero no se queda solo con sus hazañas: “Pasemos adelante, y veremos, cuando llegue la vez de cada uno de los que la conquistaron, sus lastimosos postres y lamentables dejos” (73). Como colofón a la muerte de Pizarro, el agustino reflexiona acerca del carácter mutable y paradójico de la fortuna y sobre la delgada línea que separa el poder de la debilidad y la riqueza de la pobreza:

Tanto como esto hay que fiar en la grandeza, en el tiempo y en la fortuna; pero ¿quién alcanza los medios, los secretos y los fines de la eterna providencia? Habiendo sido el hombre más rico [...] que conoció el mundo, no se halló el día siguiente un real en su casa para decirle una misa, y el que dio tantas rentas no tuvo una mortaja (Calancha, 220).

Ovalle propone también en varias ocasiones el tópico de la Fortuna, que había utilizado Boecio, para aplicárselo a Pizarro y a Valdivia (149, 195) y su discurso suena a las elegías medievales por Álvaro de Luna y otros grandes personajes:

Había a la cuenta llegado al último y supremo escalón de su fortuna, había ya puesto el pie en lo más alto de su rueda, y, como esta nunca para, es lo mismo dexar de subir que començar a baxar; y baxó tanto, que no paró hasta en el soterraño de un triste calabozo, y la cabeza en el suelo cortada de sus hombros (Ovalle, 149).

Una vez que hay perspectiva respecto de la evolución de la actividad evangelizadora, cabe establecer una comparación entre las épocas iniciales y las actuales. En su momento comentamos el pesimismo que invade a algunos autores en el siglo XVII (apdo. 2.4). Pues bien, esa idea se sustancia mediante el empleo del tópico del *ubi sunt?* y, en general, de la idea de la decadencia. Ahora no se trata de preguntar dónde están las antiguas civilizaciones o los héroes de la conquista, sino de evocar una supuesta edad de oro evangelizadora. Así sucede en Mendieta, que evoca la brillantez educativa del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, donde ahora solo quedan unos pocos indios (418), y evoca los tiempos de Motolinía, no tan lejanos (556 y ss.), donde todo era

andar todo el mundo ocupado en lo que era culto divino, el poseer seguramente cada uno lo que era suyo, la paz, caridad y hermandad que entre todos había, el cuidado de reprimir a los aviesos, díscolos y perjudiciales, el celo de defender y amparar a los pobres,

mientras que

vemos en la era de ahora que en las ciudades y pueblos de mayor nombradía de esta Nueva España no haya por maravilla quedado indio principal que la lustre, los palacios de los antiguos señores por tierra o amenazando caída, las casas de los plebeyos por la mayor parte sin gente y desportilladas, los caminos y calles desiertas, las iglesias vacías en las festividades (Mendieta, 560).

Pocos ejemplos mejores que este segundo párrafo habrá para ilustrar la idea de decadencia, cuyos ecos resuenan pocos años después en Quevedo. Sin hacer tanto hincapié directo en la situación presente, aunque el uso de los verbos en pasado delata su intención, el dominico Remesal idealiza también

la costumbre y ceremonia santa de aquel siglo en que aún estaban calientes las cenizas del santo fray Pedro de Córdoba, y de otros excelentes varones en religión y virtud que aquella casa y provincia tuvo (339).

Encontramos finalmente testimonios que pertenecen al ámbito colonial: Dávila toca el tema de las ruinas, lamentándose de la destrucción de la ciudad de Santo Domingo, tan famosa, por los piratas ingleses (420) y Lizárraga, crítico del lujo de la ciudad y sus costumbres, no deja de lamentar que, en su época, los vestidos de las mujeres fuesen “de corte”, ya que él prefería la sencillez de antes, cuando eran “de aldea” (135-136)²⁴⁸.

Seguimos repasando tópicos pertenecientes a una tradición pesimista en boga tanto en la Edad Media como en el Barroco. Uno de ellos, el de la Fortuna (la imagen de esta como rueda), ya nos ha salido al paso, relacionado con finales desastrados de personajes importantes, en las crónicas de Calancha y Ovalle. Este último, además, nos previene contra ella y su movimiento continuo que lo mismo encumbra que sepulta a quien se sube a ella (117) y llama la atención sobre lo engañoso del estado de prosperidad que supuestamente proporciona (123 y 148).

Esta imagen del movimiento se relaciona también con los tópicos barrocos de la fugacidad, como el *tempus fugit* virgiliano, cuyas versiones cristianas inciden en la idea de lo vano o inútil de molestarse por lo efímero: así sucede con el *sic transit* de los primeros siglos cristianos y el *contemptu mundi*, de Inocencio III, derivados ambos del *vanitas vanitatum* del *Eclesiastés*, que podemos espigar también en varios textos. La tópica barroca del rápido discurrir temporal y la inevitabilidad de la muerte puede rastrearse en las *Noticias* de Simón ya desde el mismo “Prólogo”, donde aparece vinculado con la necesidad de escoger un lenguaje que resista mejor las variaciones del tiempo, ya que las cosas “que ayer auestas de sol vimos y celebramos, ya hoy al amanecer no las conocemos. Porque el asiento de las cosas de este mundo es no tenerle” (VI). Metidos ya en plena narración, alude a las “miserables granjerías [de los indios] que les duraron tan poco, como nos han dicho los fines en que vinieron a parar todos” (190).

Es evidente que la fugacidad nos lleva a la vanidad, ya que el tiempo disponible es tan poco que es vano o inútil cualquier afán, como nos advierten Calancha y Torres, cada uno a propósito de distinto asunto²⁴⁹. El primero lo inserta como un elemento más del

²⁴⁸ Todos estos testimonios forman parte de lo que Sarissa Carneiro (2015, 78) llama “retórica del infortunio”. Algunos de los elementos que ella propone como tópicos que aparecen siempre que se habla de casos como los que hemos puesto arriba son: oponer la miseria presente a la prosperidad pasada, lamentarse de las circunstancias que dan lugar al cambio de situación, exponer todas las afrentas sufridas por la persona o por el hecho o circunstancia, presentar una por una todas las desgracias acaecidas a la víctima que sufre el cambio o pedir al interlocutor que se ponga en lugar de ella.

²⁴⁹ A los ejemplos que ahora traemos del tópico del *contemptu mundi* hay que sumar el ya visto en la crónica de Ribas, puesto en boca de un indio que da consejos a su hijo (citado en el apdo. 2.5).

indignado discurso en torno a la muerte de Pizarro, pero trasciende la anécdota por importante que sea y se convierte en una propuesta moral de vida:

Sueño llamó estas prosperidades Filón judío: dan pesadilla cuando se buscan, basicas cuando se tienen y tristeza cuando despiertos del desengaño se desaparecen y no se miran. ¿Quién espera otras pagas del mundo? ¿Quién viendo este ejemplar no sirve solo a Dios? (Calancha, 221).

Su discípulo incorpora en cierto sentido ese mensaje y relaciona el tópico con problemas internos de la orden agustina:

Vimos todos en estos 15 años los entierros y las elecciones, los dobles y los repiques, los llantos y las alegrías atropellándose por desengañar la ambición humana con la inconstancia y brevedad de los bienes de la tierra (Torres, 467).

La tónica positiva: bucolismo, Edad de Oro y Fama. Las armas y las letras. La naturaleza y el arte

Los tópicos anteriores tienen en común su carácter pesimista y elegíaco, a tono con el pensamiento barroco, pero también comparecen en las obras otros, más positivos, propios del Renacimiento y de raigambre clásica²⁵⁰. La mayoría de ellos incide en la relación entre la naturaleza y el hombre: son los tópicos bucólicos (la Arcadia –conectada con la Edad de Oro–, el *locus amoenus* o el *beatus ille*, popularizados en la Antigüedad por Teócrito y Virgilio el primero y Horacio el segundo, y en la edad moderna por Sannazzaro y su *Arcadia*, aunque también hay reflexiones sobre la relación entre la naturaleza y el arte. En segundo término, comparecen otros más centrados en el individuo que en el espacio, en particular la idea de la fama literaria y el discurso en torno a las armas y las letras, uno de los elementos que configuran la idea renacentista de lo que debe ser un buen cortesano, según Castiglione.

Comencemos con los primeros, pero ya de entrada quizá haya que matizar la presencia del lugar ameno, ya que, según hemos visto (apdo. 3.1), la naturaleza americana, tal como se nos describe en las crónicas, es a menudo problemática, peligrosa, intrincada y poco poblada de ninfas, y ello ocurre incluso en obras, como las de Ovalle o Lizárraga, que exaltan la belleza de Chile y proponen esa tierra como un paraíso en el que cualquiera querría vivir²⁵¹. Vamos a realizar, con todo, unas calas donde el modelo clásico sigue funcionando, aunque siempre atravesado por otros elementos más prácticos, como la descripción más o menos científica de un río o la indicación del comienzo y final de una jornada de expedición. Así, Simón, después de contarnos terribles escenas de lucha por la vida en la naturaleza, puede extasiarse ante el río Danare “de amenísimas riberas, pobladas de toda suerte de árboles frutales y silvestres, fresco, de apacible y agradable

²⁵⁰ A propósito de la pureza de la vida primitiva de los indígenas, toda esa tónica ha sido desarrollada por Bernat Castany (2013 y 2015), según se indicó en su momento en nota (véase apdo. 3.2).

²⁵¹ Según Beatriz Aracil, la descripción de la naturaleza americana se articula de acuerdo con los cánones europeos, fundamentalmente el del *locus amoenus* medieval y renacentista, que se inicia en los *Diarios* de Colón (2009, 21). Luego cita otros lugares donde puede encontrarse, pero sin indicar títulos de crónicas, porque, como ella misma había advertido con anterioridad, estas vinieron a desmentir algo al descubridor al presentar una naturaleza más bien agreste, salvaje y peligrosa. De modo que, con el tiempo, esos modelos fueron insuficientes para afrontar la plasmación de la nueva realidad.

temple” (148). Por su parte, J. Carvajal nos ofrece en su crónica una extraña mezcla de vulgares y nimios sucesos propios de una expedición y expansiones bucólicas y mitológicas, sobre todo para marcar el comienzo y el final de cada jornada: en esos momentos Carvajal hace gala hasta la saciedad de su cultura literaria y construye situaciones espacio-temporales constituidas por una mezcla abigarrada de elementos de flora y fauna y de mitología clásica, como en este fragmento donde presenta a Diana en diálogo con las criaturas campestres, y sin que ello sea incompatible con la peligrosa realidad de la voracidad de los peces caribes:

En la ocasión presente [...] la cortejaron las parlerillas aves con sus acordes cadencias, dulces músicas y cancioncillas alegres, sirviéndole con odoríferos pebetes y cazolejas las matizadas flores que a porfía afectaban el celebrarla con sus olorosos ámbares y fragantes aromas (J. Carvajal, 179).

Sin embargo, quizá sea el siguiente ejemplo el que ofrece una disposición de elementos más fiel a la formulación tradicional del tópico, si bien en su parte final adquiere una dimensión espiritual que lo acerca al *beatus ille*:

Tiene el cielo allí una serenidad tan grande, las sombras son frescas, los aires tan puros, las aguas tan claras, el silencio tan admirable que todo está causando barruntos del Cielo, y todo convida a la contemplación (Grijalva, 16).

Precisamente, encontramos ejemplos de este último tópico en las obras de Lizárraga y Torres. El primero alude a la dimensión política: “Huía de venir a la ciudad; más quería vivir ausente della en paz, que en ella con pesadumbre” (Lizárraga, II,21). Y el segundo vuelve a presentarlo con el lugar ameno y a darle la dimensión espiritual de un claro ascetismo cristiano:

Los montes que le cercan todo el año están verdes, y en la primavera floridos con tanta variedad de flores silvestres, y tanta hermosura de colores distintos, blanco, azul, amarillo, carmesí, etc. que no hay cosa tan agradable a la vista [...]. Todo ayuda a levantar el espíritu a la contemplación de las cosas celestiales, y a desear la soledad donde se adquiere el verdadero desengaño y se acostumbra el corazón humano a vivir para Dios y para sí (Torres, 253).

El tópico de la Edad de Oro, que veíamos arriba ligado con un análisis crítico de la situación presente, puede tener un desarrollo más cercano al clásico, como una simple descripción de una Arcadia feliz, según Montoya, que explica la vida económica y comercial indígena al amparo de las reducciones:

Son todos labradores y tiene cada uno su labrança aparte [...]. Se ayudan unos a otros con mucha conformidad, no tienen compras ni ventas, porque con liberalidad y sin interés se socorren en sus necesidades, usando de mucha liberalidad con los pasajeros, y con esto cesa el hurto, viven en paz y sin litigios (64).

En la línea de la tónica positiva, Calancha se erige en portavoz de la idea renacentista de la fama literaria –infrecuente en un religioso–, asegurada definitivamente por la imprenta (32), pensamiento que tiene su desarrollo en la convicción de que son las obras, y no la sangre, las que “prueban en la chancillería de Dios las filiaciones” (33). Otra idea renacentista, relacionada con el perfecto cortesano, que debe ser soldado y literato, solo que aplicada a las sociedades en general, es la comparación entre las armas y las letras. Aunque para don Quijote estaba clara la prelación entre ambas, Torres las equipara como

imprescindibles en cualquier sociedad:

Ninguna [sociedad] se preci6 de pol6tica, que no afectase autorizar su magestuosa grandeza con el poder de las armas y con el lucimiento de las letras (201).

Por 6ltimo, encontramos varios motivos que se salen del esquema anterior y tienen cierta relevancia en autores como Acuña, Calancha y Montoya. Giran en torno a las relaciones entre la naturaleza, el arte y Dios e incluyen el consabido t6pico de la insuficiencia del lenguaje para expresar lo que se ve (esto 6ltimo, en Montoya, 95). A juicio de Acuña, la naturaleza y el arte deben colaborar para componer los “nuevos pa6ses” dibujados por la benignidad del clima, una obra en que la naturaleza debe “esmerarse” y el arte “aprender”, variante de la idea griega de que el arte imita a la naturaleza (98), pero la visi6n de un religioso necesariamente tiene que subordinar ambas a Dios, porque son, sobre todo la primera, obra divina; son “hermosuras de las obras de Dios” (Calancha, 111), t6pico cristiano desde la misma Creaci6n.

Hasta aqu6 nuestro repaso de analog6as y t6picos, que, junto con contenidos ya abordados en la mayor6a de los apartados de este cap6tulo, nos ha demostrado, si hac6a falta, la evidente proyecci6n de la cultura europea en la construcci6n tanto burocr6tica como literaria del Nuevo Mundo. Y es digno de ser resaltado que, si sumamos todo, los elementos greco-latinos, paganos, compiten con los cristianos, lo que prueba no solo la cultura cl6sica de los religiosos –l6gica en su condici6n de hombres cultos–, sino sus escasos reparos o remilgos a la hora de utilizarla, pese a que la consideren tan err6nea como a la ind6gena –y la admiren en igual medida–.

APÉNDICE DOCUMENTAL DEL CAPÍTULO 2

TEXTO 1

Instrucción del virrey Antonio de Mendoza a fray Marcos de Niza a propósito de lo que debería hacer en su expedición (1538)

Lo que vos, el padre fray Marcos de Niça, habéis de hazer en la jornada, que es a honra y gloria de la santísima trenidad y ensalçamjento de nuestra santa fe católica, es lo siguiente:

-Primeramentte, luego como llegaredes a la provinçia de Culucacán, exhortaréis y animaréis a los españoles que residen en la villa de san Miguel que traten bien los indios que están de paz y no se sirvan dellos en cosas eçesivas, çertificándoles que haziéndolo así que les serán hechas merçedes y remunerados por su magestad los trabajos que allí han padescido y en mí ternán buen ayudador para ello, y si hizieren al contrario, que serán castigados y desfavoreçidos.

-Daréis a entender a los indios que yo os envío en nombre de su magestad para que digáis que los traten bien y que sepan que le ha pesado de los agravios y males que han resçibido y que de aquí adelante serán bien tratados y los que mal les hizieren serán castigados.

-Asimismo les çertificaréis que no se harán mas esclavos dellos ni los sacarán de sus tierras, sino que los dexarán [vivir] libres en ellas sin hazelles mal ni daño; que pierdan el temor y conozcan a Dios nuestro señor que está en el çielo y al emperador que está puesto de su mano en la tierra para regilla y governalla.

-Y porque Francisco Vazquez de Coronado, a quien su magestad tiene proveído por governador de esa provinçia, irá con vos hasta la villa de San Miguel de Culucacán, avisarme he[i]s cómo provee las cosas de aquella villa en lo que toca al serviçio de Dios nuestro señor y conversión y buen tratamiento de los naturales de aquella provinçia;

-Y si con el ayuda de Dios nuestro señor y graçia del espíritu santo hallaredes camino para pasar adelante y entrar por la tierra adentro, llevaréis con vos a Esteban de Dorantes por guía, al cual mando que os obedezca en todo y por todo lo que vos le mandáredes como a mi misma persona, y no haziéndolo así, que incurra en mal caso y en las penas que caen los que no obedesçen a las personas que tienen poder de su magestad para poderles mandar.

-Asimismo lleva el dicho governador Francisco Vazquez los indios que vinieron con Dorantes y otros que se han podido recoger de aquellas partes para que si a él y a vos os paresçiere que llevéis en vuestra compañía algunos, lo hagáis y uséis dellos commo viér[e]des que conviene al serviçio de nuestro señor.

-Siempre procuraréis de ir lo más seguramente que fuere posible e informándoos primero si están de paz o de guerra los unos indios con los otros, porque no deis ocasión a que hagan algún desconçierto contra vuestra persona, el cual será causa para que contra ellos se haya de proçeder y hazer castigo, porque de esta ma[nera] en lugar de ir a hazelles bien y dalles lumbré sería al contrario.

-Llevaréis mucho aviso de mirar la gente que hay si es mucha o poca y si están derramados o viven juntos, la caljidad y fertelidad della, la templança de la tierra, los arboles y plantas y animales domésticos y salvajes que hubiere, la manera de la tierra si es áspera o llana, los ríos si son grandes o pequeños y las piedras y metales que hay en ella, y de las cosas que se pudieren enviar o traer muestra, traellas o enviallas para que de todo pueda su magestad ser avisado.

-Saber sienpre si hay notiçia de la costa de la mar, así de la parte del norte como a la del sur, porque podría ser estrecharse la tierra [o] entrar algún braço de mar la tierra adentro, y si llegáredes a la costa de la mar del sur en las puntas que entran al pie de algún árbol señalado de grande, dexar enterradas cartas de lo que os paresçiere que conviene avisar y al tal arbol donde quedare la carta hazelde alguna cruz porque sea conoçido, asimismo en las bocas de los ríos y en las dispuçiones de puertos en los árboles más señalados junto al agua, haze[r] la misma señal de la cruz y dexar las cartas porque si se enviaren navíos irán advertidos de buscar esta señal.

-Sienpre procuraréis de enviar aviso con indios de cómo os va y sois resçibido y lo que halláredes muy particularmente.

-Y si Dios nuestro señor fuere servido que halléis alguna población grande donde os pareçiere que habrá buen aparejo para hazer monesterio y enviar religiosos que entendiesen en la conversión, avisaréis con indios o bolveréis vos a Culucacán con todo secreto y daréis aviso para que se provea lo que convenga sin alteración, porque en la paçificación de lo que se hallare se mire el serviçio de nuestro señor y bien de la gente de la tierra.

-Y aunque toda la tierra es del emperador nuestro señor, vos en mi nombre tomaréis posesión della por su magestad y haréis las señales y autos que os pareçieren que se requieren para tal caso y daréis a entender a los naturales de la tierra que hay un Dios en el çielo y el emperador en la tierra que está para mandalla y governalla, a quien todos han de ser sujetos y seruir.

Don Antonio de Mendoça.
(Niza B, 81-83)

TEXTO 2

Cédula Real de Felipe II para que se escriba una Historia del reino de la Nueva Granada (1572)

EL REY, presidente y oidores de la nuestra Audiencia Real, que reside en la ciudad de Santafé, del Nuevo Reino de Granada: Sabed que deseando que la memoria de los hechos y cosas acaecidas en estas partes se conserve, y que en el nuestro Consejo de las Indias haya la noticia que debe haber de ellas y de las otras cosas de esas partes que son dignas de saberse, hemos proveído persona a cuyo cargo sea recopilarlas y hacer historia de ellas. Por lo cual os encargamos que con diligencia os hagáis luego informar de cualesquier personas, así legas como religiosas, que en el distrito de esa Audiencia hubiere escrito o recopilado, o tuviere en su poder alguna historia, comentarios o relaciones de alguno de los descubrimientos, conquistas, entradas, guerras o facciones de paz o de guerra que en esas provincias o en parte de ellas hubiere habido desde su descubrimiento hasta los tiempos presentes. Y asimismo de la religión, gobierno, ritos y costumbres que los indios han tenido y tienen, y de la descripción de la tierra, naturaleza y calidades de las cosas de ella, haciendo asimismo buscar lo susodicho o algo de ello en los archivos, oficios y escritorios de los escribanos de gobernación y otras partes a donde pueda estar, y lo que se hallare originalmente si ser pudiere, y si no la copia de ello, daréis orden como se nos envíe en la primera ocasión de flota o navios que para estos reinos vengán. Y si para cumplir lo que vos mandamos fuere necesario hacer algún gasto, mandareislo pagar de gastos de justicia, en lo cual vos encargamos entendáis con mucha diligencia y cuidado, y de lo que en ello hicieris nos daréis aviso.

Fecha en San Lorenzo el Real, á diez y seis de agosto de mil y quinientos y setenta y dos años.

YO EL REY*

Por mandado de su Majestad, Antonio de Erazo.

(Simón, 1)

TEXTO 3

Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias, que su Majestad manda hacer para el buen gobierno y ennoblecimiento de ellas (1577)

Primeramente los Gobernadores, Corregidores o Alcaldes mayores, a quien los Virreyes o Audiencias, y otras personas del gobierno, enviaren estas instrucciones y memorias impresas, ante todas cosas harán lista y memoria de los pueblos de españoles, y de los indios, que hubiere en su jurisdicción, en que solamente se pongan los nombres de ellos escritos de letra legible y clara, y luego la enviarán a las dichas personas del gobierno, para que juntamente con las relaciones que en los dichos pueblos se hicieren, la envíen a Su Majestad y al Consejo de las Indias. Y distribuirán las dichas instrucciones y memorias impresas por los pueblos de los españoles y de indios, de su jurisdicción, donde hubiere españoles, enviándolas a los concejos; y donde no, a los curas si los hubiere, y si no a los religiosos a cuyo cargo fuere la doctrina, mandando a los concejos. Y encargando de parte de Su Majestad, a los curas y religiosos, que dentro de un breve término, las respondan, y satisfagan como en ellas se declara, y les envíen las relaciones que hicieren, juntamente con estas memorias, para que ellos como fueren recibiendo las relaciones, vayan enviándolas a las personas de gobierno que se las hubieren enviado, y las instrucciones y memorias las vuelvan a distribuir si fuere menester por los otros pueblos a donde no las hubieren enviado. Y en los pueblos, y ciudades, donde los gobernadores o corregidores y personas de gobierno residieren, harán las relaciones de ellos, o encargarán a personas inteligentes de, las cosas de la tierra, que las hagan, según el tenor de las dichas memorias.

Las personas a quien se diere cargo en los pueblos de hacer la relación particular de cada uno de ellos, responderán a los capítulos de la memoria, que se sigue por la orden y forma siguiente:

Primeramente, en un papel aparte, pondrán por cabeza de la relación que hicieren, el día, mes y año de la fecha de ella, con el nombre de la persona, o personas, que se hallaren a hacerla, y del gobernador, u otra persona que les hubiere enviado la dicha instrucción. Y leyendo atentamente cada capítulo de la memoria, escribirán lo que hubiere que decir a él, en otro capítulo por sí, respondiendo a cada uno por sus números, como van en la memoria uno tras otro. Y en los que no hubiere que decir, los dejarán sin hacer mención de ellos, y pasarán a los siguientes, hasta acabarlos de leer todos, y responder lo que tuvieren de decir: como queda dicho, breve y claramente, en todo, afirmando por cierto lo que fuere y lo que no poniéndolo por dudoso: de manera que las relaciones vengan ciertas, conforme a lo contenido en los capítulos siguientes:

Memoria de las cosas que se han de responder y de que se han de hazer las Relaciones

1. Primeramente, en los pueblos de los españoles se diga el nombre de la comarca, o provincia en que están y qué quiere dezir el dicho nombre en lengua de indios y por qué se llama así.
2. Quién fue el descubridor y conquistador de la dicha provincia, y por cuya orden y mandado se descubrió y el año de su descubrimiento y conquista, lo que de todo buenamente se pudiera saber.
3. Y generalmente, el temperamento y calidad de la dicha provincia o comarca, si es muy fija o caliente o húmeda o seca o de muchas aguas o pocas, y cuándo son más o menos y los vientos que corren en ella, qué tan violentos y de qué parte son y en qué tiempo del año.
4. Si es tierra llana o áspera o rasa o montosa, de muchos o pocos ríos o fuentes, y abundosa o falta de aguas, fértil o falta de pastos, abundosa o estéril de frutos y de mantenimientos.
5. De muchos o pocos indios, y si ha tenido más o menos en otro tiempo que ahora, y las causas que dello se supieren, y si los que hay están o no poblados en pueblos formados y permanentes, y el talle y suerte de sus entendimientos, inclinaciones y manera de viuir, y si hay diferentes lenguas en toda la prouincia o tienen alguna general que hablen todos.
6. El altura o elevación del polo en que están los dichos pueblos de españoles, si estuviere tomada, y se supiere, o hubiere quien la sepa tomar, o en qué días del año el sol no echa sombra ninguna al punto del medio dia.

7. Las leguas que cada ciudad o pueblo de españoles estuviere de la ciudad donde residiere la audiencia en cuyo distrito cayere o del pueblo donde residiere el governador a quien estuviere sujeta y a qué parte de las dichas ciudades o pueblos estuviere.
8. Asimismo las leguas que distare cada ciudad o pueblo de españoles de los otros con quien partiere términos, declarando a qué parte cae dellos, y si las leguas son grandes o pequeñas, y por tierra llana o doblada, y si por caminos derechos y torzidos, buenos y malos de caminar.
9. El nombre y sobrenombre que tiene o hubiere tenido cada ciudad o pueblo, y por qué se diere llamarlo así, –si se supiere– y quién le puso el nombre y fue fundador della y por cuya orden y mandado la pobló y el año de su fundación y con cuántos vecinos se comenzó a poblar y los que al presente tiene.
10. El sitio y asiento donde los dichos pueblos estuvieren si es en alto o en baxo o llano, con la traza y designo en pintura de las calles y plazas y otros lugares señalados de monesterios como quiera que se pueda rascañar fácilmente en un papel en que se declare qué parte del pueblo mira al mediodía o al norte.
11. En los pueblos de indios solamente se diga lo que distan del pueblo en cuyo corregimiento o jurisdicción estuvieren y del que fueren su cabeza de doctrina, declarando todas las cabezeras que en la jurisdicción hubiere y las sujetas que cada cabezera tiene, por sus nombres.
12. Y asimesmo lo que distan de los otros pueblos de indios o de españoles que en torno de sí tuuieren, declarando en los unos y en los otros a qué parte dellos caen y si las leguas son grandes o pequeñas y los caminos por tierra llana o doblada, derechos y torcidos.
13. Item. lo que quiere decir en lengua de indios el nombre del dicho pueblo de indios y por qué se llama así, si hubiere qué saber dello, y cómo se llama la lengua que los indios del dicho pueblo hablan.
14. Cúyos eran en tiempo de su gentilidad y el señorío que sobre ellos tenían sus señores y lo que tributaban, y las adoraciones, ritos y costumbres buenas o malas que tenían.
15. Cómo se gobernaban y con quién traían guerra y cómo peleaban, y el hábito y trage que traían y el que ahora traen, y los mantenimientos de que antes usaban y ahora usan, y si han vivido más o menos sanos antiguamente que ahora y la causa que dello se entendiere.
16. En todos los pueblos de españoles y de indios se diga el asiento donde están poblados, si es sierra o calle o tierra descubierta y llana, y el nombre de la sierra o valle y comarca do estuvieren y lo que quiere dezir en su lengua el nombre de cada cosa.
17. Y si es en tierra o puesto sano o enfermo y si enfermo por qué causa –si se entendiere–, y las enfermedades que commúnmente succeden y los remedios que se suelen hazer para ellas.
18. Qué tan lejos o cerca está de alguna sierra o cordillera señalada que esté cerca dél, y a qué parte le cae y cómo se llama.
19. El río o ríos principales que pasaren por cerca y qué tanto apartados dél y a qué parte y qué tan caudalosos son y si hubiere que saber alguna cosa notable de sus nascimientos, aguas, huertas y aprovechamiento de sus riberas y si hay en ellas, o podrían haber. algunos regadíos que fuesen de importancia.
20. Los lagos, lagunas o fuentes señaladas que hubiere en los términos de los pueblos, con las cosas notables que hubiere en ellos.
21. Los volcanes, grutas y todas las otras cosas notables y admirables en naturaleza que hubiere en la comarca dignas de ser sabidas.
22. Los árboles silvestres que hubiere en la dicha comarca, comúnmente, y los frutos y prouechos que dellos y de sus maderas se sacan, y para lo que son o serían buenas.
23. Los árboles de cultura [sic] y frutales que hay en la dicha tierra y los que de España y otras partes se han lleuado y se dan o no se da bien en ella.
24. Los granos y semillas y otras hortalizas y verduras que sirven o han servido de sustento a los naturales.
25. Los que de España se han llevado, y si se da en la tierra el trigo, cebada, vino y aceite en qué cantidad se coge y si hay seda o grana en la tierra y en qué cantidad.
26. Las yerbas o plantas aromáticas con que se curan los indios y las virtudes medicinales o venenosas de ellas.
27. Los animales y aves bravos y domésticos de la tierra y los que de España se han lleuado y cómo se crían y multiplican en ella.

28. Las minas de oro y plata y otros mineros de metales o atramentos y colores que hubiere en la comarca y términos del dicho pueblo.
29. Las canteras de piedras preciosas, jaspes, mármoles y otras señaladas y de estima que asimesmo hubiere.
30. Si hay salinas en el dicho pueblo o cerca dél, o dónde se proveen de sal y de todas las otras cosas de que tuvieren falta para el mantenimiento o el vestido.
31. La forma y edificio de las casas y los materiales que hay para edificarlas en los dichos pueblos o en otras partes de donde los truxeren.
32. Las fortalezas de los dichos pueblos y los puestos y lugares fuertes e inexpunables que hay en sus términos y comarca.
33. Los tratos y contrataciones y grangerias de que viven y se sustentan así los españoles como los indios naturales, y de qué cosas y en qué pagan sus tributos.
34. La diócesis de arzobispado u obispado o abadía en que cada pueblo estuviere y el partido en que cayere y cuántas leguas hay, y a qué parte del pueblo donde reside la catedral y la cabecera del partido y si las leguas son grandes o pequeñas, por caminos derechos o torcidos y por tierra llana o doblada.
35. La iglesia catedral y la parrochial o parrochiales que hubiere en cada pueblo con el número de los beneficios y prebendas que en ella hubiere y si hubiere en ellas alguna capilla o dotación señalada, cuya es y quién la fundó.
36. Los monasterios de frailes o monjas de cada orden que en cada pueblo hubiere y por quién y cuándo se fundaron y el numero de religiosos y cosas señaladas que en ellos hubiere.
37. Asimesmo los hospitales y colegios y obras pías que hubiere en los dichos pueblos y por quién y cuándo fueron instituidos.
38. Y si los pueblos fueren maritimos, de más de lo suso dicho se diga en la relacion que dello se hiziere la suerte de la mar que alcanza, si es mar blanda o tormentosa y de qué tormentas y peligros y en qué tiempo comúnmente suceden más o menos.
39. Si la costa es playa o costa brava, los arracifes señalados y peligrosos para la navegación que hay en ella.
40. Las mareas y crecimientos de la mar qué tan grandes son, y a qué tiempos mayores o menores y en qué días y horas del día.
41. Los cabos, puntas, ensenadas y vayas señaladas que en la dicha comarca hubiere, con los nombres y grandeza dellos cuanto buenamente se pudiere declarar.
42. Los puertos y desembarcaderos que hubiere en la dicha costa y la figura y traza de ellos en pintura como quiera que sea en un papel, por donde se pueda ver la forma y talle que tienen.
43. La grandeza y capacidad de ellos, con los pasos y leguas que tendrán en ancho y en largo, poco mas o menos –como se pudiere saber y para qué tantos navíos serán capaces–.
44. Las brazas del fondo dellos, la limpieza del suelo y los baxos y topaderos que hay en ellos y a qué parte están, si son limpios de bruma y de otros inconvenientes.
45. Las entradas y salidas dellos a qué parte miran, y de los vientos con que se ha de entrar y salir dellos.
46. Las comodidades y descomodidades que tienen de leña, agua y refrescos y otras cosas buenas y malas para entrar y estar en ellos.
47. Los nombres de las islas pertenecientes a la costa, y por qué se llaman así, la forma y figura dellas en pintura, si pudiera ser, y el largo y ancho y lo que boxan; el suelo, pastos, arboles y aprovechamientos que tuvieren; las aves y animales que hay en ellas y los ríos y fuentes señaladas.
48. Y generalmente, los sitios de pueblos de españoles despoblados y cuándo se poblaron y despoblaron y lo que se supiere de las causas de haberse despoblado.
49. Con todas las demás cosas notables en naturaleza y efectos del suelo, aire y cielo que en cualquier parte hubiere y fueren dignas de ser sabidas.
50. Y hecha la dicha relacion la firmarán de sus nombres las personas que se hubieren hallado a hazerla y sin dilacion la enviarán con esta instrucción a la persona que la hubiere enviado.

José Luis de Rojas (1993, 117-124)

CAPÍTULO 3

EL TEXTO DE LA CRÓNICA: *DISPOSITIO*

3.1 Estructura. Cohesión y dispersión. Criterios y artificios

Cuestiones generales. La heterogeneidad fundamental de la crónica

Nos ocupamos en este apartado de dos aspectos fundamentales: el primero, la descripción de la estructura externa de las obras –de su diseño editorial²⁵²– y, en consecuencia, la consideración de su carácter más o menos unitario o disperso, así como la enumeración de sus elementos de cohesión coadyuvantes de la estructura interna; el segundo, el análisis del resto de técnicas implicadas en esta: el criterio estructurante básico y distintos artificios estructurales, entre ellos la utilización de acciones paralelas, técnica muy vinculada con el tiempo interno o del discurso de los textos. Pretendemos con ello hacer un recorrido que, relacionado con la organización de las crónicas, vaya de fuera adentro o de lo externo a lo interno.

Las crónicas son hijas de su tiempo y responden a una manera de concebir la obra escrita, al margen de posibles intenciones literarias, como un compendio de saberes. Por ello, nacen con una *marca de la casa*: la tendencia a la heterogeneidad, la idea de dar cabida a distintos contenidos, bajo la que late el afán informativo y también el didáctico, heredado de la panoplia de géneros característica de la literatura medieval. Como ello quedará patente en las siguientes páginas –con la excepción relativa de las relaciones de viajes, textos breves centrados en un único asunto–, la cuestión que en verdad importa es cómo los autores gestionan esa variedad, si logran organizarla y de qué modo.

Debemos advertir que el análisis que sigue toma en cuenta el hecho de que estamos ante textos de muy distinto carácter y extensión, lo que conlleva la utilización, por parte de los autores, de distintas estrategias para la organización de sus contenidos, dependiendo del subgénero. También hay que señalar que, para explicar la estructura y el diseño editorial de las obras, partimos de la versión que nos ha llegado, aunque, en ocasiones, es plausible suponer que este resultado no sea lo que pensó el cronista original²⁵³. Por ello, las constantes que se observen en la ordenación de los materiales, así como los distintos elementos editoriales, habrán de ser tomados con la necesaria cautela.

El diseño editorial y su relación con temas, subgéneros y modalidades textuales

Las crónicas consideradas pueden no incorporar ningún elemento organizador y presentarse como un continuo textual o reflejar una complicada arquitectura de partes,

²⁵² A lo largo del presente capítulo habremos de manejar necesariamente diversos conceptos de teoría literaria referidos, sobre todo, a la narrativa. A tal fin, seguimos desde ahora mismo, por su sencillez y rigor, la propuesta de terminología narratológica compendiada por Darío Villanueva (1989, 13-60).

²⁵³ Valga, como botón de muestra, el caso de Motolinía y el complicado proceso de gestación de *Memoriales e Historia de los indios*, según lo explica, en la introducción a su edición de la obra, Georges Baudot (1991, pp. 40-71, en particular). Otra muestra de suma complejidad en la elaboración del texto final, problemas de censura aparte, es el de la *Historia* de Sahagún, según exposición de Asunción de León-Portilla (2011).

libros, capítulos, párrafos, etc., dependiendo, en general, de la extensión, el subgénero y los materiales incluidos. Lo primero sucede con las relaciones de diverso tipo y la *Carta* de Motolinía, que tienen siempre un único centro de atención. No obstante, en bastantes de ellas podemos encontrar capitulillos o párrafos breves: es el caso de los textos de Pané, Maldonado, Rojas, Barnuevo, Acuña, San Pedro, Arriaga y J. Carvajal, si bien es cierto que las cuatro últimas citadas son algo más extensas y en la última se utiliza la unidad “jornada” en lugar de capítulo, una decisión terminológica que explicita el autor, pero que no explica, perdido en una maraña de retórica barroca (J. Carvajal, 52). Precisamente, las de mayor extensión son las que deberían presentar una estructura editorial más compleja y así ocurre con frecuencia, ya que se componen de diferentes núcleos temáticos y modalidades textuales, por lo que el diseño debería tener en cuenta esa circunstancia. En general, se distinguen unidades mayores *-partes, libros o tomos-* y menores *-capítulos y párrafos-* aunque también encontramos *noticias* en Simón y *vidas* en Dávila, que son unidades más extensas que el capítulo, pero que dependen de otra superior. Lo habitual es que cada obra distinga, como mínimo, dos de estas unidades, con las excepciones de Landa y Montoya, que solo usan una, y son frecuentes las que utilizan tres. Los casos de mayor complejidad editorial son los de Lizana y Torres, que emplean cuatro.

La organización interna de los materiales depende también de la misma división establecida anteriormente: las relaciones breves, excepto las de extirpación de idolatrías y tres de viajes, según se indicará, se rigen por una línea temporal, con una secuencia de acontecimientos ordenada por días, en la que van incluyendo otros motivos: no pretenden narrar solo el viaje, sino que se detienen, con brevedad, en descripción de flora y fauna, así como de tribus indígenas con sus costumbres y modos de vida. Así sucede, de modo particular, en las relaciones de J. Carvajal, Rojas y Acuña y también en la relación de evangelización de Techo. En cualquier caso, siempre está presente el esquema *preparativos de la expedición* –que puede incluir alguna corografía– / *expedición propiamente dicha* / *final*. Algo semejante ocurre en Niza, aunque este no se detenga en descripciones etnográficas, mientras que Aguilar aplica un esquema rigurosamente temporal a su crónica y reserva las páginas finales, sin separación editorial, para los ritos indígenas. El primer cronista, Pané, invierte los términos y reserva elementos narrativos para el final.

En las crónicas más extensas encontramos un amplio muestrario de motivos, entre los que mencionamos ahora 1) la narración prehispánica, 2) la narración de la conquista desde el principio y sus antecedentes, 3) la narración de la colonización, 4) los contenidos científicos –astronomía, física, clima, fauna, flora–, 5) los recursos naturales, la geografía física y las condiciones de vida, 6) la etnografía y antropología cultural prehispánica, 7) la vida social criolla, 8) la epopeya de los frailes: sus viajes iniciales a América y su periplo evangelizador y 9) las biografías de los religiosos y la historia de las órdenes²⁵⁴.

²⁵⁴ A todo ello hay que añadir los textos intercalados, como documentos burocráticos, cartas, relaciones festivas, pequeñas *novelas insertas*, etc., que, junto con los elementos enumerados arriba, les dan a las crónicas su constitutivo carácter misceláneo. Véase abajo (apdo. 4.2).

Desde luego, no todas incluyen la lista entera, ya que, como se ha visto, el tratamiento de unos temas u otros tiene mucho que ver con el subgénero y con las motivaciones de cada autor.

Lo que nos interesa de ello ahora es cómo se organizan esos temas: en qué orden y con qué relación respecto de las unidades estructurales mencionadas arriba. Dejando aparte por ahora casos como los de Sahagún, Acosta u Ovalle, que problematizan o cuestionan estos asuntos como escritores y nos ofrecen auténticos tratados, podemos decir que las primeras obras suelen distinguir la narración de hechos históricos –del mundo prehispánico o de la conquista– de la exposición/descripción de ritos y costumbres de los naturales, a lo cual puede unirse también el mundo físico. Este esquema, embrionario en Pané, se desarrolla en Motolinía, Landa, Durán y Tovar y se lleva a cabo de forma homogénea en los tres últimos: primero cuentan la historia prehispánica, incluyendo la conquista, y después desarrollan extensamente ritos y creencias. El primero, en cambio, coloca en la primera parte de su obra los ritos e incluye también contenidos evangelizadores ausentes en los otros. Como se verá, Acosta y Sahagún cuentan la conquista al final porque sus obras responden a un planteamiento distinto.

Si vamos a las historias eclesiásticas y similares, así como a las relaciones de extirpación de idolatrías, podremos comprobar que esa estructura binaria se rompe, ya que ahora el motivo que articula todo o hacia el que todo se dirige es la evangelización y a él se subordinan los demás, aunque de diferente manera. Así, las crónicas de Mendieta, Calancha y Torres –esta última, realmente, una continuación de la anterior– tienen un importante componente etnográfico: el primero lo incluye en el “Libro II”, en medio de la narración cronológica de conquista y colonización, mientras que el agustino propone una estructura más elaborada y parecida a la de las historias naturales y morales, ya que solo cuenta conquista y evangelización después de haber hablado del clima, la flora y la fauna. La parte narrativa, a su vez, sigue la línea lógica de contar la historia precolombina, la llegada de los españoles y los procesos evangelizadores, luego continuados por Torres. En las demás historias eclesiásticas, los contenidos propios de este género articulan las crónicas: así sucede en Dávila, que organiza su crónica a partir de las vidas de los religiosos, aunque luego, en cada una, incluye muchos más elementos. Grijalva procede al revés: cuenta los hitos evangelizadores y coloca a los religiosos en cada uno. Finalmente, Montoya y Ribas se centran en el proceso en sí: el primero dedica mucho espacio a las reducciones, aunque residualmente introduce elementos etnográficos, y el segundo parte de las entradas evangelizadoras e incluye también, subordinados a estas, elementos culturales indígenas.

Las crónicas que hemos rotulado como híbridos –hablamos ahora de las de Lizana y Remesal y más abajo de la de Ovalle– hacen también una propuesta distinta: el franciscano vuelve en cierto modo al esquema etnográfico del XVI y opone, en la primera parte, los dioses indígenas a la Virgen de Izamal, mientras que en la segunda compone una historia eclesiástica con evangelización y biografías. Él lo explica así, evitando mencionar que, antes de hablar de la Virgen, dedica trece capítulos a distintos elementos de la religiosidad prehispánica:

Primero trato de la Virgen santísima [...]. Y en la segunda parte se trata de la conquista espiritual de esta provincia y de la vida santa y maravillas de sus espirituales conquistadores (Lizana, 41).

El dominico, en cambio, prescinde de la explicación etnográfica y compone una historia general y religiosa del siglo XVI en Chiapas y Guatemala guiándose por la cronología.

En cuanto a la crónica de Lizárraga, ejemplo claro de libro de viajes en el que luego se cuelean contenidos heterogéneos, la descripción colonial –del medio físico y ciudadano–, como reza su título, ocupa toda la primera parte y se recupera al final de la segunda; en esta, a su vez, encontramos biografías y expediciones. De modo casi residual, aparecen contenidos etnográficos.

Veamos ahora las propuestas más elaboradas –Sahagún, Acosta y Ovalle–. Los dos primeros adoptan el modelo de la historia natural y moral, aunque presentan diferencias, sobre todo a la hora de dar más importancia y conceder más espacio a unos contenidos que a otros. La siguiente tabla permite comparar las propuestas de ambos:

SAHAGÚN	ACOSTA
I: Dioses del mundo azteca y sus características y refutación final de los mismos por el autor. II: Fiestas, vida social y religiosa. Relaciones festivas. III: Orígenes de los dioses. Relatos míticos en torno a ellos. IV: Especie de horóscopo y nuevamente la vida social. V: Agüeros, pronósticos y supersticiones. VI: Sabiduría popular: consejas y consejos. VII: Mito de la creación del quinto sol. VIII: Gobernantes de las ciudades mexicanas y vida cotidiana de los señores. IX: Historia y vida social de los mercaderes. X: Vicios y virtudes de los indígenas en general. Dificultades en la evangelización. XI: Historia natural. XII: Narración, desde la perspectiva indígena, de la llegada de los españoles.	I: Física y astronomía general hasta llegar a lo que interesa. II: Clima americano. III. Mares, océanos y sus propiedades. Fenómenos geológicos, como volcanes y terremotos. IV: Recursos minerales, fauna y flora. V: Fiestas y ritos de los indios. VI: Escritura, calendario, vida política, más de fiestas y pequeña historia de los reyes incas. VII: Historia de los mexicanos, con un capítulo final, situado en el presente, que habla sobre la evangelización (479-483).

Se puede constatar que ambos autores dejan para el final la narración de la conquista (en el caso de Acosta, también de la historia prehispánica, que Sahagún coloca, en forma de listado, en el capítulo VIII). Luego se perciben los distintos intereses de cada uno: el franciscano se ocupa primero, y sobre todo, de los ritos y cultura de los indígenas, después de su estructura social y finalmente del medio natural; el jesuita opta por el modelo clásico de Plinio y articula su obra en tres partes, que quedan patentes en los prólogos iniciales a los capítulos III y V: una primera general, de fundamentación físico-filosófica; una segunda para lo que, siguiendo el modelo, denomina “historia natural” y una tercera para la “historia moral”. La primera de estas partes, que, en realidad, es una introducción a los

capítulos que abordan lo “natural”, está ausente por completo en Sahagún, lo que nos indica que el interés de este es puramente etnográfico, mientras que Acosta es más ambicioso: quiere abarcarlo todo –incluso con un breve capítulo final sobre evangelización– y dotar a su obra de un fuerte componente científico.

En la *Histórica relación* de Ovalle el protagonista absoluto es Chile, aunque hay una parte dedicada a la conquista de América en general remontándose a Colón. Su organización es la siguiente: I, II, III: capítulos dedicados por entero a Chile, siguiendo siempre el orden naturaleza-sociedad; IV: conquista de América en general desde Colón. Los últimos capítulos de este libro se dedican de nuevo a esta zona, por lo que tenemos otra vez la estructura general-particular; V, VI, VII: conquista y colonización de Chile desde el principio hasta el último gobernador. En cada libro los primeros capítulos son descriptivos –hablan de ciudades, sobre todo– y luego se prosigue la narración, por lo que la estructura incorpora una alternancia narración/descripción que da lugar a un ritmo binario estático/dinámico, y VIII: la tarea evangelizadora en los diferentes territorios de Chile, contada desde los más cercanos a los más alejados y compuesta por una sucesión de relatos y cartas. Los primeros capítulos son más generales: tratan sobre la evangelización en América en general, y luego concreta en Chile. Se repite la estructura de siempre. Estamos, pues, ante un plan preconcebido –y explicitado con todo detalle en el “Prólogo”– que se rige además de por los contenidos, por la secuencia temporal y por las modalidades textuales. Aunque luego poco tenga que ver, los dos primeros libros de la primera parte son absolutamente deudores de Acosta y remiten a la historia general que se escribe en el XVI y el siguiente, el III, se dedica a la etnografía indígena. La temática evangelizadora queda relegada al último libro, el VIII, con algunas referencias en el anterior. Esta organización estructural nos confirma en lo ya explicado en el capítulo 1 y 2 acerca del carácter híbrido de la obra de Ovalle y hasta podríamos decir que en ella lo religioso-evangelizador es muy secundario.

Gestionar la descripción: procedimientos básicos de coherencia y cohesión

Después de esta descripción pocas dudas caben de que un rasgo constitutivo de la cronística religiosa de Indias es su heterogeneidad temática: la presencia en cada texto, incluso en muchos de los más breves, de distintos centros de atención. Otra conclusión que podríamos extraer es que la gestión de esta dispersión de motivos, en términos generales, es más exitosa de lo que cabía esperar. Dedicamos las próximas líneas a explicar algunos mecanismos concretos relacionados con esta segunda aseveración.

Comenzamos por los textos breves –relaciones de todo tipo–, que suelen ser obras unitarias, ya que normalmente se organizan en torno a la idea del viaje. Ello ocurre con las relaciones de viajes y exploraciones, pero también con la *Relación* de Marcos de Niza. Algunas de ellas tienen mecanismos más elaborados, casi siempre relacionados con las modalidades textuales. Es el caso –único, que sepamos– de la de Barnuevo, donde las partes inicial y final son argumentativas y la central narrativa. El hecho de que el autor termine su relación con una conclusión indica que concibe su obra con arreglo a la estructura retórica de la argumentación, lo que explica el adjetivo “apologética” que

aparece en su título y la polémica que mantiene con Maldonado, vista en su momento (apdo. 3.4). Otra relación que se puede poner de ejemplo es la de Acuña, que incorpora una parte narrativa inicial muy breve (hasta la página 79) y luego el desarrollo de la obra, de carácter descriptivo/expositivo. El propio narrador marca el paso de la una a la otra: “Hablado he hasta aquí en general de todo lo tocante a este gran río de las Amazonas. Razón será ya ir descendiendo en particular” (113). La última parte, además, va precedida de toda una serie de consideraciones a modo de prólogo, sobre temas y objetivos del tramo final de la relación (114). La página final contiene un último párrafo, que cierra la obra, donde se vuelve al plano editorial de los textos prologales (163). Una estructura cuidada que no impide, en la parte expositiva, el encadenamiento de temas por afinidad, aunque a veces eso rompa con el plano expositivo general que se había trazado (87-88), lo que provoca que luego haya que volver al tema principal (en este caso, el río) (90). Por ejemplo, hablar de flora lleva a hablar de árboles; de ellos a la forma como los transportan y de ahí a los utensilios empleados para construir embarcaciones a partir de la madera obtenida (109). En esta misma línea de proponer un plano pragmático al comienzo y al final enmarcando el contenido, organizado, a su vez, en una primera parte descriptiva y una segunda narrativa, está el también jesuita Techo.

Otros textos breves, como la *Relación* de Pané y la *Carta* de Motolinía, tienen menor cuidado en la estructuración de contenidos: el jerónimo, aunque propone esas dos partes tan características de las primeras crónicas, no cuida la lógica interna del discurso, algo que, como ahora veremos, es frecuente en textos que organizan los temas por asociación de ideas. En el caso de Motolinía, quizá por el carácter de alegato polémico y apasionado que tiene la obra, si bien el motivo central es claro y recurrente, el desarrollo del argumentario es caótico. Aun así, se pueden establecer dos partes, marcadas por el falso cierre o conclusión de la carta, protagonizadas la primera por Las Casas y la segunda por Cortés, cuyo propósito es oponer ambas figuras haciendo una sátira del fraile y un panegírico del conquistador.

Con independencia de la extensión y del subgénero de las obras, observamos en las del XVI—hasta Sahagún— un menor cuidado en la coherencia y la cohesión de los textos, algo que luego mejora hasta el punto de que algunos cronistas hacen explícitos sus criterios de organización del contenido. También veremos cómo obras bien elaboradas presentan en ocasiones elementos de improvisación. Esta tendencia a la dispersión la encontramos, por ejemplo, en la *Historia* de Motolinía, aunque pueda deberse, en parte, a razones editoriales, según se indicó más arriba. A modo de ejemplo, observamos que el franciscano cuenta (I, 4) cómo vienen los indios al bautizo, pero enseguida comienza a hablar de los ídolos que tenían y los sacrificios, en el capítulo siguiente (I,5) explica su calendario y a continuación vuelve sobre los sacrificios. Es decir, en vez de separar los ritos prehispánicos de la evangelización, como harán después la mayoría de las crónicas, lo mezcla todo y la lógica expositiva viene dada por la asociación de ideas. Algo parecido vemos en Landa, cuya organización de la materia no consiste en abordar un tema y agotarlo, sino en ir alternando los diferentes focos de interés. Hay un elemento que le aporta unidad: el mundo de la evangelización misionera, que está siempre de fondo, sea

cual sea el tema principal. La coherencia de la estructura expositiva no es muy evidente; la exposición avanza, como es habitual en estas obras, a impulsos de anécdotas o lugares descritos: por ejemplo, se habla de las crueldades de los españoles en la conquista y en el párrafo siguiente se describe una ciudad indígena (74). Podemos suponer que la razón de juntar ambos párrafos pudiera ser la de contraponer la guerra y destrucción que trajeron los españoles a la pulcritud de las construcciones indígenas, aunque ello no tiene demasiado fundamento conociendo la actitud de Landa y además porque eso significaría suponerles a los cronistas unos refinamientos compositivos propios de la narrativa de ficción y ya sabemos que ellos operaban en otros parámetros pragmáticos.

Si avanzamos un poco en el tiempo nos encontramos con obras extensas y bien planteadas estructuralmente, pero que incurren en cierta arbitrariedad en la secuenciación temática. Así, en Mendieta la estructura está perfectamente organizada de manera espacio-temporal e incluso podemos hablar de circularidad tomando en cuenta los alegatos contra los abusos y la defensa de los reyes que podemos encontrar al principio y al final. Además, la presencia de remisiones exactas a lo que se dirá bastante más tarde revela que el autor tiene un plan previo preconcebido y lo sigue, pero la secuenciación de temas puede ser en ocasiones algo arbitraria, tal como nos muestra el epígrafe de II,8: “*De cómo hubo gigantes en esta tierra y de lo que sentían [los indígenas] del ánima*” (87). El franciscano es una buena muestra de la *pelea* –podríamos decir– constante de los cronistas por *sujetar* sus contenidos para que no se les vayan de las manos y de cómo, con frecuencia, el criterio organizador que queremos emplear se cruza con otro, más lógico, con las consiguientes dudas que ello genera. En este caso, él quiere seguir un criterio temporal, pero en un momento dado se le impone la secuenciación por afinidad temática: “Tras esta materia de los sacramentos parece que viene a pelo decir algo de la mucha devoción que los indios [...] tomaron a la imagen o figura de la santa Cruz” (307). Más ejemplos de secuenciación algo arbitraria los tenemos en Dávila, que incluye dentro de las biografías de los religiosos asuntos totalmente diversos; en Lizárraga, cuya *Descripción* es, en su segunda parte, una miscelánea; en Remesal, cuya crónica desde el comienzo da la sensación de ser una obra bien planeada, rigurosa y pensada para ser publicada y no puede decirse de ella que sea una obra dispersa porque hay un tema central y se renuncia a la inclusión de otros temas. No obstante, se mantienen elementos de cierta improvisación, como cuando se cuenta la biografía de un religioso por miedo a no acordarse de ello después o cuando se recurre a la estructura por aproximación: por ejemplo, el mencionar un contenido se ve obligado a señalar otro con el que está relacionado, aunque no tenga que ver con el plan inicial previsto (257 y ss.); en Jacinto de Carvajal, que también utiliza la secuenciación por asociación de ideas (134); en San Pedro, que no aborda todos los contenidos prometidos en las remisiones catafóricas, o en Grijalva por la inclusión de documentación variada, algo frecuente, como veremos más abajo (apdo. 4.2).

Siguiendo con obras extensas –algunas, como la *Extirpación* de Arriaga, menos–, las no citadas en el párrafo anterior presentan una estructura cuidada –dentro siempre de la poética de lo heterogéneo y diverso– y no adolecen de algunos de los *defectos* señalados.

Debe destacarse que entre ellas solo hay cuatro del siglo XVI, por lo que la mayoría son barrocas y la mitad obra de jesuitas, lo que nos confirma en la constatación de que el diseño constructivo de los textos mejora con el tiempo, algo que podemos confirmar si nos fijamos en otros elementos cada vez más presentes: citas textuales rigurosas e índice general y de materias. En cuatro de ellas, además, encontramos criterios claros y explícitos acerca de cómo se piensa organizar los contenidos, indicadores claros de la importancia que ello tiene para los autores. Antes de ir a ellas, mencionaremos algunos otros casos, dejando otros ya suficientemente comentados en las páginas anteriores. Así, la unidad fundamental puede venir dada por la existencia de un único centro de interés (Sahagún), por el uso de una línea de tiempo (Torres), por la separación tajante entre narración histórica y descripción/exposición etnográfica (Tovar) o por la alternancia de modalidades textuales que dota al conjunto de simetría siguiendo los patrones clásicos (Ribas).

Nos detenemos ahora en los casos de *autopoética*: Acosta, Arriaga, Simón y Ovalle. La crónica del primero no es unitaria porque tenga un solo centro de interés, sino porque está articulada con una estructura interna muy pensada, que sigue la de los tratados científicos de la Antigüedad. Utiliza una estructura que podemos explicar a partir de dos criterios: a) según la modalidad textual: desde la argumentación dominante en los dos primeros libros hasta la narración en el último, pasando por la exposición, que domina en los libros centrales y b) según los temas: desde lo general, filosófico y especulativo a lo particular. Destaca, pues, su cuidado extremo siempre a partir de criterios racionales que, además, se hacen expresos:

Habiendo tratado lo que a la historia natural de las Indias pertenece, en lo que resta se tratará de la historia moral, esto es, de las costumbres y hechos de los indios. Porque después del cielo y temple y sitio y cualidades del Nuevo Orbe [...] la *razón* dicta seguirse el tratar de los hombres que habitan el Nuevo Orbe (Acosta, 297, subrayado nuestro).

Arriaga, autor de una obra inferior en ambición abarcadora –una relación, de hecho–, nos presenta un texto unitario y rigurosamente estructurado, donde encontramos varias referencias a lo largo de la misma que permiten observar que hay una primera parte narrativo-expositiva y una segunda parte instructiva, con capítulos más esquemáticos, pero que responden a un verdadero *manual de instrucciones* para detectar y destruir idolatrías. El propio autor explica la estructura de su obra en el “Prólogo” y más adelante lo repite (158):

Aunque no va esta relación dividida en partes se podrá reducir a tres. La primera qué ídolos y huacas tienen los indios, qué sacrificios y fiestas las hacen [...]. La segunda las causas de no haberse desarraigado entre los indios [...], y los remedios para extirpar las raíces deste mal. La tercera, la práctica muy en particular de cómo se ha de hazer la visita para la extirpación de estas idolatrías (Arriaga, XXX-XXXI).

Simón tiene muy claro el carácter narrativo de su obra y la estructura de acuerdo con ello, aunque con un criterio organizativo superior: dedicar cada tomo, dividido luego en *noticias*, a un espacio geográfico y desechar una simple ordenación temporal al modo de los antiguos, argumentando que eso favorece la concentración y el gusto e interés del

lector –incluso su economía, ya que es posible que no pueda comprar todos los tomos–, para que

los [tomos] que le quedaren le den historia entera de una provincia sin atormentarle dependencias del tomo o de los tomos que le faltan, y haga cuenta que no se escribió más que aquel o aquellos que tiene; y así el primero trata de las cosas de la gobernación de Venezuela o Caracas y la historia del tirano Aguirre [...], el segundo desde los principios de las conquistas de Santa Marta [...] y el tercero las conquistas de las costas de Cartagena (Simón, X).

Debemos calificar ese interés por las circunstancias del lector a la hora de organizar la estructura del texto como algo infrecuente en las crónicas y que dota de valor añadido a esta y a unas pocas más. Por lo demás, el mismo autor nos detalla los fundamentos estructurales de su obra, donde sigue la lógica compositiva clásica:

Trataré primero del nombre que de la cosa, por ser este el modo que usa el lógico primero, definiendo el término significante que la cosa significada por él. Son los nombres de estas tierras universales y particulares; de estos irá tratando la Historia cuando vaya llegando a cada particular provincia” (Simón, 2).

Terminamos este repaso con Ovalle, que nos lega un texto con varios puntos de interés insertos en una estructura elaborada, por lo que puede decirse que es unitario, aunque sean sus temas variados. De esta diversidad temática es muy consciente el autor, que, amparándose en ella, justifica la necesidad de dividirla en más libros. Hay una organización básica que va de lo general a lo particular: de los aspectos geográficos, naturales y socio-históricos hasta el proceso evangelizador. El jesuita nos ofrece en el “Prólogo” unas interesantes consideraciones acerca de por qué trató más o menos determinados asuntos, de dos de las cuales es pertinente hacerse eco aquí: 1) la variedad temática de su crónica –y de todas, en verdad– se justifica porque produce más deleite al lector, “el cual hallará en ella variedad de cosas que le entretengan” (Ovalle, “Prólogo”), donde asoma de nuevo, al igual que en Simón, aunque desde otro punto de vista, la preocupación por el lector, y 2) la necesidad de incluir mucha información sobre Chile al margen de la evangelización, pues no hay libros que den cuenta de ello:

Esto me obligó a detenerme en los seis libros primeros, dando razón de la tierra y del valor y fiereza de sus habitantes, para que así campease más la fuerza y eficacia de la Divina gracia [...], como se ve en los últimos libros, que aunque menos en numero, contienen casi tanto como los seis primeros, pero como la materia de estos tenía mas diversidad de cosas que la de aquellos fue menester dividirla en mas libros (id.).

Procedimientos específicos: las remisiones internas y distintos tipos de simetrías

Veamos ahora una técnica que coadyuva a cohesionar la estructura de las obras, cuya distribución temática por parte de los autores acabamos de estudiar: se trata de los mecanismos de remisión interna. Pero antes hay que dejar dicho algo de cierto interés y que corrobora lo averiguado hasta ahora acerca de que la variedad de puntos tratados no impide un cuidado organizador más que apreciable. Se trata del hecho de que, así como existen criterios para organizar la estructura de obras enteras, los hay también para estructurar unidades inferiores, especialmente los capítulos, como se comprueba, a modo de ejemplo, en Durán, Dávila, J. Carvajal, Ribas, Montoya, Ovalle y Sahagún, en cuya

Historia es continuo el uso de fórmulas de comienzo o final e incluso la repetición, en cada capítulo, de la misma estructura (305, 309). Tanto en los capítulos –siempre que cada uno forme una unidad discreta– como, en el caso de Ovalle, en la unidad superior que los acoge podemos observar una tendencia muy acusada a plantear una estructura que va de lo general a lo particular: se comienza por una frase sentenciosa (J.Carvajal, 49) o por un párrafo reflexivo acerca de un tema determinado (Dávila, 81; Montoya, 82; Ovalle, 78, 106 o 168) y se continúa ilustrando ese pensamiento con uno o varios casos concretos, con la posibilidad de una conclusión moral a modo de enseñanza (Dávila, 109). En el caso del historiador de Chile vemos también en la unidad superior –el libro– una organización alterna descripción/narración y cuestiones generales de América/específicas de Chile.

En cuanto a Ribas, destacamos varias técnicas organizativas que podemos agrupar en tres bloques:

- 1) hay un paralelismo en la estructura de los diferentes *libros* de la obra, consistente en reservar los últimos capítulos de cada uno para las biografías de los religiosos. También existe en cada libro un criterio de estructuración que atiende a la modalidad discursiva: se comienza con descripción y exposición geográfica –física y humana–, luego viene la narración de hechos generales y por último la biografía (1, 283, 669);
- 2) las biografías de los religiosos se componen de dos partes: recuento cronológico de los principales hechos de sus vidas y repaso de sus votos y virtudes cristianas con ejemplos de sus obras, y
- 3) suele comenzarse cada *libro* con un resumen básico de su argumento (34), aunque hay tendencia a colocar expansiones reflexivas o alegatos polémicos al comienzo de los capítulos (408-409) y continuar luego con una sucesión de *casos* –nunca se conforman con uno para ilustrar algo, rasgo constitutivo de la crónica religiosa– (18, 45).

Dejo para el final el caso de Durán, que nos permite fijarnos en la construcción de un contenido narrativo tan importante en las crónicas, en particular durante el siglo XVI, como es el de las batallas, que en el dominico tienen siempre la misma estructura: provocación, preparativos, batalla, recibimiento triunfal de los vencedores y ceremonias y sacrificios con los prisioneros vencidos (174)²⁵⁵.

Vayamos, ahora sí, a la revisión las remisiones internas, cuya aparición constante en la mayoría de las crónicas –breves y extensas–, tanto en forma de anáforas como de catáforas, tiene mucho que ver con dos constataciones que ya han quedado sentadas: 1) estamos ante obras heterogéneas desde el punto de vista temático y 2), pese a ello, se logra en ellas una estructura y una coherencia interna apreciables. Una de las maneras, precisamente, de lograr esa coherencia y cohesión es la utilización de remisiones que traban el conjunto y lo subordinan a la lógica interna que cada cronista quiere imprimir a su texto. Otra técnica frecuente, incluso en relaciones breves, es el empleo de

²⁵⁵ Alfonso Mendiola (2003) dedicó una extensa investigación a fundamentar, desde la retórica europea del XVI, la construcción de los episodios bélicos. Para lo que nos interesa aquí, pueden consultarse los capítulos dedicados a analizar los casos de Bernal Díaz, López de Gómara y Torquemada, así como la conclusión (pp. 367 y ss.). A propósito de los paralelismos en la construcción de los capítulos, todavía nos quedan algunos detalles por explicitar, que dejamos para el final de este apartado.

distribuidores temáticos, así como los comentarios autoriales acerca de la distribución de la materia temática.

Las remisiones son una técnica universal, aunque no se utilicen en la misma medida en todos los textos, puesto que se relacionan con variables como el subgénero o la extensión. Se encuentran en mayor cantidad en las crónicas más extensas y, sobre todo, en aquellas configuradas más como *tratados*, esto es, las obras extensas del siglo XVII donde, en otros lugares de esta investigación, hemos observado una mayor presencia libresca, de fuentes y citas. Suelen construirse con adverbios de tiempo o lugar o con citas de capítulos y partes. Destacaríamos como textos con una especial presencia de este tipo de remisiones los de Sahagún, Mendieta, Simón, Lizana, Calancha, Torres, Tovar, Acosta, Ribas y Ovalle, aunque también hay obras breves –relaciones de viaje, por ejemplo–, donde, en proporción a la extensión, son muy utilizadas: es el caso de las de los franciscanos anónimos, Cruz, J. Carvajal, Arriaga o Acuña. Las fórmulas anafóricas más frecuentes –aparecen en numerosas obras, por lo que no indico la página– son: “según hemos dicho”, “ya dichas”, “como dicho es”, “arriba quedan dichos”, “como dijimos”, “como hemos visto” y similares. En algún caso, tenemos una anáfora más elaborada: “pero para contar la historia y sucesos será necesario nos acordemos de lo que en el capítulo pasado tratamos” (Durán, 28). Entre los elementos de cohesión catafóricos se encuentran: “luego se dirán”, “como adelante se dirá”, “según se dirá en su lugar”, “según presto se dirá”, “como veremos”, “como adelante se verá” y pocas más, aunque pueden ir acompañadas de algún elemento que las individualice, del tipo “siendo Dios servido” (Mendieta, 319), y que puede aportar cierto matiz de inseguridad, si bien no se sale mucho de un formulismo tópico.

Además de la enumeración de las fórmulas más habituales, es oportuno destacar algunos usos particulares de estas remisiones. Entre ellos, el hecho de que las catáforas incorporen elementos de anticipación tanto de contenidos como de sucesos de la trama, lo que explica su abundante uso por parte, por ejemplo, de Simón. O su utilización al final de los capítulos con remisión inmediata al siguiente, técnica reiterada en las crónicas y que podemos ejemplificar en Mendieta (228), Ribas (36, 303, 678), Durán (506, 514) o Torres (292, 313, 332). En cuanto a las anáforas, se pueden usar variantes, como puede ser la cita de personajes históricos que ya se han indicado con anterioridad, lo que permite al lector reconstruir mejor la línea argumental, entorpecida por otros usos (Lizárraga, II,143). Además, su empleo –mayor conforme avanzamos en las obras, como es natural– favorece la recogida de elementos dispersos, situados en diferentes lugares de la crónica, en torno a un mismo asunto, como se comprueba en la *Historia* de Montoya a propósito de los ataques y abusos sufridos por los miembros de las reducciones (48, 49, 55).

Finalmente, importa destacar la extrema precisión con que algunos autores manejan estas fórmulas de cohesión. Más allá de los consabidos adverbios (*antes, después, arriba, abajo*), cabe que haya interés en señalar con exactitud libro, parte o capítulo en que se puede encontrar el contenido correspondiente, tal como puede verse, entre otros, en Lizana (131, 132), Calancha (209, 248), Torres (41, 350), Barnuevo (331), Ribas (753) u Ovalle (109), donde las remisiones se acompañan de recordatorios temáticos para que el

lector no se pierda en la estructura temática: “como veremos en su lugar, quando tratemos de la guerra que han hecho a los españoles” (84). No obstante, no puede excluirse algún fallo, donde la anáfora se comprueba inexacta o errónea (Acosta, 450).

Los distribuidores temáticos

Además de las remisiones, podemos localizar en las crónicas abundantes ejemplos de distribuidores temáticos: fórmulas o pequeños comentarios acerca de la estructuración de la materia. Se trata de una suerte de *guía de lectura*, que tiene por objetivo que el lector no se extravíe en alguno de los múltiples caminos que a cada paso se abren en un discurso que, por su propia naturaleza, es misceláneo. Los momentos de reflexión de los cronistas en torno a su propia creación son abundantísimos y abarcan muy distintas consideraciones (entre ellas, la justificación de la inclusión o supresión de un contenido por motivos de censura moral o política, por cuestiones estéticas o por respeto al que lee)²⁵⁶. Ahora, sin embargo, solo nos interesan los comentarios estrictamente estructurales. Hemos considerado ejemplos de esta práctica en veinticinco autores y se comprueba que, salvo

²⁵⁶ Son muy pocas las crónicas donde no existe o es irrelevante lo que podríamos denominar un *diálogo crítico del autor con su obra*, pues en la mayoría hay abundante material sobre reflexiones de historiador, diálogo y dialéctica con las fuentes o explicación de la necesidad o no de incluir ciertos contenidos. Aunque no podemos ocuparnos de esta cuestión porque el análisis detallado del plano pragmático o contextual de las obras supera las posibilidades de esta investigación, sí es pertinente dejar constancia en nota de algún aspecto relacionado con lo que tratamos en este apartado.

La presencia de este contenido *metaliterario*, más pragmático que textual, es rasgo constitutivo de la crónica religiosa de Inidias, hasta el punto de que, según los datos recogidos en las calas realizadas, solo está ausente en las crónicas de Landa y Techo. Podemos articularlo en tres apartados: a) diálogo con las fuentes y reflexiones de historiador, b) justificación de la no inclusión de material y c) justificación, al contrario, de la inclusión de contenidos supuestamente secundarios o irrelevantes. El comportamiento de las órdenes religiosas con respecto a la utilización de esta materia es significativo, pues, mientras franciscanos y jesuitas presentan la casuística entera –los primeros, en menor medida la del apartado a) y los segundos inciden más en el b)–, los dominicos solo utilizan elementos de b) y los agustinos de a) y, secundariamente, de c), lo que delata a estos como una orden no preocupada por la extensión –por la brevedad– y, además, muy pendiente de glosar y comentar las fuentes, todo ello acorde con la poética de la crónica que se impone en el Barroco y con un característico mayor intelectualismo.

Los puntos básicos del apartado a) son el poco rigor y objetividad de las fuentes, así como su escasez, la imposibilidad de averiguar algo, los métodos y justificaciones de historiador (Ovalle, 177; Pané, 188; Mendieta, 42); las condiciones materiales de la escritura: la prisa, la propia idoneidad para la tarea o la adecuación de los lugares escogidos para la redacción (Pané, 190; Acuña, 78); y, por último, las hipótesis y métodos de historiador (Grijalva, 46, 92, 171; Acuña, 70; Ribas, 478). En cuanto a las explicaciones para no incluir contenido (apartado b)), destacan la inadecuación o carácter polémico de los temas (Anónimos, 105; Lizárraga, 141; Simón, 325), su carácter demasiado extenso y otros tópicos, como la prolijidad, el alargarse demasiado o el enfado del lector (Anónimos, 115; Niza, 92, Lizana, 62; Motolinía A, 173; Durán, 5; Mendieta, 450; San Pedro, 165; Tovar, 30; Montoya, 9; Ribas, 419, Ovalle, 401), el hecho de haberse tratado antes o ser muy conocido (Acuña, 113.114; Simón, 20), el no hacer al caso o no tener relación con lo que se está contando (Lizárraga, 250; Niza, 94), el no gastar el tiempo (Durán, 12), el evitar ofender al lector (Durán, 36; Acosta, 361) y el no ser adecuado al género (Torres, 253). Por último, aunque menos habituales, también encontramos justificaciones de la inclusión de contenidos en apariencia impertinentes: podemos documentar consideraciones sobre la necesidad de utilizar temas, tonos o estilos inadecuados en aras de un bien superior (Sahagún, 614; Mendieta, 49-51; Calancha, 171), sobre la inclusión de anécdotas ilustradoras (Ribas, 309) e historias intercaladas (Madonado, 67; Barnuevo, 310), aduciendo su carácter “sabroso” (Grijalva, 10), y de “materias frívolas” porque “las diversiones son necesarias en la república” (Acosta, 415), sobre la utilización de excursos (Cruz, 125), sobre todo si “vienen a cuento” (Calancha, 47), y, por último, encontramos justificaciones por haberse alargado o detenido demasiado (Grijalva, 16; Ovalle, 170).

los casos de Landa y Ribas, las crónicas en que no hemos recogido ejemplos son textos breves, por lo que este tipo de distribuidores temáticos se vinculan con las obras extensas y de mayor heterogeneidad temática, y, por otro lado, pertenecen mayoritariamente al siglo XVI y ninguna de ellas fue escrita por un agustino.

Debe señalarse, asimismo, que no todos los religiosos utilizan esta técnica en la misma medida, pues en unos casos es esporádica y en otros constante, una diferencia que puede explicarse no solo por la extensión o el subgénero, sino por la ambición del cronista y su afán de perfección que facilite la perdurabilidad de la obra en el tiempo, todo ello relacionado con el hecho, ya aludido en el capítulo 3, de que las crónicas se convierten en *tratados* en el siglo XVII. En fin, nos encontraremos con consideraciones parecidas a las ya expuestas más arriba acerca de la explicación por parte de los propios autores de la estructura de sus obras, que, en ocasiones, siguen revelando esa preocupación por el lector ya vista en Simón u Ovalle.

Veamos primero los distintos tipos de distribuidores temáticos encontrados en la mayor parte de los autores considerados y a continuación abordaremos algunos casos de particular interés. Según los datos recogidos, podemos distinguir las siguientes posibilidades:

1. Simple secuenciación de la materia: “Hasta ahora se ha dicho [...], ahora diré” (Torres, 273; Acuña, 113).
2. Prelación: “Antes de que entre a decir las crueldades de los sacrificios, diré la manera y cuenta que tenían en repartir el tiempo” (Motolinía A, 140-141).
3. Fórmulas de continuación: “Pasemos adelante con nuestra narración, y fiemos de la verdad, que ella por sí vuelve” (Montoya, 62). En Ribas denotan el cumplimiento de los planes trazados y la separación de los distintos aspectos tratados mediante fórmulas del tipo “vengo ahora a” (415), “pasemos a” (421), “vengamos ahora” (432) o “volviendo a ellos digo” (672).
4. Consideración de un asunto importante antes de proseguir: “Antes que prosigamos/pasemos adelante” (Pané, 115; Cruz, 116; San Pedro, 165). Una variante se encuentra en Tovar: “Heme detenido a explicar las etimologías de estos porque adelante se han de repetir muchas veces” (30).
5. Advertencia de que ha llegado ya el momento de tratar algo antes anunciado: “Hemos llegado ya con la Historia a los tiempos en que sucedieron las tiranías de Lope de Aguirre” (Simón, 240).
6. Vuelta al tratamiento de un tema tras una digresión, variante o concreción del punto 3.: “Volviendo a la materia” (Pané, 116; Remesal, 195, 227, 338; Grijalva, 15).
7. Posposición de un contenido necesario al final del capítulo por no interrumpir lo que en ese momento se está exponiendo: “Cuyas palabras pondré al cabo de este capítulo, por no interrumpir la materia que llevo aquí enhilada” (Mendieta, 28).
8. Evitación de repeticiones, dejando de tratar algo ya comentado: “Porque ya está dicha la manera del sacrificar no diré aquí sino el número de los que sacrificaban” (Motolinía A, 170).

9. Justificación de la elaboración de un apéndice o de la inclusión de algún otro elemento extraño por la vecindad temática con el contenido anterior: “Y porque los agüeros y las abusiones son muy vecinos, pongo este tratado de las abusiones por apéndiz de este ‘Libro Quinto’ de los agüeros” (Sahagún, 389; Barnuevo, 310, 318).

Los cronistas no citados anteriormente tienen en las próximas líneas tratamiento aparte, sobre todo porque el número de ejemplos recogidos en ellos es mucho mayor, pero también porque muestran algunos elementos novedosos, además de los que acabamos de citar. Lizana, junto con Acosta, Dávila y Ovalle, tiene la tendencia de concentrar los distribuidores temáticos al comienzo y al final de los capítulos (53, 57, 89, 92, 94, 108, 131, 201), pero también comenta la estructura de las biografías (134). Dávila aprovecha igualmente esos espacios para sintetizar lo dicho y anunciar lo siguiente, más allá de una simple remisión catafórica como las vistas arriba (217, 230, 278, 794), aunque debe destacarse en su crónica la forma de justificar las digresiones:

No me pareció dexar de referir este segundo testimonio, con que aun el mesmo padre de la mentira confiesa la verdad que profesa nuestra religión cristiana. Aunque sucedió esto segundo en otra provincia, fue en la que algún tiempo estuvo incorporada con la muestra, y fue en las Indias, y en fraile de nuestro abito [...]. No creo que habrá sido la digresión penosa pues resulta en mayor gloria de nuestra Fe, y noticia de la santidad del bienaventurado padre fray Pedro de Córdoba; pero cuando esta licencia hubiere sido culpa, yo la concediera porque fuera sola” (149).

Los ejemplos de esta concentración de marcadores son numerosos en Acosta (85, 97, 104, 107, 120, 190, 209, 359, 438, 449) y en Ovalle (60, 105, 125, 135, 182, 275, 336, 347), si bien este, como veremos de inmediato, presenta una mayor variedad de técnicas. De Durán nos interesan sus frecuentes comentarios en torno al orden que se va a seguir (5, 56), argumentando el autor por qué sigue uno determinado y no otro (en función de los objetivos marcados), como se ve en este testimonio:

Y porque quiero más en particular dar cuenta de la elección de este primero rey de México [...], pues lo tomo por principal intento de esta mi historia, pareciome haçer particular capítulo dél y de toda su vida y hechos; pero antes que vamos a tratar dél diré aquí cómo los que se apartaron a vivir al *Tlatelulco* se estuvieron quedos sin acudir á la obediencia del nuevo rey (Durán, 46).

Arriaga utiliza fórmulas distributivas de comienzo y finalización ya vistas, pero muy numerosas: “Después veremos [...], ahora veamos” (31). “Y esto baste en lo que toca a los ministros de la idolatría, veamos ahora los sacrificios que hazen” (41) –más ejemplos en 48, 65, 81, 90, 103, 117, 137, 144, 163 y 187–. Calancha vuelve a hacer protagonista al lector, como sucedía, sobre todo, con Simón, y deja las indicaciones de estructura temática para el primer capítulo porque entiende que “ay pocos que lean el prólogo de un libro” (22) e incluye una especie de índice resumido (46-47).

Como afirmábamos pocas líneas arriba, Ovalle es el autor más preocupado por el uso de fórmulas distributivas y por la importancia de la estructura en general, lo que se prueba, además de en los ejemplos que acabamos de citar mediante la indicación de la página en que se encuentran, en las constantes observaciones sobre dónde debe ir colocado cada contenido, lo que implica casi una obsesión por la estructura. (3, 178, 189, 328). Además,

encontramos en la *Histórica relación* ejemplos de a) fórmulas para retomar el hilo: “demos fin a esta materia” (59), “viniendo, pues, a la segunda parte” (60), “digamos algo del estrecho” (68), “será bien dar alguna noticia” (86), “vengamos ahora” (292); b) fórmulas de conclusión: “esto es lo que hallo delos habitantes” (82); y c) estructuras para distribuir la materia temática cuando esta tiene varios focos de atención (130).

Procedimientos para la organización de la estructura interna (espaciales, temporales, temáticos y mixtos). Estadísticas generales

Comenzamos ahora el segundo aspecto que debemos tratar en este apartado, según se explicó arriba, en el primer párrafo del mismo, que es el estudio de los criterios que cada autor maneja para organizar la estructura interna de sus obras, así como de los artificios o procedimientos literarios, narrativos, que la favorezcan.

Además de la distribución temática que los cronistas manejan en su obra –explicitada, en ocasiones, por ellos mismos en el propio texto–, es evidente que cualquier libro, dependiendo de su género, encuentra su unidad profunda en el manejo de las coordenadas espacio-temporales o en los tipos y modalidades textuales. En el caso de las crónicas de Indias, su carácter misceláneo (su heterogeneidad discursiva y de objetivos e intereses) viene a complicar bastante las cosas y da lugar, como de inmediato veremos, al empleo de criterios mixtos o a la utilización de uno distinto en cada parte de la obra. Por ello, los datos que a continuación se ofrecen deben ser tomados con precaución, pues resulta complicado en ocasiones decidir qué criterio de estructuración predomina, aunque sí marcan tendencia y permiten llegar a conclusiones acerca del comportamiento general del género cronístico a propósito de esta cuestión.

El siguiente cuadro (nº 1) nos permite relacionar los criterios estructurantes (temporal, espacial, temático y mixto) con el siglo y el subgénero y también sirve para comprobar qué criterios se utilizan más en términos absolutos:

	SIGLO XVI					SIGLO XVII				
	TEMPO- RAL	ESPA- CIAL	TEMÁ- TICO	MIX- TO	TO- TAL	TEMPO- RAL	ESPA- CIAL	TEMA- TICO	MIX- TO	TO- TAL
RE	1				1					
RHP	1				1					
RC	1				1					
RV	1	1			2	4	1	1		6
REI				1	1	1				1
REV						1				1
C	1				1					
HG	1		3	2	6				1	1
HE	1			1	2	2	1		2	5
HI						1			2	3
M									1	1
TOTAL	7	1	3	4	15	9	2	1	6	18

Empezando justamente por lo último, y teniendo en cuenta las precauciones a que aludíamos algo más arriba, podemos comprobar, si sumamos las dos columnas de la izquierda de cada siglo, que el criterio de estructuración temporal es el más utilizado (en prácticamente la mitad de las obras: 16 de 33). Ello es lógico porque el componente

narrativo es muy acusado en las crónicas, pero, a la vez, puede resultar sorprendente, por eso mismo, que no se utilice más. La respuesta hay que buscarla, una vez más, en el tantas veces citado carácter misceláneo de estas obras, lo que explica que, como muestra el cuadro, diez de ellas opten por un criterio mixto: una combinación de estructuración temporal y temática o, en menor medida, temporal y espacial -muy clara esta última, por poner un ejemplo, en la *Descripción breve* de Lizárraga-. En la primera parte de este apartado hemos concluido que los cronistas dan mucha importancia a la estructura y suelen explicarla con pelos y señales, pero otra cosa distinta es la unidad profunda: sobre todo en el siglo XVI esta unidad solo cabe buscarla en la intención informativa, puesto que formalmente están siempre presentes estos dos centros de atención: la descripción de las comunidades primigenias y la narración de su devenir histórico, por un lado, y el relato de la conquista y colonización, por otro, lo que da lugar, al final, a la existencia de dos obras diferenciadas. También nos indica el cuadro que hay textos centrados casi de forma exclusiva en el espacio, al que subordinan lo demás, aunque es una opción que solo se observa con claridad en los de G. Carvajal, Acuña y Montoya.

Si relacionamos criterios con siglo, lo único destacable es que la tendencia etnográfica de las crónicas del XVI provoca que haya en él tres ejemplos claros de estructuración solo o fundamentalmente temática, de los cuales dos -las obras de Acosta y Sahagún- son ejemplos perfectos de lo que podríamos llamar *tratado*. En cambio, no tenemos nada parecido en el siglo XVII, pues la relación de Rojas, aunque sigue esa pauta, carece de la extensión y la ambición de los otros dos.

Por último, si cruzamos con el subgénero, obtenemos las siguientes conclusiones:

- 1) Las relaciones breves de todo tipo utilizan preferentemente el criterio temporal, salvo tres relaciones de viaje y una de extirpación de idolatrías. Aquí hay que tener en cuenta que, aunque las relaciones de viaje suelen ser narraciones cronológicas de expediciones, en algunas de ellas -las de G. Carvajal y Acuña- el espacio cobra una importancia decisiva que anula el factor tiempo. Pese a que en estos textos el espacio del río -o el del desierto en el caso de Niza- es protagonista, la organización de la crónica suele ser por jornadas -como se ve en el título de la de J. Carvajal-. En los ejemplos citados arriba, sin embargo, este criterio se desdibuja y las crónicas se convierten en estampas estáticas centradas en la descripción del espacio o en la exposición de los temas relacionados con la vida cotidiana de los que lo habitan.
- 2) Casi todas las obras extensas proponen una estructuración mixta, salvo, como hemos visto, tres historias generales de carácter etnográfico y una historia eclesiástica de las menos extensas. Las crónicas extensas -historias generales, eclesiásticas o mixtas- coinciden en su propuesta de varios centros de atención que tienen normalmente la misma importancia.
- 3) Queda aparte el caso de Lizárraga, cuyo texto misceláneo tiene mucho de libro de viajes al modo de los modernos folletos turísticos, por lo que la organización de buena parte de él se rige, como es lógico, por el criterio espacial.

Para completar el análisis anterior, nos falta cruzar los criterios con la orden religiosa, una información que se recoge en el siguiente cuadro (nº 2):

	TEMPORAL	ESPACIAL	TEMÁTICO	MIXTO
OSH	1			
OFM	5		2	4
OP	5	1		1
OSA	2			2
SJ	3	2	2	3

Prescindiendo de Pané, que utiliza un criterio temporal, pero falta de lógica por el uso de saltos narrativos sin justificar y la existencia de cabos sueltos, el cuadro nos indica que los franciscanos y los agustinos utilizan el criterio temporal en un 50% de los casos aproximadamente y el resto el mixto, salvo el caso de los franciscanos etnógrafos Landa y Sahagún. En el caso de los dominicos el porcentaje es mucho mayor y solo G. Carvajal y Lizárraga se decantan por algo distinto. En cambio, los jesuitas presentan las distintas soluciones muy igualadas: solo tres (30%) utilizan el tiempo: Arriaga, Barnuevo y Techo, todos ellos autores de relaciones breves -no tanto el primero-. Los demás utilizan casi a la par las demás posibilidades. De ello se podría deducir que esta orden tiene una concepción de la crónica un poco diferente a la de los demás grupos, en el sentido de darle más importancia a la transmisión de información variada y menos al uso del cauce narrativo: esto es, menos *literaria* o con menos procedimientos literarios y más *ensayística*, aunque no debemos olvidar el factor diacrónico: los jesuitas están más alejados de la conquista y del trato directo con los indígenas tal como los encontraron los conquistadores, razón por la cual en sus crónicas se reducen drásticamente los contenidos vinculados con todo ello y caracterizados por su carácter temporal y narrativo.

A continuación veremos algunos casos particulares de cronistas en los que merece la pena detenerse para completar la información general que acabamos de dar. De entre los cronistas que utilizan el criterio cronológico destacamos en primer lugar a Motolinía, que lo emplea en su *Carta*, aunque, al ser esta una crítica o argumentación, la narración de hechos pasa a un segundo término. Con todo, puede indicarse que al principio comenta brevemente hechos pre-hispánicos y luego se centra en la evangelización (una vez en esta no sigue un criterio lógico, sino que empieza por contar aspectos de la evangelización y termina con unas páginas dedicadas a Cortés: va, pues, del presente al pasado -y ello es significativo por poco frecuente- quizá para que quede más enfatizada la figura del conquistador. Remesal se encuentra con el problema de organizar hechos muy diferentes que tienen la misma cronología y lo resuelve con la presentación de frecuentes acciones simultáneas, una solución diferente a la Simón, como ahora veremos. Grijalva maneja el tiempo y las biografías, algo característico de todas las historias eclesiásticas. Por ello utiliza los saltos hacia adelante como una técnica para encajar o relacionar los hechos contados de forma cronológica con la narración de las vidas de los religiosos. Propio también de las historias eclesiásticas es la organización de la acción a partir de los capítulos provinciales o reuniones de las órdenes: es lo que sucede con Torres, que sigue la narración “por el orden de nuestros capítulos provinciales [...] y en cada uno refiero los casos y cosas más notables y dignos de memoria” (“Razón”). Es un criterio, pues, de carácter temporal con límites precisos: 1594-1657, con excepciones que se explican

dentro de la propia obra (319). Que el criterio sea temporal provoca que se puedan tratar varios asuntos distintos en un mismo capítulo, al modo de las relaciones de sucesos centradas en los hechos de un determinado lapso de tiempo (82).

No obstante, las propuestas de mayor complejidad y riqueza se dan en autores que optan por un criterio mixto, entre los que destacan Mendieta, Simón, G. Carvajal, Lizárraga, Calancha, Tovar, Ribas y Ovalle. El primero de los citados es un buen ejemplo de cómo la idea inicial de ordenación cronológica se ve rebasada por la realidad (82). Va siguiendo la línea temporal, que, a su vez, sitúa la acción en diferentes lugares. Hay momentos de la obra donde los hechos contados no siguen una línea precisa (110): suele ser cuando se describen ritos y costumbres, salvo que se necesite hacer una diferencia entre lo ocurrido antes de la conquista y después (111). Al final, vence casi siempre un criterio temático, agrupando hechos similares (por ejemplo, aprovecha que está hablando de la fundación de Guatemala para contar catástrofes naturales ocurridas en ella; y luego, sigue contando otras catástrofes de otros lugares), por encima de la línea temporal (286 y ss.), una técnica a la que se ha aludido ya a lo largo de este capítulo. Su compañero Simón opta por un criterio espacial general: las conquistas y expediciones de cada uno de los territorios de los que se ocupa (214). Dentro de la narración de los hechos de cada lugar escoge una línea cronológica. Dado el número y complejidad de territorios y expediciones, usar un criterio cronológico general sería poco operativo y confuso. El sistema elegido tiene, por su parte, algún inconveniente: el principal es la reiteración de elementos (personajes y espacios, sobre todo), que obliga a utilizar una tupida red de referencias internas. Ese tipo de estructuración, al igual que les ocurría a Mendieta y otros, provoca que se mezclen en el mismo párrafo motivos aparentemente heterogéneos, puesto que el autor hace una síntesis en la que pasa de un elemento a otro sin solución de continuidad: por ejemplo: después de narrar un episodio protagonizado por culebras gigantes habla de la longitud y latitud (36).

La importancia del espacio lleva a G. Carvajal a expresar el tiempo transcurrido en medidas espaciales y Calancha también lo tiene muy presente al seguir la estructuración antigua que va de lo general a lo particular, por lo que se ocupa en último lugar del Perú después de haber hablado de América en general, y una vez ahí vuelve a aplicar la estructuración clásica, que empieza por lo más externo (el clima). El resultado es, de nuevo, la inevitable reiteración de contenidos, aunque se logra un ritmo binario, más acusado todavía en Ovalle, con su propuesta de una alternancia en el ritmo de la obra, que pasa de estático a dinámico y viceversa: corografía/narración (144, 151, 175). El criterio del espacio sigue vigente al final, cuando expone multitud de episodios evangelizadores, pero organizados a partir de una división del territorio chileno que va de lo más cercano a lo conquistado a lo más alejado.

De Tovar, aunque emplea en su obra un criterio mixto, nos interesa la parte narrativa, que utiliza la estructuración cronológica, modélica excepto en un aspecto. Internamente, pueden distinguirse dos partes en la narración, separadas por un largo retrato de Moctezuma y una sucesión de relatos maravillosos de carácter funesto: 1) hechos anteriores a la llegada de los españoles y 2) hechos posteriores. Pese a esta impecable

organización, el último párrafo está mal colocado (puede que por motivos editoriales o descuido en la transmisión del texto), ya que por su temática –los bailes de las fiestas reales– debiera incluirse en el “Libro II”.

Ribas utiliza las unidades propias del subgénero eclesiástico –en este caso, jornadas o entradas– y luego les aplica a cada una el orden cronológico. En cuanto a Lizárraga, el subgénero de su crónica determina su organización, pero, como va más allá del simple libro de viajes, la estructura final se resiente: en el primer libro la estructuración es espacial (146): se coge el espacio por el que va pasando el autor en ese momento y se tratan todos los temas relativos a él, aunque la organización de estos no sea muy ordenada. Expresiones como “volviendo al camino” dan cuenta de la estructuración espacial (168) (185). Dentro de los temas vinculados con un lugar se puede tratar alguno en profundidad y eso hace que se pierda la noción de la estructura general del viaje (49). En el segundo libro la estructura general está organizada a partir del tiempo de gobernación de cada virrey, por lo que hay un cierto manejo del tiempo (II,72-74,154).

Artificios de la estructura

En este último tramo del apdo. 3.1 nos ocuparemos de otras técnicas, artificios o procedimientos relativos a la estructura. En realidad, se verá que algunos aspectos ya se comentaron de pasada anteriormente, pero ahora nos proponemos ahondar en ellos y prestar atención a algunas crónicas donde aparecen. Desfilarán, pues, por estas páginas finales distintos paralelismos estructurales y estructuras circulares, bifurcaciones y dobles acciones –con sus consiguientes efectos en las expectativas de los lectores–, finales abruptos o comienzos *in medias res*.

Manejaremos ahora información recogida en veinticuatro cronistas: todos los agustinos, seis dominicos, siete franciscanos y siete jesuitas. Todas las órdenes incorporan este tipo de técnicas, aunque estos últimos no en igual cantidad y calidad, como veremos. Hay una mayor proporción de obras del siglo XVII (14 frente a 10) y de textos extensos o medios –solo cinco relaciones breves–. Hemos optado por organizar los contenidos en dos grandes apartados: 1) artificios de la estructura y 2) artificios de la acción: doble acción y sus formas e historias inacabadas y cabos sueltos.

En cuanto a 1), observemos primero los casos concretos y distantes de Niza y Ribas, porque el franciscano propone un modelo de estructuración profunda, susceptible de un análisis literario, a partir de los objetivos que se marca para la obra, y el jesuita despliega muy variadas técnicas en su crónica. Luego veremos las constantes que se observan en los demás. Si comenzamos considerando la *Relación* de Marcos de Niza, podremos observar que carece de un diseño editorial explicitado por el autor, pero posee unos mecanismos de estructura interna inesperados teniendo en cuenta su subgénero, aunque entendibles pensando en el texto como justificación de la defensa de algo que no existe. Está muy clara la estructura interna: el texto se construye a base de dos partes desiguales. El paso de una a la otra se marca con la separación de Niza y Esteban. A partir de ahí el objetivo es que el primero alcance al segundo. Dentro de la segunda parte, hay un primer momento positivo, donde todo lo que ocurre es bueno, y un segundo, donde lo que sucede

es malo: empieza con pequeños indicios negativos (llegada de mensajeros nerviosos o ensangrentados) y sigue con una progresiva mayor intensidad y acumulación de referencias negativas. El clímax llega cuando cuentan la masacre producida y se niegan a seguir a Niza en su intento de llegar a Cíbola. Aún se mantiene un poco la tensión y expectativa del lector hasta que por fin llegan a la ciudad, pero solo pueden verla de lejos. Esta segunda parte tiene un epílogo que es la vuelta del religioso a México, donde disimula un poco los hechos y se percibe la misma tristeza que embarga a don Quijote en la vuelta definitiva a su aldea. Como veremos luego, esta técnica lineal y, al tiempo, opositiva se complementa con el manejo de la acción.

En cuanto a Ribas, pueden recogerse en sus *Triunfos* los siguientes usos estructurales:

- 1) Paralelismo en la estructura de los diferentes “libros” de la obra, consistente en reservar los últimos capítulos de cada uno para las biografías de los religiosos (“Prólogo”).
- 2) Existencia en cada libro un criterio de estructuración que atiende a la modalidad discursiva: se comienza con descripción/exposición geográfica –física y humana–, luego viene la narración de hechos generales y por último la biografía (1, 283, 669).
- 3) Comienzo frecuente de cada “libro” con un resumen básico de su argumento (34), al igual que sucede al comienzo de bastantes capítulos (677).
- 4) Los capítulos narrativos vienen a ser una sucesión de “casos”–nunca se conforma con uno para ilustrar algo, rasgo constitutivo de la crónica religiosa– (18, 45), cuya narración puede ser farragosa, cuando el narrador incumple lo prometido anteriormente y no se sabe a qué nos lleva lo que estamos leyendo, (25) y que pueden encadenarse con el siguiente capítulo mediante fórmulas de transición que se emplean al final (48, 334).
- 5) Las biografías de los religiosos se componen de dos partes: recuento cronológico de los principales hechos de sus vidas y repaso de sus votos y virtudes cristianas con ejemplos de sus obras.
- 6) Tendencia a colocar expansiones reflexivas o alegatos polémicos al comienzo de los capítulos (408-409).
- 7) Cuando se propone un plan expositivo determinado, se cumple totalmente y se separan los distintos aspectos tratados por fórmulas del tipo “vengo ahora a” (415), “pasemos a” (421), “vengamos ahora” (432), etc.
- 8) Se va dando paso de una parte a la otra mediante comentarios editoriales sobre la estructura (1) o por medio de frases a modo de fórmula: “Viniendo ahora a las gentes bárbaras” (16).

La mayor parte de las obras que nos conciernen ahora presentan distintas variantes de paralelismos y simetrías en la estructura, pero también encontramos algunos ejemplos de circularidad, así como de comienzos *in medias res* o finales abruptos, si bien estos dos últimos elementos no se emplean con una intención determinada, sino que, por el contrario, parecen más bien defectos. Así sucede en la relación de G. Carvajal, que no aclara suficientemente las circunstancias iniciales de la expedición que narra; en Grijalva, que no termina en ocasiones contenidos con la prisa de iniciar otros, y, en cierto sentido, en Sahagún, que cierra el relato de la conquista de México con un litigio cuya resolución

no se cuenta. En cuanto a la circularidad, se usa de modo consciente en ciertos autores, como Mendieta –según se ha indicado más arriba–; Durán, que cierra la parte narrativa de la obra aludiendo otra vez a la leyenda del manantial que originó la laguna de México, contada al principio (II, 64); Tovar, que integra todas las referencias al final para dotar de un claro sentido unitario a toda la obra (183), y Techo, que comienza y termina con el elemento desencadenante de la escritura de la relación.

Los demás textos muestran una evidente reiteración de estructuras con la utilización de paralelismos, un asunto tocado ya de pasada en este apartado, pero que ahora ampliamos. Se trata de una técnica que, por su reiteración, se convierte en rasgo constitutivo de la cronística religiosa de Indias²⁵⁷. Veremos de inmediato que puede conllevar implicaciones particulares en autores individuales o en grupos, pero tiene un efecto visible en todos: refleja incapacidad para sintetizar, una tendencia analítica que puede no resultar atractiva a un lector literario, mas que resulta imprescindible para el verdadero lector de estas crónicas: el superior religioso o el cargo político que quiere, por encima de todo, información: no olvidemos que nuestras crónicas no son exactamente relaciones geográficas de Indias, pero tienen un parentesco evidente y ese es, con toda probabilidad, su origen, tal como explicamos en su momento (apdo. 2.1). Aunque podría servirnos cualquier historia eclesiástica, escogemos la *Descripción colonial* de Lizárraga para ejemplificar lo que queremos decir: en esta obra, además del recorrido por los espacios naturales, hay una descripción exhaustiva de ciudades y edificios, como se ha visto (apdo. 2.3). Pues bien, la idea del autor no es hacer una descripción general, sino específica de cada elemento tomado individualmente. Al llevar esto a cabo, no suprime los rasgos comunes a varios elementos, sino que los repite porque aplica, en cada caso, la misma estructura. Desde una perspectiva artística, no es la elección más acertada, pero, si tomamos la obra como un informe -que es lo que es en realidad- este proceder es lógico pues hay que dar cuenta de todos los elementos y evitar que se pierda información²⁵⁸.

Estas estructuras paralelísticas tienden, en unos casos, a remarcar más los comienzos y, en otros, los finales de los capítulos, dependiendo del cronista, aunque también pueden buscar otros efectos. Podemos distinguir los siguientes procedimientos:

a) Tendencia a marcar los inicios con una amplificatio retórica o con consideraciones de índole general antes de abordar lo concreto. Sucede, por ejemplo, en Landa, que reitera

²⁵⁷ Luis Veres (1998, 5) toca algo ese aspecto de las crónicas, ejemplificándolo en este caso en la *Brevísima relación* de Las Casas, y concluye que “produce un efecto de acumulación, de acumulación saturada”, que él justifica en el deseo del dominico de reforzar su denuncia. Se trata, en realidad, de una técnica muy extendida y que encuentra su origen en la exhaustividad de la información que exigen los formularios de las relaciones.

²⁵⁸ Y, casi siempre, además de información, propaganda: pensemos que Lizárraga no podía dejar de mencionar y describir cada iglesia, con sus capillas, y convento, ya que todos estos edificios eran financiados por determinados potentados a los que había que contentar para que continuasen su labor subvencionadora. Tampoco era oportuno olvidarse del convento de otra orden religiosa que no fuese la propia, pues ello podría provocar un conflicto. Y así sucesivamente. De modo que hasta las elecciones que afectaban a las cuestiones técnicas de las obras estaban determinadas por circunstancias *extraliterarias*. Por ello, cuando arriba hablábamos de “incapacidad para sintetizar”, tal vez sería más exacto calificar la síntesis como una técnica inadecuada para los objetivos que se perseguían, más allá de la capacidad o habilidad de los autores.

fórmulas –en la práctica, se trata del uso anafórico de la conjunción *que* al comienzo de cada párrafo cuyo carácter distintivo se quiere marcar, si bien, a partir del capítulo VI, se olvida de ello– al comienzo de capítulos y párrafos, pero es más elaborada en Acosta, que nunca comienza abordando directamente el hecho, sino que coloca una introducción para anunciarlo y justificarlo (339) –lo mismo que en J. Carvajal (73)– y, sobre todo, en Calancha, donde la estructura del prólogo, de la dedicatoria y de otros textos de carácter discursivo es similar a la usual en la época: una enorme perífrasis retórica con técnica comparativa para finalmente ir a lo concreto de la obra (8-20, 93). En el prólogo plantea una ida general, la ilustra con abundantísimos ejemplos clásicos y cristianos y poco a poco se va acercando a lo que le interesa: la propia obra y sus motivos (26-37). Motolinía reserva ese lugar inicial para hablar de los progresos de la evangelización para luego seguir con las creencias religiosas indígenas y las dificultades para eliminarlas (134). La tendencia a la exposición ensayística lleva a este autor a una estructuración a base de enumeraciones y esquemas (154). Sahagún utiliza también las fórmulas tanto en el comienzo (Libros V y VI), como en el final, al terminar cada capítulo con una frase a modo de fórmula que sufre leves variantes (185, 192, etc.). Al igual que en Calancha, los prólogos empiezan por unas consideraciones generales para luego introducir la materia concreta de que se va a hablar (por ejemplo, 421, 613, etc.). Tanta reiteración tiene que ver, de nuevo, con la tendencia analítica de los textos y tal vez con su origen como formularios burocráticos.

b) Tendencia a marcar de diferentes maneras los finales, como sucede en Simón, proclive a la descripción física de personajes o lugares una vez que se ha contado todo sobre ellos (por ejemplo, la elaboración de una síntesis de los datos de un río cuando se llega al final de su curso (291), exactamente igual que Acuña (162)). Por su parte, San Pedro reserva ese lugar a las advertencias de los evangelizadores a los indígenas (196) y Lizana los llena con fórmulas de tipo litúrgico, que cierran el sermón precedente: “Dando gracias a Dios, a quien sean dadas infinitas alabanzas por todos los siglos, amén” (100).

c) Encadenamiento de capítulos con fórmulas que se unen por procedimientos sintácticos: en Acosta hay algún ejemplo de capítulos encadenados mediante una conjunción causal, al modo que se ve en algunos capítulos iniciales del Quijote (468) y Calancha recurre a ello con frecuencia (47,100, 117, 143, 153, 236, 261).

d) Estructura en espiral: Lizárraga selecciona un lugar o un edificio y va tratando todo lo que se relaciona con él de manera próxima o remota.

e) Acompasamiento de la estructura al ritmo natural del día: en las *Jornadas náuticas* de J. Carvajal los capítulos tienen un comienzo y final marcados por el ritmo del día y terminan, en general, aunque no siempre (127), con una referencia al siguiente y al cansancio de la propia tarea de la escritura (69, 73, 87, 133, 141, 172) –la fórmula que se emplea es la misma, con variantes estilísticas–. Por tanto, se establece un paralelismo entre la expedición en sí y su correlato literario o crónica (97).

f) Paralelismo estructural entre capítulos que tratan el mismo tema o utilizan la misma modalidad textual: se trata de un procedimiento muy utilizado del que ofrecemos las siguientes muestras:

1) Sahagún, al hablar de las divinidades, dice primero cuándo hacían la fiesta, luego en qué consistía y por último describe el dios concreto (74). El “Libro 2” es como una síntesis de los posteriores, por lo que cada uno de sus capítulos termina con una remisión al libro correspondiente en que ese tema se tratará por extenso.

2) Lizana, en los capítulos donde cuenta la sistemática sustitución de lo indígena por lo cristiano, utiliza la misma estructura, basada en la comparación entre la evangelización bíblica, antigua, y la actual (72 y ss.). Después de unos capítulos de transición para pasar de una parte a otra, sucede lo mismo con los dedicados a los milagros, donde hay una anécdota narrativa flanqueada por fragmentos de sermón. La tendencia es a que este último acabe por invadir todo el terreno dedicado a la anécdota (92 y ss.).

3) Lizárraga organiza las descripciones con el mismo patrón: ubicación y estructura del lugar, flora y fauna, actividad económica y anotaciones históricas (46, 227 y ss.). En las descripciones de las ciudades va de lo general a lo particular y termina siempre con la semblanza de conventos, iglesias y capillas –conectadas, estas últimas, con la loa de los personajes que las sostienen– (82 y ss.).

4) San Pedro, cuya *Persecución del demonio*, pese a su brevedad, es un claro ejemplo de esa técnica analítica y no sintética de explicación sistemática –ya comentada en este apartado–, construye igual cada uno de los capitulillos dedicados a la destrucción de cada *huaca*: noticias generales, proceso del descubrimiento, referencias a objetos o reliquias que allí había y el destino que se les dio, criados o sacerdotes que la sustentaban y forma como se destruyó (184 y ss.).

5) Torres procede en cada uno de los eslabones temáticos de la obra desde lo general a lo particular, que suele ser algún tema religioso: situación espacial, fauna y flora, recursos económicos, ciudades y pueblos, edificios religiosos particulares o asentamientos indígenas que hay que evangelizar –todo ello habitual en las crónicas– (17, 22, 38, 201 y ss., 252). También tiene cuidado de seguir una estructura lógica, según los patrones de la época, en los textos de las distintas modalidades: “Después de la descripción del cuerpo en buen orden debe seguirse la del alma” (211, 252). La materia religiosa relacionada con los conventos suele culminar con varias biografías de religiosos (276).

6) Tovar compone de modo semejante los capítulos de la parte expositiva: descripción minuciosa del ídolo y su entorno y ceremonias.

7) Acosta, a modo de ejemplo, organiza así la materia botánica: nomenclatura, descripción, usos culinarios y medicinales y lugares donde se da (263).

Artificios de la acción

Según se ha indicado páginas arriba, corresponde ahora, para finalizar este primer apartado de la *Dispositio*, repasar los procedimientos estructurales de la acción: doble acción y sus formas e historias inacabadas y cabos sueltos. La heterogeneidad temática de las crónicas, incluso cuando se trata simplemente de narrar acciones, lleva a que los autores ensayen, de modo sistemático u ocasional y con diferentes resultados, una suerte de doble acción –con simultaneidad, superposición o inclusión de la una en la otra–. Asimismo, ese mismo motivo explica la existencia de cabos sueltos y de relatos que se dejan en suspenso sin concluir y que, la mayor parte de las veces, se retoman y terminan posteriormente. Quizá no quepa suponerles una intención novelesca de creación de una intriga o unas expectativas, sino de dar respuesta a necesidades narrativas y estructurales más inmediatas, pero lo cierto es que ese efecto se consigue.

La doble acción, acompañada casi siempre por esos relatos aplazados, puede detectarse en doce autores, aunque no siempre con igual intensidad. Sucede más en cronistas barrocos, dominicos y autores de textos extensos, aunque, en proporción a su tamaño,

puede ser más relevante en cuatro textos breves. Comenzamos por Niza, que plantea dos acciones que no se alternan, sino que la primera contiene a la segunda y esta actúa como polo de atracción y horizonte de expectativas. Con ello se consigue, a partir de la marcha del negro Esteban, crear un interés que despierta intriga y deseo por alcanzar de una vez ese lugar utópico: el lector sospecha que no existe, pero el narrador sabe acumular tal cantidad de datos verosímiles que nunca se pierde la esperanza de que pueda llegar. A la vez, logra ralentizar el tiempo que falta para llegar a Cíbola, con lo que aumenta la ansiedad del modo como lo hace el narrador del *Lazarillo* en el “Tratado III”. Es probable que Niza no buscara este efecto y que lo único que quisiera fuese darle verosimilitud a la acción para disfrazar mejor el fracaso final.

La mayoría de los autores la utilizan solo en determinados lugares de sus crónicas, aunque hay otros, como Remesal o Calancha, donde es más frecuente. El dominico simultanea personajes y espacios (95, 175, 178, 215) y el agustino la maneja con profusión (156, 171, 192, 197, 200, 202, 223-224). En Simón solo aparece de modo claro al final del extenso relato sobre la peripecia de Lope de Aguirre, donde se cuenta, por un lado, lo que sucede en la isla Margarita y, por otro, los preparativos que llevan a cabo en la costa para hacerle frente al caudillo, lo que provoca una relativa intriga al quedar las narraciones incompletas (299 y ss., 317 y ss.). En autores de relaciones de viajes podemos entenderlo como un recurso necesario en ciertos momentos. Por ejemplo, G. Carvajal maneja una única acción, en la que puede haber poca economía narrativa, al incorporar hechos irrelevantes (51, 69), pero hay instantes en que la acción se bifurca: cuando se cuentan pequeñas expediciones militares o exploratorias protagonizadas por un limitado número de personas. Le sucede lo mismo a su compañero Aguilar, obligado a desdoblar su relato cuando Cortés se ausenta de Tenochtitlán para ir contra Narváez, pero lo que sucede en la ciudad en ese momento es tan importante que no puede dejar de contarse. Otro autor de una relación –Cruz– utiliza también ese procedimiento (25, 29), que produce una cierta intriga en el relato, pues hay hechos que el narrador parece como si no quisiera contar, pero luego vuelve a ellos. El paso de una acción a otra está gobernado por una 1ª persona cronista o autorial (41-43, 52, 56, 60). J. Carvajal echa mano de la doble acción en el comienzo y el final de la obra. Además, en los capítulos finales, de carácter más estático y expositivo, hay una alternancia entre la narración de lo que hace el protagonista y la exposición de aspectos etnográficos, hecha mediante relaciones de los informantes. En los demás autores su uso es menos significativo: Lizárraga (II, 72) –con el objetivo de oponer dos modelos de conducta distintos y resaltar el carácter siniestro de Lope de Aguirre–, Grijalva (15), Montoya (17) y Ovalle (142, 147).

Relacionada con la técnica anterior está la de los falsos *cabos sueltos*: historias que no se terminan o dejan de contarse para pasar a otras, pero que, con el tiempo, el cronista recupera –no pocas veces, páginas y capítulos después, cuando el lector ya las había olvidado–. Así, Cruz pone especial interés en no dejar cabos sueltos y menciona a personajes que tuvieron un cierto protagonismo y que el lector no recordaba, lo que implica un cuidado del autor en la composición y estructura de su texto. En la misma línea, Simón desliza aclaraciones en torno a hechos contados parcialmente antes (288).

Lizana desarrolla una historia que abandona (141 y ss.) y la retoma luego con gran precisión, lo que descubre una estructura bien pensada (169). Durán, pese a cierto desorden cuando se mezclan las modalidades narrativa y expositiva, no deja cabos sueltos (102 y ss., 153 y ss.). En Remesal queda patente esta técnica suspensiva en el episodio del cacique Enriquillo, cuyo final tiene que esperar varios capítulos (190-191), y en Calancha se observa cuando reanuda la narración del viaje de los religiosos, interrumpida capítulos atrás.

En fin, la conclusión a la que podemos llegar tras todo lo expuesto es que los cronistas religiosos enfrentaron el problema de organizar los muy diversos materiales que necesariamente debían incorporar a sus obras y pusieron sobre la mesa procedimientos que, sin miras literarias o estéticas, resultaron acordes con la tradición de la escritura histórica y con la práctica coetánea y, en definitiva, suficientes, aunque a veces puedan parecer extraños al lector actual. Para comprender esto de forma cabal, debemos todavía, en el siguiente apartado, abordar el problema de la frecuencia y heterogeneidad de los textos intercalados, que convierten algunas obras en sumas documentales.

3.2 Miscelánea textual: textos intercalados y pausas digresivas

Cuestiones generales: la heterogeneidad textual de la crónica

En este apartado estudiamos un aspecto concreto, relativo a la estructura de los textos de Indias, que, por su importancia y trascendencia, merece ser analizado aparte: se trata de los textos intercalados, fenómeno constitutivo de la poética de la cronística religiosa, pero también de la literatura más propiamente de ficción de los Siglos de Oro, y en particular del Barroco, tanto en Europa como en América. A lo largo de esta investigación hemos aludido reiteradamente a ello –por ejemplo, en la definición de los distintos tipos textuales (capítulo 1) o al abordar la importancia de las fiestas y el teatro (apdo. 2.8)–, insistiendo en la caracterización de estas obras como textos misceláneos.

Ahora debemos inventariar los distintos tipos de textos que aparecen en las crónicas como textos intercalados, sobre todo, y también como pausas digresivas autoriales. Esto último afecta, además, a las distintas formas de elocución textual (apdo. 3 de este mismo capítulo), por lo que lo sustantivo aquí será la intercalación textual. Es evidente que, si utilizamos en el epígrafe el sintagma “textos intercalados”, es porque cabe suponer la existencia de un relato o discurso principal en el que ellos se insertan, por distintos motivos, y que, por tanto, ese discurso, sea narrativo o expositivo, resultaría coherente y autosuficiente sin su concurso. Sin embargo, tal suposición no acaba de convertirse en una constatación fuera de toda duda: tendremos sobradas ocasiones, en las páginas siguientes, de comprobar que, con demasiada frecuencia, es tal la acumulación de textos supuestamente intercalados que resulta un problema decidir cuál es la línea discursiva principal y cuál la intercalada. De nuevo nos encontramos con que la reticencia de los frailes a la síntesis y su afán acumulativo en aras de la riqueza informativa, comprobado en el apartado anterior, nos rompe los esquemas críticos o, al menos, los deteriora gravemente. Ello lleva a algunos estudiosos a no referirse a los textos intercalados como elementos distinguibles dentro de un todo, sino a considerar que las crónicas de Indias son, en sí, el resultado de la unión de diferentes tipos textuales. Desde este punto de vista, todas serían misceláneas²⁵⁹ y no sería desacertado hablar de que son textos hechos a base de un “acarreo de materiales”: ello sucede en menor medida en textos breves –relaciones de viaje y otras–, pero incluso en estas, en proporción a su extensión, cabe observarlo (con alguna excepción, como las crónicas de Pané o Techo).

Sin embargo, fue necesario en su momento caracterizar cada obra que analizada –algo que intentamos en el primer capítulo–, puesto que tienen marcadas diferencias entre sí, y no solo por la heterogeneidad textual que tengan en su interior. Ahora debemos describir esa complejidad interna inventariando los distintos tipos textuales, sus funciones y sus engarces con el todo al que pertenecen –esto último ya se ha hecho en buena medida en el apartado anterior–. Y pese a las dificultades a que aludíamos más arriba, creemos posible establecer un texto principal, narrativo o discursivo-expositivo, según cuál sea el criterio estructurante básico de cada crónica –analizado también en el apdo. 2.1–, a partir del cual identificar los diferentes tipos textuales insertos. Lo cual significa que ese

²⁵⁹ Por ejemplo, es la postura de Carmen Vidaurre Arenas (2000) después de estudiar a Álvaro Núñez.

“acarreo” del que hablábamos antes está, por norma general, sometido a una organización y a unos objetivos que le dan sentido. Ejemplos muy apropiados de ello son las obras de Mendieta, excepto el Libro IV; de los jesuitas Arriaga, Ovalle y Ribas y del dominico Durán. Encontramos también crónicas muy extensas, como las de Sahagún y Acosta, cuyos materiales son bastante homogéneos, sin asomo de todos esos textos legales y burocráticos, más abundantes en las crónicas eclesiásticas barrocas. En el otro extremo, como ejemplos de obras donde la heterogeneidad textual está menos organizada, están las crónicas agustinas, algunas franciscanas –Motolinía– y dominicas –Lizárraga–.

Tipología y estadística de los textos intercalados

La crítica se ha ocupado con frecuencia del problema de los textos intercalados, aunque raramente haya seleccionado textos de cronistas religiosos²⁶⁰; sin embargo, su interés parece haberse centrado en los textos narrativos –los relatos de casos con intención didáctica– para destacar su carácter de elemento probatorio en el discurso argumentativo superior²⁶¹. A nosotros, además, nos interesa recalcar la presencia de materiales no narrativos –burocráticos, legales, etc.– que nos recuerdan con reiteración el origen inicial práctico y no literario de las obras que estudiamos.

Vamos a ocuparnos preferentemente, a partir de ahora, de toda esa amplia gama de textos –de su presencia en función de los criterios de orden religiosa, siglo y género, como hemos hecho en otros apartados de la presente investigación, así como de su interacción con el todo superior y de su funcionalidad–, así como también, en la parte final, de los textos digresivos autoriales –excursos argumentativos de la voz locutora–, que nos permitirán enlazar con el siguiente apartado, dedicado precisamente a las voces narradoras.

Comenzando por lo primero, partiremos de un cuadro general de datos (nº 1), en el que hemos consignado hasta 26 tipos textuales distintos, que aparecen en la columna de la izquierda, con la indicación en las siguientes de los autores en que aparecen, el número total de autores de cada orden y las recurrencias por siglo y género²⁶².

²⁶⁰ Como excepción a esta tendencia podemos citar a Juan Durán (2006), que se ocupa de un relato intercalado en la *Historia* de Sahagún sobre el que volveremos más abajo.

²⁶¹ Además de la estudiosa citada arriba, en la primera nota, puede consultarse a Carmen de Mora (2004) sobre el uso de la *nouvelle* en *El carnero* y otros textos que nosotros no consideramos, a Manuel Pérez (2011) sobre la función del relato intercalado en sermones y discursos similares, a Antonio Gómez (1992), que estudia las modalidades textuales en el *Diario* de Colón, a Louise Bénat-Tachot (2000) sobre la crónica de Fernández de Oviedo y, por supuesto, siguen siendo referencia obligada los trabajos de Enrique Pupo-Walker (1982 y 1990): en el primero señala el relato intercalado como una marca más de esa “vocación literaria” de la historiografía indiana, y en el segundo comenta un relato del Inca Garcilaso, pero en las páginas iniciales deja valiosas aportaciones sobre la función de esta cuentística, que utilizaremos más adelante.

²⁶² Como en otras ocasiones, se ha de advertir que solo contamos una recurrencia por autor, aunque el tipo textual aparezca varias veces en su obra, y también que el cuadro está confeccionado con los ejemplos recogidos en las calas realizadas –de los cuales damos una pequeña muestra entre paréntesis–, no atendiendo a la obra completa de cada cronista.

TIPO TEXTUAL	AUTORES	TOTAL ORDEN	TOTAL SIGLO	TOTAL GÉNERO
Anécdotas ilustrativo- ejemplares (18)	Motolinía (182), Landa (73, 108), Sahagún (105, 475), Mendieta (211, 417) (452-453), Lizana (64) / Aguilar (158), Durán (147), Dávila (318), Lizárraga (49-50), J. Carvajal (232) / Grijalva (23-26), Calancha (22-23), Torres (26) / Tovar (35), Acosta (202, 360), Acuña (111), Ribas (25), Ovalle (93)	OFM 5 OP 5 OSA 3 SJ 5	XVI 9 XVII 9	HG 6 HE 6 HI 2 RV 2 RC 1 M 1
Relatos de contenido sobrenatural (13)	Pané (204-205) / Motolinía (128), Mendieta (182), Simón (36) / G. Carvajal (52) Durán (21), Dávila (37-38) / Torres (19) / Tovar (118-122), Acosta (221-223) (477-479), Montoya (4) (9), Ovalle (184 y ss.)	OSH 1 OFM 3 OP 3 OSA 1 SJ 4	XV-XVI 7 XVII 5	HG 5 HE 4 RE 1 HI 1 RV 1
Cartas, propias o ajenas (12)	Landa (51), Mendieta (554), Simón (310-311) / Remesal (263) / San Pedro (150), Grijalva (80), Calancha (167-169), Torres (160) / Arriaga (83-112), Montoya (17), Ribas (43-44), Ovalle (274)	OFM 3 OP 1 OSA 4 SJ 4	XVI 3 XVII 9	HE 6 HG 2 HI 2 REI 2
Relaciones diversas, presentadas algunas en forma de carta (9)	Motolinía (192 y ss.), Mendieta (387-393), Lizana (98 y ss.) / Dávila (699 y ss.), Lizárraga (221, II, 201 y ss.), Remesal (274.277, 358 y ss.) / Grijalva (73-74, 52-59), Torres (74-82, 138, 164, 646-648) / Ovalle (165 y ss., 301-312)	OFM 3 OP 3 OSA 2 SJ 1	XVI 3 XVII 6	HE 4 HI 3 HG 1 MI 1
Biografías (7)	Motolinía (C) (274), Landa (66), Lizana (64-67) / Dávila (497) / Grijalva (28-31), Torres (206) / Ovalle (411)	OFM 3 OP 1 OSA 2 SJ 1	XVI 3 XVII 4	HE 3 HI 2 C 1 HG 1
Actas de los capítulos de las órdenes religiosas, estatutos de las mismas y órdenes de superiores religiosos (6)	Mendieta (255-256) / Remesal (96 y ss.) / San Pedro (224-227, 220-224), Grijalva (18-19), Torres (69-72) / Arriaga (XXXII)	OFM 1 OP 1 OSA 3 SJ 1	XVI 2 XVII 4	HE 3 REI 2 HI 1
Órdenes reales (ordenanzas, cédulas, documentación sobre expediciones, etc.) (5)	Mendieta (470 y ss.), Simón (1) / J. Carvajal (74-87) / Grijalva (92), Calancha (240) / Montoya (99-100)	OFM 2 OP 1 OSA 2 SJ 1	XVI 1 XVII 5	HE 4 RV 1 HG 1
Capítulos y partes de libros ajenos (5)	Mendieta (42-48) / Remesal (210) / Torres (164, 203) / Montoya (32), Ovalle (82, 191 y ss.)	OFM 1 OP 1 OSA 1 SJ 2	XVI 1 XVII 4	HE 3 HI 2
<i>Castigos</i> , educación de príncipes, instrucción femenina y texto instructivo práctico (5)	Sahagún (Libro VI), Mendieta (112-121) / Lizárraga (II, 39) / Ribas (447-451), Ovalle (117)	OFM 2 OP 1 SJ 2	XVI 2 XVII 3	HE 2 MI 1 HI 1 HG 1
Cuentos literarios y relatos novelescos de carácter bizantino o sentimental (5)	Sahagún (881-882) / Remesal (180, 436), J. Carvajal (158 y ss.) / Grijalva (81-83), Torres (4-14)	OFM 1 OP 2 OSA 2	XVI 1 XVII 4	HE 2 HG 1 HI 1 RV 1
Textos doctrinales (sermón, rezo, ruego) (5)	Sahagún (Libro VI), Lizana (111-114) / Remesal (347-352) / Torres (161-162, 678) / Rojas (232-234)	OFM 2 OP 1 OSA 1 SJ 1	XVI 1 XVII 4	HI 2 HG 1 HE 1 RV 1
Discursos, poemas y profecías indígenas (4)	Sahagún (Libro VI), Lizana (120-125) / Torres (302-303) / Ribas (687)	OFM 2 OSA 1 SJ 1	XVI 1 XVII 3	HE 2 HG 1 HI 1
Bulas papales (3)	Mendieta (20-22) / Grijalva (45), Torres (171-173)	OFM 1 OSA 2	XVI 1 XVII 2	HE 3

Cláusulas de testamentos (3)	Mendieta (31) / Remesal (279 y ss.) / Calancha (139)	OFM 1 OP 1 OSA 1	XVI 1 XVII 2	HE 2 HI 1
Poemas (3)	J. Carvajal (179-181) / Torres (207) / Ovalle (168)	OP 1 OSA 1 SJ 1	XVII 3	RV 1 HE 1 HI 1
Memoriales y reclamaciones (3)	Grijalva (76-77) / Montoya (96-98), Acuña (144-146)	OSA 1 SJ 2	XVII 3	HE 2 RV 1
Selección de máximas (1)	Sahagún (91-95)	OFM 1	XVI 1	HG 1
Tratados de vicios y virtudes (1)	Sahagún (Libro VI)	OFM 1	XVI 1	HG 1
Instrucciones militares (1)	Simón (393)	OFM 1	XVII 1	HG 1
Sentencias judiciales (1)	Lizárraga (II, 24-25)	OP 1	XVII 1	M 1
Chistes (1)	Lizárraga (44)	OP 1	XVII 1	M 1
Textos históricos y geográficos (1)	Calancha (194)	OSA 1	XVII 1	HE 1
Descripciones elogiosas de lugares (1)	Torres (22)	OSA 1	XVII 1	HE 1
Epitafios (1)	Torres (515)	OSA 1	XVII 1	HE 1
Documentos comerciales (1)	Arriaga (78)	SJ 1	XVII 1	REI 1
Declaraciones juradas (1)	Barnuevo (307-309)	SJ 1	XVII 1	RV 1

La columna de la izquierda contiene los tipos textuales que hemos considerado, individualizando aquellos que sean claramente distinguibles de otros por parecernos que tienen una personalidad propia en las crónicas. Hemos, incluido, en cambio, textos relativamente distintos dentro de grupos mayores (en particular, los textos jurídicos religiosos o civiles, que, en su diversidad, funcionan como un bloque y con las mismas intenciones)²⁶³. Como en el cuadro anterior los tipos están ordenados según el número de recurrencias que presentan, indicadas entre paréntesis, una primera conclusión a la que podemos llegar es que el tipo textual con mayor presencia es el texto narrativo, el relato intercalado, ya sea en su vertiente didáctico-anecdótica o con carácter sobrenatural, que también puede albergar una intención moralizante, según vimos en su momento (apdo. 2.5). Tiene, pues, razón la crítica en haberse dedicado con preferencia a este tipo de textos, pero, si seguimos leyendo esa columna, veremos que, a continuación, concurren otros tipos muy distintos que, sumados, son mayoría con respecto a los anteriores: juntando los números entre paréntesis se obtienen 116 recurrencias, de las cuales solo 30 son relatos sobrenaturales o anécdotas.

Entre los otros textos que aparecen ahí tienen una importancia singular, por el número de apariciones, las cartas y relaciones (podríamos calificarlas como de sucesos, ya sean festivas o de catástrofes), así como la documentación burocrática civil o religiosa, pero también cobran un relieve singular y nos muestran que los cronistas de Indias, como ya hemos demostrado en esta investigación (apdo. 2.8), están muy pendientes de la literatura de su época y de los siglos anteriores, los textos insertos de carácter sentimental, tan relevantes en el siglo XVII, así como los pertenecientes al subgénero de la literatura de *castigos* y de educación de príncipes, aunque esta se nos presente la mayor parte de las veces como una creación de las culturas indígenas.

²⁶³ De todas maneras, en las páginas siguientes propondremos una organización de estos 26 tipos en seis grandes grupos atendiendo a una taxonomía textual basada en la intención.

En la segunda columna se indican los autores en que hemos encontrado la diversidad textual anterior y en la tercera se dan los datos por órdenes. En este caso, hay una primera lectura posible, de carácter general, que nos informa de que todos los autores incorporan algún ejemplo, excepto un jesuita (Techo) y cuatro franciscanos (los anónimos, Niza, Maldonado y Cruz). Además, contando las veces que se repite cada autor, obtenemos las recurrencias totales de cada uno y de la orden en general. Entre los franciscanos, el más asiduo a la intercalación de textos es Mendieta (10 ocurrencias); entre los dominicos, Remesal (8) y en los jesuitas, Ovalle (8), pero todos ellos quedan muy lejos de las 18 ocurrencias de Torres –en cualquier caso estamos hablando de historias eclesiásticas o híbridos cercanos a ellas, lo que nos indica que los contenidos evangelizadores van de la mano de la diversidad textual, y no solo por el empleo de relatos ejemplares, sino por la inclusión de mucha documentación jurídico-administrativa–. Sumando todos los autores de cada orden averiguamos los números absolutos: cuántas recurrencias hemos detectado por orden. Comprobamos aquí que oscilan entre las 34 de los franciscanos y las 23 de los dominicos, pero eso no resulta muy significativo, ya que el número de autores que consideramos por orden es muy distinto, por lo que, si dividimos las apariciones totales entre el número de religiosos considerados, llegamos al dato de más interés: los agustinos son el grupo que más emplea este recurso, seguido de los franciscanos y, a mayor distancia, dominicos y jesuitas, un hecho para el que sirve la explicación dada pocas líneas más arriba.

La tercera columna, además, refleja el interés que cada orden tiene por cada uno de los tipos de textos. Así, los franciscanos aparecen en prácticamente todos los significativos, excepto poemas, memoriales y reclamaciones y otros textos de escasa incidencia. Los dominicos concurren también en bastantes, pero no muestran interés por la literatura indígena (poemas, profecías y discursos), lo cual se debe poner en relación con esa distancia aristocrática ya comentada (apdo. 3.2); en cambio, su presencia es destacada en el apartado de cuentos literarios y relatos novelescos, lo cual habla de su formación y de su idea de la crónica como una clase de texto que debe parecerse a la literatura de ficción. Los agustinos están presentes en todos los importantes, salvo en el género de los *castigos* y educación de príncipes, porque este, como hemos dicho, pertenece al doctrinarismo indígena y esta orden, al igual que los dominicos, mantiene distancia con el mundo primigenio. En cambio, los datos nos indican su preferencia por la documentación burocrática –civil y religiosa– y por los relatos novelesco-sentimentales, lo que puede interpretarse como la expresión de una visión intelectualizada, distanciada del mundo exterior y muy pendiente de sí misma. Por último, los jesuitas solo aparecen en los tipos más concurridos –donde su participación es muy destacada–, aunque no en los cuentos literarios, pero su presencia en los demás es prácticamente nula. Estamos ante una orden misionera, más pegada al mundo indígena, de ahí que sea importante la variedad de textos anecdóticos o didáctico-doctrinales.

La cuarta columna nos da los datos por siglos y permite también deducir los tipos textuales más característicos de cada uno. Las 116 recurrencias totales se reparten en 38 para el siglo XVI (contando la de Pané) y 78 para el XVII –más del doble–, un dato claro que nos habla de gusto barroco por la diversidad y las estructuras más complejas también

fuera de los ámbitos de la literatura más propiamente considerada de ficción y, además, corrobora un hecho ya constatado en esta investigación: es ahora cuando se integran textos ajenos y se citan, convirtiendo la obra propia en un conjunto, de cierto grosor, de capas superpuestas a modo de estratos geológicos, frente al carácter más fino y simple del discurso, ya sea narrativo, expositivo o ambas cosas, del texto renacentista. Para comprobar la preferencia de cada siglo por determinados tipos de texto, no tenemos más que mirar cada casilla. Si descartamos tipos menos relevantes –que solo aparecen una vez– y nos centramos en los demás, comprobamos los siguiente: 1) las anécdotas y relatos sobrenaturales aparecen en ambos, incluso con una mínima ventaja para el XVI (no olvidemos que es en crónicas de este siglo donde se concentran relatos indígenas sobre la venida de los españoles, como se ha visto); 2) en los demás tipos –cartas o relaciones, textos burocráticos de toda clase, relatos literarios de carácter sentimental, capítulos de otros libros, poemas o textos doctrinales y sermones– lleva clara ventaja el XVII. En la mayor parte de los casos la explicación hay que buscarla en el predominio de esos géneros en la literatura de ficción de esta época: pensemos en el relato corto o cortesano –la *novella* italiana–, pero también intervienen otros fenómenos, como la importancia del sermón²⁶⁴, la frecuencia de la intertextualidad y de la presencia de textos poéticos en prólogos y obras en prosa y el desarrollo en la colonia del género de la relación de sucesos y sus subtipos: festivas, de viajes y exploraciones o de catástrofes²⁶⁵.

Finalmente, la última de las columnas relaciona la diversidad textual inserta con los diferentes subtipos que hemos establecido dentro del marbete genérico de la *crónica de Indias* al comienzo de nuestro estudio. Un examen de los datos de esa parte del cuadro nos permite concluir, en primer lugar, que la mayor parte de los subtipos presentan alguna forma de diversidad textual, con la excepción de tres relaciones de viaje, una de historia precolombina y otra de evangelización. Se trata siempre de textos breves con unos objetivos muy determinados, cuya humildad literaria y compositiva les impide salirse de la línea marcada, aunque haya también otras obras del mismo tipo que sí lo hacen. Dicho esto, y como ya se insinuó algo más arriba, el subtipo de las historias eclesiásticas acapara casi la mitad de las ocurrencias (50), lejos de las historias generales (24), mientras que los híbridos de ambos tipos presentan también un número considerable (20) y después aparecen las relaciones de viajes, pese a que haya tres que no contengan ninguna. Por tanto, el contenido de los textos y su extensión determinan el uso que se hace de este recurso estructurante. Cabe también preguntarse si hay alguna relación entre el subgénero y los tipos textuales intercalados, en particular en el caso de historias eclesiásticas y generales. La respuesta no es del todo concluyente, pero permite comprobar que las segundas superan a las primeras solo en los relatos menudos intercalados, con carácter didáctico y a veces contenido sobrenatural. Acogen también, pero siempre con carácter secundario y gracias, en buena medida, a la *Historia* de Sahagún, otros tipos textuales,

²⁶⁴ Véase sobre el sermón virreinal, aparte de la publicación de Manuel Pérez, citada en la nota 3, y el trabajo de este autor con Laurette Godinas (2008).

²⁶⁵ El desarrollo de este tipo textual en América queda acreditado o documentado en varios estudios realizados a partir de los años noventa del pasado siglo. Se mencionan algunos de ellos en el “Estado de la cuestión” (apdo. 1.4.2) y puede consultarse también la síntesis bibliográfica contenida en José Luis Villar (2006, 224-226, en particular).

como cartas, relaciones, biografías, discursos y poemas indígenas, etc. Las historias eclesiásticas recogen también los relatos y anécdotas, pero luego prefieren, más que las generales, incorporar cartas, relaciones, biografías y, sobre todo, mucha documentación burocrática de diverso tipo, así como ejemplos de subgéneros como los *castigos* medievales o la novela corta amorosa del siglo XVII.

Organización de los textos intercalados según su objetivo

Nos aproximaremos, a partir de ahora, a los tipos textuales más relevantes y nos detendremos en algunos ejemplos que merecen comentario aparte. Para que su análisis sea más factible, es necesario reducir su número (26), organizándolos en grupos de más fácil manejo por afinidades. El criterio más idóneo para esa clasificación es la catalogación, habitual entre nosotros, de los textos según su objetivo²⁶⁶. Aunque sabemos que los cronistas pretenden, ante todo, por un lado, moralizar, ejemplificar y demostrar y, por otro, acumular información que responda a las expectativas de quienes les encargan la redacción de las obras, cabe ordenar toda esta diversidad textual según criterios más específicos: a) informativo, b) prescriptivo, c) instructivo, d) estético, e) persuasivo y f) intertextual.

Forman parte de a) los textos que transmiten hechos o acciones con una modalidad textual fundamentalmente narrativa: anécdotas, relatos de carácter sobrenatural, relaciones, cartas, biografías y textos históricos geográficos y comerciales. El apartado b), que tiene, al menos, tanta importancia como el anterior y caracteriza las crónicas como documentos burocráticos, comprende textos expositivo-argumentativos del ámbito administrativo y jurídico: bulas papales, estatutos eclesiásticos, actas de capítulos de las órdenes, ordenanzas, cédulas, órdenes reales, documentación sobre expediciones, memoriales y reclamaciones, declaraciones juradas y sentencias judiciales. En c) tenemos textos expositivos que transmiten una didáctica práctica sobre pautas de comportamiento: tratados de vicios y virtudes, instrucción femenina, *castigos* y educación de príncipes y consejos sobre arte militar. Los fragmentos de carácter estético (d) –no insertos, seguramente, con el afán inmanente y gratuito propio de la literatura, pero donde el lenguaje tiene más importancia de lo habitual– pueden dividirse, a su vez, en dos grupos: 1) textos prehispánicos (discursos, poemas y profecías indígenas) y 2) occidentales (*novella*, poemas, epitafios, elogios en forma de descripción y chistes). Dentro del grupo e) se sitúan fragmentos de tipo argumentativo (discursos del narrador,

²⁶⁶ Una síntesis suficiente para nuestro intento en este apartado se encuentra en Óscar Loureda (2003, 55-68), que pasa revista a tipologías textuales consideradas por distintos autores basadas en rasgos verbales, internos, de los textos y otras, que atienden a criterios pragmáticos y que son las que aquí nos interesan. Entre estas últimas nos quedamos con la propuesta por Adam (véase cuadro de la página 66). Partimos de ella, aunque nos parece útil distinguir tipos de texto según la *modalidad* (narrativo, descriptivo, expositivo y argumentativo), que se basa en rasgos internos de estilo y estructura del texto e interesa en nuestro capítulo 4: “El texto de la crónica: *elocutio*”, de los tipos según la *intención* (informativos, prescriptivos, instructivos, persuasivos, etc.), que atiende al objetivo pragmático o comunicativo, en cada uno de cuyos elementos se despliega después un abanico de textos concretos, que es la clasificación manejada en el presente capítulo, según veremos de inmediato. Véase también Walter Mignolo (1981, 360-377), de cuyo estudio interesa la diferenciación entre “formaciones discursivas” –géneros en el sentido más habitual– y “tipos discursivos” –estructuras discursivas, como la carta, por ejemplo, que, eventualmente, pueden pertenecer a una formación discursiva o a otra–.

sermones y similares). Se trata de textos muy importantes en la crónica religiosa, y por ende constitutivos de la misma, debido a la natural tendencia al adoctrinamiento de sus autores. Además, son un tipo textual muy próximo a los excursos digresivos que veremos al final de este apartado. Por último, hemos considerado un grupo más, que hemos denominado “intertextual” (f), entendiendo que los fragmentos que unos cronistas sacan de otros, citándolos y marcando con claridad el comienzo y el fin de la cita –algo muy frecuente en el Barroco– son también textos intercalados²⁶⁷.

Las anécdotas

Comenzamos ahora una caracterización más concreta y con ejemplos textuales de los tipos establecidos en el cuadro que mostrábamos al comienzo de este apartado. Si volvemos a él comprobaremos de inmediato que la anécdota, a menudo protagonizada por el propio autor o presenciada por él o por personas próximas a él, es un elemento constitutivo de las crónicas. Podríamos decir de ellas que son obras tejidas por medio de un entramado de anécdotas muy breves con una función demostrativa: como elementos probatorios dentro de un discurso de género judicial o forense, hablando en términos retóricos²⁶⁸. No obstante, el relato anecdótico puede ser también el producto del gusto de los cronistas por el detalle menudo, sin otras pretensiones, y cabe observar una tendencia a su disminución conforme avanza el tiempo, sustituido por el relato de casos de indígenas en contexto evangelizador. Los de este tipo se parecen mucho a los relatos de contenido sobrenatural, aunque estos atañen también con frecuencia al contexto prehispánico o al momento del descubrimiento. Unos y otros, en realidad, persiguen el mismo objetivo, pues incorporan una lectura moral o ejemplarizante, y tienen una inserción parecida en las crónicas. Aparte de un contenido obviamente más variado, la anécdota se diferencia del relato sobrenatural en su mayor brevedad, su cercanía a la voz locutora y su afán probatorio o verosímil.

Ese entramado anecdótico, que citábamos más arriba, puede ser un verdadero *humus*, una suerte de capa o sustrato que casi oculta lo que debería ser una línea principal fluida. Sucede, por ejemplo, en Grijalva, que utiliza *casos* (narraciones que pretenden ilustrar aspectos de interés para el narrador) y que más que textos intercalados son ejemplos didácticos en la tradición medieval (23-26). Generalmente, no se presenta un solo, sino

²⁶⁷ No debe pensarse que esta variación textual expuesta hasta aquí se manifiesta en las obras en forma de fragmentos discretos, separados con claridad unos de otros. Al contrario, con frecuencia, un tipo puede verse inserto en otro y este, a su vez, se incluye dentro del discurso principal de la crónica. Ello sucede, en particular, con los textos informativo-narrativos y los persuasivos, ya que, por norma general, aquellos carecen de entidad propia (no son autosuficientes) y cobran sentido solo como ejemplos al servicio de la argumentación contenida en los textos persuasivos.

²⁶⁸ Aunque en las crónicas abundan los ejemplos del género demostrativo-epidíctico (elogios de personas, lugares, etc.) y deliberativo (debates en torno a decisiones que condicionan el futuro de los asuntos políticos y sociales), a los que se une, particularmente en el Barroco, el género específico del sermón u homilético, las anécdotas y textos narrativos a que ahora nos estamos refiriendo pertenecen al género judicial, salvo cuando son meras curiosidades intrascendentes, pues se conciben como pruebas para juzgar conductas y acciones (con mucha frecuencia, dentro de la dinámica evangelizadora). Véase una síntesis de los géneros retóricos, formulados por Aristóteles (1990, 193-196) y comentados y ampliados posteriormente por Quintiliano y tratadistas del Renacimiento, en David Pujante (2003, 82-93).

varios juntos, tanto en esta obra como en otras: más que el equilibrio y la simetría en la estructura, se busca transmitir un contenido importante y que quede en la mente del lector por acumulación (30-31, 78-79). Otros autores agustinos donde esto resulta muy evidente son Calancha y Torres. En el primero, en coherencia con el declarado interés didáctico del autor, son muy frecuentes los relatos a modo de ejemplo (22-23); incluso se pueden utilizar textos ajenos que, a su vez, cuentan un caso didáctico (121). De cualquier manera, la tendencia es a encadenar varios relatos, propios o ajenos (121, 122-123, 125), al igual que su discípulo, que presenta casos más breves, vinculados con un elemento previo -una cruz o una imagen- (300, 358 y ss.) y sin solución de continuidad. Entre los jesuitas, Ribas y Ovalle son los cronistas más representativos. El primero utiliza relatos de casos, más que anécdotas, seguidos de una interpretación simbólica, y los ejemplos son innumerables (25, 319, 321, 322, 323, 330, 333, etc.). Ovalle escribe narraciones de bastante entidad (347, 348, 350), con la novedad del uso de fórmulas de solución de continuidad (354, 404), aunque no renuncia a anécdotas que revelan el gusto por el detalle minucioso; como cuando relata el encuentro con un indio “archivista” de su pueblo (93).

En menor medida, Durán y Tovar utilizan también relatos intercalados y anécdotas, aunque en un contexto no evangelizador, sino de explicación de la historia prehispánica. El dominico al principio utiliza las pausas en la narración histórica para contar algún detalle más concreto, a menudo de carácter mítico (21, 148), al igual que el jesuita, que selecciona textos llamativos, acordes con la fascinación por la historia indígena: el del baño en la laguna (35) o el de los búhos (95).

La anécdota puede ser meramente ilustrativa o ejemplificadora, como en Landa (108); Lizárraga, que en numerosísimos ejemplos quiere ponderar la grandiosidad de algún animal, las virtudes de un religioso o, con más frecuencia, la riqueza material de la tierra ((49-50, 68, 75, 96, 135, 137-138, 147, II,6-19, etc.), o J. Carvajal, donde apenas existen (292), pero no puede descartarse –aunque no sea característico– la comicidad o la sátira: es el caso de los indios de Motolinía, que “oían misa con el ánimo y el deseo porque no tenían quien se la dijese” (182-183), lo que provoca risa y admiración en el religioso. O de Tovar, que cuenta una burla a unos enemigos vencidos haciéndoles imitar ruidos de animales (104-105). Por otro lado, la sátira, que nunca es relevante en las crónicas, es empleada, por ejemplo, por Mendieta en la anécdota –ya tradicional entonces– del clérigo ignorante que no sabía latín y al que le da lecciones un indio (417), expresión de la rivalidad, reflejada tantas veces en los textos, entre los frailes y el clero secular (apdo. 3.4).

Como es lógico, estos textos son siempre breves: se cuenta lo sucedido sin adornos y luego se continúa y a veces se comenta, pero también tenemos muestras de mayor elaboración, que nos recuerdan la narrativa breve de la Edad Media y Siglos de Oro e incluso contienen elementos de la más extensa: Lizárraga dota a algunas suyas de diálogo y de un arranque similar al de los relatos de ficción de la época: “Andando a la caza de perdices un soldado gentilhombre...” (204). Su compañero Remesal incluye, al igual que otros autores, relatos protagonizados por indios, con función didáctica ilustradora a propósito de la evangelización, pero utiliza elementos de ficción novelesca, con narrador omnisciente que transcribe palabras o pensamientos expresados a solas (436, 437).

En cuanto a su inserción en el discurso principal, se manejan una serie de fórmulas de inicio de este tipo: “fue el caso que”, “como se verá en el caso que sigue”, “y porque se vea lo que le sucedió” (Lizana); “acuérdome que”, “conocí a” (Lizárraga); “sucedió desta manera” (Calancha), y similares. Como puede verse en esta breve muestra, las secuencias escogidas van desde el formulismo típico de la primera hasta la implicación del autor, que deriva en anécdotas más personales (Mendieta, 452-453; Acosta, 360), pasando por aquellas otras que ya marcan desde el comienzo el carácter didáctico-ejemplificador. En cualquier caso, lo relevante es la individualización del texto mediante fórmulas iniciales, aunque no siempre haya una fórmula de cierre, del tipo “volviendo, pues, a nuestro propósito” (Durán, 100).

Los relatos milagrosos

Los relatos milagrosos pueden considerarse, como ya se ha indicado, una variante de los anteriores, aunque su acumulación en algunas obras o su engarce íntimo con una determinada línea narrativa (por ejemplo, el final de las culturas prehispánicas y la llegada de los conquistadores –Tovar, Durán, Acosta– o la narración en torno a la evangelización –Motolinía, Mendieta, Dávila, Montoya, Torres, Ovalle– hace que pierdan su consideración de textos intercalados propiamente dichos: en Ovalle, junto con otros documentos, se convierten, al final, en la única materia de la obra, anulando cualquier discurso principal, y en Dávila constituyen un contrapunto a la narración de las acciones de los frailes y a las digresiones. En cualquier caso, siempre sirven para obtener una enseñanza, lo cual los singulariza como algo distinto. Los propios autores tienden a marcarlos con fórmulas para poner en alerta al lector, aun en textos breves, como la relación de G.Carvajal, que incluye un par de relatos que propiamente no pueden considerarse textos intercalados, pero que se marcan con fórmulas para llamar la atención por su carácter extraordinario, que causa “espanto” o “maravilla”: el de la nuez: “Y allí sucedió un caso que yo no le osaría escribir si no tuviese tantos testigos” (52) y el del canto del pájaro: “Aquí se avisó de una cosa no de poco espanto y admiración a los que la vimos” (80). En estos relatos hay una fórmula de comienzo, utilizada para llamar la atención del lector y que este separe bien lo que se le va a contar de lo anterior, pero no hay fórmula conclusiva. En el primer caso se vuelve sobre él y se muestran los efectos que tuvo en los hechos posteriores. Debemos mencionar también el caso de Montoya, que basa su obra en la enumeración y narración de casos milagrosos a modo de ejemplo, generalmente breves, de forma que quepan varios en una misma hoja, en la mayor parte de los casos sin solución de continuidad (4, 9, 10, 11, 25, 36, etc.). Se emplean fórmulas para introducir el ejemplo, del tipo “no quiero dexar un cuento algo gracioso, si bien de edificación” (84). Aunque su fin es didáctico, a veces, cuando se acumulan demasiados, el narrador los ve como una digresión y se disculpa (11)²⁶⁹.

Las cartas

Otro de los tipos de texto más frecuentados por nuestros cronistas son las cartas. Excluyendo aquellas que, aun presentando forma epistolar, sirven para transmitir

²⁶⁹ Sobre la tipología y función de los *exempla*, véase Jaime H. Borja (2004. 167-200).

contenidos noticiosos a modo de relación de sucesos y que, en casos como el de Motolinía, pueden tener carácter de ficción, según veremos algo más abajo, o constituyen un documento independiente de tipo polémico, como la *Carta al Emperador*, del mismo franciscano, las demás tienen un valor de fuente o documento y son, pues, textos más próximos al corpus burocrático que al relato literario. En los autores donde este recurso es más frecuente añaden un valor de verosimilitud y perspectivismo, estableciendo un diálogo entre diferentes voces. Siempre aparecen identificadas con fórmulas iniciales y finales del tenor de “hasta aquí” o “todo lo arriba indicado” y similares, o utilizando distinta tipografía, según ocurre en Ribas, en cuya obra el recurso a la carta es más habitual que en los demás autores (43-44, 327-328, 422, 442-444, 673-674, etc.), y pueden reproducirse enteras o extractarse, como en Calancha (167-169, 247-248, etc.) o Arriaga (165 y ss., 177 y ss.).

Memoriales, reclamaciones y documentación religiosa

Contribuyen a este juego de perspectivas otros tipos de texto semejantes, como memoriales y reclamaciones y, sobre todo, el conjunto de la documentación religiosa y civil, que, como refleja el cuadro inserto al comienzo de este apartado, comparece más en las obras barrocas y está, por tanto, al servicio de la construcción de una auténtica obra histórica, que basa su veracidad en la documentación. Por ejemplo, las actas de los capítulos provinciales, que aparecen con todo su detalle y con inclusión de las deliberaciones, se utilizan en las historias eclesiásticas porque estas son algo más que meras crónicas de Indias: son historias de la propia orden religiosa. Por ello, son reproducidas extensamente, de manera particular, por los agustinos, y constituyen para ellos algo más que un mero ejemplo o anécdota intercalada. Dos de ellos –Grijalva y Torres– reproducen enteras bulas papales en latín, con ocasionales resúmenes en romance, porque consideran que son imprescindibles para justificar luego su actuación concreta. La misma reflexión podría hacerse a propósito de la documentación civil, con el matiz de que a esta tiende a reservarse espacios marginales del texto: así sucede en Montoya, que la coloca al final (98-100), al igual que Calancha (240) y Mendieta (470 y ss), mientras que Simón le da la primera página de sus *Noticias* y Jacinto de Carvajal un lugar cercano al principio (74-87). Solo en Grijalva podemos ver estas órdenes en lugares centrados y vinculadas con problemas concretos de la orden planteados en capítulos de la misma. Observamos, además, en todos los autores, una tendencia al agrupamiento, a la reproducción de varios textos sucesivos, un comportamiento que no se daba siempre en los relatos intercalados de diverso tipo.

Otros textos: biografías, castigos, poemas y profecías indígenas, sermones y otros

Antes de hablar de dos tipos de textos cualitativamente muy relevantes -las relaciones y los relatos novelescos- daremos ahora un rápido repaso a otros que aparecen en el cuadro y que pueden ser significativos, aunque no siempre por su uso frecuente:

1) Las biografías, tanto de civiles como, sobre todo, de religiosos, son un recurso constitutivo de la cronística de Indias con finalidad de panegírico o hagiografía. Las historias eclesiásticas suelen reservar un libro o parte extensa solo para este fin (por

ejemplo, el “Libro V” de la *Historia* de Mendieta). Otras veces son una línea temática más, junto a otras, como en Lizana. En la mayoría de las crónicas, sin embargo, se van intercalando dentro de la línea cronológica: tienen menos relevancia en Motolinía (274) o Landa (66, 73, 75), donde son breves y están al servicio del elogio de los héroes de la conquista, y más extensas, como es lógico, en las crónicas religiosas de finales del XVI y del XVII: Grijalva y Ovalle las presentan de modo discontinuo, aunque siempre con un nexo con la historia principal, pero lo más relevante es que se trata de biografías construidas a base de acumulación de *casos* del biografiado. En Torres, por el contrario, su técnica es más compleja: vida/virtudes/trabajo, cargos y obras.

2) Los textos intercalados pertenecientes a la literatura de *castigos* o a la instrucción en general tienen importancia cualitativa, ya que muestran de nuevo cómo los cronistas están al tanto de los géneros literarios de su época y los introducen, como un ingrediente más, en sus crónicas. Los ejemplos recogidos nos muestran tres modalidades: a) inserción de material didáctico indígena, b) inclusión de discursos breves del narrador –similares a digresiones– para advertir o ilustrar de algo, y c) propuestas –también del autor– a modo de *manual de instrucciones* para el trabajo evangelizador.

Los franciscanos Sahagún y Mendieta pertenecen al primer grupo, aunque, fuera de los ejemplos acotados, hay material también en otros cronistas etnógrafos. Sahagún introduce discursos a un nuevo gobernante (457-487) por parte de los notables y respuestas de aquel, así como del señor a sus hijos (488-517) –discursos varios de índole moral y con consejos para la vida cotidiana y el comportamiento social–. Siguen a lo largo del “Libro VI” consejos a las embarazadas y máximas y sentencias de la cultura indígena. En este caso los textos intercalados forman parte del mundo cultural azteca que el autor quiere presentar, dejando su voz a los naturales, aunque se puede observar que los discursos se colocan estratégicamente intercalados entre capítulos de carácter expositivo acerca de variados aspectos de la vida pública y privada. Por su parte, Mendieta desarrolla a lo largo de tres capítulos (pp.112-121) una serie de consejos de los padres a los hijos, así como la respuesta agradecida de estos en forma de varios discursos sucesivos que se ponen como ejemplo de la esmerada educación indígena y dentro de un contexto mayor de explicación de costumbres y vida cotidiana de los lugareños. Se transcriben textualmente estas “pláticas y amonestaciones y trabajos en que los ejercitaban a ellos y a ellas desde la niñez [...] traducidas de lengua mexicana en nuestro castellano” (112), según recalca el autor en su introducción al texto, y se reproducen sin interrupciones y con un claro propósito ejemplificador.

Lizárraga y Ovalle pertenecen al grupo b): el primero introduce un discurso directo suyo –a modo de digresión, aunque muy breve– en cuyo inicio se ve clara la imitación de los modelos de educación del príncipe de la época: “Es suma prudencia en un rey y en un virrey disimular cuando no se puede hacer otra cosa” (II, 39), con propósito de comentario y aprovechamiento político de un hecho que se acaba de contar. Del mismo tenor es lo que leemos en Ovalle, que para glosar la gloria y posterior miseria de Colón inserta un breve discurso donde exhorta a desengañarse al que gobierna y a darse cuenta de que “el sentarse en su trono y tomar posesión de su gobierno es lo mismo que clavarse como

blanco en pared” (117). Por último, Ribas introduce un texto instructivo, una suerte de *estatuto del evangelizador* (447-451), que no dimana de la autoridad superior, sino que es obra suya a partir de las premisas jesuitas.

3) Muy relacionada con la literatura de *castigos* -al menos, en su versión indígena- está otra serie de textos pertenecientes al mundo precolombino, como son, fundamentalmente, poemas y profecías. Sin contar a Sahagún, cuya obra contiene libros enteros donde suena directamente la voz indígena en un plano principal y casi único, podemos citar a Lizana, que recoge en su crónica numerosas profecías indígenas y las da en su lengua original, acompañadas de una traducción o “interpretación” (120-125), con propósito de ilustrar un fenómeno que podría sorprender a algunos, como es que los indígenas tuvieran noticia de la venida de los cristianos. Como contrapunto a estas máximas o poemas mexicanos, y muestra de los progresos de la evangelización, aparecen las canciones que reproduce Ribas –“letras no ya bárbaras, sino cristianas” (687), aunque escritas en su lengua y luego traducidas-. Finalmente, Torres inserta discursos indígenas en medio de la narración, similares a los de Sahagún, pero sin su componente didáctico (302-303), con función de documento histórico sobre la interacción con los españoles.

4) El sermón es un tipo de texto muy frecuente en las crónicas religiosas por razones evidentes. En ocasiones, como se verá más abajo, su índole es muy parecida o equivalente al excurso o pausa digresiva, conectado con una voz locutora discursiva, y nace de la interrupción de la línea principal del relato para dar lugar a una reflexión autorial. De este tipo tenemos el ejemplo de Rojas (232-234), que parte de hechos que está contando y sus ventajas en el ámbito de la fe para luego meterse de lleno y con arrobo en la misión evangelizadora y el poder de Dios en ella y dar así por finalizada su relación. Lizana inserta un sermón mariano para finalizar la primera parte de su obra, pero lo separa claramente de la línea principal: es un ejemplo puro –no nace de un comentario-opinión del autor acerca de lo narrado– del tipo de texto de la oratoria sagrada con todas sus características estructurales y estilísticas. Remesal (347-352) y Torres (161-162, 678) desvinculan el sermón de la perspectiva personal y optan por ofrecer piezas oratorias ajenas, ya sea, respectivamente, en su integridad o extractando fragmentos.

5) Aunque sea irrelevante en términos absolutos, sí conviene hacerse eco de pequeñas anécdotas que los autores perciben como *chistes*. Páginas más arriba detectábamos la aparición ocasional del humor en autores como Motolinía o Tovar, ahora debemos añadir el caso de Lizárraga, que se diferencia en la voluntad de contar la anécdota como chiste –“donaire”, en sus palabras (44)–, que esconde –o manifiesta– una violenta sátira antijudía, aunque en otros casos sea simple humor (II, 189-190).

Relaciones

Como decíamos más arriba, son, sin embargo, los tipos textuales de la relación y del relato corto italiano de asunto sentimental aquellos que destacan cualitativamente de una manera clara. En el caso de las relaciones de sucesos es menos sorprendente, ya que no dejan de ser una derivación –más larga y compleja– de los relatos o anécdotas que situábamos en primer lugar en el cuadro. Además, su carácter noticioso se compece

muy bien con el objetivo informativo de las crónicas en general –con la acumulación de elementos noticiosos, al margen de uso que se haga de ellos–. Los relatos novelesco-sentimentales, en cambio, no van en esa dirección y se entienden solo por contaminación con la literatura de ficción del momento.

A propósito de la presencia de relaciones como texto intercalado en las crónicas²⁷⁰, y con independencia de lo ya expuesto en el capítulo anterior acerca de las fiestas y el teatro, debemos decir en primer lugar que, en lo que ahora nos ocupa, manejamos el término en un sentido amplio, de modo que abarque los textos intercalados de carácter noticioso, presentados con una cierta autonomía, diferenciados con claridad de la línea discursiva principal y que vayan más allá de la mera anécdota personal o del simple relato breve de carácter sobrenatural. Esa amplitud motiva que hayamos incluido dentro de esa categoría relatos incompletos –sin el desarrollo estructural-temporal que suelen tener las relaciones– y también ejemplos, sobre todo en el ámbito de los textos festivos, donde no se cuenta un hecho en particular –una determinada fiesta celebrada en un lugar concreto– sino que se hace una exposición general de en qué consiste tal evento en cualquier tiempo y lugar. Esta amplitud de criterio permite aislar textos sin fácil acomodo que, si bien no constituyen una relación completa, sí son un embrión o resumen de la misma, explicable por el deseo del cronista de no agrandar aún más una obra ya de por sí, normalmente, muy extensa.

Siguiendo la tipología establecida entre nosotros y atendiendo solo al criterio temático²⁷¹, a partir de los ejemplos acotados, puede certificarse la presencia en las crónicas de relaciones a) de ceremonias y festejos –fundamentalmente religiosos–, b) de sucesos extraordinarios –sobre todo de catástrofes naturales, pero también de hechos truculentos individuales– y c) de viajes de exploración y conquista.

Encontramos muestras del tipo a) en Motolinía, como ya se indicó en el capítulo anterior al hablar de fiestas y teatro, Grijalva, Torres, Ovalle y Dávila. Sabemos, entonces, que el franciscano es el que nos ofrece textos más largos y complejos, descritos ya en su momento. También, que se trata de festividades religiosas, aunque hay un ejemplo –el de la celebración de las paces con el rey de Francia– de una celebración con una dimensión política civil. En todos los casos están separados de la línea narrativa principal, pues se les reservan capítulos específicos, y debe decirse asimismo que no aparece siempre una única voz narrativa, sino que, en el último de los capítulos (I,15), se insertan dos cartas como fuente (196-199 y 202-215) e incluso se usa la carta como elemento de ficción en las obras teatrales representadas que describe la segunda epístola y se insertan además textos poéticos (202). Estamos, por tanto, ante los ejemplos de relaciones de festejos más elaborados y largos de todo el corpus cronístico que analizamos²⁷². Los otros

²⁷⁰ Véase lo comentado en el primer capítulo de nuestra investigación acerca de la caracterización de este tipo textual como un integrante más de lo que genéricamente se conoce como *crónicas de Indias*, así como sus distintos subtipos (nota siguiente).

²⁷¹ Nieves Pena (2005, 34-49).

²⁷² Estas relaciones de Motolinía contienen muchos elementos de la poética del género: precisión temporal, tópico de la falsa modestia (“Para escribir y notar era menester otra mejor habilidad que la mía” (186)), punto de vista subjetivo –emoción, admiración, sorpresa–, que lleva a no saber por dónde empezar a contar,

tres autores citados nos ofrecen también ejemplos de relaciones de festejos –no en vano, en todos ellos, como se ha visto, el mundo urbano tiene una relevancia fundamental–, aunque son más breves y genéricas. Grijalva cuenta una ceremonia de bautizo (44-45) y una solemne misa en un hospital (70), ambos textos breves subordinados a la acción evangelizadora y situados al final del capítulo. Se detiene más en la celebración de la devoción de la Cruz, las ceremonias de Semana Santa y la importancia en ellas de los sermones (73-75), que cuentan con capítulo específico. Torres se detiene en las exequias de un religioso (164-166), cuya narración coloca al final como punto culminante de la biografía del personaje y donde, como es frecuente, se insertan también párrafos del sermón pronunciado a tal efecto, y ofrece el relato de la consagración de templos, ya sea de manera breve (570) o más extensa, con cronología completa de actividades (646-648) –en ambos casos, el texto de la relación se inserta en medio de capítulos más amplios dedicados a describir con detalle los edificios religiosos–. En la misma línea de proponer narraciones dependientes del mundo ciudadano se encuentra Ovalle (165-170), que comienza contando ceremonias de Semana Santa y luego sigue con fiestas de carácter más civil, pero donde tienen protagonismo las congregaciones religiosas, los sermones y las coplas y textos poéticos. El final de estas relaciones se marca con una fórmula que nos muestra claramente la vinculación del texto anterior con el mundo ciudadano: “Y con esto dexemos ya a Santiago, que nos ha detenido más de lo acostumbrado” (170). En fin, el dominico Dávila nos habla de la fundación de una cofradía y de los pertinentes actos vinculados con ella y le dedica a ese contenido capítulos específicos (pp. 694-703). Mantienen la línea cronológica y el detallismo descriptivo que caracteriza a las relaciones festivas, aunque se extiende en consideraciones de orden teológico con carácter previo al relato de las ceremonias.

Las relaciones tipo b) –relaciones extraordinarias– están presentes en nuestras crónicas de dos maneras distintas: 1) en forma de largos textos narrativos que cuentan catástrofes naturales –tempestades, terremotos, volcanes–, de las que hemos seleccionado ejemplos en Mendieta, Remesal y Torres, y 2) a través de pequeños relatos, semejantes a las anécdotas de carácter sobrenatural analizadas páginas más arriba. En este caso los ejemplos son numerosísimos, ya que las crónicas están llenas de ese tipo de relatos, pero nos quedamos con los debidos a la pluma de Lizana y Lizárraga. Es obvio que solo en el tipo 1) estamos ante auténticas relaciones completas, que ocupan capítulos enteros y que tienen claramente marcados sus límites, además de que organizan estructuralmente una materia que tiene importancia *per se*, suelen desplegar un alarde estilístico de mayor calado que el del resto del texto en el que se insertan y cuentan con título específico y reconocible por ser muy semejante al de las relaciones exentas, publicadas en pliegos

tópico de la necesidad de recordar los hechos, lo que justifica la escritura de la obra (192), estructuración preferentemente espacial, alternancia de la 1ª y la 3ª personas, reproducción casi íntegra de los textos de las obras representadas, donde se van alternando la narración de hechos con las cartas, estructuración poco armónica (mucho detallismo en algunos aspectos y ninguno en otros) y justificación de la supresión de la narración de una parte de la fiesta por “ser tarde” (215).

sueltos o libros. Por el contrario, los ejemplos del tipo 2) son simples esbozos o meras ilustraciones de una idea o hecho y carecen de relevancia en sí mismas.

Mendieta y Remesal coinciden en hacerse eco del mismo suceso: la destrucción de la ciudad de Guatemala²⁷³. El franciscano titula *De la prodigiosa tempestad que destruyó la ciudad de Guatemala* y dedica al hecho el capítulo 8 y mitad del 9 del Libro IV, con fórmula de finalización: “Toda esta digresión he hecho sin tenerlo en pensamiento, por ser cosas maravillosas y dignas de ser sabidas, aunque van fuera de la principal materia” (393). Remesal prefiere *Terremoto del volcán del agua* como primer epígrafe de una especie de índice de hechos que se van a tratar, por lo que destaca la perfecta estructuración de todo el acontecimiento, con el punto culminante en la noche y la pena y dramatismo que se logra transmitir cuando, con la luz del día, se hace el recuento de los muertos y desperfectos. Ocupa esta relación el capítulo 6 del “Libro IV”, con una pequeña prolongación en el siguiente y luego siguen varios dedicados a consecuencias judiciales, por lo que la inserción en el texto principal es más íntima que en el caso de Mendieta y por ello no hay una fórmula final. Ambas relaciones recogen el retrato negativo de doña Beatriz, mujer de Alvarado, así como episodios sobrenaturales, como el de la vaca o el negro gigante, a los que ya aludimos en el capítulo anterior de nuestra investigación.

Torres titula *Del volcan de Arequipa, y de lo que nuestros frailes obraron en aquella calamidad* (74-82), de lo que podemos deducir que el suceso no se cuenta como algo totalmente independiente, sino como un elemento más del trabajo de los religiosos. La fórmula de conclusión contiene las consecuencias del hecho y posee, además, resonancias bíblicas: “A los unos y a los otros les era necesario labrar los campos, y comer el pan con el sudor de su rostro” (82). El mismo agustino incluye más adelante una relación sobre un mestizo (315-319), narrada en estilo indirecto a partir del texto de otro religioso, inserta dentro de un capítulo con inicio y final marcados, si bien en este caso no puede decirse que pertenezca al tipo de sucesos extraordinarios, sino que, más bien, es un informe sobre las dificultades evangelizadoras.

Por último, como vimos más arriba, Lizana (por ejemplo, 99 y ss.) y Lizárraga incorporan, más que relaciones independientes, una sucesión de anécdotas de contenido milagroso o truculento que temáticamente pertenecen al tipo de las relaciones de sucesos extraordinarios. Son siempre muy breves y, para lo que nos interesa, tienen más interés las del dominico porque mezclan elementos milagrosos con hechos truculentos ocurridos a personas, como el milagro de salvar a una mujer cuyo marido la quería ahorcar (220-

²⁷³ De este suceso se hicieron eco un buen puñado de textos. Véase al respecto el trabajo de Aurora Díez-Canedo (2011), que explica que primero existió una relación en pliego suelto publicada en México en 1541: *la Relación del espantable terremoto que agora ha acontecido nuevamente en la ciudad de Guatemala: es cosa de grande admiración y de grande ejemplo para que todos nos enmendemos de nuestros pecados y estemos apercebidos para cuando Dios fuere servido de nos llamar*. A continuación, estudia la presencia de relaciones sobre el mismo asunto en diversas crónicas, entre ellas la *Historia eclesiástica* de Mendieta, aunque no cita la posterior versión de Remesal. Los propios religiosos pueden ser ocasionales autores de relaciones de catástrofes, redactadas al margen de las crónicas, como sucede con el agustino Gaspar de Villarreal (véase nota correspondiente en 2.1).

221)²⁷⁴ o un episodio breve de *violencia de género* cuya inclusión se justifica a continuación: “Esto me pareció no dejar en olvido, como cosa rara y que en reinos más extendidos subcede pocas veces” (II,78)²⁷⁵.

En cuanto al tipo c) –viajes de exploración y conquista–, ya ha quedado patente en nuestro primer capítulo que se trata de un subgénero muy importante y cultivado con frecuencia, tanto que algunas de las obras incluidas en esta investigación pertenecen a él²⁷⁶. Los ejemplos con que contamos, salvo el de Grijalva, no pueden considerarse propiamente como intercalados, ya que forman parte de la narración principal: Remesal (358 y ss.) y Torres (541 y ss.) nos cuentan, el primero, un viaje marítimo, naufragio y muerte de varios religiosos y, el segundo, la primera parte de la vida disipada, aventurera y novelesca de un compañero luego arrepentido. Se trata, pues, de relaciones que temáticamente dan ese perfil, pero que forman parte de la línea narrativa principal y carecen de independencia. Grijalva también relata las aventuras marítimas de varios religiosos (52-59), pero en este caso sí hay marcas de inicio y de fin y justificación de la inclusión: “Mucho nos hemos desviado de la cierra [sic], y tanto que hemos dado una vuelta al mundo, con tan prolixa navegación [...]. Pero no por eso nos apartamos un punto de la historia” (59), junto con una reivindicación de ellos como navegantes, más allá de su condición religiosa.

Finalmente, hemos recogido dos ejemplos de relaciones donde se cuentan hechos de conquista de los cuales uno pertenece a una de las líneas básicas del libro: se trata de distintas batallas y descubrimientos que ocupan varios capítulos (del 51 al 60) de la segunda parte de la *Descripción colonial* de Lizárraga. No hay aquí, pues, la concepción de relación intercalada, sino de varias líneas temáticas que se van alternando, como ya se ha indicado en el apartado anterior de este mismo capítulo. Con todo, al comienzo del 55 se indica que lo que sigue es producto de una relación llegada a sus manos que él abreviará. El otro ejemplo, en cambio, sí puede considerarse un texto aparte, ya que su autor, Ovalle, lo ha insertado en un capítulo mayor, pero lo ha dotado de un estilo más

²⁷⁴ Es interesante destacar que, a continuación, menciona el hecho de que se hizo “libro” de ello, pero que los luteranos lo robaron, lo que implica que, a comienzos del XVII, existía en América la costumbre de recoger esas historias truculentas en pliegos o libros, al igual que en España, y que existía un mercado que los consumía.

²⁷⁵ Este episodio es muy significativo del carácter de esbozo que tienen estas pequeñas relaciones, de su máxima economía narrativa y estilística, frente a la demora narrativa y estilística de las auténticas relaciones citadas antes, por lo que me parece adecuado reproducirlo: “Fue amicísimo de que todo el reino viviese en servicio de nuestro Señor, y así casó muchas mujeres —78→ principales, y no principales, principalmente de las que venían con el Adelantado Alderete, que traía, muchas. Mis padres vivían en Quito, y allí les casó dos hijas, y todos los casamientos subcedieron bien; solo uno salió avieso. Entre estas señoras venía una llamada doña Graciana, mujer principal, discreta, no muy hermosa, pero gallarda. Casola con un vecino del Cuzco, rico, llamado Villalobos; allá en el Cuzco no sé que desabrimiento tuvieron; el vecino era mal acondicionado, ella mal sufrida; el desabrimiento no fue por cosa que doña Graciana no debiese hacer conforme a su calidad; no fue cosa que tocase a honra, y el demonio, que no duerme, el Villalobos diola de puñaladas; la justicia prendióle y encubole, y perdió la vida con este ejemplar castigo; desto no tuvo la culpa el buen Marqués, sino los pecados del Villalobos; esto me pareció no dejar en olvido, cosa rara y que en reinos más extendidos subcede pocas veces” (Lizárraga, II,77-78).

²⁷⁶ Remito de nuevo al trabajo de Catherine Poupeney (1992) utilizado en el primer capítulo de nuestro trabajo y véase también la muy diferente propuesta de Valeria Añón (2012), centrada en la retórica descriptiva de naturaleza y ciudad en las crónicas mestizas.

literario que el del resto de la obra y le ha puesto un título específico: *Relación de las paces que capituló con el Araucano el Marques de Baydes* (301-312), por lo que podría funcionar como un informe aparte.

Relatos novelescos al estilo italiano

Para terminar el repaso que estamos haciendo de diferentes tipos de textos intercalados insertos en las crónicas, y antes de abordar las digresiones autoriales, hemos de detenernos en los relatos más novelescos o literarios, la mayoría de los cuales tienen elementos sentimentales, bizantinos y hasta de índole abiertamente erótica y truculenta, todo ello muy propio de la novela corta o cortesana del siglo XVII²⁷⁷. No en vano, excepto Sahagún -cuyo relato es de otra índole, según ahora mismo veremos-, los cronistas en que encontramos ejemplos son todos plenamente barrocos: Remesal, J. Carvajal, Grijalva y Torres. No en todos los casos lo que encontramos puede considerarse del todo como un relato inserto²⁷⁸, aunque tenga elementos de carácter novelesco, pero bastarían las muestras de los dos agustinos para hablar de la importancia e influencia en la poética de la crónica barroca del relato corto de moda en la literatura de la época.

El relato de Sahagún (881-882), lógicamente, no es deudor de ese tipo de narraciones, sino de las fábulas, y encuentra su fuente en Esopo y en Plinio. Se trata de una breve expansión literaria en medio de la descripción naturalista llevada a cabo en el “Libro XI” de su *Historia* y relata el agradecimiento de un coyote a un caminante que lo libró del abrazo mortal de una serpiente²⁷⁹, sin que haya un final de relato en sí, sino que se sigue, sin solución de continuidad, con la descripción del animal.

Remesal nos ofrece también algunos relatos, que, como se ha dicho más arriba, se parecen a las historias breves contadas en contexto evangelizador, pero tienen elementos novelescos: así, por ejemplo, el caso del hombre que “caminando la vuelta de Santo

²⁷⁷ Enrique Pupo-Walker (1992) avisó en su momento de la relevancia y trascendencia de las interpolaciones narrativas en las crónicas, aunque él no se refería solo a las más literarias, sino a todo relato ejemplar o milagroso, como los vistos al comienzo de este apartado. De su estudio me quedo, por su relación con algunos aspectos que todavía trataré, con dos reflexiones: 1) “La inserción de relatos en la historia se hace más sobresaliente y elaborada en las crónicas tardías y conventuales” (220), y en particular en las agustinas, y 2), entre las funciones de esos relatos están la ilustración para hacer más comprensible la realidad americana a los europeos, el carácter ético o moralizante y el propósito de añadir “un precipitado de sabiduría que a su vez expande los propósitos documentales de la historia” (221).

²⁷⁸ Juan Durán, en su trabajo sobre el relato de Sahagún (2006, 673), nos recuerda que para ello los textos deben mantener “la tensión y suspenso narrativos, [...] la transformación operada en los personajes, así como la sintética autonomía de acción y reducción de espacios propias del relato breve”.

²⁷⁹ La brevedad de lo que es propiamente narrativo permite su reproducción: “Un caminante, yendo por su camino, vio a uno de estos animales [un coyote] que le hacía señal con la mano que se llegase a él. Espantose de esto el caminante, y fue hacia donde estaba. Y como llegó cerca dél, vio una culebra que estava rebuelta al pescueço de aquel animal, y tenía la cabeça por debajo del subaco de aquel animalejo. Estava muy apretada con él. Esta culebra era de las que se llaman *cincóatl*. Y el caminante, como vio este negocio, pensó dentro de sí, diciendo “¿A cuál de estos ayudaré?” Y determinó ayudar aquel animal, y tomó una verdasca y comenzó de herir a la culebra, y luego la culebra se desenroscó y cayó en el suelo, y comenzó de irse y meterse en la yerba. Y también el animalejo se fue huyendo. Y de ahí a un rato tomose a encontrar con el caminante, entre unos maizales, y llevaba dos gallos en la boca, por los pescueços, y púsolos delante el caminante que le había librado de la culebra. Y hizole señal con el hocico que los tomase, y fuese tras el caminante, hasta que llegó a su casa. Y como vio donde entrava, fue a buscar una gallina, y llevola a su casa. Y dende a dos días le llevó un gallo a su casa” (Sahagún, 882).

Domingo, pasando la siesta debajo de un árbol a la orilla de un río, cansado se echo a dormir...” (180) –relato breve de un personaje que oye noticias acerca de su propia presunta muerte y se mete en la orden de los dominicos–, o la historia ejemplar de un indio, con inclusión de diálogo y pensamientos del personaje (436-37). En este caso la inserción en el texto principal es semejante a la de los relatos ejemplares o historias de milagros: se trata de una simple acumulación de casos que casi anulan el hilo básico de la obra. Tampoco el ejemplo seleccionado de J. Carvajal (158 y ss.) es un texto independiente, puesto que forma parte de los hechos de la expedición, pero sí tiene componentes novelescos de las narraciones bizantinas, en particular el encuentro de dos hermanos, separados durante largo tiempo por diversas vicisitudes, y cuyo mutuo reconocimiento colabora en la visión idílica de las comunidades indígenas que nos presenta el dominico en la obra. Podría decirse, pues, en estos dos últimos casos que, aunque no podamos hablar de un texto exento o independiente, sí que hay una clara influencia de la literatura de ficción en el relato histórico o, de otra manera, que existe un uso consciente por parte de los cronistas de sus lecturas y conocimientos en el ámbito de la literatura de ficción, tal vez para darle un mayor empaque a sus relatos históricos, ya que, como se ha visto en diversos lugares de nuestra investigación, no hay una percepción clara de la oposición entre ambos tipos de textos²⁸⁰.

Como decíamos más arriba, son los agustinos Grijalva y Torres los que nos ofrecen los relatos más largos y elaborados, parecidos entre sí por la presencia en ellos de elementos de la novelística contemporánea, aunque disímiles en contenido e intención. El primero, al que ya le dedicamos algunas líneas en el apartado 5 del capítulo anterior desde la perspectiva del hecho milagroso allí estudiado, nos propone una pequeña novela sentimental a lo divino (81-83) sobre la relación entre un indio y la imagen de la Virgen de los Remedios²⁸¹. Ocupa un capítulo entero, el 14 de la “Segunda Parte” de la obra, aunque luego continúan sus consecuencias, ya en el plano devocional y milagroso, en los posteriores. Es, pues, en principio, solo uno más de esos relatos maravillosos ya vistos y está insertado de la misma manera, diluyéndose su final en un conglomerado de milagros y de propaganda agustina. Pero la parte que nos interesa –la que cuenta el descubrimiento de la imagen por el indio, su traslado a la casa de este, las sucesivas

²⁸⁰ Más todavía: partiendo de que las crónicas en la América virreinal han ocupado el lugar de la inexistente novela, Carmen de Mora (2009, 175) detalla que en ellas “los hechos históricos se entreveraban con elementos ficticios, lo real con lo maravilloso, y solían narrarse de forma amena aunque a veces el propósito moralizante *entababa el discurso*”, algo complementario de lo que había escrito en un trabajo anterior (2004, 82) acerca de “la narración ejemplar que, a partir del siglo XV, empieza a adoptar rasgos típicos de la *novella* en una fase de su evolución en que bajo el moralista asoma el cuentista con el propósito de interesar y divertir a lectores y oyentes”. En esa misma parte de su trabajo (82-83) ejemplifica la tensión existente en la época entre el relato moralista, de origen medieval y el más atrevido o antiejemplar, proveniente de Boccaccio y que será protagonista en la *novella* del XVII. Según ella, los relatos de *El cautiverio feliz* pertenecerían al primer tipo y los de *El Carnero* al segundo. La misma idea, algo más desarrollada, aparece en un estudio suyo anterior (2001, 41-42).

²⁸¹ La misma estudiosa (2009, 185-188) lleva a cabo un pequeño análisis de este texto, en el que ve también ingredientes caballerescos, aunque su objetivo sea recalcar la importancia del episodio en el surgimiento de la conciencia criolla. Es interesante, además, constatar que las protestas o disculpas del autor ante el supuesto atrevimiento del contenido de la historia tiene que ver con la contraposición apuntada en la nota anterior.

escapadas de ella y la construcción final del templo— es un relato literario, novelesco, con todos los ingredientes del género: a) perfecta estructuración como relato, b) intriga en la actuación de los personajes, cuyo sentido no se desvela hasta el final, c) comportamiento del personaje masculino como amante cortés y de ella como alguien (aparentemente) caprichoso que rechaza halagos y regalos, d) inclusión de diálogo y de comentarios de la voz narradora en términos de literatura sentimental —contando aquí una petición explícita del narrador de que “no condene nadie esta narración pareciéndole indecente que la Reina del Cielo gustase de entretenerse, y se dé por servida desta sencillez y rudeza” (83), si bien este detalle se matiza por la comparación bíblica que atraviesa toda la historia, y e) inclusión, para que no quepa ninguna duda del carácter amoroso —aunque sea divino— de la historia, de unos versos pertenecientes a un soneto de Lope²⁸².

Por su parte, Torres nos propone un relato distinto, de una truculencia sorprendente, en torno a un religioso expulsado de la orden que va a visitar a su hermano cura y a su hermana, y narra cómo ambos se acuestan con ella sin que esta lo pueda evitar, pero, quedando embarazada, echa la culpa a un tercero, al que los hermanos se aprestan a matar. De más está decir que pagan con la muerte sus fechorías, por lo que la intención del relato es moral. Es también significativo que el agustino escoja este relato, que ocupa las páginas 4-14, aunque lo propiamente novelesco empieza en la página 8, para comenzar su obra. Su inserción, en este caso, no es en un contexto milagroso-evangelizador, sino de historia de la orden agustina, y tiene mayor autonomía que el texto de Grijalva. Por lo demás, es un relato novelesco, con diálogos y discursos de los personajes y un narrador omnisciente que entra en la conciencia de los mismos y hace comentarios, aunque sepamos finalmente que la fuente es una especie de *manuscrito encontrado*. Incluye temas de la literatura erótica de la época, como el casamiento secreto o la palabra de matrimonio, tan caros, por ejemplo, a Cervantes, y presenta un ritmo narrativo vivo con oraciones breves y verbos de acción, que cambian de pasado a presente en el momento culminante²⁸³.

²⁸² Éstos los sauces son y ésta la fuente, / los montes éstos, y ésta la ribera / donde vi de mi sol la vez primera / los bellos ojos, la serena frente. / Éste es el río humilde y la corriente, / y ésta la cuarta y verde primavera / que esmalta el campo alegre y reverbera / en el dorado Toro el sol ardiente. / Árboles, ya mudó su fe constante, / mas, ¡oh gran desvarío!, que este llano /, entonces monte, le dejé sin duda. /Luego no será justo que me espante, / que mude parecer el pecho humano, /pasando el tiempo que los montes muda. No siempre la inclusión de textos literarios tiene la función de acentuar el carácter ficcional de un relato: también puede tener un objetivo dramático, como ocurre en Durán, cuando inserta unos versos de un conocido romance medieval para resaltar la matanza de Alvarado: “Mira Nero de Tarpeya / a Roma cómo se ardía” (II, 43).

²⁸³ Ese relato aparece ya en su maestro Calancha (IV, 22) —cuya crónica continúa pero también refunde—, aunque está fuera de los ejemplos que hemos seleccionado (por lo que no aparece en el cuadro de datos mostrado más arriba). Un comentario de ese texto —y de otros intercalados de carácter erótico-sentimental— se encuentra en Carmen de Mora (2003, 78-79). Ello abona nuestra tesis de la especial querencia de los agustinos por ese tipo de textos. La estudiosa, en su conclusión, subraya que la práctica de la inclusión de estas narraciones era habitual, hasta el punto de que alguien tan serio como Calancha cayese en ella, y la relaciona con la necesidad de no aburrir, pero también la considera como una parte del “proceso que dio origen a las primeras formas narrativas verdaderamente ficcionales en el Nuevo Mundo” (80).

Las pausas digresivas

Consideramos ahora las digresiones autoriales a que aludíamos al comienzo de este apartado, entendiendo por tales no cualquier elemento que rompa el hilo principal, sino solo las pausas reflexivas: comentarios, análisis, exposiciones etc. Esto es, aquellos momentos y lugares de los textos donde, como se verá en el apartado siguiente, la voz narrativa da paso a una voz discursiva, a la intervención directa del autor. Por ese motivo lo que ahora desarrollaremos volverá a aparecer cuando hablemos de la voz locutora en el texto, aunque desde otro punto de vista, pues allí (apdo. 3.3) nos ocuparemos de la presencia e importancia de las distintas actitudes locutivas en las crónicas, no de la inserción en las mismas de los textos.

De una u otra forma, la presencia de pausas reflexivas es característica de la narrativa religiosa de Indias por dos motivos básicos: 1) la naturaleza miscelánea o heterogénea de las mismas, según estamos viendo, y 2) la natural tendencia argumentativa de los frailes y su formación oratoria, necesaria para convencer al público gentil de las bondades del cristianismo. De ahí que encontremos textos digresivo-reflexivos en los ejemplos seleccionados de la gran mayoría de los autores, si bien, como ahora veremos, su cantidad y calidad varíe mucho de unos a otros.

Ofrecemos en el siguiente cuadro (nº 2) los ejemplos seleccionados en los distintos autores. Fuera de él quedan obras donde el material acotado no nos ofrece pausas digresivas (las de Landa, Maldonado, San Pedro, Arriaga y Techo) y otras donde apenas tiene relevancia (Sahagún, Remesal y Tovar –en el primer caso el texto reflexivo se deja para los prólogos, en el segundo encontramos algún ocasional excursus socio-moral y en el tercero algún balance del gobierno de un rey–)²⁸⁴.

AUTORES EN QUE APARECEN PAUSAS DIGRESIVAS	TOTAL ORDEN	TOTAL SIGLO	TOTAL GÉNERO
Franciscanos anónimos, Niza, Motolinía (H), Motolinía (C), Mendieta, Simón, Lizana, Cruz / G.Carvajal, Aguilar, Durán, Dávila, Lizárraga, J.Carvajal / Grijalva, Calancha, Torres / Acosta, Rojas, Montoya, Acuña, Barnuevo, Ribas, Ovalle	OFM: 8 OP: 6 OSA: 3 SJ: 7	XVI: 10 XVII: 14	RV: 7 HE: 7 HG: 4 HI: 2 RHP: 1 C: 1 RC: 1 M: 1

Según estos datos, la presencia de pausas digresivas alcanza entre el 70 y algo más del 80% de los autores incluidos en la investigación y donde más se produce es en los dominicos. Al igual que en otras estadísticas su aparición es superior en el XVII que en el XVI (en una proporción casi del 60/40%). En cuanto a los géneros, comparece en todas las historias eclesiásticas y en casi todas las relaciones de viaje (excepto en la de Maldonado), frente a lo que sucede en las historias generales, donde supera por poco la mitad. Esta distribución por géneros resulta congruente con la tendencia al sermón de las

²⁸⁴ En el siguiente apartado completaremos la información, aunque sea desde un punto de vista distinto.

historias eclesiásticas, donde, además, la temática evangelizadora es central y, por tanto, la posibilidad de expansiones teológicas o misionales resulta apropiada. En cambio, ese contenido es menor y, en ocasiones, poco significativo en las historias generales. Resulta más sorprendente su aparición en textos breves, como las relaciones de viaje: una posible explicación estaría en que en estas la proximidad a los hechos es absoluta y el cronista se ve impelido al comentario, pero cabe recordar, también, que estos textos tienen mucho de informe, del que luego puedan depender futuras expediciones. En el repaso que sigue podremos calibrar la importancia cualitativa que puedan tener.

En primer lugar, se debe subrayar que existe toda una *teoría de la digresión*, que va desde la disculpa por su uso hasta el elogio, pasando por los intentos de justificación. En general, la mayoría de los cronistas son conscientes del trastorno que pueden producir en el lector y reaccionan de acuerdo con ello. Así, Aguilar coloca en dos notas al margen sendos elogios de la figura de Cortés y mantiene un texto impecablemente narrativo (164 y 176), mientras que Montoya justifica la digresión al final de la misma (9, 11), al igual que Lizárraga (191) y J. Carvajal, con su pulido estilo: “Me ha de ser forzoso el abrazar un difuso paréntesis en la forma siguiente” (155). Además, Calancha la defiende, con cita de Aristóteles incluida:

No perdonaré a digresiones importantes, como tengan dependencia del asunto y sean convenientes [...], pues como dijo Aristóteles en el libro segundo capítulo diez de sus *Éticas*, más mueven ejemplos que razones (47).

Otros usos justificativos pueden hallarse en Ovalle, que avisa de la digresión y su sentido moral: “Ahora veamos para desengaño de los que esto leyeren” (123), o en Montoya, que marca las digresiones con paréntesis, separándolas así del contenido principal, con lo que reconoce su función secundaria, al igual que sucedía en el caso de Aguilar. Por su parte, Ribas finge sorpresa ante la deriva de su discurso y la detiene al instante para volver a la historia principal: “Pare aquí la digresión y volvamos al hilo de nuestra historia” (23).

En segundo lugar, la idea de lo que puede considerarse como *digresión* no siempre aparece clara en el propio autor. En ocasiones, como sucede en el relato de Cruz, lo que nos parece hoy más claramente digresivo (esto es, un excursus discursivo en torno a un tema que rompe el hilo de la acción principal) no es considerado tal por el cronista. Ello sucede con un alegato en toda regla contra los abusos de los colonos portugueses en Brasil (121-126). Este excursus, por su extensión, contrasta con el resto de la obra y desequilibra su estructura. Sin embargo, fórmulas como “antes que pasemos adelante diremos” (116) revelan que la presencia de un contenido ligado a la acción principal de la expedición que se narra es calificado, sin embargo, como digresivo por el franciscano.

En tercer lugar, a propósito de fórmulas e inserción en el texto base, la tendencia es al uso de marcas de fin, pero no de comienzo: las más habituales son del tipo “volviendo a nuestro propósito” (Lizana, 51; Lizárraga, 64 y II, 144 –aunque no son frecuentes en este autor, ya que, como hemos visto, no separa los diferentes temas, sino que los enlaza sin solución de continuidad, siguiendo un esquema preconcebido–, “volviendo donde salimos” (Lizana, 51) y otras semejantes que encontramos en Acosta (421, 424, 439, 453)

y Montoya (50). Se observa, asimismo, la propensión a buscarles acomodo al comienzo o al final de los capítulos, con lo que adquieren una cierta funcionalidad de introducción a la materia que se va a tratar o de síntesis conclusiva, como se aprecia, por ejemplo, en Acosta (350) o Montoya: en posición inicial (26) o final (8) –en este caso adopta un tono sentencioso genérico–.

En cuarto lugar, si nos atenemos a la presencia cuantitativa de estos textos en las crónicas, veremos que, aunque aparezcan, como hemos visto, en la mayoría de los autores, no en todos tiene relevancia. Así, las relaciones mexicanas anónimas insertan un debate de tipo histórico con las fuentes porque “hace al propósito” y que comienza con “dicen algunos que” (111); Niza reflexiona sobre la ausencia de mentira en los indígenas: “No parece poco dina de escribir la mucha verdad de esta gente” (9); Motolinía, en su *Carta*, intercala sin transición un excursus histórico (262-263) y no indica su comienzo y final; Simón inserta pequeños fragmentos reflexivos, siempre al hilo de la historia que va contando (24), al igual que Barnuevo, que los emplea para comentar la narración (313, 314); Durán acumula al final exposiciones en torno a problemas de evangelización (II, 54); Rojas aporta alguna pequeña reflexión del narrador sobre la providencia divina que ayuda al indio bárbaro a sobrevivir (218) y sobre la escasez de sacerdotes (223), además de la reflexión final sobre la necesidad de evangelizar (232-234); en fin, en Acuña las digresiones son bien arbitrios del narrador, bien comentarios y reflexiones algo más elaborados sobre sucesos narrados. Después, se vuelve al hilo del discurso: “Prosiguiendo con el hilo de nuestra historia y volviendo a los ritos de estas naciones” (112, 157).

En los cronistas que a continuación repasamos la digresión tiene mayor relevancia y más variados usos y funcionalidades. Es significativo, antes que nada, el hecho de que todos, a excepción de Motolinía y G. Carvajal, sean autores de historias eclesiásticas y de que todas las obras, menos la del dominico, sean extensas. Cabe, pues, vincular la pausa digresiva con un tipo de texto extenso y eclesiástico, no solo porque aparezca en todos los textos de ese tipo, sino porque su presencia cuantitativa en ellos es muy elevada. Llama la atención la presencia aquí de una relación de viajes, donde la base debe ser la narración de la expedición, pero, como ya se ha indicado en diferentes lugares de esta investigación, en algunas de ellas adquiere más importancia el espacio y modo de vida de las tribus que el viaje en sí y ello, en este caso, motiva digresiones breves (46), de carácter descriptivo (59-60, 74) o explicativo de costumbres y tradiciones (72), de cuyo inicio el autor no avisa, pero sí de su final. También son frecuentes en la *Historia* de Motolinía (131-133, 190-192), solo que en este caso no suelen marcarse las transiciones entre digresión y texto base, lo que complica la estructura.

Mendieta desarrolla digresiones de carácter político en términos elogiosos sobre los Reyes Católicos (15-19) y Cortés (211), disfrazada, la primera, de analepsis para explicar la prehistoria del Descubrimiento, pero también encontramos exégesis bíblica, que suele derivar de nuevo en discurso político (24-31), comentario de textos legales (65-68 y 193-195) y elucubraciones sobre los sacramentos (293-296). Parte de todo ello se sitúa al comienzo de la obra y retrasa el comienzo de la acción narrativa. Se utiliza la estructura introducción digresiva-desarrollo narrativo en varias ocasiones (60, 62, 65), así como las

fórmulas de vuelta, aunque ni unas ni otras sean frecuentes. En fin, la conclusión del discurso puede no estar a la altura del razonamiento anterior y caer en ideas tópicas: “Concluyo con esto: que en los indios hallamos lo que en todas las demás naciones del mundo, que entre ellos hay de buenos y de malos” (450).

Dávila utiliza las digresiones con mucha frecuencia, ya sean breves y de carácter sentencioso-moral o extensas y críticas. Suelen combinarse con los correspondientes textos narrativos de anécdotas y milagros y no se emplean demasiado las fórmulas para distinguir los dos tipos de texto, aunque entre ellos hay una relación lógica: ilustrar un pensamiento, reflexionar sobre la enseñanza que cabe extraer de un relato (54, 43) o mostrar un estoicismo cristiano casi barroco (234). Puede aparecer una reflexión en forma de moraleja al final, siempre breve, en forma de un acto de contrición: “Conozcamos el fruto de la predicación en esta tierra, y las alabanzas que se deven a quien della desterró al demonio, plantando la ley de Cristo” (91). Este tipo de textos sirven también para marcar la finalización de un capítulo y pueden avanzar la materia del siguiente. Las digresiones más extensas se encuentran al comienzo o final de los capítulos y justifican, anuncian o comentan lo que se narrará a continuación o lo que acaba de narrarse (97, 106, 341-342). Este sistema se reitera bastante en el libro, dando lugar a una estructura que va alternando la narración de casos y la reflexión, y se hace cada vez más frecuente (407, 411). También puede ocurrir que se haga un análisis o comentario de un caso, valorando con argumentos la actuación de algún personaje (88, 257).

En la *Crónica* de Grijalva son relativamente frecuentes las pausas reflexivas del narrador, que pueden adoptar la forma de simple observación o de sermón más elaborado sobre cuestiones teológicas, pero siempre en relación con los hechos que cuenta (26). Más numerosas son en la obra de su compañero Calancha, que reivindica su uso, como vimos algo más arriba. Desde el punto de vista temático, pueden tratar sobre la preeminencia agustina (46) y otros temas religiosos conexos en un tono de arrobamiento místico próximo al sermón (120) o sobre formas de gobierno (156); referirse con elogio a Carlos V (156), o constituir pequeñas reflexiones y tópicos ideológico-filosóficos (189, 205). Incluyen fórmulas explicativas: “He dicho esto porque” (156) y sirven como introducción al contenido narrativo (172). Pero, como sea, nunca son absolutamente caprichosas, pues mantienen relación con la historia principal, aunque sí sean en exceso numerosas, algo achacable a la erudición del autor, que lo lleva a desviarse con frecuencia de la acción o argumento principal (256).

En fin, al igual que su maestro, Torres utiliza las pausas digresivas y las dota de fórmulas de finalización (36, 162, 251). Tampoco se diferencia mucho en el contenido, pues se explora en torno a los grandes hombres (17) y, con más frecuencia, deriva hacia cuestiones teológicas en la línea contrarreformista de la época: los milagros (63, 353) y los pronósticos y el libre albedrío (124).

A lo largo de las páginas anteriores hemos intentado dar cuenta de uno de los aspectos básicos de la poética de la crónica religiosa de Indias: su diversidad estructural, con la presencia de ingredientes variados que hemos procurado aislar, lo que nos ha llevado a

corroborar la premisa de que estamos ante textos misceláneos y a comprobar, además, que la frontera entre una línea principal –narrativa o argumentativa– y una línea secundaria, donde estarían los textos intercalados, se va diluyendo con el tiempo hasta casi perderse por completo en las crónicas extensas del siglo XVII, donde podemos hablar de que las obras constituyen una polifonía -yuxtaposición- de textos que poseen casi similar importancia. Sin embargo, ello no nos permite concluir que los cronistas barrocos descuiden la estructura o se les vaya la obra de las manos –ya se ha dicho que son textos pensados como tratados, poseedores de diversos tipos de índices y ordenados para su publicación–, sino que tal proceso deberá achacarse a la alianza entre la natural tendencia de las crónicas a la miscelánea y la heterogeneidad textual y genérica propia del Barroco.

3.3 La voz locutora en el texto: entre lo narrativo y lo discursivo. Grados y alternativas de lo objetivo/subjetivo. Formalización de puntos de vista distintos del europeo y del estatuto del lector

Cuestiones metodológicas

Este es el primer apartado que dedicaremos al narrador de las crónicas. En él nos ocuparemos de su relación con el discurso, del tono y también de la formalización del punto de vista indígena y del papel del lector, sea este empírico o real –al que se dirige y, a veces, dedica la crónica–, o una función del texto²⁸⁵. En el siguiente (3.4) estudiaremos la plasmación textual del narrador a través de las diferentes personas gramaticales, sus interferencias y discordancias.

Hay una cuestión previa que debemos plantearnos y que afecta a las dos secciones en que dividimos nuestro estudio acerca del narrador: la de si el análisis narrativo de una crónica, dotada de un innegable componente histórico, puede hacerse con los instrumentos de los relatos de ficción, pues, en rigor, los distintos niveles que caracterizan a estos (autor real, autor implícito, narrador) se reducen en el texto histórico a uno (el autor real) y no esperamos encontrar en este ningún juego narrativo, sino un simple relato de hechos, tal como apunta Carlos Rey²⁸⁶. Esta pregunta, a la que ahora daremos respuesta, forma parte de un debate mayor, que atraviesa cualquier estudio sobre crónicas

²⁸⁵ Darío Villanueva (1989, 19-38), para explicar el engranaje narrativo de la novela, parte de la taxonomía establecida por Friedman, a la que añade, en lo que a nosotros nos importa, aportaciones sobre *visión y voz* (Gérard Genette), *autor implícito* (Wayne C. Booth), *narratorio* (Gerald Prince), *lector implícito* (Wolfgang Iser) y *lector explícito*.

Hay algunos conceptos narratológicos cuya aplicación podría ser adecuada a textos cronísticos –distintos obviamente de las novelas, aunque no tanto–. Son los de *autor implícito* (que recoge las opiniones del narrador, esto es, todo el texto discursivo o digresivo, y no la parte meramente narrativa, y que puede manifestarse a través de una primera persona autorial, a menudo primera de plural, responsable de organizar el discurso). Esta figura tiene su correlato en el *lector explícito* –conocido también como *implícito nombrado o representado*–, que es el lector formalizado en el texto a través de la segunda persona de singular o de la primera de plural que abarca a ambos. Este diálogo *autor-lector explícito* conlleva, según Villanueva, varias funciones, entre las que nosotros destacamos la *hermenéutica* y la *ideológica*. Ambas funcionan a destajo en las crónicas, como se ha visto en los apartados anteriores de este capítulo, donde hemos tratado de destacar la presencia de *guías de lectura*, que orientan al lector tanto en aspectos interpretativos como propagandísticos: de transmisión de valores políticos y religiosos. También funciona, aunque es un concepto más etéreo, el *lector implícito*, que es quien debe completar todos los vacíos y comprender los dobles sentidos e ironías que presente el texto.

De todos los términos manejados, el de *narratorio* no tiene apenas pertinencia para nuestro intento, debido al carácter histórico básico de las obras con las que las habemos. Existen un *lector implícito* y *explícito*, pero no un *narratorio*, puesto que este, en tanto destinatario imaginario que justifica la composición del texto, es una figura meramente ficticia y no puede confundirse con el destinatario real o lector real, al que con frecuencia se le dedica la obra, aunque veremos cómo en algunos textos sí se podría aplicar, cuando la presencia del lector es constante y organiza la estructura del texto. Comprobaremos enseguida la pertinencia o no de la aplicación de este modelo narrativo, perteneciente a la corriente crítica de la recepción, a las obras que estudiamos.

²⁸⁶ Véase su tesis doctoral (2000) dedicada a lo histórico y lo literario en *El Carnero*, particularmente las páginas 180-219, dedicadas a las voces narrativas, y que tendremos en cuenta a partir de ahora. Si repasamos las pautas que se dan en esa investigación para distinguir lo histórico de lo literario, apoyadas, además, en una nutrida bibliografía narratológica, podremos situar las obras que estudiamos en su justo lugar.

de Indias y que ha aparecido en diferentes lugares de nuestra investigación: la cuestión de la relevancia y límites de lo histórico y de lo literario en estos textos²⁸⁷.

Siguiendo al autor antes mencionado, es evidente que en nuestras crónicas nunca se da la indefinición o ambigüedad narrativa del relato de ficción (que se acepta como un hecho milagroso, sin necesidad de ninguna explicación) y también lo es que, cuando hay diferentes instancias narrativas responsables de textos insertos, suele aparecer un narrador que las coordina y que acostumbra a tener las características del historiador que recopila y comenta. En todo lo demás, sin embargo, los textos que manejamos se parecen más a la literatura, por cuanto, como de inmediato iremos viendo, presentan una evidente complejidad tanto en los tipos de narrador en cuanto a su función como en lo referente al juego de las personas gramaticales (apdo. 3.4), si bien tal complejidad no podrá achacarse a búsquedas estéticas, sino a otro tipo de causas. Además, hemos visto en el apartado anterior que un rasgo constitutivo de la crónica de Indias es su carácter misceláneo, la presencia decisiva de textos intercalados, que complica extraordinariamente la estructura, algo que Carlos Rey presenta como rasgo característico de la ficción:

La estabilidad incuestionable y convincente de un desarrollo sin fisuras queda amenazada ante los vaivenes de una trama que hay que empezar por armar en un avance a saltos y a partir de decisiones sobre la importancia relativa de una historia frente a otra. Por otra parte, solo un conocimiento preciso del relato de un tercero justificaría su transcripción²⁸⁸.

Es decir, que en el asunto concreto que ahora abordamos, igual que en otros ya considerados, las crónicas se nos siguen revelando como textos mixtos y, por ello, cabe manejar para su análisis los instrumentos de la ficción, sabiendo, eso sí, que las motivaciones de su uso por los cronistas pueden diferir bastante de las que animan a los narradores actuales e incluso, aunque en menor medida, de las de sus contemporáneos.

A lo largo de las siguientes páginas nos ocuparemos de cuatro cuestiones: 1) la voz narrativa y la voz discursiva, 2) los grados de objetividad y subjetividad, 3) la formalización de la llamada “visión de los vencidos” y 4) los niveles en el lector o destinatario. A las tres primeras ya se ha aludido, aunque ahora es el momento de concretar.

Voz narrativa y voz discursiva. Estadísticas generales

Debemos partir de lo averiguado en la segunda parte del apartado anterior, donde mostramos en un cuadro cómo la presencia de pausas digresivas podía detectarse en más del 70% de las obras. En consecuencia, la aparición de una voz discursiva (a través, por ejemplo, de un yo no narrativo, marca de autor implícito) es un hecho en la totalidad de las obras. Ahora bien, su relevancia es muy variable: el autor real siempre está ahí, aunque puede disimular su presencia o, al revés, mostrarla en mayor o menor medida valiéndose de distintos instrumentos.

²⁸⁷ De una u otra forma ha estado presente, de fondo, en diversos análisis temáticos (capítulo 2) y en la caracterización del concepto *crónica de Indias* y su taxonomía genérica (capítulo 1), además de habernos detenido específicamente en ello en el repaso bibliográfico (apdo. 1.4.2).

²⁸⁸ Carlos Rey (2000, 197).

Así, puede decirse que, salvo en un grupo de crónicas que no llega al 25% del total (las de Pané, Niza, Maldonado, Aguilar, J. Carvajal, San Pedro, Tovar, Arriaga y Techo), donde, aunque existe una voz discursiva, se manifiesta muy ocasionalmente o solo a través de adjetivos valorativos, las obras del corpus muestran una evidente competencia entre los modos locutivos de narrar/exponer y comentar. Para explicar por qué no sucede eso en los textos de los autores citados, podríamos recurrir a su carácter de relaciones breves, excepto las de Tovar y Carvajal, aunque los elementos discursivos sean muy importantes en otras de su mismo tipo, como ahora veremos. Otras variables, como la orden religiosa o el siglo, no tienen incidencia aquí.

Las crónicas restantes pueden ser organizadas en dos grupos. Sabiendo que en ambos es muy relevante la voz discursiva (el desdoblamiento del autor real en autor implícito en frecuente diálogo con un lector explícito), hay un conjunto mayoritario de textos donde existe una base narrativa de fondo, en la que luego se insertan elementos discursivos, que suelen ser comentarios breves pero numerosos y sostenidos a lo largo de la obra –o, en casos como los de Cruz, Landa y Rojas, más frecuentes según se avanza en la obra o en un determinado punto de ella–. En el resto de las obras –hasta once, que es un número muy significativo– la voz discursiva *coloniza* –podríamos decir– el texto, se superpone y llega a ocultar durante tramos enteros al narrador. Esto sucede en crónicas extensas en las que, además de contar hechos, el autor está animado por un afán ideológico-propagandístico encaminado a defender/denigrar las culturas indígenas (Motolinía, Mendieta, Durán, Lizárraga, Acosta) o a predicar las ventajas de la evangelización cristiana (Dávila, Grijalva, Calancha, Ovalle), pero también ocurre en dos textos breves de distinto tipo: la *Carta* de Motolinía y la relación de Acuña. En el primer caso no existe un narrador (no hay una secuencia lógica de sucesos contados), pues, como sabemos, se trata de un alegato denigratorio. En el segundo, se impone el ánimo arbitrista-comentarista del autor sobre la narración cronológica de los hechos.

Obsérvese este cuadro de datos que sintetiza lo anterior y del que extraeremos algunas conclusiones según las variables habituales (nº1):

INCIDENCIA DE LA VOZ DISCURSIVA	AUTORES	TOTAL ORDEN	TOTAL SIGLO	TOTAL GÉNERO
OCASIONAL	Pané, Niza, Maldonado / Aguilar, J. Carvajal / San Pedro / Tovar, Arriaga y Techo (9)	OSH 1 OFM 2 OP 2 OSA 1 SJ 3	XV-XVI 5 XVII 4	RV 3 REI 2 HG 1 RC 1 RE 1 REV 1
FRECUENTE SOBRE BASE NARRATIVA	Anónimos, Landa, Sahagún, Simón, Lizana, Cruz / G. Carvajal, Remesal / Torres / Rojas, Montoya, Barnuevo, Ribas (13)	OFM 6 OP 2 OSA 1 SJ 4	XVI 4 XVII 9	RV 4 HG 3 HE 3 HI 2 RHP 1
PREPONDERANTE O COLONIZADORA	Motolinía (H), Motolinía (C), Mendieta / Durán, Dávila, Lizárraga / Grijalva, Calancha / Acosta, Acuña, Ovalle (11)	OFM 3 OP 3 OSA 2 SJ 3	XVI 5 XVII 6	HE 4 HG 3 C1 M 1 RV 1

Si bien no se observan grandes diferencias entre las distintas órdenes a propósito de cómo utiliza cada una la voz discursiva, podemos concluir que en los jesuitas tiene menor presencia, puesto que tres de ellos renuncian prácticamente a su uso (y uno de ellos en una obra más bien extensa –una historia general–). La variable siglo resulta más significativa, pues la tendencia discursiva va en aumento con el paso del tiempo y es mucho más significativa en el Barroco, una deriva ya observada a lo largo de esta investigación y que se relaciona asimismo con el subgénero de las crónicas, como ahora indicaremos. Es oportuno recordar aquí un rasgo significativo –visto en el capítulo anterior (apdos. 2.2 y 2.4 al menos)– de las historias generales de carácter etnográfico del XVI: la tendencia objetivista observada en los cronistas etnógrafos a la hora de describir y exponer los ritos indígenas, que en este caso se traduce en una presencia de la voz discursiva menor de la esperable, lo que puede verse en el cuadro con la presencia en la primera fila de una crónica de este tipo.

En fin, si miramos la última columna, nos encontramos con lo evidente: cuanto más extensa es la obra y más pertenece al subtipo de la historia eclesiástica, mayor incidencia posee la voz discursiva (también muy importante en híbridos y misceláneas). Lo contrario sucede con los textos breves, con objetivos muy marcados y sin ninguna tendencia a la ampulosidad. Dos hechos tienen aquí relevancia, con todo: el primero es la escasa presencia de lo discursivo en las relaciones de extirpación de idolatrías: las dos que hemos seleccionado, pese a ser de siglos y órdenes diferentes, tienen rasgos comunes, como se ha visto: en este caso su carácter tan evidente de textos instructivos es incompatible con una voz que opine. El segundo elemento relevante, como vemos si sumamos los datos de las dos últimas filas, es la tendencia discursiva de textos breves como las relaciones de viaje, en particular la de Acuña, explicable por el hecho de que, sobre todo las de expediciones amazónicas, son textos donde la relación escueta de hechos queda en ocasiones relegada a un segundo lugar, ensombrecida por alegatos o comentarios arbitristas.

Formas, tonos y contenidos de la voz discursiva

Después de este balance general a propósito de la presencia de la voz discursiva en las crónicas, debemos tratar otros dos aspectos dentro todavía del apartado 1) marcado arriba. Se trata de las formas y tonos bajo los que se presenta esa voz y de los contenidos sobre los que versan los correspondientes fragmentos discursivos. Con respecto a lo primero, ese autor implícito que estamos señalando puede desplegarse en amplios discursos de varias páginas –en casos como la *Carta* de Motolinía la modalidad argumentativo-apologética domina de principio a fin–, en forma de comentarios más breves y dependientes de acciones, personajes o situaciones que cuenta directamente el narrador o pertenecientes a un texto intercalado (Ribas), y, por último, bajo la apariencia de sentencias o máximas que compendian en muy pocas palabras el pensamiento del locutor discursivo. Quizá esto último sea lo que convenga destacar aquí (volveremos dentro de un momento sobre ello), ya que las otras dos formas ya se han tratado antes (apdo. 3.2), y a esa modalidad se adhieren con entusiasmo los cronistas agustinos, pero también otros, entre los que destacan Simón, Dávila, Montoya y Ovalle. Otras manifestaciones de la

presencia de una voz discursiva –más vinculados con elementos lingüísticos y estilísticos– son los adjetivos valorativos –G. Carvajal–, el empleo de vocativos, exclamaciones e interrogaciones –Torres– (ambos en apdo. 4.4), la utilización del latín para colocar la opinión en otro plano: más serio, como un guiño erudito –Arriaga– (apdo. 4.2) o la técnica de colocar la propia opinión en boca de otro, de modo parecido a un argumento de autoridad –Ovalle apdo. 3.4). Las dos últimas formas citadas pueden entenderse como una manera de esconderse o de transferir la responsabilidad de la intervención autorial.

En cuanto a los contenidos de los fragmentos discursivos, hay una gran variedad (los referidos a comentarios sobre la estructura y al diálogo crítico autor-obra se han visto ya en 3.1 y los arbitrios en 2.6). Con el fin de apreciar mejor esta heterogeneidad y poder comentar lo más relevante, ofrecemos el siguiente cuadro (nº 2), en el que recogemos solo el tipo de contenido y los autores en que aparece:

TIPO DE CONTENIDO DEL TEXTO DISCURSIVO	AUTORES EN QUE APARECE
Relativos a la estructura y al diálogo crítico autor-obra	Niza, Motolinía (ambas), Sahagún, Mendieta, Aguilar, Dávila, Lizárraga, San Pedro, Grijalva, Acosta, Arriaga, Montoya (13)
De carácter histórico-político	Anónimos, Motolinía (C), Simón, Lizana, Durán, Lizárraga, Calancha, Torres, Acosta (9)
Relativos a la ilustración y comentario de hechos presentados por la voz narrativa	Motolinía (H), Landa, Sahagún, Mendieta, Simón, Cruz, Lizárraga, Calancha, Torres, Acosta, Barnuevo, Ribas, Ovalle (13)
Alegatos, panegíricos, propaganda	Lizana, Maldonado, Lizárraga, J. Carvajal, Torres, Tovar (6)
Arbitrios	Mendieta, Aguilar, Durán, Lizárraga, Acuña (5)
Reflexiones morales, éticas y filosóficas, plasmadas o no en máximas	Simón, Lizana, Durán, Dávila, Lizárraga, Remesal, Grijalva, Calancha, Torres, Acosta, Montoya, Ribas, Ovalle, Techo (14)
Expansiones líricas sobre sentimientos personales	Montoya, Ovalle (2)

El cuadro anterior nos confirma en la importancia cuantitativa y cualitativa de la voz discursiva, como un rasgo constitutivo de la poética de la crónica religiosa de Indias, ya que es muy estimable el número de ocurrencias que, ateniéndonos solo a los ejemplos recogidos, se computan en casi todos los tipos. Una segunda conclusión que cabe extraer es que las que más se reiteran son las referentes a comentarios sobre la estructura (incluyendo autocensura por motivos diversos, búsqueda de la brevedad, evitar ser prolijo, etc.), sobre hechos narrados y, muy en particular, sobre contenidos éticos y filosóficos, que luego se plasman en sentencias o en discursos de otra índole como sermones. Sin entrar en las variables de siglo, género, etc., poco relevantes aquí, sí debemos subrayar que este último tipo de discurso tiene un fundamento, para su uso, diferente del de los demás, pues se basa solo en la época: si nos fijamos en los autores en que aparece, veremos que solo Durán, Acosta y Dávila pertenecen al siglo XVI, ya avanzado; por ello, su presencia en las crónicas tiene que ver con la deriva estética e ideológica del Barroco: como ya hemos observado en repetidas ocasiones, nuestras crónicas del XVII son documentos típicamente barrocos y están tan influenciadas por los rasgos estéticos e ideológicos de esta época como cualquier texto estrictamente de ficción, hasta el punto de que algunos de ellas, como la de Dávila, son auténticas antologías de

máximas, aforismos o apotegmas²⁸⁹. Podríamos decir que los contenidos históricos y etnográficos del XVI dan paso a otros, más universales y genéricos, de índole religiosa, moral y filosófica, que encuentran su acomodo en las crónicas en los párrafos que son responsabilidad directa de la voz discursiva.

Buena muestra de hasta qué punto estos fragmentos reflejan las preocupaciones e ideas del Barroco son estos pocos ejemplos que ofrecemos ahora, con propósito de recoger más adelante una más amplia muestra²⁹⁰:

[Dio] ejemplo al mundo de lo poco que se puede fiar de él, y a cuán miserables tragedias trae a los hombres” (Simón, 70).

Pobre del enfermo quando los médicos discuerdan y porfían, que cierta está su muerte (Grijalva, 52).

La ambición es polilla que suele criarse en el paño más fino (Calancha, 146).

El disimulo del juez no es freno, sino espuela, del delito (Torres, 32).

Que poco ay que fiar de la fortuna voltaria, mas antes quanto es de temer la prosperidad, con que suele levantar a quien Dios quiere a lo mas empinado de su rueda (Ovalle, 123).

Para concluir el comentario del cuadro anterior aludimos brevemente a la última fila, donde aparecen contenidos de carácter elegíaco que, si bien no son importantes en número, son también significativos del Barroco. Es frecuente, como veremos en el apartado siguiente (3.4) la aparición de una primera persona narrativa (no discursiva) que narra, en principio, las peripecias del autor convertido en personaje testigo o protagonista, pero no tanto el hecho de que el autor emplee una voz discursiva entregada a expansiones líricas personales referidas a sentimientos. Es lo que le sucede a Montoya, a quien “la codicia de ganar tantas almas para el Cielo” (41) hacía olvidar todos los peligros, pero que, sin embargo, poco después pensó “tres vezes que de dolor y angustia me desamparaba el alma, pero acogéndome al refugio de la oración me sentía seguro de la muerte” (49).

Grados y alternativas de lo objetivo/subjetivo

Corresponde ahora abordar el punto 2) marcado al comienzo de este apartado, esto es, el estudio de los grados de objetividad y subjetividad que contienen los textos, así como la relación de la voz locutora con el discurso, que nos permite distinguir entre una voz referencial (el narrador propiamente dicho, impersonal, que llega a desaparecer en muchos momentos), expresiva o apelativa y, en su grado más alto, apologética o, al contrario, denigratoria²⁹¹. Además, el análisis precedente acerca de la presencia de una voz discursiva en las crónicas tiene que llevarnos ahora a detectar en estas un alto grado de subjetividad y a formalizar y concretar los grados o matices en que se presenta ese narrador expresivo/apelativo y, en su caso, apologético/denigratorio: ironía, admiración

²⁸⁹ Recordemos, sin remontarnos a la Antigüedad, la importancia e influencia en los Siglos de Oro de los apotegmas de Erasmo o de Rufo.

²⁹⁰ Véase apdo. 4.2.

²⁹¹ Reiteramos que en esta clasificación de tonos de la voz locutora seguimos la propuesta de Giuseppina Ledda (1996, 232-237), aunque ella la utilice para explicar la selección de contenidos y la implicación autorial en las relaciones de sucesos festivos.

hasta llegar a un tono épico o hagiográfico, conmiseración, indignación, humor, sátira, etc.

Ambos aspectos están íntimamente relacionados y deben abordarse en conjunto. Vamos a comenzar por establecer distintos grados de presencia de la subjetividad en los textos y a explicar cómo se relacionan o articulan en ellos los segmentos más objetivos, que suelen ser las explicaciones y exposiciones de contenidos científicos, con los más subjetivos, que coinciden con momentos de especial dramatismo e intensidad en la narración, así como con todo el discurso argumentativo. Partimos del siguiente cuadro (nº 3):

TIPO DE DINÁMICA OBJETIVIDAD/SUBJETIVIDAD	AUTORES, CON ORDEN, ÉPOCA Y SUBGÉNERO	FORMALIZACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD
Mayor tendencia a la objetividad	Anónimos (OFM, XVI, RHP)	
	Niza (OFM, XVI, RV)	
	San Pedro (OSA, XVI, REI)	
	Tovar (SJ, XVI, HG)	Apología, denigración
	Arriaga (SJ, XVII, REI)	
	Rojas (SJ, XVII, RV)	Emoción
Dinámica objetividad/subjetividad gobernada por criterios estructurales o tipologías textuales	Motolinía (H) (OFM, XVI, HG)	Admiración, humor, enfado, sátira, denigración, ternura
	Landa (OFM, XVI, HG)	Ironía, apología, indignación, ternura
	Sahagún (OFM, XVI, HG)	Burla, indignación, conmiseración, apología, denigración, ironía
	Simón (OFM, XVII, HG)	Sátira, ironía, humor, sarcasmo, denigración
	Cruz (OFM, XVII, RV)	Denigración, apología
	Aguilar (OP, XVI, RC)	Admiración, apología
	Lizárraga (OP, XVII, M)	Denigración, apología, sátira, humor (citar II,38)
	Torres (OSA, XVII, HE)	Apología (tono épico), indignación, denigración
	Acosta (SJ, XVI, HG)	Apología, denigración
	Acuña (SJ, XVII, RV)	Conmiseración, indignación
	Barnuevo (SJ, XVII, RV)	Indignación, sátira
	Mayor tendencia a la subjetividad	Pané (OSH, XV, RE)
Maldonado (OFM, XVII, RV)		Ironía, apología, denigración
G. Carvajal (OP, XVI, RV)		Admiración, tono épico
Remesal (OP, XVII, HI)		Humor, ironía, conmiseración
J. Carvajal (OP, XVII, RV)		Conmiseración, indignación, admiración, apología (tono épico-bucólico)
Grijalva (OSA, XVII, HE)		Admiración, apasionamiento, distancia crítica
Ribas (SJ, XVII, HE)		Apología (tono épico)
Techo (SJ, XVII, REV)		Humor, sátira
Tendencia máxima a la subjetividad con incidencia fundamental de lo apologético/denigratorio	Motolinía (C) (OFM, XVI, C)	Sátira, ironía, sarcasmo, apología, admiración, denigración
	Mendieta (OFM, XVI, HE)	Menosprecio, ironía, apología, denigración, ternura
	Lizana (OFM, XVII, HI)	Sátira, apología, denigración
	Durán (OP, XVI, HG)	Sátira, humor, emoción, denigración, apología

	Dávila (OP, XVI, HE)	Emoción, humor, sarcasmo, denigración, apología
	Calancha (OSA, XVII, HE)	Apología, fervor o arrobó religioso
	Montoya (SJ, XVII, HE)	Indignación, sátira, ironía, sarcasmo, denigración
	Ovalle (SJ, XVII, HI)	Emoción, apología (tono épico)

Dentro siempre de la subjetividad que impregna estas obras y que es constitutiva de su poética, cabe establecer grados o maneras en que aparece. Como vemos en la columna izquierda, cabe distinguir tres grados, que podemos denominar como de *subjetividad mínima, media y máxima*, aunque, fuera de ello o en paralelo, hay un grupo numeroso de textos –la tercera parte– donde hay una dialéctica objetividad/subjetividad gobernada por criterios estructurales o textuales, lo que quiere decir que la perspectiva del locutor es mucho más variada y cambiante en función de la dinámica interna de la obra. Por ejemplo, puede suceder que, en la misma obra, los elementos subjetivos tengan una presencia progresivamente más acusada, que haya una evolución desde una casi asepsia inicial hasta una subjetividad final que llegue incluso a la apología o a la execración. Así, en la *Historia* de Landa domina un tono neutro progresivamente sustituido por una mayor implicación afectiva (con momentos irónicos, pero más frecuentemente críticos y apologéticos –no en vano la obra termina con un alegato–). Las digresiones y la subjetividad van aumentando paulatinamente y el tono al final (172-173) es de extrema indignación a propósito del asunto de los sacrificios humanos. Luego viene un anticlímax de ternura o cariño por animales y plantas. La relación de Cruz responde al mismo esquema. Al revés, en la *Historia* de Motolinía aparecen todos los matices, pero sin un fundamento evidente: lo único claro es la tendencia objetiva en la exposición etnográfica, rasgo característico, como se vio en el capítulo 2, de las historias generales compuestas en el siglo XVI.

Una vinculación más evidente entre subjetividad y el contenido y el tipo de texto puede encontrarse en las obras de Sahagún, Aguilar, Acosta, Lizárraga y Acuña, donde, según los casos, la objetividad se asocia con la descripción de costumbres o de espacios y la subjetividad con el tratamiento de ciertos personajes y con intervenciones diversas de la voz discursiva –por ejemplo, los arbitrios en la relación de Acuña–, si bien este esquema no se mantiene siempre, ya que en los casos de Simón y Lizárraga la descripción etnográfica no mantiene la asepsia *científica* de otros autores.

En el resto de los cronistas de este grupo la dinámica que estamos estudiando responde a una base narrativa presente en toda la obra, a la que se añaden constantes elementos subjetivos. En las *Noticias* de Simón, pese al uso casi exclusivo de la narración, el narrador despliega durante toda la obra distintas formas de subjetividad, de las que resulta paradigmático el relato de las tropelías de Lope de Aguirre. Sin embargo, ese hecho no significa que se busque una implicación directa del lector (no se trata de un sermón moral admonitorio). Lo mismo sucede en la crónica de Torres, impregnada toda ella, incluso las páginas que parecen de narración pura, de subjetividad, y en la relación de Barnuevo, al final de cuya lectura nos damos cuenta de que el relato de los hechos, en apariencia

dominante, está al servicio de una idea o tesis y forma parte, pues, de un texto discursivo totalmente subjetivo o parcial.

En los tres grupos restantes de la columna izquierda no hay una dialéctica de tonos, sino un claro dominio de uno o el otro: vemos primero un grupo muy breve –seis textos– tendente a la objetividad, con predominio de la información contenida en una modalidad casi siempre narrativa (prescriptivo-instructiva en el caso de las relaciones de extirpación), aunque ninguna se libra de la presencia ocasional de la voz discursiva. Después tenemos otros dos grupos, de ocho crónicas cada uno, donde la subjetividad es constante y llega incluso a las máximas cotas. Algo más abajo veremos cómo se materializa esa subjetividad, según se indica en la columna de la derecha. De momento, digamos que hay un grupo de crónicas que no llegan a un tope máximo de subjetividad, ya sea porque no se conciben globalmente como alegatos, porque las tesis de la voz discursiva están documentadas con solidez –caso de Remesal– o porque, en fin, mantienen una intención básica de narrar o exponer, al menos en apariencia (Maldonado). Hay, por lo demás, dentro de este grupo, propuestas tan diferentes como las de J. Carvajal y Grijalva: el primero es un caso único de subjetividad lírica, idílica, mientras que el segundo hace una aportación reflexiva, muy distanciada intelectualmente y apoyada en el razonamiento, como es característico de los agustinos. Ribas, en fin, de entre todos los autores indicados en el cuadro en este grupo, es el que tiene una obra más cercana a las cotas extremas de subjetividad, ya que hacia el final se convierte en un alegato jesuítico, lo que sucede también en la breve relación de Techo.

En fin, en el bloque de textos más altamente subjetivos destaca, ante todo, la *Carta* de Motolinía, el único ejemplo propiamente dicho, entre las obras analizadas, de alegato execratorio, donde el tono de la voz locutora se convierte en elemento estructurante. En el resto de las crónicas la subjetividad no está exigida por la concepción de la obra; esto es: en todas ellas es fundamental la transmisión de contenidos, el afán informativo. Pero, aun así, tal referencialidad se ve muy comprometida por la presencia de la voz discursiva, ya sea en su versión más polémica –alegato, discurso político, etc.– (Mendieta, Calancha, Dávila y Montoya), ya en su dimensión más sentimental: la expresión de la pura emoción (Lizana, Durán y Ovalle). Estos autores dejan atrás la relativa asepsia que caracterizaba a las descripciones etnográficas del XVI –de modo evidente en cronistas aún de este siglo como Durán y Mendieta–. Hacen, además, suya la opción subjetiva, indicando que no se pueden sustraer a ella, ya que lo que cuentan los atrae como “piedra imán” (Ovalle, 127) o sienten que toda pasión es poca a la hora de ponderar las virtudes de un príncipe:

Aquí quisiera yo tener gracia y condición de encarecer las cosas conforme al encarecimiento que merecen para *exagerar y ponderar* la entera y llana voluntad y puntualidad con que este discretísimo príncipe acudía al remedio y necesidad de los desamparados y miserables (Mendieta, 477, subrayado nuestro).

Al margen, si bien nunca del todo, de polémicas o panegíricos, el segundo grupo de autores citados prefiere expresar la emoción pura: Lizana guía su obra hacia el sermón trufado de interrogaciones para dar rienda suelta a sus sentimientos (85, 186), algo que hace también Ovalle, que oscila entre la expresión de la belleza paisajística y el aliento

épico en la narración de las batallas. Un caso algo distinto es el de Durán, que presenta en su crónica una doble subjetividad: la suya propia a través del autor implícito y la de la voz de la fuente que sigue —esta constante y aquella localizada en momentos concretos—, lo que puede producir contradicciones o incoherencias, aunque con más frecuencia se sustancia en una alternancia entre un discurso occidental y la “visión de los vencidos”: el relato de cómo los naturales vieron y vivieron la llegada de los españoles.

Antes de completar la exposición anterior con las formas de subjetividad indicadas en la columna derecha del cuadro, repasemos un momento su parte central para someter la dinámica objetividad/subjetividad y sus grados a las variables acostumbradas. Relacionando, pues, las dos primeras columnas, una primera conclusión que se obtiene es obvia: los textos más tendentes a la objetividad son relaciones breves y pertenecen mayoritariamente al siglo XVI, pese a lo cual la mitad fueron compuestas por jesuitas. En segundo lugar, aquellas que presentan subjetividad sin alcanzar su mayor grado se compusieron sobre todo en el Barroco, con autoría mayoritaria de los dominicos y variedad en cuanto al género. Este último escalón apologético/denigratorio lo alcanzan de modo casi exclusivo obras extensas (salvo la *Carta* de Motolinía), con autoría de los franciscanos y variedad en cuanto a la época. Fijándonos, por último, en el amplio grupo de obras con una dinámica de tonos regida por la estructura o la tipología textual, vemos que no hay nada destacable en cuanto a la época, pero sí en lo referente a la orden religiosa (mayor presencia de franciscanos) y al subgénero, donde es significativo que solo aparezca una historia eclesiástica y, en cambio, estén presentes todas las generales, menos dos: las de Tovar y Durán, y cabe resaltar también que haya relaciones más breves de diverso tipo.

Como puede verse, no se obtienen del análisis anterior conclusiones muy significativas, aunque hay que destacar que corroboran lo averiguado en distintos lugares de este estudio (en particular en el capítulo 2) acerca de las historias generales de tipo etnográfico, pues vemos que estas tienden a una mayor objetividad expositiva o bien gradúan la oposición objetividad/subjetividad a partir de los tipos de textos que manejan y los lugares de la obra en que los sitúan, frente, por ejemplo, a las historias eclesiásticas, más homogéneas y donde la voz discursiva tiene una presencia continua.

Concreciones de la subjetividad: tipología de actitudes y ejemplificación

Para terminar con el comentario del cuadro, debemos ahora centrarnos en las formas concretas de subjetividad que se anotan en la columna derecha. En ella hemos considerado una gama de matices variada, aunque es cierto que estos presentan afinidades que permiten establecer, al menos, tres grupos, una división útil para poder manejar mejor los datos luego y que mostramos en el siguiente cuadro, indicando el número de ocurrencias de cada una según los ejemplos recogidos (nº 4):

GRUPO 1	GRUPO 2	GRUPO 3	
Admiración: (6) Emoción (3) Apasionamiento (1) Fervor/arrobo (1) Apología (18)	Distancia crítica (1) Humor (6) Burla (1) Ironía (8) Sarcasmo (4) Sátira (5) Menosprecio (1) Denigración (14)	Ternura (3) Conniseración (4)	Enfado (1) Indignación (6)

Estas diecisiete actitudes o matices expresivos de la subjetividad se organizan en tres apartados. Como puede verse, el primero y el tercero responden a estados de la voz locutora producto de su interacción con la realidad que se cuenta/comenta en la crónica. La diferencia entre la primera y la tercera columna estriba en la distancia entre el narrador (aquí autor implícito, discursivo) y lo contado, que en esta última es mínima: se corresponde con ese narrador que equivale a un autor real absolutamente metido e implicado en el mundo contado, el cual le provoca, por ejemplo, ternura (Motolinía) o conniseración (Remesal). En la columna izquierda, esa misma voz está más distanciada, más fuera de lo contado, aunque este le provoque sensaciones positivas. Por último, los elementos que figuran en el cuadro central marcan un grado más de distanciamiento y son, además, decisiones técnicas sobre la forma de contar; incluso, algunas, como la sátira, subgéneros literarios. Asimismo, implican, la mayoría, una interacción negativa con la realidad transmitida, pues consisten en la expresión de la misma a través de una lente crítica.

Prescindiendo de las seis obras que conforman el primer grupo del cuadro 3 –y también de la relación de Pané–, donde, como es lógico, apenas se encuentran datos, ya que se trata de obras tendentes a la impersonalidad (tanto en Rojas como en Tovar podemos ver, como mucho, cierta emoción estética ante la belleza y contados elementos de apelación o reclamación y de panegírico, en el segundo caso, en el retrato de Cortés, algo muy frecuente), el cómputo de datos del resto de la columna –sacados de las calas que se realizaron en los textos, no de su totalidad– permite llegar a las siguientes conclusiones:

- 1) Dos tercios de las obras presentan expresiones variadas, mientras que el tercio restante las muestra solo de un tipo (positivo o negativo).
- 2) En el primer grupo puede ocurrir que las expresiones positivas y negativas aparezcan por igual y tengan, por tanto, la misma relevancia, o que haya una tendencia clara hacia un polo o el otro.
- 3) La distinción anterior permite establecer dos grupos básicos: a) el de las obras que presentan una subjetividad heterogénea –poco más de la tercera parte–, donde aparecen implicadas por igual expresiones o perspectivas tanto positivas como negativas. Ello es coherente con lo explicado en repetidas ocasiones acerca del carácter misceláneo de los textos; y b) el de las obras que presentan una subjetividad homogénea, que, a su vez, se compone de dos grupos: uno, formado por textos que, según los datos recogidos, presentan exclusivamente expresiones positivas o negativas, y otro, de obras que muestran una tendencia dominante hacia una expresión positiva o negativa, pero que no excluye la aparición de elementos contrarios a esa tendencia. Exceptuando las siete obras

citadas arriba, las demás encajan en esta taxonomía según se recoge en el siguiente cuadro (nº 5):

CRÓNICAS DE SUBJETIVIDAD HETEROGÉNEA	CRÓNICAS DE SUBJETIVIDAD HOMOGÉNEA			
	PRESENCIA EXCLUSIVA DE UN TIPO DE EXPRESIÓN		PRESENCIA DOMINANTE DE UN TIPO DE EXPRESIÓN	
	POSITIVA	NEGATIVA	POSITIVA	NEGATIVA
Motolinía (H) Motolinía (C) Landa Cruz Mendieta Durán Dávila Remesal Acosta Acuña	Aguilar G. Carvajal Calancha Ribas Ovalle	Simón Montoya Barnuevo Techo	J. Carvajal Grijalva	Sahagún Lizana Maldonado Lizárraga Torres

Veremos a continuación algunos ejemplos de las distintas expresiones en que se formaliza la subjetividad, pero antes conviene hacer algunos apuntes sobre el contenido de este último cuadro. En primer lugar, puede sorprender la presencia de la *Carta* de Motolinía en la columna izquierda cuando sabemos que es el máximo ejemplo de sátira denigratoria, por lo que debería estar en la tercera columna, pero no debemos olvidar que en ese panfleto hay un componente básico de apología de otro personaje, Cortés, presentado como contrafigura de Las Casas. También sorprenderá la colocación de la *Historia* de Ribas en la segunda columna, sabiendo que la visión de los indígenas reflejada en esta obra no es muy favorable, pero sucede que lo fundamental en ella es la apología épica de la evangelización. En cuanto a datos nuevos que el cuadro nos pueda ofrecer, lo más destacable es la tendencia a la heterogeneidad en los autores del XVI y a la homogeneidad, con una mayor polarización, en los del XVII, donde, además, la subjetividad negativa supera a la positiva.

Para constatar la importancia de las distintas expresiones de subjetividad y ejemplificar su presencia en las crónicas, debemos volver al cuadro nº 4. Prescindiendo del hecho de que las expresiones allí indicadas tienen, en algunos casos, contenidos muy parecidos y sus diferencias son, por tanto, cuestiones de matiz, observamos en primer lugar que las ocurrencias de elementos referidos a actitudes narrativas distanciadas (columna 2) aparecen en igual número que los que muestran actitudes próximas a lo contado. Es decir, la actitud del narrador en la crónica religiosa de Indias oscila entre el distanciamiento, siempre vinculado con una mirada irónica, crítica o denigratoria, y el acercamiento, más relacionado con una visión positiva, de admiración y apología, excepto cuando transmite enfado o indignación, según se ve en la tercera columna. No hay, pues, una actitud dominante. He aquí otras conclusiones que podemos extraer:

a) Partiendo de que hablamos de textos que se plantean inicialmente como informes, se constata, no obstante, que están impregnados de subjetividad (o que esta es excesiva teniendo en cuenta el género al que pertenecen). Ello no es incompatible con la exhaustividad y relativa asepsia con la que se abordan los modos de vida y las costumbres indígenas –con excepciones como las de Landa–, según se indicó en su momento (apdo. 2.2).

b) Dentro de esa subjetividad que marca la proximidad del narrador a lo contado, asoman, tanto en la primera como en la tercera columna, actitudes a las que ya hemos aludido en esta investigación, como la admiración o el enfado. Otras, como la ternura, la conmiseración o el fervor, parecen propias de la peculiar mirada de los religiosos, distinta de la visión de un conquistador militar, y son, por tanto, constitutivas de esta crónica.

c) En cambio, no parecen tan propias, pero existen –y de qué manera–, como vemos en la columna central, las actitudes distanciadas. Si sumamos el humor, que es más neutro (puede reflejar tanto elementos positivos como negativos), aunque de por sí implique distancia, a los distintos grados de la crítica (burla, ironía, sarcasmo, sátira), vemos que aparecen en el 75% de las obras, lo cual nos habla de unos religiosos que, en cuanto cronistas, saben ser críticos y hasta ejercer una sátira implacable.

d) A mayor abundamiento: tanto la implicación y proximidad positiva como el distanciamiento crítico desembocan en actitudes extremas: la apología y la denigración, que son las que más se repiten, como nos indica el cuadro. La forzada negación de este hecho por algunos cronistas no hace más que confirmar la existencia normal y frecuente de estas dos actitudes extremas. Lo podemos ver en la *Descripción colonial*, cuando su autor se apresta a tratar “y con toda verdad, sin género de *adulación* ni *malevolencia*, de los virreyes que he conocido en estos reinos” (Lizárraga, II, 38), ejemplo donde las palabras resaltadas son sinónimas de *apología* y *denigración*.

e) Pese a que parezcan incompatibles, estas últimas, sumadas a otras varias, pueden comparecer en el mismo texto: un mismo narrador puede ser denigratorio y apologético. Ello es solo una contradicción aparente y fácilmente explicable por la considerable extensión y la diversidad temática de los textos, que pide una mirada narrativa igual de diversa.

Vamos a descender ahora al ámbito concreto de los autores y de las actitudes más habituales que formalizan en los textos, para lo que puede ser útil ampliar el cuadro 4 con el fin de mostrar las que cada uno presenta (nº 6):

GRUPO 1			
ACTITUDES	AUTORES		
Admiración	Motolinía (H y C), Aguilar, G. Carvajal, J. Carvajal, Grijalva		
Emoción	Durán, Dávila, Rojas		
Apasionamiento	Grijalva		
Fervor/arrobo	Calancha		
Apología	Landa, Sahagún, Cruz, Maldonado, Motolinía (C), Mendieta, Lizana, Aguilar, Lizárraga, J. Carvajal, Durán, Dávila, Calancha, Torres, Tovar, Ribas, Acosta, Ovalle		
GRUPO 2			
ACTITUDES	AUTORES		
Distancia crítica	Grijalva		
Humor	Motolinía (H), Simón, Durán, Lizárraga, Remesal, Techo		
Burla	Sahagún		
Ironía	Motolinía (C), Landa, Sahagún, Mendieta, Simón, Maldonado, Remesal, Montoya		
Sarcasmo	Motolinía (C), Simón, Dávila, Montoya		
Sátira	Motolinía (H y C), Lizana, Durán, Lizárraga, Barnuevo, Techo, Montoya		
Menosprecio	Mendieta		
Denigración	Motolinía (H y C), Sahagún, Mendieta, Simón, Lizana, Cruz, Maldonado, Durán, Dávila, Lizárraga, Torres, Acosta, Tovar, Montoya		
GRUPO 3			
ACTITUDES	AUTORES	ACTITUDES	AUTORES
Ternura	Motolinía (H), Landa, Mendieta	Enfado	Motolinía (H)
Conniseración	Sahagún, Acuña, Remesal, J. Carvajal	Indignación	Landa, Sahagún, Torres, Acuña, Barnuevo, Montoya

Se pueden extraer conclusiones variadas de la información que ofrece el cuadro anterior. Algunas de las más llamativas son:

a) La orden religiosa que utiliza más expresiones narrativas subjetivas es, con diferencia, la de los franciscanos, seguida de los dominicos. La incidencia de esta mirada es mucho menor en agustinos y, sobre todo, jesuitas. Lógicamente, los autores que más acumulan también pertenecen a ese grupo: Motolinía (en sus dos obras), Sahagún y Mendieta. En las demás órdenes destacan solo el dominico Durán y el jesuita Montoya.

b) En la mayoría de los autores las expresiones de distanciamiento son superiores en número a las de proximidad positiva, aunque los hay que prefieren quedarse con uno de los dos tipos. Así, hay cronistas decantados con claridad hacia las formas de distanciamiento crítico (Motolinía –sobre todo en la *Carta*– y Lizárraga); otros que utilizan estas de forma exclusiva (Simón, Montoya y Techo), y un tercer grupo solo con expresiones positivas, aunque en la mayor parte de los casos sean muy pocas (G. Carvajal, Aguilar, Calancha, Rojas, Ribas y Ovalle), donde significativamente no hay ningún franciscano.

c) El grupo 3 nos muestra que las actitudes de proximidad y mayor implicación, paternal incluso, para bien o para mal, con lo narrado se formalizan en textos franciscanos y dominicos, donde podemos ver desde una sátira feroz y una denigración máxima hasta la ternura, la conniseración o el enfado, una mirada que siempre se asocia con el dominico Las Casas. La aparición ahí de ejemplos jesuitas es menos significativa, porque, salvo en el caso de Montoya, no se confirma en otros lugares del cuadro.

d) Si nos centramos en los extremos de apología/denigración, que aparecen en las dos terceras partes de las obras, vemos que ambos comparecen juntos en algo más de la mitad de los casos; en los nueve restantes aparece solo uno de los dos: en siete casos las calas realizadas solo ofrecen casos de apología y en dos solo de denigración. La mayor parte

de las obras que no llegan a los matices extremos de subjetividad son breves –relaciones de diverso tipo–, excepto en los casos de Grijalva y de Remesal, y lo contrario sucede con las demás. En cuanto a las crónicas que sí presentan esas actitudes extremas, es destacable el dato de que 9 sobre 11 sean obra de franciscanos, 5 de 7 de dominicos, 2 de 4 de agustinos y 5 de 10 de jesuitas, lo cual ratifica lo afirmado algo más arriba: que las dos primeras órdenes plasman, mediante el uso que hacen del narrador, una mirada mucho más subjetiva que las dos últimas. Una concreción de lo anterior nos muestra que, en las obras que presentan una sola de las dos expresiones, la mirada apologética es muy dominante, está presente en representantes de todos los grupos y comparece en Motolinía (*Historia*), Landa, Aguilar, J. Carvajal, Calancha, Ribas y Ovalle. En cambio, la mirada denigratoria solo puede verse en dos casos: Simón y Montoya, el primeo de ellos franciscano.

Aunque toda esta subjetividad se manifiesta continuamente a través de adjetivos valorativos, como ejemplificaremos en su momento (apdo. 4.4), ofrecemos ahora muestras de varias de las actitudes de la voz locutora indicadas en los cuadros anteriores. Para realizar este repaso comenzaremos por las actitudes del grupo 3 del cuadro anterior, para continuar luego por el 1 y, finalmente, el 2.

La ternura, la conmiseración y, en general, la emoción marcan el mayor grado de proximidad positiva entre la voz locutora y lo contado. Lo vemos a través de ejemplos, como la narración del aprendizaje de canto llano “gracioso” por parte de los indígenas y cómo estos se organizaban en “montoncillos” para aprenderlo (Motolinía A, 135) o de la exposición sobre el cuidado de los niños indios, llena de diminutivos: “chiquitos”, “cordelillos”, “corpezuelos” (Mendieta, 112)²⁹²; aparece repetidas veces en Ovalle, cuyo autor implícito muestra las bellezas de Chile, como sus “preciosísimas maderas de cedro” (119), o comparte la emoción de los que pudieron contemplar, desde la montaña, “aquella plancha tersa, y llana, aquel hermoso cristal” (121). Pero también la ternura puede convertirse en pena o conmiseración: más frecuente, referida al mundo indígena, con el empleo constante del adjetivo “pobre” (por ejemplo, en Dávila, 497), pero también a las zozobras de soldados y expedicionarios, a propósito de cuyo miedo, superados por los temporales, exclama la voz locutora: “¡Qué de letanías dijeron! ¡Qué de santos invocaron! ¡Qué de himnos y salmos repitieron!” (Remesal, 346).

La proximidad negativa se marca con expresiones de indignación, que derivan, con mucha frecuencia, hacia la sátira y la denigración, como veremos algo más abajo. Un hecho básico que la motiva es el de los sacrificios humanos, como se puede ver en Landa (172) o en este párrafo de extrema subjetividad de Sahagún:

No creo que hay corazón tan duro que oyendo una crueldad tan inhumana, y más que bestial y endiablada [...] no se enternezca y mueva a lágrimas, y horror y espanto. Y ciertamente es cosa lamentable y horrible ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta baxeza y oprobio que los padres, por sugestión del demonio, maten y coman a sus hijos (147).

²⁹² Sobre el uso del diminutivo y, en general, de la derivación apreciativa, véase más adelante, apdo. 4.2.

Hablando del mundo indígena en general, la voz locutora puede mostrar una indignación que termina en una diatriba en toda regla que dura varias páginas, como sucede en Lizárraga (290-297).

Las actitudes del grupo 1 del cuadro desembocan en la más frecuente de la apología, pero antes de ver ejemplos de ella, conviene aludir a la expresión de emociones como la admiración e incluso la pura alegría. Ya se ha dicho que la emoción estética ante las realizaciones artísticas, sociales y políticas del mundo indígena es una constante en la crónica religiosa y se formaliza en innumerables ejemplos, algunos de los cuales se reprodujeron en su momento (apdo. 2.2). Una manera extrema –y paradójica– de textualizar esta actitud es la renuncia a la presencia del narrador y a reproducir, sin instancias narrativas, distintas formas culturales de los lugareños, como hace Sahagún en el capítulo sexto de su obra, precedido de un discurso elogioso del narrador (pp. 421-422). La emoción y la alegría no tienen por qué aparecer solo en fragmentos discursivos, donde reina la voz del propio autor; también se muestran en fragmentos puramente narrativos o descriptivos, pero en los que el narrador cuenta como si estuviese allí y se emocionase ante lo acontecido, como al narrar la leyenda de la laguna de México, de cuyo manantial salía agua “tan clara y tan linda que daba gran contento” (Tovar, 147). En las relaciones de viaje, en cambio, sí hay una emoción verdadera porque hay una contemplación real –un “testigo de vista”²⁹³– de lo que se describe y una expresión de sus efectos en la voz narrativa, tal como ocurre en la *Relación* de Acuña cuando habla de la benignidad del clima, que “espanta a los que tenemos recorridos diferentes temples de las Indias” (98). En estos fragmentos elogiosos vemos que el narrador opera con una selección léxica que subraya esa alegría y se reiteran expresiones del tipo “muy de ver” (por ejemplo, en Motolinía A, 176), que excitan el sentido de la vista para que el lector comparta la misma emoción que el autor.

Con todo, la expresión más frecuente de actitud narrativa positiva es la apología, algo que, en sus discursos sobre teoría historiográfica, rechazan los cronistas, pero en los que caen continuamente, como reconoce, por ejemplo, Ovalle, que no puede pasar “sin hacella la salva” (143) a la ciudad de Lima, reconociendo así explícitamente que la apología o panegírico es un elemento básico de la crónica. En este ejemplo vemos un elogio a una ciudad, algo que se repite en otras crónicas y se extiende al mundo natural, pero también se recogen ejemplos de panegíricos personales. Si prescindimos de las biografías de los religiosos, que contienen hagiografías de modo inexcusable, sin duda el personaje que concita más elogios es Cortés, al que Motolinía presenta como contrafigura de Las Casas, admitiendo sus defectos como hombre, pero elogiando su “gran deseo de emplear la vida y hacienda por ampliar y aumentar la fee de Jesu-Cristo” (Motolinía B, 274). Otros cronistas siguen la misma línea: Aguilar destaca su faceta de “valiente capitán” (177) y Durán y Tovar se apuntan al elogio más discretamente. Calancha encumbra a Pizarro y acuña el adjetivo “pizarrina” para la tierra del Perú, al tiempo que denuesta a quienes hablan mal del conquistador (74). J. Carvajal deriva la apología hacia un cierto tono épico

²⁹³ Para el concepto de “testigo de vista”, véase más adelante (apdo. 3.4).

en los versos preliminares de su crónica, dirigidos al gobernador Espinosa (37), aunque el hecho de aparecer en paratextos le resta valor y lo hace más tópico.

Otros autores muestran esa deriva de modo más claro. Sin excluir momentos épicos de la vida y expediciones de los religiosos, ya glosadas en nuestro estudio (por ejemplo, en 2.1 y 2.4), sin duda esta expresión apologética extrema se relaciona de modo más natural con los soldados: G. Carvajal ensalza por igual a los subordinados anónimos, alguno de los cuales “con una daga se metió en medio de los enemigos y peleó tan bien que todos nos espantamos, y salió con un muslo atravesado” (56), que a los jefes: “Venía adelante el capitán general, señalándose muy como hombre” (58). Durán se queda con un caudillo prehispánico que “empeçó a hacer maravillas, derribando a cuantos delante topaba, con lo cual [los enemigos] se empeçaron a recoger a una cerca o albarrada que para defensa de su ciudad tenía hecha” (111). En fin, Ovalle transmite en su crónica una subjetividad optimista visible tanto en la apología de todo el proceso de la conquista como en una épica donde los héroes son los dos bandos en lucha. La selección léxica muestra que esta semblanza de Colón es algo más que una apología:

La alabanza que esta su *grande hazaña* mereció no fue por lo que supo [...], sino por el *generoso ánimo* y constancia que tuvo en descubrirlo. Esta fue su *gloria*, y esta es toda suya, esta es la que le puso en la cabeza el *inmortal lauro* de que goça y goçará siempre su *buena memoria* (Ovalle, 112, resaltado nuestro).

Igualmente propio de un poema épico es este extracto del relato de una batalla:

Començaron la batalla, que fue muy reñida de la una y otra parte, y en mucho tiempo que duró no se conocía ventaja, porque los valerosos hechos de la una y otra parte tenían como pendiente y suspensa la victoria (*id.*, 194).

Después de llegar a estos topes de la expresión épico-apologética, que muestran una voz locutora llena de arrobos y optimismo, debemos hacernos eco de la otra mirada: la que, desde el humor y la burla, va subiendo hacia la sátira y la denigración, y refleja, al contrario, una voz agria y crítica. Dos textos paradigmáticos –y, a su vez, diferentes– de ese modelo son la *Carta* de Motolinía y la *Descripción colonial* de Lizárraga, motivado el uno por la extrema animosidad de la argumentación *ad hominem* y el otro por el desprecio absoluto de la cultura indígena –compatible con la admiración por la belleza del paisaje–, cuya obra destila un desdén absoluto por negros e indígenas, formalizado con una dureza expresiva y una parcialidad en el punto de vista que no tienen parangón, salvo en Motolinía (un ejemplo entre muchos lo tenemos en II, 55).

Recogeremos ahora algunos ejemplos de distintas actitudes, desde las más neutras a las más exaltadas. En primer lugar, nos encontramos con el humor, incluido aquí por el distanciamiento que supone con respecto a lo narrado y su falta de identificación con él. Precisamente en el dominico encontramos algunas muestras de humor y chistes más o menos voluntarios, algunos producto de una mala redacción, como en la anécdota de García de Mendoza que “despachó por orden de Su Majestad del rey Filipo Segundo, que goza del Cielo (aunque contra su voluntad) a Álvaro de Mendaña” (Lizárraga, II, 201). Los demás ejemplos recogidos se refieren a animales característicos, como las pirañas, que castran a los toros, alguno de los cuales “sale volando reducido a novillo” (J.Carvajal,

170) o los mosquitos antes de cuyo despertar hay que decir la misa (Remesal, 364); o también a los problemas alimenticios de indios y españoles, ya que, aunque los indios estaban en paz con los españoles “no quisieran tanta por el menoscabo de su comida” (Dávila, 248), una paz que no evita que estos descansen “con más cuidado que hartura” (*id.*, 256).

La ironía y el sarcasmo asoman también, por ejemplo, cuando Motolinía, en su *Carta*, atribuye facultades divinas a Las Casas, pues “quiere ser adevino o profeta” (262); en Simón, cuyo narrador concentra toda su inquina en Lope de Aguirre, al cual se le pasan los días “en vano por no haber derramado en ellos sangre humana” (288), y al que califica, junto con Salduendo, como “dos buenas almas” (261); o cuando Montoya afirma que el enemigo –en este caso los propios cristianos– estaba “muy alegre, dando gracias a Dios por ver arder la iglesia” (93).

La sátira –con sus matices conexos de burla y menosprecio– aparece bajo distintas formas y en diferentes contextos. Por ejemplo, Tovar y Durán la emplean para describir elementos de los ceremoniales indígenas, pese a la objetividad dominante en estos casos, como hemos reiterado: el jesuita, a propósito de los materiales con que se pintan los nativos, afirma que estos “aunque no huyesen del betún, huirían de ver un retrato del demonio en que iban transformados” (Tovar, 171) y luego se ríe de las supuestas propiedades curativas del maquillaje. El dominico es implacable con las ceremonias practicadas por una tribu en este fragmento lleno de diminutivos y enumeraciones maliciosas:

Hicieron un sacrificio muy donoso a todas las sabandijas del agua para que les fuesen favorables, invocando a las culebras del agua, y a las ranas y peces, a los camaroncillos y a las sanguijuelas, a todos los gusanillos y sabandijas que en ella se crían [...]. Ellos, oyendo las respuestas del dios de las aguas y pescados, ranas y culebras, camarones y sanguijuelas, volvieron al combate (Durán, 122).

Sahagún y Mendieta, pese a presentar una visión del otro bastante positiva –no en vano, el primero recoge todo su caudal cultural²⁹⁴– menosprecian comportamientos y creencias, que el primero tacha de “ridículas fábulas” (613). El segundo se burla de la supuesta ignorancia de los mayas en materia de eclipses, pues “no alcanzaban su natural secreto” (Mendieta, 101). Todos estos ejemplos se refieren al mundo prehispánico, pero es frecuente también la sátira de costumbres, visible en diversos autores, como, por ejemplo, Motolinía, que, en su *Historia*, involucra directamente a un lector explícito, mediante interrogaciones retóricas y expresiones imperativas, para hacer una sátira feroz de las costumbres de los colonos españoles (190-192).

Si subimos un peldaño más en esta escalera de expresiones negativas, nos encontramos ya con la sátira *ad hominem*, animada por un propósito de denigración extrema. Puede tratarse de personas que se ponen en la diana, como Lope de Aguirre, Alvarado, Las Casas o diferentes hechiceros indígenas; o, en menor medida, contra luteranos. En este último caso, la expresión es directamente insultante; como en Dávila, que denigra a la reina de

²⁹⁴ Véase una selección de elogios en 4.3.

Inglaterra (425), según vimos en su momento (apdo. 2.4). Veamos tres ejemplos donde la técnica descriptiva y la selección léxica nos confirman a una voz locutora satírico-denigratoria. El primero pertenece a Simón, que aplica esta mirada durante toda la *Noticia* que dedica a Aguirre, pues, aunque hace un relato de los hechos de la expedición, siempre este está en el centro y el encono de narrador es cada vez mayor, como se ve en este fragmento que reduce el retrato de Aguirre a una caricatura:

Estas amenazas y otras muchas tenían tan afligidos y amedrentados a los pobres vecinos de la Margarita, que no daban un maravedí todos por sus vidas, no pareciéndoles podían prometerse esperanzas mayores de ellas, viendo la ferocidad del rostro, ademanes de cuerpo, patear, echar espumajos por la boca cuando las decía, a que no le ayudaban poco sus capitanes y soldados [...], que mostraban las mismas intenciones y complacencia que tenía su envenenada cabeza (Simón, 302).

El segundo está sacado de Motolinía, que, entre las páginas 256 y 263 de su *Carta*, esboza una biografía de Las Casas que constituye una completa sátira y denigración en lo que se refiere a su vida y obras, aunque no le falta al autor –en este caso no se puede decir que existan instancias intermedias– temple para contraargumentar las afirmaciones del dominico. Extraigo estos dos fragmentos, claros en su parcialidad al seleccionar lo malo, el primero perteneciente a la mejor tradición satírica, que florecería en España décadas después, en el Barroco²⁹⁵:

Para con unos poquillos cánones que el de las Casas oyó, él se atreve a mucho, y muy grande parece su desorden y su poca humildad (Motolinía B, 257).

No procuró de saber sino lo malo y no lo bueno, ni tuvo sosiego en esta Nueva España, ni deprendió lengua de indios, ni se humilló ni aplicó a les enseñar: su oficio fue escribir procesos y pecados [...], y ciertamente solo este oficio no lo llevará al cielo, y lo que así escribe no es de todo cierto ni muy averiguado (*id.*, 260).

En fin, el tercer ejemplo se encuentra en las últimas líneas de la relación de Barnuevo, sátira que hay que situar en el marco de las polémicas amazónicas y que, con tono apasionado, aunque presentado como moderado por el uso deliberado de la preterición, semejante al de Motolinía, denigra a quienes osaron ofender a los jesuitas:

Luego querer con prevenidas quejas y anticipadas querellas borrar y obscurecer tan conocido y manifiesto derecho de la Compañía de Jesús a fuerza de sobrados méritos agravio es manifiesto que pide a voces de justicia su gloriosa defensa. Aquí sí que venía bien decir que es aqueste delito de religiosos indignos; pero cállelo mi pluma (Barnuevo, 341).

Formalización de puntos de vista distintos del europeo

El segundo de los aspectos que tratamos en este apartado, según se indicó al principio de él, es el de los juegos de las crónicas con el punto de vista o la visión. Lo más llamativo aquí es la formalización en los textos del punto de vista de los conquistados, asunto que hemos tocado en los apartados 2.2 y 2.5 de nuestra investigación, aunque también veremos elementos no relacionados directamente con eso. No insistiremos en la polémica en torno a si los cronistas supieron transmitir verdaderamente la cultura indígena o si la

²⁹⁵ Véase también su retrato psicológico (p. 258), recogido ya en nuestro trabajo (apdo. 2.4).

explicaron a partir de coordenadas europeas²⁹⁶. Lo que ahora nos importa es quedarnos, dentro del conocido sintagma “visión de los vencidos”, acuñado, como vimos, por León-Portilla, con la palabra “visión” y llevarla al plano narrativo²⁹⁷. Lo expuesto hasta ahora nos indica que el autor –y sus diferentes máscaras o instancias narrativas y discursivas– lleva a cabo un relato desde el punto de vista del conquistador y del fraile, puesto que es él el que mira al otro y nos cuenta lo que ve agregándole cultura, ideología, sorpresa y miedos. Pero eso no quiere decir que se excluya la mirada desde el otro lado, o al menos un intento. Más allá de la autenticidad de esa visión, lo que debe importarnos es su existencia misma: el hecho de que se haga el esfuerzo técnico de utilizar distintas visiones y de mostrar ya, en textos que no son novelas, la diferencia entre *visión* y *voz*, aunque no siempre de modo correcto. De lo primero nos venimos ocupando en este apartado y de lo segundo hablaremos en el siguiente.

Cambiar el punto de vista propio del autor –europeo o criollo– por el del indígena es algo que, de manera ocasional y casi imperceptible, sucede en la mayoría de los casos y, sobre todo, en las obras que narran incursiones, militares o no, en territorios ignotos y las primeras interacciones con los lugareños, pero aquí traeremos ejemplos algo más significativos, incluyendo también la mención de obras donde lo que podríamos denominar *visión del vencedor* está más presente de lo habitual en textos religiosos. Con los autores de los que los hemos sacado podemos hacer el siguiente cuadro (nº 7), que luego comentamos:

ORDEN RELIGIOSA	OFM	OP	OSA	SJ
TIPO DE VISIÓN				
INDÍGENA	Landa Sahagún Mendieta Lizana	Durán Remesal	San Pedro	Tovar Acosta Ovalle
MIXTA	Cruz		Calancha	Montoya Ribas
OCCIDENTAL	Simón	Lizárraga	Grijalva Torres	

Hay que advertir de que no existe nunca una visión completamente indígena: en ningún texto se mantiene una única voz y lo relevante es solo la frecuencia con que se abandona la voz propia y la extensión de los fragmentos así narrados. Con todo, las crónicas de Durán, Tovar y Sahagún tienen una parte indígena muy significativa, ya que, al menos las dos primeras, siguen una misma fuente que pertenece a ese ámbito, algo que también se nota en Acosta y Mendieta, como ya se ha visto. En cuanto a Sahagún, es un caso ya suficientemente conocido. De la misma manera, aunque la gran mayoría de los autores

²⁹⁶ En diversos apartados del capítulo 2 (2.2, 2.5 y 2.9 en particular) se analizó el problema a partir de los datos disponibles en los textos que estudiamos y se trajo a colación la bibliografía pertinente al caso, aunque nos queda todavía un matiz lingüístico por abordar en 4.1.

²⁹⁷ Remito a la terminología narrativa sintetizada en la primera nota del presente apartado.

presenta una visión occidental preponderante, en los que citamos en el cuadro esta resulta, como luego veremos, significativa.

Por lo demás, la principal conclusión que cabe extraer del cuadro es que la visión indígena está más presente en las crónicas del siglo XVI y luego va decayendo a medida que se aleja el tiempo de la conquista y los contenidos vinculados con ella se hacen más esporádicos o desaparecen de las obras: de diez autores que aparecen en la primera fila del cuadro, siete son del siglo XVI y solo uno, Ovalle, aparece ya muy avanzado el XVII (vemos de nuevo aquí el parecido que tiene esta crónica con las etnográficas del siglo anterior, ya que buena parte de ella se dedica al descubrimiento y conquista; de ahí que aparezca la perspectiva indígena). Si observamos ahora las otras dos filas del cuadro, donde aparecen autores que presentan una visión mixta –occidental con momentos de indígena– o una perspectiva occidental muy marcada, nos percatamos de que todos ellos son del XVII.

Por órdenes, son los agustinos quienes menos utilizan la visión indígena, lo que resulta coherente con su carácter distanciado, constatado ya en el capítulo 2 de nuestro trabajo. Por géneros, se obtiene también el dato esperable: las crónicas más proclives a jugar con los puntos de vista son las más extensas (apenas hay relaciones). Además, la visión indígena se halla más presente en las historias generales o en los híbridos, mientras que la mixta y la occidental comparece en particular en las historias eclesiásticas. A continuación, pasamos revista a algunos de los modos de formalizarse esa mirada narrativa.

En primer lugar, cabe señalar que la función de ese uso de la visión o punto de vista es la de subrayar el estado de postración o necesidad de los lugareños ante sucesos de guerra y aportar a la crónica un tono elegíaco, como se vio en su momento en las crónicas mexicanas (apdo. 2.5). De un modo un tanto incoherente, como veremos mejor en el siguiente apartado, Sahagún llega a cederles también la voz narrativa: “Determinaron entre sí los españoles de darnos guerra por allí” (1110). “Otra vez entraron en consejo nuestros enemigos para acometernos y destruirnos” (1114). Este dramatismo es perceptible en las crónicas que narran la conquista (por ejemplo, en las partes a ella dedicadas de las obras de Sahagún, Acosta, Ovalle, Durán o Tovar, entre otros).

El primero de los citados, junto a Lizana, nos muestra también esa visión recogiendo una antología de la cultura popular indígena: de Sahagún ya se ha encarecido el número de páginas que dedica a ello en su crónica, pero su compañero también se permite reproducir poemas proféticos en versión original y traducción (Lizana, 120-125).

Una manera de ceder la palabra es la creación de un discurso ficticio –una especie de monólogo– con perspectiva indígena, como vemos en Mendieta (al margen de que el contenido del discurso cedido pueda ser un pensamiento crítico literaturizado del propio autor acerca de la colonización):

¿En qué buena ley cabe que si ando trabajando en la hacienda o en la labranza del español y me da la enfermedad y le digo que estoy enfermo, que estoy malo, que no puedo trabajar,

me responde que miento como perro indio y hasta que allí acabe la vida no me deja venir a mi casa? (521).

La percepción de los castellanos invasores y su parafernalia es un clásico de la visión indígena, ya citado en 2.2 y 2.5. Aquí tenemos ejemplos de Remesal, Ovalle, Durán e incluso Landa. En el primero la expresión es propiamente española –no hay un intento de reproducir la visión indígena mediante el lenguaje–:

Todo lo que vieron en ellos les causó grandísima admiración: rostro, barbas, talle, vestido, armas, fuerzas, modo de pelear y, sobre todo, nunca acababan de pintar ni encarecer la forma, carrera y relinchos de los caballos y el ruido y modo de herir de los tiros y arcabuces de que los castellanos usaban (Remesal, 81).

En cambio, en los demás, al modo de las crónicas indigenistas mexicanas, se recurre a metáforas y paráfrasis para reflejar que los naturales desconocían cómo designar lo nuevo que veían:

Que Cortés supo allí que unos hombres barbados estaban camino de seis soles en poder de un señor [...] y halló quien fuese a buscarlos, aunque con dificultad, porque tenían miedo al señor de los barbados (Landa, 51).

Vieron como tendían unas grandes mantas en los mástiles del navío y después de tendidas como salían del puerto y se iban y estando allí para ver aquella cosa misteriosa, de ver andar aquel navío sin que nadie le llevase por encima del agua, no se quitaron de allí hasta que los perdieron de vista (Durán, II, 8).

La carne de aquellos dioses era dura, [...] porque no les podían hallar el corazón, porque tenían las entrañas y pechos muy oscuros y que no les hallaban carnes para poder hacer en ellos algún mal (*id.*, II, 20).

Cvando los indios vieron tan grandes vasos en el mar, [...] y todo tan desemejante a sus canoas, y que se les iban acercando a tierra, quedaron fuera de sí, porque [...] juzgaban que eran algunos monstruos marinos nunca vistos en aquellas costas (Ovalle, 116).

De todos estos autores, el caso más interesante, para lo que ahora nos ocupa, es el de Durán, porque, al utilizar dos visiones, con importante presencia de la indígena, que es la que está en la fuente a la que sigue en su crónica, se producen a veces incoherencias, como en la caracterización de los aztecas, que son, en esta obra, primero vencedores y luego vencidos (61, 79). Conforme se avanza en la narración, la voz narrativa de la fuente se va abandonando, sustituida por la voz del autor con su punto de vista cristiano y occidental (493, 496, 507, 520), muy evidente en las páginas finales cuando se describen los sacrificios (II, 151, 153). No obstante, se retoma el punto de vista de la fuente cuando se narra la llegada de los españoles y se describen sus barcos tal como los ven los indígenas, según se ve en el segundo párrafo arriba reproducido.

Junto a esta “visión de los vencidos”, y al margen de la visión europea prácticamente única en otros autores –Simón, Lizárraga, Grijalva y Torres, que habla de “nuestros españoles” (312), entre otros–, deben señalarse casos donde las diferentes perspectivas oscilan y se alternan: así sucede en Cruz, donde la visión es propia del conquistador, con el empleo de la palabra “enemigo”: “Dieron una rociada al enemigo” (49), aunque, conforme avanza la obra, puede verse un cierto acercamiento: “Nuestros omaguas” (100); en Calancha, donde en la narración de batallas siempre hay un plural inclusivo del

narrador en el bando de los conquistadores (202), aunque en algunos instantes (por ejemplo, en los inicios de la conquista del Perú), se adopten perspectivas del otro, como ocurría en las crónicas de la conquista de México; en Montoya, que aplica un punto de vista occidental a la hora de narrar o interpretar, aunque se rechaza la perspectiva del conquistador militar. Se da una “visión de los vencidos”, pero en este caso el vencido es la alianza indígenas-cristianismo (94); y en Ribas, donde es muy evidente el punto de vista occidental (289, 294), aunque ocasionalmente escoge la perspectiva indígena (18, 309) o muestra una cierta proximidad: “Nuestros indios” (687). Sin embargo, en estos últimos ejemplos no hay un verdadero cambio de perspectiva, sino una visión europea con puntos de simpatía o conmiseración, tal como se indicó más arriba.

Todavía hablando de visiones narrativas, no podía faltar la formalización en el punto de vista de la nueva ideología o sentimiento criollo (apdo. 2.3). Es perceptible, por ejemplo, en el propio Ribas (6) o en San Pedro (166, 213, 216). Se trata de un criollismo psicológico consistente en utilizar la 3ª persona de plural (“llaman”) para explicar cómo se dice algo en España, sin que el autor de la crónica se incluya (“llamamos”).

Citaremos, por último, un ejemplo de doble punto de vista, en cierto modo parecido al de Durán, que no tiene nada que ver con lo anterior (con las visiones del vencedor/vencido). Se trata de la relación de Rojas, donde se puede observar un hecho poco frecuente en las crónicas: se solapan dos puntos de vista: por una parte, el del piloto que participa en la expedición y que tiene una visión más militar y economicista, y, por otro, la del autor material de la relación, al que cabe atribuirle las digresiones de temática evangelizadora y los fragmentos de exégesis bíblica. Ello ocurre porque el autor, con toda seguridad, no participó en la expedición y, para contar aspectos materiales de esta y de los lugares por donde pasaron, tiene que guiarse por la visión de su fuente.

El estatuto del lector

Veamos ahora, para concluir este apartado, la tipología de lectores que nos ofrecen las crónicas. En su momento (capítulo 1), dentro de la caracterización general de las crónicas de Indias, se aportó información acerca del destinatario inicial de los textos –el lector real, empírico–, que, al tiempo, suele ser el promotor o el que da la orden de la escritura, así como sobre las personalidades a las que se les dedican las obras. Pero ahora de lo que se trata es de ver otros receptores relacionados con el concepto de lector explícito (o implícito representado) y que aquí aparecen, sobre todo, en prólogos y paratextos, pero también en forma de apelaciones de diverso tipo realizadas a lo largo de la obra por el autor implícito o voz locutora no narrativa. Hay también casos, no numerosos, donde ese lector empírico o autoridad es mencionado constantemente en la obra, por lo que se establece con él un diálogo y se convierte en una especie de *narratario*, ya que es una figura que justifica la escritura del texto y, con frecuencia, la forma de este, aunque no se trate de ninguna invención literaria, sino de un personaje real: sucede, desde luego, en la *Carta* de Motolinía, pero también en San Pedro, Montoya, Acuña y, en cierto sentido, Pané.

Antes de ejemplificar esos tres tipos básicos de lectores, debemos, como siempre, hacer unas consideraciones acerca de la mayor o menor relevancia de la presencia en los textos de esta figura, situada al lado opuesto al del autor implícito en el circuito comunicativo. A tenor de los datos recogidos en los ejemplos acotados, salvo en los textos de Niza, Cruz, Tovar, Rojas y Techo, en los demás la figura del lector tiene alguna –y hasta mucha– relevancia. Aparece en todos los autores dominicos y agustinos y falta en tres jesuitas y dos franciscanos, lo cual es un primer dato que luego podremos confirmar.

Además de bajo la modalidad de narratorio antes indicada, la figura del lector puede formalizarse de dos maneras distintas: 1) como un ente al que se apela mediante alusiones editoriales situadas sobre todo en los paratextos y en las páginas iniciales y finales de las obras, y que se inscribe dentro de los comentarios de los autores acerca de la teoría historiográfica y sobre los objetivos y circunstancias pragmáticas de la escritura del texto. Por tanto, se trata de un lector más externo y genérico, sometido con frecuencia a la misma tipología tópica de lectores que aparece en cualquier prólogo de cualquier obra de ficción de la época, y 2) como la formalización de un tú explícito con el que se establece un diálogo, al que se cuestiona o se le pide reflexión. Este es un verdadero lector explícito, una ficcionalización de cualquier lector real que se acerque al texto, y su lugar en el mismo es el nudo de la obra, en contacto con los aspectos no editoriales de esta: el relato de los hechos, el contenido temático, así como la reflexión del locutor sobre todo ello. El siguiente cuadro (nº 8) nos permitirá ver la relevancia de cada uno de los tipos señalados, cuál aparece en cada autor y en cuántos y en quiénes aparecen ambos:

ORDEN Y SIGLO	OFM		OP		OSA		SJ	
TIPO DE INTERLOCUTOR								
TÚ PRAGMÁTICO, EDITORIAL	XVI Landa Sahagún Mendieta	XVII Simón Lizana Maldonado	XVI G. Carvajal Aguilar Durán Dávila	XVII Lizárraga J. Carvajal	XVI	XVII Grijalva Calancha Torres	XVI Acosta	XVII Arriaga Ribas Ovalle
TÚ EXPLÍCITO, TEXTUAL	Anónimos Motolinía (H) Sahagún Mendieta	Lizana	Durán Dávila	Lizárraga Remesal J. Carvajal		Grijalva Calancha Torres		Barnuevo Ribas

En primer lugar, aparecen más ocurrencias del primer tipo de *tú* que del segundo (19 frente a 15), lo que habla, de nuevo, de la importancia de los prólogos y de los comentarios de poética y autopoética de la época y de cómo los cronistas no eran ajenos a ello. Si vamos a la variable orden religiosa, percibimos una presencia similar de cada una en ambos casos: no hay ninguna relación particular entre una orden y un tipo de interlocutor, pero sí notamos que los jesuitas utilizan menos la figura del *tú*, especialmente el del segundo tipo, que apenas aparece. La variable siglo nos lleva a una mayor presencia de la figura del lector en el XVII (8/11 y 6/9, respectivamente), dato que podría explicarse con el mismo argumento utilizado para la primera de las conclusiones. En fin, en cuanto

al género, se aprecia una menor presencia de textos breves, ya que, en estos, o bien no hay ejemplos claros de la aparición de un interlocutor, o este pertenece a una categoría similar a la de narratario, como se ha indicado. Con todo, cabe notar una mayor concurrencia de relaciones y demás textos breves cuando está presente ese receptor editorial o pragmático, mientras que el textual es casi exclusivo de obras extensas, tanto generales como eclesiásticas.

Un último dato de cierto interés es que hay crónicas donde aparece solo un tipo de interlocutor y otras donde concurren ambos. Si repasamos en el cuadro los nombres que se repiten, veremos que se trata de once; que todos ellos, excepto Sahagún y Mendieta, pertenecen siglo XVII, y que las obras implicadas se incluyen mayoritariamente en el tipo de las historias eclesiásticas.

Vayamos ahora con los ejemplos recogidos de cada uno de los tres tipos de interlocutor, comenzando por el que hemos llamado *narratario*, con las salvedades ya indicadas, que hace su aparición, excepto en un caso, en relaciones breves o cartas. Se trata siempre de un personaje real de gran relevancia social, que aparece mencionado de modo ocasional, como en Pané o Acuña, o de modo más sistemático: pensemos en la *Carta* de Motolinía o, más aún, en San Pedro y Montoya. El primero menciona a “vuestra señoría” –superior de los agustinos– varias veces (158, 175, 213) y establece con él un diálogo directo, y el segundo dirige su obra directamente al rey, del cual hay alusiones y menciones directas, en distintos lugares del texto (28, 66)²⁹⁸.

El análisis del lector pragmático o editorial nos lleva más a los elementos circunstanciales de producción de los textos que a un rasgo interno de ellos. Así, lo vemos aparecer al final del texto, cuando ya no se esperaba, y sin relación alguna con lo anterior, como en Landa, o, con más frecuencia, en los prólogos (Sahagún, Simón, Lizana, Dávila, Grijalva, Torres). En los demás autores no citados se menciona en otros lugares de las crónicas. No en todos los textos tiene la misma relevancia: por ejemplo, en Maldonado tenemos referencias vagas y formularias: “Como a quien leyere este breve escrito constará” (63); en G. Carvajal apenas existen referencias a un lector. Solo hay expresiones como “quiero que sepan” o “han de saber”, que pueden ser leídas como segunda persona de cortesía o como tercera, pero en este caso deben de aludir a quien lea el texto. Es la única vez que aparece y es justo en el episodio de las Amazonas (76-77); y en Aguilar, donde solo hay una alusión genérica al principio, en la que explica que la decepción por el estilo se verá compensada por la presencia de la verdad.

Los adjetivos y otros apelativos que se le dedican a ese lector no son distintos de los de los prólogos de literatura de ficción de la época: “carísimo” (Landa, 199), “sincero” y “amigo” (Sahagún, “Prólogo”), “pío” (Lizana, 39), “devoto” (Lizana, 174), “curioso” (Durán, 3; Acuña, “Prólogo”; Ovalle, 170), “prudente” (Lizárraga, 143, 238; Ovalle, 132,

²⁹⁸ Es evidente que los personajes poderosos forman parte imprescindible de cualquier crónica de Indias, pero no es tan frecuente –y por eso lo destacamos en este apartado– que esa figura real adquiera una importancia textual, esto es, que justifique la escritura del texto, que condicione su género y que aparezca como interlocutora frecuente con la que se dialoga o a la que se apela.

188), “discreto” y “piadoso” (Ovalle, 132, 188). Todos ellos tienen carácter positivo, aunque Grijalva emplea alguna vez el apelativo “vulgo” (68).

En cuanto a la tipología de lectores y sus características, podemos hablar, primero, de un lector ideal, no explicitado directamente pero que, por diversos indicios textuales, debemos suponer que está en la mente del cronista: se trata siempre de un lector culto, conocedor de la Biblia y de la cultura clásica, que domina lenguas y conoce el interior de la vida religiosa. Se puede apreciar en Mendieta (84), Durán (7), J. Carvajal, (54), Torres (“Razón” y 214) y Arriaga (159). En segundo lugar, debemos recoger las distintas tipologías explícitas de lectores que se nos ofrecen, aunque, más o menos detalladas, coinciden todas en lo fundamental. Empezando por lo menos habitual, se pide un lector avezado en la lectura de crónicas (Lizana, 58), primera referencia al respecto que encontramos en una crónica y que indica que el género tiene ya un recorrido largo y un público determinado (58)²⁹⁹. Asimismo, se requiere un lector que pueda apreciar el “gusto y contento” derivado del texto y el “provecho” que pueda sacarse de él (Durán, 17; Torres, 568).

En los demás casos, con variantes, se propone un abanico amplio, sin desdeñar a los lectores de “bajo entendimiento” (Sahagún, 96), a los cuales el autor se adapta y justifica en esa heterogeneidad la necesidad de explicaciones más precisas y detalladas. J. Carvajal corrobora la presencia de un interlocutor más instruido conviviendo con otro más lego (240), al igual que Calancha, que habla de lector “sabio y malediciente” (25) y Torres, según el cual “como se escribe para todos, ignorantes y sabios, requiere más claridad, para que los ignorantes la entiendan y los doctos no la censuren” (63-64). Quizá sea Acosta el que nos ofrece una explicación más completa:

Quien holgare de entender verdaderos hechos de esta naturaleza [...] terná el gusto que da la historia [...]. Quien pasare adelante y llegare a entender las causas naturales de los efectos, terná el ejercicio de buena filosofía. Quien subiere más en su pensamiento, y mirando al Sumo y Primer Artífice de todas estas maravillas, gozare de su saber y grandeza, diremos que trata excelente filosofía” (147).

Y todavía hay un cuarto tipo de lector: el que, llevado por la “bajeza de muchos gustos”, tiene un “deseo de saber cosas nuevas, que propiamente llamamos curiosidad” (147).

Este repaso, salvo que interpretemos que los ejemplos aportados no pasan de ser tópicos de cita obligada en la literatura de la época, nos confirma en la idea, ya adelantada al comienzo de nuestro trabajo, de que el cronista imagina para su obra un lector múltiple y variado, incluso escaso de luces, y no se conforma con el superior de su orden o algunos compañeros³⁰⁰. Pero ahora debemos volver al interior de los textos para recoger los ejemplos de interlocutor textual y con ello terminar este apartado.

²⁹⁹ Véase al respecto lo aportado en el capítulo 1 (apdo. 1.2.1) de nuestra investigación a propósito de la suerte editorial del género en el siglo XVII.

³⁰⁰ Remitimos de nuevo al apartado mencionado en la nota anterior, en este caso para constatar que el hecho de que la mayoría de las crónicas del XVII se imprimiesen debe indicar que tuvieron público lector más allá de los destinatarios iniciales.

De este último tipo de lector (lector explícito marcado con presencia de pronombres u otros procedimientos que luego veremos; no lector implícito, concepto en que no entramos) nos interesan dos aspectos: a) distintas formas de interacción con el autor implícito –situaciones comunicativas que se dan entre ambos– y b) procedimientos lingüísticos o formas en que es llamado. Pero antes de repasar ambas cuestiones nos interesa destacar el caso especial de Sahagún, en cuya crónica es frecuentísimo el diálogo con la divinidad (106) y con el lector europeo, al que se le pide colaboración en la tarea evangelizadora en el apartado específico dedicado al lector que comienza con la frase “ruégote por Dios vivo, a quienquiera que esto leyeres” (105). Sin embargo, lo más relevante –por infrecuente en estas obras– es la presencia de un tú explícito indígena, al que se adoctrina: “Vosotros, los habitantes de esta Nueva España y todos los demás indios de estas Indias Occidentales, sabed que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría [...]. Pues oíd ahora con atención” (90), un procedimiento que se reitera a lo largo del “Libro I” (97, 101, etc.). Ese mismo *tú* puede ser adoctrinado por personas de su misma raza (discursos del “Libro VI”).

Las situaciones comunicativas que aparecen en los ejemplos recogidos son las siguientes:

- 1) Llamada de atención al lector para que se fije en algo importante, como en los franciscanos anónimos: “Ves aquí la manera de heredar que tenían” (121). También lo vemos en Torres (307) y es muy frecuente que se exprese por medio de fórmulas del tipo “es de notar” y similares (por ejemplo, en Remesal (84).
- 2) Petición de disculpas, como en Lizárraga al alabar a las mujeres (143) –lo que también nos permite deducir que el lector real que está detrás es masculino o pensado como tal por los cronistas–, de crédito a las propias palabras (Acuña, 78) o prevenciones ante posibles malas interpretaciones: tal ocurre en el famoso episodio de la Virgen y el indio en la crónica de Grijalva, ya comentado en nuestro trabajo (apdos. 2.5 y 3.2): “No condene nadie esta narración, pareciéndole indecente que la Reina del Cielo gustase de entretenerse y se dé por servida de esta sencillez y rudeza” (83).
- 3) Establecimiento de un debate en que el locutor se adelanta a las posibles objeciones (Calancha, 178), con fórmulas del estilo de “y no diga nadie que” (Acuña, 126).
- 4) Invitación a reflexionar (Ribas, 332).
- 5) Adoctrinamiento del lector mediante sermón, como en la *Historia* de Motolinía (148) y, sobre todo, en Lizana, gran parte de cuya obra está construida a modo de sermón, del que aquí nos interesan fórmulas como “si lo queréis saber, advertid” (91) o “nota y advierte, cristiano, que la Reina del Cielo” (111).
- 6) Guía al lector por el texto, para cuya ejemplificación remitimos al apdo. 3.1 y aquí solo traemos, por su rareza, el ejemplo de Grijalva, que recomienda lecturas a su interlocutor como una forma de guiarlo por el contenido de su propia obra (43).

En cuanto a los procedimientos lingüísticos y formas de llamada³⁰¹, tenemos toda la gama de matices desde la impersonalidad hasta la subjetividad formalizada con pronombre y demás técnicas. Tenemos ejemplos de lo primero en Mendieta, con

³⁰¹ Más información sobre procedimientos estilísticos en su lugar correspondiente (apdo. 4.4).

fórmulas del tipo “a todos los que este libro leyeren” (392) o “adviértase, pues” (493), en Lizana: “Considere cada cual” (187) y en Dávila: “Considere cada uno” (347). Otros procedimientos menos asépticos son la interrogación retórica (Mendieta, 177; Barnuevo, 294, 340-341), el uso del imperativo (Mendieta, 175; Lizana, 91, 111; Grijalva, 43, 83) o fórmulas más suaves de petición (Sahagún, 105) y, finalmente, la primera persona de plural inclusiva, que implica al lector y lo hace uno con la voz locutora, como en Durán (28) o en Torres, que se refiere a un personaje “a quien todos conocimos” (539).

Lo averiguado en las páginas anteriores nos ha permitido ver el estatuto de la voz locutora en las crónicas, ya sea propia o con el esfuerzo adicional de presentarse desde la perspectiva del otro, y también nos ha proporcionado información acerca de la dimensión exacta de la presencia del lector y sus diferentes formalizaciones. El apartado siguiente nos aportará algún conocimiento acerca del desafío que para los cronistas –que no son autores de ficción, en principio, pero que deben narrar en gran parte de sus obras– supone el manejo de las personas gramaticales.

3.4 El juego de las personas gramaticales o interferencias e inconsecuencias

Dimensión pragmática de la primera persona narrativa: el concepto de *testigo de vista*

Este apartado, complementario del anterior, trata de explorar los usos y tipologías de las personas gramaticales o narrativas que podemos espigar en las crónicas de Indias de autores religiosos, haciendo hincapié, precisamente, en lo que estas tienen de narrativo, al margen de las voces discursivas ya analizadas. El grueso del análisis se centrará en la presencia de las marcas textuales de primera y tercera persona, y, en particular, en lo que podríamos denominar el *estatuto del yo*, en las interferencias e inconsecuencias entre ellas y también en las marcas de impersonalidad, esto es, en los mecanismos de ocultamiento del *yo* –tan frecuentes en las obras–, que, como hipótesis, podemos relacionar con la humildad propia del estado religioso. También, a propósito de la tercera persona, tocaremos al final el asunto de la omnisciencia.

Pero previamente, por su importancia como elemento constitutivo de la crónica religiosa, hemos de mencionar un aspecto del manejo de la primera persona que tiene una dimensión más pragmática que meramente textual: se trata de la constante aparición del tópico del *videre* y *audire*³⁰², de la apelación continua a que lo que se transmite se oyó y, sobre todo, se vio de primera mano, hecho que con frecuencia se formaliza por medio de la expresión *ser testigo de vista*. Aunque veremos luego algún testimonio explicativo de la importancia que los autores le atribuyen al hecho de ser testigos, se debe decir ahora que estos tuvieron siempre a gala el estar sobre el terreno, en la frontera con ese mundo que había que cristianizar o fundidos con él, y usaron esa situación como arma arrojada contra los cronistas que “escribieron de lejos” (Calancha, 83), letrados y burócratas oficiales. Por ello, nuestras crónicas están llenas de esas protestas de verosimilitud y, a mayor abundamiento, de testimonios autobiográficos que nos llevan a una primera persona testigo y hasta, en ciertos casos –por ejemplo, en la *Relación* de G. Carvajal–, protagonista. Sin ese contacto personal, comenta Simón al final de su “Prólogo”, no se hubiera atrevido a escribir “por no ponerme en peligro de risa en que otros se han puesto” (Simón, X).

Se trata de un rasgo o característica presente en los textos desde el principio, como se acredita en la *Relación* de Pané, que afirma que lo que cuenta “lo he visto en parte con

³⁰² María José Borrero (2003, 9) se hace eco de la idea de Maragall de que la experiencia individual o colectiva se constituyó en el Renacimiento, frente a la visión medieval, en soporte de la verdad, por lo que “del todo lógica fue la necesidad de relatar lo visto y experimentado, pese a que se carecía de modelos clásicos para describir la ‘nueva Asia’. En consecuencia, el interés por lo vivido cobró relieve para los relatores de Indias, en cuyos escritos el *yo* asume el papel de protagonista” y guía, además, al receptor del texto hacia una determinada lectura de este. Abunda en la misma idea Jimena Rodríguez (2009), en un trabajo ya citado como caracterizador del subgénero de la relación de viajes (apdos. 1.2.1 y 1.2.2), la cual matiza que ese empirismo que nace del ver y del oír no constituye todavía una experiencia sistemática, sino que se basa en una práctica individual. De interés es también su aportación de que las marcas textuales del *videre* y del *audire* se refuerzan en las crónicas con toda una serie de elementos pertenecientes al campo semántico de las fatigas y esfuerzos pasados en esa experiencia personal y que no pueden invocar los que hablan de oídas.

mis ojos, bien que de las otras cosas conté solamente lo que había oído a muchos” (193), y donde aparecen los dos verbos citados, protagonistas, respectivamente, de la segunda y de la primera parte de su texto.

La revisión de los datos recogidos en las calas realizadas nos lleva a varias constataciones. En primer lugar, permiten detectar la presencia de ese carácter testimonial en prácticamente todas las obras analizadas, si bien con grados de incidencia distintos, exceptuando los casos de los autores anónimos y Maldonado en los franciscanos y de Tovar, Barnuevo y Rojas en los jesuitas, creadores todos, salvo Tovar, de textos breves. Ello nos permite vincular el sintagma *testigo de vista* con obras más extensas, aunque no sea esta una conclusión firme, puesto que en las relaciones de viaje es lógico que se incida mucho en ser testigo, tal y como podemos verlo, de modo singular, en Cruz, los dos Carvajal y Acuña³⁰³.

En segundo lugar, la aparición de este tópico narrativo es indiferente al género —aunque, obviamente, se da más en las historias eclesiásticas que en las generales con gran peso del mundo prehispánico—, al siglo y, excepto en los casos vistos, incluso a la orden religiosa. Es transversal y constitutivo. Ahora bien, la intensidad con que se da es variable. No debemos olvidar, como tendremos ocasión de analizar algo más abajo, que una de las estrategias narrativas más frecuentes es la ocultación del *yo* o su despersonalización, lo cual casa mal con la presencia de la primera persona y, por tanto, con la acumulación en los textos de las experiencias propias. Ello provoca que los autores deban hacer equilibrios entre la reivindicación de su presencia en los hechos para reforzar la verosimilitud, y la necesidad de ocultar o disimular un excesivo protagonismo llevados por la humildad deducible de su condición de religiosos³⁰⁴. Resulta evidente que esa reivindicación es menor en Lizana, Durán, Remesal, Grijalva, Calancha, Torres y Techo. Además, Acosta la utiliza más para la argumentación científica que para probar la veracidad de hechos concretos. Pero en todos los demás es muy significativa y en Lizárraga llega a convertirse en obsesiva.

En tercer lugar, cabe relacionar este rasgo, sobre todo en las obras en que no es continuo o uniforme a lo largo de todo el texto, con elementos temporales y temático-textuales. Por ejemplo, salvo en Acosta, no suele aparecer conectado con la exposición de temas, que implica un mayor distanciamiento, sino con la narración de hechos concretos, a menudo de carácter sobrenatural o maravilloso, tal como se observa en Landa, y, cuando se trata de una obra extensa ordenada cronológicamente, solo comparece al final, cuando

³⁰³ En los casos citados antes de las relaciones de Maldonado, Barnuevo y Rojas no hay ningún dato que permita inferir la presencia directa de los religiosos en las expediciones, pero tal hecho es una excepción tanto en el subgénero de las relaciones de viaje como en el de la crónica religiosa indiana en general.

³⁰⁴ La cuestión de la exacta dimensión e importancia del *yo* en las crónicas es compleja y en nuestra investigación no vamos a resolverla, pues la idea que va a quedar al finalizar este apartado es que, aunque se quiera ocultar el *yo*, este es omnipresente porque no puede separarse del espíritu que emana del sintagma *testigo de vista*. Así lo entiende también Valeria Añón (2013), para quien la memoria, las circunstancias de la enunciacón y el orden del relato son, entre otros, factores que nos llevan una y otra vez a una primera persona compleja, vacilante, confusa y variable.

el tiempo de los hechos contados llega al presente o a un momento controlado ya por el autor, como se puede constatar en los textos de los citados al final del párrafo anterior.

En cuarto lugar, ateniéndonos al objetivo o función de este elemento, resulta palmario que, en la inmensa mayoría, es un refuerzo o apoyo de la verosimilitud –particularmente visible, por ejemplo, en Montoya (3, 4, 5, 15, 30, 66, etc.) o Dávila (98, 768)–, pero no hay que descartar la argumentación científica de Acosta o la defensa del propio proceder cuando resulta polémico, como en Landa (78). En el caso del jesuita hay que subrayar que la obra, dedicada en parte a desentrañar los misterios de la física y la cosmografía, está escrita desde una perspectiva americanista: con la experiencia del autor de vivir en el Perú, puede refutar teorías antiguas de autores que no habían conocido el Nuevo Mundo: “Yo vi en el Piru dos piedras fundadas sobre dos piñones de Castilla” (296).

En quinto lugar, si nos vamos a las obras donde el *testigo de vista* –y, en general, el *yo*– tiene mayor presencia, los nombres que nos salen al paso son Motolinía (H), Mendieta, Lizárraga, J. Carvajal, Arriaga, Montoya, Acuña, Ribas y Ovalle, un grupo de autores mayoritariamente barrocos, jesuitas e interesados por la temática evangelizadora.

Veamos ahora algunos matices o casos especiales, comenzando por una serie de crónicas donde el sintagma *testigo de vista* y similares tienen una presencia constante, convirtiéndose en elemento estructurante; son las siguientes –citamos solo algunos ejemplos de cada, pero hemos recogido muchos más, repartidos uniformemente a lo largo de los textos–: Cruz (98, 112, 122), J. Carvajal (40 y ss., 71, 125, 126, 162), San Pedro (159, 174, 178, 201), Arriaga (13, 15, 38, 44, 51), Acuña (78, 98, 102, 106), Ribas (36, 284, 285, 325, 420) y Ovalle (3, 5, 6, 8, 86, 120, 127).

En ocasiones, el motivo aporta algo más de contenido que su mera reiteración. Por ejemplo, a la hora de evocar los sentidos, además del oído y la vista, también cuenta el tacto, como vemos en la expresión “tocado con las manos” (Arriaga, 56). Además, Motolinía resalta la importancia de la observación directa: “Nadie que no vea cómo se sacan estas navajas podrá entender bien cómo las sacan, y es de esta manera” (Motolinía A, 166), al igual que Mendieta: “No hablo de oídas, sino de lo que tengo sabido por experiencia” (331); es frecuente, si no se ha visto algo, confiar en una fuente que haya sido testigo ocular (Mendieta, 249; Grijalva, 29; Calancha, 126), pero cabe que no se quiera validar algo que no se ha visto (Montoya, 30); aunque siempre exista esa reivindicación, se puede sustituir la experiencia directa por la documentación (Remesal, 139, 214, 256) y es posible que entren en contradicción ambas cosas y que sea necesario separarlas (Ovalle, 13). Finalmente, G. Carvajal le da al motivo una dimensión divina: “[Soy] testigo de vista y hombre a quien Dios quiso dar parte en un tan nuevo y nunca visto descubrimiento como ahora diré” (34).

Dejamos para el final el caso de Lizárraga, que es el cronista que más protesta de su experiencia y más habla de sí mismo, contraviniendo un cierto pudor que, como aún veremos, se puede detectar en las crónicas a la autoinclusión del autor. Merece la pena traer a colación su aportación porque viene a ser un compendio de todos los matices vistos

hasta ahora. Encontramos al principio, repetida en numerosas ocasiones, la misma declaración de intenciones:

Trataré de lo que he visto, como hombre que allegué a este Perú, más ha de cincuenta años el día que esto escribo, muchacho de quince años, con mis padres, que vinieron a Quito, desde donde, aunque en diferentes tiempos y edades, he visto muchas veces lo más y mejor deste Pirú [...]. No hablaré de oídas, sino muy poco y entonces diré haberlo oído a personas fidedignas; lo demás he visto con mis propios ojos [...], por lo cual lo visto es verdad” (I, 42).

Se insiste continuamente en el sentido de la vista, referido también a lo presenciado por todo un pueblo (96). Se indica cuándo no se ha visto algo (58), hasta el punto de que apenas se le dedica espacio a lo que no se ha visto (183). Cuando lo narrado no fue presenciado por él sino por otras personas, descarga la responsabilidad de la verdad del hecho en ellas (206). Es frecuente el verbo “oír” (53). Se aporta la experiencia de caminar, moverse, ir o venir por algún sitio (60, 64). El verbo “conocer” –también “tratar”– es muy utilizado tanto para introducir una fuente como para reforzar la verosimilitud que da la experiencia (181) Esos verbos suelen aparecer cuando se cuenta algún hecho o detalle milagroso, extraordinario o aparentemente imposible: “Esto no lo escribo por milagro, sino como cosa comúnmente dicha entre los indios” (67). Es habitual la referencia a sí mismo como alguien que protagonizó o estuvo cerca de hechos, en ocasiones, poco creíbles (204, 205). En fin, la expresión textual “testigo de vista” aparece con frecuencia (301, II,185)³⁰⁵.

La dimensión textual: tipología de *yoes* e importancia de la presencia del *yo*

Vayamos ahora a una parte menos pragmática y más de técnica narrativa o textual, que es lo más relevante de este apartado, aunque fue preciso detenerse antes en la dimensión comunicativa del *testigo de vista*. Lo que exponemos a continuación puede esbozarse a partir de tres centros básicos de atención: el primero es la tipología de *yoes* y la importancia de la presencia del *yo*, que nos lleva de nuevo a unos textos complejos, mezcla de memorialismo, investigación histórica y relato literario; el segundo, el fenómeno, en cierto sentido, contrario al anterior: la despersonalización del *yo*, resuelta mediante el expediente de hablar de uno mismo en tercera persona o utilizando el propio nombre como si fuera el de otro, y el tercero, las inevitables interferencias entre la primera persona narrativa y la tercera o entre dos primeras personas narrativas distintas, lo que ocurre en los diálogos que, por su longitud, se convierten en relatos.

³⁰⁵ De lo anterior, que, ante todo, es una técnica, así como un tópico literario, cabe deducir, sin embargo, que un ingrediente importante de los textos son los datos autobiográficos que forzosamente han de aparecer. Aunque esta no es una cuestión que vayamos a abordar en nuestro estudio, sí es conveniente decir que, aunque haya algunos autores que son parcos en detalles (por ejemplo, Dávila, Niza, incluso Motolinía) y otros que directamente no dan ninguna información (Maldonado, Rojas, Barnuevo), lo cierto es que, pese a la ya varias veces invocada humildad, tomadas las crónicas en su conjunto, ofrecen datos valiosos para una investigación en torno a la peripecia vital de los frailes. Los grandes centros de atención son 1) los diferentes aspectos de la tarea evangelizadora, 2) su trabajo como escritores-historiadores y su labor de investigación en fuentes, 3) su tarea reivindicativa cerca de las autoridades, que los lleva con frecuencia a España, y 4) los datos que nos ofrecen en torno al mundo interno de las órdenes a que pertenecen y a su carrera docente y administrativa en ellas.

Comenzando por el primer asunto, resulta evidente que una voz narrativa –locutora, en general– en primera persona existe en todas las obras, aunque no tenga la misma relevancia ni en todas se den todos los tipos de *yo*, pues, como veremos, la primera persona estrictamente narrativa está mucho menos presente que la vinculada con un *yo* autorial, discursivo, que adopta, casi siempre, el rol del historiador.

En la tercera parte de los textos analizados –los de Landa, Sahagún, Simón, Maldonado, G. Carvajal, Dávila, Torres, Tovar, Acosta, Rojas y Techo– esta figura no es relevante, aunque aparece, según veremos en el cuadro que damos más abajo. No se pueden sacar conclusiones según orden, género o época, pero sí establecer los motivos: 1) deseo de ocultación del *yo*, 2) sustitución por una primera persona del plural y 3) presencia de un locutor investigador o cronista, muchas veces alejado o fuera de lo contado. En algunos casos –pocos– podemos considerar la importancia de la primera persona como relativa, ya que es relevante, pero sobre todo en la faceta de historiador (Lizana, Durán, Grijalva y Barnuevo), o solo en una parte del texto: siempre al final, ya que en algunas crónicas se aprecia que el *yo* gana terreno según avanza la historia, debido, entre otras cosas, a que la cronología interna llega al presente del autor. Ello sucede en Cruz y Remesal, además de en otros cronistas que luego veremos. En el resto de las obras el *yo* es muy relevante y, en particular, debemos hacer mención de los casos de los dominicos Lizárraga y J. Carvajal y los jesuitas Montoya y Acuña. En el primero podemos hablar de un narrador protagonista dominante (101,149, II,136). En el segundo y el cuarto se contraviene la norma no escrita de la humildad y la modestia a través de la ocultación de la primera persona (por ejemplo, en Acuña, donde va creciendo hacia el final: (98, 100, 103, 150, 155). En el caso de Montoya, además, se observa por el uso, más frecuente que en otras obras, del dativo de interés y del complemento indirecto referido siempre a la primera persona: “Pedimos nos diesen los que nos habían captivados” (46). Cabe, asimismo, notar que las crónicas de estos autores nos presentan un narrador viajero, dinámico, que cuenta hechos de primera mano, sin intermediación documental y enmarcados en unas coordenadas espacio-temporales muy precisas y limitadas.

Algo relativamente diferente de lo anterior es la tipología de los *yo*es: ya más arriba nos hemos referido a un *yo* discursivo –historiador, polemista, orador sagrado– y un *yo* narrativo –protagonista o testigo–. Las obras donde la primera persona es relevante o muy relevante presentan, por lo general, todas las opciones, pero también hay otros textos que se decantan por la presencia dominante de un solo tipo. De modo que este es el criterio del que partimos: la distinción entre crónicas que desarrollan un único tipo de narrador –o muy dominante– y aquellas otras que presentan toda la panoplia de opciones.

La información básica está contenida en el siguiente cuadro, en el que no hemos incluido las variables de época y género por su escasa relevancia:

INCIDENCIA DE LA VOZ DISCURSIVA	AUTORES		TOTAL ORDEN
UN YO ÚNICO O DOMINANTE	YO PROTAGONISTA O TESTIGO	YO HISTORIADOR	OFM: 8 OP: 4
	Niza, Motolinía (H), Motolinía (C), Landa / Aguilar / San Pedro / Acosta, Techo	Anónimos, Sahagún, Simón, Maldonado / Durán, Dávila, Remesal / Grijalva / Tovar, Rojas, Barnuevo	OSA: 2 SJ: 5
VARIOS YOES	Pané / Mendieta, Lizana, Cruz / G. Carvajal, Lizárraga, J. Carvajal / Calancha, Torres / Arriaga, Montoya, Acuña, Ribas, Ovalle		OSH: 1 OFM: 3 OP: 3 OSA: 2 SJ: 5

Si sumamos los números de la columna derecha vemos, en primer lugar, que ambas opciones narrativas son relevantes y frecuentes, pero hay una ventaja significativa del *yo* único. Comparando los números se observa también que las dos posibilidades están muy repartidas entre los integrantes de cada orden: decantarse por una u otra no depende de la poética específica de cada grupo religioso, salvo en el caso de los franciscanos, que prefieren un *yo* único. Aun así, los que se decantan por la opción plural pertenecen al siglo XVII o están muy cercanos a él. Ello nos lleva a constatar que, al margen de los franciscanos, la pluralidad se vincula más con el Barroco –de hecho, solo hay dos excepciones– y también con las obras más extensas –entre ellas en particular las historias eclesiásticas–, aunque esto último no es del todo concluyente o significativo.

Las crónicas de los autores de la fila de arriba, a su vez, pueden utilizar una primera persona locutora de carácter narrativo –testigo o protagonista– o bien de tipo discursivo, singularmente un *yo* autorial historiador o cronista, transmisor de información recopilada, tal como se indica en el cuadro. Esto último es lo preferido, aunque con poca ventaja. Además, la primera persona narrativa es más característica del siglo XVI mientras que la discursiva lo es del XVII, por lo que aquella está más vinculada con las historias generales y esta con las eclesiásticas, aunque, si se analizan con detención los datos, se ve que hablamos solo de tendencias.

Hay algunos matices que conviene señalar. Por ejemplo, en las obras con narrador cronista puede verse una alternancia entre la primera persona de singular y de plural (franciscanos anónimos, Simón); una tendencia a la impersonalidad (Sahagún, Tovar, Barnuevo), aunque no se descarte la parcialidad por el uso de posesivos del tipo “los nuestros” (Simón, 60, 62), “nuestra” (Remesal, 55) o “nuestros religiosos” (Grijalva, 44); la presencia de un “nosotros” referido al estamento religioso (Maldonado, 63-64); o el empleo del plural de modestia típico del ensayo: “En su lugar trataremos otra vez de este punto” (Grijalva, 13). Por supuesto, en todas ellas hay alusiones al proceso de la investigación que se lleva a cabo y teorías al respecto (por ejemplo, en Durán, 2, 4, 5, 8).

En cuanto a los textos que prefieren un protagonista/testigo, debe decirse, antes de nada, que la primera opción no es nunca muy clara. Quizá donde se puede ver una exhibición de la primera persona es en la *Carta* de Motolinía, pero se trata de un texto donde apenas hay narración y además hay una reivindicación, por parte del autor, del trabajo

documentado. Otro caso claro es el de Niza. Por lo demás, ese tipo de narrador aparece en la relación de Techo, pero gran parte de ella –la central– está en tercera persona, y en forma de pequeñas anécdotas personales (Acosta, 360 y Landa, 108). En el franciscano habría que señalar también el desdoblamiento del locutor al final de la obra, con la aparición de un *tú*, similar al que puede aparecer en los monólogos de las novelas modernas. El narrador testigo se utiliza para ilustrar algo (al estilo del ya analizado *testigo de vista*) en la *Historia* de Motolinía (132) y en San Pedro alternando con la primera de plural (160, 175, 197). Aguilar, en fin, alterna ambas, pero casi siempre prefiere el plural (155).

Las crónicas de la segunda fila del cuadro presentan, como se indica, una mayor diversidad, aunque suele haber un yo predominante sobre los otros o también cabe que el narrador se relacione con la estructura y, por tanto, cada uno se apropie de una parte del texto. Así, Pané utiliza un cronista o mero transmisor de información en la primera parte y un protagonista en la segunda. Hay autores que se valen más del cronista que del protagonista/testigo o relegan a este al final por el ya citado asunto de la cronología interna de las obras. Lo vemos, por ejemplo, en Lizana, donde el primero comparece antes (53, 145) y el segundo en las últimas páginas por llegar la historia al tiempo del autor (281 y ss.); en Cruz, que utiliza la primera de plural (25, 41, 52) y luego gana terreno un yo protagonista; en J. Carvajal, donde adquiere carácter de protagonista en la última parte de la obra (195 y ss.), utilizando también el plural (122), y se apoya, en momentos de simultaneidad, en informes o relaciones de otros compañeros para suplir lo que él no puede ver (jornada novena); en Torres, donde hay un cronista ocasional, con mayoría de la narración en 3ª persona y repunte de la 1ª, de singular y de plural, al final (334); y en Ribas, donde al cronista en singular o plural (1, 19, 38, 283, 289, 326) le sucede un narrador protagonista, que toma parte en los hechos (292, 301, 302, 305, 309, 423) y que puede expresar su propia intimidad y sentimientos, algo infrecuente en las crónicas, tanto referido al narrador como a los personajes (292), y también puede erigirse en portavoz de sus compañeros (439). Con todo, hacia el final de la obra el narrador vuelve a ser externo, sin participación en los hechos, que conoce por las fuentes ya citadas (325). Por ese motivo, en los últimos libros se apoya mucho en textos ajenos: cartas y relaciones, pero en lugar de hacer con las fuentes un discurso en 3ª persona, mantiene la primera persona de quienes narran en las cartas y relaciones.

Otros textos muestran una preferencia clara por el narrador protagonista/testigo o usan todas las opciones indistintamente, solapándose unas con otras. En el primer grupo aparece Lizárraga, en cuya *Descripción* hay que destacar la importancia del yo protagonista –ya que en la crónica religiosa los autores tratan de pasar desapercibidos, pero este no es el caso–. Aparece también con mucha frecuencia la primera persona de plural, sobre todo en la primera parte, un uso narrativo que tiene que ver con los libros de viajes (58, 155, 208-209, 213); en Calancha, donde el yo protagonista aparece a título ilustrativo o cuando la obra aborda el momento temporal que coincide con el autor (40-41, 73, 117) y donde el plural tiene una importante presencia (72); en Arriaga, que presenta un protagonista o testigo predominante, mezclado con un yo autorial de escritor

(9,13) y alterna la primera persona de singular y de plural (23, 39); y en Montoya, con un narrador protagonista preponderante (3, 8, 11, 36, 39), aunque se presente a veces como testigo o no directamente como el centro de lo narrado.

En el segundo grupo, las obras ofrecen todas las opciones, sin predominios ni vinculación con la estructura. Sucede en Mendieta, G. Carvajal, Ovalle, pero, sobre todo, en Acuña, autor de una relación de viajes que, pese a la modestia de su género, está dotada de complejidad en muy diferentes aspectos, como hemos comprobado en distintos lugares de nuestro trabajo. El jesuita presenta un *yo* cronista o historiador que se superpone a un *nosotros* testigo o protagonista de sucesos (70, 78, 127). En ocasiones es simplemente el *yo* autorial: “Como ya dije” (70, 87), que, de forma lacónica, da sus impresiones (sorpresa, incredulidad, etc.) contadas veces sobre lo que ve (96, 98). En alguna ocasión con cierto protagonismo, como cuando se niega a darles una cruz a los indios por temor a la idolatría (111) o cuando, mediante un escrito, evita que la expedición se desvíe para capturar esclavos (143 y ss.). Aparece también una 1ª persona de plural no al modo de los textos argumentativos y expositivos –plural de modestia–, que también existe (85), sino como una forma de incluirse el narrador dentro del conjunto de protagonistas de la expedición (70, 117, 130) En este aspecto, encontramos una primera persona de plural semejante a la de los modernos libros de viajes: “Llegamos a un pueblo donde estuvimos tres días” (127).

La despersonalización del *yo*: mecanismos para su ocultación

Hemos comprobado con sobrados ejemplos que la primera persona en las crónicas es un rasgo fundamental, tanto cualitativa como cuantitativamente. Es natural, pues nos las tenemos con textos cuyos contenidos, en gran parte, provienen de la experiencia directa de los cronistas. Sin embargo, la condición religiosa de estos activa la modestia inherente a su estado y los lleva a utilizar ciertos mecanismos de ocultación o de distanciamiento. Ello sucede, según los ejemplos que tenemos recogidos, en la mitad de las obras, por lo que se trata de un rasgo relevante, aunque también haya que señalar que hay crónicas donde sucede lo contrario, en las que, por distintos motivos, la primera persona no solo es constante, sino que no se intenta esconder. El ejemplo de la *Carta* de Motolinía es evidente por su carácter polémico y el deseo del autor de mostrarse y proponer un modelo contrario al de la figura denigrada, algo que no sucede en su otra obra, la *Historia*, texto muy diferente. Lo mismo ocurre, aunque no sea por ese motivo, en las crónicas de Mendieta, Simón y J. Carvajal, caracterizadas por un subjetivismo extremo y por el protagonismo del autor en la primera y tercera.

Esta impersonalidad puede concretarse textualmente con la utilización de diferentes técnicas o solo con la ausencia de marcas de primera persona. Esto último sucede en Sahagún, Remesal, Ribas y, sobre todo, Tovar, en cuya obra todos los datos que tienen que ver con el narrador nos llevan a que este apenas existe o se nota su presencia, salvo alguna breve intervención o expresiones valorativas con adjetivos. Todo ello es bastante infrecuente en estos textos. Podemos hablar, pues, de un narrador casi siempre en 3ª

persona, objetivo y externo. Por lo demás, los procedimientos concretos de impersonalidad que se han detectado son los siguientes:

a) Utilización de la 3ª persona, de singular y plural, en contextos donde se esperaría la primera y empleo de palabras alusivas al grupo al que se pertenece sin que quede patente la pertenencia propia al mismo: “frailes”, “predicadores” y “padres” (Motolinía, A, 123 y 133 y Montoya, 52, respectivamente; también Ribas usa esta última acuñación: 300, 303, 304). Lo vemos asimismo en las primeras páginas de la relación de Cruz y de G. Carvajal, y se extiende a la narración en 3ª persona de anécdotas de carácter biográfico (Montoya, 5-6, 8, 18), algo enunciado incluso en el título de algunos capítulos. Una variante, debida a su condición de soldado antes de ser fraile, se da en Aguilar, que no se incluye a sí mismo entre los conquistadores de los que habla, o se diluye en ellos: “Con el cual los tristes españoles mataron la grande hambre que traían” (187).

b) Sustitución del *yo* del narrador por el nombre del autor, un uso que Landa lleva a sus últimas consecuencias: llega incluso a reproducir en estilo indirecto lo que dice el propio narrador como si fuera otro: “Y dice este Diego de Landa que él vio” (72). Ello podría tener una explicación en el plano editorial, suponiendo que otro autor o recopilador reordenase la obra de Landa (es decir, que lo que leemos no lo escribe el franciscano directamente). Esta hipótesis podría relacionarse con el título: *Relación de las cosas de Yucatán, sacada de lo que escribió el padre Diego de Landa, de la Orden de San Francisco* (subrayado mío). Pero ya hemos visto (apdo. 1.2.2) que no cabe fiarse de los títulos, frecuentemente añadidos a posteriori por mano ajena. Sin que quepa esa explicación, este mismo recurso aparece en Pané: “Fray Ramón y sus compañeros se habían marchado” (204); en Cruz, combinado lógicamente con la tercera persona (27, 47, 56, 72), y en Torres (215), que, por lo demás, tiende siempre a la 3ª persona. En fin, no tiene por qué aparecer el nombre: basta con el pronombre (Lizana, 47; Acuña, 76, 78).

c) Una variante de lo anterior es emplear la tercera persona para referirse a los conquistadores en general, en lugar de la esperable primera de plural: “Se mostraban amigos de los españoles y estaban con ellos de paz” (Dávila, 248; también en Simón, 131). Esta es una característica de casi todas las crónicas religiosas, debida, quizá, a que los frailes no participaron directamente en la conquista militar, algo que toman con bastante distancia.

d) Utilización de estructuras impersonales o pasivas con *se* que le dan a los textos un tono próximo al de un informe: “Se les han quitado” (Arriaga, 22; también en Cruz, 28). Como variante, aparece una 3ª persona sin sujeto definido, semánticamente impersonal: “dicen”, “ponen”, etc. (Lizárraga, 79).

e) Fórmulas tipo “el que esto escribe” (Aguilar, 181,184).

f) Plural de modestia (Durán, 1).

Un repaso de los autores citados en los apartados anteriores revela que no aparecen agustinos, excepto Torres, pese a que en ellos es relevante el uso de la primera persona, lo que podría interpretarse en términos de inmodestia, coherente con lo averiguado sobre ellos en esta investigación.

Interferencias entre la primera y la tercera persona

Ya sabemos que las crónicas son artefactos histórico-literarios complejos y uno de los problemas técnicos a los que ha de enfrentarse el cronista es el de reproducir diálogos y testimonios y mantener la verosimilitud y el punto de vista en ellos.

Con ello tiene mucho que ver, como veremos ahora y también más adelante (apdo. 4.1), la tendencia, tan importante que llega a convertirse en rasgo constitutivo de la crónica religiosa de Indias, a reproducir largos parlamentos de personajes y testigos en estilo indirecto. El estatuto o el espacio de la primera y la tercera personas puede estar claro, como en la *Historia* de Motolinía, que, básicamente, usa aquella tanto para narración de experiencias como para digresiones y momentos explicativos del narrador historiador y esta solo para contar la evangelización, al igual que en Dávila; en San Pedro, en cuya crónica hay oscilaciones continuas entre una y la otra, pero no interfieren: puede decirse que el narrador, en cuanto historiador que debe explicar, utiliza la 1ª persona de singular (202) y como protagonista que desarrolla un trabajo junto con otros la 1ª de plural (214). No obstante, en otras ocasiones el uso es indistinto (182-183); en la relación de Cruz, donde hay una alternancia constante entre las dos personas narrativas a partir de la página 36; y en Grijalva, donde la primera se vincula más con el narrador historiador.

De las interferencias entre personas narrativas encontramos ejemplos en diez textos, mayoritariamente extensos y del siglo XVII. Entre ellos hay cuatro historias eclesiásticas (Mendieta, Grijalva, Montoya y Ribas), dos historias generales (Sahagún y Durán), dos relaciones de viajes (Cruz y Barnuevo), una mixta (Lizana) y una miscelánea (Lizárraga). Se trata de obras donde el mundo indígena tiene mucha presencia, ya sea en su fase prehispánica, en los momentos iniciales de exploración y colonización o en el proceso evangelizador, con la consiguiente necesidad de reproducir testimonios de los lugareños, situación en que se producen las interferencias. He aquí una enumeración de las situaciones de interferencia narrativa detectadas, acompañadas de ejemplos en que hemos resaltado lo que interesa³⁰⁶:

a) Ya comentamos más arriba que Sahagún cede, en el “Libro VI” de su *Historia*, la voz narrativa a los indígenas y pone en sus labios discursos que supuestamente pronuncian, aunque cargados de pensamiento occidental. Pero a veces no se respeta bien el punto de vista en estos discursos indígenas y hay un cruce con la perspectiva del autor: “Motecuçoma, rey, emperador y señor *de esta Nueva España*” (476). Se trata de un cruce en el punto de vista, no de una mezcla de personas narrativas, que es lo más habitual.

b) También sabemos que el franciscano apenas emplea una primera persona narrativa, ya que su texto es fundamentalmente una exposición despersonalizada; por eso llama la atención la presencia repentina de un *yo*, cuando se explica el trabajo de los oradores indígenas como si la voz locutora fuese uno de ellos: “Cuando recién electo *decimosle* todo lo que ha menester” (465). En algún caso aparece una 1ª persona indígena totalmente inadecuada, pues el resto del relato está en 3ª persona, aunque en este caso se trata de una confusión entre visión y voz, ya que en esta parte del texto Sahagún narra en tercera persona, pero desde la perspectiva indígena: “Determinaron entre sí los españoles de

³⁰⁶ Estas interferencias tienen mucho que ver con el manejo que hacen las crónicas del estilo directo y el indirecto. Veremos esto, de forma específica, algo más adelante (apdo. 4.1).

darnos guerra por allí” (1110). “Otra vez entraron en consejo nuestros enemigos para acometernos y destruirnos” (1114). Es este un uso que, en el primer ejemplo citado, cabe entender como errata o descuido, pero que denuncia la importancia de la primera persona y que encontramos también en Lizana, que incluye un *yo* protagonista anómalo: “respondiome” en vez del esperable “respondiole” (144), y en Barnuevo, donde aparece “vivo” en lugar de “vive” (309).

c) Las dos voces locutoras pueden aparecer separadas, aunque sin marcar la transición entre una y otra: sucede cuando Sahagún interrumpe un discurso indígena con un párrafo aclaratorio o interpretativo o puede poner este a modo de introducción (480, 615), o cuando Durán corta el testimonio de un indígena, al que le había cedido la palabra –“el qual començó desta manera” (6)–, para introducir comentarios eruditos: “Bien creo no será necesario advertir al lector” (7, 136), lo cual lleva a la superposición de la primera persona de los personajes y del narrador (Montoya, 37). Mendieta recurre también a esta técnica, si bien el relato está en estilo indirecto, pero, al añadir observaciones del narrador, no se guarda siempre el decoro ideológico-lingüístico que debe separar la locución de ambos. Obsérvese este párrafo:

“Dice que llegaron los mexicanos y trajeron los ídolos (*que antes no sabian los chichimecos de sacrificios, sino que al sol solamente ofrecian yerba o otra cosa*) y que chichimecos cundieron y poblaron la tierra, viviendo comúnmente de caza [...], sin sembrar ni coger, como el dia de hoy los hay muy muchos en diversas partes, andando desnudos y sucios, la estatura de hombres y lo demás de salvajes” (144) (179-180).

Se trata de un testimonio, introducido por el *verbo dicendi*, en el que los hechos contados se glosan y comentan en las secuencias en cursiva: pero, mientras en la primera la voz del narrador y la de la fuente están separadas gráficamente por un paréntesis, en la segunda la de aquel anula la de este, puesto que ni el contenido ni el lenguaje de lo que leemos puede ser atribuido a la fuente. Páginas más adelante (179-180) se utiliza un procedimiento muy semejante.

d) La voz narrativa y la de los personajes no está suficientemente diferenciada y se ponen en boca de estos discursos y citas bíblicas en momentos de apuro, de forma inverosímil, lo que lleva a pensar que es realmente el narrador el que habla –esto es, que inventa el diálogo–, y no los personajes: le sucede, por ejemplo, a Lizana (156). Una variante es poner en boca de los personajes, en sus diálogos, pensamientos del narrador (Lizana, 196).

e) Se comienza a narrar un episodio (por ejemplo, algo sucedido a un personaje) en tercera persona y se continúa en primera, situación que se produce con más frecuencia cuando esa narración contiene testimonios dialogados: al comienzo, estos se transcriben en estilo indirecto, pero luego, por la incomodidad de esta técnica, se pasan al directo y, por tanto, a la primera persona, que acaba extendiéndose no solo al diálogo sino a la narración del caso general (Lizana, 2017-208). Sin tanta complejidad de niveles, se produce con frecuencia al reproducir discursos: “Les habló diciendo: que no se maravillasen de lo que habían visto, que siendo él capitán general [...]. Porque *nosotros*, dijo él, que *tenemos* dominio y señorío” (Mendieta, 212-213). En general, se suele comenzar a reproducir discursos o testimonios en tercera persona, pero, como estos suelen ser largos, se pierde la perspectiva o resulta incómodo mantener ese tipo de narrador y llega un momento en que se pasa a la primera persona (Lizárraga, 83 y ss.)

f) Aparece una tercera persona en lugar de la esperable primera, quizá por un cruce con fórmulas de tratamiento (Cruz, 51).

g) Tendencia a evitar la primera persona narrativa en testimonios donde se dice expresamente que se da la palabra a la fuente, como se puede ver en Durán, que rápidamente olvida que cedió a un anciano informante indígena el relato de la historia de su pueblo –“toma tinta y papel, porque no podrás percibir todo lo que yo te diré” (6)– y enseguida hace sus propias observaciones y no vuelve a mencionar más al narrador inicial. También se detecta en Grijalva, que manipula la relación original que contenía el episodio o bien esta estaba ya en tercera persona (52-59), siendo lo primero lo más probable, ya que en su crónica nunca se cede la palabra a los protagonistas en los relatos intercalados, fenómeno que vemos en la mayoría de los textos por la sencilla razón de que la tendencia ensayístico-digresiva de las crónicas y la relevancia en ellas de la voz autorial hace inviable mantener durante mucho tiempo otras voces narrativas.

h) Un último detalle a propósito de las interferencias, derivado de lo que llevamos dicho, pero que va un poco más allá, consiste en que se narre un episodio aparentemente en tercera persona desde la perspectiva de los españoles y al final de la narración se indica que todo ello fue contado por un indio (lo cual refuerza la verosimilitud, pero técnicamente es incoherente). Ocurre casi siempre que se cita la fuente, pero el narrador no reproduce sus palabras textuales sino que las reelabora (Lizárraga, II,148, 219, 295).

Si observamos lo común a toda la casuística que acabamos de examinar, concluiremos que los cronistas no tienen –o, al menos, no hacen uso de ella– una técnica narrativa que permita discriminar perfectamente las distintas voces que pueblan sus textos. En particular, carecen de medios para mantener durante bastantes páginas un determinado tipo de narrador, algo que se ve agravado por el carácter discursivo y misceláneo de las obras, donde el autor real, aunque quiera ocultarse, está siempre presente a través de la figura del autor implícito.

Elementos de omnisciencia

Un último problema narrativo que tienen los cronistas como autores de estos peculiares artefactos textuales que llamamos crónicas es el de justificar la presencia de contenidos surgidos de la conciencia de los personajes, la aparición, en definitiva, de elementos novelescos de omnisciencia. Los hemos detectado en once obras –cinco coincidentes con las anteriores–, prácticamente todas ellas, menos la relación de Pané, extensas y también en su mayoría del XVII. Entre ellas hay cuatro historias generales (Sahagún, Simón, Durán y Tovar), tres mixtas (Lizana, Remesal y Ovalle), dos historias eclesiásticas (Torres y Ribas) y una relación etnográfica (Pané). La mayoría de ellas no justifica de manera clara ciertos contenidos que se ofrecen, singularmente pensamientos, sentimientos y sensaciones pertenecientes a la vida interior de los personajes, con lo cual vemos surgir algo semejante al narrador omnisciente, un ingrediente que dota a las crónicas de un estatus cercano a la narrativa de ficción y colabora, al aparecer en las obras del ciclo mexicano –las de Durán y Tovar–, en la expresión del dramatismo inherente a la desaparición del imperio azteca.

Si hace un momento aventuramos la hipótesis de la insuficiencia de herramientas narrativas como causa de las interferencias entre distintos tipos de narradores, ahora, al hablar del problema de la omnisciencia, quizá podamos corroborarlo. Una crónica no es

algo tan diferente de una novela desde el punto de vista técnico³⁰⁷, lo que conlleva la necesidad de justificar la procedencia de ciertos contenidos cuando no hay un narrador omnisciente y la obra toca informaciones privadas que, en principio, no le competen, pero que pueden ser útiles y hasta atractivas para el lector; esto es, en los momentos más *novelescos* de la narración³⁰⁸. Ello sucede en un número estimable de textos, un tercio del total, lo que obliga a tenerlo en cuenta, pese a que no lo definiríamos como esencial o constitutivo en textos construidos a partir de documentos o experiencia personal limitada. Veamos algunos ejemplos:

Sahagún hace un uso ocasional de la omnisciencia selectiva, cuando se describen los sentimientos y sensaciones de Moctezuma ante lo que le sucede: “Motecuçoma espantose y comenzó a temer y a desmayarse y a sentir angustia” (1077). “Pensó de huir o de esconderse para que no le viesen los españoles ni le hallasen” (1079). Durán introduce elementos de pena o disimulo (51), al igual que Tovar: “Todos en lo exterior procuraban mostrar buen ánimo en público, aunque bien desconsolados en lo interior. (58). Ovalle introduce también sentimientos de los personajes (123) y se atreve con este monólogo que refleja la angustia de un jefe inca a la hora de tomar una decisión, algo, como es lógico, infrecuente en las crónicas:

Atagualpa [...] comienza a discurrir consigo mismo sobre el caso desta manera: “Si hago matar a mi hermano, ¿qué sé yo cómo lo tomarán los castellanos? ¿Y si me quitaran por esto a mí la vida? ¿Y quedarán señores de la tierra? Si le dexo venir y él, como es fuerça, los habla, hablará por él su justicia, y yo, que no la tengo, será fuerça que perezca, pues no tengo de quién esperar misericordia” (140).

Si seguimos leyendo, veremos que poco a poco, sin corte brusco, recupera la voz el narrador en tercera persona, un uso que el jesuita repite más adelante (370).

A la hora de transmitir todo ese mundo interior, puede suceder que el narrador no se crea en la obligación de justificar la procedencia de la información, en virtud del *pacto narrativo*³⁰⁹ que funciona en la ficción, o que sí ponga cuidado en ello. En el primer grupo está Simón, del que podemos ejemplificar el detallismo con el que cuenta una violación (61-62) y que también transmite pensamientos (63, 75, 288) y conversaciones privadas (279). Además de él, tenemos ejemplos de Remesal (362), Torres (259, 302), Pané (204), Lizárraga, que transcribe lo que parece ser una conversación en un buque enemigo, en un fragmento muy confuso, narrado, además, en primera persona protagonista (II,192), y Lizana, que cuenta la peripecia que pasaron dos frailes a solas sin citar luego la fuente (157).

³⁰⁷ Lo hemos apuntado desde las primeras páginas de nuestro estudio, haciéndonos eco de las explicaciones de Hayden White (2003). Véase apdo. 1.1.

³⁰⁸ Los tipos de omnisciencia, según la terminología de Friedman, son la autorial, que se complementa con el autor implícito, según se ha visto tanto en este apartado como en el anterior, la neutral y la selectiva, más propia de lo que veremos ahora. Véase para una breve explicación de esta taxonomía narrativa y las referencias bibliográficas pertinentes, el citado trabajo de Darío Villanueva (1989, 21 y ss.).

³⁰⁹ Concepto procedente de Pozuelo Yvancos con definición en el *Glosario* del trabajo citado de Darío Villanueva (195).

En el segundo grupo contamos a Ribas y, también aquí, a Torres. El primero, después de un relato, aclara: “De todo ello tenía noticias el capitán en la villa, por medio de los indios amigos” (294). En fin, el agustino casi siempre, salvo en los ejemplos citados más arriba, se preocupa por justificar esa omnisciencia en fuentes y testimonios. Utiliza, por ejemplo, la técnica del manuscrito encontrado: “Y en un papel que entregó a su confesor dexo escrito en substancia todo lo referido hasta aquí” (13). Otras variantes de lo mismo son indicar al final que lo anterior procede de un relato oral contado a alguien de confianza (130-131), o citar la fuente al principio e incorporar incluso un monólogo (544-545), tal como ya habíamos visto en Ovalle.

Esto último nos muestra, a modo de conclusión, que cada vez es más frecuente en las crónicas la reproducción de supuestas conversaciones privadas y de pequeños monólogos, de lo que podríamos deducir, si sumamos a esto otros elementos de técnica narrativa y estructura estudiados en este capítulo, que la crónica religiosa de Indias avanza hacia un territorio más novelesco o de ficción literaria, a la vez que pierde peso la exposición científica o etnográfica distanciada. Y que en esa evolución debe utilizar los instrumentos propios de aquella, un empeño en que no resulta fácil salir airoso.

3.5 El espacio. Registro objetivo y protagonismo literario

El espacio como elemento temático y técnico-estructurante

Dedicamos las siguientes líneas a analizar la presencia, usos y organización del espacio en las crónicas religiosas de Indias. Nuestro comentario será, en este caso, más breve que en apartados anteriores, puesto que se trata de un asunto en el que ya nos hemos entretenido (apdos. 2.1, 2.3 y 3.1) y al que necesariamente volveremos cuando hablemos de la descripción como modalidad textual (apdo.4.1). En efecto, el espacio, en cuanto motivo temático, es un elemento al que ya hemos dedicado bastantes páginas: nos hemos detenido en el mundo natural y en el mundo social, construidos a partir de los espacios iniciales de la naturaleza y de la ciudad. Ese análisis nos permitió distinguir sus distintas funciones en los textos: responder a una necesidad informativa, ser un mero asunto entre tantos otros dentro de un afán enciclopédico, tener un afán elogioso-corográfico, convertirlo en un oponente con el que luchar y al que vencer en la tarea evangelizadora o resaltar la importancia del espacio social de las ciudades, como símbolo de poder político o económico de la élite española y criolla.

El espacio es, además de un motivo temático, un elemento estructurante básico de cualquier relato, hasta el punto de que llega a ser, en algunas crónicas, criterio único o compartido de organización textual. Hemos tocado este asunto al comienzo de este capítulo (apdo. 3.1) y hemos podido observar cómo algunas obras que deberían utilizar una estructuración temporal, en particular las relaciones de viaje de G. Carvajal y Acuña, en realidad desdibujaban ese esqueleto narrativo y se convertían en una sucesión de cuadros descriptivos en movimiento, una especie de caleidoscopio³¹⁰. Otros factores coadyuvantes de este papel protagónico pueden ser la insistencia de los autores en presentar el espacio a través de marcas de peligro, esfuerzo o problema³¹¹, o como algo incógnito, que, por la peculiar estructura narrativa de los relatos de viaje, el lector tiene la ilusión de descubrir al mismo tiempo que el autor³¹².

De lo antedicho se deduce que cabe distinguir, por una parte, un espacio que funciona como coordenada, dentro de un texto con una arquitectura básicamente narrativa, organizada temporalmente, aunque el dominio de la variable temporal pueda ser más o menos claro: un espacio dinámico, transmitido al lector como un carrusel. Ello sucede sobre todo en las relaciones de viajes, como la de G. Carvajal, que expresa el tiempo transcurrido en leguas –hecho al que se aludió ya en el apdo. 3.1–: “Al parecer de todos

³¹⁰ Esta preponderancia espacial está perfectamente descrita en los trabajos de estudiosos que se dedican a analizar la poética de los *relatos de viajes* (un concepto algo más amplio que el que manejamos nosotros de *relaciones de viajes y exploraciones*, pues se extiende a las crónicas en general). Así la explica, por ejemplo, Luis Albuquerque (2011a, 17): “Las representaciones de objetos y personajes, que constituyen el núcleo de la descripción, asumen el protagonismo del relato, desplazando por consiguiente a la narración de su secular lugar de privilegio”. Por su parte, Blanca López de Mariscal (2004, 363) entiende que en estos textos el espacio funciona como “eje de la equivalencia o paradigmático”, frente al sintagmático, relacionado con la línea temporal. Sobre los espacios de la naturaleza y la ciudad y su relación con los relatos de viaje, véase Valeria Añón (2014, 17-24, en particular).

³¹¹ Blanca López de Mariscal (2004) y Jimena Rodríguez (2009).

³¹² Luis Albuquerque (2011b).

duró más de ochenta leguas” (59), y en la *Descripción* de Lizárraga, al que denuncian expresiones tipo “volviendo al camino” (168, 185), pero también dentro de los textos más extensos, como una parte de estos (pensemos en obras como las de Sahagún, Acosta –que reservan un último apartado a la narración de la conquista–, Tovar e incluso en el relato evangelizador dentro de las historias eclesiásticas y similares). Por otra parte, hay un espacio descriptivo-expositivo –y, por tanto, estático–, protagonista en sí mismo y que aflora en las obras más extensas, como una parte sustancial de ellas. Esta última opción nos interesa menos ahora, pues ya se ha analizado, así que nos quedaremos con las crónicas donde el espacio es una coordenada, un elemento más de la poética del género narrativo: esto es, las relaciones breves y la parte correspondiente –de narración de hechos– de las más extensas.

Abordamos, pues, a partir de ahora, aspectos que aún no han asomado en nuestra investigación. Y que pueden organizarse en dos bloques distintos de contenido: 1) la utilización de la concatenación de espacios, el empleo de topónimos y la influencia del espacio en el narrador y 2) el mayor o menor rigor, exhaustividad o riqueza en la expresión de las distancias –que tiene una evidente dimensión pragmática que nos lleva de nuevo a la crónica como documento burocrático-informativo–, el uso de ciertas marcas formales que puedan ser características o reveladoras en ese cometido señalador y los procedimientos para explicarle al lector espacios muy determinados, como la ciudad prehispánica o recién conquistada.

Concatenación de espacios e influencia en el narrador

La concatenación de espacios, que da lugar a una estructura viajera que puede organizar un texto entero o una parte de él, es propia, desde luego, de las relaciones de viajes, pero no solo ni siempre. Así, podemos reconocerla en historias generales como la de Sahagún, en cuyo “Libro XII” hay un uso muy conscientemente literario del espacio: el avance de los españoles en su conquista de México no se gradúa en unidades temporales, sino espaciales: citando continuamente los lugares, cada vez más cercanos, a los cuales van llegando los españoles, lo que produce una gran angustia en Moctezuma (1083); la de Simón, que se estructura en una serie de viajes y expediciones y donde hay un movimiento continuo de personajes de unos lugares a otros; en la relación de conquista de Aguilar, que abunda en topónimos, acompañados de breves pinceladas descriptivas, que van señalando las etapas del camino (157, 158, 167, 170); en la historia eclesiástica de Dávila, donde es difícil percibir una estructura total, porque lo que aparece son casos sucedidos en diferentes lugares y siempre al servicio de propagar mejor los avances de la evangelización. No hay un interés por mostrar y describir el espacio de manera lógica, sino que se puede cambiar repentinamente de lugar para ilustrar algo que se quiere decir del religioso del que se está hablando (146). Sin embargo, sí se cuenta un viaje o expedición a la Florida (231 y ss.); en la *Descripción* de Lizárraga, particularmente en la primera parte, que, al fin y al cabo, es una suerte de libro de viajes; en el híbrido de Remesal, sobre todo en la primera mitad (por ejemplo, 357 y ss.); en la historia eclesiástica de Grijalva, que cuenta viajes marítimos en diferentes lugares del texto, lo que sucede también ocasionalmente en Mendieta; en la historia eclesiástica de Montoya,

cuya primera parte se estructura a partir de las etapas del viaje del narrador (por ejemplo, 11), y en el híbrido de Ovalle, que dedica mucho espacio a la conquista y colonización de Chile: hay una descripción de los nuevos territorios y luego narración de lo sucedido en ellos (por ejemplo, 128). En todas estas obras, excepto en las de Aguilar y Simón, la concatenación de espacios ocupa solo una parte, ya que son obras, como se ha visto, de gran heterogeneidad temática y técnica. Como caso aparte, y ejemplo de un uso poco cuidado del espacio, basado en repeticiones de los mismos datos por falta de una lógica narrativa, mencionaríamos a Pané (188).

En las relaciones de viaje, como es lógico, el encadenamiento de espacios estructura la obra entera, aunque no siempre. Está menos claro o no resulta evidente en Cruz, cuyo *Nuevo descubrimiento* es una obra bastante estática y descriptiva, sobre todo hacia el final; en Rojas, donde no hay una lógica viajera porque el viaje no es el esqueleto del texto, sino una referencia lejana, y en Barnuevo, que ofrece varios espacios de varios viajes distintos. En cambio, en Niza la estructura de viaje es básica: se narra lo ocurrido en una expedición hacia un objetivo. Se van enumerando espacios y pueblos: Cuclillo, Culiacán, San Miguel, Marata, Acus, Cíbola, de la que hay descripciones abundantes (85, 86, 87, 93) y se mencionan además otros topónimos como Cuzco, México o Perú al lado de los lugares buscados para darle verosimilitud a la existencia de estos. Por su parte, Maldonado ofrece un carrusel de espacios, pero sin profundizar en ninguno; G. Carvajal cita con frecuencia lugares: pueblos, provincias, ríos, etc., acompañados de cierta descripción. Estos topónimos se organizan con arreglo a los eslabones del viaje: Quito, Motín, Pasto, Popayán, río Negro, Pueblo de las Picotas, etc., y J. Carvajal nombra exhaustivamente todos los lugares según van apareciendo a los ojos del narrador, pero no se profundiza en ellos (por ejemplo, 134), por lo que el espacio es muy importante como elemento estructurante, al igual que en Acuña (139).

Es evidente que la toponimia es, en todas estas obras, un elemento de primera importancia³¹³, pero también lo es en otras donde el espacio tiene escasa o nula importancia. Ello ocurre en la *Historia* de Durán, que realiza una recolección toponímica muy completa al principio, aunque puede renunciar a hacer enumeraciones complejas (10); en la *Crónica* de Torres (282-283, 643) y en la *Extirpación* de Arriaga, dentro de su parte no prescriptiva (por ejemplo, 91 y ss.).

En cuanto a la influencia del espacio en el narrador, ya en su momento (apdo. 2.1) hablamos de la fascinación que ejercía lo nuevo –muy en particular la naturaleza– en los primeros cronistas, pero también comprobamos que, más allá de eso, el espacio es uno de los datos por los que se preguntaba en los cuestionarios para la elaboración de relaciones geográficas, lo que implica una función más científica o económica que estética. Por ello, como veremos de inmediato, lo normal, salvo breves expansiones líricas, es que la relación entre espacio y narrador se caracterice por el distanciamiento y por la objetividad que se le supone a quien debe dar una información.

³¹³ Sobre esta cuestión se avanzó un esquema en 2.8 y volveremos, desde una perspectiva estrictamente lingüística, en 4.3.

En las relaciones de viajes el espacio es fundamental, como se ha visto, pero su tratamiento es, a menudo, superficial, entre otras cosas porque el espectador se mueve constantemente, y también porque hay casos donde no es evidente que el narrador sea testigo de vista, como los de Maldonado y Barnuevo. Tampoco hay una especial emoción o influencia en Cruz y es muy excepcional en Rojas y Acuña. En el primero topamos con este testimonio, en cuyo contorno encontramos una mezcla de retórica barroca y emoción sincera: “Desde que se despeñan de las montañas las *fuentecillas*, *bajan dando voces* y avisando de que tienen caudal de agua. *Admira* ver la grandeza deste río” (Rojas, 231, énfasis nuestro). El segundo maneja un vocabulario parecido: “Causome *admiración* mudanza tan repentina de temples” (Acuña, 127). Otros textos distintos de las relaciones, donde el espacio es también relevante, presentan esta misma ausencia de subjetividad: son los de Simón, Remesal, Grijalva, Arriaga y Techo. El común denominador de unos y otros es la prisa, que impide la implicación del narrador en aras de la simple transmisión de contenidos.

Al contrario, detectamos presencia e implicación en G. Carvajal y Montoya, cuyas crónicas nos transmiten una serie de sensaciones contrapuestas muy poco científicas: temor, admiración, asombro o naturalidad. Esta última no es frecuente, pero resulta significativa por cuanto supone la antítesis del asombro: Montoya es un autor tardío, para el cual el espacio se ha *banalizado*, se ha convertido en una costumbre, al contrario que Carvajal, que, un siglo antes, siente todavía temor. Los casos que citamos ahora, para concluir esta parte del análisis, son particulares: en primer lugar tenemos a J. Carvajal, en cuyas *Jornadas* el espacio es protagonista absoluto, si bien no hay una vivencia personal de él o está escondida en medio de la retórica, a la que ya varias veces hemos aludido: se describe todo como grandioso, pero es difícil deducir de ahí una influencia o una emoción en el narrador, ya que, además, el exceso de elementos literarios bucólicos y barrocos le resta naturalidad. En segundo lugar, en la *Historia* de Ribas tampoco hay una mirada especial, pero, no siendo esta obra una relación de viajes, sí tiene mucha importancia el río como elemento vertebrador de las comunidades indígenas y, por ello, se convierte en elemento recurrente. Por último, el espacio puede convertirse, como ya se ha insinuado en el capítulo 2, en un motivo de reivindicación *nacional*, lo que implica una importante relación con el narrador, al convertirse este en un activo propagandista. Hay dos autores que coinciden en describir el mismo espacio: en sentido amplio, el virreinato del Perú, con una destacada incidencia de Chile. Son Lizárraga y Ovalle. El primero muestra ocasionalmente una mirada subjetiva, aunque pocas veces podemos hablar de emoción, ya que se trata de una descripción más bien fría y distanciada. No ocurre lo mismo en el caso del jesuita, al que el espacio que contempla le inspira páginas de gran belleza literaria, al tiempo que cabe apreciar en su obra una auténtica dialéctica entre el espacio de los hechos y el espacio de la escritura, muy distantes entre sí. No es, obviamente, el único cronista que escribe desde la lejanía, ni tampoco el único que recurre a la comparación entre lo europeo y lo americano³¹⁴, aunque es evidente que él lleva lejos este recurso, ya que lo utiliza con frecuencia (por ejemplo, 8). Pero más importante es el

³¹⁴ Véase aquí lo averiguado en el apdo. 2.9, sobre todo.

hecho de que en Ovalle el espacio deja de ser –o, al menos, no es solo– un contenido sobre el que dar una información aséptica, para convertirse en un elemento literario, textual, impregnado por la sensibilidad del autor. Esta verdadera mirada personal puede orientarse en dos direcciones distintas: una es de carácter épico, ya señalada en su momento (apdo. 2.1), y otra es más íntima y permite observar el gusto del jesuita por el detalle³¹⁵. Veamos un ejemplo de cada, donde el protagonista es el mismo motivo: una cascada o, como se indica en el texto, un “monstruoso salto”:

El ruido que este salto haze, la espuma que *levanta*, los borbollones con que *desfoga su furioso ímpetu*, las bocas, que abren sus remolinos, y el encuentro con que unas aguas *combaten* con las otras, no es imaginable (Ovalle, 126).

Vense algunos [manantiales] [...] hazer en la baxada una hermosissima vista como de *aljófar derramado*, o *perlas desatadas* [...]; aquí se levantan en forma de penachos, y *vistosos plumajes*, allí se esconden *como fugitivos* por las grutas [...]. Vi otros, [...] que en medio del camino formaban una *espesa lluvia*, otros parecían *garúa y rocío, o atomos del sol* (*id.*, 18).

Es evidente que aquí existe mucho más que un uso informativo del espacio, pues hay un intento deliberado por transmitir, utilizando un estilo poético, toda la indescriptible belleza del paisaje chileno. Además, los segmentos resaltados muestran que no hay una única manera de hacerlo, sino que se recurre, en el primer caso, a un tono épico, de lucha y combate, mientras que en el segundo lo que predomina es la delicadeza de los detalles, la sutileza de la mirada del narrador, junto a imágenes y léxico de inequívoco sabor gongorino.³¹⁶

Precisión y exactitud en la expresión de las distancias. El espacio concreto de la ciudad prehispánica

A propósito del primer asunto, hay que decir que no siempre existe una relación directa entre la cantidad de datos que se dan y el rigor y precisión de los mismos. Sería lo esperable, pero, como veremos, las obras de algunos dominicos (G. Carvajal, Lizárraga, Durán) contienen muchos datos imprecisos. Por otra parte, de otras crónicas hemos recogido menos datos –o pocos–, pero precisos (Mendieta, Remesal, Ribas, Techo). Si nos quedamos con la variable de la precisión, prescindiendo de la cantidad, obtenemos dos datos interesantes: 1) franciscanos y jesuitas son órdenes a las que les gusta la exactitud, mientras que en los agustinos hay un comportamiento muy heterogéneo y los dominicos son, en este aspecto, mucho más subjetivos e imprecisos, y 2) la exactitud (salvo en los predicadores) se vincula con el subgénero de las relaciones de viajes. Ello no significa que no pueda encontrarse en obras más extensas; lo que sucede es que estas, como son más heterogéneas en cuanto a composición, no usan el espacio

³¹⁵ Ya en su momento Walter Hanisch (1976) había ponderado el carácter artístico de la utilización del espacio en la *Historica relación*, al dedicarle a ello una parte sustancial de su extensa monografía (pp. 228-271), según indicamos en su lugar (apdo. 2.1). Más tarde, María Luisa Fischer (1996) incide en lo mismo, resaltando, ya desde el título de su trabajo, que el espacio es lo más importante que el autor quiere mostrar en su obra.

³¹⁶ Remito a su lugar correspondiente (apdos, 4.1 y 4.4, sobre todo) para una consideración más detenida del estilo de Ovalle, tan peculiar dentro de la poética de la crónica religiosa de Indias, así como del de las demás obras que estamos estudiando.

como una coordenada frecuente: la emplean en alguna parte, pero no –ni mucho menos– en la totalidad de la obra. Así que, de entrada, estas dos derivadas, extraídas del cruce de datos con los criterios que manejamos normalmente en nuestra investigación, resultan claras y evidentes: hay un comportamiento muy marcado por orden y por subgénero. Y, de paso, esa misma evidencia impide sacar una conclusión diacrónica: el rigor en el uso de los datos no depende del tiempo, no cabe observar al respecto ninguna evolución lógica.

Sintetizamos la información referida a los textos menos precisos: el primero de ellos es el de Pané, que, por lo demás, como hemos visto, maneja el espacio con poco rigor. Entre los dominicos, que enumeramos por orden cronológico, G. Carvajal cita abundantes datos relativos al camino recorrido, que al final suma, aunque tal medición parezca a veces subjetiva, pues la funda en el “*parecer* de todos” (59)³¹⁷; Aguilar usa constantemente la expresión “poco más o menos” acompañando a cifras referidas a distancias y lapsos de tiempo (163), así como perífrasis de posibilidad: “Podría haber cinco leguas” (165); Durán cita lugares, pero no siempre con precisión, y Lizárraga es muy minucioso a la hora de dar todo tipo de datos, aunque no sean totalmente precisos (43, 44-45, 48, 58, 59, etc.). También en este caso se usan los procedimientos anteriores, aunque, si cruzamos este dato con elementos estilísticos (capítulo 4), concluiremos que la imprecisión en las distancias tiene que ver con el tono familiar que el autor le quiere dar a su obra-. Con todo, también hay magnitudes exactas (68, 159). En cuanto a los agustinos, hay desinterés por este asunto en Grijalva, mientras que San Pedro en la descripción de lugares utiliza medidas siempre aproximadas, añadiendo a las fórmulas de indeterminación verbos en futuro (159, 160). Además, se citan con frecuencia lugares, tanto de España como, sobre todo, del Perú, para situar al lector, pero sin que el dato sea relevante para la acción: por ejemplo, Sevilla (154). Tampoco Tovar, al contrario que sus compañeros de orden, aporta apenas datos de distancias.

Dos cronistas de este último grupo –Arriaga y Rojas– manejan numerosos datos, pero los van mezclando e intercalando: pueden ser precisos en un dato y en el siguiente absolutamente imprecisos, con expresiones del tipo “por allá arriba” (Arriaga, 26). El caso de Rojas es paradigmático, pues su texto es una relación de viajes que debe perseguir la exactitud para lograr sus objetivos, como demuestra cuando, acerca del río, afirma que “hace siempre su curso vecino a la equinoccial, a la banda del sur, por dos grados, 3, 4, 5, 6 y dos tercios, en la mayor altura” (216 y ejemplos similares en 217, 222 y 223). Sin embargo, afirma erróneamente que el río Amazonas “corre de Oriente a Poniente” (216).

En las demás crónicas donde hemos seleccionado ejemplos el rigor espacial, independientemente del volumen de datos, es notable. Así sucede, dentro de los franciscanos, en Niza, que menciona constantemente los puntos cardinales y los grados de longitud (89), dentro de la ya conocida estrategia de la verosimilitud; en Landa, que cita y localiza lugares (43, 44); en Mendieta, que marca límites y superficie exactos del imperio de Moctezuma (174); en Simón, donde las distancias están siempre presentes, en

³¹⁷ Jesús Paniagua (2015) recalca esta imprecisión y aprecia, además, exageraciones en esta relación, que por algo incluye en su antología de las que él denomina, desde su título, *Crónicas fantásticas de las Indias*.

particular en la *Noticia* dedicada a la peripecia de Lope de Aguirre en el Amazonas (por ejemplo, 256, 262); en Maldonado, que exhibe mucha precisión en el señalamiento de ciudades y de las trayectorias viajeras de los distintos religiosos (78); en Remesal (79) y, sobre todo, en Cruz, cuyos datos espaciales poseen rigor técnico: “Medio grado en la línea equinoccial hacia el sur” (24 y ejemplos similares en la parte final de la obra, más descriptiva: 112, 113, 115, 117, 127 o 129)³¹⁸. Ese mismo rigor y minuciosidad se observa en los agustinos Torres (22, 282-283, 643) y Calancha, que igual que Acosta –en realidad, citándolo y haciéndose eco de él–, calcula con total exactitud la distancia al infierno (80-81). Los jesuitas ofrecen con frecuencia datos de situación, distancias y coordenadas. Destaca el propio Acosta, donde ellos están al servicio del carácter científico de su *Historia*, sobre todo al principio (220); en Ribas (670) y Techo (845) hay menos datos, pero son precisos; en Ovalle, más frecuentes (1, 123) y en Montoya (7, 8, 9, 18) y, sobre todo, Acuña, abundantísimos. Este se nos aparece, en este aspecto, como la antítesis de G. Carvajal: su rigor es máximo, en leguas y coordenadas, y las indicaciones espaciales continuas, sobre todo según se avanza hacia el final y al comienzo de cada capitulillo (105, 116, 118, 119, 123, 127 y un largo etcétera).

Para concluir, veremos brevemente cómo se formulan las medidas y qué tipo de magnitudes se emplean, así como algunos detalles de interés sobre el espacio de la ciudad. La magnitud más frecuente es la legua, aunque Ovalle usa con frecuencia el estado: “Dos o tres estados de madera” (123). Pero también pueden utilizarse magnitudes más *figuradas*, aunque acordes con el contexto bélico que, a pesar suyo, rodea el contenido e incluso la producción o gestación de las crónicas. Así, aparecen “un tiro de ballesta” (Simón, 57) y “un tiro de mosquete” (J. Carvajal, 133).

En cuanto al espacio de la ciudad, en algunos autores podemos hablar de estratos superpuestos. La mayor parte de las veces, los cronistas apelan a la experiencia de un lector coetáneo que conoce la urbe de que se trata en el momento de la lectura. Por eso, si quieren explicar cómo era esa ciudad, qué había en ella antes –incluso en el período prehispánico– o qué acciones se llevaron a cabo para conquistarla, recurren a la urbe actual. Por ejemplo, Sahagún describe la ciudad indígena a partir de edificios construidos después de la conquista: para que se hagan una idea de dónde está el río Xolucó, aclara que está “cabe las casas de Albarado” (1087), o si quiere indicar dónde Moctezuma recibió a los españoles, dice que fue “cabe el hospital de la Concepción” (1087 y ejemplos similares en 1095, 1110, 1116, etc.). Lo mismo sucede con Aguilar, que además añade el número de casas del México indígena y aporta datos referidos a distintas poblaciones (196), y con Tovar, que precisa con detalle calles, plazas y, sobre todo, templos³¹⁹. Algo similar sucede en la crónica de Montoya, aunque en este caso la comparación es con plazas de Madrid (46, 94). Por último, en la *Historia* de Motolinía el espacio como coordenada no tiene demasiada importancia, pero sí su dimensión simbólica: la ciudad aparece como lugar de evangelización, cuando lo habitual es que lo sea el campo, la aldea

³¹⁸ Mariano Cuesta Domingo (1991), pide al franciscano, “una demografía más precisa, descripciones más claras y, en general, una mayor exactitud en los contenidos” (1150), aunque tanto este investigador como Paniagua recalcan la dificultad de la tarea.

³¹⁹ Ampliaremos estos datos en el apartado siguiente (3.6), ya que tiene una evidente dimensión temporal.

o la selva; esto es, no hay un afán por describir cómo es la ciudad, pero sí hay bastantes datos que nos la van configurando como un telón de fondo de la conversión³²⁰.

En definitiva, en este breve apartado hemos completado la información relativa al espacio de las crónicas que se había dado en otros lugares de nuestra investigación. Lo averiguado nos permite, una vez más, comprobar el carácter híbrido de las crónicas: el espacio no es tanto una magnitud estructurante de un relato como un contenido que se ha de explicar en respuesta a un pedido, pero, por más que en esa tarea expositiva muchos textos destaquen por su rigor y riqueza, en otros aflora la subjetividad, la imprecisión e incluso las ansias estilísticas propias de la literatura. En cualquier caso, la exhaustividad y el rigor en el tratamiento del espacio, al menos como *desiderata*, son rasgos constitutivos de la cronística religiosa.

³²⁰ No en vano, es la ciudad por excelencia de las relaciones festivas, tal como hemos explicado en 2.8 y 3.2. Véase al respecto Óscar García (1999), que nos habla de “espacio de conversión” (13), es decir, vincula el espacio de la ciudad no con la sociedad virreinal, sino con la tarea evangelizadora.

3.6 El tiempo. Registro objetivo-cronológico y técnicas y artificios

Cuestiones metodológicas

La coordenada temporal es consustancial al texto narrativo y uno de los elementos básicos en su estructuración. Por eso, al comienzo de este capítulo (apdo. 3.1) ya indicamos cuáles de nuestros textos se regían por ese criterio, de modo exclusivo o en combinación con otros, y, en sus páginas finales, esbozamos alguno de los elementos de manipulación temporal que nos salieron al paso, como la doble acción, que conlleva simultaneidad, o las suspensiones o cabos sueltos como formas de afrontar la organización de contenidos heterogéneos. En este apartado toca matizar y ampliar lo entonces insinuado.

Pero antes hay que advertir sobre un hecho, ya comentado en este capítulo, que tiene una incidencia fundamental sobre el tiempo: se trata del detalle, no menor, de que las crónicas, a pesar del dudoso término con que se las designa, no son siempre ni en su totalidad textos narrativos (los que más se aproximan a ello son las relaciones breves, y no todas). Por ello, el tiempo no es un criterio o coordenada que se mantenga a lo largo de ellas, sino que, con frecuencia, se suspende en largos intermedios descriptivos, expositivos o argumentativos que, en el caso de las obras más largas, acaban por constituir la parte mollar del texto. Con todo, debemos partir, de nuevo, de la taxonomía narratológica, relativa al tiempo en este caso, que nos está sirviendo de referencia en este capítulo y que incluye términos como *tiempo de la historia*, *tiempo del discurso*, *ritmo narrativo*, *analepsis*, *prolepsis*, *pausa descriptiva*, *pausa digresiva*, *escena*, *elipsis*, *resumen*, *temporalización lineal* o *temporalización múltiple*. Aunque todo ello nos servirá en las páginas que siguen, ahora quiero señalar que el primero que debe ser puesto en cuestión por lo indicado arriba es el de *pausa*³²¹. En suma, trabajamos con textos que, en su mayoría, no responden al esquema típico que implica poseer un esqueleto narrativo-temporal que organiza toda la obra y que en su interior contiene otros elementos variados tras cuya inserción se vuelve de nuevo al relato³²².

Pero, como las crónicas sí poseen un importante ingrediente temporal, hemos de analizarlo para mostrar, como hicimos con el espacio, los elementos que al respecto nos las muestran más como documentos históricos y aquellos otros donde pueda haber una voluntad autorial más artística, así como ciertos usos o rasgos que denuncian la condición

³²¹ Darío Villanueva (1989, 45-46) utiliza el término de “pausa descriptiva y digresiva” como técnicas propias del *tiempo del discurso* pensando en la ficción novelesca. Sin embargo, en las crónicas muy pocas veces podemos hablar de “pausa”. Pensemos en los ejemplos paradigmáticos de Acosta y Sahagún, donde propiamente la “pausa” es la narración de hechos, ya que el grueso del texto es descripción, exposición y argumentación. Aquí podemos apreciar, pues, una diferencia entre el relato propiamente literario y el histórico-ensayístico. Por otra parte, dentro de los tipos de temporalización que distingue, las crónicas parten de una organización lineal, pero, dado que su contenido va mucho más allá de la secuenciación de una serie de hechos, podemos hablar de temporalización múltiple e incluso, como decíamos antes, de la ausencia del criterio tiempo como eje discursivo.

³²² Por ese motivo, en el apdo. 3.2 encontramos tantas dificultades al analizar los *textos intercalados* y constatamos desde el principio la resistencia de las obras a mostrar claramente una *línea principal* y una *secundaria*, evidencia que, al final, elevamos a categoría de conclusión al indicar que, si tal línea divisoria existía, se fue diluyendo con el tiempo hasta casi desaparecer en el siglo XVII.

de religiosos de los cronistas³²³. Organizaremos nuestra exposición en tres bloques: el primero versará sobre la dialéctica, que se observa en algunas obras, entre el tiempo del autor o de la escritura y el tiempo histórico en que trascurren los hechos; el segundo, acerca del tiempo de la historia, la mayor o menor abundancia y precisión en los datos y las formas de marcar su transcurso, en particular el uso de las efemérides religiosas y el santoral; y el tercero, sobre el tiempo del discurso y la presencia de las técnicas antes enumeradas.

Tiempo de la escritura/tiempo histórico de los hechos narrados

Partimos del siguiente cuadro (nº 1) para evaluar la presencia en los textos del esquema tiempo de la escritura/tiempo histórico de los hechos:

PRESENCIA DEL PRESENTE DE LA ESCRITURA	AUTORES	ORDEN	SIGLO	GÉNERO
		Motolinía (H), Landa, Sahagún, Mendieta, Simón, Lizana, Maldonado / Aguilar, Durán, Dávila, Lizárraga, Remesal / San Pedro, Grijalva, Calancha, Torres / Tovar, Arriaga, Acosta, Montoya, Acuña, Barnuevo, Ribas, Techo	OFM 7/11 OP 5/7 OSA 4/4 SJ 8/10 TOTAL 24	XVI 10 XVII 14

Los datos recogidos, referidos solo a las obras donde la presencia de contenidos alusivos al tiempo del autor y de la escritura es relevante, muestran una presencia muy mayoritaria, al margen de la orden religiosa y la época. Esto significa que, aunque las crónicas hablasen de un tiempo anterior y hasta muy anterior al del cronista, este, por motivos que luego veremos –y en algún caso hemos mencionado ya–, estima oportuno recoger la experiencia de la escritura o aludir al conocimiento que tiene, compartido con el lector, del momento histórico en que vive. Si la presencia del presente no es todavía mayor, ello se debe a la otra variable que nos muestra el cuadro: el género. Está claro que cuando se abarca un período de tiempo muy largo que ha provocado cambios profundos en muchos aspectos de lo que se cuenta y expone, la referencia al presente, como una manera de tender un puente hacia el pasado y también para explicar cuestiones sobre la gestación de

³²³ Sobre la presencia de las técnicas antes nombradas en el texto histórico, Carlos Rey (2000, 142-143) explica que es más excepción que regla que un texto narrativo, sea histórico o literario, no altere el discursivo lógico de los acontecimientos a base de analepsis o prolepsis, procedimientos muy útiles para “crear intrigas, jugar con expectativas, crear efectos de suspense o, por el contrario, hacer patente el enlace entre acontecimientos y desvelar sus significados”. Indica también que no se observan diferencias de comportamiento entre un tipo de narración y el otro, ya que las estrategias de manipulación temporal no contravienen necesariamente la veracidad del discurso histórico. Las técnicas de pausa, resumen o sumario, escena y elipsis son propias también del relato histórico, aunque, añadimos nosotros, las crónicas, en general, no se caracterizan por la excesiva utilización del resumen y de la elipsis, como veremos en este apartado, y, sobre todo las extensas, incurrir en un detallismo característico, que ya hemos esbozado. En cambio, sí utilizan con frecuencia la escena –la reproducción de diálogos en tiempo real e incluso monólogos–, y ello sí es más propio de la literatura y nos habla de las crónicas también como textos literarios. Además, es característica de estas el relato repetido: contar varias veces el mismo hecho –aunque no sea desde perspectivas distintas– o contar el mismo hecho o muy similar tantas veces como las que ha ocurrido, produciendo un efecto de reiteración o rigidez que va, en cualquier caso, en contra de la economía del relato.

la obra y el proceso de su escritura, resulta obligada. Eso ocurre con las obras más extensas, que abarcan largos procesos y se retrotraen a veces varios siglos atrás: a saber, todas las historias generales y las eclesiásticas, además de misceláneas e híbridos, como muestra el cuadro.

Por lo mismo, las alusiones al presente de la escritura deberían estar ausentes en las crónicas de viaje, ya que en estas presente y hechos coinciden, pues el autor va redactando su texto –o, al menos, tomando notas– día a día: la escritura va acompañada con los hechos, aunque se le dé forma definitiva con posterioridad. Justamente es lo que ocurre en cinco relaciones, donde, además, es habitual la alusión frecuente al proceso de escritura, como podemos observar con toda evidencia en J. Carvajal, que cierra cada una de sus *Jornadas* con alusiones, como la siguiente, a su trabajo de escritor: “Descansaron mis compañeros, y yo suspendí mi pluma, solicitándole nuevo corte para la jornada siguiente” (150). No obstante, en otros tres textos sí encontramos referencias al presente. Si prescindimos del caso poco importante de Acuña, donde se insertan en frases hechas o fórmulas (65), nos quedan los ejemplos de Maldonado y Barnuevo, de los que ya hemos dicho (apdo. 3.4) que probablemente no fueron testigos de vista o participantes en las expediciones, lo que anula la coincidencia del tiempo de la escritura y el tiempo de los hechos. En otra relación más, la de Rojas, debería haber también alusiones al presente por el mismo motivo, pero no las hay porque la dimensión temporal apenas existe.

Esta dialéctica presente-pasado posee unos medios propios de expresión, pero, sobre todo, responde a unos objetivos –unas implicaciones pragmáticas– que se sustancian, como ahora veremos, en una casuística relativamente extensa. Los medios que vienen a mano para su expresión son, desde luego, adverbios, fechas y frases hechas. Por ejemplo, locuciones adverbiales como “hoy en día” (Arriaga, 19, 49), de mucho uso todavía en la actualidad; frases hechas, de una indeterminación estereotipada: “Por los años del Señor de 1607” (Barnuevo, 303); simples adverbios, como “ahora” (*id.*, 292) y “hoy” (*id.*, 302, 318, 326), o la fecha exacta (*id.*, 329)³²⁴.

Más relevante es recoger la panoplia de objetivos o contextos en que tienen lugar las alusiones al presente de la escritura. Las que hemos identificado son las siguientes:

1) Reflexión sobre el proceso de escritura, fuentes, etc. Suele darse al comienzo o al final de la crónica, pero puede aparecer en cualquier momento y supone una detención del tiempo de la narración para volver al presente a fin de explicar teorías o informar sobre la procedencia de informaciones o cualquier otro elemento similar. Lo vemos en Durán (2), en Arriaga (12, 44) y en Lizana (269).

2) Introducción de la temática evangelizadora en medio de la narración/exposición del mundo prehispánico. Se trata de intermedios donde se vuelve al presente para poner al lector en perspectiva del cambio producido –o no– entre el mundo prehispánico y el presente evangelizador. Así ocurre en Motolinía: “Desde ha poco vinieron a decir a los frailes cómo escondían los indios los ídolos” (137 y otro ejemplo en 177), en Landa (165),

³²⁴ Por supuesto, veremos más abajo una relación mucho más completa de expresiones temporales de carácter general, no solo referidas al presente.

en Sahagún (105), en Lizana (50, 103), en Durán (14) o en Acosta (323). En estos casos la cronología se sitúa en un momento muy cercano al presente.

3) Inserción del presente como un *continuum* del pasado, es decir, intento de desdibujar las diferencias entre uno y el otro y mostrar el conjunto como un proceso continuo (Lizárraga, 114), que puede incluir referencia exacta al año de terminación de la obra (*id.*, 123). Cabe que se relacione con la situación actual de la evangelización indígena, como variante del apartado anterior, o, en general, con la pervivencia de modos y costumbres de la vida cotidiana o con el proceso constante de creación de conventos y otras instituciones, como en Lizárraga: “Hasta el día de hoy hay recuas de mulas y caballos que llevan las mercaderías a aquella ciudad” (52 y otro ejemplo en 114); en Simón sobre las disposiciones innatas de los niños indígenas (27); en Torres en su comentario de costumbres (3), ciudades (23) y edificios (127), al igual que Mendieta (347); en Acosta sobre usos lingüísticos y construcciones religiosas (408, 430 y 475), y en Ribas para aludir a la situación actual de procesos y conflictos iniciados en el pasado (4, 297, 340), lo mismo que en Acosta (420) y en Mendieta (402). El jesuita es de los autores que más emplea las alusiones al presente, aunque no le va a la zaga Grijalva, que nos muestra el esplendor actual de ciudades (15), costumbres (16 y 23), edificios (24), instituciones (81) e imágenes religiosas (82). En ese proceso es también factible que aparezcan incoherencias: “Hasta agora no se sabe que hayan entrado en él algunas monjas [...]. Entraron este año de 605 cinco monjas de la Encarnación” (Lizárraga, 123).

Sin embargo, pueden constatarse también ejemplos de ruptura, que implican decadencia de la situación presente con respecto a la pasada, en la línea del tópico barroco de las ruinas, como en Lizárraga: “Es fama en esta huaca haber gran suma de tesoro aquí enterrado [...]. Hoy la vemos casi cubierta de arena que los aires sobre ella han amontonado” (146), y Acosta: “Donde se ven hoy las ruinas y pedazos de edificios antiguos y muy extraños” (119).

4) Una subclase de lo anterior, que resaltamos por su frecuencia, es la información acerca del paradero actual de un personaje, detalle que suele coronar la biografía de los religiosos. Lo encontramos, por ejemplo, en Maldonado (77), Lizárraga (II, 201), Torres (371), Dávila (278, 743) y Montoya (22, 44), que también introduce una variante: comentar la situación de una reliquia que representa simbólicamente a un religioso ya fallecido (75). Dávila usa este mismo procedimiento, no tanto como culminación de un proceso, sino como una forma de dar verosimilitud al relato biográfico anterior por incluirse en él conversiones, milagros u otros hechos dudosos (497, 622).

5) Enmarque del núcleo narrativo (presente en principio y final, pasado en el medio), que observamos en la *Relación* de Techo y en Arriaga, que vuelve al final al presente para sintetizar y marcar la fecha de escritura de su texto (158).

6) Utilización del presente como recurso didáctico para una mejor comprensión de los contenidos. Es un uso vinculado con la coordenada espacio, que ya mencionamos en su momento (apdo. 3.5) y completamos ahora porque es la técnica, o la función, que más aparece. Hemos recogido ejemplos en diez autores, a los que habría que sumar el caso de Sahagún, citado en el apartado anterior, de los cuales solo uno es jesuita, pero quizá lo más relevante sea el lapso de tiempo que cubren las crónicas correspondientes: desde San Pedro y Aguilar (1560) a Calancha (1638), pero con una incidencia mucho más intensa en el período del cambio de siglo, donde se redactan muchas crónicas que narran la caída del imperio azteca: es decir, se trata de un recurso íntimamente relacionado con la impresión que les produce a los cronistas la ciudad de México en el momento de su conquista y la necesidad de que los lectores se hiciesen una imagen de ella suficiente para

comprender su grandeza y también los distintos hechos militares que provocaron su caída, aunque no siempre se trate de esa ciudad. Tovar fija un tiempo de *llegada*, que es el presente de la escritura-lectura, utilizado para describir a los españoles diferentes lugares de modo que los puedan reconocer, una vez operados los cambios desde la ciudad indígena a la colonial –para explicar o situar lugares del pasado a partir de su configuración presente–: “Donde ahora se ha descubierto el reino que llaman el Nuevo México” (28). “Esta provincia es la que ahora llaman el Marquesado” (32). “Esta es la provincia que está reservada del tributo” (32). “De lo cual hay hasta hoy ciertas señales y ruinas” (34). “Donde están unas fuentes de agua caliente que hoy en el día llaman los españoles el Peñol” (40). “Donde ahora está una ermita de San Antonio” (46). Lo mismo sucede en Aguilar: “Subieron a la delantera del patio donde está ahora aposentado el visorrey” (182). “Los portales donde están ahora las tiendas” (183). Los demás autores, que enumeramos ahora con algunos de los ejemplos recogidos en cada uno, emplean la misma pauta, sin diferencias apreciables: Mendieta (264, 309), Simón (161, 165, 173), Lizana (51, 56), Durán (11, 42, 143), Dávila (40), Remesal (81), San Pedro (174) y Calancha (220, 259).

El tiempo de la historia

Después de hablar del tiempo histórico –del enunciado y de la enunciación–, toca detenerse ahora en el tiempo de la historia para ver cómo llevan a cabo los cronistas la formalización del paso del tiempo, de qué fórmulas se valen y, lo primero de todo, si prestan más o menos atención a este asunto: la mayor o menor riqueza y rigor de las indicaciones temporales, tal como hicimos anteriormente con las espaciales.

Empezando, pues, por esto último, una aseveración básica inicial que se debe hacer aquí, paralela a la que hicimos para el espacio, es que no se puede confundir la abundancia de datos temporales con su mayor o menor rigor, con su precisión o imprecisión. Las crónicas, en su totalidad o parcialmente dependiendo del género, están llenas de todo tipo de referencias al tiempo cronológico, concretadas en años, meses y días, así como en alusiones a las horas y momentos del día. Pero ello no ocurre en todas, pues hay algunas donde la dimensión tiempo es irrelevante, como la *Carta* de Motolinía o la relación de Rojas, pese a ser esta una relación de viajes. Prescindiendo de ellas, todavía podemos hacer una distinción entre crónicas donde la dimensión temporal, por motivos que luego veremos, no es significativa y textos donde sí cobra mucha importancia, al menos en el aspecto cuantitativo. Lo vemos en el siguiente cuadro (nº 2):

PRESENCIA DE LA COORDENADA TEMPORAL	AUTORES	ORDEN	SIGLO	GÉNERO
NO SIGNIFICATIVA	Pané / Landa, Sahagún / Aguilar Lizárraga / Acosta, Montoya, Techo	OSH 1 OFM 2 OP 2 SJ 3 TOTAL 8	XV/XVI 5 XVII 3	HG 3 RE 1 RC 1 HE 1 REV 1 M 1
SIGNIFICATIVA	Anónimos, Niza, Motolinía (H), Mendieta, Simón, Lizana, Maldonado, Cruz / G. Carvajal, Durán, Dávila, Remesal, J. Carvajal / San Pedro, Grijalva, Calancha, Torres / Tovar, Arriaga, Acuña, Barnuevo, Ribas, Ovalle	OFM 8 OP 5 OSA 4 SJ 6 TOTAL 23	XVI 9 XVII 14	RV 7 HE 6 HG 4 HI 3 REI 2 RHP 1

Lo primero que se corrobora es que la dimensión tiempo es relevante en la mayoría de los textos estudiados, ya que, aunque se trate de misceláneas donde la modalidad narrativa ocupa solo una parte, la narración siempre existe y, en algunos casos, es mayoritaria y casi única. Las crónicas donde es menos significativa la presencia del tiempo, según observamos en la fila superior, tienen un componente expositivo y etnográfico fundamental (Pané, Landa, Sahagún y Acosta –aunque los dos últimos tengan una parte narrativa final–) y además pertenecen al siglo XVI. En el caso de Lizárraga, las referencias temporales, en su mayoría, se refieren al presente de la escritura. Además de ello, incluye, como sabemos, muchas páginas de descripción, donde el tiempo queda abolido o suspendido. La relación de Aguilar, pese a su carácter narrativo, no tiene una cronología definida, al igual que la crónica de Montoya, y la de Techo es más informe que narración. Podemos concluir que la poca relevancia de la dimensión temporal es una característica del siglo XVI y de los textos extensos de carácter etnográfico.

Las crónicas donde el tiempo sí es importante tienen un carácter más numeroso y heterogéneo, pero los datos del cuadro nos muestran tendencias significativas: la primera es que, al revés de lo que ocurría en el caso anterior, la dimensión temporal se afianza en el siglo XVII, probablemente porque baja la exposición etnográfica y entra en juego el relato evangelizador. Por eso está presente en seis de siete historias eclesiásticas (excepto Montoya y con matices en Ribas), pues en este género la temporalidad funciona a pleno rendimiento por estar organizado por capítulos provinciales, por mandatos de obispos o por la línea cronológica vital de los religiosos en las biografías. Es cierto que también es relevante en cuatro historias generales, pero, si nos fijamos en cuáles son, veremos que en ellas el relato (ya sea prehispánico, de conquista o evangelizador –Motolinía–) es una modalidad esencial. La segunda tendencia es que la dimensión temporal es constitutiva en las relaciones de viaje (salvo en la relación de Rojas, ya mencionada), aunque en algunas de ellas, como por ejemplo en la de Acuña o incluso la de G. Carvajal, tenga mucho peso la descripción.

Una cuestión algo diferente es la del rigor y precisión en el manejo de la cronología. Cuando esta no es relevante, como es lógico, se tiende a una mayor ambigüedad: Pané, incluso aludiendo a hechos, no cita fechas de ningún tipo, aunque sí hay alusiones al final, en la parte narrativa, al transcurrir de los días: “Al día siguiente” (204). Landa apenas incluye referencias temporales precisas, pues la parte narrativa del texto aparece en segundo término, como telón de fondo de la explicación etnográfica. Puede aparecer alguna vez un dato (60) e incluso puede ser algo extraordinariamente minucioso (62), lo que denuncia una composición apresurada de la obra, pero lo normal es que las referencias temporales exactas se sustituyan por adverbios y locuciones del tipo “a esta sazón” y otras (78). Como ya hemos dicho, en Aguilar abunda la indefinición temporal: “A cabo de pocos días” (160). “Catorce o quince días” (162). “Algunos días” (165). Tanto la expresión del tiempo como del espacio se hacen más concretas y rigurosas conforme avanza la historia: “Cinco días” (168). “Lo cual sería a las ocho o nueve del día” (182). En la *Historia* de Acosta domina la imprecisión, con indicación expresa de que no se recuerda la fecha exacta (205, 206), aunque en la parte final, narrativa, las indicaciones temporales son mucho más precisas (422, 425, 458). Montoya no muestra una línea cronológica clara (7, 47), incluso en contextos donde la referencia espacial parece pedir la temporal a continuación: “Llegué a la ciudad de la Asunción” (19). Por último, Techo maneja también pocas referencias, pero sí sabemos que todo lo que cuenta sucedió antes de su llegada (842). Después aparecen marcas temporales: “Luego” (842). “En aquel entonces” (842). “Nueve días” (843). “Durante tres semanas” (844). “Este año” (844).

Pero también encontramos cierto grado de imprecisión en crónicas donde la cronología es relevante. Así sucede en Durán, que estima un período de paz en “doce o trece años” (132) y en cronistas que, al datar algo en una fecha concreta, no pueden precisar exactamente un dato (generalmente el día y en ocasiones el mes). En estos casos recurren a expresiones tipo “al principio”, “mediados”, “eran los últimos días del año”, que podemos encontrar en las obras de Simón (57, 151, 171), Lizana (148, 170), Cruz (17), Torres (306), Remesal (213), Acuña (119) y Ovalle (145). Ello no impide, con todo, que estos mismos autores sean en los demás casos absolutamente precisos y completos en la datación.

Por eso, lo habitual es que, cuando la cronología es relevante la precisión aumente. Veamos, primero, sin embargo, algunos casos donde puede convivir con cierta indeterminación: en Niza son frecuentes las disyuntivas del tipo “cuatro o cinco jornadas” (87) y similares. Motolinía es muy preciso en todo lo relativo a la evangelización y sus plazos, pero no en lo demás: las plagas duraron “muchos años” (124). G. Carvajal nos informa de que “*un día* por la mañana [...] salieron a nosotros dos indios en una canoa” (51), lo cual impide hacer un cómputo exacto de la duración de la expedición. Durán es muy preciso, pero esa exactitud se pierde cuando recoge relatos míticos, como el secado de la laguna de México (26). Pocas líneas más abajo, sin embargo, es capaz de dar la fecha exacta de la entrada de los mexicanos en Tula: 1168, lo que da lugar a un efecto de contraste histórico-literario muy poco compatible con la idea de crónica como documento

informativo³²⁵. Tovar indica la cronología exacta de los hechos y sorprende, al igual que ocurre con Durán, la exactitud de las fechas de la historia indígena que se remontan a varios siglos atrás (28, 29), aunque de algunos hechos nos dice que sucedieron “dentro de pocos días” (130). En fin, en Arriaga la imprecisión se deja a lo sucedido antes del comienzo del relato (3), algo que también sucede en la relación de San Pedro, que se refiere al “tiempo del Ynga” (180) para situar los hechos anteriores a la conquista. Vemos, pues, que la falta de determinación, además de deberse a que no siempre se tiene una información precisa, se vincula con el tipo de contenido relacionado o con la estructura temporal de la obra.

Veamos ahora casos de precisión milimétrica. En particular, pero no solo, en las relaciones de viajes se dan las fechas de inicio, fin y la duración total. En otro tipo de obras es frecuente indicar la duración total de todo tipo de procesos que se explican o cuentan en ellas y que abarcan, lógicamente, solo una parte del texto. Por ejemplo, en la relación de Niza se recoge el 07/03/1539 como comienzo y debemos suponer, porque no se cita explícitamente, la de finalización, con una duración total de algo más de dos meses (entre marzo, abril y mayo); en la de Maldonado se recoge el inicio: 17/10/1636 y la cronología precisa de cada viaje (63, 69, 73); en la de Cruz la duración de todas las expediciones es de diecinueve años (14), aunque se centra en la última, que dura uno; en la de J. Carvajal la llegada al Orinoco se considera tan importante que se marca con día, semana, época religiosa y año (177), y Barnuevo detalla la cronología de las distintas expediciones (299, 300, 311, (328), que puede incluso ir acompañada del mes (322) y también indica el tiempo total que dura cada expedición (327), al igual que Arriaga, que limita con precisión el lapso temporal de lo que narra: febrero de 1617 a julio 1618 (16); Cruz, que indica el número de años que estuvieron con una tribu: “Tres años cabales” (98); Durán: “Tardaron en llegar á esta tierra más de ochenta años” (9 y varios ejemplos semejantes); Dávila (5); Remesal, con fecha precisa de inicio y fin de un proceso (89), igual que Ovalle (292); San Pedro: “Al cabo de un mes” (154), y Tovar: “Tardaron en llegar a esta tierra más de ochenta años” (28 y varias indicaciones más). También encontramos ejemplos donde lo que se marca es la fecha de inicio (Torres, 2, 24 y Acuña, 63, 67). No obstante, estas mediciones no están exentas de errores, como le sucede a Simón con el cálculo del tiempo que atribuye a la tiranía de Aguirre (342).

Al margen de lo anterior, las referencias temporales son muy abundantes en todas las obras que se citan en la segunda fila del cuadro, aunque se pueden matizar los casos de Ribas, en cuya *Historia*, pese a que tenemos ejemplos recogidos (22, 24, 35, 52, 323, 686, etc.), su número no es cuantioso, si tomamos en cuenta la extensión del texto, y el tiempo

³²⁵ De esa exactitud en el relato de la historia mexicana, sin entrar en el tiempo mítico paralelo, se hace eco la crítica: por ejemplo, José Rubén Romero y Rosa Camelo (2003, 252), que además añaden que la primera parte de la obra del dominicano está redactada con voluntad de “contarse a sí misma”.

como rasgo estructurante es sustituido por otros criterios en secciones enteras de la obra, y de Ovalle, donde sucede lo mismo y las alusiones al tiempo se reservan para la narración de acciones (132, 135, 152, 270, 292) y se concentran en la parte final de los relatos, lo que les da a estos un cierto empaque literario, de algo finalizado e incontestable (277), recurso este raro en las crónicas. Esta exhaustividad debería estar relacionada con la adecuada estructuración del relato, pero, además de eso, cabe mencionar usos y funciones particulares. Por ejemplo:

1) En las relaciones anónimas tenemos un cómputo exacto del tiempo y una explicación del calendario indígena (106 y muchas otras), no por buscar coherencia narrativa, sino para demostrar los derechos de un determinado personaje, ya que este texto forma parte de los tan habituales *memoriales* de méritos.

2) Al igual que vimos más arriba con Durán, se encuentran referencias temporales que, juntas, resultan, al menos vistas desde hoy, chocantes. Sucede en la *Corónica* de Calancha, que, por un lado, calcula exactamente el tiempo transcurrido desde la creación del hombre hasta el Diluvio: “Mil y seiscientos y cincuenta y seis años” (83), y, por otro, explica las diferencias horarias entre Lima y España: “Seis horas y quince minutos amanece antes en España que en Lima” (133). El mismo efecto se produce en Remesal, cuando sitúa unos hechos en Lima en 1541, añadiendo “el de seiscientos de la vida de Noé” (255).

3) En J. Carvajal, aunque es constante la cita de todo tipo de unidades de tiempo, es quizá más relevante la mención continua de amaneceres y anocheceres, y en aquellos se reitera, sin excepción, el canto de los pájaros, pero todo ello, más que organizar una cronología, tiene unas implicaciones connotativas de descanso y solaz ante el riesgo de la aventura: esos momentos del día, acompañados de trinos y una naturaleza al tiempo agreste y bucólica les sirven a los expedicionarios “de crecido alivio en nuestro náutico viaje y en tan incierta como peligrosa jornada” (134).

A continuación, repasamos las formas más habituales de datación que aparecen en las crónicas, dejando para el final, por ser un rasgo específico y constitutivo de la crónica religiosa, la utilización con este propósito del santoral y de las celebraciones cristianas. Los ejemplos recogidos, de los cuales solo indico una parte, responden a la siguiente casuística:

1) Lo más frecuente es citar el año (por lo común, solo los dos últimos dígitos): Mendieta (53, 70), Simón (173), Lizana (133), Durán (9, 10), Dávila (5, 33), San Pedro (189), Grijalva (9, 43), Calancha (54, 192), Torres (253), Tovar (29, 39), Remesal (80, 173), Acuña (62, 75) y Ovalle (188, 355). Además, puede la fecha ir acompañada de una fórmula del tipo “año del Señor de” seguido del número correspondiente, aunque generalmente se refiere a Cristo (a su “redención” o a su “nacimiento”): Mendieta (148), Lizana (132), Durán (19) y Tovar (28, 55). Hay variantes como “víspera del glorioso precursor de Cristo” (Dávila, 4), “de nuestra salud” (Cruz, 10 y Dávila, 215) y “el año adelante” (Grijalva, 64). De forma aislada, se pueden citar, en lugar del año, meses (Cruz, 91) -aunque a renglón seguido viene la fecha completa-, días (Cruz, 113, 115) y horas del día (Tovar, 129) -esto sucede para narrar sucesos en lapsos de tiempo reducido, donde se van contando los hechos casi minuto a minuto-.

2) El segundo tipo de datación más frecuente es la indicación de día, mes y año: Mendieta (60), Simón (264), Cruz (37, 63), Dávila (60, 141), San Pedro (155), Grijalva (11, 25),

Calancha (73, 217), Torres (25, 258), Remesal (81), Acuña (78) y Ovalle (152). Aquí también aparece la fórmula “año del Señor” (San Pedro, 154).

3) El método anterior puede hacerse todavía más preciso y completo añadiéndole a los tres datos alguno más, como la semana, la hora o el momento del día: Mendieta (352), Simón (292) u Ovalle (113). Para que se vea hasta dónde puede llegar esa precisión, que nos lleva a ver las crónicas de Indias como modernos documentales -como auténticas crónicas periodísticas en este caso-, traemos el siguiente ejemplo, donde la referencia temporal se completa con la espacial: “Un viernes veinte y un día del mes de enero deste año de cuarenta y uno a las diez del día en las gradas de la iglesia mayor se publicó por voz de pregonero” (Remesal, 256).

4) Es posible que falte alguno de los tres datos básicos, si bien ello puede suplirse con algún añadido. Por ejemplo, la estación del año (Torres, 321), la hora del día (Remesal, 83) o la presencia de una doble datación: “A veinte y nueve de febrero año de 722, según nuestro rezo y año de 725, según nuestra centuria” (Calancha, 53). Cabe que entre esos datos falte el año (Remesal, 83, Dávila, 234, Grijalva, 43 y Ovalle, 116), porque ya fue citado en el contexto mediato o inmediato, lo que ocurre cuando se cuentan hechos día a día y casi hora a hora, dependientes de una unidad superior ya citada o sobreentendida, pero la combinación más frecuente es mes y año: Lizana (162), San Pedro (154) y Calancha (38), Torres (305, 322).

5) Acompañando a los datos temporales, o incluso sustituyéndolos, es frecuente encontrar otras indicaciones, que podemos organizar en estos tres grupos, aunque uno de ellos sea mucho más numeroso:

a) Nombre de la autoridad civil o religiosa gobernante en ese momento o del tipo de gobierno que ejerce: sobre todo, se cita a virreyes, provinciales y, cuando se quiere solemnizar especialmente, al rey: Mendieta (173, 353), Simón (94), Lizana (134), Dávila (215, 535) y Torres (313). Este tipo de datación sirve para enmarcar y contextualizar los hechos concretos que se relatan a continuación y abunda en los comienzos de los capítulos.

b) Mediciones o expresiones de la cronología indígena: “Seis soles” (Landa, (51)). “Año de trece conejos” (Sahagún, 1071).

c) Santoral cristiano, tiempos litúrgicos, horas canónicas y expresiones cristianas para medir la duración de algo. Aquí debemos detenernos para decir, en primer lugar, que se trata de un uso sistemático y constitutivo de la cronística religiosa, aunque iremos viendo algunos matices en la exposición que sigue.

No se recogen datos por igual en todos los autores: un primer grupo, integrado por Pané, los franciscanos anónimos, Motolinía (C), Tovar, Acosta, Rojas y Techo) no ofrece información al respecto, por incluir obras breves con unos objetivos muy específicos o por acoger contenidos muy vinculados al mundo indígena prehispánico, más propios del siglo XVI, como sucede en la serie de crónicas de la conquista mexicana. En un segundo grupo, formado por Landa, Aguilar, Durán, Arriaga, Acuña y Barnuevo, se recogen pocos ejemplos por el mismo motivo antes citado, al menos en los tres primeros casos, y también se detecta una incidencia escasa en los jesuitas en general. En el tercer grupo de cronistas –todos los demás, hasta un total de dieciocho– la presencia de este rasgo es muy importante, especialmente en franciscanos y agustinos y en el siglo XVII, y comparece

en todo tipo de obras, salvo en las historias generales, donde su incidencia es muy baja, por la mayor vinculación de ellas con el mundo indígena y con el siglo XVI.

A propósito de cómo aparecen las marcas temporales religiosas en los textos, encontramos dos opciones: 1) ligadas a la indicación exacta del día y 2) sin la indicación del día, aunque puedan aparecer otras marcas del calendario convencional, como el mes o el año. El número de ejemplos recogidos de cada opción, de los que más abajo ofrecemos una muestra, es parejo, aunque se prefiere la primera opción, donde la referencia religiosa es un refuerzo, que denuncia la índole religiosa de los autores, pero que no sustituye a la información principal, por lo que no requiere del lector especiales conocimientos y podemos suponer, en consecuencia, que se persigue un público general y no se intenta establecer con el destinatario un diálogo de iniciados. La segunda opción, en cambio, como enseguida veremos, puede complicar la percepción de la cronología de los hechos y presupone un dominio completo del santoral y de los tiempos litúrgicos. Se decantan por indicar día y celebración religiosa Motolinía (115), Mendieta (174, 207, 208), Simón (312, 338), Maldonado (72, 75, 79), Cruz (49, 79, 103), G. Carvajal (40, 50), Dávila (234, 535), Remesal (79, 88, 361), J. Carvajal (98, 127, 147), Calancha (167, 241), Torres (262), Arriaga (158), Acuña (72), Barnuevo (317) y Ovalle (270).

En cuanto a la opción de no indicar el día, cuyas consecuencias ya apuntamos, digamos que da lugar a una cierta casuística. Ya se dijo que lo normal es no indicar el día y sustituirlo por la referencia religiosa correspondiente, lo que incluye la posibilidad de que se aporten otros muchos datos, proceso que acaba desembocando en una perífrasis o rodeo difícilmente explicable, como vemos en estos dos fragmentos:

A veinte días del mes y dicho año y a noche y día de santa Olalla, v.y m. llegaron a nuestro puerto de San Jacinto las canoas, habiendo salido martes 12 de febrero del ható dicho (J. Carvajal, 100).

En el año de sesenta, a once días del mes de mayo sábado antes de la dominica de resurrección (San Pedro, 224).

En el primer ejemplo llama la atención que se usen dos notaciones distintas para expresar el momento de llegada y de salida de una expedición, y en ambos se tiene la sensación de que la cita numérica del día hubiese evitado todas esas referencias, pero es evidente que se quiere enfatizar la presencia, ya de por sí nutrida, de elementos religiosos en la crónica. El dominico nos ofrece otra muestra más de la obsesión, en este caso inexplicable, por evitar la cita del día exacto, cuando, para situar una orden del jefe de la expedición, cita que ello fue el “miércoles día de San Gabriel Arcángel” y a continuación, en lugar de indicar el número de ese día, lo sitúa “veinte días del que va corriendo” (J. Carvajal, 150) para que el lector haga una resta. Encontramos distintas maneras de evitar la cita del día –algo que, según vemos en el listado, es preferido por franciscanos y dominicos– en Niza (85, 86), Landa (113), Simón (262, 278, 296), Lizana (187, 282), Cruz (126, 131), G. Carvajal (43), Aguilar (183), Durán (261), Remesal (89, 102, 205), J. Carvajal (100, 119, 150), San Pedro (155, 224), Grijalva (9, 52), Montoya (54, 92) y Ribas (37, 305, 423).

La mayor parte de las referencias temporales cristianas tienen que ver con el santoral. Según los datos que tenemos, el santo más citado es san Pablo (concretamente, el día de su conversión), seguido de santa María (el día de su ascensión), san José, san Hipólito, san Simón, san Lucas y san Juan Bautista. Aparecen también los santos Francisco, Tomás, Lucas, mártires del Japón, Judas, Pedro Alcántara, Marcos, Santiago, Juan, Romualdo abad, Leandro, Gabriel, Bartolomé, Francisco Javier, Valentín y Todos los Santos, y las santas Magdalena, Teresa, Candelaria, Cecilia y Olalla³²⁶. No es infrecuente que el hecho narrado no tenga lugar exactamente ese día, y entonces surgen expresiones del tipo “vísperas de”, “sábado antes del segundo domingo de” y similares.

En menor medida que el santoral se utilizan los tiempos litúrgicos o días especialmente señalados para el cristianismo. La Navidad aparece como el tiempo más citado y encontramos también la Cuaresma y la Pascua (puede ser Pascua Florida o Pascua del Espíritu Santo) y la Semana Santa. Otros días relevantes, incluidos o no en períodos mayores, son la Circuncisión, la Purificación, la Anunciación, la Epifanía, el Domingo de Ramos, la Dominica de la Pasión, el Miércoles de Ceniza, la Resurrección y la Ascensión.

Finalmente, aunque hemos recogido pocos ejemplos –no cuento los que aparecen en obras como la de Torres, en la que se relata con total exactitud la vida cotidiana conventual–, se puede marcar el momento del día por las horas canónicas: “Lo cual sería a hora de vísperas” (Aguilar, 183). “Otro día a hora de vísperas” (Carvajal, 40), y encontramos también referencias a oraciones cristianas como medida de tiempo: “Con dificultad se puede tener dentro del agua la mano un solo credo” (Ovalle, 19).

En definitiva, la exposición anterior, acerca del tiempo de la historia en las crónicas, nos ha permitido ver en ellas documentos informativos llenos de referencias temporales, pero también que estas no siempre tienen el grado de exactitud que un documento requeriría, pues la subjetividad y la ambigüedad están conspirando siempre contra ello, además del hecho fundamental de que la condición religiosa de los autores provoca una superposición de medidas que llevan a la conclusión de que el tiempo es un subterfugio para colocarle al lector de nuevo, en primer término, el discurso religioso por encima de la *asepsia científica* del informe. Veremos a continuación, al explicar las técnicas del tiempo del discurso, en qué medida se preserva lo informativo y hasta dónde llegan otros posibles objetivos.

El tiempo del discurso: la simultaneidad de acciones

La primera cuestión que debemos atender relacionada con el tiempo del discurso –con la organización narrativa del tiempo y su incidencia en (o su determinación por) la estructura o en otros aspectos, como el género o el objetivo de la escritura– es la de si los autores escogen, para la elaboración de la parte relatada o contada de sus obras –pues ya

³²⁶ Sobra decir que los nombres de santos pueblan las crónicas. Aquí solamente los mencionamos como referencias cronológicas para situar hechos y procesos, pero, además de su utilización como personajes en múltiples relatos bíblicos, tienen una importante función erudita, pues son citados, en su condición de autores, incesantemente como fuentes en el discurso teológico, doctrinal y hasta político. Para esta cuestión, rasgo constitutivo de la crónica religiosa, véase apdo. 4.5.

hemos visto que en estas hay mucho más que relato—, una disposición lineal u otras formas posibles, singularmente la simultaneidad. Esto es, si hay siempre una única línea narrativa o si, en distintos momentos, se emplean varias paralelas o incluso un diseño circular. La tendencia que se observa es a construir un relato lineal básico, pero sin renunciar a otras organizaciones en determinados momentos. Partimos, entonces, de la premisa de que los textos narrativos de las crónicas poseen una linealidad fundamental o, si se quiere, una única acción que progresa de forma lógica —salvo por la presencia de técnicas como la prolepsis, la analepsis y otras, que veremos en el tramo final de este apartado—, y luego aparece una simultaneidad más o menos ocasional: momentos donde se puede hablar de doble acción, nunca excesivamente largos. Cabe encontrar, aunque no es lo más frecuente, obras donde no aparezca —o no hayamos detectado en las calas realizadas— alguna bifurcación narrativa, entre las que encontramos la de Motolinía (H), donde la parte narrativa tiene una única línea casi siempre progresiva, y las de Tovar, Acosta, Sahagún y Durán —emparentadas genéticamente entre sí, según hemos visto con reiteración— y también la de Ribas (a las que hay que añadir textos poco significativos en este aspecto, como los de los franciscanos anónimos, la *Carta* de Motolinía, las relaciones de Rojas, Barnuevo, Techo y San Pedro). En los demás casos, podemos detectar este rasgo y debemos preguntarnos por qué aparece y qué implicaciones tiene.

En primer lugar, debe decirse que la narración alternante o en paralelo —y, en general, la suspensión de la narración lineal— es un recurso siempre parcial y de utilización no libre, por cuanto se nos aparece claramente determinada por el tipo textual, por la naturaleza de los hechos contados o por la necesidad de mostrarle al lector una línea narrativa lo más clara posible dentro de la diversidad de contenidos que acoge la crónica. No hay, pues, salvo algunas excepciones —Niza, Calancha—, una búsqueda de efectos (como la intriga, el suspense o la tensión). Dejando aparte casos poco relevantes, como el fragmentarismo de Pané, donde la simultaneidad es más bien reiteración no corregida, o la circularidad que vemos en Landa, cuyo texto tiene poco de narrativo, podemos sintetizar lo importante en el siguiente listado de usos³²⁷:

1) Verosimilitud y juego con la expectativa del lector. Ya reiteramos en este capítulo que la modestia de la relación de Niza no impide el cuidado de aspectos estructurales y temporales. En este caso, hay una acción principal y otra secundaria, protagonizada por Esteban Dorantes. Son dos acciones que deberían converger al final, pero nunca lo hacen, por lo que la acción secundaria hay que entenderla como hipotética. Es decir, el relator protagonista de la historia alude sin descanso a la presencia de otro personaje con el que se debería reunir, pero este nunca aparece, es un mero *horizonte de expectativas*³²⁸, que da verosimilitud a la acción principal y hace que el lector la siga sin cuestionarla. Veremos más abajo otra técnica que emplea Calancha y que tiene el mismo efecto de interesar e intrigar al lector.

³²⁷ Lo que exponemos a continuación es una ampliación, organizada en función de usos, objetivos y tipos textuales, de algo que ya esbozamos en este capítulo (al final del apdo. 3.1), aunque allí tenía unas implicaciones más generales y no se refería solo a las secciones narrativas de las obras. No repetiremos, por tanto, los ejemplos allí mencionados, referidos a Remesal, Calancha, Simón, G. Carvajal, Aguilar, Cruz, J. Carvajal, Lizárraga, Grijalva, Montoya y Ovalle.

³²⁸ Acuñación de H.R. Jauss, tomada de Gadamer. Véase Demetrio Estébanez (1996, 909).

2) Estructuración. La necesidad de organizar en la crónica contenidos muy diversos lleva a que sea imposible el manejo de una única línea narrativa y a que los autores deban afrontar en cada momento distintas estrategias para lograr contener tanto caudal informativo. Una de las situaciones más habituales se da en las historias eclesiásticas y similares, donde la presencia continua de biografías provoca un conflicto entre la temporalidad general de la crónica y la particular del individuo cuya vida se cuenta. En Lizana el juego entre la temporalidad lineal y la inclusión de biografías hace que algunos hechos debiesen repetirse dos veces, lo que da lugar a discordancias y explicaciones prolijas del autor sobre la obligatoriedad de romper la narración lineal (137), lo que ocurre también en Dávila (215, 351), Grijalva (77) y Torres (568), hecho frecuente en las crónicas. Dado que la biografía y la crónica evangelizadora son los géneros dominantes en el segundo libro, se produce a veces una especie de doble acción: “Dejamos nuestra historia en la fundación de Campeche [...] para dar noticia de cómo [...]; seguiremos ahora lo que decíamos (141). Este problema lo tiene asimismo Mendieta en el “Libro IV”, mientras que, en el resto de la obra, más que una narración lineal, observamos una organización espacial, con una leve vuelta atrás al México prehispano.

3) Narración de auténticas acciones simultáneas. Se trata de formalizar textualmente la situación que se produce cuando, en una expedición de reconocimiento, de conquista o de toma de contacto evangelizadora, soldados o frailes han de dividirse en varias misiones que se desarrollan al mismo tiempo. Es una situación muy vinculada, como es lógico, con las relaciones de viaje, pero también con las historias eclesiásticas. Se puede presentar de varias maneras:

a) Utilización de expresiones temporales de simultaneidad, del tipo *en tanto que*, *mientras*, las correlaciones *dejamos/volvamos* y *unos/otros* y sintagmas parecidos para separar acciones distintas. Lo vemos en Simón: “En tanto que pasaban las cosas que hemos contado [...] andaba cuidadoso [Sedeño] en la isla de Puerto Rico” (149); en Cruz, donde se mantiene constante la doble acción, una protagonizada por el propio autor y la expedición y otra por un compañero suyo: “Dejaremos por ahora al hermano Fr Pedro Pecador [...] y pasaremos a la ciudad de Quito a saber de la llegada del padre comisario Fr Lorenzo Fernández” (25 y ejemplos muy semejantes, donde se repiten los mismos verbos, en 29, 41, 43, 56 y 61); en Montoya: “Dexémoslos por ahora caminar el río abaxo y volvamos a los padres” (17), y en Acuña (122).

b) Aparición de esas mismas fórmulas, pero, en este caso, para separar una acción principal de la narración de otra secundaria. Se recoge esta situación de modo continuo en la crónica de Calancha: “Mientras llegan a Lima, que se tardaron más de quatro meses [...], quiero referir en breve la sucesión de los reyes” (171 y ejemplos similares en 192, 197, 200, 202, 223-224). En el primero de los ejemplos citados, recogido en la cita, se podría pensar que no hay realmente una doble acción, sino que se rellena un *tiempo muerto*, que podría cubrirse con una elipsis, con datos de historia precolombina que, en apariencia, no tienen demasiada relación, pero en los siguientes cobra todo su sentido, pues vemos una alternancia entre lo que sucede en los últimos momentos de la civilización inca, y la acción de Pizarro, que se dirige a conquistarla, técnica que aporta además una dosis extra de dinamismo y de dramatismo, hasta que ambos centros de interés se funden.

c) Uso de párrafos alternos —o incluso líneas dentro de un mismo párrafo— protagonizados o encabezados por distintos personajes que desempeñan acciones que coinciden en el tiempo —normalmente frailes en sus respectivas acciones evangelizadoras, pero también conquistadores—: Maldonado (72), Remesal (90 y ss., 360, 364) y G.

Carvajal (33-34 y 36, 87 –páginas, las dos últimas, donde se cuenta la separación y reencuentro de las dos expediciones, aunque el grueso de la relación se dedica a solo una de ellas-).

d) Establecimiento de un paralelismo temporal entre la acción que se narra y el proceso de narrarla, que se intenta que parezcan coincidentes para provocar un efecto, en el lector, de estar él participando en la propia acción. En estos casos es casi tan importante la acción que se cuenta como el hecho de contarla, pues ambos suceden al tiempo y se funden. Ocurre, por ejemplo, cuando J. Carvajal habla de las “canoas que nos esperan para dar principio a nuestro náutico viaje como yo a mi jornada” (97) o cuando Arriaga se vale de adverbios de tiempo para crear la ilusión de que los hechos suceden al mismo tiempo que se lee su narración: “Hoy dixo delante de mí un indio al visitador que dándole el confesor con un palo, le apretaba a que confesase todos sus pecados” (51).

Analepsis y prolepsis

El recurso a la analepsis es muy poco frecuente, más allá de las operaciones que vimos se veían obligados a realizar los cronistas cuando manejaban distintos hilos temáticos, como se observa en Remesal (135). Además del ejemplo, ya mencionado, de Motolinía, que, avanzada la evangelización, vuelve atrás para contar los últimos instantes de la civilización mexicana (272), el dominico citado se remonta, desde el tiempo actual de mediados del XVI, a comienzos del mismo para contar el comienzo de la biografía de Las Casas (143), sus inicios en las Antillas y Cuba, situación que se repite, a propósito de otros asuntos, más adelante (271, 364) y Simón vuelve con frecuencia al pasado, aunque siempre sea próximo, con el fin de explicar desde el principio algo necesario para la comprensión de lo que ocurre en el presente de la historia (161, 167, 328), al igual que Ribas (328).

Importa mucho más el uso de la prolepsis, porque, más allá de su manejo como distribuidor de contenidos, acompañado de sus fórmulas catafóricas correspondientes, según se indicó (apdo. 3.1), se emplea con un evidente propósito dramático, con la finalidad de preparar al lector para noticias funestas o de subrayar la angustia de gentes y personajes ante hechos aciagos que se avecinan, en íntima relación con lo maravilloso, cuestión que también se ha tocado en su momento (sobre todo, en apdo. 2.5). De las calas realizadas resulta que podemos encontrar ejemplos del uso de la prolepsis en catorce autores: los franciscanos Sahagún, Simón, Maldonado y Cruz; los dominicos G. Carvajal, Aguilar, Durán y Dávila; los agustinos Grijalva y Torres, y los jesuitas Tovar, Acosta, Ribas y Ovalle. El listado nos muestra una mayor propensión al empleo de ese recurso por parte de los dominicos y agustinos, pero luego no se aprecian diferencias significativas de siglo y género. Observamos también una conexión entre la prolepsis y la narración de la conquista de México –en menor medida, Perú– desde perspectiva indígena, aunque, como ahora veremos, también surge en otros contextos. Comenzando precisamente por aquí, se recordará la prolepsis en el diálogo de la mujer adivina y Moctezuma, según se ve en el “Libro X” de la *Historia* de Sahagún, y otras semejantes en Durán, Tovar y Acosta, aunque este cuente la historia del inca Yupanqui, auxiliado por unos futuros hombres barbados a los que nadie, lógicamente, había visto todavía (405-406). En el contexto de la conquista de Perú y Chile se sirve Ovalle de anticipaciones

que tienen un empaque entre filosófico y elegíaco, como en su comentario sobre la soledad de la muerte de un conquistador chileno, cuando apenas había comenzado a glosar sus éxitos: “No lastimemos tan presto al lector con la memoria de esta infelicissima tragedia” (148) o cuando anticipa la muerte de un caudillo indígena, todavía en la cúspide de su poder: “Fiando mas de su buena fortuna, y dicha, que de sus fuerzas, se arrojò al precipicio” (194). También anticipa otras muertes o pérdidas de ciudades (174, 180)³²⁹. En este mismo contexto guerrero, aunque enmarcado en el viaje por el Amazonas, encontramos este ejemplo de G. Carvajal, en el que se anticipa el éxito de una operación dudosa y también el tipo de obstáculos que espera: “Nuestro señor daba a todos ingenio [...] porque de allí saliéramos con el barco y canoas, dando como dimos después en gente de guerra” (48).

El carácter funesto implícito en las prolepsis que utilizan estos autores puede recaer también en los españoles. Así ocurre en Aguilar que habla de los regocijos actuales de los españoles y anticipa sus consecuencias futuras, pero vuelve al presente narrativo: “El capitán fue aposentado en sus aposentos [...] y de allí a poco tiempo todo nuestro gozo se convirtió en llanto. Dos días se pasaron en aquellos regocijos y placer” (179-180). Por su parte, Durán transcribe el primer diálogo entre Cortés y Moctezuma, cuyo contenido le sirve para ir un momento al futuro y anticipar la derrota inicial de los conquistadores y la muerte de muchos por ir cargados de oro: “Lo repartió [el oro], aunque por mal de algunos; que con la codicia de llevarlo, cuando de México salieron huyendo, los mataron” (II, 32).

Simón es uno de los autores que más se sirve de las prolepsis y lo hace, además, con toda consciencia pues las concentra en el relato de Lope de Aguirre, donde están al servicio de potenciar el clima general de peligro, horror y muerte que se respira por todas partes, resaltado además por la selección léxica, como se puede observar en estos ejemplos y muchos otros que se podrían poner: “Todos eran unos presagios del miserable fin que ella tuvo” (245). “Todo lo pagaron con crueles muertes, los que le hicieron la fuerza” (247). “Pues se había comenzado el viaje en sangre, había de parar en eso; que, aunque sucedió así, fue vanidad colegir lo uno de lo otro” (249).

En las relaciones de viaje, sobre todo en la de Cruz, opera con frecuencia para captar la atención del lector³³⁰. Maldonado nos da este ejemplo, donde la información deducible sobre el futuro se da dentro de una intervención desiderativa de la voz locutora: “No quisieron [los religiosos] llevar en su compañía soldado alguno (ojalá después no hubieran entrado)” (73). De Cruz damos, de los recogidos, estos dos ejemplos, en el segundo de los cuales se observa que, técnicamente, no hay ninguna prolepsis, pero la selección de los adjetivos alerta al lector sobre hechos futuros: “Los demás, por ser pocos,

³²⁹ Walter Hanisch (1976, 148-149) analiza la técnica de los presentimientos en la obra de Ovalle, que son anticipaciones o prolepsis, aludiendo a que se trata de un modelo aprendido en la historiografía romana, fuente compartida, cabe suponer, por otros muchos cronistas a la vista de la frecuencia con que se usa.

³³⁰ Blanca López de Mariscal (2004, 363), destaca, como un rasgo del subgénero de la relación de viajes, la utilización “de la prolepsis y la analepsis para despertar el interés y construir la tensión”.

recelaban de lo que después sucedió” (47). “Ellos solos y bien desprevenidos pasaron adelante” (52).

Por último, encontramos este recurso temporal, con la consiguiente sensación de angustia y alerta, en obras que ofrecen contextos evangelizadores iniciales (Dávila, Grijalva, Torres y Ribas), donde se remarca el constante peligro, y las frecuentes muertes violentas, a que se ven sometidos los frailes, aunque en Dávila lo vemos igualmente en el interior de un relato indígena (87). Luego nos sugiere un final trágico mediante un comentario entre paréntesis: “Hallaron en la ribera una pequeña canoa, que para consuelo de sus trabajos (si lo era la dilación de la muerte) les había Dios deparado” (349). En Grijalva es más claro: “Fueron recibidos con tanta ternura, que parece que adivinaban todos el triste suceso y los grandes trabajos que habían de pasar” (52). En cuanto a Ribas, destaca por utilizar la prolepsis también en las biografías, anticipando al principio la muerte del religioso (674) y no utiliza la ambigüedad en la información, como se ve en este ejemplo: “Las cuales [los pueblos indígenas] no fueron excluidas de la redención de Cristo [...] pues presto las hallaremos muy convertidas a Dios” (8). En fin, Torres, juega con la alternancia presente/futuro para crear primero una expectativa positiva en el lector y luego anularla sugiriendo que las cosas no irían bien, aunque sin explicarlo para que aquel lo deduzca, una técnica que, en distintos grados, vimos en ejemplos anteriores. Así, afirma: “Esperábase desta jornada grande y fértil cosecha de almas”, pero a continuación anticipa que “no fueron más dichosos estos valientes capitanes de Cristo” (286) y luego vuelve al presente para empezar a contar lo sucedido de forma cronológica. Y, al igual que Ovalle, aprovecha para dejarnos una nota de desesperanza barroca en lugar de la información directa sobre los hechos futuros: “De tan felices principios se esperaban fines dichosos. Mas ¡oh, cuán poco permanece la bonança en el inconstante mar deste mundo!” (361).

Elipsis y resumen

Las últimas líneas de este apartado se dedican al comentario breve de un rasgo constitutivo de la poética de la crónica religiosa: la falta de técnicas de síntesis o de adelgazamiento del tiempo del discurso. Aquí partimos de la base de que, salvo los textos breves –y, a veces, ni estos–, todas las crónicas son prolijas porque contienen una amalgama de materiales, de los cuales la narración es una parte en ocasiones breve. La abundancia de pausas descriptivas y digresivas, la poca utilización de resúmenes y elipsis, la reiteración de referencias temporales y la inclusión de contenidos –aparentemente– irrelevantes hacen los textos densos y de ritmo narrativo lento. Pero, si prescindimos de todo el material no narrativo y nos quedamos con el relato de hechos, que, en algunos casos, ocupa capítulos y partes específicos, la cuestión cambia algo y podemos encontrarnos con relatos de cierta fluidez y mayor velocidad narrativa. En el repaso que ahora hacemos, pues, prescindimos, en lo posible, de los materiales discursivos. Y podremos ver que la narración en la mayor parte de los casos es ágil (aunque, claro está: tomados los textos en su totalidad, la prolijidad y densidad son características básicas).

Las obras seleccionadas para comentar –un total de veinticuatro, porque hemos excluido textos poco relevantes en este aspecto– se pueden organizar en tres grupos, dependiendo del grado de presencia de las técnicas de fluidez temporal: hay crónicas donde estas no aparecen nada, otras donde elipsis y resúmenes alternan con momentos de detallismo menudo y hasta extremo, y un tercer grupo con textos más ágiles. Lo hemos sintetizado en el siguiente cuadro (nº 3):

PRESENCIA DE TÉCNICAS DE RESUMEN Y ELIPSIS TEMPORAL	AUTORES	ORDEN	SIGLO	GÉNERO
AUSENTE	Motolinía (H), Mendieta, Simón / San Pedro, Grijalva, Calancha, Torres	OFM 3 OSA 4	XVI 3 XVII 4	HE 4 HG 2 REI 1
PARCIALMENTE PRESENTE JUNTO A TÉCNICAS CONTRARIAS	Niza / Aguilar, Durán, Lizárraga, Remesal / Montoya	OFM 1 OP 4 SJ 1	XVI 3 XVII 3	HG 1 HE 1 RV 1 RC 1 M 1 HI 1
TOTALMENTE PRESENTE	Sahagún, Lizana, Maldonado, Cruz/ Dávila/ Tovar, Acosta, Acuña, Barnuevo, Ribas, Ovalle	OFM 4 OP 1 SJ 6	XVI 4 XVII 7	RV 4 HG 3 HE 2 HI 2

Antes de ir a concreciones y ejemplos, el cuadro nos ofrece dos datos relevantes: 1) la prolijidad como característica constitutiva de los agustinos y la agilidad de los jesuitas, y 2) la fluidez narrativa está más vinculada, como es lógico, con las relaciones de viajes, pero también con las historias generales, si se prescinde, como hemos indicado, de la exposición etnográfica o científica y, en cambio, la prolijidad se relaciona con las historias eclesiásticas porque estas tienden a no separar el material discursivo del narrativo. Como puede verse, el mayor o menor ritmo narrativo no depende siempre de la longitud de la obra, como quedará patente de inmediato.

En la fila superior del cuadro figuran los autores de las obras que podemos considerar como más lentas, morosas o densas fundamentalmente porque, aunque incluyan relato de hechos, no lo separan de los contenidos discursivos y eso provoca el efecto de que la acción se interrumpe de modo continuo e incluso la misma narración puede ser tan minuciosa, tan falta de elipsis, que produce la sensación de que no hay progreso. Ejemplos claros de todo ello son las obras de Motolinía y Torres, las más exhaustivas en la narración de las fiestas y de la vida conventual, respectivamente, y las de San Pedro y Grijalva. Además, la distribución confusa de contenidos convierte el “Libro IV” de la *Historia* de Mendieta en un texto denso y prolijo. En otros casos, la acumulación de detalles menudos, en apariencia no necesarios para el progreso y comprensión de la acción, ralentizan el ritmo, aunque ya hemos explicado (apdos. 3.1 y 3.2) que se trata de una opción entendible por motivos pragmáticos: por el afán informativo, que es el primero

que lleva a la producción de este tipo de textos. Sucede en las *Noticias* de Simón, donde, en medio de la narración general de hechos de conquista, se cuentan anécdotas sobre unos flamencos (57), sobre mujeres chinas (148), sobre hechos menores sucedidos de noche, mientras descansaban los soldados (156) o sobre detalles físicos de unos mensajeros “el uno cojo de un pié y el otro manco y contrahecho de un lado” (287), y en la *Corónica* de Calancha, que da la filiación de un cacique indio sin que ello tenga consecuencias en la narración posterior (71)³³¹.

En la fila intermedia se encuentran autores que proponen procedimientos temporales variados, donde cabe el detallismo y la detención, pero también la elipsis o el resumen. La narración de Niza, aunque breve, resulta prolija, pues se repiten acciones que no aportan novedad alguna: el esquema narrativo de la llegada a cada pueblo es el mismo. No obstante, se percibe una progresiva mayor intensidad y ritmo según nos acercamos al final. Aguilar cuenta con brevedad su historia, indicando que deja de relatar hechos, aunque recurriendo al resumen (186), pero no por ello renuncia a remansar la acción con un diálogo, una escena, no relevante por su contenido sino por lo que aporta de dramatismo (184). Durán cuenta sin ahorrar detalle la historia prehispánica, pero, en la segunda parte de su crónica, recurre a elipsis, aunque siga hablando de los mexicas: “Estando Moctezuma con el descuido que tengo dicho, creyendo que en su tiempo ya los españoles no volverían á esta tierra [...], a cabo de tres años [...] tornaron a volver” (II, 14). Lizárraga echa mano del resumen en las biografías de religiosos, algunas apresuradas (113), aunque, por lo común, sea mucho más exhaustivo. La crónica de Remesal se para mucho en detalles y anécdotas poco relevantes para la historia o que no parecen venir a cuento (364) y tiene poco sentido de la proporción (332-333, 344); sin embargo, encontramos elipsis: “Anduvieron los tiempos, muriéronse los viejos y primeros pobladores de la ciudad, ausentáronse otros, y dentro de treinta años no hubo quien se acordase” (98) y resúmenes: “Salió el cacique a ellos con grande ánimo, mató a algunos, hirió a otros, ahuyentólos a todos, y así desbaratados los cristianos, con harta tristeza y afrenta suya acordaron de volverse” (185). En cuanto a Montoya, presenta una tendencia a la narración del detalle menudo, aunque pueda no ser muy importante, pero sí puede ser emocionante o emotivo para el lector (caso de la india que logra salvar a sus gemelos de morir ahogados) (52) y utiliza la técnica del resumen para sintetizar las cosas positivas, después de haberse detenido más en las negativas (53). Además, el empleo de la escena, con uso de un diálogo vivo y conversacional, algo infrecuente (56), contribuye a que el lector, acostumbrado a narraciones prolijas y detalladas, tenga la percepción de una mayor velocidad narrativa.

En fin, los autores de la fila inferior del cuadro presentan unos textos narrativos basados en el resumen e intentan evitar las reiteraciones, como se ve en Lizana, Tovar, Acosta, Barnuevo o Acuña —si bien en la relación de este último hay muy poca narración—. Casos significativos son los de Ribas, autor de una obra monumental, que utiliza resúmenes para evitar repeticiones, una preocupación infrecuente en las crónicas (286, 308, 686, etc.);

³³¹ Habría que sumarle a esto que la peculiar sintaxis del agustino, a base de largos períodos y constantes incisos, ralentiza el ritmo, problema del que no se libran otros autores. Véase más adelante (apdo. 4.4).

Dávila, que condensa un año entero en una página (273), y Ovalle, que, después de sintetizar el segundo viaje de Francisco Pizarro, añade: “Supongámosle ya llegado ala isla del Purá” (138), apremiado por la necesidad de atender a varios frentes donde la detención en el detalle “fuera nunca acabar referirlo en pormenor” (164).

Sahagún, pese a la morosidad expositiva de la mayor parte de su extensa *Historia*, no desdeña las elipsis en su parte narrativa y construye un relato ágil de la conquista de México: “En esto entendieron algunos días, y por esto se dilató la victoria por muchos días” (1113). Finalmente, también la utilizan los autores de relaciones breves: Cruz maneja la elipsis porque cuenta diferentes expediciones y se van dando fechas bastante separadas unas de las otras, aunque la historia aparentemente se narra como un continuo (65, 91), y Maldonado, tal vez acuciado por sus objetivos reivindicativos, renuncia a detener la acción con excursos etnográficos y su relato se percibe rápido y hasta precipitado, pues incluso las narraciones de evangelización se despachan en pocas líneas, sin regodearse en los éxitos y utilizando, para potenciar el efecto de la rapidez, la metáfora marítima de que “iban, viento en popa, navegando las cosas de nuestra fe” (70), en la que va implícito su carácter efímero.

Concluimos este apartado reiterando que la simultaneidad/linealidad surgen como consecuencia de necesidades narrativas, pragmáticas o estructurales, si bien no renuncien, excepcionalmente, a crear efectos de interés, intriga o tensión, algo a lo que también contribuye el empleo de la prolepsis, rasgo de excepcional importancia en las crónicas. También es una característica muy importante -constitutiva- la prolijidad, la densidad y la tendencia al detalle menudo, pero, si nos quedamos solo con la parte narrativa de las obras, siempre que aparezca bien separada del resto del material, esta propiedad se atenúa con la frecuente aparición de elipsis y resúmenes.

3.7 Galería de personajes entre lo épico-hagiográfico y lo satírico-caricaturesco: construcción, tono y función

El estatuto de los personajes en la crónica: de la *persona* al *personaje*

En las líneas que siguen completamos lo investigado en torno a la *dispositio* de la crónica religiosa de Indias con una reflexión en torno a lo que estas nos ofrecen a propósito de un aspecto que toca elementos estructurales, pero también temáticos, del texto narrativo: los personajes³³².

Como en otros apartados de este capítulo, tenemos que preguntarnos si es válido el uso de categorías de la narrativa de ficción –en este caso la categoría de *personaje*, *carácter* o *tipo*– en un ámbito dominado por lo histórico, concebido ante todo como un volcado de información real. Y, al igual que hemos contestado en otras ocasiones, aquí también la respuesta debe ser afirmativa, pues la acusada subjetividad de las crónicas, así como la presencia en su escritura de otros objetivos –en particular, propagandísticos, sin descuidar las ocasionales veleidades estéticas– favorecen que por las obras transiten, más que *personas*, *personajes*. Es sabido que “el personaje [...] se desenvuelve en el relato con la soltura de una persona, sin que jamás pueda identificarse con ninguna”³³³, pero ya se ha visto que el discurso histórico es también una forma de relato³³⁴, donde es forzoso que se hable de personas reales –de personajes históricos– y donde, por consiguiente, se debe analizar si ellas trascienden ese carácter empírico y alcanzan el estatuto de personajes literarios mediante las pertinentes técnicas utilizadas en su construcción. En este sentido, podemos adelantar que los más de los personajes históricos que desfilan por las crónicas están textualizados en forma de arquetipos contruidos a partir de una fraseología tópica o formularia (en particular, los religiosos biografiados)³³⁵, pero hay ocasiones en que cabe hablar de una mayor complejidad, pues los autores no desdeñan enfatizar los cambios y crisis que experimentan, así como sus dudas y errores a la hora de afrontar problemas, con un fin didáctico y también favorecedor de la atención y el gusto del lector: de ahí la presencia de conversiones y de personajes que, siendo en principio repositorios de todos los vicios o teniendo una vida civil completamente distinta, acabaron en religiosos ejemplares.

Ha de recordarse también que, a lo largo de nuestra investigación, hemos tocado –y hasta desarrollado con alguna extensión– aspectos conexos a los que ahora nos ocupan:

³³² No quiero entrar aquí en disquisiciones teóricas acerca de las distintas dimensiones, categorías y funciones de los personajes establecidas por los estudiosos, y solo me serviré de algunos conceptos y clasificaciones muy conocidos en la medida –escasa– en que puedan ser útiles para su aplicación a textos no novelísticos. Véase una síntesis teoría básica en Antonio Garrido (1996, 67-103).

³³³ *Ibidem.*, 68. Y añade: “Carece de sentido buscar en la vida real las claves de su personalidad y comportamiento” (103).

³³⁴ Remito, por ejemplo, al pensamiento al respecto de Hayden White (2003), expuesto en el apdo. 1.1, y al análisis de Carlos Rey Pereira (2000) en el punto anterior (3.6).

³³⁵ El citado Antonio Garrido (1996, 80-81) explica que hay dos tipos distintos de caracterización del personaje, que se dan cronológicamente: la estática, formada por arquetipos inmóviles con frases estereotipadas, propia de la Edad Antigua, y la dinámica, donde empiezan a aflorar rasgos individuales y subjetivos que rompen con esa rigidez, y que según el autor se da ya en la temprana Edad Media. En las crónicas sigue habiendo mucho de la primera, pero se pueden rastrear ya ejemplos, en fase embrionaria, de la segunda.

así, nos salieron ya al paso personajes simbólicos, como Satanás y la Virgen (apdos. 2.4 y 2.5) e individualidades importantes, como Cortés, Aguirre o Las Casas (2.4, 2.6 y 2.7), además de la biografía como tipo textual intercalado (3.2). De la segunda cuestión hemos de ocuparnos aún, mientras que la primera y tercera están ya suficientemente estudiadas. Con todo, antes de seguir, insistamos 1) en que lo más destacado de la elaboración de las figuras religiosas es su construcción a base de rasgos antropomorfos, su comportamiento como seres humanos acuciados, a menudo, por los celos, la ira, la envidia o el amor³³⁶ y 2) en que los personajes en las crónicas aparecen casi siempre dentro del subtipo de la biografía –rasgo constitutivo de ellas– y, por tanto, contribuyen, como elementos insertos en textos intercalados, al carácter misceláneo de las obras.

No reiteraremos, pues, a partir de ahora nada de lo anterior ni insistiremos en cómo esas biografías dialogan y se relacionan con el resto de la obra. En cambio, trataremos de averiguar, a partir de los datos recogidos, en primer lugar, la importancia cualitativa y cuantitativa de la presencia de personas reales que puedan alcanzar el estatus de personaje y su relación con los criterios de orden, siglo y género, y, en segundo lugar, establecer un catálogo de personajes y técnicas para su construcción.

La presencia de los personajes según orden, siglo y género

Con respecto al primer asunto, pese a que nos basaremos en datos recogidos de solo veinticuatro textos, hay que decir que en todas las obras hay alusiones y nombres de personajes acompañados de algún adjetivo caracterizador, pero sin entidad suficiente como para que se pueda considerar que ahí hay un retrato. La mayor parte de esas crónicas, que luego no citaremos, son textos breves, como relaciones de viajes y otras donde la prisa impide detenerse a construir un personaje y el breve tiempo de la historia no permite explayarse en ello ni observar una evolución, un conflicto o un cambio de actitud. Asimismo, la falta de una caracterización mínima puede deberse también a la ausencia o escasa relevancia de la narración.

Las obras seleccionadas como representativas de la presencia de personajes se recogen en el siguiente cuadro (nº 1):

PRESENCIA DE LOS PERSONAJES	AUTORES	ORDEN	SIGLO	GÉNERO
	Motolinía (H), Motolinía (C), Sahagún, Mendieta, Simón, Lizana, Maldonado / G. Carvajal, Aguilar, Durán, Dávila, Lizárraga, Remesal, J. Carvajal / Grijalva, Calancha, Torres / Tovar, Acosta, Montoya, Acuña, Ribas, Ovalle, Techo	OFM 7/11 OP 7/7 OSA 3/4 SJ 7/10 TOTAL 24	XVI 10 XVII 13	HE 7/7 HG 6/7 RV 4/8 HI 3/3 RC 1/1 RE 1/1 M 1/1 C 1/1

³³⁶ Salvador Benabéu (2008, 124) incide en la organización dual -bien/mal- de los personajes simbólicos como una manifestación de una polaridad de raíces biológicas, aunque debe recordarse que las crónicas nos aportan un retrato de la Virgen, dentro de la tradición medieval, como alguien que, para defender un bien superior -el amor de madre por sus devotos-, no renuncia a actitudes violentas o poco edificantes.

Antes de las pertinentes conclusiones hay que advertir de que no todos los autores citados acometen un tratamiento sistemático o extenso de los personajes en sus obras: hay matices interesantes, como que Motolinía incluye en su *Historia* una semblanza completa de fray Martín de Valencia, pero ello es un caso aislado y reducido a un capítulo (III, 2), lo cual es lógico, ya que la intención no es incluir una galería de personajes religiosos, como sucede en las historias eclesiásticas. Otros cronistas con una incidencia menor o poco exhaustiva son Maldonado, J. Carvajal, Acosta, Acuña y Techo, autores de relaciones más bien breves, salvo drgundo y el tercero, o con poca presencia de la narración, como sucede en los dos últimos, aunque el último citado logra construir la figura de un personaje religioso de dimensiones épicas. La última observación es trascendente: afecta al jesuita Montoya, que apenas incluye personajes porque, pese a ser su obra una historia eclesiástica, no aporta una relación sistemática y organizada, como tampoco lo hace Ribas, algo en lo que los jesuitas se diferencian de las demás órdenes. Esto es, a diferencia de los otros grupos, que presentan nóminas completas de personajes religiosos organizadas por capítulos provinciales, prescinden de la estructuración burocrática y prefieren señalar solo a algunos personajes y colocarlos en *misiones*, a la vanguardia de la evangelización en entornos hostiles, de ahí que su peripecia vital tienda, como veremos, a terminar en tragedia.

Con estas salvedades, del cuadro se obtienen algunas conclusiones: 1) la presencia de personajes, aunque solo sea de modo cuantitativo, es relevante en la cronística religiosa de Indias –luego reflexionaremos sobre el aspecto cualitativo: la técnica y la construcción de los tipos–; 2) se da en todas las órdenes –de modo singular en la dominica–, aunque su incidencia en la jesuita es menor, algo explicado en el anterior párrafo; 3) aparece más en el siglo XVII, aunque el dato no es significativo, y 4) se vincula más con las obras extensas: historias eclesiásticas, generales e híbridos, y menos con los breves, con las relaciones que no pueden pararse en detalles. Esta última conclusión ofrece algunas derivadas y matizaciones: una de ellas es que la presencia de personajes es rasgo constitutivo de las historias eclesiásticas, lo que provoca que se dé más en el XVII; otra, que rebaja un tanto la validez del aserto, es que las obras breves, en efecto, no pueden ofrecer galerías de personajes, pero nada impide que se centren en algunos, dándoles mucho protagonismo: los ejemplo paradigmáticos serían la figura de Las Casas, puesta a contraluz en la *Carta* de Motolinía, o la de Cortés, pintada con todos los colores de la paleta en esa misma obra o en la *Relación* de Aguilar.

Las técnicas constructivas en la elaboración de los personajes

Para abordar el catálogo de personajes que aparecen, así como la técnica y estructura constructiva, los tonos utilizados y los objetivos perseguidos, vamos a partir de dos cuadros: en el primero (nº 2) se hace la relación organizada propiamente dicha, con indicación de las veces que aparecen y en qué autores, y en el segundo (nº 3) se plasman rasgos constructivos, objetivos y tonos³³⁷.

³³⁷ Como siempre, solo manejamos datos de las calas realizadas en cada obra y mostramos únicamente lo más significativo. Entre los personajes religiosos registramos solo unos pocos nombres de entre la

Comenzamos con el cuadro nº 2 o de personajes y autores:

CATÁLOGO DE PERSONAJES	AUTORES EN QUE APARECEN
CIVILES INDÍGENAS (reyes, guerreros o simples indios)	
Guerreros indígenas	Sahagún, Mendieta
Moctezuma	Sahagún, Mendieta, Aguilar, Durán, Tovar
Tlacaelel	Durán, Tovar, Acosta
Cacique don Enrique	Remesal
Cacique indígena	J. Carvajal
Reyes incas	Acosta
Indios en general	Ribas
CIVILES ESPAÑOLES (conquistadores y autoridades)	
Cortés	Motolinía (C), Mendieta, Aguilar, Durán, Dávila, Remesal, Tovar, Acosta
Reyes Católicos	Mendieta
Colón	Mendieta, O valle
Emperador	Mendieta, Remesal
Ursúa	Simón
Fernando de Guzmán	Simón
Lope de Aguirre	Simón, Lizárraga, Acuña
Adelantado Montejó	
Virreyes	Lizana
Orellana	Maldonado, Lizárraga
Expedicionarios innominados o de a pie y otros personajes anónimos	G. Carvajal G. Carvajal, Remesal
Alvarado	
Luis de Velasco	Durán, Remesal
Marqués de Cañete	Dávila
Drake	Lizárraga
Reina de Inglaterra	Lizárraga
Pizarro	Lizárraga
Mujer de Alvarado	Remesal, Calancha
Los hermanos de Pizarro y otros allegados	Remesal Calancha
Almagro	
Pedro de Teixeira	Calancha Acuña
Capitanes a cargo de las zonas evangelizadas	Ribas
Núñez de Balboa	
Conquistadores en general	O valle O valle
RELIGIOSOS	
Martín de Valencia	Motolinía (H)
Las Casas	Motolinía (C), Mendieta, Remesal

larguísima lista completa que aparece en las crónicas y hay que entender que la construcción de cada personaje religioso es siempre prácticamente la misma, pues responde a pautas comunes de todos los autores, con algunos matices distintivos en los jesuitas, ya indicados.

Lutero Landa Domingo de la Anunciación Religiosos en general	Mendieta Lizana Dávila Lizárraga, Grijalva, Calancha, Torres, Montoya, Ribas, Ovalle, Mendieta, Dávila Torres
Religiosas	
Clérigo anónimo Antonio de Roa Padre Pedro Álvaro	Remesal Grijalva Techo

Seguimos con el cuadro 3, sobre construcción, tono y objetivos:

TÉCNICAS	TONOS	OBJETIVOS
<ul style="list-style-type: none"> -Construcción opositiva -Enumeración sin profundidad -Caracterización incompleta (dependiendo de los casos, falta del trazado psicológico o físico) -Caracterización impresionista a base de pequeñas pinceladas formularias -Utilización de una plantilla a modo de cuestionario -Alteración del orden habitual, con descripción física al final -Caracterización con evolución o ruptura -Caracterización a partir de discursos del personaje -Caracterización a partir de hechos -Caracterización completa y compleja, con reflejo de las contradicciones del personaje, a veces mediante un balance final -Individualización o protagonismo de personajes anónimos 	<ul style="list-style-type: none"> -Panegírico -Hagiografía -Sátira -Caricatura 	<ul style="list-style-type: none"> -Resaltar vicios o virtudes -Provocar verosimilitud -Proponer modelos de conducta -Exacerbar por imitación la fe religiosa -Devolver favores hechos por el biografiado -Funcionar como un ejemplo que deriva en un discurso político

Del primer cuadro, sabiendo que presenta una relación incompleta y que solo hemos individualizado a media docena de religiosos de los cientos que pueblan las páginas de las crónicas, podemos obtener algunas informaciones que corroboran ideas ya expuestas en nuestro trabajo: la primera es que los personajes indígenas solo interesan, para hacer semblanzas de ellos, a los autores del XVI (aunque en los del XVII aparecen descripciones, en ocasiones, complejas de indios de a pie o menor categoría y también algún cacique) y, en particular, al subgrupo que historia la conquista de México; en cambio, los civiles no indígenas, salvo excepciones que luego veremos, ocupan más a los del siglo XVII. Lo cual nos confirma en la idea, ya apuntada, de que el mundo precolombino desaparece o se vuelve anecdótico en el Barroco. Los religiosos están más

repartidos, aunque con mayor incidencia en el XVII por el peso en este siglo de las historias eclesiásticas.

Si hacemos un repaso de los nombres que aparecen, resulta evidente que los personajes preferidos son Moctezuma y Cortés, estrellas de la epopeya mexicana, y, junto a ellos, el guerrero y consejero mexica Tlacaelel, el caudillo español Lope de Aguirre y el religioso dominico Las Casas. Entre todos, es el extremeño el que más veces aparece y en autores de órdenes diversas; también es el único que concita una visión positiva unánime, donde los errores nunca son culpa de él –en este sentido, los personajes mexicanos son mucho más complejos, como se verá–. Con todo, hay que advertir de que también en este caso las crónicas están emparentadas genéticamente entre sí y funciona en ellas la intertextualidad de modo notable. De todo ello cabe conjeturar que la frecuencia en la aparición de los personajes –e incluso su caracterización–, en especial los relacionados con la conquista mexicana, tiene más que ver con la utilización de unas crónicas como fuentes de otras que con una elección personal de los cronistas.

Siguiendo con el escrutinio de la lista, vemos aparecer en su cuadro central nombres cuya articulación como personajes es somera, anecdótica o formularia: los reyes y virreyes, así como los dos personajes ingleses, tienen muy poca importancia en cuanto individuos dotados por los cronistas de personalidad. Es obvio que los Reyes Católicos o el emperador comparecen mucho porque son nombres de cita obligada por motivos de propaganda o petición y por ser elementos que simbólicamente soportan la legitimidad de la conquista y la evangelización, pero por eso mismo son intocables y carecen del necesario problematismo del auténtico personaje. Por su parte, los ingleses se citan como blancos de una diana: son malos absolutos y no tienen interés.

Los personajes religiosos que figuran en el cuadro tienen mayor cuerpo y sentido, salvo Lutero, al que le sucede lo mismo que a los que acabo de citar. Aun así, veremos, después de los rasgos caracterizadores básicos que ofrecemos ahora, que la construcción de los personajes frailes, a cuyas vidas se les dedican muchas páginas, adolece de formulismo y convencionalismo.

No es, en definitiva, en la frecuencia de la aparición de cada personaje donde reside lo significativo de este asunto, sino en las formas de construcción, tonos y objetivos que nos muestra el segundo cuadro y que ahora pasamos a comentar, acompañando el análisis de ejemplos textuales. Iremos repasando y ejemplificando las técnicas que se enumeran en la columna izquierda y, al tiempo, usaremos algunas muestras textuales para ejemplificar tonos y objetivos –cuestiones ambas sobre las que volveremos en las páginas finales–, advirtiendo ya que, en cuanto a los primeros, apenas existe la caracterización objetiva y que lo corriente es el elogio o el vituperio.

Lo habitual es que se haga una caracterización individual de los personajes empleando distintas técnicas que afectan a un número mayor o menor de tipos, según se explicará de inmediato, pero también hay muestras de una elaboración colectiva, ya sea por oposición o por enumeración sin profundidad. En el primer caso hay un personaje que está dentro del foco y que se construye con sus rasgos, pero luego se completa esa elaboración con

otro, que no es protagonista, aunque, por contraste, acentúa lo que se ha dicho del principal, resaltando sus vicios o virtudes. El caso más conocido, ya mencionado, es el de Las Casas, en la *Carta* de Motolinía. En su momento (apdo. 2.4) citamos la retahíla de adjetivos con que aparece caracterizado (257). Pues bien, cuando el franciscano amplía su texto, le da remate con una relativamente larga reseña de la vida de Cortés, que, “aunque como hombre fuese pecador, tenía fee y obras de buen cristiano y muy gran deseo de emplear la vida y hacienda por ampliar y abmentar la fee de Jesucristo” (274). Al margen del panegírico de Cortés –unánime en todas las crónicas que lo citan–, lo que importa aquí es que, por contraste, se aumenta la abyección que atribuye al dominico. Lizárraga recurre también al contraste al describir primero a Pedro de Ursúa, “de buen cuerpo [...], muy bien criado, afable, [...] hombre noble” y luego a Aguirre, “no muy bien tallado, cojo, gran hablador y jurador, si no queremos decir renegador” (II, 65), mientras que Calancha opone a Pizarro, por un lado, y a Almagro, tildándolo de tirano y homicida (223) y a Francisco de Carvajal, por otro, según veremos más abajo; y Ribas, en fin, enfrenta al violento y manipulador indio Lautaro con el conciliador capitán cristiano que le hace frente (286-287).

Cabe también juntar a varios personajes, citándolos por sus nombres, en una misma relación superficial, sin hacer de ellos una verdadera caracterización, pero consiguiendo el efecto de una verdad documental. Sucede con frecuencia en textos que historian el mundo prehispánico –y relacionan o listan a sus hombres nobles– y la conquista de México, como el de Sahagún (1117). Esta individualización en otras ocasiones va acompañada de algo más que la mera cita: es lo que sucede en G. Carvajal y Remesal. El primero les concede *minutos de gloria* a personajes anónimos e irrelevantes, dándonos sus nombres y procedencia, por haber pescado un gran pez (52) o haber muerto por heridas de guerra (56), y el segundo hace lo mismo con “un labrador de Castilla la Vieja que se llamaba Zamora [...], hombre de buena razón” (364), que presenta acompañado por otros personajes de mayor categoría. Es ello una práctica relacionada con el gusto por el detalle, ya comentado, y contribuye también al efecto documental.

Vayamos ahora a la caracterización individual de mayor calado, donde tenemos varias posibilidades: desde personajes de construcción compleja hasta los que se trazan a partir solo de ciertos rasgos, acciones, discursos o plantillas. Nos encontramos con los siguientes casos:

1) Caracterización completa y compleja, que puede reflejar incluso contradicciones: G. Carvajal traza, a lo largo de su relación, una completa semblanza, centrada en sus acciones e inteligencia, de Orellana, construyendo un panegírico con rasgos hiperbólicos: se habla de su lealtad, de su pericia y astucia militar (66), de su don para dominar las lenguas indígenas (46), de su temple y paciencia para soportar los problemas, de su cariño por sus hombres, de su elocuencia evangelizadora, y, en suma, de su inteligencia salvadora: “El Capitán andaba de una parte a otra dando orden a lo que convenía para la salvación de nuestras vidas, que en esto siempre se desvelaba; y a no ser tan sabio en las cosas de la guerra [...] muchas veces nos mataran” (67). Durán y, sobre todo, Tovar (115-118)

caracterizan de forma completa a Moctezuma³³⁸, aunque con una mirada subjetiva positiva, de lo que resulta que podamos ver sus contradicciones, pues un hombre tan bien parecido, celoso de su gobierno, un tanto distante y soberbio, venerado y temido como un dios, sin embargo, ante lo que se le avecinaba, “empezó a llorar y a angustiarse, lo más del mundo” (Durán, II, 13), pero

siempre, hasta que murió, deseó la paz y concordia, y se sujetó así á las cosas de la fee como al servicio de su Majestad, poniéndose en manos de los españoles con corazón sincero y afable, y sin doblez ninguno (*id.*, II, 17).

Aunque sea para caracterizarlos muy negativamente, Ribas concede espacio y relevancia a caudillos indígenas, a los que describe y de los que luego cuenta acciones: “Era este indio astuto, mañoso, y muy ladino, que no gustando de Iglesia, ni doctrina [...] se entrò la tierra adentro” (286). En cambio, J. Carvajal nos cuenta por extenso (155-160) la historia idealizada del cacique Tavacare, al que adorna con todas las perfecciones físicas y de conducta, empezando por una detenida y sensual descripción física que comienza en estos términos: “Era de cuerpo agigantado, y tanto que luego que le vi se me representó la gentileza de Saúl” (155).

2) Caracterización incompleta, a partir de sentimientos del personaje, no de cómo es él. Ocurre, por ejemplo, en Sahagún, a propósito también de Moctezuma, al que dedica mucho espacio, pero no lo describe, sino que explica cómo se siente ante la llegada de los españoles, resaltando que “concibió en sí un sentimiento que venían grandes males sobre él y sobre su reino, y comenzó a temer grandemente [...]. Todos lloraban y se angustiaban y andavan tristes y cabizbajos” (1079). Con esta observación Sahagún recalca que el rey no tiene una personalidad fuerte, capaz de hacer frente a la situación, aunque luego enumera las rápidas medidas que toma.

3) Alteración del orden descriptivo habitual, dejando para el final el esbozo de los rasgos físicos, una técnica que utiliza Simón en su completa elaboración de los personajes de Ursúa, Guzmán y Aguirre. Del segundo nos dice que “la blandura de entrañas del General (que era más de la que a veces era menester para el cargo que tenía) no le dio lugar a matar o consentir que muriera el Aguirre” (Simón, 269), algo que le cuesta la vida, como informa, páginas más adelante, el franciscano en un retrato a modo de necrológica, que recoge datos físicos y psicológicos, así como su lugar de nacimiento:

Tenía cuando le mataron escasos veinte y seis años, era de buena estatura, bien formado de cuerpo, fornido de miembros, algo de gentil hombre, de buen rostro, la barba bien puesta, reposado en sus acciones, mucho más benigno que cruel, natural de la ciudad de Sevilla (*id.*, 285).

Esa peculiar organización de dejar para el final una síntesis necrológica se ve también, y con más claridad y extensión, en el caso de Aguirre, del que, después de una completa

³³⁸ La presencia de Moctezuma en las crónicas de Indias –ya sean de civiles, de religiosos o de conquistadores y soldados– es muy amplia. Sonia V. Rose (1997) construye un retrato muy completo del monarca azteca a partir de las crónicas de Gómara, Salazar y Díaz del Castillo –autores de los que no nos ocupamos– y utiliza también, en menor medida, la de Aguilar. No tiene en cuenta, en cambio, otros autores, como Sahagún, Durán, Tovar y Mendieta. Las explicaciones de esos cronistas, según los recoge la estudiosa en su trabajo, concuerdan con las que estamos viendo aquí, pero no se alude a sus contradicciones ni a su temor y carácter pusilánime, que sí están muy presentes en los textos de los religiosos, lo que, con las debidas reservas, podría mostrar una mayor sensibilidad en estos y un acercamiento menos convencional, menos basado en modelos. Por otra parte, Moctezuma vivió también fuera de las crónicas y se convirtió en un personaje teatral habitual en mascaradas y fiestas y en sus correspondientes relaciones, como nos indica Sagrario López Poza (2004).

caracterización a lo largo de toda la *Noticia* dedicada a su peripecia, se nos hace una síntesis al final (341-342). El objetivo de esta disposición es resaltar la figura de los personajes, con independencia de la valoración que se haga de ellos, y exponerlos en una especie de procesión o ritual funerario.

4) Caracterización impresionista, a base de pequeñas pinceladas o siguiendo un patrón o esquema. Por medio de este recurso se construyen la mayoría de los personajes religiosos en las biografías de las historias eclesiásticas, aunque como, por otra parte, se da cuenta detallada de sus acciones, los dejaremos de momento para retomarlos luego. Por ahora, ejemplificaremos con algunos jefes indígenas en Mendieta y Acosta, así como algunos españoles destacados en Lizárraga. Incluso nos puede servir la caracterización de Cortés que aparece en Aguilar, Durán, Tovar y Acosta. Si comenzamos por el primero, vemos que, al terminar el texto, el lector tiene una semblanza completa del conquistador, pero a base siempre de breves pinceladas que se van dejando aquí y allá. Y así, nos enteramos de que es un “hombre sagaz y astuto” (157), que “en aquel hecho se mostró muy animoso y valiente (162), ya que era “solícito y animoso” (163), además de “magnánimo y de grande esfuerzo” (164) y “de valiente ánimo” (169), pues no se atemorizaba “de lo que había oído” (169). Durán reparte también adjetivos: “astuto y mañoso” (II, 39), aunque “benévolo” (II, 40) y Acosta (470-471) y Tovar (últimas páginas de la parte narrativa) aportan igualmente pinceladas del personaje. Son de este tipo, igualmente, retratos de conquistadores que aparecen en la crónica de Ovalle (177 y ss.).

Estamos, pues, ante una caracterización en la que se seleccionan determinados rasgos, que se repiten de forma periódica y producen la sensación de una ficha burocrática, aunque con elementos subjetivos laudatorios. Lizárraga abunda en lo mismo para darle un momento de relieve a personajes secundarios, como el doctor Prado “varón realmente humanísimo, benignísimo, afabilísimo y humildísimo, y dotado de una gravedad, que se hace amar de todo el reino” (II, 166), del que luego cita varios datos biográficos, incluyendo su muerte en España. La técnica del dominico es siempre impresionista, a base de adjetivos formularios –un patrón caracterizador–, como todavía veremos a propósito de personajes religiosos. El mismo objetivo elogioso persiguen las fichas de rasgos que se aplican a cada personaje de la serie de reyes o jefes militares indígenas, como el inca Guaynacapa, que fue “muy prudente y puso gran orden en la tierra en todas partes; fue determinado y valiente, y muy dichoso en la guerra, y alcanzó grandes victorias” (Acosta, 406). A estos mismos personajes Mendieta les aplica siempre el mismo esquema, que incluye cronología, logros militares y actuación como gobernante:

En el año de mil y cuatrocientos y ochenta y dos, sucedió en el señorío Tizocicatzin [...]. Fue por extremo valiente y belicoso en guerras, y antes que sucediese en el señorío, hizo en armas cosas señaladas [...]; fue hombre grave en su gobierno, temido y acatado (150).

5) Caracterización con evolución o ruptura. Propia de algunos personajes religiosos que fueron antes grandes pecadores, traemos ahora, sin embargo, de nuevo el caso de Aguirre, cuya deriva hacia un cada vez mayor grado de locura se recoge en esta presentación –de alguien histriónico y absolutamente fuera de sí– que hace de él Simón, plasmada en forma de caricatura:

No daban un maravedí todos por sus vidas [...] viendo la ferocidad del rostro, ademanes de cuerpo, patear, echar espumajos por la boca cuando las decía, a que no le ayudaban poco con iguales palabras, confirmando lo que él decía, sus capitanes y soldados (302).

6) Construcción del personaje a través de sus discursos. Durán pone en boca del guerrero mexica Tlacaelel estas palabras, que nos lo caracterizan como alguien implacable y sin

sentimientos—aunque, como veremos, su retrato global en las crónicas sea positivo—, sin añadir nada el cronista: “Señor, no me espantan a mí ni me admiran esas muertes, que para eso se ordenan las guerras” (145-146). Asimismo, se pueden poner palabras caracterizadoras, de forma directa o indirecta, en boca de personajes anónimos: “Algunos dezían mal de Motecuçoma, porque había sido muy cruel” (Sahagún, 1095).

7) Caracterización solo a partir de hechos, lo que da lugar a una narración biográfica ágil e incluso precipitada, como se ve en muchas semblanzas de religiosos, del tipo de la recogida en este fragmento de Torres y otros (541) donde traza la vida aventurera de religiosos en sus viajes marítimos:

[Felipe IV] [...] le presentó para el obispado de S. Tiago de Chile, y pasó a este reino a consagrarse, y consagrado pasó a su obispado, y le gobernó algunos años con acciones tan exemplares de apostolico prelado (527).

El caso particular de las biografías de religiosos

Dada la importancia que tienen los religiosos como personajes, a juzgar por las páginas que se les dedican sobre todo en las historias eclesiásticas y similares, debemos ahora pararnos un momento en su caracterización, pues, aunque para ellos son válidos muchos de los rasgos que acabamos de ver, hay oros específicos³³⁹. Más arriba hablamos de cierto convencionalismo y formulismo en su caracterización y así se observa en algunas obras que contienen auténticas galerías de personajes, a los que se les dedican partes enteras y separadas de las obras, donde lo importante es el número de religiosos que se biografian, aunque la técnica sea siempre la misma y produzca, por tanto, un evidente efecto de reiteración. Así sucede en Lizana, en cuya *Historia*, en los últimos capítulos de la segunda parte, las semblanzas, que recogen elementos de tipo psicológico y conductual más que físico, presentan siempre la misma estructura: exordio, alusiones breves a la etapa de formación, principales hitos de su carrera eclesiástica y muerte. También encontramos galerías de personajes e incluso partes o libros enteros de la obra dedicados exclusivamente a ello en autores como Mendieta, Ovalle o Torres.

Esa estructura se repite en algunos cronistas, aunque con elementos que pueden variar: es frecuente el exordio, un texto generalmente breve a modo de presentación del personaje, donde hay ya algún elogio, así como la necesidad o justicia de dar noticia de él. Lo encontramos en Torres: “Cobarde llevo a la pluma para escrebir de un varón cuyas heroicas virtudes embaraçarían la más afluente eloquencia” (372), así como en Calancha,

³³⁹ Lógicamente, la construcción de los personajes religiosos se hace siempre, en el caso de biografías completas y detalladas, a partir del molde genérico de la hagiografía. Según Antonio Rubial (1996, 346-347), esta “era la forma literaria más competente para infundir mensajes sociales y proyectar valores, dada su función de narrar vidas humanas; poseía una estructura cerrada y acabada, con un inicio (el nacimiento), un desarrollo (las acciones, virtudes y milagros) y un final (la muerte)”. Carmen de Mora (2009, 181), a propósito de la biografía que de Roa hace su compañero Grijalva, nos enumera los ingredientes de ese tipo de textos, que resume: origen noble, predisposición a la santidad, vida espiritual marcada por la austeridad, la castidad y la pobreza, mortificaciones y sacrificios, milagros y muerte santa. Pero añade algo fundamental: que las vidas de estos religiosos son reconstrucciones barrocas, marcadas por la tendencia a la exageración y al espectáculo. En las crónicas encontramos muchos ejemplos con ese carácter completo y acabado, pero también se cuentan sucesos aislados o momentos de las vidas de los frailes que por algún motivo se quieren magnificar, incluyendo elementos hagiográficos en el sentido de elogio excesivo que también tiene esta palabra. Hablaremos algo de ello, tanto a propósito de personajes religiosos como de civiles, en las últimas páginas del presente apartado.

para quien la inclusión del fray Jerónimo de Siripando (145-150) es una forma de devolverle lo mucho que él dio, o Motolinía sobre fray Martín de Valencia (278). Cabe la inclusión de algún detalle sobrenatural, tanto en el desarrollo de la vida, con justificación documental probatoria (Lizárraga, 86 y ss.), como, sobre todo, en su muerte (Motolinía, 293 y Lizana, 201). Por lo demás, la estructura es siempre la misma y tiene carácter cronológico: nacimiento, y etapa de formación –brevemente–, con opción de que el personaje apunte desde su infancia hacia lo que luego será, y reiteración y ampliación de sus virtudes en la parte final de la biografía (Ribas, 341 y ss.); madurez, con enumeración de su currículum –sobre todo, trabajo evangelizador y cargos– y muerte (esquema seguido por Motolinía, Calancha y Lizana), donde también se pueden detener en la administración de los sacramentos y las exequias (de nuevo, Ribas, *id.*)³⁴⁰. La muerte puede ser violenta y la narración cruda del suceso se aprovecha para reiterar las virtudes del martirizado: “Abriéndole aquel amoroso pecho le sacaron el corazón, que aunque frío ardía en llamas de caridad” (Montoya, 77).

Entre estos personajes, contruidos con cierta complejidad y amplitud, aunque con idéntico patrón, debe citarse el nombre de alguna mujer. Los tipos femeninos aparecen menos, aunque no son infrecuentes semblanzas de monjas. Entre ellas destacamos la de sor Jerónima de la Madre de Dios, cuya biografía es de las más largas de cuantas hemos recogido en nuestros ejemplos. La estructura es similar, aunque aquí se desglosa en capítulos, uno de los cuales se dedica a sus virtudes. También se narra su vida civil anterior de casada y su batalla interior entre las dos vidas, así como elementos más o menos sobrenaturales, llamadas divinas, etc., pero se resalta su irrefrenable vocación religiosa: “No corre con tanta ligereza el ciervo herido a la fuente de las aguas, ni la peña desasida de lo alto del monte baxa con mayor ímpetu buscando su centro” (Torres, 667). Entre sus virtudes, trazada con ánimo hagiográfico que hoy percibimos como hiperbólico, destaca su humildad, que “era un mar tan lleno de profundidades y senos, que en ellos pierde pie el humano discurso” (*id.*, 669).

El resto de los personajes religiosos relevantes no están contruidos mediante una biografía exenta, sino inmersos en el relato o en la descripción/exposición o, sencillamente, se hace mención de ellos por medio de varios rasgos escogidos. Esto es, pueden aparecer, incluso en numerosas ocasiones, pero solo cuando la acción o la información lo demandan, subordinados a la línea general. Así ocurre en Grijalva, que nos da una biografía incompleta y basada en hechos de fray Antonio de Roa (38-39) –en este caso, más que una reseña, cuenta la intervención del personaje en un hecho evangelizador concreto–. Lo mismo ocurre con el obispo Vasco de Quiroga, del que cuenta su faceta médica (69-70). Algo similar sucede en Dávila, que nos presenta a fray

³⁴⁰ Salvador Bernabéu (2008) indica que la peculiaridad de los personajes biografiados de Ribas es que se resalta en ellos su muerte a manos de los indios. Y añade que se trata de una construcción convencional, siguiendo los moldes de la época: lucha entre el bien y el mal y existencia de hechos prodigiosos, y que su fin es didáctico (ejemplos de comportamiento) y autopropagandístico en defensa de la Compañía). Véanse, sobre todo, las páginas 118-119 y 124.

Domingo de la Anunciación en medio del relato evangelizador, y se hace una caracterización de él mediante el diálogo, reproduciendo palabras textuales que lo definen como razonable, inteligente y piadoso (258 y ss.), y en Techo, que, pese a la modestia de su relación, utiliza la figura de un religioso para pintar la dureza de su tarea, y construye un personaje con claros tintes épico/hagiográficos (842-844), según insistiremos algo más abajo. En este punto debemos citar aún a Lizárraga, cuyas biografías son un elemento más de la miscelánea que es su obra: siempre se trata de religiosos de los que se ofrece una breve semblanza inserta en el relato general o en la descripción de los distintos territorios que aparecen en el texto. No son un relato completo, sino breves pinceladas, después de las cuales se continúa con el tema principal: un buen ejemplo es fray Benito de Jarandilla, que predicó a los indios “con admirable austeridad de vida en todo lo tocante a su profesión, sin jamás se conocer en él cosa de mal ejemplo” (67). A continuación, menciona su muerte y a renglón seguido, sin solución de continuidad, comienza a explicar qué lenguas hablan los naturales de aquella tierra. Tenemos ejemplos similares en (86 y ss., 95 y ss., 153), donde siempre el personaje figura en tanto fundador de conventos y otros edificios religiosos.

La caracterización por varios rasgos escogidos ya se ha visto en personajes civiles. En el caso de los religiosos la podemos ejemplificar con los agustinos Torres (665-680) y Calancha. Nos quedamos con un ejemplo prototípico del segundo: “Conoció el emperador [...] lo sólido de sus letras, la prudencia de sus disposiciones, lo cuerdo de sus respuestas, lo cristiano de sus súplicas, la virtud de sus obras y la gravedad de sus palabras” (148). El mismo agustino aporta un detalle infrecuente: el acompañar los rasgos del personaje con alusiones documentales eruditas, que, al mismo tiempo, aportan verosimilitud (145-150). Una variante de esta técnica, que veremos de inmediato, es la caracterización del personaje mediante comparaciones elogiosas con figuras bíblicas o de la Antigüedad.

En este repaso de técnicas constructivas de los tipos religiosos dejamos para el final a dos cronistas que aparecen como personajes en obras ajenas: se trata de Las Casas y de Landa. El primero se nos cruzó en el camino varias veces dibujado por la afilada pluma de Motolinía, pero Mendieta y Remesal coinciden en darle también relieve singular. El primero comienza con un exordio, donde muestra la necesidad de que aparezca el personaje que “más que otro alguno trabajó y más hizo por su conservación y cristiandad” [de los indios]” (366) y coloca al dominico al frente de los religiosos de todas las órdenes. Remesal lo convierte en el personaje más analizado y alabado en su doble faceta de escritor y de evangelizador que lucha por los derechos indígenas (143 y ss., 209 y ss.). Va dando pinceladas biográficas de su compañero dominico insertas en el relato general de hechos (143, 149-151), referidas, sobre todo, a los problemas derivados de la aplicación de las legislaciones a la protección de los indios. Más adelante (209-212) comenta con detalle uno de sus libros. No se trata nunca de una biografía al uso, sino de la narración de hechos en cuyo desarrollo y evolución fue decisivo Las Casas.

En cuanto a Landa, Lizana traza una larga semblanza de él en la segunda parte de su *Historia*, en la que luego inserta, para terminar, una larga serie de religiosos (163-201). Comienza con su lugar de nacimiento, breve reseña de sus estudios y pasa luego a la

narración de los hechos y ocupaciones de su carrera eclesiástica. También, ya al comienzo, desliza algunas características utilizando comparaciones encomiásticas con personajes de la Antigüedad –de la Biblia, en este caso–, como era habitual en las semblanzas de la época: “Era tanto el celo que de las almas tenía el santo varón, que imitaba a Finees, y Elías, y en la mansedumbre un Moisés, un David en la piedad y misericordia, y un Daniel en la sinceridad de alma” (165)³⁴¹. Hace un relato cronológico y termina con su muerte, acompañada de un milagro, y una fórmula final.

Tonos en la caracterización de los personajes

Aunque a lo largo de las páginas anteriores ya se han deslizado datos acerca de tonos y objetivos propios de la incorporación y construcción de determinados personajes, vamos a ampliar ahora, con otros ejemplos, esa importante cuestión. Para ello, debemos volver ahora al cuadro 3, del que nos va a interesar, primero, su columna central y, luego, los dos últimos aspectos de la derecha, que merecen algún comentario y ejemplificación, ya que los otros son más obvios y generales.

El tono de la inmensa mayoría de los retratos de personajes que aparecen en las crónicas es no solo favorable al biografiado, sino tendente al encomio, lo que se traduce en una *laudatio*, que adquiere la forma de panegírico o hagiografía. Hay, por otra parte, una minoría de personajes pintados muy negativamente, con frecuencia en breves trazos satíricos y hasta caricaturescos. Este hecho no es nuevo para nosotros, pues ya nos ha salido al paso la subjetividad de las crónicas, cuyos distintos grados hemos detallado en su momento (apdo. 3.3, cuadro 3). De modo que lo que se observa a propósito de la construcción de tipos no es más que una nueva manifestación de lo mismo.

Prescindiendo de las citas de reyes y otras altas dignidades, acusadamente tópicas además de breves, los personajes objeto de panegírico suelen ser guerreros, de entre los que escogemos dos: los ya varias veces citados Tlacaélel y Cortés. Tovar nos presenta así al primero:

Se descubrió con aquella ocasión un valeroso mancebo llamado *Tlacaélel*, [...] el cual fue después príncipe de los ejércitos, y el más valeroso y valiente y de mejor parecer y consejo en las cosas de la guerra que jamás se ha hallado en toda la nación mexicana (70-71).

³⁴¹ El modelo de construcción de personajes de los cronistas no es del todo el corriente en las biografías medievales (por ejemplo, Hernando del Pulgar o Pérez de Guzmán), pues casi siempre falta la descripción física en los personajes religiosos. Pero la identificación con personajes de la Antigüedad sí es frecuente en la poesía de esta época y su ejemplo más conocido –aunque es muy habitual en crónicas y cancioneros– es el de Jorge Manrique, que popularizó este tópico constructivo, propio del panegírico de héroes y soberanos, en los poemas XXVII y XXVIII de sus *Coplas*. En los ejemplos que nos ocupan ahora, sin embargo, al tratarse de una semblanza de religiosos, los modelos comparativos son bíblicos, no paganos, y ello se extiende incluso a personajes civiles. Sobre la tónica de la *laudatio*, vuelta, en parte, *a lo divino* en las crónicas, véase Curtius (1976), que dedica un capítulo específico, el IX del primer tomo, a la alabanza de reyes y soberanos (en particular, pp. 254-256).

En este fragmento ya tenemos las dos virtudes que deben adornar al príncipe, según la tónica medieval: su valentía y –muy importante– su buen consejo y sabiduría. A ello se añade, líneas más abajo, su oratoria, capaz de mover y convencer al auditorio, en este caso en respuesta a la pregunta, hecha por el rey, de quiénes querían ir a la ciudad enemiga de Azcaputzalco:

Porque supuesto que tengo que morir, hace muy poco al caso que sea hoy o que sea mañana, y así, ¿para cuándo me he de guardar? ¿Dónde mejor me puedo emplear que ahora? ¿Dónde moriré con más honra que en defensa de mi patria? Por tanto, señor, yo quiero ir (*id.*, 71).

Como es lógico, el héroe emprende la peligrosa misión, vuelve con bien de ella y, con el tiempo, se convierte, *de facto*, en el líder de los mexicanos, aunque no quiera acceder a la jefatura política. Durán magnifica también esos mismos rasgos: “Valeroso y avisado en avisos y ardides de guerra” (174), donde la palabra *ardid* no es peyorativa, sino una característica del personaje heroico, al igual que la astucia que los cronistas le reconocen a Cortés es una virtud, en una tradición que nos llevaría a Homero. No obstante, el dominico matiza su panegírico aportando un rasgo negativo: el de ser “inventor endemoniado de sacrificios crueles y espantosos” (*id.*).

También, cómo no, podemos encontrar, por ejemplo en Aguilar o Mendieta, una *laudatio* a Cortés, más épica en el primero y más hagiográfica en el segundo. Aguilar, subordinado suyo en la conquista de México, nos lo presenta como un héroe épico, cuyo esfuerzo es milagroso:

El dicho Cortés, metido entre los indios haciendo maravillas y matando a los capitanes de los indios que iban señalados con rodela de oro, no se curando de gente común (Aguilar, 186).

Dejo de contar cómo antes que aquí llegase cayó dos veces en el suelo y se halló después encima del caballo sin saber quién lo había subido (*id.*).

Aquí en este día se señaló el capitán Cortés muy mucho y se igualó en las proezas y esfuerzo con César Augusto y con los mejores capitanes del mundo (187).

En el último fragmento, recogido en una nota al pie, se utiliza el tópico de la comparación con los héroes y caudillos antiguos, característica de los panegíricos medievales y que los cronistas religiosos utilizan, aunque prefieren los referentes bíblicos, como ya se ha indicado. Por otro lado, Mendieta nos ofrece un elogio algo distinto, más matizado y centrado en su faceta de colonizador y evangelizador, más que en la de guerrero. Lo más interesante es que el franciscano reconoce sinceramente que el retrato de Cortés es un panegírico, aunque también puede estar reconociendo de paso que la semblanza en forma de loa es consustancial a la crónica:

Dejando por ahora la loa del marques D. Fernando Cortés, de la cual he comenzado mi escritura (porque después de Dios a él se le deben las primeras alabanzas y gracias del espiritual negocio que aquí tracto) (Mendieta, 178, énfasis nuestro).

En este fragmento ya se ve claro qué es lo que el autor quiere magnificar, pero, para cerciorarnos, volvemos atrás al encabezamiento del capítulo 1 del “Libro III”:

De cómo en la conquista que D. Fernando Cortés hizo de la Nueva España, parece fue enviado de Dios como otro Moisés para librar los naturales de ella de la servidumbre de Egipto (*id.*, 173).

Aquí Mendieta rompe el paradigma comparativo mencionado arriba porque identifica al héroe épico no con un caudillo antiguo adornado de fuerza y valentía, sino con un líder religioso, épico también a su modo. El motivo está bien claro: le interesa presentar a Cortés como un instrumento de Dios más para la salvación de las almas que para su conquista militar, y por eso pone de relieve su “cristiano celo” (*id.*, 182), que se sustancia en “haber sido la causa y medio de tanto bien como este, tan eficaz y tan general para la dilatación de la honra de Dios y de su santa Fe” (*id.*, 186), motivo más que suficiente para que se le perdonen otros pecados.

En cuanto a las hagiografías, además de los ejemplos puestos en páginas anteriores referidos a los religiosos –todo personaje religioso, salvo escasas excepciones, está construido hagiográficamente–, citaremos primero un ejemplo de Lizárraga, bastante parecido en su forma a lo ya visto, y luego otro, más original, de Techo. El primero nos habla de fray Domingo de Santo Tomás,

varón realmente apostólico, castísimo, libre de toda cobdicia y ambición, gran predicador, así para los españoles como para los indios [...]. Varón de grande entendimiento y prudencia cristiana, ferventísimo en el celo del bien y aumento de los naturales deste reino, por lo cual era de algunos aborrecido; empero decía lo que San Pablo: si agradase a los apetitos dañados de los hombres, no sería siervo de Dios (95-96).

Se trata de un ejemplo típico de caracterización general a partir de rasgos prototípicos, donde se incluye la comparación encomiástica. Diferente es el caso del jesuita Techo, que nos ofrece, no una biografía entera, sino un detalle de la vida del padre Pedro Álvaro, ejerciendo su labor misionera en condiciones extremas. Aquí los rasgos caracterizadores estáticos desaparecen y se nos pinta al personaje como un héroe épico que pelea en la batalla espiritual contra el enemigo, que en este caso es la naturaleza:

El padre Álvaro se entusiasmó con renovado ardor, proyectando franquear las tierras de los caaiguá y propagar la ley de Cristo en esta nación que es la más bárbara entre todas. [...] Acompañado de algunos indios [...], pasando el Paraná se internó en selvas tupidas solo transitables por los tigres. Se abrió camino a través de aquellas espesuras con tanto esfuerzo y trabajo que al poco tiempo la sotana se le desgarró en jirones entre los matorrales espinosos. [...] El padre debió vadear ríos entrando en el agua hasta el cuello con la ropa puesta, cruzar pantanos bajo torrentes de lluvia y echarse a dormir donde se veían huellas de tigres y había cadáveres semi devorados por las fieras.

Después de un viaje de nueve días este ilustre cazador de almas entró en las grutas de los hombres salvajes. [...] A menudo sufría duramente casi desfalleciendo por el frío y por el hambre, a cada rato se le doblaban las rodillas y, cansado por las espinas que lo hostigaban continuamente, se desplomaba cuando el terreno resbaladizo o abrupto le hacía fallar la pisada. Todos estos sufrimientos él los sobrellevaba con ánimo no sólo tranquilo, sino fijo en Dios (Techo, 842-843).

Estos fragmentos reflejan, aunque de forma incompleta pues son extractos de un texto más largo, rasgos de los héroes literarios de cualquier época: el entusiasmo, la pasión, la fuerza, la constancia, el sufrimiento y, en fin, la valentía –pese al peligro que amenaza

constante–, todo ello en pos de una idea, religiosa y sustentada por Dios en este caso. Si seguimos leyendo fuera ya de los fragmentos, veremos que toda esa lucha se ve finalmente coronada por el éxito. No se trata, pues, de un texto a modo de informe más o menos burocrático, sino de una estampa repleta de vida, y no es casual que sea obra de un jesuita –autor, por lo demás, de una relación muy modesta–, pues, como sabemos, ellos llevan el foco constructivo de los personajes al terreno de la acción más peligrosa³⁴².

Repasemos ahora algunos ejemplos de lo contrario: personajes presentados negativamente a través de elementos satíricos o caricaturescos. Todos ellos, menos uno, son civiles y el religioso recibe la burla en su condición de clérigo secular. No insistiremos en Las Casas, suficientemente comentado ya, pero sí debemos mencionar a Lope de Aguirre, cuya valoración negativa es unánime³⁴³, más allá de Simón, pues aparece también, al menos, en Lizárraga y Acuña –en este, de forma anecdótica–. Más arriba, para ejemplificar la evolución del personaje hacia una cada vez mayor locura, pusimos un ejemplo de Simón donde aparecían rasgos descriptivos caricaturescos. Ahora habría que completar la sátira que realiza el franciscano con su comparación con los comuneros –el uso de referentes es constante, según estamos viendo, y no es exclusivo de panegíricos o hagiografías-. Utilizando la hipérbole y la ironía, recursos fundamentales en las caracterizaciones subjetivas, habla Simón de los “dos mil inconvenientes” de quitarle a Aguirre su cargo de maese de campo, debido a que este “hacía muy bien el oficio de comunero y amotinado” (268). Lizárraga hace de él una caracterización física que vimos más arriba y, a continuación, aporta un rasgo, construido con hipérbole, con intención satírica: “Vi a este Lope de Aguirre sentado en una tienda de un sastre vizcaíno, que en comenzando a hablar, hundía la calle a voces” (II, 65).

No es Aguirre el único malo: las crónicas recogen otros que desempeñan ese rol, como Gonzalo Pizarro, Pedro de Alvarado –aunque aquí no hay unanimidad– o la propia mujer de este, entre otros, como Drake, Lutero o la reina de Inglaterra, que, de una u otra forma, ya hemos recogido en otros lugares de nuestra investigación (por ejemplo, apdo. 2.4). El retrato de Alvarado por Durán es una sátira en el sentido en que lo es el que de Las Casas hace Motolinía: persigue la censura total del personaje, motejado de cruel, ambicioso y

³⁴² Quizá sea pertinente citar aquí a Robin Ann Rice (2013, 15), que aporta dos elementos interesantes sobre las hagiografías: 1) la contextualización acerca de la escritura de vidas de personajes religiosos, que formaron un género exento (no habla de ese género dentro de las crónicas) que tenía un componente importante de fantasía o extravagancia con el fin de saciar el apetito por la literatura de ficción que en América estaba prohibida, y 2) la construcción de los personajes que protagonizan las biografías, donde hay componentes “racionalistas y emocionalistas”: se juntan la abundancia de datos –que vemos en cualquier crónica– con la proliferación de monstruos y elementos sobrenaturales, que la autora atribuye a las recomendaciones de san Ignacio, esto es, a los jesuitas. Sin llegar, en este caso, a la utilización de monstruos, sí se crea una atmósfera de peligro o amenaza estéticamente efectista y atractiva, y que, al tiempo, potencia la fe en el lector.

³⁴³ Thomas Gómez (2009,74) no hace un análisis de los procedimientos literarios implicados en la construcción del personaje, sino una reflexión sobre el énfasis que se pone sobre él, y no sobre otros conquistadores igual de crueles, por el hecho de ser un rebelde que contradecía la versión oficial en torno a la conquista. Su construcción responde, pues, según este crítico, a una manipulación que lo convierte en un antihéroe, “en el patito feo, en el malo de la película maravillosa que pudo ser la epopeya de la conquista de América”, sin serlo más que otros. Lo mismo pasaría, solo que en sentido contrario, con Cortés, igual de cruel pero afecto a la Corona. Véase apdo. 2.7.

manipulador. Así, la noticia que recibió Cortés acerca de una supuesta matanza perpetrada por los indios contra los españoles “fue falsa y mentirosa y echada por don Pedro de Alvarado para efecto de hacer lo que tenía pensado y determinado, que era una atroz y tiránica crueldad” (II, 41), lo que manifiesta un “ánimo cruel con que deseaba verse ya Señor de la tierra, aunque fuese a costa de las vidas de muchos, de lo cual él se holgaba mucho, como de él he oído y de sus crueldades” (*id.*). No corre mejor suerte su esposa, según el retrato que elabora Remesal, en el que la ambición de poder de la mujer sobrepuja el dolor por la muerte de su marido: “Y con todos estos extremos [el no comer, ni dormir y continuo llorar] excedía su ambición a las lágrimas, y el deseo de mandar a la falda del monjil y pliegues de la toca” (264). Aunque no son frecuentes las sátiras de personajes femeninos –al igual que tampoco las hagiografías–, el ejemplo es significativo porque, al tiempo, incide en la censura de la ambición y de la hipocresía e insinúa que el personaje quiere ir más allá de los límites que se entendían como propios de su sexo. Otro rasgo duramente criticado a través de la figura de un personaje, en este caso Gonzalo Pizarro, es la traición, según da a entender Durán (II,40), aunque no haga una elaboración del personaje. Incidiendo en la traición y, de nuevo, en las ansias de poder, se detiene más en él Calancha, pues narra con cierta detención su peripecia, así como la de su subordinado Francisco de Carvajal. Del primero dice que “crió humos de ponerse corona, si no es que a los principios fuese menos altivo su pensamiento”, ya que “una maldad no se egecuta presto” (228), y con el segundo se ensaña más, pese a ser un actor secundario:

Era hombre cruel, mal cristiano y muy codicioso [...], semejante al Romano Trío, de quien dijo Tácito que era inclinado a pependencias, y con leve causa enconaba riñas, que estaba habituado en contiendas y que reprendía a su reyeçuelo de remiso, porque no castigaba con causa leve, o grande, dando por culpa, lo que era justicia, o clemencia (*id.*).

En definitiva, esta construcción satírico-censoria, según los ejemplos que hemos visto, pone el foco en vicios y rasgos como la crueldad, la hipocresía, la ambición desmedida o la traición y recurre con frecuencia a la comparación y el símil, además de a un cierto registro coloquial, que recalca el desprecio y el poco respeto por el personaje retratado. Pero la sátira admite también el afán de ridiculizar por medio de la caricatura, como sucede con Aguirre, según hemos visto, y otros personajes, entre los que citamos ahora a un religioso del que se ríe Remesal –aunque haya un fondo serio de comparación entre frailes y curas– al contarnos cómo se vio obligado a tolerar frailes en su casa y que a la gente le gustase más la misa de estos que la suya: primero cuenta que, al enterarse de la venida de los monjes, se enfadó y durante un tiempo no paró de “gruñir y roncar” (332) y luego, que, durante la misa, “saltó el cura de coraje, encolerizóse, riñó, dijo y no acabó” (333). En este caso, la sucesión de verbos, el primero de los cuales no suele atribuirse a los seres humanos, es el mecanismo responsable de la caricatura.

Objetivos de la aparición de biografías de los personajes

Ya para concluir este apartado, si volvemos al cuadro 3 y nos fijamos en la columna derecha, veremos los distintos objetivos que los cronistas persiguen al elaborar las variadas caracterizaciones de los personajes que acabamos de estudiar. Es obvio, y no necesita ejemplificación, que, sin descartar que el personaje sea un elemento más de la

crónica concebida como informe –verosimilitud–, la principal funcionalidad es la didáctica: mostrar modelos que incorporan virtudes y vicios, ejemplos para imitar o rechazar, siempre con miras de favorecer la idea de la conquista como un proceso básicamente cristiano, donde el personaje, si es un modelo positivo de conducta, es un dechado de virtudes cristianas, aunque sea un militar o caudillo, y se elogia por eso, y si es un modelo negativo es porque con sus actos niega los valores religiosos que se quieren transmitir. Con todo, puede suceder que sea un mero pretexto para la transmisión de un discurso político o, incluso, que su aparición sea espúrea, como una manera de pagarle con *publicidad* –podríamos decir– favores recibidos de él. Lo primero sucede en la loa que hace Acosta del tantas veces citado Tlacaélel, cuando, después de explicar que este renunció a ser rey y se quedó en un segundo término, reflexiona en estos términos:

No es cosa muy usada no admitir el supremo lugar y mando, y querer el cuidado y trabajo, y no la honra y potestad, ni aun acaece que el que puede por sí manejarlo todo, huelgue que otro tenga la principal mano, a trueque que el negocio de la república salga mejor (452).

Aunque estemos ante una *laudatio*, en este caso el personaje no deja de ser un mero pretexto que permite al autor hacer un discurso de moral o ética política, además de una reflexión histórica, pues, siguiendo la técnica de la comparación con los antiguos, salen a relucir Julio César y Alejandro Magno, que no tuvieron la grandeza para la renuncia que sí tuvo este “bárbaro” –en palabras del autor– mexicano.

El otro objetivo que mencionábamos hoy se ve como poco noble e interesado, pero debemos entender que en los comienzos de la colonización –en la fundación y desarrollo de las ciudades–, los nobles y ricos eran medidos por su capacidad para financiar iglesias, capillas y monasterios, y en los obispos y superiores de las órdenes se valoraba el progreso material que lograban imprimir al obispado o provincia que tenían al cargo, aunque a veces las circunstancias impedían que se produjese. Esto se comprueba en las historias eclesiásticas, pero los ejemplos que vamos a poner son de Lizárraga, cuya obra, entre otras cosas, incluye una galería de loas de personajes, civiles y eclesiásticos, que han contribuido a la fundación y sostenimiento de edificios religiosos. Por eso las biografías de los religiosos siguen el orden cronológico normal y terminan indefectiblemente con su aportación –o no aportación– al progreso material de la orden. Valga el ejemplo de fray Juan de Lorenzana, al que elogia y finalmente añade: “Fue electo en Provincial; gobierna a la hora que esto escribo; lo que haya augmentado no lo sé” (104). Cabe conjeturar que el dominico monta sus biografías con una suerte de *base de datos* –en la que la caracterización física no tiene espacio y la psicológica muy poco–, que aplica a todos y en ese mismo orden, donde su contribución al progreso del lugar es lo último que se indica siempre y ocupa, pues, un lugar relevante. Lo mismo podemos decir de las autoridades civiles, como prueba el siguiente ejemplo y otros varios que se podrían traer (81 y ss., II,83-91, II,167-178):

Conosí en esta ciudad [...] al capitán don Juan de Sandoval, hombre muy amigo de los pobres, gran cristiano, muy rico [...]. Este caballero tenía antes que muriese capellanías instituidas en todos los monasterios; su enterramiento escogió en el de San Agustín, cuya capilla mayor edificó (Lizárraga, 69-70).

En resumen, las galerías de personajes, sobre todo religiosos, son un rasgo constitutivo de las crónicas que analizamos. Salvo excepciones *literarias*, el manejo que se hace de ellos no es el propio de un texto narrativo, pues su caracterización es parcial y con pretensión didáctica y documental. Aun así, es rara su construcción objetiva: predominan la hagiografía y el panegírico, mientras que los acercamientos satíricos y caricaturescos se reservan para figuras del ámbito civil. En fin, en su construcción, armada con hipérboles y comparaciones, está siempre de fondo el criterio cristiano por el que todos son medidos y que probablemente sea lo que distingue a las crónicas religiosas de Indias de las demás.

CAPÍTULO 4

EL TEXTO DE LA CRÓNICA: *ELOCUTIO*

4.1. Las modalidades discursivas: importancia cuantitativa, construcción formal e interacción. Tipología del diálogo

Consideraciones generales

A lo largo de nuestro trabajo nos hemos referido en diferentes ocasiones a las modalidades textuales o discursivas en las crónicas. Pongamos dos ejemplos: 1) en 2.1 al hablar de la presencia de la naturaleza y en 3.5 al referirnos al espacio valoramos la importancia fundamental de la descripción, y 2) en 3.1, 3.2 y 3.3 salieron a relucir ciertos tipos textuales –de modo singular la exposición y la argumentación– como ingredientes que contribuían a la miscelánea textual que son las crónicas y en relación también con el uso del *yo* discursivo. En esos lugares se hicieron remisiones directas o indirectas al capítulo “El texto de la crónica: *elocutio*”, que ahora iniciamos, para un acercamiento lingüístico y estilístico a estas modalidades y también al diálogo, algunos de cuyos aspectos o rasgos son muy característicos de la crónica de Indias y que también tocamos en 3.4 a propósito de las interferencias entre las voces narrativas.

El análisis que sigue se organiza en dos partes: la primera se ocupa de las cuatro modalidades textuales básicas y en ella insistiremos en la idea, expuesta sobre todo en el capítulo 3, de la crónica como conglomerado textual donde las obras de mayor extensión y ambición presentan partes y capítulos enteros de carácter no narrativo. Haremos hincapié en la descripción, pero también citaremos rasgos característicos de los demás tipos, y veremos si hay algún dato nuevo a propósito de la interacción de todos los tipos, un asunto desarrollado ya en 3.3. En la segunda parte intentaremos una tipología del diálogo, donde observaremos una preferencia por el estilo indirecto incluso en textos muy largos –rasgo constitutivo de la crónica que la hace muy reconocible–, sin desdeñar los momentos de intensidad dramática que aporta el diálogo directo, ni los extensos parlamentos retóricos.

En ambos apartados mantendremos el método expositivo que venimos empleando, que comienza por un análisis en torno a la importancia del hecho estudiado y su cruce con los criterios de orden religiosa, subgénero y siglo, y continúa con las tendencias y matices del asunto y su ilustración con ejemplos, seleccionados no con la intención de demostrar que las crónicas son textos *literarios* –desde una visión contemporánea de lo *literario*– sino con un criterio funcional y pragmático. Verbigracia, si nos preguntamos por qué algunos textos reproducen largos parlamentos retóricos –con frecuencia, indígenas– y otros prescinden de ellos, podríamos suponer que en el primer caso se quiere hacer una exhibición lingüística y de cultura libresca y en el segundo no existe esa intención *estética*, pero si aplicamos a este hecho los criterios que venimos manejando, averiguaremos que los diálogos retóricos son una forma de investigación y conocimiento de las culturas indígenas y que su interés, por tanto, es etnográfico y más propio del XVI. Al contrario, a las crónicas que prescinden de esta modalidad discursiva –por ejemplo,

las relaciones de viaje—, debido a su carácter concreto, limitado en el tiempo y el espacio, y a ser producto de una necesidad inmediata de información dirigida a una autoridad ejecutiva, no les resulta práctico ni adecuado el discurso retórico, que, con excepciones, obvian para dar cuenta de lo básico.

Las modalidades textuales según orden, subgénero y siglo

Aunque sea característico de las crónicas la heterogeneidad de elementos de todo tipo que concurren en ellas, lo cierto es que las modalidades discursivas no se presentan por igual en todos los tipos textuales ni en todas las órdenes. Así, ya podemos decir de entrada que, según se desprende del vasto material probatorio utilizado, la praxis de agustinos y dominicos difiere significativamente de la de los otros dos grupos. También se observa que, aunque los textos están dotados, casi siempre, de un entramado narrativo colocado a modo de capa geológica inferior, cuanto más extensa y ambiciosa es la obra, más se van superponiendo otros estratos, fundamentalmente el expositivo y el argumentativo, mezclados o bien solo el segundo —esto depende del subgénero y del tema—. A continuación, proponemos una síntesis de lo observado.

Como hemos dicho, los franciscanos presentan ejemplos de todos los tipos: en los relatos de viajes la narración subordina a todas las modalidades (Cruz, Madonado, Niza, Simón —cuya crónica extensa es una sucesión de relatos más breves—). En obras mayores comparte espacio con las demás, sin que ninguna sobrepuje sobre otra (Mendieta) y se oculta o tiene menos visibilidad cuanto más polémico y discursivo sea el texto (Lizana). En las crónicas enciclopédicas y etnográficas en general se hacen más presentes la exposición y sus variantes —prescripción, instrucción— y también se aprecia un predominio de una modalidad en cada parte (Sahagún —que, junto al jesuita Acosta, concentran toda la narración al final—, Landa, Motolinía), una repartición que vemos asimismo en un texto breve como la *Carta* de fray Toribio). Muy semejante a este esquema es el que podemos encontrar en los jesuitas, pues todas las modalidades se hacen presentes (lo vemos sobre todo en Ribas y Ovalle) en las obras extensas: la exposición es fundamental en Tovar y Acosta, pero también, en Arriaga —con un sesgo prescriptivo o de advertencia—, Rojas y Acuña, y la narración adquiere preponderancia en Montoya, que ofrece además párrafos argumentativos en forma de alegatos cualitativamente relevantes. Se observa, además, que determinadas obras breves —y también la *Historia* de Tovar, que apenas tiene argumentación— prescinden de una forma discursiva o la reducen al mínimo: Arriaga de la descripción, Rojas de la narración, Barnuevo de la exposición y Techo de la argumentación.

A dominicos y agustinos —órdenes que ya hemos agrupado en diversas ocasiones a lo largo de esta investigación por su comportamiento diferenciado respecto de las otras dos— los une aquí el papel secundario que, con excepciones como las de San Pedro y de Durán —que organiza las modalidades textuales otorgándoles un espacio a cada una, como es propio de todas las crónicas de investigación antropológica—, tiene en sus obras la exposición, reducida en casos como el de J. Carvajal o de Aguilar a las páginas finales, lo que hay que interpretar como distanciamiento o poco interés por los procesos histórico-

culturales característicos de las obras etnográficas. Los dominicos se decantan más por la narración (Aguilar, G. Carvajal y J. Carvajal –aunque en las *Jornadas* el barroquismo lingüístico y la presencia de la descripción bucólica impiden la fluidez narrativa–), dominante también en obras extensas, si bien entreverada de argumentación (Dávila), o por la descripción, porque resulta más acorde con el subgénero de la obra (Lizárraga). Lo característico de los agustinos –con la excepción de San Pedro y también del comienzo de la *Corónica* de Calancha– es su querencia por la argumentación, que ahoga la base narrativa que hay en las obras extensas de Grijalva, Calancha y Torres, cuyos párrafos retóricos y discursos –de índole cultural, bíblica o histórica y plagados de citas– son los más elaborados, tanto estructural como estilísticamente, de todo el corpus acotado.

Si se leen con atención los párrafos anteriores se verá que hemos hablado poco de la argumentación y nada de la descripción. El motivo es que estas modalidades no son comparables a las otras dos: en efecto, narración y exposición son modalidades básicas, ya que las crónicas narran hechos o sucesos, pero también pueden optar por la exposición *científica* de procesos. Digamos que el autor tiene que optar por primar una o la otra en función de lo que quiere hacer, por lo que son formas constitutivas, esenciales. Las otras dos, en cambio, son transversales: pocas obras hay donde sean irrelevantes, sobre todo la descripción. Puede decirse que esta nace del afán informativo didáctico de pintar con precisión objetos, animales y personas poco o nada conocidos por los europeos. Es complementaria de la exposición porque tiene su mismo afán, pero también es un complemento del relato de hechos. Y por qué no decirlo: es la modalidad que permite entrever una cierta *voluntad de estilo*, si bien, como veremos más abajo con ejemplos, las descripciones construidas a base de metáforas y personificaciones de elementos paisajísticos tienen su contrapunto en otras, coloquiales e impresionistas, elaboradas a partir de fórmulas, cuyo objetivo es el aprendizaje del lector y que deja traslucir un interés por divulgar, de forma asequible y hasta expresiva, contenidos científicos.

En cuanto a la argumentación, cuya relevancia en cuanto elemento del punto de vista narrativo ya ha sido glosada (apdo. 3.3), es también una modalidad transversal, salvo en los casos vistos donde adquiere papel protagonista, cuya finalidad es, por un lado, fundamentar a partir de un discurso teológico y bíblico el sentido e interpretación de los hechos que se van narrando y, por otro, reivindicar ayudas y mejoras a través de arbitrios (apdo. 2.6), todo ello usando diferentes procedimientos retóricos entre los que destacan, como se verá, el dialogismo³⁴⁴.

Un último apunte acerca de esta relación de las modalidades con los diferentes criterios manejados para calibrar su importancia y usos se refiere a su consideración diacrónica. Así como hemos encontrado elementos diferenciales en el cotejo con los criterios de orden y subgénero, en este caso no podemos averiguar nada concluyente. Sería razonable

³⁴⁴ Se debe aclarar que en las crónicas hay dos tipos de textos argumentativos –o, si se quiere, dos contextos en que se usa la argumentación–: uno, el que nos interesa ahora, es el que nace directamente del cronista o, formalmente, *autor implícito*; otro, del que hablaremos en la segunda parte de este apartado, el proferido por los personajes –de importancia capital en obras como la de Sahagún, por ejemplo–, y que ha de analizarse como una forma de diálogo.

pensar que si, como parece lógico, relacionamos la exposición, sobre todo, con la materia etnográfica y con el afán de transmitir conocimientos, esa modalidad debería ir disminuyendo su incidencia con el tiempo, ya que las historias eclesiásticas se decantan por la narración de casos y el discurso –o sermón– en torno a ellos. Y, en efecto, una cierta tendencia a ello se puede observar, pero no resulta significativa porque hay historias eclesiásticas tardías –o híbridos asimilables a ellas– que no desdeñan los contenidos etnográficos (las de Ribas u Ovalle) y hay también relaciones de viaje que, más allá de su carácter narrativo, se interesan también por ello muy avanzado el siglo XVII (Acuña, J. Carvajal).

Tono y estilo de la narración según su contexto y contenido

De la narración nos va a interesar

- 1) el modo como está presentada o, más bien, su contexto,
- 2) sus subtipos en función del contenido,
- 3) su tono y
- 4) su estilo, que ejemplificaremos a partir de pequeñas muestras.

El criterio 1) distingue obras con textos narrativos importantes y extensos que aparecen exentos (Acuña, Dávila, Rojas, Maldonado o Cruz –autores, salvo uno, de relaciones de viaje–) de aquellas otras crónicas –mayoritarias–, mixtas, donde convive con alegatos, discursos y textos persuasivos varios. Un ejemplo característico de este segundo modo de presentación es la crónica de Lizana, donde los elementos narrativos –que los hay– comparecen literalmente *ahogados* por las demás modalidades y ni siquiera se salvan las biografías, que ofrecen más alegaciones y polémicas que datos ordenados en una línea de tiempo. Ya se ha visto que hay crónicas que organizan las formas de discurso en función de la estructura (son ejemplos claros Sahagún, Acosta o Tovar), pero los capítulos reservados a la narración contienen otros ingredientes que les restan fluidez.

El criterio 2) trata de distinguir diferentes subtextos narrativos en función del contenido que se transmite y nos permite extraer el siguiente listado: relatos de casos, historias evangelizadoras (en particular, la narración de hechos directa, protagonizada por la interacción de religiosos e indígenas), día a día de las expediciones, biografías, catástrofes naturales, naufragios y otros relatos marítimos y, por último, batallas³⁴⁵. Los dos últimos

³⁴⁵ Alfonso Mendiola (2003, 407 y ss.) escribe que en la construcción de las batallas que llevan a cabo las crónicas no hay elementos verdaderos o “científicos” al modo actual, sino que se trata en realidad de alegorías que representan la lucha entre el bien y el mal, desde una perspectiva cristiana. Esto es lo que él denomina “construcción retórica” –donde el adjetivo vale lo mismo que *literaria*–, en la que subyace un propósito de argumentación moral. El procedimiento alegórico ya ha quedado de manifiesto en nuestra investigación (apdo. 2.4), aunque no referido a asuntos bélicos, sino evangelizadores. En cuanto su concepto de “construcción retórica”, se debe relacionar más bien con el objetivo de la crónica: la narratividad de los textos quedaría en entredicho, pues dominaría siempre un propósito moral por encima de la relación de hechos, lo cual se comprueba con claridad en las crónicas agustinas, por ejemplo, pero tampoco debe convertirse en un axioma universalmente válido, pues estas obras son, inicialmente y por encima de todo, como se ha visto en numerosas ocasiones, documentos burocrático-informativos.

aspectos que ejemplificaremos, junto al anterior, a partir de ahora son el tono y el estilo: sobre el primero vemos cómo, pese a que algunos textos del XVI tratan de utilizar una especie de *neutralidad científica* –sobre todo, como se ha visto en el capítulo 2, a propósito de los rituales indígenas y de los procesos históricos prehispánicos, reducidos a mero listado de reyes–, lo habitual es que el relato –el texto narrativo– se impregne de subjetividad, intensidad y hasta dramatismo (la subjetividad, según ha quedado claro en varios lugares de nuestro trabajo, es rasgo constitutivo de la cronística religiosa, pese a su carácter de documento burocrático informativo). El segundo se acerca –más cuanto mayores elementos de subjetividad y dramatismo haya– a lo que hoy entendemos por *literario* y, además, oscila entre un detallismo extremo, que también vemos en la descripción y que ralentiza el ritmo, y su contrario: el relato vivo con uso del presente histórico y constantes estructuras de gerundio.

Siguiendo los criterios establecidos más arriba, sabemos que los relatos pueden presentarse exentos y dotados de fluidez o *entorpecidos* por otras formas discursivas. Un ejemplo de lo primero es este funcional texto de Maldonado:

Al cabo de ocho días de navegación llegaron a la Provincia de los becavas, donde fueron recibidos de los indios con mucho agasajo y afabilidad, donde estuvieron obra de tres meses y medio. Y como el lengua era bueno, fue grande el fruto que en aquella provincia hicieron y mayores esperaban hacer (70).

Esta narratividad fluida, puramente informativa, puede darse a lo largo de capítulos enteros (Dávila en los dos últimos capítulos del “Libro I”, por ejemplo) o de páginas muy significativas con respecto a la extensión total del texto (Rojas, 220-221), y la vemos muy vinculada con relaciones de viaje o con relatos marítimos insertos en textos mayores conservando cierta independencia. En cambio, Calancha o Lizana nos llevan a lo contrario porque, narrando, por caso, un viaje marítimo de religiosos y su peripecia, llenan el relato de incisos a lo largo de varias páginas, con lo que se difumina y casi oculta el contenido, los datos que se quieren transmitir, como vemos en estas líneas del primero:

Ellos ganaron tal crédito (sin que ninguno de los doze echase a perder lo que todos ganaban), que no los nombraban sino los santos agustinos, holgándose cada religioso de que así llamasen a sus compañeros [...]. Llegó la flota con próspero viaje a Nombre de Dios (Calancha, 170).

En ambos autores se comprueba que la narración no progresa, ya sea por amplificar en incisos cada elemento utilizado, ya, sobre todo en el caso de Lizana, por la tendencia exegetica que lleva al comentario detenido, desde el punto de vista teológico, de cada hecho narrado (87). Esta manera de contar se encuentra, sobre todo, en historias eclesiásticas y similares y es tanto más notoria cuanto mayor es el afán del cronista por subrayar el alcance religioso de lo que cuenta.

A propósito de la tipología de relatos según su tema, esbozada más arriba, veremos ahora una selección de textos para comprobar cómo esta condiciona o determina el empleo de una serie de recursos. En efecto, no son iguales, desde el punto de vista estilístico, constructivo y de implicación del narrador, por ejemplo, los relatos de casos o

las biografías que las narraciones de batallas o catástrofes naturales, pues, cuanto mayor es el grado de calamidad o infortunio³⁴⁶ mayor también es el esfuerzo estilístico y la voluntad artística del cronista, aunque quizá debamos decir que esta no es gratuita, sino que persigue, sobre todo en los relatos de catástrofes, conmover al lector y transmitir miedo, desesperación o pánico para colocar a continuación el mensaje moral.

Como ya hemos visto en su momento y ejemplificado con textos (apdos. 2.1 y 2.5 en particular), los relatos de catástrofes protagonizadas por una naturaleza indómita, así como la narración épica –a veces tierna y paternalista– de la lucha del ser humano contra el medio son elementos constitutivos de la cronística religiosa de Indias. Tanto, que se podría hacer, solo con ellos, un nutrido volumen. Es ahora el momento de añadir algunos más y fijarnos en su forma. Dramatismo, intensidad emocional y cierto carácter novelesco son ingredientes que se encuentran en todos estos textos gracias a los procedimientos que los autores utilizan en ellos y que se transmiten al lector, recordándole casi siempre su absoluta pequeñez y soledad frente al poder de Dios. En el contexto de la inminente llegada de los españoles Sahagún cuenta hechos naturales nunca vistos y transmite las dramáticas acciones consecuentes:

Se levantó la mar de México con grandes olas. Parecía que hervía sin hacer aire ninguno [...]. Llegaron las olas muy lexos y entraron entre las casas; sacudían en los cimientos de las casas; algunas casas cayeron. Fue gran espanto de todos por ver que sin aire se había de tal manera embravecido agua (1068).

Todos lloraban y se angustiaban y andaban tristes y cabizbajos: hazían corrillos y hablaban con espanto de las nuevas que habían venido. Las madres, llorando, tomaban en brazos a sus hijos y traéndoles la mano sobre la cabeza, dezían: “¡Oh hijo mío, en mal tiempo has nacido!” (*id.*,1079).

En la narración de las catástrofes –terremotos, volcanes– los cronistas tienen la tendencia a extenderse y a amplificar mediante adjetivos, de tal modo que tendríamos que hablar de narración/descripción, como se observa en este texto de Mendieta:

A las dos horas de la noche vino a deshora de lo alto del volcán muy gran tormenta y torbellino de agua, en tal manera y con tan gran ímpetu y fuerza, que arrancaba de camino piedras y peñas tan grandes como casas de indios, que eran pequeñas, y las traía consigo con tanta facilidad como si fueran corchos, y árboles grandísimos y vigas sinnúmero (287).

Pero también es posible reflejar muy sintéticamente el apocalipsis de desconcierto y caos que produce una erupción volcánica, por cuya causa “los ganados se venían a buscar comida a la ciudad bramando” y “los navíos [...] veían la claridad de la lumbre del volcán” (Lizárraga, 174)³⁴⁷.

³⁴⁶ Precisamente, Sarissa Carneiro (2015) ha dedicado una monografía que tendremos en cuenta ahora a lo que ella llama “retórica del infortunio”.

³⁴⁷ En su estudio sobre la plasmación del infortunio en los textos, la citada autora explica con detalle las técnicas que nombra como “*imaginatio*”, “*amplificatio*” y “*evidentia*” (84), la segunda de las cuales se apoya estilísticamente en la “*descriptio*” (90). Entre los recursos retóricos que cita expresamente, y que pueden comprobarse en los fragmentos que hemos reproducido y en otros que veremos a continuación a propósito de otros asuntos, están la hipérbole, la personificación, la comparación y la repetición (91).

Los contextos bélicos no son menos apropiados para la exhibición de relatos de gran intensidad dramática. Entre ellos, destaca la conquista de México, de cuya narración por Aguilar ya hemos puesto algún ejemplo en el capítulo 2, y por eso sabemos que al dominico le interesan más la angustia de los españoles al saberse atrapados que la de los mexicanos al conocer que los invaden:

Por las azoteas y casas de noche ponían muy muchas lumbreras de fuego y braseros para velarnos y para que no nos saliésemos sin que ellos nos vieses y sin que fuésemos sentidos, y así no se podía hacer porque era tanta la claridad que de las lumbreras resultaba que no parecía sino mediodía (183).

En una situación diferente, aunque también bélica, Dávila narra el ataque de indios a una comunidad de religiosos, mujeres y niños, donde estos “quedaban recogiendo las flechas en sus cuerpos” (348) y, al fin,

el niño herido iba llorando a su madre que le remediase, y la pobre madre sentía más aquel flechazo en el niño que si fuera en sus propios ojos y corazón [...]. Presto quedaba la madre con nuevo sentimiento, que le provocaban las nuevas heridas que recibía. A pocos pasos quedaba el niño en el suelo, y si la madre se detenía, la obligaba la muerte a que quedase acompañándole (*id.*).

El narrador escoge con toda intención a esta pareja de seres desvalidos e inocentes para conseguir en el lector un efecto de compasión y, al tiempo, de condena al poderoso e injusto –no por casualidad, indio–, algo que aquí logra con la reiteración de las palabras “niño” y “madre”, la sintaxis entrecortada y la personificación de la muerte. El relato de las batallas es, como se comprenderá, recurrente: nace, al igual que cualquier otro asunto, de la necesidad de transmitir un contenido informativo, pero se eleva sobre ello y busca plasmar, al modo de la épica, el valor o la fuerza propios y ajenos y, al tiempo, conmover mostrando el lado más humano³⁴⁸, sin descartar la admiración meramente estética por la batalla como cuadro, expresada con un lenguaje inesperado, algo que vemos, de nuevo, en Dávila:

Los indios [...] iban levantando los arcos, y aprestando las saetas; corrian la banda del carcaje con donaire, como aperciéndole para que les diesen presto nuevas flechas [...] y arreciaban los pies en el suelo (254).

En efecto, nadie esperaría aquí, en un contexto guerrero, dramático, el sustantivo “donaire”, que asociamos con la gallardía y gracia con la que alguien anda o se mueve y no con los movimientos de una batalla, lo que nos permite deducir que el autor relata los preparativos de esta en términos más estéticos que propiamente bélicos. Lo normal, con todo, es que prevalezca la expresión del dramatismo, la angustia y, en definitiva, la violencia descarnada. He aquí un breve fragmento de la narración de una victoria de los mexicanos sobre sus enemigos:

³⁴⁸ Súmese a ello la interpretación ya citada de Alfonso Mendiola (2003), con las reservas formuladas en nota páginas arriba.

Y arremetiendo con coraje y ánimo invencible [...], como desesperados, hirieron a diestro y siniestro [...] y de tal suerte alborotaron a los de *Azcaputzalco*, que comenzaron a perder el orden que traían, y a desbaratarse cayendo mucha gente de la común muerta, dándose los mexicanos gran prisa y maña a herir y matar, siempre con igual ánimo y fuerza (Tovar, 77).

Finalmente, vencedores los mexicanos, arrasaron el poblado enemigo, sin perdonar una vida. Peor lo pasaron los españoles en este relato de Ribas, que pinta muy bien su situación límite ante el intenso calor:

Los contrarios todavía perseveraban en los acometimientos, y rociadas de flechas. Aquí era muy entrado el día, el sol era fortísimo, y les hacía guerra a los pobres españoles en campo raso, afigía el calor, y las armas de cota de malla, que encendidas con la fuerza del sol calientan en demasía (291).

Tanta era la sed, que tenían que meter en la boca balas de plomo para refrescarse, y aunque finalmente salen del apuro con la ayuda divina, la situación límite queda recogida en el relato. Todavía un efecto más vívido, a través de una sintaxis llena de aristas, verbos en presente y la comparación de las hojas con ejércitos enemigos para expresar temor, consigue Lizárraga en una escena bélica que protagoniza en este caso un religioso:

Los indios llegaron donde los nuestros les esperaban, con gran vocerío, así pelean; el fraile de san Francisco [...] puso faldas en cinta, tomó la vía del puerto, llega cansado, lleno de polvo, sudando, y a los pocos de los nuestros que allí había dejado el marqués [...] dales nueva que el marqués y los demás eran muertos, y sólo él se había escapado. [...] Llenos de tristeza e no con menos temor, en el camino [...] cada hoja que se meneaba les parecía ejército de enemigos; pero [...] llegan a la ciudad y hallan a los nuestros, alcanzada la victoria, curando a los heridos (84-85).

Los naufragios y, en general, cualquier episodio naval, son campo abonado para que afloren, de nuevo, épica y angustia. Remesal relata la lucha de unos religiosos por no perecer ahogados, de la que extraemos una pequeña muestra:

Llegó a él nadando fray Jerónimo pidiéndole que le socorriese. Extendióle un pie para que se asiese de él una, dos y tres veces y nunca la ola le dejó llegar y así se ahogó (338).

Ovalle evoca, recurriendo también a los verbos en presente, el supuesto avistamiento de tierra por parte de la expedición colombina:

Proseguían de esta manera su viaje apretados de tantas incomodidades [...] cuando a deshora sale una voz: “¡Tierra, tierra!”. Saltan todos a la proa y bordos del navío como fuera de sí de contento y alegría y hechos Argos sin pestañear clavan los ojos en el horizonte, por donde comenzaba a descubrirse la tierra, como una barda o ceja del mar (113).

La muerte o la agresión que sufren los seres humanos no tiene por qué darse siempre en el contexto de la gesta militar o marítima: también encontramos hechos menos honrosos, donde las personas luchan por su integridad o mueren por la acción deshonrosa de otros. De lo primero es ejemplo el texto de un intento de violación de una mujer española, por parte de seis indios, que relata Simón, y donde ella

se embraveció de manera y se puso tan en buenas con la espada, que, aunque intentaron los seis bárbaros ganarle la puertra del bohío, [...] fue en vano, pues se tuvo con ellos más de tres horas, picando con la espada a los que se allegaban, con maravillosos bríos (62).

Como ya sabemos, el franciscano se explaya contando la peripecia de Lope de Aguirre, llena de asesinatos narrados con ritmo trepidante, como el del teniente Vargas, al que Martín Pérez

le dio por el lado desarmado una tan valiente estocada, que no solo le pasó de parte a parte, pero con la sobra de la espada hirió a [...] su compañero, que estaba en la otra parte, acabando de desarmar al teniente (263).

El último aspecto de los señalados arriba es la narración de la lucha del hombre contra la naturaleza o de los animales salvajes entre sí. En su momento (apdo. 2.1, en particular) ya nos hicimos eco de ello. Ahora añadiremos algunos ejemplos para, luego, mostrar los procedimientos formales implicados tanto en ellos como como en los fragmentos que venimos citando en las últimas páginas. Aquí Ovalle y, de nuevo, Simón nos salen al paso. El primero nos cuenta cómo unos expedicionarios “penetrando por aquellas asperezas no topaban otra cosa que altísimas nieves, con un frío y viento que les traspasaba las entrañas” (146) y, utilizando constantes estructuras de gerundio combinadas con abundante adjetivación descriptiva del paisaje, relata la lucha épica de los españoles contra la naturaleza chilena y los indios que la pueblan, en la que aquellos deben avanzar

pasando caudalosos ríos y asperísimas y dificultosísimas sierras, peleando a un mismo tiempo con los enemigos y con los elementos [...], mostrando invencibles coraçones, caminando muchas veces de noche [...], cargados de las armas y vitualla (*id.*).

Todo ello muy semejante a lo que ya había escrito Simón, donde de nuevo encontramos la combinación de la narratividad de los gerundios con el carácter descriptivo de los adjetivos:

Hallaremos, por todo el discurso de la Historia, otros [...] que ya caminan por secos y horribles despoblados faltos de agua, ya por medio de ásperos arcabucos y espinosas selvas; otros por marismas y médanos ardientes de arena, sedientos de la salud destas almas; otros, que como con pies de ciervos, atravesando sierras altísimas, picachos inaccesibles a las mismas aves y baxando a profundísimas quebradas y caminando por ríos [...] y atravesando innumerables vados (“Prólogo”).

Si la lucha el hombre contra el medio adquiere un tono épico, la que lleva a cabo contra sus habitantes, los animales salvajes, se impregna de otro tipo de subjetividad –la didáctico-moral–: en este caso el ser humano no adquiere la grandeza de un gigante, sino que es suma y representación de todos los males, por los cuales debe ser castigado a manos de una fiera. Así se comprueba, por ejemplo, en Dávila, que narra la horrible muerte de un religioso poco ejemplar engullido por un “poderosísimo lagarto”, que

corriendo con la velocidad de su primera carrera [...] dióle alcance, como ya la divina justicia se le tenía hecho en vida de cuerpo y de alma; y a vista de los que huían, se le tragó vivo sin que dél pareciesse más hueso, ni ropa, ni rastro (108).

Aunque, cuando en 2.1 explicamos que las luchas entre los animales salvajes en el medio natural eran un motivo temático recurrente, dijimos que el tono del relato era épico y que no se ahorraba un realismo extremo y brutal, en alguno de los ejemplos que pusimos ya podían observarse en el punto de vista ciertos elementos de ternura o complacencia y una expresión lingüística coloquial³⁴⁹. Esta especie de *épica de lo cotidiano* es posible observarla también en los ejemplos siguientes, donde la selección léxica y hasta la sintaxis, que ponemos de relieve resaltando fragmentos en cursiva, denuncian una mirada complaciente del narrador. En el primero Lizárraga cuenta cómo cazan los caimanes:

Es cosa graciosa verlos cazar gaviotas, pájaros bobos y cuervos marinos y otras aves; cuando éstas se abaten de arriba abajo a pescar, velas venir el caimán, y por debajo del agua va a donde la pobre ave da consigo en el agua, y viniendo con tanta velocidad no puede declinar la caída, como el caballo en medio de la carrera; entonces el caimán antes que llegue al agua abre la boca, y *pensando el ave dar en el agua, da en la boca del caimán, y pensando cazar la sardina u otro pece es cazada*, y el caimán, la cabeza fuera del agua levantada, trágase la gaviota o cuervo marino (51-52).

El segundo ejemplo es la versión que da Simón de un episodio ya ejemplificado en 2.1 con un texto de J. Carvajal:

Hay culebras, de las que llaman bobas, que se engullen un venado, por grande que sea, y lo cazan metiéndose entre yerbas y espesura, donde lo asechan y al pasar lo atraen a sí con el aliento, con tanta fuerza, que no puede el venado huir de su boca (el cual imperio no se lo dio Dios sobre los hombres a estas culebras), las cuales, cuando tienen el venado derribado con el aliento, *se le revuelven al cuerpo*, y así, apretándolo, lo matan y luego le lamen todo el cuerpo, *llenándole de babaza*, porque de otra suerte no lo pudieran tragar por la aspereza del pelo; y dispuesto así (*que es como estar guisado para ellas*) lo van chupando desde los pies a la cabeza, la cual, por causa de los cuernos, no pueden meter dentro de la boca, y así la traen hasta que se pudre. Dióles Dios este modo de cazar, porque de otra suerte no se pudieran sustentar, por ser tan torpes (35).

El tercero es una variante de un fragmento de Calancha (dado en 3.5), donde un pájaro cuenta con la ayuda de hierbas medicinales para daz caza a una víbora:

Hay una *gustosa justa* entre unos pájaros que los naturales llaman macaguá y unas víboras pequeñas, de que son *muy amigas* estas aves. Esta ave entremete el pico por las plumas de la ala, *que le sirve como de rodela*, y embistiendo con la víbora la da una fuerte picada, la víbora le da otra, y si se siente el pájaro herido, arremete a unas matas de yerbas, que tienen el mismo nombre que el pájaro, y comiendo de aquellas *ramitas* vuelve a la justa, y cuantas veces se siente herida, tantas vuelve a comer de aquella yerba, hasta que a picadas mata la víbora, y se la come, *acudiendo luego a su botica por la contrayerba*, comiendo unos renuevos de aquellas matas, con que queda *justamente* mantenida, curada y vencedora (Montoya, 4).

Si echamos ahora la vista atrás y repasamos los textos narrativos que hemos puesto como ejemplo, comprobaremos que en los relatos de catástrofes, luchas o asesinatos se emplean los siguientes recursos:

³⁴⁹ Veremos de inmediato, al hablar de la descripción, cómo la utilización de un registro coloquial en la transmisión de conocimientos científicos es un rasgo constitutivo y una de de las mayores aportaciones estilísticas de la cronística indiana.

- 1) verbos en imperfecto, gerundio, presente y perífrasis verbales, que reflejan el ritmo continuado y progresivo de la acción,
- 2) adjetivos para ponderar la cantidad, extensión o tamaño,
- 3) construcciones sintácticas consecutivas intensivas y una sintaxis, en general, quebrada, que expresa violencia,
- 4) inserción de frases breves en estilo directo, acompañadas de exclamaciones y vocativos,
- 5) selección léxica relacionada con los campos léxicos del espanto y el miedo, pero también del esfuerzo, brío y valentía,
- 6) hipérbolos y repeticiones,
- 7) personificación o animación de elementos naturales o procesos, como las olas, el sol o la muerte y
- 8) comparación, ya sea con afán explicativo —como el agua que hervía en Sahagún—, ya con intención más estética —como la comparación de la tierra avistada desde fuera con una “ceja del mar”—.

En los relatos de luchas en la naturaleza encontramos buena parte de los recursos anteriores (en particular, la narración fluida y animada con verbos en presente y gerundio y el relato lineal que a veces avanza en forma de reiteraciones), pero notamos, como se ha dicho, una mayor presencia de expresiones coloquiales: el temor, espanto y pulsión destructiva de la tierra y los hombres da paso a unos hechos que también son violentos y terribles pero que se cuentan con una complacencia distanciada, sabiendo que no van a influir en los hombres, que no van a salirse de un terreno acotado. Por eso pueden resultar *graciosos* y adquirir un tono próximo al de las fábulas (en los fragmentos de Lizárraga y Montoya, que, además, utiliza la metáfora bélica de la “rodela”) o ser considerados como un banquete (de ahí el “guiso” de Simón, aderezado con “babaza”).

Otras técnicas y dimensiones a propósito de la modalidad narrativa

Veamos ahora otras técnicas y dimensiones que también cabe observar en las crónicas a propósito del texto narrativo: la primera es el detallismo extremo, que incluye la selección de información irrelevante, que puede tener como resultado la comicidad involuntaria. Así, cuando Landa cuenta que en una refriega “les hirieron a cincuenta, [...] de dos flechas y le quebraron diente y medio” (50) o Sahagún (292), Ribas (50-51) y Ovalle (137). La segunda, que camina en la dirección contraria, es la capacidad de imprimir vivacidad y ritmo a través de estructuras enumerativas distributivas y paralelismos o con una técnica novelesca alejada de lo meramente informativo, como, respectivamente, podemos observar en estos ejemplos de Dávila y Torres. El primero cuenta que los religiosos visitaban a las víctimas de una epidemia

para confesar a los que habían menester confesión y dar algún regalo a los hambrientos y hazer sepultar los cuerpos de los difuntos: Morían muchos de solo el mal olor de los muertos, otros de hambre, y otros de pura congoja (Dávila), 144).

El segundo relata lo que parecen ser los últimos movimientos de unos religiosos a punto de perder su vida:

Confesáronse luego devotamente, y fueron executando cuanto los sacerdotes les ordenaron, para que se hallasen bien dispuestos a las sus vidas por la Fe que profesaban. Hecho todo esto con la mayor perfección que supieron, los tres religiosos se pusieron en oración mental a tratar con el Señor aquel negocio el más grave, y último de sus vidas, y perseveraron en ella hasta que asomó risueña la mañana (Torres, 329).

La composición de estos últimos fragmentos narrativos permite entrever la asimilación de un estilo literario, una manera de plasmar la sensibilidad en el relato del infortunio educada probablemente en la lectura de ficción y un manejo de la cultura disponible que también puede captarse en Montoya, que nos ofrece este relato de un banquete antropfágico en el que hay evidentes ecos bíblicos:

Fueron a comerse dos hijos [...] cautivos el antecedente día y relamiéndose en la inocente sangre, con gran festejo y provisión de vinos, hizieron pan molido entre sus dientes, que servirá en la mesa de Dios eternidades” (89).

En fin, este mismo autor también sabe transmutarse en moderno reportero de guerra y producir textos que nos recuerdan las actuales crónicas periodísticas, cuando se hace eco de los ataques que sufren las reducciones:

Cogiéronme estas nuevas harto lexos, y dándome la priesa posible llegué este mismo día de Pascua a la reducción de Santa Ana, donde hallé una confusión terrible. [...] Fue muy numeroso el numero de gentes que salieron: fortificose el paso de aquel río con un buen terraplano, donde hubo la defensa necesaria para que no nos cogieran las embarcaciones, en que cada día pasaban tropas (Montoya, 95).

La modalidad descriptiva: presencia según orden, subgénero y siglo

La descripción es una modalidad textual muy importante en las crónicas. Suele asociarse, más que las otras, al ornato estilístico o retórico, pero es mucho más que eso³⁵⁰: es, antes que nada, una fuente de información, que puede devenir, luego, en discurso artístico si se empeña en traducir la emoción que embarga al locutor, en comunicación expresivo-colloquial por un afán de transmisión didáctica de conocimiento a un lector no versado en temas americanos, o en etopeya tópica —a base de epítetos épicos— cuando el elogio al poderoso —o la execración al enemigo o al proscrito— es obligado. Así, pues, la descripción, inicialmente y antes de sus posibles expansiones literarias, tiene los mismos usos y objetivos que la exposición.

Digamos en primer lugar que no llena tantas páginas como el texto explicativo porque las descripciones son numerosas y variadas, pero no, en general, extensas. Puede presentarse combinada con la narración y dar lugar en ocasiones a lo que ya hemos denominado “descripción dinámica”: la que nace de una lente o cámara que se mueve,

³⁵⁰ Así lo hace notar Luis Albuquerque (2011, 35 y ss.), indicando que “apunta hacia un cambio de paradigma conceptual”, y muestra a continuación, haciéndose eco de un trabajo de A. Cionarescu, los distintos eslabones de la cadena evolutiva de esta modalidad discursiva: la primera donde se imitan los modelos medievales, la segunda con inclusión del léxico indígena y menos importancia de los modelos librescos y la tercera donde el ornato como objetivo da paso a “una dimensión organizativa y cognoscitiva de un orden superior”, en un instrumento, en fin, “al servicio del conocimiento” (37).

como sucede con frecuencia en las relaciones de viaje, cuando ambas modalidades forman una mixtura difícil de separar, aunque también sucede que aparezcan como formas discursivas discretas y complementarias al modo de la narrativa de ficción. También puede compartir espacio con la exposición, pero aquí no hay ningún resultado estético: simplemente se emplea una modalidad u otra en función del objeto o materia de que se está hablando.

En mayor o menor medida, lógicamente, aparece en todas las crónicas, pero hay un grupo donde no es relevante: las compuestas por Pané, los anónimos, Cruz, San Pedro, Arriaga, Barnuevo y Ribas, todas relaciones más o menos breves salvo la última, donde, aunque hay descripción, no resulta significativa en proporción a las grandes dimensiones de la obra.

Sin que se aprecien diferencias significativas por órdenes, sí es comentable su mayor presencia en los dominicos, que cuentan con un paisajista como Lizárraga, un papel que él subraya utilizando en el título de su obra, justamente, la palabra “descripción”. Por su parte, los jesuitas la utilizan de modo más desigual, aunque cuenten en sus filas con otro gran pintor de paisajes: Ovalle.

No se aprecia una evolución diacrónica de la modalidad descriptiva (al menos, no hay datos suficientemente significativos), aunque sí puede constatarse que, con el paso del tiempo, se avanza en la mirada interior, en el retrato psicológico, que empieza a ser relevante en las crónicas de la conquista de México (apdo. 3.7) y avanza en el siglo XVII. Podría decirse que hay una tendencia a pasar de la descripción externa, centrada en objetos, edificios o prosopografías indígenas, a una mayor aparición del interior de las personas.

Tipología y características generales de la descripción

Avanzamos ahora dos características generales de la descripción en la crónica religiosa de Indias para, a reglón seguido, concretar a partir de una amplia selección de fragmentos³⁵¹. La característica más general sería la constatación de una tensión entre la descripción científica y la literaria, que no es más que otra manifestación de la oposición subjetividad/objetividad que atraviesa los textos en cualquier aspecto que se estudie de ellos, como se ha documentado ampliamente en nuestra investigación (en particular, en 2.2, 2.5 y 3.3). Provisionalmente podemos decir que la descripción es subjetivo-literaria en la percepción general de los elementos descritos y su efecto en el emisor/receptor y, podríamos decir, científica en la precisión y minuciosidad de los datos (todo ello es de aplicación también a los amplísimos textos expositivos).

³⁵¹ Encontrará el lector una relativamente amplia selección de textos descriptivos de variados objetos y motivos en el capítulo 2 (en particular, en los apdos. 2.1, 2.3 y 2.5) y en el 3 (3.3, 3.5 y 3.7). En todos esos lugares utilizamos los textos como ilustración de los aspectos temáticos y técnicos que en cada caso queríamos estudiar, aunque adelantamos también algunas consideraciones estilísticas de carácter general, y en el último nos detuvimos más en la explicación de diferentes técnicas descriptivas para la elaboración de retratos de los personajes. Los textos que ofrecemos ahora, como es lógico, son otros y nos servirán para ejemplificar y ampliar el comentario de los rasgos tipológicos que consideramos en el cuadro que figura más abajo.

Un segundo aspecto digno de consideración es la heterogeneidad de lo descrito: una pléyade de materiales que va desde personas/personajes hasta cosas –a veces, extremadamente humildes–, pasando por elementos complejos: ejércitos en formación, ciudades, etc. Si bien los rasgos compositivos empleados son siempre muy parecidos, se constata que, dependiendo de la naturaleza de lo descrito, puede haber variaciones: valgan como ejemplos que para los personajes –en las biografías, narraciones militares o alegatos argumentativos– se suele manejar una enumeración de rasgos tópicos, presentados con una organización sintáctica más o menos compleja. En cambio, otros referentes, como ríos o ejércitos aprestados para la lucha, están pintados con mayor emoción y despliegue de recursos retóricos.

En el siguiente cuadro (nº 1) hacemos una propuesta tipológica sobre la descripción en las crónicas a partir de cinco criterios que se indican en la columna izquierda y cuya concreción en rasgos, apartados o posibilidades se muestra en la derecha³⁵²:

CRITERIOS	RASGOS, APARTADOS O CARACTERÍSTICAS CONTENIDOS EN CADA UNO	
ASUNTO/ELEMENTO DESCRITO	OBJETOS: destacan todo tipo de objetos menudos, arte y cerámica, así como barcos, vistos desde perspectiva indígena)	
	ANIMALES: fauna salvaje, en particular	
	ESPACIOS	NATURALES: tierra en general, árboles, ríos
		ARTIFICIALES: ciudades (templos, casas y otros edificios)
	PERSONAS/PERSONAJES	INDIVIDUALES
GRUPOS: destacan grupos humanos en formación de guerra, descritos con perspectiva occidental e indígena		
SERES SOBRENATURALES: dioses, amazonas		
EXTENSIÓN, PROFUNDIDAD Y SITUACIÓN CONTEXTUAL	EXHAUSTIVA/ESENCIAL Y PRECISA/IMPRESIONISTA	
	EXENTA/ MIXTA	Dentro de diálogo Subordinada a la narración Combinada con la narración (descripción dinámica)
MIRADA DEL LOCUTOR	DISTANCIA	Objetividad (muy ocasional)
		Subjetividad valorativa (transmisión de sensaciones como asombro o alegría)
		Tensión o dialéctica objetividad/subjetividad (entre la mirada científica y la expresivo-literaria)
	FOCO	Prosopografía Etopeya (más en indígenas) Retrato (más en españoles)
PERSPECTIVA	Visión propia	

³⁵² Blanca López de Mariscal (2004, 365-367) explica los elementos que configuran la descripción en los relatos de viaje y se ocupa, sobre todo, de la visión de las ciudades por parte del viajero recién llegado. Parte de la operación discursiva que llama “anclaje”, que es el asunto o elemento descrito, y luego relaciona lo descrito con la información económica y geográfica que se solía solicitar, para finalizar con la presencia subjetiva del yo. Todo ello, en definitiva, nos muestra el carácter instrumental de la descripción y su deriva hacia la explicación de procesos propia de la exposición, aunque siempre con ese componente subjetivo o toque personal del cronista.

		Visión indígena (en particular de barcos y otros elementos de la impedimenta de los conquistadores)
COMPOSICIÓN Y TONO	ORGANIZACIÓN	Desorden Enumeración simple o paralelística Reiteración, detallismo
	TONO-FUNCIÓN	Neutro Encomio, elogio Sátira, deformación grotesca barroca
RECURSOS RETÓRICOS Y TÓPICA	RECURSOS ESTILÍSTICOS	Adjetivación valorativa Superlativos, aumentativos, diminutivos Paralelismo Hipérbole Personificación
	TÓPICA: <i>locus amoenus</i> y bucolismo en general, con relevancia del <i>bucolismo inverso</i> de los paisajes siniestros o agresivos	

Ejemplificamos y comentamos ahora los aspectos contenidos en el cuadro a través de pequeños textos de las crónicas que organizaremos en dos bloques: en el primero veremos algunos aspectos y técnicas particulares de la descripción y en el segundo nos centraremos en los motivos recurrentes, esto es, en cuáles son los elementos más frecuentemente descritos y cuál es la técnica empleada en cada caso.

Aspectos y técnicas particulares de la descripción

Como todo en las crónicas, las modalidades textuales no siempre aparecen discretas o separadas. Por eso puede ocurrir que encontremos una descripción dentro de un diálogo en estilo indirecto, técnica esta muy frecuente como veremos en la segunda parte de este apartado. Así nos la presenta Niza, que nunca quiere ser responsable directo de lo que dice, por lo que la información siempre aparece filtrada desde un tercero y se presenta de forma acumulativa:

Y díjome que Cíbola es una gran ciudad, en que hay mucha gente y calles y plazas, y que en algunas partes de la ciudad hay unas casas muy grandes, que tienen a diez sobrados [...] y que las portadas y delanteras de las casas principales son de turquesas (98).

Si la descripción se entrelaza con la narración se produce un efecto dinámico que ya hemos comentado en nuestra investigación como propio de las relaciones de viaje (apdo. 3.5) –también es posible encontrarlo en otros textos (por ejemplo, Tovar, 127 y 135)– y que aparece vinculado casi siempre con el asombro, la alegría y el placer que produce la visión de paisajes y lugares en el locutor, como se ve claro en este fragmento con la reiteración de palabras pertenecientes a ese campo léxico:

Pues en tierra era cosa maravillosa de ver los escuadrones que estaban en los pueblos, tañendo y bailando todos con unas palmas en las manos, mostrando muy gran alegría en ver que nos pasábamos de sus pueblos. Estas islas son altas, aunque no mucho, y de tierra rasa, muy fértiles al parecer, y tan alegres a la vista, que, aunque nosotros íbamos trabajados, no dejábamos de nos alegrar (G. Carvajal, 75).

En obras franciscanas, como las de Landa y Sahagún, encontramos verdaderos listados de pequeños textos descriptivos engarzados unos con otros por medio de los verbos *haber* y *tener*, lo que produce un efecto de acumulación reiterativa. Lo vemos, en el caso del segundo, sobre todo en la descripción de la flora y la fauna en el Libro XI:

Hay una tierra pegaxosa, buena para hazer barro de paredes y suelos para los tlapancos. Y también es fértil. Házese bien el maíz y el trigo.

Hay otra manera de tierra fértil, que se llama *callalli*; quiere decir “tierra donde ha estado edificada alguna casa”. Y después que se cava y siembra es fértil (Sahagún, 1044).

Aunque por lo general es el propio locutor-cronista quien ve lo descrito –el sentido de la vista es fundamental, como se comprueba en el texto anterior–, ya hemos notado (apdos 2.2 y 3.3) que puede ceder su visión a otro punto de vista: el indígena. Y la descripción –en este caso de los barcos de los españoles– resultante resulta verosímil, porque busca nombrar lo desconocido por aproximación: “Unas casas de madera muy grandes y artificiosas, con muchos aposentos por dentro, que andaban por el mar en que venían estos feroces dioses” (Tovar, 126)³⁵³.

En el cuadro indicábamos que la descripción objetiva, sin elementos que transmitan la emoción o la limitación de foco de visión, es difícil de encontrar. Hay que buscarla en algunas de las historias generales de carácter etnográfico, vinculada sobre todo con los ritos indígenas y sus costumbres en general, donde, en realidad, está inserta en la explicación de procesos, siempre más objetiva que la mera descripción –más *pictórica* y subjetiva–. Los capítulos iniciales de la *Historia* de Acosta son, quizá, los más científicos y objetivos de todo el corpus: “La tierra baja es la que es costa de mar, que en todas las Indias se halla, y esta de ordinario es húmeda y caliente” (190). Y así siguen adjetivos del ámbito de la climatología: “templadas y fértiles”, “frescos y abundantes” (190), “fría y seca”, “ni fértil ni apacible” (191). Sin embargo, si seguimos leyendo, pronto encontramos ejemplos donde, además de la mera descripción externa, salen a colación sensaciones: el ruido que se oye en el interior de la tierra puede ser “horrible” (204) o provocar “admiración” (207) y el chocolate, a juzgar por su aspecto externo, requiere “mucho crédito para pasar con ello” (257).

Esta subjetividad fundamental, que viene a ser una manera coloquial o próxima de transmitir contenidos que pueden ser muy precisos, es, pues, un rasgo fundamental también aquí. Podremos corroborarlo en los ejemplos que siguen, que, además, nos permitirán ilustrar rasgos constructivos o estilísticos de esta modalidad discursiva, relacionados con los distintos ámbitos de interés de los cronistas³⁵⁴.

³⁵³ En su momento (apdo. 3.3) reproducimos un fragmento, extraído de la crónica de Remesal, de descripción del ejército español desde una perspectiva indígena.

³⁵⁴ Podríamos decir, incluso, que esa subjetividad fundamental descende hasta un cierto infantilismo: a veces el cronista mira y describe como lo haría un niño –sin entender del todo lo que ve–. Es lo que le sucede a Mendieta cuando utiliza el pleonasma para decir que un volcán “echa humo” (86).

Motivos descritos y recursos implicados

Comenzaremos nuestro repaso por los grupos humanos y los personajes y concluiremos con el espacio. Aunque estemos hablando de religiosos que rechazan o toman distancia respecto de las acciones militares, la descripción de ejércitos en formación es muy frecuente y da como resultado piezas plásticas y coloristas, con un componente épico de admiración o temor, salvo en un caso donde se emplea la sátira. Menos en este último, se trata de ejércitos indígenas que componen una estampa hermosa pero terrible, lo que nos retrotrae de nuevo a esa admiración por el mundo originario ya analizada (apdo. 2.2):

Vieron gente de guerra sin cuento con muy buenas armas a su modo [...] y muchos de ellos con banderas y rodela de oro y otras insignias que traían ceñidas y puestas a las espaldas, las cuales les daban un parecer y semblante fiero, porque venían tiznados haciendo muy grandes gestos y visajes, dando muy grandes saltos, y con ellos muy muchos alaridos, gritos y voces que causaban en los que los oíamos muy gran temor y espanto, tanto que hubo muchos españoles que pidieron confesión (Aguilar, 161).

A Durán le interesa más el cuadro, el sentido de la vista, que el terror psicológico, al igual que a Ovalle, que añade el matiz épico de la gloria y la honra (87), y a Montoya (17):

Era tanta la riqueza que en las armas e devisas y en las rodela tenían el oro, joyas, piedras y plumas, que relumbrando con el sol hacían gran resplandor con los rayos que dellas salían, con tantas diferencias de armas verdes, azules, coloradas, amarillas, negras, finalmente de todas colores, que era contento vellos” (Durán, 110).

Aunque el dominico sabe pintar, con la misma técnica enumerativa, todo el horror que puede provocar algo tan hermoso a la vista:

Vieron andar ya muchas canoas sin dueños por encima del agua, de acá para acullá, y la laguna llena de remos y de rodela y de fisgas y flechas que la cubrían, y unos muertos y otros malheridos, nadando por encima del agua (*id.*, 122).

Vemos en estos ejemplos la enumeración detallista de elementos, así como el dinamismo por la mezcla de elementos narrativos. En el segundo texto, el más puramente descriptivo, la acumulación de adjetivos de color produce ese cromatismo que tanto placer estético provoca en el locutor. Al contrario, en el tercero las estructuras distributivas transmiten todo el desconcierto fantasmagórico de la escena.

Pero la descripción de los ejércitos en la crónica también está al servicio de la sátira, como se comprueba en este texto, donde se ha perdido toda la grandeza épica y estética, sustituida por metáforas risibles e ironías, pero hay que recalcar que se mantiene la expresión de la reacción del cronista ante lo que ve:

En todo él [ejército] no había más que dos arcabuces y el uno sin cazoleta y bien poca munición para ambos; y decir que todos eran buenos jinetes, sería levantarles testimonio. [...] Los demás subidos a caballo eran más carga que caballeros. [...] Verlos era más materia de risa y entretenimiento que de confianza para alguna defensa” (Simón, 329)³⁵⁵.

³⁵⁵ De modo más sintético, utilizando la repetición al servicio de la sátira, se expresa lo mismo en este otro ejemplo: “No había un grano de pólvora, ni gentilhombre lanza que tuviese lanza ni gentilhombre arcabuz que tuviese arcabuz” (Lizárraga, II,155).

La descripción de personajes es muy habitual, como ya hemos visto (apdo. 3.7), por lo que nos limitaremos ahora a ejemplificar las técnicas empleadas. Desde el punto de vista compositivo, puede utilizar, como indicamos en el cuadro, la enumeración simple o la paralelística. La primera es muy frecuente y se aplica a la mayoría –en particular a aquellos personajes que no tienen mucho relieve– a través de elementos tópicos y reiterados o una simple acumulación de adjetivos (Ovalle, 88). Veamos este ejemplo de Lizárraga:

El padre maestro fray Alonso Pacheco, agora provincial y lo ha sido otra vez, hijo desta casa donde tomó el hábito agora 37 años, siendo de 16, varón de letras, púlpito, ejemplar, gran religioso (143).

La aparición de elementos tópicos en la enumeración final es evidente, y también una cierta prisa por terminar. Ello sucede, como en otras crónicas, en la descripción de los religiosos, ya que suelen ser muchos y se quiere nombrarlos todos, y así se acaba tirando siempre del mismo modelo compositivo, si bien también comparece en la caracterización de militares: en este caso podríamos señalar la aparición de *epítetos épicos*, tipo “grande valor” o “generoso ánimo” (Ovalle, 176). Es diferente en el caso de la descripción de los indios, como se aprecia en estos dos ejemplos: el primero muestra la misma técnica acumulativa, pero con organización más canónica y la presencia de la adjetivación coloquial:

Son todos estos indios caribes [...] bien dispuestos de cuerpo, morenotes, y así los varones como las mujeres andan desnudos [...]. Son grandes flecheros y muy ligeros, y el cuero del cuerpo, por el mucho calor, muy duro (Lizárraga, 41).

El segundo, de Dávila, emplea aumentativos despectivos y acumula adjetivos negativos:

Era el padre un hombrazo membrudo y valiente, feroz en su aspecto y valeroso en sus fuerças. Era naturalmente cruel, y estaba encarnizado en guerras pasadas, y las manos todavía sangrientas con varios homicidios que había cometido” (87).

Torres y Dávila nos ofrecen ejemplos de descripción con enumeración paralelística:

Era de condición terrible, de pensamientos altivos, para encolerizarse de fuego, para perdonar ofensas de hierro, para consolar al próximo de mármol, para los extraños insufrible, para los suyos molesto, para sí malísimo (Torres, 540).

En su conversación era muy afable, benigno en sus respuestas, tierno con los enfermos, riguroso con los incorregibles y generalmente piadoso para con todos (Dávila, 141).

El primer fragmento ejemplifica una manera ya plenamente barroca y consciente de descripción literaria con inclusión de metáforas alusivas a la cólera y la dureza como elementos del retrato psicológico del personaje. El segundo, medio siglo anterior, emplea la misma técnica, pero con mayor simplicidad, sin presencia de verbos ni de elementos figurados.

La descripción satírico-burlesca –otra muestra de subjetividad– está muy presente en las crónicas (se ha acreditado, al menos, en 3.3 y 3.7). Son bien conocidos los casos de Lope de Aguirre y alguno de sus acompañantes, pero traemos primero este fragmento donde Montoya caricaturiza a un hechicero indio:

Había un indio [...] que en la [...] disposición disforme de su cuerpo se le parecía mucho. Llamábase Zaguacari, que quiere decir el Hermosico. Poco dezía con él este apellido porque era de estatura muy corta, tenía pegada la cabeça a los hombros, y para volver el rostro atrás volvía todo el cuerpo, los dedos de las manos y pies imitaban mucho a los de los páxaros, torzidos hacia abaxo, las canillas solas se vían en sus piernas, y en pies y manos tenía poca, o ninguna fuerça (53-54).

Al margen del irónico comentario inicial, se ven en el fragmento, a partir de la tercera línea, la hipérbole y la animalización propios de la descripción deformante muy del gusto del Barroco, que tiene en Quevedo a uno de sus maestros. Si seguimos leyendo en el contorno del ejemplo, veremos, no obstante, que la intención de Montoya es meramente lúdica: no hay ningún afán de crítica y menos de sátira. No sucede lo mismo en el caso de Simón, que se ensaña no solo con Aguirre, sino, por ejemplo, con el supuesto príncipe don Fernando:

Estaba este desvanecido príncipe tan alegre, hinchado y representante de aquella majestad, que todo parecía una comedia o un sueño desvanecido o un juego y entretenimiento de niños, cuando hacen lo mismo que con este hacían con su rey de gallos (275).

Notamos aquí, en primer lugar, el contraste, en la caracterización psicológica del personaje, que se encuentra envanecido, pero al que Simón pinta como “desvanecido”, o de poco cuerpo, sustancia o personalidad, y a continuación recurre al tópico barroco del sueño para marcar la distancia entre lo que el hombre se cree, tan ficticio como un juego de niños, y la realidad. En la descripción final de Aguirre, que, por lo demás, se atiene al diseño compositivo clásico, podemos ver rasgos animalizadores, adjetivos insultantes, hipérbolos y uso de expresiones proverbiales:

Pequeño y menudo de cuerpo, mal agestado, la cara pequeña y chupada, barbinegro, los ojos de cascabel, en especial si miraba de hito o estaba enojado; gran hablador, bullicioso y determinado cuando se hallaba en cuadrilla, pero fuera de ella pusilánime y cobarde [...]. Y que pues ya no podía ser más negro el cuervo que las alas, había de hacer tantas maldades y crueldades, que viniese a sonar su nombre por toda la tierra y hasta en el noveno cielo (341).

Obviamente, atraviesan las crónicas constantes ejemplos de descripciones tanto de animales como de edificios u objetos. Los rasgos más frecuentes en estos casos son el detallismo pese a la brevedad y la técnica comparativa para hacer comprensible lo descrito al lector europeo, según se indicó en su momento (en particular, en el apdo. 2.9)³⁵⁶. He aquí un ejemplo de descripción de una parte de un templo, donde se observa la técnica de la enumeración paralelística y el uso de una adjetivación valorativa que va subiendo en intensidad subjetiva, según se comprueba si se lee todo el contorno del texto:

La portería que han hecho nueva, magestuosa; la sacristía, pintada toda, y muy airosa, y con ricos ornamentos. La iglesia, que es de piedra muy bien labrada, se va llenando por todos los lados de retablos dorados (Ovalle, 155-156).

En cuanto a animales, nos quedamos primero con dos fragmentos breves de Acuña, modelo de detallismo y donde se emplea también alguna comparación bélica. En el primero se describe un pez en términos hipérbolicos:

³⁵⁶ Ejemplificamos brevemente estos motivos temáticos porque ya han tenido su lugar de cita abundante en otros apartados de nuestro trabajo (2.1 y 2.3).

Es tan grande como un becerro de año y medio, y en la cabeza, a tener astas y orejas, no se diferenciara de él; tiene por todo el cuerpo algunos pelos, no muy largos (91).

Y en el segundo una tortuga, tan grande como un escudo: “Son estas tortugas tan grandes y mayores que rodela de buen tamaño; es su carne como de vaca tierna” (id., 92-93). En segundo lugar, cabe mencionar también a Sahagún y proponer dos fragmentos de su inagotable “Libro XI” que incorporan diminutivos y comparaciones propias de una expresión coloquial, aunque tienen, como todos los demás que aparecen ahí, afán científico pues incluyen el nombre náhuatl y forman parte de lo que hoy llamaríamos un diccionario de zoología y botánica³⁵⁷:

Hay unos pececillos pequeñuelos que se llaman *xalmichi* [...]. Hay otros pececillos barrigudillos que se crían en el cieno [...] Bolean como saeta de una parte a otra” (941).

Los últimos ejemplos dan pie a ocuparnos, para finalizar este repaso descriptivo, de la plasmación de la naturaleza y el paisaje en las crónicas: no de su importancia y significado (ya analizados en 2.1), sino de su forma. Creo importante señalar que los ejemplos que veremos ahora pertenecen a crónicas, en su mayoría, de finales del XVI y del XVII, donde la técnica descriptiva es muy distinta a la de los ejemplos vistos de Sahagún, así como también lo es el propósito. Autores como Landa, Sahagún o incluso Acosta describieron con afán enciclopédico, atención al detalle, brevedad y expresión coloquial y cercana —el jesuita en menor medida—. En lo que ahora mostraremos está más presente la literatura —veremos hasta qué punto—.

Si hay un elemento paisajístico presente en las crónicas —y en particular en las relaciones de viaje—, ese es el río. La importancia fundamental que este tiene como vía de comunicación y fuente de riqueza hace que aparezca personificado e inspire textos, como este de Rojas (ya citado en una pequeña parte en 3.5), que no son muy usuales en las utilitarias crónicas de viaje:

Por más que se estrechen las aguas, nunca el río *olvida su mansedumbre*, antes más bien por la parte más angosta, que es el de media lengua, en donde van las aguas de innumerables ríos encañaladas, es la corriente más mansa, sin que haya sumidero de las aguas ni oleaje que asombre: ordinaria condición de ríos grandes, que mientras más fondo tienen, más *disimulan* el ruido, *seguros* de su riqueza y caudal, de que *hacen vana ostentación los arroyos pequeños*, pues desde que se despeñan de las montañas las fuentecillas, *bajan dando voces y avisando* que tienen caudal de agua. Admira ver la grandeza deste río, que, como rey de los otros, *jamás quiere descomponerse y antes guarda su majestad con pasos graves* [...] para *convidar* a los ministros evangélicos, facilitándoles el paso, para que lo naveguen y visiten sus provincias, ofreciendo *llevarlos sobre sus hombros* con toda seguridad (231-232, énfasis nuestro).

³⁵⁷ Álvaro Baraibar (2011) explica que los cronistas religiosos —Motolinía, Sahagún— describen la naturaleza desde una perspectiva indígena (23) y con una intención más práctica y utilitaria. En el caso de Sahagún, además, las descripciones de flora y fauna están construidas según lo que esos elementos significan no para él, sino para los nativos (28). Esa peculiaridad los distingue, según razona el estudioso, de las descripciones iniciales de la naturaleza americana, que venían a ser una transposición de mitos y tópicos clásicos.

Estamos aquí ante un ejemplo característico de lo que hoy llamaríamos *descripción literaria*, donde, además de rasgos ya bien conocidos como la admiración rendida del locutor y la mezcla de elementos narrativos, hay una clara voluntad de componer un texto no simplemente útil o informativo –para lo cual bastaría decir que se trata de un río grande, pero fácil de navegar e ideal para facilitar la llegada de los religiosos–, sino de transmitir a través de él proximidad, identificación y hasta cariño hacia el objeto descrito. El recurso de personificar produce un evidente acercamiento al motivo que recibe atención y, por ello, no constituye, por sí, un rasgo meramente estético, gratuito, aunque contenga belleza.

Veremos ahora ejemplos donde nos parece percibir un cierto bucolismo, una presencia al menos relativa del tópico del lugar ameno. En su momento (apdo. 2.9) indicamos que la presencia de este tópico en las crónicas es normal, en la medida en que ellas son, en parte, una transposición de cultura libresco europea, pero que, por otra parte, el carácter agreste y salvaje de la selva, si se quiere describir como un antagonista del hombre, no se adecua demasiado a la índole estática, tranquila e idílica del *locus* grecolatino. Por ese motivo resulta lógico que en algunos textos se genere una especie de *antitópico* o *bucolismo inverso*. En cualquier caso, estaríamos hablando de una simbiosis, sincretismo o superposición en lo descrito entre lo que se ve directamente y los elementos culturales bíblicos y grecolatinos utilizados como modelo³⁵⁸. Los autores donde vemos aparecer esa descripción bucólica o su contrapunto inverso de modo más claro son Durán, Dávila, J. Carvajal, Remesal, Torres, Ovalle y Acuña, entre los cuales no figura ningún franciscano, lo cual tiene que ver con lo mencionado más arriba acerca de la diferencia entre este modelo descriptivo y el que proponían varios autores de esta orden.

Durán lleva el *locus* al mundo prehispánico, cuyo paisaje van descubriendo los llamados a fundar México, y al que el autor le añade el ingrediente de lo maravilloso, como se ve en el segundo ejemplo:

Los cuales se hincharon de diferentes géneros de tordos, arracas, unos colorados, otros amarillos, que con su canto y chirriado hacían gran armonía, y alegraron tanto aquel lugar, y púsose tan ameno y deleitoso, que olvidados los mexicanos con este contento del sitio que su dios les prometía, dijeron que aquel les bastaba (24).

Todos los sauces que aquella fuente alrededor tenía eran blancos, sin tener una sola hoja verde; todas las cañas de aquel sitio eran blancas y todas las espadañas de alrededor. Empeçaron a salir del agua ranas todas blancas y pescado todo blanco, y entre ellos algunas culebras del agua, blancas y vistosas. Salía esta agua de entre dos peñas grandes, la cual salía tan clara y linda, que daba sumo contento (37).

La armonía, la amenidad, la apacibilidad y la hermosura cromática comparecen también en los fragmentos siguientes, referidos a valles y riberas de ríos:

Entonces lo era la mayor parte de un valle cercado de montes, lugar apacible y deleitoso por la frescura de sus arboledas, por la apacibilidad de sus arroyos y por la hermosura de sus praderías (Remesal, 81).

³⁵⁸ Véase, por ejemplo, Mercedes Serna (2010, 254) a propósito de la descripción del paisaje en Colón.

Los montes que le cercan todo el año están verdes, y en la primavera floridos con tanta variedad de flores silvestres y tanta hermosura de colores distintos, blanco, azul amarillo, carmesí, que no hay cosa tan agradable a la vista (Torres, 253).

De esta apacibilidad de temples nace sin duda la frescura de todas sus orillas, que coronadas de varios y hermosos árboles, parece que a porfía están de continuo dibujando nuevos países en que la naturaleza se esmere y el arte aprenda (Acuña, 98).

La tierra apacibilísima, toda sembrada de varias frutas coloradas, y moradas, de muy buen sabor, y para mayor alegría y recreo vían despeñarse de unos altos montes un río de muy suaves y cristalinas aguas, que regaban la ribera de aquel puerto, y valle (Ovalle, 66).

Es fácil distinguir una técnica compositiva a base de enumeraciones en las que aparecen los elementos esperables calificados con sus correspondientes epítetos: vemos así la frescura de los campos y arboledas, la variedad y colorido de los frutos y flora, el carácter cristalino de fuentes y ríos y la paz y armonía general, todo ello expresado a través de adjetivos y sustantivos que se repiten y que muestran también el efecto de lo visto en el espectador: “apacible”, “deleitoso”, “hermosura”, “agradable”, “alegría”, etc. Es también destacable la concurrencia de léxico cromático: “verde”, “blanco”, “azul”, “amarillo”, “cristalinas”, etc. Sin embargo, pese a que podemos reconocer la técnica y el lenguaje, estas descripciones reflejan una emoción auténtica y pueden ser percibidas como más reales que estereotipadas (aunque haya ingredientes más intelectuales en la de Acuña o relacionadas con lo maravilloso en Durán). En el siguiente ejemplo encontramos también la visión del paisaje por el cronista, pero en ella el elemento libresco, con presencia de figuras mitológicas y una intrincada sintaxis barroca, desplaza cualquier otra percepción:

Entre estos tan admirativos árboles que a porfía nos convidaban pródigos con los quitasoles de sus explayadas ramas guarnecidas con sus ochavas hojas que por su finísimo verde se ostentaban presuntuosas esmeraldas y tan preciosas como altivas, pues con lo obtuso de ellas no dieron lugar a que los febeos rayos visitasen lo opaco de sus dilatadas sombras, que por tan galantes y presumidas hicieron resistencias continuas a las penetrantes flechas que Febo despedía de su fogoso arco” (J. Carvajal, 130)³⁵⁹.

El dominico exalta aquí la frescura de la selva, cuya vegetación no deja pasar la luz del sol. Se queda con un elemento solo, en vez de enumerar, y llena el texto de adjetivos en función predicativa y también antepuestos, junto con la presencia de elementos mitológicos (Febo, las flechas) y una selección léxica cultista muy de la época (“ostentaban”, “altivas”, “dilatadas”).

Antes comentábamos que se puede detectar un *antitópico*: una descripción que insiste en lo siniestro, peligroso o temible de un paisaje que, si bien puede ser alegórico –como en el primer texto que citaremos–, es con más frecuencia muy real, aunque no haya de descartarse que se carguen las tintas para producir determinados efectos en el lector. He aquí unas muestras:

Le mostró Dios un valle muy hondo rodeado de grandes peñas que con sus tristes sombras

³⁵⁹ Las versiones castellanas de este tópico clásico incluían también con frecuencia elementos mitológicos, algo donde asimismo destaca el dominico, como vemos en este fragmento, buen ejemplo, por otra parte, de barroquismo estilístico en que destacan las metáforas coloristas: “Porque con su bohemio de grana, guarnecido con brillantes franjones de oro, Febo hermoso iba apuntando a salir ya por los dinteles de su oriental puerta, se retiró el alba presurosa a su niveo alcázar, y a imitación suya las ninfas, nereidas y tritones a los de cristal suyos con prisa” (181).

hazían el valle más espantoso. En el medio dél vio un grande lago cenagoso cuyas aguas parecían muy profundas y el olor penoso y abominable” (Dávila, 460).

La provincia de Tuluzutlán, tan llena de ríos, lagunas y pantanos, tan montuosa y áspera y tan llena de espesísimas arboledas que los vapores que de ella se levantan causan tantos nublados que continuamente está lloviendo” (Remesal, 213).

Los bramidos de las fieras, el triste canto de las aves nocturnas y el ruido que en los árboles hacía un recio viento que soplabá y los movía” (Torres, 325).

Con la presencia de elementos muy semejantes a los de los textos anteriores (valle, lago, ríos, arboledas, aves, etc.) se consigue un efecto totalmente contrario al aplicarles, sobre todo, series de adjetivos de carácter negativo: “tristes”, “espantoso”, “cenagoso”, “penoso”. “abominable”, “montuosa”, “áspero”, “recio”. Las espesas arboledas que no dejan pasar el sol, que producen deleite en Carvajal, provocan aquí vapores que terminan en lluvia. Y lo que, a lo largo de la obra del mismo autor, son melodiosos cantos de las aves se convierte en Torres en un “triste canto” al que acompañan los “bramidos de las fieras”.

Estas dos plasmaciones descriptivas tan distintas del paisaje pueden darse en el mismo autor, pero no suelen mezclarse, salvo en quien sea capaz de encontrar belleza en lo que es, al tiempo, peligroso y parece estar lejos del alcance humano. En ese punto nos encontramos con Ovalle, gran paisajista del que hemos dejado muestras en distintos lugares de nuestra investigación (apdos. 2.1, 2.5 y 3.5)³⁶⁰. De él nos interesa destacar varios aspectos: el primero, presente, como es lógico, en más cronistas, es el deseo de resaltar, en la descripción, que el objeto descrito –la naturaleza, en este caso– está fuera del alcance de las posibilidades humanas porque, en última instancia, es obra de Dios³⁶¹:

Entonces rayando el sol en aquella inmensidad de nieves y en aquellas empinadas laderas y blancos costados y cuchillas de tan dilatadas sierras, hazen una vista que aun a los que nazemos allí y estamos acostumbrados a ella, nos admira y da motivos de alabanza al creador que tal belleza pudo criar (15).

En segundo lugar, está siempre presente la emoción y la admiración del espectador ante el paisaje, a través de expresiones coloquiales relativas a la imposibilidad de creer algo: “No se puede creer la fuerça con que la tierra arroja y produce estas yerbas” (5), o de la hipérbole, al ponderar que no existe un término de comparación posible: “La cordillera de Chile, que podemos llamar maravilla de la naturaleza, y sin segunda, porque no se halla en el mundo cosa que se le parezca” (12). Son justamente esas sensaciones del

³⁶⁰ Se ocupan de la descripción en Ovalle Walter Hanisch (1976) –de modo sistemático, recogiendo los motivos descriptivos básicos, como la cordillera o el agua–, Josefina Sierra (1984) y María Luisa Fischer (1996, 147), que pone de relieve además la importancia que el autor le concedía a la descripción al insertar en su libro un amplio muestrario de imágenes, ya que, según el jesuita, la tierra chilena era más apta para “verla pintada”, lo que explica el cuidado que puso en que las imágenes fueran insertadas en imprenta en su exacto lugar correspondiente, según explica la estudiosa (140-141). La inclusión de dibujos y demás material gráfico, que podía ser, en efecto, un buen complemento de la descripción, es frecuente en obras etnográficas del XVI –Landa, Sahagún, Tovar (en el código que lleva su nombre) y Acosta– e ilustra al lector acerca de costumbres indígenas, reyes, monumentos, calendario y lugares a través de mapas y planos.

³⁶¹ Véase de nuevo Mercedes Serna (2010, 254-255) que señala este rasgo –la identificación entre naturaleza y divinidad, es decir, una descripción elogiosa de la naturaleza en cuanto obra de Dios– como uno de los elementos característicos de los discursos sobre la naturaleza americana en general y que nosotros vemos de modo más evidente en Ovalle.

paisajista las que hacen que la descripción devenga literaria o estética, incluso cuando se pretende científica –no olvidemos el afán de Ovalle en este aspecto, ya glosado en el capítulo 2 de nuestra investigación–. Por ejemplo, cuando el jesuita debate con sus fuentes acerca de la perfección de los caminos que atraviesan la cordillera de los Andes chilenos: primero nos transmite, a su manera, la descripción que encuentra en lo leído:

El otro camino, de veinteycinco pies también de ancho, corre por lo llano y falda de los montes con la misma proporción y hermosura con ventas y palacios a cada cuatro leguas, murado de altas paredes de uno y otro lado (13),

pero luego detalla lo que él ha visto realmente y describe los caminos de Chile como

tan doblados, tan ásperos y encumbrados que apenas y con gran peligro puede andar una mula por sus senderos, porque esta cordillera es más agria y impenetrable mientras sube a más altura del polo, y así parece imposible que hubiese poder humano que abriese por ella camino tan aseado, y curioso como se representa (*id.*).

Más allá del debate *científico* y de la descripción objetiva que se desprende de la presencia de datos precisos, se constata la presencia de sustantivos abstractos propios de la percepción estética, como “proporción” o “hermosura”, o adjetivos como “aseado” o “curioso”, así como aparece, de nuevo, la perspectiva épica de lo desmesurado e inaccesible, de la que forman parte adjetivos como “encumbrados” o “impenetrable”, que, aliados con “agria” –que mezcla los matices de “desabrido” o “abrupto” con el de gusto u olor desagradable–, hacen imposible su dominio para cualquier “poder humano” (de nuevo la constatación de la limitación del hombre frente a la omnipotencia del Creador).

En tercer y último lugar, desde el punto de vista técnico y estilístico, además de la presencia de recursos como la comparación, la personificación o el epíteto suficientemente ejemplificados en los textos anteriores, debe destacarse el perspectivismo de algunas descripciones, rasgo muy poco frecuente en las crónicas: en este caso, el autor describe las cumbres chilenas según la variedad de efectos que han producido en distintos viajeros, o se describe cómo vemos el cielo desde la tierra y la tierra desde el cielo de las montañas. En su lugar (apdo. 2.1) citamos en parte el fragmento donde aparece el memorable hallazgo de ir “por los montes pisando nubes” (14)³⁶². Veamos ahora otro fragmento próximo donde también se aprecia la técnica constructiva del *foco móvil*: la descripción de un paisaje o lugar situándose el retratista en dos lugares contrapuestos:

El arco iris, que se ve desde la tierra atravesar el cielo, le vemos desde estas cumbres tendido por el suelo, escabelo de nuestros pies, cuando los que están en él le contemplan sobre sus cabeças, ni es menos de maravillar que vamos pisando aquellas peñas enjutas y secas, al mismo tiempo que se desgajan las nubes de agua y inundan la tierra, como lo he visto muchas veces que tendiendo la vista hazia baxo, miraba, que llovía con gran fuerça, y al mismo tiempo, que estaba contemplando de lexos tempestades deshechas y copiosos aguaceros en la profundidad de los valles, y quebradas, levantando los ojos al cielo

³⁶² Aunque Walter Hanisch (1976, 135) indica que la expresión está contenida en un romance de Góngora, es evidente que el impacto estilístico es mayor en Ovalle, pues está describiendo los altos picos de una montaña en una obra histórico-geográfica, mientras que en el cordobés pasa desapercibida dentro de un romance de estética hiperculteranista.

admiraba la serenidad que en todo se vía, sin una nube que turbase el aire, ni pudiese impedir su hermosa vista (14).

No es frecuente en nuestras crónicas esta doble perspectiva que se expresa además por medio de contraposiciones (“cumbres/suelo”; “enjutas y secas/nubes de agua, llovía”; “copiosos aguaceros/sin una nube”), ni tampoco las imágenes y metáforas inusuales incluso en textos de ficción pura, como la del arco iris “tendido por el suelo”, que se identifica con un “escabelo de nuestros pies”. Sí, en cambio, reconocemos la importancia de la mirada (el uso constante del verbo “ver”) y el impacto sostenido de lo que esta capta, traducido en palabras del campo semántico de la admiración y la maravilla.

La modalidad expositiva

Antes de abordar las distintas formalizaciones del diálogo y su uso e importancia, asunto que ocupará el segundo tramo de este apartado, debemos dedicar algún espacio a las otras dos modalidades textuales y a la interacción de todas ellas. No aludiremos al contenido ni tampoco a su encaje en las obras porque a ello hemos dedicado ya bastantes páginas³⁶³. Nos interesarán más algunas formas en que aparecen plasmadas estas modalidades discursivas.

La exposición es la modalidad que le da a los textos ese carácter ensayístico tan reconocible en la cronística de Indias. Está asociada en un primer momento a la transmisión de contenidos etnográficos, hecho que se repite al final de nuestro corpus en obras como la de Ovalle, pero también se puede relacionar con otras materias, convirtiéndose en algo semejante a una exégesis o comentario de texto. Como es lógico, la acogen fundamentalmente obras extensas, pero comparece también en relaciones de menor entidad, como la de Acuña. He aquí algunos de las técnicas, usos y modelos expresivos del discurso expositivo:

A) Aunque en las obras etnográficas podemos encontrar muchas páginas de exposición pura, es frecuente que se combine con otros matices expositivos, como podrían ser, por ejemplo, la instrucción y hasta la prescripción. Así, Sahagún aconseja, hacia el final de su obra, sobre asuntos como las enfermedades y su mejor curación, al igual que Acuña, que propone lugares idóneos para una posición defensiva: “Muchas leguas más adentro [...] es donde más seguramente se debiera poner toda defensa” (142).

B) Sobre todo en el siglo XVI, la tendencia a la objetividad en la explicación de temas o procesos lleva a la exposición técnica o, al menos, despojada de elementos subjetivos, como puede verse, por ejemplo, en las definiciones de distintos elementos etnográficos (Mendieta (79-112)).

C) Al contrario, en Lizárraga vemos una tendencia a la expresión personal en la exposición de costumbres, que lleva, en realidad, y de una manera absolutamente consciente, a un discurso irónico o satírico, como se ve en esta exposición de costumbres, donde la disposición sintáctica de los elementos y las reiteraciones léxicas cargan el fragmento de subjetividad:

³⁶³ Véase, en particular, apdo. 3.3 en lo relativo a la argumentación o presencia, más o menos explícita, de un yo discursivo.

Si han de comenzar viaje, aunque sea de pocas leguas, primero se han de emborrachar; si vuelven, lo primero es emborracharse; dicen que se emborrachan porque si se muriesen en el camino, o donde van, ya se morirán habiéndose emborrachado, y cuando vuelven se emborrachan porque no se murieron (293).

Algo semejante, aunque distinto por cuanto no se detecta el componente crítico, se encuentra en Ovalle, cuya exposición quiere parecer científica e imita a Acosta, pero es más ensayística y subjetiva, porque incluye, sobre todo, la experiencia personal: esto es, explica a partir de la constatación empírica (14, 64). Además, en la exposición se utiliza la comparación y la contraposición (37-38) y tanto la exposición como la argumentación son muy ordenadas y académicas (333).

D) Aunque la exposición aparece sobre todo a la hora de reflejar contenidos sobre la vida primigenia, según avanza el tiempo se extiende incluso a aspectos librescos y, en el Barroco, es frecuente la exégesis bíblica —una interpretación y explicación del texto bíblico en función de lo que se quiere decir— y lo que hoy llamaríamos *comentario de texto*. Todo ello acaba derivando a las pocas líneas en un discurso argumentativo. Así, encontramos en Mendieta textos burocráticos —órdenes de diverso tipo— que son, a continuación, explicados: “Son mucho de notar las últimas palabras de esta real cédula, en que dice y será bien que los naturales y pobladores sepan esta intención y cuidado que tenemos” (479). En Lizana, la interpretación del texto se lleva a los documentos bíblicos, como el pasaje del *Eclesiastés*, 24: “No dice generación sino generaciones para que entendamos que muchos más bienes, regalos y dulzuras tiene esta celestial señora” (88). Ello nos lleva a que los textos explicativos puedan estar entreverados de elementos argumentativos, como sucede, según se ha visto ya, en autores agustinos y en Calancha en particular, en sus explicaciones de pasajes bíblicos (por ejemplo, 85) y también en Sahagún (1120).

E) Al igual que se ha constatado en otros lugares de esta investigación, cabe asimismo observar una exposición a partir de la perspectiva indígena, combinada con momentos de diálogo y relacionada con los instantes iniciales de la llegada de los españoles. Al respecto, uno de los cronistas más vinculado con la perspectiva indigenista, Durán, desarrolla el tema de las costumbres militares españoles, pero visto por un informante de Moctezuma, que indica a su señor que “aquellos eran dioses y sus artes y hechicerías no les comprendían [...] y no hacían impresión en ellos” (II, 20). Desde otro punto de vista, San Pedro nos ofrece, en forma de diálogo en estilo indirecto, una explicación acerca de la divinidad cristiana tal como la entendían los indios desde varias generaciones atrás:

Començando a preguntar a los sacerdotes qué sentían de dios a quien adoraban dixeron que a Atagaju criador de todas las cosas al cual tenían por principal fin según su ley y este dizen que está en el çielo y que no se mueve de allí (161).

F) En las crónicas de carácter etnográfico la exposición tiene importancia en sí misma, como es lógico, pero en otro tipo de obras, aunque sean extensas —por ejemplo, las *Noticias historiales* de Simón— se subordina a la modalidad narrativa: el historiador de Venezuela nos da todos los datos de que dispone sobre aspectos geográficos o antropológicos (190-197), pero su exposición puede ser muy sintética, y da la sensación de que tiene prisa por terminar con lo que explica para centrarse en la narración de hechos, que es lo que verdaderamente le importa. Un ejemplo, entre otros (194-195, 291), de esta tendencia es esta síntesis sobre la alimentación de unos indios cuya vivienda encontraron los expedicionarios españoles totalmente destruida:

Su comida era la ordinaria de las Indias, maíz, de que tenían en sus casas gran cantidad, y muchas raíces de ñames y yuca, que a la sazón estaban en las sementeras, de que hazían

cazabe, y mucho pescado del río y frutas de la tierra (288).

G) Por último, en cuanto a la expresión lingüística, se detecta un estilo ágil y despojado, sobre todo en crónicas donde la exposición es más secundaria –ello ocurre más en el Barroco–, como se ve en este ejemplo de Montoya, donde la sencillez de las estructuras sintácticas, aparte de producir un efecto de rapidez o prisa, indica que el autor selecciona elementos simples y no profundiza en ellos: “Usan de lança y garrote, que despiden con ligereza y acierto; usan de arco y flecha. No siembran, pero cogen los sembrados de los españoles” (10). No obstante, en las crónicas etnográficas se aprecia un estilo académico, que usa fórmulas para definir, del tipo “por [...] entendemos /se entiende” (Acosta, 192) y terminología aristotélica: “De parte de la causa material para no llover dan esta. De parte de la causa eficiente dan otra de no menos consideración” (*id.*, 195).

La modalidad argumentativa: técnicas de composición del discurso retórico

Veamos ahora los procedimientos técnico-lingüísticos vinculados con la modalidad argumentativa³⁶⁴. Debemos considerar aspectos como el tono y, sobre todo, la organización o lógica discursiva y las estructuras lingüísticas, fórmulas y recursos retóricos. Con respecto a lo primero, lo predominante es la argumentación moral, presente tanto en la admonición como en la apología. Se significan en ello de modo particular cronistas franciscanos como Landa, Sahagún, y Mendieta o dominicos como Lizárraga. Merece resalte el autor de la *Historia eclesiástica indiana*, que, como ya se ha indicado, utiliza la argumentación de forma reiterada al final (495, 513-519, 555-560). No son, sin embargo, los franciscanos los más dominadores de la retórica argumentativa, algo en lo que destacan sobremanera jesuitas y, sobre todo, agustinos, como ahora mostraremos al explicar la *compositio* y *elocutio* de sus producciones. En la plasmación retórica del discurso argumentativo se ha de atender a los géneros –demostrativo, deliberativo y judicial– (aludidos en nota en el apdo. 3.2) y a las fuentes o autoridades convocadas para apoyar lo que se quiere demostrar: la erudición (apdo. 4.5)³⁶⁵. Ahora veremos si la conformación de los textos se acomoda a las partes en que la retórica antigua prescribe que debe dividirse el discurso y si se emplean las correspondientes figuras retóricas y estilos sintácticos.

Aunque no siempre encontramos una *dispositio* exactamente igual, lo que es evidente es que el texto argumentativo –discurso probatorio, sermón– tiene siempre una estructura

³⁶⁴ Otros aspectos relevantes de esta se han estudiado en el capítulo anterior: así, en el 3.3 establecimos en un cuadro la tipología de estos textos atendiendo a su contenido y hablamos de la incidencia en las crónicas –según época, grupo religioso y subgénero– de lo que denominamos “pausa digresiva”. Además, en el 3.2 consideramos los textos doctrinales como una categoría más de la miscelánea textual implicada en las obras. Por ello, ahora no tocaremos apenas importancia cuantitativa, distribución, interacción con el discurso base y evolución diacrónica, genérica y por grupo, sino que nos centraremos en cuestiones lingüístico-estilísticas, que es lo que toca en este capítulo.

³⁶⁵ Desde muy pronto está presente en América, al igual que otros aspectos de la cultura europea, la tradición retórica: en la estela de Nebrija se cultivan la gramática y la retórica latinas, según indica Dietrich Briesemeister (1997), y décadas más tarde, con la llegada de los jesuitas, explica López Grigera (2004, 69), se impone el modelo ciceroniano, “aunque en el curso supremo de la disciplina sus estudiantes usaban tanto la *Retórica* como la *Poética* de Aristóteles”. En ambos estudios se hace un repaso de la producción de trabajos de retórica en la colonia y se citan autoridades del pasado que, como veremos, aparecen luego citadas en las crónicas.

muy cuidada, en la que nunca faltan tesis, demostraciones y ejemplos³⁶⁶. Tomemos el caso de Grijalva, que nos aporta un discurso con proposición de tema y luego varios argumentos acompañados de ejemplos y sustentados en citas latinas de autores cristianos (41-43), cuyo origen se aclara rigurosamente en nota al margen, y terminando con la conclusión: “Y con esto queda satisfecha la duda y probado que la conversión ...” (42). A continuación, aporta nuevos ejemplos para llegar a una nueva conclusión, derivada de la primera. Esa estructura la vemos repetida en su compañero Torres: planteamiento del tema, proposición de una idea y argumentación para rebatirla con autoridades cristianas, paganas y bíblicas; proposición de otra idea y mismo procedimiento, y conclusión (467-469). En la orden agustina estos discursos vienen a ser transcripciones de debates habidos en el seno de los capítulos de la orden y están, por ello, elaborados con toda intención para conseguir el efecto deseado. Por su parte, los jesuitas, poseedores de un sistema educativo que potencia toda clase de ejercicios retóricos, están a la altura de los anteriores: por ejemplo, Arriaga utiliza algo antes el mismo método (162) y Ovalle lo perfecciona con refutaciones: lanza una hipótesis y expone argumentos a favor y en contra (80, 109) o bien emplea argumentos que posteriormente son sustituidos por otros y estos, a su vez, son negados por los siguientes (109-110).

Sin excepciones, los cronistas se decantan por la *dispositio* retórica clásica, con tesis, razomaniento y conclusión. No utilizan un exordio o la peculiar inserción del texto argumentativo dentro del discurso general no permite percibirlo, más allá de ocasionales llamadas al lector o de anécdotas que, más que como preparación para llamar la atención, funcionan como ejemplos. Este discurso clásico resulta muy claro en Mendieta (229-230), Simón (VI y ss.), Calancha (171), Acuña (104, 126-127, etc.), Barnuevo (290-294), Ribas (417-419) y Ovalle (3-4). Si acaso, puede resultar destacable la calidad y extensión de la parte conclusiva, que, con frecuencia, es mucho más que un resumen y se convierte en todo un razonamiento que se colige de lo anterior, como se ve bien en el último autor citado. Esto es, se observa la tendencia a marcar en la conclusión la tesis que se defiende, como si no se hubiese citado en la *narratio* o parte inicial. En la enumeración de cronistas que antecede no se cita a Torres porque, por la complejidad del ejemplo que traemos de él, merece tratamiento aparte. Se trata de la argumentación acerca de por qué no puede hacer milagros el demonio (63-66): primero enuncia dos proposiciones juntas, a renglón

³⁶⁶ El tratadista español del XVI Miguel de Salinas (1999, 112), haciéndose eco de los teóricos clásicos, establece en su *Retórica en lengua castellana* que, para el discurso retórico, existe una disposición “según arte”, que incluye “exordio, narración, división, confirmación, confutación, conclusión; y en los argumentos [...], proposición, razón, confirmación, exornación, conclusión”, y otra “según la especial cualidad de la causa y tiempo que se ofresce”. Esos elementos, a su vez, son reductibles a *exordio*, *narratio* (que puede contener *probatio* y *refutatio*), *argumentatio* y *peroratio* o conclusión, de las cuales la aparición de la primera depende del género –ver, por ejemplo, Azaustre y Casas (1994, 13) y, con mayor riqueza explicativa, Daniel Pujante (2003, 93-189)–. El teórico renacentista recomienda seguir la primera, una argumentación deductiva de lo general a lo particular de base aristotélico-tomista, y admite la segunda dependiendo del talento del orador y de lo propiciatorio que sea el contexto. En las líneas que siguen examinaremos las propuestas de los cronistas para ver si siguen esa norma o utilizan, en algún caso, otras estructuras, como la que hoy llamamos inductiva. Como ellos también teorizaron sobre este asunto, podemos anticipar una respuesta a tal disyuntiva en este testimonio de Calancha: “El verdadero entender lo que es particular conviene, como dize Aristóteles y le explica santo Tomás, que sea después de sabidas y declaradas las cosas universales, con que todo se viene a entender” (171).

seguido desarrolla y concluye un discurso para demostrar la primera y, terminado, construye otro para la segunda, que se concluye con una larguísima *peroratio*, dividida en dos partes, que vienen a englobar las dos proposiciones iniciales.

Veamos ahora la índole y organización de los argumentos y ejemplos contenidos en los discursos. Citemos primero el caso de Lizana, que emplea la técnica muy barroca de diseminar y luego recopilar argumentos, como se ve cuando, para magnificar la importancia que la evangelización tuvo para los indígenas, recurre primero a argumentos de pasajes bíblicos y luego, al final, los recupera y junta de nuevo textualmente, pero referidos ahora a los indios americanos (60-61). En el ejemplo de Torres comentado en el párrafo anterior debe señalarse también la lógica escolástica con que están contruidos los argumentos que demuestran la imposibilidad de obrar milagros del maligno³⁶⁷. Por lo demás, los discursos presentan una argumentación abundante, con todo tipo de ejemplos y evidencias. Destacan, por encima de todo, los argumentos de autoridad, como en Simón (VI y ss.), y los relacionados con pasajes históricos y, en particular, bíblicos: Durán (4), Calancha (16, 29, 45, 146, etc., citados con suma precisión) o Ribas (417, 419, con frases bíblicas comentadas). Además, se puede recurrir a simples relatos de hechos, como en Maldonado (77-78); a fórmulas latinas, como en Arriaga: “Principios *per se notos*” (82); a argumentaciones bien estructuradas y con pruebas o evidencias, como en Montoya (10), o a citas textuales y argumentaciones completas que no esconden elementos negativos, como en Ovalle (70).

Una técnica argumentativa –o una manera de presentar dialécticamente la argumentación– es el dialogismo o forma, en este caso, de organizar las ideas mediante una especie de diálogo entre el locutor y una segunda persona que, en teoría, trataría de oponerse a lo que se dice o de intentar refutarlo, como puede verse en este ejemplo: “Si alguno preguntase qué ha sido la causa de tantos males, yo diría que la codicia” (Motolinía A, 132 y otros similares del mismo autor en la *Carta* (268)), de Mendieta (447-448) y de Lizárraga (II, 143-144). Este procedimiento, que podemos entender relacionado con la importante utilización del diálogo en las crónicas, según veremos de inmediato, pretende establecer una diálctica, crear un debate ante el tema propuesto, pero, al tiempo, refuerza la argumentación inicial porque siempre *vence* en él la voz del autor. Con diferentes variantes lo encontramos también, según los ejemplos recogidos de los fragmentos acotados, en Calancha con frecuencia (16, 49, 88) y, de otro modo, en J. Carvajal y Barnuevo. En efecto, la dialéctica pregunta/respuesta o la creación de un diálogo ficticio es característica de la oratoria sagrada, de la que la obra del agustino es uno de los ejemplos más claros, y es algo más que mera enumeración de interrogaciones retóricas, como se ve en este ejemplo:

³⁶⁷ Así, nos dice el agustino: “La razón de todos es la que dio S. Tomás: porque milagro en todo rigor y propiedad es una obra sobrenaturalmente hecha, esto es, hecha por virtud y operación que exceden el orden y las fuerzas de la naturaleza y de todas las causas naturales, pues como sea verdad que solo Dios, por ser omnipotente, puede en su obrar exceder el orden y fuerzas de la naturaleza, y de todas las causas naturales, síguese necesariamente que solo Dios puede hazer verdaderos milagros en todo rigor y propiedad de tales” (64).

¿Dejarían aquello por venir a nuestras tierras menos apetecibles y más distantes? Dirán que se quedaron los más en sus tierras, y que pasaron otros acá; y dírelos yo, si los Cananeos no tuvieron ánimo ni valor para estenderse, [...] quién se persuadirá a que vinieron caminando más de siete mil leguas, [...] y si en setenta leguas se retiraron sin tomar un paso de otra tierra conjunta a la suya, ¿por qué quieren que caminen siete mil, abriendo paso por naciones extrañas? (Calancha, 88-89).

El dominico busca como rival dialéctico a un indígena y mezcla la catequesis con la advertencia:

¿Quieres, indio desdichado, salir de ese vivir de bestia que traes y de ese estrago de vida en que demoras con destrucción de tu alma, entregada ya al demonio mismo? (J. Carvajal, 138-139).

En el caso de Barnuevo la técnica es algo distinta, ya que utiliza citas de textos que él comenta y critica para darles la vuelta, por lo que la dialéctica es real, ya que el oponente existe, y se utiliza, además, el recurso retórico de la preterición (341). Aunque también este autor articula una suerte de diálogo, si bien no mediante interrogaciones, sino por medio del subjuntivo usado como imperativo (o imperativo de cortesía), en ejemplos como: “Digan si son estos” o “Digan si es mentira” (338-339).

El *ornatus* en el texto argumentativo

Esta última observación nos sirve para dar paso al ornato estilístico de los textos argumentativos³⁶⁸, que, más que ornato propiamente dicho, es, como casi todo en las crónicas, expresión de la extrema subjetividad de estas. De este modo, con independencia de lo que aún diremos en otros apartados de este capítulo acerca del estilo, lo que más encontramos en los textos argumentativos de que estamos hablando son recursos para expresar vehemencia: interrogaciones retóricas y oraciones de modalidad exhortativa y desiderativa. Las primeras aparecen con distintas formulaciones: desde articular diálogos ficticios, según acabamos de ver, hasta tomar cuerpo en un interlocutor concreto, esto es, ser dirigidas, en forma de pregunta directa o indirecta, a rivales dialécticos como si fuesen testigos o acusados en un juicio:

Y siendo todo aquesto, como lo es, verdad tan cierta, que solo podrían los émulos de la Compañía cegarse a su luz manifiesta, pero no negarse a su evidencia, digan con la mejor parte de la jurisprudencia a quién toca mejor este derecho. [...] Y si por haber acabado de navegar todo este río hasta sus fines dos legos del Seráfico Orden [...] se les debe a los

³⁶⁸ Explica Luisa López Grigera (1994, 54-60) que en los Siglos de Oro había dos modelos estilísticos: el primero, propio del Renacimiento y asociado al erasmismo, se caracterizaba por la *oratio soluta* y el segundo, barroco y jesuítico, vinculado con Cicerón, proponía una sintaxis más elaborada. Insiste en ello, también, David Mañero (2009, 79-80), que cita como los principales representantes en España de ambos estilos a Juan de Valdés y fray Antonio de Guevara, respectivamente. Hablaremos de ello –de cuál es el modelo de los cronistas— a lo largo de este capítulo (apdos. 4.2 y 4.4), aunque ahora repasaremos algunos recursos presentes en la argumentación. Véase también, al respecto, de nuevo, Miguel de Salinas (1999, 114-127). Otros dos modelos que se podrían citar serían, según Francisco Solano en su edición de la *Historia eclesiástica indiana* (“Bibliografía de fuentes primarias”), los cronistas Mendieta y Torquemada: “La mentalidad del XVII se mostraba más afín con el estilo grandilocuente y farragoso de Torquemada [...] que con el modo directo, llano, escueto y rápido de las frases de Fray Jerónimo” (“Estudio preliminar”, 75).

religiosos la gloria de esta primacía, ¿por qué le quitan la gloria de esta proeza al primero de ellos, que fue Francisco de Orellana? (Barnuevo, 339).

Utilizan este recurso la mayoría de los cronistas en sus discursos, entre ellos Mendieta (52), Lizárraga (302-309), Arriaga y Rojas –en forma de enumeración paralelística– (194 y 253 respectivamente) y Ovalle (108), porque hay un predominio de la función apelativa del lenguaje, dado que lo que se pretende es *mover* o *conmover* al lector al margen de la materia tratada. Relacionado con todo ello está el uso de las oraciones exhortativas (Torres, 248-251, 353), que aparecen también en el texto antes transcrito, y las fórmulas desiderativas, que acaban por componer un rezo: “Roguemos al mismo Señor [...] que envíe a ella muchos obreros con este espíritu y zelo de acrecentar y perficionar la cristiandad de los indios” (Arriaga, 193). O con la fórmula “plegue a Dios” (Mendieta, 52). En fin, pocas veces podemos encontrar una argumentación sosegada que no haga uso de fórmulas de subjetividad: un caso que se aparta de esa técnica lo tenemos en Rojas, que prefiere utilizar máximas o sentencias, extraídas de *Isaías*, en una parte de su discurso final, aunque a rengón seguido acabe cayendo de nuevo en la enumeración de interrogaciones para darle remate.

Otro aspecto relevante del *ornatus*, directamente relacionado con la teoría de los estilos³⁶⁹, es la sintaxis, que, por lo que toca a los discursos de que ahora nos ocupamos, es compleja, propia del estilo solemne. Lo podemos comprobar, entre otros autores, en Mendieta y Lizana, dos cronistas en cuyas obras es muy relevante el sermón barroco, aunque solo lo sea plenamente el segundo. El primero retoma la narración después de lo que él mismo considera “circunloquios”, habiendo compuesto una página entera con tres únicas oraciones llenas de subordinadas, la primera de las cuales empieza así:

Esta es la razón por donde podemos tener por gran maravilla, si los indios salen perfectos cristianos, y si lo son debemos dar inmensas gracias a nuestro Señor, que por su gracia y misericordia lo obra, y no maravillarnos de que los indios, a cabo de dos o tres años de su bautismo, tuviesen por cosa de burla y engaño lo que los frailes les predicaron de la Ley de Cristo, viendo que los que se jactaban... (50).

En Lizana la sintaxis tiene además el poder de hacer cambiar la modalidad discursiva: lo que comienza (79) como una narración del traslado de una imagen se convierte a las pocas líneas en un intrincado sermón pleno de subordinadas de gerundio que ocupa tres páginas más.

En fin, también es característico del estilo sublime el empleo de tropos y otros adornos de estilo, entre los que ahora cito, para terminar, las antítesis y contrastes, tan del gusto barroco, y que utiliza Montoya para satirizar a los colonos, jugando con las oposiciones vida/muerte y libertad/esclavitud (92).

Hasta aquí el estudio de las modalidades discursivas en la crónica religiosa. Para tener ahora una visión de conjunto, debemos decir que, por regla general, estas no se mezclan, sino que cada una tiene su espacio, un hecho evidente en los textos del XVI y

³⁶⁹ Desde los tratadistas antiguos se considera que hay un estilo humilde, otro medio y otro solemne, y en la Edad Media, además, se relaciona cada uno con un grupo social. Además de lo indicado en la nota anterior, véanse David Pujante (2003, 300-302) y Antonio Azaustre y Juan Casas (1994, 16-17).

más discutible en los del XVII, aunque algunos tardíos de este vuelven a mostrarlo de nuevo. Una segunda conclusión —más trascendente— es que, pese a que las crónicas hacen uso de todas las modalidades, en mayor o menor medida, por encima hay un elemento unificador: la intención persuasiva y el tono subjetivo. En efecto, incluso en las crónicas de mayor tendencia *científica* modalidades como la descripción y hasta la exposición se contaminan de elementos subjetivos, tanto en el tono como en el lenguaje, que deriva frecuentemente hacia lo coloquial. Ratificamos aquí, pues, lo ya expuesto en otros lugares (en particular en el apdo. 3.3).

El diálogo: tipología general, usos y funciones

Pasemos, pues, ahora, a ocuparnos de la presencia del diálogo en las crónicas, un elemento de capital importancia en su poética que aparece, como ahora veremos, bajo distintas formulaciones o presentaciones y entre cuyas finalidades, podemos adelantarlo ya, se encuentra una muy próxima a la intención estética, pues, combinado con la narración, convierte muchos pasajes de los textos en momentos de especial dramatismo. El abundante material dialógico extraído de las obras permite establecer tres modos básicos de plasmación del coloquio: el estilo directo, el indirecto y el diálogo retórico. Cada uno de ellos tiene su razón de ser y le aporta algo distinto al conjunto: el primero, carácter *novelesco*, dramático —aproxima la obra a la narrativa de ficción—; el segundo, que va en la dirección contraria y nos recuerda que estamos leyendo tratados, es la gran aportación de la cronística de Indias, sobre todo porque se lleva a extremos a los que el diálogo indirecto, necesariamente limitado, no suele llegar; y el tercero, que lingüísticamente es una variante del primero —si bien algunas crónicas pueden reproducirlo en él—, supone un aporte documental que nos permite conocer de primera mano —o así se nos presenta— pensamientos, ideas y visión del mundo de las culturas indígenas y no solo, aunque sea el caso más conocido, en Sahagún. Pero, como era de esperar, estas categorías de diálogo no se presentan siempre discretas, pues, con frecuencia, se pasa del estilo directo al indirecto o viceversa, lo cual provoca discordancias, ya estudiadas con detalle (apdo. 3.4), y es también factible la confusión entre las voces indígenas de los diálogos retóricos y la del narrador.

En el siguiente cuadro (nº 2) tratamos de reflejar la relevancia que tiene tanto el diálogo en general (DG) como sus distintas formas en particular (directo DD, indirecto DI y retórico DR) en cada una de las obras que manejamos. Para ello utilizamos, simplemente, las siglas S (sí) y N (no), graduando la primera con una raya (–) o con doble guion (--), cuando su aparición sea menos relevante o muy poco relevante, y añadimos, en algunos casos, observaciones a la derecha. La ordenación es cronológica, lo que permite observar tanto la evolución diacrónica como las afinidades en obras escritas o publicadas en años próximos, independientemente de la orden religiosa:

	DG	DD	DI	DR	OBSERVACIONES		DG	DD	DI	DR	OBSERVACIONES
PANÉ	S-	S	S-	N	Relativamente importante según la extensión de la obra	LIZÁRRAGA	S	S	S	S-	Muy importante, pero se evitan los largos parlamentos retóricos
ANÓIMOS	N	N	N	N		REMESAL	S	S	S	S-	Menos el retórico y con presencia de monólogo
NIZA	S	S	S	N		ARRIAGA	S	S	S	S-	
MOTOLINÍA A	S	S	S	N		GRIJALVA	S-	S-	S	N	Poco relevante. El directo aparece en los diálogos
MOTOLINÍA B	S	S	S	N		SIMÓN	S	S	S	S-	Muy importante, pero se evita el retórico
G. CARVAJAL	S	S-	S	N	Fundamental el indirecto	LIZANA	S	S	S-	S-	Solo importante el directo
SAN PEDRO	S-	S-	S	N	Solo bajo la forma escrita de la carta	ROJAS	N	N	N	N	
AGUILAR	S	S	S	N		CALANCHA	S-	S-	S-	N	Poco relevante en proporción a la extensión
LANDA	S	S	S	N		MONTOYA	S	S	S-	S	Muy importante el directo y menos el indirecto
SAHAGÚN	S	S	N	S	Fundamental importancia etnográfica del diálogo retórico	ACUÑA	N	N	S-	N	
DURÁN	S	S	S	S	Muy importante directo y retórico	MALDONADO	N	N	S-	N	
TOVAR	S	S	S	S	Muy importante. Con perspectiva indígena	BARNUEVO	N	N	N	N	
ACOSTA	S-	S-	S	S-	Solo en los últimos libros y tomado de Tovar	RIBAS	S	S	S	S-	Importante, y con inclusión de monólogo
DAVILA	S	S	S	S-	Abundante e importante	OVALLE	S	S	S	S	Incluye monólogo
MENDIETA	S	S	S	S-	Muy importante	J. CARVAJAL	S-	N	S	S-	Solo importante el indirecto
						CRUZ	N	N	N	N	
						TECHO	N	N	S-	N	
						TORRES	S	S	S	S	Muy importante y con monólogo

La información contenida en el gráfico anterior nos permite llegar a las siguientes conclusiones:

1) El empleo del diálogo en general, según nos indica la columna izquierda es básico o fundamental en veinte textos (más del 60%) –8 franciscanos, 6 dominicos, 1 agustino y 5 jesuitas–, menos importante en seis (18%) –1 jerónimo, 1 dominico, 3 agustinos y 1 jesuita– e irrelevante en siete (21%) –3 franciscanos y 4 jesuitas–. Podemos, pues, considerarlo como un rasgo constitutivo. A su vez, atendiendo a su desglose por órdenes, es más relevante en franciscanos y dominicos, algo menos en jesuitas y muy poco en agustinos. El hecho de que las siete obras donde no existe o tiene poca trascendencia el diálogo hayan sido escritas por franciscanos y jesuitas no tiene que ver con la orden religiosa, sino con el género: todas son relaciones de diverso tipo, en particular de viajes. Por lo demás, el diálogo aparece en obras diversas en cuanto al género, aunque más en textos extensos, si bien tal relación no es automática, pues tenemos obras muy extensas con poco diálogo –las de Grijalva y Calancha– y otras breves donde este tiene un papel más destacado –las de Niza, G. Carvajal y la *Carta* de Motolinía–. En fin, también es

atendible el criterio cronológico: los datos nos dicen que es irrelevante o menos importante en cuatro obras del XVI y nueve del XVII, así como que al comienzo y al final del período acotado es menos acusada su presencia, pero de ello no cabe establecer conclusiones, ya que, si nos fijamos bien, se debe a que en estos dos momentos temporales hay seleccionadas más relaciones, mientras que en el medio es donde encontramos más historias y otras obras extensas.

2) Sí es significativo el hecho de que crónicas próximas entre sí hagan un uso similar o idéntico del diálogo. Para comprobarlo tenemos que fijarnos en las cuatro columnas y así nos saldrán las siguientes agrupaciones: a) Niza, Motolinía, Aguilar y Landa –que se mueven en un lapso de poco más de veinte años– utilizan el diálogo, pero prescinden de la variedad retórica (DR); b) Durán y Tovar usan todas las variedades, incluido el DR; c) Dávila, Mendieta y Lizárraga, primero –al filo del cambio de siglo– y Remesal, Arriaga, Simón y Ribas, después –en un lapso de algo más de veinte años en pleno XVII– utilizan todos los tipos de diálogo también, aunque algo menos el DR, y d) Ovalle y Torres vuelven a utilizar, a mediados de siglo, la misma fórmula que Durán y Tovar, aunque el agustino sin miras etnográficas.

3) Si hablamos del diálogo directo (DD), el cuadro nos indica que su presencia es homologable con el general (DG), con algunas excepciones: en Pané es más importante aquel que este y en G. Carvajal lo contrario: el dominico destaca por prescindir de DD y usar siempre el diálogo indirecto (DI), que lleva a extremos no superados, por ejemplo, en el conocido episodio del relato que hace un indio sobre la vida de las amazonas (76-79).

4) En cuanto al DI, además de lo que acabamos de indicar, es más utilizado que el DD en San Pedro, Acosta, Grijalva y J. Carvajal y el caso contrario se da en Lizana y Montoya. El cuadro nos indica que el DD y el DI gozan de un status parecido, lo cual es sorprendente pues el segundo es mucho más difícil de manejar y mantener. Esta equiparación solo puede significar que el DI tiene una enorme importancia y es elemento constitutivo de la poética del género, aunque debemos reconocer que la menor relevancia del DD pueda deberse a su ya comentado carácter *novelesco*, que lleva a los cronistas a rechazarlo en razón de tal o porque construir verdaderos diálogos directos, como, por ejemplo, los de Aguilar, requiera un talento no al alcance de todos. Y por ello, quizá, no aparece en ocho obras (casi el 25%), mientras que el DI no comparece en cinco (casi el 15%).

5) El diálogo retórico (DR) consiste en la sucesión de discursos pronunciados por los personajes en ocasiones solemnes. La mayor parte de los que encontramos en las crónicas están a cargo, en teoría, de un hablante indígena, cuya intervención es recogida por el cronista en su literalidad (gracias a que los ha conservado la tradición oral con procedimientos que se indicarán –apdo. 4.3– o mediante una reconstrucción aproximada), si bien, en las historias eclesiásticas, es un locutor español y religioso situado en un contexto de debate teológico o en torno a cuestiones internas de la orden. Es, pues, una modalidad utilizada con un fin documental y trabaja a favor de la crónica como texto burocrático-legal o de investigación etnográfica. Su importancia, por ello, es grande, aunque su uso, como veremos ahora, es sensiblemente inferior a los demás tipos dialogales, como se observa claramente en el cuadro, donde se muestra que es trascendente o constitutivo en seis textos –1 franciscano, 1 dominico, 1 agustino y 3 jesuitas–, todos ellos extensos –historias generales (3), eclesiásticas (2) e híbridos (1)– y repartidos por igual en los dos siglos. Se asocia, pues, con obras de largo aliento y ambición escritas, sobre todo, por jesuitas (Tovar, Montoya y Ovalle, a los que se unen Torres –caso excepcional en su orden–, Durán y, por supuesto, Sahagún). En cuanto a las

obras donde no aparece (17), se reparten así: 1 jerónimo, 7 franciscanos, 2 dominicos, 3 agustinos y 4 jesuitas. Cronológicamente están muy igualados, con ligera ventaja del siglo XVI como época menos vinculada con el uso del DR, y a propósito del género, no hace acto de presencia en obras breves de diverso tipo, aunque tampoco en cuatro extensas.

El diálogo indirecto

Si echamos un vistazo a los ejemplos³⁷⁰ recogidos de DI veremos que no está asociado a una determinada función, sino que, a diferencia de los otros, se utiliza para todo y aparece en todos los contextos textuales, incluyendo los relatos de casos, las narraciones novelescas y las biografías, donde esperaríamos más el DD (Torres, 123-124, entre otros muchos ejemplos). Puede reproducir por escrito el diálogo oral e incurrir en una mezcla de registros y formas de tratamiento (San Pedro, 153). Se usan, como es lógico, los verbos *dicendi*, aunque se puede prescindir de ellos, como se ve en las primeras páginas de la *Historia* de Landa, formadas por una sucesión de párrafos breves encabezados por la conjunción *que*, si bien, más adelante, se prescinde de esta estructura reiterativa y se pasa al estilo directo conformando un discurso expositivo emanado directamente del locutor, sin intermediarios.

Las utilidades del DI son muy variadas:

- 1) testimonios indirectos del narrador, salidos generalmente de informantes indígenas (Niza, 86-90; Carvajal, 35-36, 39, etc.)³⁷¹,
- 2) exposiciones largas (Mendieta, 536; Simón, 7, 54; Lizana, 107, 136; Remesal, 355; San Pedro, 168, 174),
- 3) reproducción de documentos administrativos (Dávila, 270-271; Remesal, 94-95, 129; Simón, 250) y cartas (San Pedro, 153),
- 4) arengas y otros textos en un contexto bélico (Tovar, 76),
- 5) interrogatorios (Arriaga, 148),
- 6) citas textuales (Ovalle, 25),
- 7) diálogos rápidos, con réplicas y contrarréplicas breves (Lizana, 103, 110),
- 8) discursos (Acosta, 437), y
- 9) diálogos retóricos (Durán, 22-23; Acosta, 439; Ribas, 47, 292).

Casi todos estos usos llaman la atención, pero cabe destacar la reproducción de documentos, pues, cuando ocurre, se renuncia a la textualidad de los mismos, pero ya

³⁷⁰ Los ejemplos que, a lo largo de las páginas siguientes, citamos indicando el número de página son, como se puede suponer, una parte muy pequeña del total de los recogidos.

³⁷¹ Véase el comienzo del citado episodio de las amazonas en la *Relación* de Carvajal: “El capitán [...] le preguntó que de dónde era natural; el indio dijo que de aquel pueblo donde le habían tomado; el capitán le dijo que cómo se llamaba el señor de esa tierra, y el indio le respondió que se llamaba Coyunco [...]. El capitán le preguntó qué mujeres eran aquellas (que) habían venido a les ayudar y a darnos guerra; el indio dijo que eran unas mujeres que residían la tierra adentro siete jornadas [...]. El capitán le preguntó si esas mujeres eran casadas; el indio dijo que no”. A continuación, después de la pregunta sobre cómo vivían, el indio empieza a extenderse más en las respuestas y, aunque sigue siendo interrogado con regularidad, todo el peso de la exposición recae en el informante manteniéndose la tercera persona, por más que no siempre se observen las normas del EI en el uso de los tiempos verbales y de los pronombres.

sabemos lo que ocurría en la época con la reproducción de textos ajenos: se sometía a todo tipo de manipulaciones sobre las cuales nadie se cuestionaba. El otro contexto donde resulta chocante es el retórico: en la clasificación que precede consideramos el DR como un tipo aparte dando por hecho su reproducción en estilo directo, pero no siempre es así. Podemos aventurar algunas hipótesis para este uso indistinto de los estilos, con independencia del tipo de texto y la situación:

- a) búsqueda de la variedad,
- b) cansancio que deriva en incapacidad para mantener un mismo estilo durante mucho tiempo,
- c) rechazo del estilo directo por su carácter más literario, o
- d) relativa o escasa importancia que se le daba a la cita directa³⁷².

El diálogo directo: funciones y contextos de uso

El diálogo directo (DD), con independencia de su convivencia o no con el indirecto en el mismo contexto, según veremos algo más abajo, tiene como principal función la ya comentada de dotar de intensidad dramática a la acción y su uso suele crecer según se avanza en la crónica porque se busca que la acción vaya *in crescendo*, según vemos, entre otros muchos (Sahagún, 1086; G. Carvajal, 67; Aguilar, 177; Durán, 35, 110; Calancha, 211, 214, etc.), en los siguientes ejemplos, de los cuales tienen interés añadido el segundo, tercero y cuarto por reproducir momentos de la vida privada de los personajes:

Muy enojado arrojó en el suelo el calabazo y dijo: “Yo conozco esta gente, porque estos cascabeles no son de la hechura de los nuestros; decildes que luego se vuelvan, si no que no quedará hombre dellos” (Niza, 92).

Y ella llorando y querellándose decía: “¿Por qué matas a mi hijo? ¿Cómo tuviste manos para tratar así a tu propio hijo? Matárasme a mí primero, y no viera yo tan cruelmente atormentado a un solo hijo que parí. ¿Por qué lo has así tratado? [...] Déjame llevar a mi hijo. Y si quieres, mátame a mí y déjalo a él, que es niño e hijo tuyo y mío que yo parí” (Mendieta, 239).

Sucedió un día que Alonso de Ávila se fue a su aposento cansado y triste, y tenía por compañero a Botello Puerto de Plata. [...] Y así como entró le halló llorando fuertemente y le dijo estas palabras: “Oh, señor, ¿ahora es tiempo de llorar?” Respondiole: “¿Y no os parece que tengo razón? Sabed que esta noche no quedará hombre de nosotros vivo si no se tiene algún medio para poder salir” (Aguilar, 182).

³⁷² Dávila reproduce así el mandato de un gobernador: “[El] gobernador [...] hizo un mandato en forma de provisión, para que el maestre de campo y capitanes se aprestasen con su gente, dentro de tantos días, para ir a descubrir la gran provincia de Coça, según la instrucción del virrey don Luis de Velasco gobernador y capitán general de toda la Nueva España, en cumplimiento de la cédula real de la magestad católica del rey don Felipe segundo deste nambre, so pena de ser habidos por traidores inobedientes al rey y señor” (270-271). A su vez, las crónicas que relatan la historia del México indígena están llenas de diálogos que reproducen embajadas dirigidas a reyes o grandes señores y que se plasman como DI; véase este ejemplo de Acosta: “Enviaron una embajada al rey de Azcapuzalco [...] diciendo que del agua que les había hecho merced no podían aprovecharse por habérseles desbaratado el caño por muchas partes; por tanto, le pedían les proveyese de madera y cal y piedra, y enviase sus oficiales” (438-439).

[Madroñal] le dijo: mucho he deseado días ha verme a solas con vos por experimentar hasta dónde llegan vuestras fuerzas, a quien respondió el Delgado: bien a propósito es la ocasión y el lugar para eso, y así templad bien las vuestras, que también las quiero yo probar” (Simón,156).

Dijo algo aprisa: “Padres, nuestros hermanos son muertos”. Quiso pasar adelante y decir: “Encomendémoslos a Dios”, y no pudo (Remesal, 361).

Como funciones secundarias, además de las ya conocidas de reproducir interrogatorios y embajadas (Arriaga, 149; Tovar, 67) y documentos (Landa, 51), es frecuente el uso ritual (Landa, 68; Simón, 261, 264; Ribas, 18, 19), así como la utilización caracterizadora de personajes –que da lugar a diálogos rápidos y verosímiles–, como, por ejemplo, Motolinía que, en su *Carta*, pone frases breves en boca de Cortés y otros –“Amigos, sigamos la cruz de Cristo” (274)– que hablan de la actuación de los mismos, o Calancha, que describe, mediante el diálogo, el lenguaje y tono de los personajes, según se ve en este ejemplo y otros (111):

Respondió el pretensor: “¡Oh, señor, soy colérico!” A esto respondió el conde con la paciencia de que había usado: “También soy yo colérico y me modero en mis palabras; andad con Dios y otro día venid más moderado” (91-92).

Un segundo aspecto de interés son los diferentes contextos en que aparecen los diálogos. Al respecto podemos decir que ocurren, en su mayoría, dentro de la narración de escenas climáticas –bélicas o que reflejan tensión argumentativa entre personas que discuten–, según ya ejemplificamos. Pero, además, pueden darse en contextos más específicos, como en relatos intercalados y anécdotas, por muy breves que sean (Mendieta, 239 y muchísimos más; Dávila, 84, 89), relatos novelescos (Grijalva, 82-83; Montoya, 22, 25, etc.), narraciones y resúmenes bíblicos (Calancha, 149, 182; Lizana, 97, 101 –donde se ponen en boca de los personajes frases de las Escrituras–) y cartas que reproducen aspectos de la vida indígena, pero suenan a literatura de *castigos* castellana (Ovalle, 327). Destaca, en particular, la costumbre de incluir algún diálogo en las anécdotas más simples lo mismo que en los relatos de ficción insertos, lo que dice mucho de las posibilidades que los cronistas le conceden a esta técnica, con la que, además, marcan de manera particular textos para que se perciban mejor como intercalados, y nos presentan el diálogo como una elaboración siempre mayoritariamente asociada a la modalidad narrativa.

Los estilos del DD

En tercer lugar, debemos considerar los estilos del diálogo, que oscilan entre el literario y el coloquial –este, muy verosímil–. Hay también ejemplos de determinadas tonalidades intermedias, como el patético-expresivo y el irónico-humorístico. Valga como ejemplo del primero esta lamentación de un azteca que ve próximo el fin de su país: “¿Qué habemos de hazer? Vaya por donde fuere, ya es venido el tiempo en que hemos de ser destruidos. Esperemos aquí la muerte” (Sahagún,1086), y del segundo, los insultos que mutuamente se dedican dos tribus indígenas: “Los chonos dícnles: ‘¡Ah! ¡perro Lampuna, come obispo!’. Los Lampunas: ‘¡Ah! ¡perro chopo, cocotarro!’” (Lizárraga,

55). En cuanto a los diálogos más literarios, esto es, que reproducen los esquemas de la literatura de ficción de la época, hemos de buscarlos sobre todo en los relatos intercalados de carácter novelesco, como es el caso del relato de la Virgen y el indio de Grijalva:

[El indio] se llegó quexoso, y tierno, y le dixo: “¿Por qué lo habéis hecho así, Señora? Toda mi familia y yo os hemos buscado con dolor. ¿Qué os faltaba en mi casa que os salistis della? ¿En esto me pagáis el hospedaje? Habladme de modo que os entienda, que yo lo enmendaré” (83).

Pero también pueden encontrarse ejemplos dentro del relato principal, como sucede, por ejemplo, en Montoya (17-18).

Con todo, la mayor aportación de las crónicas en este asunto se encuentra en el modo de reproducir el diálogo conversacional normal, vivo, rápido y con intervenciones, a veces, extremadamente sencillas puestas en boca de indígenas. Algunos cronistas destacan sobre los demás en la construcción de este DD: por ejemplo, en Sahagún, que se caracteriza, como veremos, por el uso del DR, encontramos, sin embargo, ejemplos continuos de DD, ya que existen libros enteros, como el III o el V, contruidos enteramente con diálogos rápidos, o el último, en cuya parte final hay diálogo en prácticamente todas las páginas. Además del franciscano, descuellan otros autores como Dávila (274, 319), Torres (21, 33, 59), Montoya (6, 12, 25) o Ribas (18, 41, 285). Los ejemplos que aportamos ahora, entre otros muchísimos que se podrían traer, muestran la capacidad de algunos cronistas para recoger el diálogo real:

Este [...], con gran denuedo le dixo estas palabras: “*Yanacona* (así le llamauan), ¿no dixiste el otro día que el *Tulili* (nombre de su ídolo, y del Demonio) había determinado que esta mujer muriese? Respondió el hechicero: “*Así es verdad. Pues ¿cómo* (replicó Ballesta) *no se ha muerto, y está viva y sana?*”. “*Ella verdaderamente murió* (respondió el hechizero) *y su alma andaba discurriendo por la montaña: pero los Padres la traxeron de allá, y han querido que viva*” (Torres, 310, cursiva del autor para distinguir las intervenciones de los personajes de las del narrador).

Preguntóles el Padre: “¿Pues cómo no me matan a mí?” Respondió una famosa hechizera: “Porque dizes misa no te podemos matar”. [...] Otros muchos [...] le dixieron: “Padre, mucho te queremos, porque nos hazes mucho bien” (Ribas, 332).

Estos son ejemplos que contienen réplicas y contrarréplicas rápidas nacidas de la interacción de los misioneros con el mundo indígena. Pero en el texto del jesuita encontramos, además, con mucha frecuencia brevísimas intervenciones que salpican la narración, del tipo “Añadieron: ‘Esto estamos enseñando a nuestros hijos, para que assí lo hagan de aquí en adelante’” (*id.*, 41).

En fin, si repasamos los ejemplos reproducidos textualmente, podremos recopilar los recursos formales más frecuentes para la construcción de este tipo de diálogo, en particular, recursos patéticos: interrogaciones –que a menudo expresan enfado–, vocativos e interjecciones, pero también, en los casos de mayor elaboración, repeticiones y paralelismos. Se salen un poco de este esquema los diálogos de embajadas que vemos,

por ejemplo, en Tovar y que, a lo largo de la obra, se hacen más largos y elaborados hasta convertirse realmente en DR.

Mezcla de estilos y soliloquio

Antes de hablar del DR, importante cualitativa más que cuantitativamente, debemos mencionar, siquiera sea de pasada, dos hechos:

- 1) los tipos DI y DD pueden mezclarse o pasar de uno a otro en el mismo contexto comunicativo y
- 2) aunque de modo embrionario, podemos rastrear la presencia de monólogo en las crónicas, fenómeno conectado con el asunto de la omnisciencia, ya estudiado (apdo. 3.4).

Con respecto a lo primero, lo más habitual es arrancar en EI y pasar luego al ED, debido a la dificultad de mantener el primero por mucho tiempo (Aguilar, 164, 192; Grijalva, 39; Arriaga, c. XV, donde el paso se produce en la formulación de las preguntas de un cuestionario; Remesal, 366, en un diálogo más extenso, de filiación novelesca; Simón, 266, y Dávila, 87, 230). Pero también sucede que se mezclen o alternen ambos en muy pocas líneas (Lizárraga, II, 192; Ribas, 318) o que se contaminen los esquemas constructivos de ambos estilos: lo normal es que se emplee la fórmula del ED, utilizando signos de interrogación y exclamación y pausas características, y luego se transcriba un discurso en EI, con sus nexos y tiempos en pasado (Lizana, 103; Ovalle, 107, 136, 369, etc.). He aquí, respectivamente, un ejemplo de cada uno de esos tres usos:

Hernando Cortés [...] habló [...] con la lengua Amalinchi y Aguilar, diciéndoles cómo ya habían visto que él se había defendido de todos ellos, [...] que de ellos habían muerto muchos no lo queriendo él hacer [...], “por manera que bien habéis visto la verdad, pues que os hemos tomado solos durmiendo y no os hemos querido matar ni hacer daño ninguno” (Aguilar, 164).

De allí a un rato, como quien despierta de un sueño, dijo: “*Requiescat in pace*”. Preguntáronla qué era aquello. Respondió: “El padre fray Pedro de Córdoba acaba de morir (Remesal, 183).

Uno de los juristas que la aprobó, convencido, dijo que ¡ojalá y cuando la firmé tuviera manca o quemada la mano! (Lizárraga, 276-277).

A propósito del monólogo, hemos seleccionado ejemplos de soliloquios en estilo directo y con marcas específicas que indican que el personaje piensa o habla a solas (Torres, 544; Ribas, 305), otros sin esas marcas –solo con el verbo dicendi “dijo”– (Lizárraga, 235 y II, 71; Ovalle, 370) y también un caso de varios monólogos indirectos o narrados sucesivos (Remesal, 362). Las fórmulas introductoras empleadas son “fue diciendo en su interior” en Ribas y “comenzó a reprehenderse a sí mismo, diciendo” en Torres. En el caso del monólogo narrado, de Remesal, el cronista nos avisa primero de que va a contar pensamientos y tribulaciones de un grupo de religiosos y luego desarrolla varios de ellos encabezándolos con verbos de lengua y pensamiento:

Todo era tristeza, todo melancolía, todo suspirar y llorar, y revolver en la imaginación mil pensamientos de la soledad y desconsuelo [...].
Ofrecíaseles si los de las Islas dirían [...]. Acordábanse de los religiosos que allí quedaron [...]. Volvían con la consideración a España y temían ... (362).

Por su parte, Lizárraga trae en ED el supuesto último monólogo de Lope de Aguirre, harto caracterizador de la visión que tiene de él el cronista:

Decía: “Yo bien sé que me tengo de condennar, pero en el infierno no tengo yo de estar con gente bahúna, sino con Alejandro Magno, con Julio César, con Pompeyo y otros príncipes del mundo” (II, 71).

Como vemos, el soliloquio se reserva también para momentos de especial dramatismo y, al mostrar la interioridad psíquica de los personajes, es indicio de la madurez literaria que la crónica alcanza en el siglo XVII.

El diálogo retórico: tipos e interacción, interlocutores y contextos

El último tipo de diálogo considerado es el retórico (DR), que es, la mayoría de las veces, una sucesión de parlamentos o discursos de cierta longitud y elaboración. Habida cuenta de que, como veremos ahora, esta modalidad está relacionada, sobre todo, con hablantes y contextos indígenas, debe completarse lo que ahora diremos con lo investigado al respecto más abajo (apdo. 4.3) sobre las costumbres de los lugareños en materia de retórica, así como la admiración de los cronistas por las dotes oratorias de los mismos. Hay que empezar por decir que el DR no es una derivación más intensificada del DD, puesto que puede utilizar el EI: esto es, cabe construir diálogos retóricos en estilo indirecto o ir alternando los dos estilos (Calancha, 197; Durán, 235; Torres, 61, 258; Remesal, 258, 356; Ovalle, 276), tendencia más acusada en los autores del XVII que en los renacentistas –más tendentes al uso del ED–. Prueba de que puede convivir el EI con un alto grado de elaboración es este ejemplo, donde una india vuelve del más allá y, después de un largo parlamento en ED lleno de antítesis barrocas, continúa su discurso de la mano del narrador:

Esta buena muger [...] les exhortaba al amor y la caridad, [...] tratábales maravillosamente de la fealdad del pecado, de la hermosura de la virtud, del horror del infierno, del temor del juicio, y cuenta estrecha que Dios pide, de la hermosura de la gloria (Montoya, 56).

El DR es, entonces, un parlamento o varios –un discurso– situado en un contexto de coloquio, que puede ser presentado respetando la voz del hablante –como si el cronista dispusiese de ese texto y lo plasmase tal cual– o contado con la voz del narrador, una opción que no implica que este reduzca o sintetice el discurso, sino únicamente los cambios gramaticales de rigor. A su vez, también se observa que este puede en ocasiones ser más narrativo que discursivo o retórico y contener en su interior nuevos ejemplos de diálogo, con lo que se detectan numerosas capas textuales que crean un efecto de profundidad (Montoya, 21).

Para ver gráficamente los aspectos básicos que integrarían una posible taxonomía del DR, según la información que proporcionan los ejemplos seleccionados, proponemos el siguiente esquema (nº 3):

TIPOS TEXTUALES	INTERLOCUTORES	CONTEXTOS COMUNICATIVOS
Discursos en general, sin marcas específicas	Señores prehispanos a las gentes a su cargo o al pueblo entero en abstracto	Prehispánico, bélico o fundacional o cotidiano
Arengas	Caudillos hispanos a sus hombres o a los conquistados	Conquista (interacción) y exploración (expediciones)
Charlas didácticas o <i>castigos</i>	Portavoces indígenas a sus futuros reyes o señores o a otras personas	Prehispánico cotidiano o solemne. En menor medida, evangelizador (con un componente didáctico-sobrenatural)
Oraciones/profecías	Indígenas cristianizados a punto de morir o seres sobrenaturales a otros indígenas y religiosos a otros religiosos	Cultural-ritual-evangelizador

El DR es estructurante o constitutivo de la obra en Tovar, Acosta, Durán, Mendieta y Sahagún en el XVI y Torres, Montoya, Remesal, Ovalle y Simón en el XVII. En general, puede decirse que se asocia con momentos importantes de la historia contada, no tanto emocionantes o dramáticos como rituales o marcados por las ceremonias y la etiqueta. Su relevancia hace que algunos cronistas los resalten en cursiva (Montoya, Torres, Remesal), si bien sucede también que sus fronteras no se marquen con claridad y se mezcle con otros discursos (Ovalle, 113). El cuadro nos indica su clara vinculación con el mundo indígena y, por tanto, con la investigación etnográfica o histórica sobre las comunidades prehispánicas, pero también con el indio individual como portador de mensajes sobrenaturales en el contexto evangelizador: se pasa de un indígena portador de consejos sabios o líder que conduce a su pueblo a otro, de un ámbito más rural, que funciona como heraldo o intérprete de la divinidad cristiana. También aparece, pero en mucha menor medida, DR en la interacción militar entre conquistadores y conquistados, entre aquellos entre sí o entre los religiosos en sus debates internos. Veamos algunos aspectos y ejemplos significativos de estos distintos contextos para luego examinar procedimientos formales y diversas maneras de *contaminación* entre la expresión formal o ideológica del autor y la de los hablantes, hecho directamente relacionado con el asunto de la verosimilitud del discurso indígena.

Tovar –y otros cronistas etnógrafos, como Durán ((44, 45, 48, 50, 51, 53 y ss., 95-96, etc.)– usa el DR para marcar el carácter fundacional del éxodo mexicano, donde hay un líder que se dirige al pueblo para mostrar la tierra prometida, al modo de Moisés, aunque también puede ocurrir que un portavoz autorizado felicite al nuevo líder y aproveche para impartirle doctrina:

Aquí hemos de ser señores de todas estas gentes, de sus haciendas, hijos e hijas; aquí nos han de servir y tributar. En este lugar se ha de edificar la famosa ciudad que ha de ser reina y señora de todas las demás” (49).

En el jesuita y también en Acosta sucede que el interlocutor, en los parlamentos largos, puede pasar de ser una persona individual al pueblo entero, y viceversa, y también que el emisor sea el pueblo personificado que se dirige al señor que se corona, pintándole las dificultades de su oficio, o al que se le quiere pedir algo –Tovar en el discurso a Moctezuma (111-113) y Acosta (433-434, 440-441)–:

Alégrate, pues, oh tierra dichosa, pues te ha dado el Señor de lo criado un príncipe que será columna firme en que escribes [...]. Regocíjate, y con gran razón, que tienes un rey que no tomará ocasión, con el estado, de regalarse y estarse tendido en el lecho [...]. Y tú, generosísimo mancebo, [...] ten confianza, que no te negará sus mayores dones (Tovar, 111).

En Durán, Montoya y Dávila hay como un diálogo entre el narrador, que adquiere un rol de personaje, y la divinidad (4, 51 y 88, respectivamente) y en este, ya dentro de un contexto evangelizador completamente distinto al de los otros, hay un frecuente discurso retórico directo que el narrador pone en boca de indígenas cristianizados que están a punto de morir o de santos y otros seres sobrenaturales que se dirigen al moribundo:

Hijo mira el peligro en que estas, las agonías que la muerte causa, la osadía, y el atrevimiento con que el demonio tienta, [...] bien será que tú seas pregonero destes trances (Montoya, 70).

Estructura del discurso y estilo en el DR

La organización y el estilo de los discursos, aunque se trate de piezas orales, es cuidado y dotado del ornato correspondiente a las situaciones que antes comentábamos, aunque quepa observar diferencias: por ejemplo, Tovar, manteniendo unas claves retóricas básicas, es más despojado que Durán –pese a la probable fuente común en que beben– y, desde luego, que Torres. Este, precisamente, puede tomarse como modelo de coherencia estructural (con exordio, justificación, narración del caso y petición final) y estilo literario que no rehúye la adjetivación profusa y la bimetración sintáctica en el relato oral que del ataque de unos indios hace un fraile (35-36).

Si echamos un vistazo a los tres últimos fragmentos reproducidos, descubriremos ya algunos de los recursos retóricos que más comparecen en el DR: en el primero y el tercero, la enumeración paralelística; en el segundo, el paralelismo acompañado de la interjección, el vocativo y los verbos en imperativo, junto con alguna metáfora tópica. Y, en efecto, es la enumeración paralelística, a menudo a base de interrogaciones más o menos retóricas, el recurso constructivo más habitual (Tovar, 69; Mendieta, 254; Ovalle, 113): Ello nos informa, una vez más, de que, en general, las intervenciones de los personajes son enumerativas, más que profundas, lo cual se debe a que interviene en ellas más la subjetividad patética a la busca de la emoción que la mera razón. Vienen a corroborar

este aserto otros procedimientos de estilo que nos salen al paso para llenar esa estructura: la interrogación, retórica o no (Tovar, en el citado discurso a Moctezuma; Durán, 54, 491; Remesal, 367; Ovalle, 87-88); los imperativos y vocativos (Mendieta, 112-113, entre otros ya citados); las imprecaciones en el tipo textual de la arenga (Durán, 139), y las antítesis (Remesal, 188) y metáforas (Durán, 54) –procedimientos los dos últimos de índole diferente a los anteriores–. El DR busca, pues, a juzgar por su forma, mover al interlocutor, tanto al receptor interno de los diálogos transcritos como al externo en los distintos niveles vistos (apdo. 3.3). Tal subjetividad no implica improvisación o sumisión a los sentimientos: estos no excluyen el recurso a las figuras ni a la tópica, pues estamos siempre ante intervenciones literarias, como se ve en esta serie de metáforas: “Nosotros todos somos las plumas de sus alas, las pestañas de sus ojos y las barbas de su rostro” (Durán, 54), de antítesis:

¿Pues por qué se ha de cansar vuestra señoría –replicó el padre– del modo suave, fácil y eficaz de la paz, con sólo una vez que se propuso, más que del duro y dificultoso de la guerra que tantas veces se ha propuesto, y de que tan poco fruto se ha sacado? (Remesal, 188, cursiva del autor),

o en el recurso a la tópica de la tradición occidental:

No recibáis pena y enojo: ¿no echáis de menos a vuestros señores y grandes de vuestro reino, la flor de los señores mexicanos, muro y amparo vuestro? ¿Qué és dellos, dónde están? (Durán, 148).

La verosimilitud en el DR

Un último aspecto relevante se refiere a la verosimilitud de los DR –en particular, indígenas, pero no solo– tomando en cuenta tanto su expresión lingüística como sus elementos ideológicos. Es asunto complejo y nos referiremos de inmediato al caso de Sahagún. El cotejo de los ejemplos que podemos traer no permite dar una respuesta taxativa, pero sí cabe sospechar que algunos autores trasponen a las situaciones comunicativas de las crónicas la retórica y la tópica en que se han educado y no respetan debidamente la diferencia que al respecto debería haber entre su expresión como autores y la de los personajes que hablan, sobre todo cuando son indígenas, pero también cuando son españoles. Los ejemplos que veremos ahora, antes de referirnos al franciscano etnógrafo, revelan distintos tipos de mediación o intervención del narrador en el discurso del personaje hablante, una situación en que aquel le transfiere a este, voluntaria o involuntariamente, elementos característicos de su estilo y también de su visión del mundo:

1) Tovar carga de un mayor grado de retoricismo el discurso indígena que el europeo de Cortés, por ejemplo, (lo que incide en la idea recurrente de relacionar indígenas con retórica, en que estos son maestros y despiertan gran admiración en los cronistas españoles –véanse diversas frases elogiosas de Sahagún en nota al apdo. 4.3–). En general, siempre se transcribe el discurso indígena, en cualquier crónica, con un plus de refinamiento. Podemos comprobarlo en Torres, que nos sorprende con la elocuencia de un discurso de un líder indio, aunque, por si hay dudas, advierte de antemano sobre su

carácter “locuaz” —dándole en este caso al término un carácter negativo—. El texto, presentado en EI, incluye léxico escogido, series antitéticas, metáforas tópicas cristianas y estructura canónica, rasgos impropios de quienes el propio autor califica como “bárbaros”:

[El indio] predicaba que era ministro y lugarteniente del dios verdadero, enviado por su magestad como profeta suyo, para que los sacase de las tinieblas en que vivían, y los reduxese a la luz de la verdad que habían desamparado. Que les hacía saber que tenían muy enojado a su Dios por haber repudiado su culto, [...] que tratasen de aplacarle dexando la ley de los cristianos, y restituyéndose a sus ritos antiguos, y a la adoracion de aquel dios, que habían reconocido y venerado sus padres, pues por haberle sido fieles habían vivido prósperos y contentos largos siglos, y después que habían abraçado la ley de los españoles andaban pobres, afligidos y acosados dellos (Torres, 61).

2) En otros autores la habilidad retórica encuentra su verosimilitud en el rápido aprendizaje cristiano producto de una experiencia sobrenatural y abunda también en series antitéticas y paradojas:

Fui llevada al infierno, donde vi un fuego horrendo, que arde, y no da luz, y causa grande temor [...]. Luego me llevaron al cielo, donde vi a nuestra Madre, tan hermosa, tan resplandecinete, y linda [...] y en su compañía innumerables santos hermosísimos, y resplandecientes, que todo lo de por acá es basura, estiércol, y fealdad allá es todo tan hermoso, allá es todo hermosura, todo belleza y riqueza (Montoya, 56).

Sin embargo, tanto Montoya (16, 74-75) como Ribas (49-50, 690) aportan discursos muy variados, que se sitúan entre la simple suma de improperios para expresar enfado e ira y el discurso más sosegado y elaborado, del tenor de los ejemplos anteriores.

3) Arriaga hace hablar a un indio con las mismas metáforas agrícolas que él mismo había empleado como autor anteriormente: “Padre, esto bueno queda ahora; pero si yo aro, y cavo, y escardo, y riego mi huerta una vez, y no la viese ni llegase a ella, después de un año ¿qué tal quedaría?” (105), donde es evidente que el lugareño glosa una parábola bíblica.

4) Ovalle pone en boca de Colón un discurso donde, para expresar su malestar y desengaño por ser apresado, hace que afloren tópicos barrocos: “El mundo cumple con palabras, y promesas, y al cabo engaña, y miente” (118).

5) Sahagún incorpora elementos de un cuento europeo de origen folclórico o bíblico (que aparece en el *Lazarillo*) —y, por tanto, extraños— a un discurso elegíaco sobre la muerte de un familiar, por lo demás perfectamente enmarcado en el contexto indígena: “E ya os fuistes al lugar oscurísimo que no tiene luz ni ventanas, ni habéis más de volver ni salir de allí” (295).

En los ejemplos anteriores han salido algunas discordancias entre el discurso esperado y el que finalmente se produce. En algunos casos, los cronistas se cuidan de aportarles verosimilitud. En otros, simplemente encontramos recursos, tópicos y elementos culturales de la tradición occidental insertos en contextos inadecuados. Y podemos preguntarnos por su verosimilitud: por el grado de fidelidad a la fuente y por las posibles operaciones mediadoras de los autores en la transmisión. Aunque en Durán o Tovar hay mucha retórica indígena, el caso paradigmático al respecto es el de Sahagún.

Es sabido que el franciscano reproduce en su *Historia* discursos de “antigua palabra” denominados *huehuetlatolli*: el “Libro VI” está enteramente ocupado por ellos, pero también aparecen en los demás. Son textos transcritos, como la obra toda, en lengua mexicana y luego traducidos: en el manuscrito presentado en versión bilingüe y en las ediciones que manejamos hoy en la versión castellana. Admitiendo que la traducción sea fiel, tales discursos deberían mostrar la visión del mundo y la técnica retórica de los aztecas, como se encarga el autor de defender ante quienes lo acusan de escribir ficciones y mentiras³⁷³. Las investigaciones hechas al respecto³⁷⁴ indican que estos discursos –y también rezos, adivinanzas y demás expresiones de cultura popular– forman un corpus textual oral conservado por siglos que abarca todo el ciclo de la vida mexicana. En su mayoría son discursos didácticos de alta elocuencia y donde la coincidencia con la estructura y contenido de la retórica europea codificada por griegos, latinos y autores cristianos no es producto de la mediación narrativa del autor, sino la constatación de la existencia de unos *universales* éticos: conjunto de preceptos ético-morales defendidos por cualquier sociedad (humildad, paciencia, templanza, diligencia) y de otros que se rechazan (soberbia, mentira, ira, pereza) y unos *universales* estéticos (introducir, argumentar, concluir; captar la benevolencia y atención del público; utilizar un lenguaje escogido y hasta literario, etc.). Este fenómeno, que ya fue visto en su momento por Las Casas y valorado como idóneo para favorecer la evangelización³⁷⁵, se constata en los ejemplos extraídos, donde con todo, cabe establecer una diferencia entre los discursos didácticos (referidos a educación, cuidado de los hijos, comportamiento en diferentes contextos, formas de gobernar, etc.), en todo coincidentes con la ideología, composición y elocución de un texto europeo de la época³⁷⁶, y otras formas de DR, más literarias, que al lector europeo le sonarán más *exóticas*.

Así, si tomamos como ejemplo el citado “Libro VI”, veremos cómo aparecen primero discursos políticos, caracterizados por su extrema subjetividad, marcada por la presencia de interjecciones, vocativos, interrogaciones retóricas, imperativos, etc. (por ejemplo, 423-426). En ellos el locutor implora la protección del señor y le pide que proteja a los débiles: “¡Oh señor piadosísimo! Al menos apiadaos y habed misericordia de los niños que están en las cunas, y de los niños que aún no saben andar” (426). A continuación, vienen los textos didácticos del ámbito privado, más sosegados y suavizados por el amor filial, por ejemplo, en el adoctrinamiento de una hija por parte de su madre (492-497), donde, además de la estructura tripartita que se puede ver en todos, afloran los vocativos

³⁷³ “Lo que en este libro está escrito no cabe en entendimiento del hombre humano el fingirlo ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está. Y todos los indios entendidos, si fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es el propio de sus antepasados y obras que ellos hacían” (Sahagún, 422).

³⁷⁴ Véase en particular Mónica Ruiz Bañuls (2009, 96-135 y 2013, 68-77).

³⁷⁵ “¿Quién podrá decir con verdad, que alguno de los preceptos de la Ley natural, que se contienen en nuestro divino Decálogo, ni en los que conciernen a las virtudes de la prudencia y la justicia y fortaleza y temperancia, que son las llamadas morales, y todo lo demás tocante a la modestia y honestidad, en especial, que son partes de la temperancia, en las dichas exhortaciones o avisos y consejos falta?” (Las Casas, *Apologetica*, p. 43, *apud*. Mónica Ruiz Bañuls (2013, 71)).

³⁷⁶ El paralelismo entre el discurso indígena y el europeo, en cambio, es mucho menos perceptible en las obras de Durán y Tovar, puesto que estas reflejan más específicamente la perspectiva indígena, además de estar basadas en una fuente común del mismo tipo. Por su parte, Mendieta ofrece un modelo más próximo a Sahagún (por ejemplo, 112 y ss.)

lentos, a su vez de comparaciones: “Tú, hija mía, preciosa como cuenta de oro y como pluma rica salida de mis entrañas” (492). Luego, en la parte central, va enumerando lo necesario para salir adelante: “Y sin por ventura venieres a necesidad de pobreza, mira, depende muy bien y con gran advertencia el oficio de las mugeres, que es hilar y texer” (495). Hacia el final del “Libro VI” Sahagún, en cambio, recoge refranes, adivinanzas y fraseología metafórica que deja traslucir una sabiduría propia, genuina:

¿Qué cosa y cosa una jícara azul sembrada de maíces tostados que se llaman *momóchitl*? Este es el cielo, que está sembrado de estrellas (595).

Dañas el lustre y graciosidad de la piedra preciosa, pársle como *teçontli* áspero y ahoyado. Manoseas o desparpaxas o sobaxas la pluma rica (598).

En síntesis, en el segundo tramo de este apartado hemos intentado describir el estatuto del diálogo en la crónica y establecer una tipología del mismo. Hemos constatado su importante presencia, junto a aspectos particulares, como la tendencia constitutiva al DI, la mayor presencia del DD, generalmente breve y básico, según avanzamos hacia el final y la mezcla y paso de un tipo a otro, ya sea por búsqueda de variedad o por la imposibilidad de mantener mucho tiempo el mismo tipo. Asimismo, constatamos la relevancia del DR en las crónicas más etnográficas y nos ocupamos de la voz indígena, transmisora de aspectos particulares, pero también de una cultura y una expresión retórica universal. Y expusimos, en fin, las diversas funciones del diálogo, desde la estética, vinculada con los relatos literarios y con la expresión del dramatismo, hasta la etnográfica, pasando por la meramente narrativa.

4.2 El estrato coloquial y otros niveles lingüísticos de menor peso. La lengua coloquial, expresión de la subjetividad fundamental de la crónica

La riqueza lingüística de las crónicas

Hemos subrayado a lo largo de nuestra investigación la importancia de las crónicas como documentos meramente lingüísticos y, como se ha indicado (apdo. 1.4), estas han sido utilizadas con frecuencia como material para la elaboración de trabajos lingüísticos, como glosarios o monografías sobre la historia del español de América³⁷⁷. Hasta tal punto esto es así que podrían hacerse, solo con el material recogido, vocabularios específicos de indigenismos, cultismos, fraseología popular, refranes y máximas, así como también sería posible elaborar una breve monografía acerca del nacimiento del español de América, la lengua criolla americana que aflora a los textos en el siglo XVII³⁷⁸. Nosotros nos centraremos en aspectos que nos ayuden a establecer esa *poética* que poco a poco vamos construyendo al subrayar o poner en valor rasgos constitutivos. Por poner un ejemplo, si diversos asedios nos han llevado a constatar que la crónica es un género subjetivo y que se tiende a explicar fenómenos complejos con lenguaje coloquial, en este apartado debemos corroborarlo haciéndonos eco de la amplísima presencia de fraseología popular, de refranes o de sufijación apreciativa.

De modo, pues, que lo que nos va a ocupar es precisamente lo anterior, junto al lenguaje sentencioso y al uso del refranero y, cómo no, la presencia de indigenismos, prueba evidente de la cercanía de los autores al mundo primigenio y hasta de un desempeño lingüístico científico-profesional, aunque, de nuevo, este derive hacia lo subjetivo-literario en la construcción de las definiciones³⁷⁹. Además de ello, hay otros aspectos que citaremos de pasada y por los cuales vamos a empezar.

Las crónicas son documentos misceláneos y heterogéneos también desde el punto de vista lingüístico, pues pueden convivir largos párrafos latinos sin traducir con abundante fraseología popular o textos de nivel culto o literario con otros cuya sintaxis parece improvisada y no libres de dialectalismos y hasta vulgarismos. A la vista de los ejemplos que mencionaremos a continuación, puede afirmarse que las crónicas reflejan la búsqueda de un estándar que no encuentran, razón por la que se hallan representadas en ellas distintas variedades lingüísticas. Un rasgo que las unifica es la tendencia al arcaísmo, que cede ligeramente con el paso del tiempo, pero no de modo significativo³⁸⁰. Es posible

³⁷⁷ Para una visión general, consúltese la bibliografía contenida en el último tramo del apdo. 1.4.3, así como, en particular, las referencias a trabajos lingüísticos específicos sobre ciertos cronistas que se indican posteriormente.

³⁷⁸ No podemos entrar en el pormenor estadístico del uso que se le da en los textos a toda esa enorme riqueza lingüística, aunque sí es obligado mencionarla y dejar constancia de ella como un rasgo característico de la crónica. Por ello, aparte de los breves comentarios que ofrecemos al respecto en este apartado y el siguiente, ofrecemos en un apéndice a este capítulo una serie de antologías donde recogemos una muestra breve de frases hechas, refranes e indigenismos, acompañados, estos últimos, de las definiciones que nos dan de ellos los propios cronistas.

³⁷⁹ Los indigenismos son un elemento de importancia capital, por lo que se tratarán aparte, en el siguiente apartado (4.3).

³⁸⁰ Todavía está plenamente vigente en Mendieta, como indica, en las páginas 75-76 de su “Estudio preliminar” de la *Historia*, Francisco Solano (véase “Bibliografía de fuentes primarias”) que explica

rastrear futuros analíticos, complementos directos de cosa con preposición y de persona sin ella y uso del género etimológico como rasgos muy frecuentes. También hay que citar la falta de plural del pronombre *quien*, la no preposición en las perífrasis ingresivas y la *f-* bien entrado el XVII, así como nexos o relacionantes tipo *ca, do, ende*, sustantivos como *cibdad*, formas verbales como *seyendo* y el uso de la preposición en expresiones cuantificadoras como *unos pocos de + sustantivo*. Esa tendencia compite con la contraria porque, aunque sea de modo muy discreto, asistimos a los comienzos del español criollo o español de América: con las debidas reservas que suscitan los problemas gráficos, no son pocos los ejemplos de algo que podría ser seseo, aunque carecen de sistematicidad y conviven con la grafía esperable. Asimismo, vemos asomar una selección léxica que, con el tiempo, se ha convertido en un rasgo distintivo de ese español con respecto al de España: se trata de adverbios como *acá*, diminutivos como *tantico* o *chiquito*, uso del adverbio *bien* como sinónimo de *muy*, sustantivos como *papas, plata* o *cuadras*, adjetivos como *lindo* o verbos como *acomodar* o *agarrar*.

Otra marca de la casa, y rasgo constitutivo, es la presencia del latín³⁸¹ –casi nada, en cambio, del griego– en los textos, que se manifiesta de diversas maneras:

a) largos párrafos traducidos o sin traducir, a veces parafraseados e insertos de modo natural en la argumentación,

b) uso de fórmulas y frases hechas latinas y hasta máximas y sentencias y

c) abundante empleo de cultismos léxicos y semánticos que aumentan en el XVII con la presencia del léxico culteranista tan de moda. Sin duda, es *copia* y derivados la más reiterada, junto con palabras que mantienen todo tipo de grupos cultos. Además, asoman, entre otras, *áncora, propincuo, pluvias, mácula, bautismo, ultra, debelar, conferir, sindéresis, colegir, salutífero, seminario, nautas, frigidísimo, puericia, miraculosamente, ubérrimo, párvulo* y los sobradamente conocidos por su presencia en la literatura del XVII: *émulo* y derivados, *báculo, eminente, ostentar* o *ministraba*. Junto a ellos, por último, otros de carácter más semántico, esto es, utilizados con su significado originario: *militaban, imperio, divertido o fantasía*.

Citaremos también de pasada, aunque no sean significativos de un estado de lengua sino del estilo de los cronistas en su condición de religiosos, algunos ejemplos de eufemismos, que comparecen quizá menos de lo esperable y más en el XVI que en el XVII. La mayoría se refieren al sexo y al funcionamiento del cuerpo en general, aunque también hay algún ejemplo sobre los aztecas que “ayudaron a morir con ponzoña” a un rey poco aficionado a la guerra (Tovar, 101): “cuando les viene aquella gana” (G. Carvajal, 77), “para tener que hacer con ellos” (id., 78), “vergüenzas femeniles” (San Pedro, 193), “se sangraban de los brazos y piernas y de lo que Dios les dio” (Aguilar, 197), “órganos de la puridad” (Landa, 95), “miembro vergonzoso” (id., 98), “partes secretas” (Sahagún, 72), “conversación carnal” (id., 119), “cosas necesarias de su cuerpo” (Durán, 489), “imposibilitado para con mujeres” (Dávila, 796), “comunicarse” (Mendieta, 68),

también esa peculiar mezcla de arcaísmos, dialectalismos y elegante estilo humanista, propia de esta crónica y de otras.

³⁸¹ Al respecto, justificaba el jesuita Arriaga su decisión de dar fragmentos en latín sin traducir “por no quitarles la energía que tienen sus palabras, aunque la tiene mayor en griego” (159).

“desatino y suciedad” (id., 82), “cosas feas” (id., 312), “instrumentos de la generación” (Simón, 337), “no hacer de su persona” (Lizana, 103), “obligaciones anejas al santo matrimonio” (id., 207), “tenía las necesidades de las bestias de comer, dormir y otras muy comunes” (Montoya, 45) o “vicio inmundado, que por su indecencia no se nombra” (Ribas, 11).

Un último aspecto se debe mencionar antes de pasar definitivamente a hablar de las distintas plasmaciones de la lengua coloquial: se trata del lenguaje formulario. Las crónicas, como se ha dicho hasta la saciedad, son también documentos burocráticos próximos al mundo jurídico, lo que favorece la reiteración de fórmulas, aunque eso no lo explique todo. Prácticamente todos los autores las emplean, con independencia de orden, género y siglo, y los contextos de su utilización son variados. Ya hemos visto (apdo. 3.1) que pueden comparecer como marcadores textuales que guían al lector o como algo muy próximo a los epítetos épicos en la descripción de los personajes (3.7). Estos son otros contextos o usos relevantes, más allá de las fórmulas de saludo y despedida en cartas y paratextos, que no tienen nada de particular:

a) Relacionadas con la índole de los autores: fórmulas religiosas utilizadas a modo de agradecimiento por una acción positiva que se está narrando, para indicar el nacimiento o muerte de algo o alguien, para expresar un deseo o, simplemente, fórmulas propias de la liturgia próximas al rezo: “Y Dios por su bondad...”. “Alabado sea Dios” (Pané, 203). “Plegue a Nuestro Señor” (Motolinía A, 120). “Fue Nuestro Señor servido” (Cruz, 19). “Que Dios guarde” (J. Carvajal, 41). “Bendita sea la bondad y grandeza de Dios” (Torres, 275). “Que está en gloria” (Torres, 111). “Dio su alma al que la crio”. “Bendito seas, Señor” (Mendieta, 455).

b) Mundo jurídico: “Yo, Fray Gaspar de Carvajal...” (G. Carvajal, 88). “No niego ni puedo negar que haya habido gigantes” (Durán, 7).

c) Llamada de atención para avisar al lector sobre la importancia de algo: “Era cosa de ver” (Aguilar, 170; Simón, 196). “Es de advertir que...” (Arriaga, 54). Con un matiz de encarecimiento: “No se puede fácilmente dezir el sentimiento...” (Torres, 37). “No es decible...” (Ovalle, 4). “Es cosa maravillosa...” (Ovalle, 7).

d) Eco o redundancia: utilización, en particular, de la fórmula “como lo hizo” y sus variantes para recalcar o enfatizar que una acción se consumó o llegó a su término (Simón, 155, 258).

Las distintas formas de expresión coloquial

Después de las rápidas notas anteriores, hemos de pasar a lo que sí tiene una relevancia estilística y lingüística en las crónicas, pues estas pueden entenderse como un verdadero glosario o repositorio de fraseología coloquial (sufijación apreciativa, frases hechas, naturalismo descriptivo), de máximas, sentencias y refranes —que veremos en este apartado— y de indigenismos —en el siguiente—. El caudal de ejemplos recogidos en cada uno de estos tres apartados es prácticamente inabarcable (en especial coloquialismos e

indigenismos) y algunos de los motivos de su aparición ya se han esbozado: están utilizados con plena consciencia y tienen un valor que va más allá de lo lingüístico³⁸².

Los coloquialismos pueden organizarse en dos grupos: sintácticos y léxicos. Los primeros son menos trascendentes y cabe achacarlos casi siempre a las condiciones, a veces precarias, de producción de los textos; los segundos, en cambio, se vinculan con aspectos centrales de la poética de la crónica. Más allá del intento de reproducir a propósito expresiones coloquiales en los diálogos –del tipo “va el hechicero y le dize” (Montoya, 26)–, lo normal es que sean producto de la prisa y de la falta de revisión y quizá también de las vicisitudes de la transmisión. Enumero con brevedad lo esencial:

- a) redundancias: “Lavatorios para lavarse “ (Pané, 189; Landa),
- b) dativos éticos: “De esta manera se estaba la idolatría en paz” (Motolinía, 129; Pané, Landa, Mendieta, Durán, J. Carvajal, Tovar),
- c) hipérbaton coloquial con tematización del elemento semánticamente más importante: “El señor [...] lo mandaron buscar” (Pané, 200; Anónimos, Motolinía, Simón, G. Carvajal),
- d) falta de concordancia entre el sujeto y el verbo de la oración: “Otros muchos que cada día ha de ir sacando a luz la necesidad y la codicia” (Acuña, 103; Niza),
- e) muletilla *pues* en posición inicial: “Pues a los catorce años del reinado de Motezuma” (Acosta, 468; Motolinía),
- f) uso de *que* como conector universal, incluyendo su empleo como relativo sin preposición: “Cuatro años que no llovió” (Motolinía, 153; Mendieta, Lizana, Remesal, Tovar, Acuña, Barnuevo, Ribas, Ovalle),
- g) concordancia *ad sensum*: “Son gente que miran mucho en agüeros” (Motolinía, 161-162; Lizana),
- h) personalización de estructuras impersonales: “Obispos hay y han habido” (Motolinía B, 260),
- i) expresión causal coloquial “como que”: “Como que se casan sin amor” (Landa, 90),
- j) construcciones donde se evita el relativo *cuyo* y se prefiere *que*: “Algunos pocos pueblos hay que su tasación se hizo antes” (Motolinía, 269-270; Sahagún, Simón, Lizana, Ribas), y
- k) expresión *que tan + adjetivo*: “Mirar qué tan grande era el templo” (Mendieta, 263).

Repasando el listado anterior, se ve que son los franciscanos y el siglo XVI la orden y época más proclives a estos descuidos expresivos, aunque sea San Pedro –autor que no hemos citado– el ejemplo paradigmático donde los podemos ver todos juntos, pese a que sus compañeros agustinos sean de los más correctos en este aspecto³⁸³.

³⁸² Se ha insinuado ya que ese registro coloquial –incluso en la transmisión de contenidos científicos– es una estrategia para llegar al lector y entrar con él en un diálogo en que este se sienta cómodo y es también, o aparenta ser, una muestra más de la subjetividad imperante en los textos. Digamos ahora que cabe relacionarlo con ese *sermo humilis* propio del modelo retórico erasmista y que puede verse en el “estilo desenvuelto y conversacional” de las cartas de los humanistas en el siglo XVI, según indica David Mañero (2009, 80). Otras derivadas de esa elección lingüística son su mayor adecuación al concepto de *verdad*, tan querido por los cronistas, y a la elección de la primera persona autobiográfica.

³⁸³ Relacionado con lo anterior, véanse todavía algunas consideraciones sintácticas en el apdo. 4.4.

Los coloquialismos semánticos, como el caso de “querida” por “amante” (Mendieta, 165), son irrelevantes. En cambio, los léxicos –sufijación apreciativa, fraseología coloquial, descripción naturalista-expresiva– son, como decíamos, mucho más trascendentes. Para calibrar su grado de aparición e importancia cabe establecer los siguientes grupos:

- a) sufijación apreciativa –aumentativos, diminutivos, despectivos, expresividad general del lenguaje, sufijos superlativos–,
- b) fraseología,
- c) refranes, máximas y sentencias,
- c) pobreza léxica –palabras comodín y uso coloquial de léxico culto– y
- d) naturalismo descriptivo –disfemismos, selección léxica impactante o repulsiva–.

En el siguiente cuadro mostramos en qué autores hemos recogido, en mayor o menor medida, datos de cada uno de los tipos:

RASGO	AUTORES EN QUE APARECE	CUANTIFICACIÓN EN ÓRDENES	CUANTIFICACIÓN EN SIGLO
SUFIJACIÓN APRECIATIVA	Pané, Anónimos, Motolinía (H y C), Landa, Sahagún, Mendieta, Simón, Lizana /// G. Carvajal, Aguilar, Durán, Dávila, Lizárraga, Remesal, J. Carvajal /// San Pedro, Grijalva, Calancha, Torres /// Acosta, Arriaga, Montoya, Ribas, Ovalle	OSH: 1 OFM: 8 OP: 7 OSA: 4 SJ: 5	XV-XVI: 12 XVII: 13
FRASEOLOGÍA	Niza, Motolinía (H y C), Landa, Sahagún, Mendieta, Simón, Lizana /// G. Carvajal, Aguilar, Durán, Dávila, Lizárraga, Remesal, J. Carvajal /// Grijalva, Calancha, Torres /// Tovar, Acosta, Arriaga, Montoya, Acuña, Ribas, Ovalle, Techo	OFM: 8 OP: 7 OSA: 3 SJ: 8	XVI: 9 XVII: 16
REFRANES, MÁXIMAS Y SENTENCIAS	Pané// Anónimos, Motolinía (H y C), Sahagún, Mendieta, Simón, Lizana, Cruz// Durán, Dávila, Lizárraga, Remesal// Grijalva, Calancha, Torres// Acosta, Arriaga, Montoya, Ribas, Ovalle	O d M: 1 OFM: 7 OP: 4 OSA: 3 SJ: 5	XV-XVI: 9 XVII: 12

POBREZA LÉXICA	Anónimos, Niza, Sahagún // Montoya, Ovalle	OFM: 3 SJ: 2	XVI: 3 XVII: 2
NATURALISMO DESCRIPTIVO	Pané, Landa, Sahagún, Simón, Lizana /// Durán, Dávila, Lizárraga, Remesal /// Torres /// Tovar, Acosta, Montoya, Barnuevo, Ribas, Ovalle	O de M: 1 OFM. 4 OP: 4 OSA: 1 SJ: 6	XV-XVI: 7 XVII: 9

Sufijación y fraseología son rasgos que aparecen en los datos recogidos de la mayoría de los textos, siempre en mayor medida, sobre todo el segundo, en el siglo XVII. También es significativo el caudal de refranes –que se completa con otra serie de frases de estilo e intención sentenciosa creadas o adaptadas por los autores–. Los otros dos tienen una incidencia menor, aunque el último tiene relevancia cualitativa y responde a una determinada intención como luego veremos. De igual manera, son recursos coloquiales empleados al margen de la orden, con el matiz de su menor frecuencia en los agustinos, en su razón de su mayor aristocratismo. Para ver la incidencia real de este hecho se debe tener en cuenta que la importancia cualitativa de cada elemento no es igual en todos los autores citados. Al respecto, deben distinguirse cuatro grupos:

- a) incidencia inexistente o irrelevante: Maldonado, Cruz y Rojas,
- b) muy escasa: Pané, Anónimos, Niza, Motolinía (C), G. Carvajal, Aguilar, Grijalva, Barnuevo y Techo,
- c) estimable: Motolinía (H), Sahagún, Lizana, Durán, Dávila, Remesal, San Pedro (solo diminutivos), Calancha, Torres, Tovar, Acosta, Arriaga, Montoya, Acuña (solo frases hechas) y Ovalle y
- d) muy importante: Landa (diminutivos), Mendieta (frases hechas y refranes), Simón (frases hechas y refranes), Lizárraga (frases hechas y refranes), J. Carvajal (diminutivos) y Ribas (diminutivos).

Si sumamos los dos primeros apartados vemos que la suma de las obras alcanza algo más de la tercera parte, mientras que los otros dos juntan los dos tercios restantes. También sabemos que las crónicas de a) y b) son textos breves, excepto el de Grijalva, que es extenso, lo que implica que estos repositorios de coloquialismos, que pueden ocupar muchas páginas, encuentran más fácil acomodo en las obras enciclopédicas. El repaso anterior también nos muestra que los dos rasgos concretos más utilizados son los diminutivos y las frases hechas.

Tomados en su conjunto, los recursos lingüísticos que comentamos persiguen dotar a las obras de mayor expresividad, llevarlas al registro coloquial cercano a la oralidad y mostrar no solo la subjetividad, sino más bien la ternura y el paternalismo que los frailes despliegan ante el mundo indígena, sobre todo en el caso de los niños. Su uso, por ello, es plenamente consciente y, en buena medida, característico o constitutivo de la crónica religiosa.

La sufijación apreciativa

La tendencia al diminutivo es palmaria. Es de destacar la abundancia en estas obras de sufijos apreciativos no frecuentes en el idioma, como *-ejo* o *-uelo*, *-eta*, *-ico*. También *-illo* —el que aparece con más frecuencia— e *-ito*. No siempre tienen carácter afectivo, sino que pueden usarse en sentido despectivo o irónico. He aquí algunos casos particulares: Landa hace un uso abrumador del diminutivo: se da incluso el caso de repetir una misma palabra en un breve párrafo con dos distintos: “pilarejos” y “pilaritos” (166). También ocurren en el léxico de la flora, lo que hace que su descripción sea más personal que científica: “Hay unas azucenas muy blancas y olorosas y que duran mucho en el agua, y fáciles de traer acá” (186). “Tortolillas muy saladas” (192), algo que también sucede en J. Carvajal (136 y ss.) y en Arriaga, cuyos diminutivos pertenecen a definiciones de elementos concentrados en pocas páginas sucesivas, lo que indica que no hay un intento de descripción científica. Mendieta crea un diminutivo sobre un indigenismo: “mecapalejos” (89)³⁸⁴. Acosta los forma sobre adverbios: “tántico” (143). Simón los utiliza con ánimo satírico contra un personaje: “chavecillos” (308) y Lizana y Torres contra un cargo: “capitancillo” (282) y “capitanejo” (361). Dávila mantiene el matiz irónico-burlesco: “En este donaire iba el pobre caballero” (139). “Inglesillo desventurado” (424). J. Carvajal maneja diminutivos redundantes: “Pequeñuelos quesitos” (99). En fin, la obra de Ribas se caracteriza por el uso abundante del diminutivo, que deja ver una perspectiva de ternura y amor ajena a la razón. Se ve incluso cuando utiliza el adjetivo “barbarillos”, quitándole todo el hierro negativo del uso de “bárbaros” a lo largo de toda la obra: “Sírvenle los platos a los barbarillos que ya miraban como ángeles” (683)³⁸⁵.

³⁸⁴ Francisco Solano, en su edición de la obra (véase “Bibliografía de fuentes primarias”), llama la atención sobre este curioso diminutivo y añade algunas consideraciones sobre el empleo de frases hechas y arcaísmos en la *Historia* de Mendieta (“Estudio preliminar”, 74-77), que bien podrían extenderse al conjunto de la crónica religiosa de Indias.

³⁸⁵ A continuación citamos algunos de los ejemplos recogidos de los autores más significados por la utilización de este rasgo lingüístico, entre los cuales, como se verá, hay varios repetidos por su uso más frecuente: Landa: “serrezetas”, “caracolejos”, “islilla”, “donecillos” (43,44,51), “esclavillos”, “varoncillos” (92), “leoncillos”, “hijuelos”, “torpecillos”, “manezuelas”. Sahagún: “cordeçuelas”, “gusanillos”, “pedreçuelas” (61), “tamalejos”, “corneçuelos” (64), “pastelejos” (70), “faldetas” (80), “mañanita” (124). Simón: “granillos”, “raicillas” (25), “comidillas” (61), “espaldillas” (27), “pueblezuelo” (54), “cuentezuelas” (63), “rescatillos” (75), “pequeñuelas” (148), “lugarejo” (155, 278), “pobrete” (162), “riquillos” (165), “pueblezuelos” (172) (290), “tendzeuelas” (173), “baratijas” (282), “pequeñuelo” (286), “cordelejos” (290). San Pedro: “hervorcillos” (152), “poyatillas” (162), “labazillos”, “matezillos” (166), “animalexos”, “leonzillos” (168), “cestillo”, “canastillo”, “verguillas” (170), “cositas” y “cosillas” (190), “petaquillas” (199). Arriaga: “pedrezuela” (26) y “piedrezuela” (51), “animalejos” (37), “pedacillos” (44), “chacarillas” (45), “bultillo” (45), “figurilla” (45), “frutilla” (46), “redondillas” (46), “pedacillos” (47), “quentecillas” (47), “manoxillo” (51), “pajarillos” (62), “mosquillas” (62), “cosilla” (125), “pequeñuelos” (190). Montoya: “pedaçuelos” (11), “hijuelo” (12, 28, 41, 93), “pequeñuelos” (25), “animalejos” (15), “colchoncillo” (20), “menudicos” (27), “ovejuelas” (44), hazenduelas” (44), “montecillo” (48), “avecillas” (49), “chusmilla” (51) y “chusmica” (52). Ribas: “paxarillos” (2, 40), “frutillas” (7), “mayorcitos” (10), “pedreçuelas” (12), “chiquitas” (12), “abexitas” (14), “cuerpecito” (14). “gusanitos” (14), “casitas” (14, 39), “animalejos” (40), “comidillas” (307), “pequeñitos” (307), “cosillas” (313, 325), cruzeticas” (314), “niñerías” (314), “cristianitos” (314), “casilla” (325), “cerrito” (330), “pleiteçuelos” (339), “corderillos” (410), “cañuelas” (413), “mayorcitos” (427), “choçuela” (436), “donecillos” (437), “tamborcitos” (687).

Dentro de la sufijación apreciativa, tienen mucho menos interés e incidencia los aumentativos –utilizados por franciscanos y dominicos y apenas nada por los demás–, con matiz casi siempre despectivo y, pese a la escasez de ocurrencias, cualitativamente es interesante la presencia de léxico expresivo, creado por prefijación, sufijación o composición o directamente de origen popular. Los aumentativos pueden tener un matiz colectivo de cantidad –conectado con la frecuencia de la expresión cuantitativa en las crónicas³⁸⁶–: “beoderas” (Motolinía A, 125), “borrachería (Sahagún, 120), “monerías”, “niñería”, “boberías” (Montoya, 27, 13), pero lo frecuente es que su carácter sea más bien despectivo y que pueda formarse incluso, sobre adjetivos: “navajón” (Motolinía, A, 147) –reiterado en diferentes autores (Landa, Mendieta, Aguilar) para referirse al instrumento de piedra de punta afilada para extraer el corazón de los sacrificados–, “virajón”, “sayón” (Landa, 43 y 100), “tinajón” (Sahagún, 139), “barreñón”, (Mendieta, 78), “tajón” (Simón, 63), “varazo” (G. Carvajal, 55), “macanaços” (Durán, 108), “leñazos”, “hombrazo” (Dávila, 84, 87) –repetido en Lizárraga–, “zapatazo”, “bofetón” (Lizárraga, 52; II, 55) –repetido el segundo en Remesal–, “boquerón” (Remesal, 278), “letrones” (Calancha, 173), “humazo” (Torres, 81), “babaza” (Simón, 35) –también utilizado por Tovar–. Formados sobre adjetivos tenemos “valentazo” (Mendieta, 238), “formidazos” (Lizárraga, II, 125), “viejazo” (Ribas, 318), “hipocritones”, “beatón” (Montoya, 47, 48). Es también frecuente la aparición no despectiva de “antiguallas” (Motolinía B, 254) para referirse a los diversos elementos de la cultura indígena que se quieren estudiar. Al lado de estos ejemplos hay que considerar la creación expresiva de palabras mediante técnicas compositivas, muy en particular en los franciscanos: así, en la *Historia* de Motolinía encontramos “zipizape”, “trompeando” (84), “cazcarientas” (122), “batahola” (138); en Sahagún, “escarrapuçábanse” (303); en Simón, “aperreados” (26), “embalumadas” (54), “estomagados” (77), “basqueando” (168) o “amostazados” (288); en Durán, “apeñuscada” (II, 42), “escaramucear” (252) y en Dávila, “rostrituertos” (410), además de léxico expresivo-colloquial en general: “bufando” y “fulano” (Lizana, 184, 236); “coco” (Remesal, 213); “desembuchan” (Ovalle, 93); “criar humos de ponerse corona” (Calancha, 228), y “el sánalo todo de las enfermedades de la villa” (Torres, 300).

Fraseología

Otro rasgo que coopera en la formación de un estilo coloquial y poco académico capaz de llegar a un mayor número de personas –desconocemos si esa era la intención y lo que hemos visto en el capítulo 1 de nuestro trabajo más bien indica lo contrario– es el empleo de frases hechas, de las que las crónicas poseen cantidades ingentes. Los ejemplos recogidos, con los que podríamos llenar varias páginas aun siendo una pequeña cantidad respecto del total, pertenecen a veintiséis cronistas, aunque en algunos (Niza, Motolinía en su *Carta*, Landa, Sahagún, G. Carvajal, San Pedro, Grijalva y Techo) su presencia es testimonial. Como contrapunto, hay que decir que en las obras de Mendieta, Simón y Lizárraga hay un verdadero diccionario de fraseología popular. Los cronistas utilizan este recurso de modo consciente, hasta el punto de que pueden insertar una coiletila de aviso

³⁸⁶ Véase apdo. 4.4.

para el lector del tipo “como dicen” y similares (Mendieta, Simón, Lizana, Durán, Lizárraga, Remesal, J. Carvajal y Ovalle). De nuevo, haciendo balance, vemos que es un recurso más utilizado por franciscanos y dominicos y tiene su momento de mayor auge en las últimas décadas del XVI y primeras del XVII.

En ese material, que se puede consultar en apéndice al presente capítulo, cabe resaltar algunos aspectos significativos:

a) Presencia de ejemplos que, pese a pertenecer al acervo popular, deben su fama a su uso en la literatura o que son guiños a ella: “El pleito de Fuenteovejuna” (Mendieta, 350). “Hallar la ocasión calva” (Simón, 78). “Matarse con alguien” (Simón, 266). “Poner la vida al tablero” (con variantes, en Aguilar, 166 y Durán, II, 57). “No faltarle a cada cosa su alguacil” (reiterada en Lizárraga en 62 y otras). “Un no sé qué” (Lizárraga, II, 54). “Guiava un ciego a otro ciego” (Torres, 11). “Queden sepultadas en olvido” (Torres, 286). “Pasar la noche de claro en claro” (Acuña, 98).

b) Carácter hiperbólico: “Parecía que se venía el cielo abajo” (Motolinía A, 195). “Corriendo a más correr” (Sahagún, 58).

c) Relativa frecuencia de la estructura sintagmática *artículo+adjetivo+sintagma preposicional*: “El cruel de su dios” (Motolinía A, 160). “El malvado de Lucifer” (Sahagún, 100).

d) Uso constante de las expresiones coloquiales cuantificadoras *que+sintagma preposicional* y *cantidad+de*: “Qué de cosas” (Dávila, 535). “Qué de malos nombres les pusieron”. “Que les dijeron de cosas” (Remesal, 342). “Cantidad de chicha” (Lizárraga (199)). “Cantidad de carne salada” (J. Carvajal, 99) y similares: “Le dieron de estocadas” (Lizárraga, 179).

e) Presencia de expresiones coloquiales probablemente criollas: “A jorro” (J. Carvajal, 172). “Dio en pulpero” (Calancha, 134 –es probable que con el significado que esa palabra tiene en América–). “Para una mina es menester otra mina” (Ribas, 4 –de la que el autor explica que es un “refrán que corre en las Indias”–).

f) Utilización de expresiones acusadamente coloquiales, que siguen hoy día plenamente vigentes en la lengua oral coloquial y no esperaríamos encontrar en obras historiográficas y otros tratados científicos. Damos ahora una pequeña muestra: “Quedarse conmigo” (Niza, 6). “Hacer de tripas corzón” –muy frecuente– (Motolinía A, 118; Simón, 155; Durán, 30). “Por fas o por nefas” (Sahagún, 373). “Venir al pelo” (Mendieta, 307). “Traer el agua a su molino” (Mendieta, 511). “Manos a la obra” (Simón, 2). “Ir de capa caída” (Lizana, 129). “Predicar en el desierto” (Dávila, 4). “A la luna de Paita” (=Valencia) (Lizárraga, 293). “Aguarse la fiesta” (Remesal, 89). “Pagar justos por pecadores” (Grijalva, 68). “Llamar al huevo castaña” (Acosta, 283). “A pedir de boca” (Acuña, 100).

Refranes, máximas y sentencias

En 3.3 aludimos a la presencia en las crónicas de expresiones de carácter sentencioso como una muestra, muy propia de los Siglos de Oro, de la presencia de un *yo discursivo* y citamos unos pocos ejemplos remitiendo al apartado en que nos encontramos ahora. En la bibliografía consultada se tiende a dar por sinónimos los tres conceptos del epígrafe³⁸⁷,

³⁸⁷ Véase, por ejemplo, Demetrio Estébanez Calderón (1996, 914-915), que, citando a Lausberg, indica que todos ellos son “vehículo de la sabiduría popular”.

si bien, entre los ejemplos recogidos, se acomodan más a lo que se suele entender por refrán los de obras del XVI, mientras que, como ya se ha dicho (apdo. 3.3), en las crónicas del XVII encontramos estructuras de carácter sentencioso, menos conocidas, producto de la creación de los propios autores o de la manipulación de otras expresiones y que, en cualquier caso, tratan de simular esa sabiduría colectiva del pueblo, pero pasando por el filtro estilístico culto, como es característico del Barroco y donde destaca en particular el agustino Calancha. Además, en numerosas ocasiones, la longitud de las secuencias las convierte en pequeños discursos, con lo que pierden su carácter sentencioso. Veamos algunos ejemplos de un grupo y del otro (se pueden consultar más en apéndice):

a) Refranes: “A buen entendedor, pocas palabras bastan” (Pané, 203). “Más vale bueno por fuerza que malo por grado” (Motolinía B, 262). “Ese es tu enemigo, el que es de tu oficio” (35). “Vicios y virtudes no son para estar en los rincones” (70). “La pendencia o no comenzarla o acabarla” (153) –en este caso precedida de la frase introductoria “como dice el adagio español”–. “Esto del reinar no quiera par” (168). “Quien tal hace que tal pague” (325). –todos de Simón– “Lo bien ganado se pierde y lo malo, ello y su dueño” (II, 38). “A río revuelto, ganancia de pescadores” (II, 65) –de Durán, el primero de ellos con variantes en Mendieta–. “De los años mil vuelve el río a su carril” (Lizárraga, 82). En algunos casos, se modifica el refrán o se le da la vuelta o se emplean refranes de América que hay que explicar: “Como no hay casamiento pobre ni mortuorio rico, así no hay descubrimiento pobre” (Lizárraga, II,65). “Ni le amanece más temprano al que madruga” (Grijalva, 13). “Juega el sol antes que nazca” (Acosta, 324) –refrán peruano propio de tahúres cuyo significado explica el autor en el texto–.

b) Otro tipo de estructuras o pensamientos sentenciosos: “Es propio de tiranos servirse de infieles ministros” (283). “No hay mayor mal que el que se hace bajo especie de religión” (260) –ambos de Simón–. “La afectación cuidadosa suele hacer sospechosa la verdad” (Cruz, 9). “Es muy particular del hambre el dar cuidado quando se espera, como aflicción quando se siente” (Dávila, 236). “La ambición es polilla que suele criarse en el paño más fino” (146). “No hay freno como el castigo, ni paz como una victoria” (240) –ambos de Calancha–. “El disimulo del juez no es freno, sino espuela, del delito” (Torres, 32). “Logro es del don topar con quien lo estime” (Montoya, “Dedicatoria”). “El amor y deseo de la cosa amada suele ser el que la pone más lexos” (Ovalle, 136).

Pobreza léxica y naturalismo descriptivo

Bajo este epígrafe recogemos los dos últimos apartados del cuadro que hemos presentado al comienzo de este apartado. El primero carece de relevancia, pero, puesto al lado de lo que llevamos dicho sobre la lengua coloquial en las crónicas, cobra su sentido, ya que nos indica que algunas de ellas incurren en cierto descuido o pobreza lingüística. Buen ejemplo lo tenemos en las relaciones anónimas y también en la de Niza, donde se repite continuamente el comodín *cosa*, como se ve en estos ejemplos de los primeros: “Y por tierra lejos y cosa antigua” (108). “El señor que más cosa era de los chichimecas” (117). “Se vino a quejar de una cierta cosa” (121). Otras formas de pobreza son la repetición sin fin estético: “A honra de este dios hazían fiestas y su fiesta se llamaba [...], la cual fiesta...” (Sahagún, 72), la utilización de léxico culto en contexto inadecuado en vez de una palabra de nivel común: “Con esta metafísica de ocurrir por una parte a su necesidad, y por otra conservar la nobleza...” (Montoya, 3) o el empleo redundante y

erróneo de comparativos y superlativos: “Muy antiquísimos” (52). “Muy devotísimos” (264) –ambos de Lizana–. “Más imposible” (Ovalle, 26).

En fin, una plasmación textual de la expresividad coloquial es lo que he denominado *naturalismo descriptivo*: consiste en el uso consciente de un lenguaje disfémico que puede producir hoy repulsión en el lector, aunque seguramente no se busque eso. Ya hemos tenido ocasión de comprobar que los cronistas, cuando narran escenas de lucha en la naturaleza, son directos y no le ahorran al lector nada de la brutalidad de esas secuencias y del asco o rechazo que pudieran producir (apdos 2.1 y 4.1). Pues bien, ello se hace extensible a relatos que afectan a seres humanos, que se cuentan sin ningún filtro con la intención probable de mover a lástima al que leyere, aunque no debe descartarse la falta de intención: es decir, que sea un elemento más del realismo de las crónicas entendidas como informe o reportaje. Encontramos ejemplos claros de este procedimiento en cerca de la mitad de los autores, con una distribución por órdenes y siglos muy homogénea (en menor medida sucede en los agustinos) y, salvo excepciones, en obras extensas. Se trata de escenas de violencia extrema que suceden en contextos bélicos –masacres–, de acciones violentas cometidas contra personas o de la descripción detallada y morbosa de una enfermedad. Concretemos matices y ejemplos para terminar con un comentario de procedimientos formales:

a) Narración de acciones violentas donde se detalla cómo se mata y desmenuza a personas (Pané, 196; Lizana, 281; Torres, 331–escena característica de los sacrificios indígenas–), se inflige un castigo a alguien: “Abriéronle, y las tripas y el corazón quedaron en Quito [...] y su cuerpo se trajo al Cuzco” (Acosta, 406) o se detallan crueldades cometidas contra niños: “Probaban los azeros de sus alfanjes en hender los niños en dos partes, en abrirles las cabeças y despedaçar sus delicados miembros” (Montoya, 93), que incluyen la antropofagia:

Poniendo á cocer luego en una olla la cabeça, pies y manos y un cuarto, que como estaba tan tierno, todo (al fin como carnes de leche) se coció con la brevedad que deseaban y pedía el hambre de todos cuatro, y así, lo primero, después de la asadura, con que la comenzaron a matar, fue con el caldo de la olla (Simón, 167).

b) Descripción detallada de los progresos de una enfermedad: “Se hinchaban [los enfermos] y reventaban llenos de gusanos”. “Les dio pestilencia de unos grandes granos que les pudría el cuerpo con gran hedor, de manera que les caían los miembros a pedazos” (Landa, 63). “Pasaba tan adelante el horror de la enfermedad, que sentándoseles las moscas a los descaecidos y enfermos y dexando allí su semilla criaban gusanos y era de suerte que hervían en ellos y los echaban por la boca y narizes” (Ribas, 46).

c) Descripción de procesos fisiológicos en cuerpos abiertos: “La reventó el vientre por un lado del ombligo, con tan grande abertura que, no acudiendo a las vías ordinarias su necesidad y excrementos, por allí por donde reventó proveía su necesidad” (Lizana, 109).

d) La escena de la matanza de indígenas por orden de Alvarado es un clásico en las crónicas de Indias. Aquí tenemos dos ejemplos de cómo lo cuentan Sahagún y Tovar:

Y a los que tañían los cortaban las manos y las cabezas y daban de estocadas y de lançadas a todos cuantos topaban, y hizieron una matanza muy grande [...]. Algunos saltaban por las paredes; algunos se metían en las capillas de los cúes, allí se echaban y se fingían muertos. Corría la sangre por patio como agua cuando llueve; y todo el patio estaba

sembrado de cabezas y brazos y tripas y cuerpos de hombres muertos (Sahagún, 1091-1092).

Unos hendidas las cabezas, otros cortados por el medio, otros atravesados y barrenados por los costados. Unos caían luego muertos, otros llevaban las tripas arrastrando huyendo hasta caer [...]. Estaba el patio con tan gran lodo de intestinos y sangre que era cosa espantosa y de gran lástima” (Tovar, 135-136).

Si ahora repasamos los ejemplos para ver las constantes formales y estilísticas, podremos detectar en ellos los siguientes elementos:

- 1) Utilización, sin selección, del campo semántico de las partes del cuerpo, con particular gusto por las vísceras y por la sangre, utilizada, en otros casos, como símbolo del martirio sufrido por los religiosos que riega la tierra infiel (Barnuevo, 307).
- 2) Empleo correspondiente de verbos que implican acciones brutales: *cortar*, *atravesar*, *barrenar*, *abrir*, *hender*, *despedaçar*, *reventar* y otros que aparecen en ejemplos no reproducidos, como *desbarrigar*.
- 3) Exhaustividad y detallismo en la explicación/narración de procesos a través de verbos, junto con cierta impersonalidad narrativa por la ausencia de adjetivación valorativa y otros elementos patéticos (salvo en el último ejemplo). En los dos últimos textos, además, el empleo de estructuras sintácticas distributivas dinamiza la acción y la escena adquiere un patetismo añadido con el empleo de comparaciones e hipérbolos.
- 4) Finalmente, aunque no hayamos dado los textos que los ejemplifiquen, se detectan otros matices minoritarios de este naturalismo descriptivo: la contraposición entre la desagradable imagen física y la alusión celestial sobre el destino del sacrificado (Remesal, 173) y la renuncia del narrador a contar estas escenas cediéndole la palabra a los personajes en el diálogo (Durán, 82).

4.3 El estrato indígena: comentarios lingüísticos, lenguas en contacto y diccionario de indigenismos

Comentarios lingüísticos. Elogio de la retórica indígena y sus métodos de conservación

Desarrollamos ahora, según se ha indicado en su lugar (apdo. 2.8), los datos estrictamente lingüísticos insertos en los cuadros allí ofrecidos: es el momento de comprobar, mediante ejemplos extraídos de las crónicas, cómo aquellos aparecen tratados y qué es lo que más les interesa a los autores. Antes de descender al asunto de las lenguas indígenas y del tratamiento de los indigenismos, que es el objetivo básico de este apartado, debemos mencionar otros asuntos. Nos encontramos en primer lugar con observaciones o explicaciones de fenómenos lingüísticos, en particular la aspiración y otros de carácter fonético, o retórico-literarios, como la metonimia. Niza aclara la diferencia fonética entre dos topónimos muy parecidos por haber aspiración en uno y no en otro (89) y Landa explica algo parecido acerca de las realizaciones de distintos fonemas (78). Calancha, por su parte, en medio de una exégesis bíblica, cita la figura de la metonimia (15). En cualquier caso, se trata de observaciones sueltas sin más importancia.

Mucha más trascendencia, en cambio, tienen los comentarios etimológicos –resultado tanto de un afán didáctico como de la voluntad de exhibición de conocimientos–, donde destacan, por el número de ejemplos recogidos, Simón y Calancha. El franciscano diserta sobre variados saberes: el hecho de que las Indias no tuviesen un nombre específico que las englobase a todas (2), la explicación de ese término por el río Indo (9), el origen de diferentes linajes y del apelativo de los demás continentes (11-13), el origen del topónimo “Venezuela” (37), etc. En su mayoría, sus exposiciones se basan en la analogía entre la cosa y el nombre que la expresa, aunque en otras ocasiones parece haber un mayor empaque erudito: por ejemplo, sus comentarios sobre lenguas cultas, como el hebreo, nos hablan de un autor cultivado, dado a la exégesis bíblica (28). Esto último también caracteriza al agustino Calancha, que reflexiona en su obra, con frecuencia y erudición, sobre el lenguaje –y, señaladamente, sobre etimologías, significados y homonimias–, como se ve en su comentario sobre las homonimias que hay entre vocablos indígenas y españoles, cuyos significados, como es obvio, nada tienen que ver (76). Por lo demás, se interesa también por el origen de voces como “Indias” (89), “Perú” (72), “América”, cuya oportunidad censura, (67-68) o “viracocha”, apelativo dado a un hombre poderoso “porque vino por el agua” (178), y fundamenta con rigor el nombre que utilizará para referirse al lugar del que habla su crónica (75), todo ello acompañado de un generoso aparato erudito con que apuntala sus explicaciones.

Otros cronistas, en medida algo menor que los anteriores, recurren también con frecuencia a la explicación etimológica. Se trata de Remesal, Acosta y Ovalle. El dominico explica varias teorías sobre el origen del topónimo “Yucatán” –ya sea referido a “yuca” o por corrupción o mala comprensión de un supuesto “Toloquitán” o “Tectetán” (354), en que coincide con Lizana (51)–, y comenta también topónimos canarios (335), así como otros vocablos tempranamente asimilados por los conquistadores y llevados a

España (391). Al contrario que Calancha, no utiliza autoridades, salvo en el último caso. Ovalle explica el topónimo “Río de la Plata” a partir de las propiedades del río (125-126) y el antropónimo “Pachacamac”, modelo este último de explicación lingüística erudita que se puede ver en otros autores, por lo que nos parece de interés reproducirlo:

Es compuesto de esta voz *Pacha*, que significa “mundo universo”, y de esta, *Camac*, que es participio de presente del verbo, *Cama*, que significa, “animar”, el cual verbo se deriva del nombre, *Cama*, que significa, “ánima”, y así *Pachacamac* quiere decir “el que da alma al mundo universo”, y en toda su propia y adecuada significación, quiere decir “el que haze con el universo lo que el alma con el cuerpo” (Ovalle, 323).

Por su parte, Acosta elucubra acerca del origen antillano de la palabra “cu” (324) y, con mayor fundamento etimológico, explica que “víctima” tiene que ver con “vencido”, y eso explica que los mexicanos escogiesen a los que habían derrotado como ofrendas para sus sacrificios (339).

Finalmente, la explicación etimológica comparece esporádicamente en las crónicas de Cruz, Lizana, Lizárraga, Durán, Ribas o J. Carvajal. Destaca el primero por tratarse su texto de una relación breve, a diferencia de todos los demás cronistas citados, aunque sus informaciones son breves y sin ningún apoyo erudito: sobre el origen de “encabellados” como nombre de una tribu (30) y sobre el particular significado colonial de la palabra “demora” (76). Durán lleva su explicación, muy semejante en la forma a la reproducida antes de Ovalle, a elementos ceremoniales, siempre muy pendiente del mundo indígena (192-193). Lizárraga explica brevemente un topónimo (I, 253) y J. Carvajal explica la diferencia entre los indios denominados “gandules” y los llamados “chusma” (119). Casi todas estas últimas referencias aparecen como ocasionales, poco significativas, tanto por su número como por la calidad y profundidad de las explicaciones.

En síntesis, las explicaciones etimológicas, propias más de historias generales o eclesiásticas que de relaciones breves, tienen su foco en los nombres propios, sobre todo topónimos, del ámbito indígena, aunque en ocasiones se glosa también léxico español, y su profundidad y erudición es variable, pero sí se observa la tendencia a que los autores más interesados y que comentan más palabras sean también quienes fundamentan sus explicaciones en autores, algo que no sucede en las relaciones, donde los comentarios se hacen a vuela pluma y su único objetivo es dar una información básica al lector, que lo oriente en el sentido de los nombres de lugar o de tribus indígenas.

Los comentarios y alusiones a la lengua y la retórica indígenas tienen, al igual que las explicaciones etimológicas que acabamos de desarrollar, una gran relevancia, tanto en el número de ocurrencias como en el contenido de las mismas. Tanta que, si lo consideramos al lado de los numerosísimos elogios al arte indígena (apdo. 2.2), podemos decir que se trata de un rasgo constitutivo de la poética de la crónica religiosa. En efecto, casi todos los testimonios que hemos recogido en un total de diez autores tienen algo en común: destilan admiración por el sistema lingüístico y retórico de los lugareños, así como por los métodos de conservación de la cultura oral, si bien se registra algún ejemplo de escritura de cartas. Es relevante indicar, además, que están extraídos, en todos los casos, de obras extensas: cinco historias generales, tres eclesiásticas y dos de tipo

mixto entre ambas, hecho que se explica por la mayor profundización que permiten esos textos, así como por su cercanía etnográfica y su afán investigador.

Las ocurrencias en torno a este asunto, muy homogéneas entre sí y hasta prácticamente iguales en algunos casos, pueden referirse a las lenguas indígenas, a la capacidad oratoria de los lugareños o a costumbres destacadas sobre conservación de los discursos orales o sobre la existencia de una especie de *literatura épica* para conservar la memoria de los antepasados. A propósito de lo primero, confiesa Mendieta su apropiación de cartas indígenas –textos escritos, pero se entiende que reflejaban la lengua oral– para aprovecharse “de los curiosos vocablos y maneras de hablar que contenían en su lengua” (342). El mismo autor afirma categóricamente que la lengua mexicana “no es menos galana y curiosa que la latina, y aun pienso que más artizada en composición y derivación de vocablos, y en metáforas” (552). Se relacionan los valores intrínsecos de la lengua mexicana con el dominio que los nativos tenían de ella:

Hubo grandes oradores y retóricos que a qualquier negocio y junta oraban y hacían largas y prolixas pláticas llenas de grandes sentencias y de retórica delicadísima de metáforas admirables y profundas, como los que entienden esta lengua lo podrán decir y afirmar la profundidad y excelencia della (Durán, I, 66-67).

El carácter metafórico se confirma en la *Historia de la provincia de Santiago de México*, donde se enfatiza la complejidad, pero también elegancia, de esta lengua:

No entendían sino en aprender muy a priesa la lengua mexicana, que aunque es muy elegante y graciosa, tiene por su artificio y agudeza muchas metáforas, que la hacen dificultosa (Dávila, 39).

Dificultad, agudeza, carácter metafórico, delicadeza, elegancia, gracia son apelativos más bien subjetivos, que expresan admiración, pero que encierran también una apreciación que debía de ajustarse a la realidad, dado que en su uso coinciden tres religiosos distintos en la segunda mitad del XVI³⁸⁸.

Muy relacionado con este análisis, como se ve en el testimonio de Durán, está la constatación de las grandes dotes retóricas de los indígenas, algo que ocupa sobre todo a los jesuitas. Omitimos el testimonio de Tovar, semejante al del dominico (68), y pasamos a Remesal, que reconoce que los indios no eran tan bárbaros como parecía “porque

³⁸⁸ Sahagún es, en este aspecto, un caso aparte, paradigmático en grado máximo de ese constante elogio. En los títulos de los capítulos de su libro hay fragmentos de *crítica literaria*, donde el autor opina elogiosamente de la literatura popular indígena: “Tiene maravilloso lenguaje y muy delicadas metáforas y admirables avisos” (457). “No lleva esta oración tanta gravedad ni tanto coturno como la pasada” (465). Aunque sean bastantes, merece la pena recoger en esta nota algunos ejemplos más, correspondientes a epígrafes: “De la retórica y filosofía moral de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales” (421). “Usan de muy hermosas metáforas y maneras de hablar” (423). “Es oración de los sátrapas que contiene sentencias muy delicadas” (434). “Donde se ponen muchas delicadezas en sentencia y lenguaje” (437). “Donde se pone muy estremado lenguaje y muy delicadas metáforas” (440). “Con maravillosas maneras de hablar y con delicadas metáforas y propósitos vocablos” (502). “Donde se ponen muchas cosas apetitosas de leer y de saber, y muy buen lenguaje mugeril y muy delicadas metáforas” (536).

aunque el frasis era tosco, la sustancia del razonamiento les pareció bien” (367), afirmación que parece poner en tela de juicio la perfección de la lengua –en este caso de la zona maya–, pero el jesuita Montoya resalta la efectividad del discurso “porque como la elocuencia destes [es] extraordinaria, la ordinaria gente los venera vencidos de sus compuestas, y mal hiladas mentiras” (39), cualidad repetida poco después (45) y destacada también por Ovalle a propósito de los indios de Chile y sus discursos en momentos solemnes (85). En los testimonios de Remesal y Montoya se observa un detalle de sumo interés: que, de una u otra forma, la elocuencia retórica se pone en cuestión y que, aun reconociendo que existe, se valora negativamente ya que está puesta al servicio de una mala acción: convencer de algo que el cronista entiende como falso y que identifica con el demonio. Después de repasar los datos que se nos ofrecen sobre las costumbres en materia retórica, daremos una explicación acerca del porqué de esa distinta perspectiva que se observa en algunos cronistas.

Sahagún nos informa de que

los señores siempre traían consigo muy expertos oradores para responder y hablar cuando fuese menester, y esto desde el principio de su elección, los cuales siempre andavan a su lado (469).

Mientras que Durán da cuenta de que eran los más ancianos quienes pronunciaban “la oración acostumbrada que en las tales elecciones se usaban” (66). Deducimos de ello que las culturas prehispánicas más desarrolladas disponían de expertos retóricos para grandes solemnidades y momentos de gran trascendencia para sus pueblos, pero, más allá de eso, también contaban con métodos que aseguraban la pervivencia y memoria de esos discursos orales, como podía ser que esas pláticas de los viejos “tenían por uso aprender de coro los mozos, y por tradición se conservaron estos razonamientos” (Acosta, 434), lo cual justificaría, a su vez, que las crónicas estén llenas de largos discursos supuestamente literales pronunciados por indígenas muchos años e incluso siglos antes de la escritura de la crónica (ver apdo. 4.1). La alusión a la tradición como modo de transmisión oral de contenidos está respaldada por este interesante ejemplo donde vemos en acción a una especie de juglaresa³⁸⁹:

Una venerable anciana [...] salía a la plaza, y enfrente de la casa donde se estaba tostando el cuerpo, con triste canto decía las proezas y valentías de la vida del difunto, y sacaba en ciertos pasos, de cómo las iba cantando a vista de todos, unas veces el arco con que peleaba, otras las flechas, otras la macana y otras la lanza [...] y lo demás que a ella le parecía podría engrandecer a la persona de su señor (Simón, 194).

Si queremos explicar ahora, como prometimos algo más arriba, por qué los testimonios acerca de lenguaje, retórica, formas de conservación de la memoria, etc., siendo generalmente unánimes en el elogio, encuentran alguna reticencia en autores como Remesal y Montoya, la respuesta es sencilla y muy coherente con otras tesis expuestas en distintos apartados de nuestra investigación y avaladas por los testimonios textuales: los dos religiosos citados pertenecen al siglo XVII, sus obras son historias eclesiásticas o

³⁸⁹ Y también por el testimonio de Calancha reproducido en 2.2.

mixtas, nunca historias generales, y su contexto narrativo se inscribe en la fase de contar la evangelización, no de investigar las costumbres prehispánicas. En este contexto la retórica incide directamente en el proceso llevado a cabo por el cronista y lo puede dificultar. En cambio, los etnógrafos del XVI están más separados de aquello que cuentan y ven con simpatía algo que, siendo admirable, ya no va a afectar a su trabajo porque forma parte del pasado.

Interferencias lingüísticas y contacto de lenguas: problema y soluciones

Comencemos por un testimonio para mostrar la preocupación de los frailes por la interacción lingüística y sus consecuencias negativas: Mendieta reflexiona sobre la evolución –para él, una “mixtura y quimera” (552)– que sufren tanto la lengua castellana como la mexicana por su contacto mutuo. Según el franciscano, la inteligencia y uso de la lengua mexicana

se ha perdido, y aun el común hablar se va cada día más corrompiendo. Porque los españoles comúnmente la hablamos como los negros y otros extranjeros bozales hablan la nuestra. Y de nuestro modo de hablar toman los mismos indios, y olvidan el que usaron sus padres y abuelos y antepasados. Y lo mismo pasa por acá de nuestra lengua española, que la tenemos medio corrupta con vocablos que a los nuestros se les pegaron en las islas cuando se conquistaron, y otros que acá se han tomado de la lengua mexicana (552).

Lo más relevante del sentido de este comentario, infrecuente en las crónicas, es la preocupación que revela en el autor a propósito de la pérdida de la pureza de la lengua mexicana por culpa de los evangelizadores que la hablan mal, lo cual revela un respeto absoluto por lo autóctono, actitud propia de los etnógrafos del XVI y no tanto de los evangelizadores del XVII.

En efecto, una de las constantes –a propósito del lenguaje– que encontramos en las crónicas es la constituida por las alusiones relativas a los problemas de interacción lingüística. Es un asunto que los textos abordan de manera casi obligada, pues resulta insoslayable relatar cómo se resolvió el problema de las diferencias idiomáticas existentes entre el castellano, lengua flexiva, y las lenguas indígenas, que son habitualmente aglutinantes. Aunque es un motivo que encontramos ejemplificado en crónicas de distintos géneros, es evidente que, si exceptuamos obras como la de Grijalva, está vinculado con relatos de gran interacción con las comunidades indígenas o donde se manifiesta un interés especial, ya sea científico o de carácter más práctico, por las lenguas indígenas. Así, lo vemos aparecer en humildes relaciones de viajes y exploraciones o de evangelización –Cruz, Acuña, Techo–, en relaciones de extirpación de idolatrías –San Pedro, Arriaga–, pero también en historias eclesiásticas o mixtas muy vinculadas con la evangelización –Mendieta, Lizana, Remesal, Montoya, Ribas–, en varias historias generales –Motolinía, Landa, Sahagún– o, excepcionalmente, en historias eclesiásticas más distanciadas –Grijalva–, sin contar otros textos donde el asunto es irrelevante –Pané, Niza–.

Cabe distinguir varios enfoques que reflejan las preocupaciones más habituales. Por ejemplo, se habla –de forma más o menos directa– de cuál es el interés que lleva al

tratamiento del tema; se insiste en la dificultad de las lenguas amerindias, lo que puede implicar al principio la necesidad de utilizar intérpretes; se relatan episodios que reflejan variadas técnicas para el aprendizaje, y hasta se teoriza sobre los problemas del monolingüismo y del bilingüismo o acerca de la variedad idiomática del Nuevo Mundo. Toda esta reflexión que acabo de citar en último lugar es lo menos frecuente, pues, como estamos viendo a cada momento, a la cronística indiana la anima una finalidad práctica, pero no por ello es menos importante. Ya nos salieron al paso algo más arriba las preocupaciones de Mendieta en torno a la “corrupción” que sufrían las lenguas en contacto –la colonizadora y las colonizadas– y la confusión que ello podría generar. Parecidas dudas tiene el agustino Grijalva, en cuya obra el tema lingüístico no comparece con frecuencia pero donde sí hay un capítulo –el octavo del “Libro II”– en que se aborda con profundidad inusitada cuál debe ser el idioma empleado en la evangelización, los problemas del monolingüismo o del plurilingüismo, la variedad de las lenguas indígenas de partida, etc. Se trata de un texto muy interesante y revelador, una vez más, del interés y dominio profesional que los cronistas religiosos tienen acerca de los temas lingüísticos. En él, cita en primer lugar hasta diez lenguas distintas habladas en el área de influencia agustina de México y muestra con orgullo que “todas estas lenguas saben los religiosos de la provincia”, pero “aunque es así, [...] siempre han procurado los ministros que los indios principales [...] sepan la lengua mexicana, que es la que generalmente corre, y que algunos sepan la lengua castellana” (Grijalva, 75). Para ilustrar esa opción, pone el ejemplo histórico del Imperio Romano, cuya metrópoli impuso su lengua a las colonias, ya que, parafraseando a san Agustín,

el mayor de todos [los males] es la diversidad de las lenguas, la cual pone tanta diversidad en los hombres, que es más fácil vivir juntos dos animales de diferente especie que dos hombres de diferente lengua. Y si no, júzguelo un hombre si no está más bien acompañado con un perro suyo, que con un hombre extranjero (*id.*).

Es una reflexión donde el autor aboga por la conveniencia práctica de una única lengua, al igual que sucedía con Mendieta si lo leemos entre líneas, aunque renglones más arriba se jacta del multilingüismo de los evangelizadores. Se trata, igualmente, de un pensamiento imperialista en la línea ideológica y actitud vital que hemos observado en los agustinos en distintos lugares de nuestra investigación. Por ello, veremos enseguida que no es compartido por otros autores, que prefieren, como método evangelizador más adecuado, la predicación en las lenguas originarias. También la diversidad de lenguas indígenas y la inexistencia de escritura en ellas parece molestar a Ribas (21, 412).

Veamos ahora las demás líneas o matices a propósito de las dificultades de comunicación que hemos indicado pocas líneas más arriba. En primer lugar, es patente que el interés por las lenguas indígenas no es gratuito, sino instrumental: tomar contacto inicial con las comunidades originarias, predisponerlas favorablemente y luego llevar a cabo la conversión, aunque ya sabemos en qué importante tarea lingüística derivó. Este carácter práctico aparece de modo indirecto en casi todos los autores implicados y lo vemos explícito, por ejemplo, en Landa, que nos informa, con su brutal franqueza habitual, de que “se procuró saber muchos vocablos de los indios para entenderse con ellos”, una vez que ya estuvieron “domesticados” (68).

La dificultad de los idiomas nativos es algo en que los religiosos están de acuerdo y que tiene varias derivadas: la primera es el uso de intérpretes, situación que estaba regulada legalmente³⁹⁰, pues era de vital importancia. Aunque G. Carvajal indica que al principio no hay problemas de comunicación, pues Orellana se entiende con los indígenas (45), él mismo tiene que rendirse a la evidencia poco después, junto con otros autores, como Niza, Mendieta, Techo, Montoya y Acuña, todos ellos creadores de textos donde hay una interacción alta con los lugareños. El misionero del Paraguay alude a personas que actúan “a título de lenguaraz” (7), aunque la comunicación se lleva a cabo en la lengua indígena, que los religiosos dominan. Más importante es el concurso de los “lenguas” en Acuña (139), puesto que en las relaciones de viaje se recogen momentos comunicativos iniciales, no un estadio suficientemente avanzado como para que haya dado tiempo a aprender la lengua local. En su *Historia eclesiástica indiana* Mendieta nos transmite a la vez los problemas de comunicación inicial y el interés por el aprendizaje de la lengua:

Y esto los tenía muy desconsolados y afligidos en aquellos principios, y no sabían qué se hacer porque aunque deseaban y procuraban de aprender la lengua, no había quien se la enseñase (219).

Después cuenta que utilizaron como intérpretes a dos niños españoles que habían aprendido la lengua jugando con sus amigos nativos y ellos se la enseñaron, aunque los religiosos tuvieron también otros maestros, como veremos en un momento.

Tal debía de ser la dificultad que hasta un experto en lenguas mexicanas como Sahagún tenía problemas para comprender los cánticos indígenas, lo cual resultaba peligroso porque se trataba de cantos ceremoniales en los que, según él, “este maldito adversario se absconde” (271) –esto es, el diablo usaba la lengua local para sus manejos, sin que los que luchaban contra él pudiesen hacer nada–. Aluden también a problemas de comprensión Landa y Techo, que explica lo arduo de la lengua de los caaigua en términos más poéticos que científicos:

Hablan un idioma propio, no muy fácil de aprender, pues, emitiendo sus sonidos, parece que, en vez de hablar, silbaran, produciendo un remolino de expresiones inarticuladas en la garganta (Techo, 838).

En fin, esa dificultad puede convertirse también en un problema a la hora de reproducir por escrito en las crónicas ciertas palabras. Por eso, Motolinía decide suprimir los

³⁹⁰ Tomamos de Sarissa Carneiro un fragmento de una ordenanza de 1526, recogida a su vez de Francisco de Solano, *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, Madrid, CSIC, 1991: “Otrosi, mandamos que la primera y principal cosa que después de salidos en tierra los dichos capitanes y nuestros oficiales, y otras cualesquier gentes hubieren de hacer sea procurar, por lenguas de intérpretes que entiendan los indios y moradores de la tal tierra o isla les digan y declaren cómo Nos les enviamos para los enseñar buenas costumbres y apartarlos de vicios y de comer carne humana y a instruirles en nuestra santa fe” (2011, 833). A juzgar por lo reproducido en nuestras crónicas, ese mensaje fue, en efecto, dado en su exacta literalidad. Una explicación sintética de las pautas básicas de la política lingüística, junto con una tipología de los intérpretes puede hallarse en Eva Bravo y Teresa Cáceres (2012, 51-62). Véase también la tesis doctoral de Iciar Alonso (2005), en particular en lo que se refiere a los intérpretes indígenas (apdo. 2.1.2) y a las iniciativas de los misioneros para solucionar este asunto (apdo. 3.2.2) y el trabajo anterior de Jesús Baigorri y ella misma (2004).

nombres de los meses y los días en su *Historia* (142)³⁹¹.

Vistos, pues, estos problemas de interacción lingüística, los religiosos plasman en sus crónicas los dos primeros pasos de un necesario proceso de *inmersión*: en primer lugar, constatan que, para una óptima evangelización, deben emplear la lengua del que quieren convertir y, para ello, han de aprenderla³⁹²; en segundo lugar, nos exponen distintos métodos y maneras de lograr ese conocimiento.

San Pedro reproduce unas disposiciones del capítulo de su orden, de 1560, entre las que figura que debe haber

gran cuidado en que se ejerciten en la lengua y que todos doctrinen los indios de una manera y tenga su catecismo y oraciones y Credo en la lengua como se ha hecho en Guamachuco (225).

Lo cual nos indica que, a mediados del XVI, las disposiciones oficiales ya prescribían que los textos debían ir escritos “en la lengua”. Casi un siglo después continuaba la evangelización en las zonas remotas de la colonia: Ribas, después de constatar la radical heterogeneidad de las lenguas amerindias con respecto a las europeas, defiende, como algo muy probado por la experiencia, que

no hay medio más poderoso para ganarlas y sujetarlas [a las gentes nativas] y tener con ellas la grande autoridad que ha menester el misionero evangélico, y que su doctrina tenga eficacia, como hablarles en su lengua, y más si la hablase bien (Ribas, 22).

Con ello también, añade el jesuita, se pueden evitar todo tipo de alborotos y peligros, y buscar la comodidad del interlocutor, porque, según indica mucho más adelante en su obra,

ellos la oían con agrado [la plática], gustando de que un padre extranjero, y que nunca había

³⁹¹ Una derivada de ese asunto del difícil manejo escrito de las lenguas indígenas la constituye el problema de cómo nombrar realidades nuevas sin tener en español palabras para ellas. En su momento (apdo. 2.1) hicimos alusión a ello al hablar de los nombres de animales en las crónicas de Gaspar de Carvajal o de Sahagún, donde se recurría, respectivamente, al uso de palabras castellanas que nombraban animales parecidos o a la utilización de los indigenismos correspondientes. El primer método fue el más socorrido, al menos al principio, como hemos visto (apdo. 2.9).

³⁹² De todo ello da cuenta Asunción de León-Portilla (1996, 354), que explica los distintos factores coadyuvantes a la preservación de muchas lenguas amerindias, entre los cuales destaca la favorable “actitud de los misioneros, lingüistas y filólogos improvisados”, que constataron que “el único camino para evangelizar era aprender a hablar con los hasta entonces paganos”, lo que implicaba “la redacción de gramáticas y vocabularios”. En cambio, Eva Bravo y Teresa Cáceres (2011, 33), a partir de algunos aspectos de las Leyes de Burgos, de 1512, sostienen que “la política lingüística seguida en América tiene como objetivo la anexión cultural y, sobre todo, espiritual de nuevos súbditos; por eso, desde fecha muy temprana se practica la castellanización”. Habida cuenta de la cronología temprana de esas Leyes y partiendo del debate que se estableció acerca de cómo solucionar los problemas comunicativos y de la evidencia y carácter concluyente de los datos que suministran las crónicas, las mismas autoras matizan en una publicación posterior (2012) ese aserto y muestran la complejidad real existente, haciéndose eco, por ejemplo, de que “la Corona manifestó la voluntad de no violentar al indio con el aprendizaje del castellano” (53) y, más aún, de que “los misioneros pensaban que estas [las lenguas indígenas] poseían suficiente capacidad expresiva para explicar los misterios de la religión” (55). En el mismo sentido, Pilar Máñez (1997, 37) cita una cédula real de 1550 que ordenaba la castellanización de los indios, pero indica que, en la práctica tanto Carlos I como sus sucesores permitieron el adoctrinamiento en las lenguas propias. En ese debate, y pese a esa visión pesimista acerca de la interacción lingüística que vimos en Mendieta y a las ideas, más imperiales, de Grijalva, nuestros autores, a la vista de los testimonios recogidos que ahora examinaremos, tienen las ideas muy claras.

visto, hablase su lengua, cosa que sobre manera concilia los ánimos destas gentes (*id.*, 308).

Constatada, por tanto, la conveniencia de hablar a los indios en su idioma, los religiosos se dan a la tarea del aprendizaje, tema que reflejan en las crónicas como otro elemento de su interacción con los lugareños, pero en el que, esta vez, aquellos son los protagonistas. Pueden hacerlo –comentar las distintas técnicas que emplean– de manera más vaga, al estilo de Cruz, que cuenta cómo aprendieron sin dificultad la lengua omagua (76), o de Remesal, que nos informa de que el obispo de Guatemala enseñaba la lengua local a los religiosos “al modo de la lengua latina, en que era elegantísimo el obispo” (206); o pueden ser más precisos, como Lizana:

Como viese el padre Villalpando que para el efecto de la conversión era *omnimo* necesaria cosa saber la lengua materna de los indios [...], tomó, pues, muchos términos de la lengua de memoria, con sus significados, buscando a los verbos su conjugación, y a los nombres su variación; y le ayudó el Señor tanto, que en muy breve tiempo redujo a reglas y arte esta lengua, e hizo su vocabulario y tradujo la doctrina cristiana en la lengua (141-142).

Más exhaustivo todavía es Mendieta, que expone un método mediante el cual se utiliza a los niños para buscar inicialmente las palabras:

Y así fue, que dejando a ratos la gravedad de sus personas se ponían [los frailes] a jugar con ellos con pajuelas ó pedrezuelas el rato que les daban de huelga, para quitarles el empacho de la comunicación. Y traían siempre papel y tinta en las manos, y en oyendo el vocablo al indio, escribíanlo, y al propósito que lo dijo. Y a la tarde juntábanse los religiosos y comunicaban los unos a los otros sus escritos, y lo mejor que podían conformaban a aquellos vocablos el romance que les parecía más convenir (220).

Sigue luego contando el franciscano cómo los propios niños, una vez entendido el propósito de los religiosos, los ayudaban y corregían. Con todo ello vemos que, con mayor o menor dificultad, los evangelizadores, según los cronistas relatan, fueron adquiriendo, siguiendo un método inductivo, las lenguas que les eran necesarias y el resultado, como también se indica en alguno de los textos citados, fue la elaboración de distintos tipos de textos escritos: gramáticas, vocabularios, catecismos o, desde luego, sermones –básicos para predicar sin improvisar–, tarea fundamental que, aparte de los autores vistos, recogen Landa, Arriaga y Techo.

El tratamiento de topónimos y gentilicios indígenas

Hay todavía un matiz de carácter lingüístico que debemos tratar y ejemplificar. En realidad, podemos relacionarlo con algunos de los aspectos considerados anteriormente: la dificultad para consignar los indigenismos y de las lenguas amerindias en general o las etimologías, por ejemplo: lo hemos rotulado con el número 4 en nuestro cuadro inicial (apdo. 2.8) y se refiere al tratamiento, en particular, de los topónimos de los lugares por los que se va pasando o sobre los que se toma posesión en nombre del rey. Sobre lo que hacen expedicionarios y cronistas cuando se encuentran en la disyuntiva entre sustituirlos por nombres occidentales del santoral cristiano o mantenerlos con distintos grados de respeto y convivencia versarán las siguientes líneas.

Es evidente que las crónicas están llenas de toda suerte de topónimos castellanos alusivos a la realeza, a elementos cristianos –vírgenes, santos, cruz, etc.– o simplemente

que repiten nombres europeos añadiéndoles al lado el adjetivo “Nuevo/a”³⁹³, pero a nosotros nos va a interesar, sobre todo, la peripecia de esos nombres cuando son comentados –no simplemente nombrados–. Esto es, el reflejo en las crónicas del proceso que se da cuando se habla de un lugar, se indica –o no– su nombre indígena y se rebautiza –o no– cambiándolo por un nombre europeo del tipo de los citados antes. Encontramos información al respecto, sobre todo, en relaciones de viajes y también en textos mayores, pero que tienen un componente viajero o relatan sucesivas expediciones o entradas, como es el caso de las *Noticias* de Simón y la *Descripción* de Lizárraga, o también en obras, que, además de otros contenidos diversos, narran sucesos iniciales de la colonización, protagonizados por los pioneros, como en la *Historia* de Lizana. Pero lo más relevante es lo que sucede en las relaciones de viaje, donde expedicionarios y cronistas se encuentran por primera vez con pueblos y ríos y se ven en la necesidad de nombrarlos.

El empleo de topónimos –a veces también de gentilicios o de nombres comunes sin más– puede ir o no acompañado de algún tipo de explicación. Por ejemplo, Simón aclara que la mayoría de los hidrónimos proviene del nombre del lugar en donde nace o por donde discurre el río (75, 165, 250, 253), aunque a veces puede ser producto de una deturpación fonética debida a los “trasiegos de unas á otras lenguas” (168), lo que ocurre con el hidrónimo *Apure* –ya se vio más arriba el caso de *Yucatán*–, y se permite también alguna ironía a propósito del topónimo *Marañón*, con el que se conocía también el Amazonas, pues hace derivar este nombre de la designación que Lope de Aguirre dio a sus guerreros, los *marañones*, y jugando con las diversas homonimias que hay entre palabras de origen europeo pero también indio, propone que le habían puesto tal nombre al río “por ventura, por las marañas que cada día se urdían en aquel ejército” (Simón, 286). Asimismo, encuentran explicación los nombres occidentales, según los ejemplos que encontramos en Lizana, que cita “Almolonga” –manantial de agua– y otros como “Volcán de Fuego” o “Volcán de Agua”, según lo que salga por la cima de las montañas respectivas (81-82). Otros autores, que tienden a rebautizar –ellos o los jefes de sus expediciones– los lugares por donde pasan, como Cruz o J. Carvajal, explican el nuevo nombre por coincidencia del momento del año en que se hace el descubrimiento con alguna celebración cristiana, por el santoral, o por relación con elementos utilizados en la expedición: por ejemplo, se denomina “Jarcia” a un pueblo indígena (Simón, 289). Otros cronistas, en cambio, no manifiestan mucho interés explicativo, aunque citen muchos topónimos (Acuña), o evitan nombrar y prefieren la utilización de nombres comunes genéricos como “pueblo” o “río” (G. Carvajal).

Bien, a partir de estas consideraciones generales, lo que se constata en los textos de los que hemos extraído ejemplos son tres maneras de abordar el manejo de topónimos, gentilicios y otros tipos de nombres:

- 1) cambio sistemático de la nomenclatura,
- 2) respeto por la original indígena o
- 3) convivencia de ambas, con inclusión frecuente de algún tipo de explicación.

³⁹³ Véase Ángel Delgado (2011).

Cada autor presenta una solución característica o mayoritaria, aunque en un mismo texto se pueden recoger opciones distintas. La primera de las opciones es la preferida en los ejemplos que hemos recogido y responde a la idea de la legitimidad que, según los cronistas, tienen los conquistadores y colonizadores para apropiarse de las nuevas tierras. La imposición de un nombre, el *bautizo* de un lugar –y también de las personas que viven en él, como ya se vio (apdo. 3.4)– tiene el valor simbólico de mostrar que se toma posesión de él bajo el amparo del rey y de Dios, un mensaje, por cierto, que vemos repetido hasta la saciedad en los textos porque es de los primeros que transmiten a los indígenas los conquistadores en cada incursión que hacen³⁹⁴. Entre los autores que reflejan este proceso en sus obras figuran cronistas del ciclo amazónico, como Maldonado, Carvajal y Cruz. Los dos primeros dan al río Amazonas –denominación, por otro lado, acuñada por los mismos conquistadores debido a la supuesta presencia de esas míticas guerreras– otros nombres, bajo los que latían intereses políticos o religiosos. Es lo que sucede con G. Carvajal, al utilizar el nombre del conquistador Orellana para nombrar el río ya en el título de la relación. Al comienzo de la suya, Maldonado explica a la perfección qué está detrás de la sustitución toponímica:

El Gran Río de las Amazonas, por otro nombre Río del Marañón (si bien *borrados estos y otros nombres antiguos y gentiles* el año de nuestra redención de mil y seiscientos y treinta y siete por el gobernador Jácome Raymundo de Noroña, y nombrado Río de San Francisco de Quito por haberle descubierto y navegado [...] religiosos de su seráfica y sagrada religión (63).

El segmento resaltado contiene el verbo *borrar* y el adjetivo *gentiles*, que hablan por sí solos, y el fragmento en general refleja esa lucha entre órdenes por el honor del descubrimiento del río, a la que ya nos referimos en su momento (apdo. 2.4), y muestra que los nuevos nombres que se imponen no son inocentes, sino que, en ocasiones, lejos de homenajear ideas y creencias, constituyen una forma de lisonja o adulación, como se ve también en el ejemplo anterior de G. Carvajal.

Es en las relaciones de Cruz y de J. Carvajal, con todo, donde podemos ver un proceso sistemático de sustitución. El primero alude a las ya mencionadas *tomas de posesión* de nuevos lugares, explica las ceremonias llevadas a cabo al respecto y consigna finalmente los nuevos nombres: “Río de San Antonio, por haber llegado á su boca el día antes que fue el de su fiesta” (37) o “ciudad de San Diego de Alcalá” (46). El segundo sigue el mismo procedimiento de nombrar y explicar a continuación el motivo, aunque hay que resaltar que, en este caso, el que nombra es el propio cronista: “Acabada la Misa, nos dispusimos a dejar la playa dicha, a quien llamé la del Socorro, por el que en ella hallaron los soldados” (J. Carvajal, 119). El dominico nos ofrece otros ejemplos parecidos de bautizo de islas (121, 122, 130, 133), pero ni él ni el franciscano Cruz, salvo en un caso,

³⁹⁴ En palabras del antes citado Ángel Delgado (2011, 57-58), “el proceso de dar nombre a lugares refleja el hecho de que [...] los europeos pensaron siempre que poseían una facultad absoluta para nombrar y reclamar esos territorios sintiéndose sus legítimos propietarios, sin importarles los derechos de quienes ya los habitaban. Y es por ello que, con toda propiedad, puede hablarse de un doble proceso de nombrar y poseer como caras complementarias de la misma moneda”. No obstante, como el mismo estudioso aclara a continuación, el “nombrador” oficial era el monarca, por lo que las propuestas de conquistadores, cronistas, etc. debían elevarse a él para ser sancionadas.

se molestan en citar los nombres verdaderos, probablemente porque no los sepan.

En la misma línea se encuentra Remesal, cuando habla de la actual ciudad de Lima, bautizada entonces como Ciudad de los Reyes por haberse fundado “el día solemnísimo en que nuestra madre la Iglesia celebra la Epifanía del Señor” (205), tras haber destacado antes –y esto es novedoso– la extrema piedad de los fundadores, que renuncian a ponerles sus nombres a las poblaciones que fundan y recurren al santoral (104).

Por otra parte, tenemos también ejemplos de convivencia –o, al menos, cita– de los dos nombres. Son casos de doble nomenclatura que encontramos en Cruz, Calancha y Acuña. El primero nos informa de la llegada a la isla llamada de Piramota “y nosotros la llamamos de San Pedro de Alcántara” (Cruz, 80-81) e indica que los exploradores tenían interés por preguntar los nombres de los ríos, aunque a veces no encontraban a nadie que diese razón (105). A propósito de los hidrónimos ocurre lo mismo con Acuña, que nos informa de que el llamado por los portugueses “Río de la Madera” “entre los naturales que le habitan es *Cayari*” (147) y de que una tribu indígena denomina el Amazonas como “*Cunurís*” (id., 152). Fuera del ámbito de los ríos, recogemos en Calancha –y es frecuente en las crónicas– el nombre originario de algún animal y su traducción española más bien genérica: “unos animales que llaman *antas*, que nosotros llamamos gran bestia” (114).

Por último, citamos dos casos de respeto de los nombres originarios sin traducción: el primero de ellos se localiza en Acuña, que cita hidrónimos en la lengua originaria (139), pero también gentilicios, tal como se ve en esta enumeración de “naciones”: “*zurinas, cayanás, y luego se van siguiendo los ururihaus, anamaris, guatinumas, curanaris, erepunacas y abacatis*” (147). Tanto en esta crónica como en otras del mismo tipo es muy frecuente que se recojan las denominaciones de pueblos enteros, tribus y comunidades, mucho más difíciles de traducir o cambiar –aunque sí se mudan nombres propios individuales–. En fin, otro cronista muy vinculado con los viajes y descubrimientos, como Lizárraga, poco propenso en general, como se comprobó en su momento (apdos. 2.2 y 2.4), a la identificación con la cultura indígena, cita, sin embargo, por sus nombres originarios una serie de ríos que desembocan en el que él llama “Río Grande”, mientras relata la peripecia amazónica de Lope de Aguirre: “Componen este río el de *Jauja, Villcas, Amancay, Apurimac* y el de *Quiquixana*” (II, 66)³⁹⁵.

Consideraciones generales en torno a los indigenismos

Hasta aquí hemos hecho un estudio podríamos decir *externo* de cómo se abordan distintos problemas lingüísticos en las crónicas. En el último epígrafe ya nos hemos acercado a lo que toca ahora –y es más relevante estilísticamente–: ver cómo se plasman en las crónicas las lenguas indígenas, de qué manera se utilizan los indigenismos y, sobre todo, cómo se definen, cuando esto sucede, pues, contrariamente a lo que podría parecer

³⁹⁵ Un asunto, también lingüístico pero distinto, es cómo solucionar el problema de nombrar realidades distintas a las europeas, cuestión ya tratada en nuestro trabajo (apdo, 2.9, donde estudiamos el procedimiento de la analogía y otros de la mano de Juan Sánchez (2003) y Eva Bravo y Teresa Cáceres (2011).

por lo que hemos visto en los dos capitulillos anteriores, los autores, sin abandonar del todo el rigor filológico de las explicaciones etimológicas y gramaticales, nos muestran de nuevo, al explicar el significado de los indigenismos, esa carga de subjetividad que hemos encontrado tan a menudo en distintos lugares de nuestra investigación. Se produce además el hecho paradójico de que algunas explicaciones etimológicas, donde se descomponen los elementos de una palabra y se dan sus significados individuales, dan lugar a resultados *poéticos*, podríamos decir, como se ve en estos ejemplos, en los que pongo solo el resultado final: “*Ahuehuetl*: quiere decir propiamente en nuestra lengua ‘atambor de agua’” (Durán; en Máynez, 263). “*Huitzilopuchtli* quiere decir ‘sinistra de pluma relumbrante’” (Tovar, 159). “*Pachacamac* quiere decir, ‘el que da alma al mundo universo, [...] el que haze con el universo, lo que el alma con el cuerpo’” –ejemplo reproducido entero algo más arriba– (Ovalle, 323). Esto es, precisamente, lo que más nos importa transmitir en este momento de nuestra investigación: la idea de que la peculiar manera de traducir/definir los indigenismos está determinada por –o es una muestra más de– la subjetividad fundamental de la crónica religiosa, con su característico mestizaje de coloquialismos, tecnicismos y lenguaje figurado. En ello incidiremos, y no tanto en las técnicas constructivas, algo, como ahora veremos, bastante estudiado.

La presencia de indigenismos y la preocupación mayoritaria por explicarlos y comentarlos es un indicador más de la cercanía de los frailes al mundo indígena –una expresión formal de la preocupación ideológica por la cultura indígena, por la *visión del otro*– comprobada en varios lugares de nuestra investigación (apdos 2.2 y 3.3, entre otros), un hecho que singulariza la crónica religiosa frente a otras, como venimos diciendo desde el principio y corrobora también la crítica³⁹⁶.

El interés de los estudiosos por los asuntos lingüísticos ha sido puesto de manifiesto en su lugar (véase “Estado de la cuestión”) y ha derivado, entre otras cosas, en la elaboración de glosarios de indigenismos, algunos de los cuales he tenido en cuenta para la ejemplificación que sigue³⁹⁷.

Antes de presentar y comentar un listado de ejemplos de vocablos originarios hemos de preguntarnos por las funciones que desempeñan en las crónicas, sus contextos de uso y las formas de presentación. Es evidente, en cuanto a lo primero y según acabamos de ver, que una función de los indigenismos es mostrar el interés de los autores por el

³⁹⁶ Recuérdese el fragmento citado del trabajo de Eva Bravo y Teresa Cáceres (2013b), y su nota correspondiente, en nuestra primera página.

³⁹⁷ En concreto, los siguientes:

–Glosarios generales: Alvar, 1997; *Diccionario de americanismos*, 2010 y Mejías, 1980.

–Monografías o trabajos sobre algún autor en concreto, en este caso Durán (Máynez, 1997, 103-356) y Acosta (Quilis, 1998-1999)

–Glosarios de las ediciones utilizadas como referencia: Sahagún (Temprano, 2000, 1125-1174), Tovar (Vázquez, 2001, 223-233) y Arriaga (1920, elaborado por el propio cronista, 208-211).

–Glosarios insertos en otras ediciones: Sahagún (López y García, 865-923) y Acosta (Quilis, 1998, 78-105; Del Pino, 281-294). Se recogen, tanto las de referencia como las otras, en la “Bibliografía de fuentes primarias” (apdo. B)).

conocimiento de las lenguas y culturas autóctonas –tenga este el objetivo final que sea–. Interés y cercanía son rasgos inherentes a la crónica religiosa, pero indigenismos se pueden hallar en cualquier crónica de Indias porque estas son, ante todo, como sabemos, documentos informativos. Así, el indigenismo cumple una segunda –o primera– función: la documental, ya que ha de transmitir una información veraz, independientemente de la simpatía o la cercanía, que debe ser, además, precisa y detallada³⁹⁸. En cuanto a los contextos de uso, al margen de los contextos orales de comunicación inicial con el nativo, los indigenismos no se dan por igual en cualquier texto, sino que se vinculan con la investigación etnográfica y naturalista y también, en un segundo momento, con la identificación y catalogación, para su erradicación, de ídolos, símbolos, lugares de culto, etc. Otros contextos, como la conquista, la interacción evangelizadora, la narración de expediciones o los arbitrios en torno a asuntos sociales o económicos, cuando se plasman en las crónicas, no requieren tanta presencia de léxico autóctono. No hay que descartar, por último, el uso *inconsciente*, que se da cuando el indigenismo no es importante en sí mismo –por lo que supone o significa–, sino que es un rasgo más del idiolecto del autor, que lo ha asimilado y hecho suyo. Veremos todo esto de inmediato.

El último aspecto que planteábamos arriba, y que nos servirá de entrada a las dos últimas secciones de este apartado, es el de las formas en que puede aparecer el indigenismo, que son dos: a) traducido, definido o comentado y b) sin ninguna coda explicativa. La primera plasmación nos lleva a una especie de *diccionario de indigenismos*, a repertorios, en ocasiones, amplísimos que recogen todo el caudal *natural y moral* del Nuevo Mundo; la segunda nos habla, en principio, de la penetración de las lenguas de sustrato en la propia, de la fase inicial del español de América³⁹⁹. Explicamos ahora ambos procedimientos en orden inverso, ya que es la situación a) la que más nos va a interesar por su mayor importancia en la definición de la *poética* del género.

³⁹⁸ Eva Bravo y Teresa Cáceres (2011, 56-57) añaden la función de “adorno exótico en las obras literarias”; sin embargo, a continuación niegan ese exotismo al decir que las voces autóctonas más habituales “ya estaban plenamente asimiladas en el vocabulario peninsular”. Es verosímil que el uso que se hace de los indigenismos en la literatura hecha en España se debiese a su acusada presencia en las crónicas –y es de suponer que en la lengua oral de los que venían de América–, pero debe remarcarse que en los textos de Indias no se utilizan como adorno, aunque en su definición se puedan emplear procedimientos literarios y expresivos en general, como se verá en el último tramo de este apartado.

³⁹⁹ No se puede descartar que la decisión de traducir o no un indigenismo se deba al lector a quien ideal o realmente dirige el autor su crónica, como lo explica Javier de Navascués en el caso de J. Carvajal (2013, 62-63). Según él, se traduce o explica más si se piensa en un lector europeo y al revés. Veremos a continuación otras opciones.

Los indigenismos no explicados⁴⁰⁰

Como ya hemos indicado, son vocablos usados en situaciones no metalingüísticas⁴⁰¹ y suponen un rasgo más de la lengua y estilo del autor. Su ámbito de significado suele ser más general, de mayor uso en la vida cotidiana o relativo a materias primas típicas de América, que derivaron rápidamente en alimentos populares (*tomate, cacao, maíz, tabaco*, etc.). Se sitúan generalmente en momentos no expositivos de las crónicas. Los ejemplos seleccionados muestran que hay indigenismos –en mayor o menor cantidad– en San Pedro, Aguilar, Sahagún, Durán, Tovar, Acosta, Mendieta, Lizárraga, Remesal, Arriaga, Simón, Lizana, Rojas, Calancha, Montoya, Acuña, Ribas, J. Carvajal y Torres. De los demás no tenemos muestras y, si las hubiese, serían siempre poco significativas –en el caso de la *Historia* de Motolinía se produce incluso una renuncia a escribir los indigenismos más difíciles–.

La lista anterior lleva a estas conclusiones:

1. La aparición de indigenismos no explicados es mayoritaria.
2. La opción de usar sin explicar solo aparece en algo menos de la mitad de las obras en el XVI, lo que indica una práctica no consolidada. En cambio, en el XVII hay una tendencia clara a que no se expliquen (aparece en el doble de las crónicas), probablemente porque ya no era necesario: hay una mayor soltura idiomática, un uso de estos vocablos como un rasgo normal y cotidiano, ya que este se ha asentado con el tiempo.
3. Todas las órdenes practican este uso significativamente, salvo los franciscanos, por la mayor presencia de estos en el XVI.
4. Concurren más en obras extensas, sean estas historias generales –salvo en dos importantes etnógrafos franciscanos: Motolinía y Landa– o eclesiásticas, y en relaciones de extirpación, y menos en relaciones de viaje, marcadas siempre por la prisa, con las excepciones de Acuña y, sobre todo, J. Carvajal.

De entre todos los autores de los que hemos recogido ejemplos, es llamativo el caso de este último, donde, aparte de cientos de palabras que designan nombres de tribus, plantas y animales –que no explica por el mismo motivo que arriba comentamos para Acuña–, encontramos estos vocablos⁴⁰²: “*areto*” variante de “*areito*”, muy frecuente en las

⁴⁰⁰ La explicación que sigue ha de tomarse con cautela pues el número de ejemplos que he manejado es reducido con respecto al total y, por tanto, cabe que en un mismo texto aparezca un indigenismo no explicado que se explique después –muy frecuente– o que se haya comentado en una sección de la obra en que no se hayan recogido ejemplos. También cabe que una misma palabra sea explicada por un autor y no por otro. Por tanto, no pueden presentarse las conclusiones como algo exacto, aunque sí próximo a la realidad. Renuncio a un cómputo estadístico exacto porque existen estudios de ese tipo en la bibliografía, ya citados, y porque se trata de una cuestión concreta cuya profundización es innecesaria para mis objetivos.

⁴⁰¹ Cuando no se explican pese a ir en contexto metalingüístico, como ocurre con muchos topónimos y gentilicios en Acuña, ello puede indicar menor interés del autor por la materia etnográfica o, simplemente, que ese no es el objetivo del texto.

⁴⁰² Damos este listado –en el que, obviamente, hay palabras que se repiten–, sin ningún propósito estadístico ni intento de hacer un recuento de frecuencias u ocurrencias, algo lejano a nuestro objetivo, y con la única intención de ofrecer una muestra significativa de palabras que los autores no se creen en la obligación o necesidad de explicar. Como hicimos al hablar de coloquialismos y sufijación, damos los ejemplos entre comillas por considerarlos citas, pero además, como se trata de indigenismos, los marcamos en cursiva. En cambio, cuando demos los indigenismos explicados, estos aparecerán en cursiva y la redacción de la definición entre comillas.

crónicas (71), “*escaupiles*” (90), “*cazabe*”, “*adorotes*” (91), “*topos*”, “*chumbes*” (90), “*cachamas*” (101), “*turpiares*” (103), “*chichas*”, “*mazatos*” (117), “*curiaras*” (139), “*chaquira*”, “*chagualas*” (227), “*tutumas*”, “*mazatos*” (236), “*guero*” (237).

Un segundo autor muy significativo, también del XVII, es Lizárraga, que maneja el léxico indígena con soltura –pese a que no es el mayor *amigo* de los naturales– y no se cree en la obligación de traducirlo (tal vez porque supone que después de un siglo los lectores ya están familiarizados con él). Algunos ejemplos: “*chaquira*” (55), “*jeme*” (57), “*maíz*”, “*guayaba*” (63), “*guaca*” (74), “*curacas*” (108), “*jagüeyes*” (156), “*chicha*” (199), “*quinua*” (211) “*mitas*”, “*tambos*” (214) “*tотора*” (213), “*icho*” (225), “*buhío*” (II,142).

En las *Noticias* de Simón encontramos también un número significativo: “*bohíos*” (54), “*múcuras*” (54), “*maíz*”, “*yuca*”, “*batata*” (60), “*chagualas*” (163), “*guayacán*” (191), “*cazabe*” (193), “*mazato*” (195), “*curi*” (196), “*chontales*” (255), “*fotutos*” (258), “*cabuyas de fique y cacuiza*” (288). “*caricuríes*” (291), “*papayas*” (324), “*arepas*” (336).

En otros autores aparecen: en Acuña, “*iguanas, yagotis*” (96), “*cacao, chocolate*” (101), “*tabaco* –de origen no del todo claro– (102); en Sahagún, “*tiánquez*” (60), “*areito*” (62), “*tamal*”, “*comal*” (64), “*huipil*”, “*naoa*”. “*cutara*” (64), “*pulque*” (71), “*tzapotes*” (80), “*cu*” (116), “*tamemes*” (1081); en Durán, donde, generalmente, aunque no siempre, se explican los topónimos y antropónimos y no, en cambio, los nombres comunes, del tipo “*tunal*” (19), “*copal*” (35). “*milpa*” (104), “*macegualas*” (107), “*tianges*” (162), “*ullí*” (508), “*zapotes*” (521), “*uipiles*” (II, 9), “*tamemes*” (II, 17), y en Acosta, “*chacararas de coca*” (258). “*chacras*” y “*huacas*” (405), “*mamaconas*” y “*yanaconas*” (406). “*viracocha*”, “*tiaguanaco*” (119).

El listado anterior, al que añadimos un verbo frecuente, *embijarse*, que utilizan los cronistas etnógrafos del XVI, es más que suficiente para hacerse una idea acerca de qué clase de léxico no suele explicarse. Veremos algo más abajo si es muy distinto del que se explica o si parte de los elementos del listado anterior aparecen comentados en otros autores. De momento, si repasamos, podremos constatar que los campos semánticos básicos a los que pertenecen son la comida, la bebida, las costumbres y el vestido y los lugares donde se desarrolla la vida cotidiana, sobre todo. En teoría, pues, es un léxico vinculado con la modalidad narrativa, con el relato del día a día, y no con la exposición etnográfica.

Indigenismos explicados: estadísticas generales

Si la presencia de estos vocablos, con independencia de la manera de presentarse en los textos, es un rasgo significativo y constitutivo de la cronística religiosa, su utilización con afán etnográfico-filológico es cualitativamente decisiva. Salvo que concurren otros factores –la prisa, la orden de hacer algo breve y práctico, etc.–, los frailes, como personas instruidas, tienen la tentación explicativa: quieren desplegar su conocimiento porque, además, sienten una curiosidad auténtica –y hasta una simpatía– por el mundo originario que se despliega ante ellos. Por eso, como veremos ahora, aunque haya obras donde, por

la razón que sea, no se comenten los términos o se haga de forma anecdótica, esa característica es fundamental en otras y le aporta al género cronístico en general unos elementos estilísticos muy coherentes con lo que hasta ahora llevamos visto acerca de su *elocutio*.

Por su importancia, presentamos un cuadro, que comentaremos a continuación, con datos más precisos sobre los distintos grados de presencia de este uso, a partir de ejemplos propios y también de los glosarios citados en nota más arriba⁴⁰³. Se debe entender que, cuando me refiero a “indigenismos explicados”, contemplo dentro de ese sintagma la traducción literal, la definición algo más amplia o con sinónimo e incluso la explicación/exposición enciclopédica –aunque no propondré ejemplos de esto último por ser un tema ya tratado (apdo. 4.1, sobre todo)–.

PRESENCIA/CRITERIOS	SIGLO	ORDEN	SUBGÉNERO
SIN DATOS (6)	XVI: 3, XVII: 3	OFM: 3 (Anónimos, Motolinía (C), Maldonado), OP: 1 (Aguilar), SJ: 2 (Rojas, Barnuevo)	RV: 3, RHP: 1, RC: 1, C: 1
IRRELEVANTE (5)	XVI: 2, XVII: 3	OFM: 2 (Niza, Cruz), OP: 1 (G. Carvajal), OSA:1 (Torres), SJ: 1 (Techo)	RV: 3, HE: 1, REV: 1
POCO IMPORTANTE (8)	XVI: 1, XVII: 8	OFM: 2 (Simón, Lizana), OP: 3 (Dávila, Remesal, J. Carvajal), OSA: 1 (Grijalva), SJ: 2 (Acuña, Ribas)	HE: 3, HI: 2, RV: 2, HG: 1
IMPORTANTE O SIGNIFICATIVA (8)	XV-XVI: 4, XVII: 4	OSH: 1 (Pané), OFM: 2 (Motolinía (H), Mendieta), OP: 1 (Lizárraga), OSA: 2 (San Pedro, Calancha), SJ: 2 (Montoya, Ovalle)	HE: 3, RE: 1, HG: 1, M:1, REI: 1, HI: 1
FUNDAMENTAL O CONSTITUTIVA (6)	XVI: 5, XVII: 1	OFM: 2 (Landa, Sahagún), OP: 1 (Durán), SJ: 3 (Acosta, Tovar, Arriaga)	HG: 5, REI: 1

Los datos que nos ofece este cuadro, no todos relevantes, nos permiten llegar a las siguientes conclusiones:

1. Pese a que arriba insinuamos que el peso cuantitativo de las obras con definiciones era relativo, con todo en cerca de la mitad de las obras la presencia de indigenismos explicados es fundamental o importante. No es una anécdota, sino que marca una tendencia.

2. Si cotejamos los datos de autores de este cuadro y los ofrecidos en la sección anterior a propósito de los indigenismos no explicados, encontramos, como es lógico, coincidencias, pero también algunas discrepancias interesantes: hay cronistas (Aguilar, Simón, Acuña, y J. Carvajal) que no se interesan por incluir indigenismos explicados –o lo hacen de modo poco significativo, incompleto o escaso los tres últimos–pero sí que los usan como un rasgo lingüístico propio o porque se ven obligados a nombrar cierto léxico (topónimos, antropónimos y gentilicios), aunque no tienen disposición o tiempo para comentarlos o no es su objetivo. Sucede también al contrario: Pané, Motolinía (H), Landa

⁴⁰³ Para establecer que la presencia de indigenismos es “irrelevante, “poco importante” “importante” o “fundamental”, he tenido en cuenta el número de ejemplos que yo mismo he recogido, así como los de otros glosarios, todo ello en relación con la extensión y la temática de cada obra.

y Ovalle no conciben indigenismo sin explicación por el carácter acusadamente etnográfico de sus crónicas y apenas los emplean de otro modo. Resulta especialmente significativo el último caso y corrobora informaciones aportadas sobre la obra del jesuita a lo largo de esta investigación (sobre todo en el capítulo 2), en el sentido de que, muy fuera del lapso temporal correspondiente a las historias generales que describen costumbres y tradiciones, viene a ser una reedición barroca de ellas.

3. La variable temporal (segunda columna) nos da un dato muy claro y esperable: las obras donde la explicación es constitutiva pertenecen todas al XVI, excepto la de Arriaga, que se cuele aquí por el subgénero (por ser una *contracrónica etnográfica*). Si subimos a la fila anterior, donde también es muy importante el indigenismo explicado, se nos cuelean cuatro textos del XVII, muy pocos con respecto al total.

4. La variable de grupo religioso nos descubre que son franciscanos y jesuitas las dos órdenes más proclives a esta labor filológica. Son también las más cercanas al mundo indígena, las más interesadas por la investigación en torno a él y las más activas en la evangelización. Entre los dominicos hay figuras destacables, como Lizárraga y, sobre todo, Durán, que se manejan con soltura en ese ámbito idiomático, aunque su actitud ante lo contado sea totalmente distinta.

5. La columna derecha, en fin, nos muestra algo en principio evidente: las historias generales son el hábitat natural de los indigenismos explicados porque una parte de su contenido es etnográfico (aquí tenemos una excepción relativa en Simón, como vimos). Otros subgéneros, como la relación etnográfica o la de extipación de idolatrías son también adecuadas por ser la primera una versión breve de la historia general y la segunda una historia general inversa, según acabamos de indicar. En cambio, la historia eclesiástica tiene otros objetivos, aunque en algunos casos muestran ejemplos significativos (Mendieta, Calancha y Montoya) y, desde luego, los textos más breves, excepto el de Pané por su contenido, son el ámbito más extraño a esta materia.

Vocabulario de indigenismos

La intención de la inclusión de los indigenismos explicados, al margen de los procedimientos a los que nos referiremos después, es, ante todo, informativa: transmitir un conocimiento o contenido con sencillez, pero no hay que descartar intenciones poéticas o expresivas, como veremos en algunas definiciones que pondremos más abajo, ni tampoco un cierto reduccionismo manipulador de tipo fundamentalmente religioso⁴⁰⁴. Lo vemos en estos ejemplos, donde, sistemáticamente, se utiliza la palabra *demonio* para traducir la base *teotl* o similar, que significa “dios”, aunque, claro está, no siempre sucede, como vemos en “casa de Dios”, para traducir *teopan*” (Ribas, 441):

Teonanacatl: “Carne de dios o del demonio que ellos adoraban” (Motolinía A, 126).

Teocalme: “Templos del demonio” (*id.*, 130, muy parecido también en Mendieta, 84).

Ixchel: “Diosa de hacer las criaturas. Ídolo del demonio” (Landa, 110).

⁴⁰⁴ Sarissa Carneiro (2011, 839-840 en particular), aunque más que de traducción o definición de términos habla de una verdadera reinterpretación de la realidad desde presupuestos europeos, sustancialmente, viene a concluir que, a la hora de traducir palabras y expresiones indígenas, los cronistas reflejan una ideología europea que manipula o pervierte el sentido de la frase original o, al menos, no lo respeta (por ejemplo, al interpretar elementos religiosos originarios los cronistas cristianos lo reducen todo al antagonismo Dios/Diablo, que no existía en el imaginario inicial). Y de esto último tenemos ejemplos en nuestras crónicas.

Chilán: “Intérprete de los demonios” (*id.*, 98).

Tulili: “Demonio” (Torres, 354).

Otras veces esa manipulación es una reducción de significado que se opera para transmitir solo lo que interesa entre todo el contenido posible:

Dantas: “Son del tamaño de una mula de un año” (Acuña, 95).

Urucú: “Que es con lo que tienen perfecto colorado” (*id.*, 103).

Caribes: “Comedores de carne humana” (Lizárraga, 41).

Aretos: “Borracheras” (J. Carvajal141).

A propósito de los procedimientos utilizados, que la crítica ha descrito con precisión⁴⁰⁵, los ejemplos que hemos seleccionado permiten distinguir tres bloques, el último de los cuales, a su vez, se compone de varios elementos. Vamos a ir ejemplificándolos todos, aunque lo que más nos va a interesar, por su coherencia con lo que llevamos visto de la poética del género y porque no aparece de forma tan evidente en la bibliografía, es el asunto de las definiciones expresivas o coloquiales:

1) La traducción literal etimológica es un procedimiento muy utilizado para explicar los variados elementos de la cultura indígena y puede dar lugar a una ampliación erudita del significado de los términos componentes, tal como se indicó más arriba, al comienzo de la sección de indigenismos⁴⁰⁶. También puede derivar en un sintagma de carácter poético, como veremos al final. Algunos ejemplos más, entre muchos que podrían ponerse:

Telemacatl: “Rueda de piedra” (Durán, 179). *Theopantlaclt*: “Gente de la Iglesia” (Dávila, 97). *Yahuarhuacae*: “El que llora sangre” (Calancha, 185). *Pachacutec*: “El que

⁴⁰⁵ Como muestra –y como complemento del material propio– doy ahora ejemplos extraídos de dos trabajos (los transcribo entre comillas, con el indigenismo resaltado en cursiva y la página del estudio). Antonio Quilis (1998-99, 993) nos aporta algunas técnicas y ejemplos de Acosta: complemento determinativo: “Almendra de los Andes” –no da el indigenismo–; coordinación: “*Tambo* o venta”; uso frecuente de expresiones tipo “así llaman” o “quiere decir”, o lo que él llama “traducciones muy valiosas”: “*Chachalmúa* que en nuestra lengua es lo mismo que ministro de cosa sagrada”. “Llamábase la piedra *quauxicalli*, que quiere decir la piedra de el águila”. “Llamávanle *Quetzáalcoátl*, que es culebra de pluma rica”. Pilar Máñez (1997) en su monografía sobre lengua y cosmovisión indígena en la obra de Durán, indica distintas formas de equivalencia: yuxtaposición: “*Ipaina Huitzilopochtli*: la priesa y ligereza y velocidad de Huitzilopochtli” (84); enlaces disyuntivos o explicativos: “*Camaxtle*: petaca o vasera” (85); traducción: “*Xochiitl*, que quiere decir rosa” (85); explicación o definición: “*Xochiquetzalli*, la cual diosa era abogado de los pintores” (87); comparación: “Había unos muchachos [*elocuatecomameh*] que eran como monacillos” (88). Luego se extiende en procedimientos más complejos, como la explicación o la metáfora, que requieren de un comentario lingüístico más profundo del autor (por ejemplo, acerca del sentido figurado del indigenismo en cuestión).

⁴⁰⁶ Eva Bravo y Teresa Cáceres (2012, 47-48) explican que, como esta técnica requiere conocimientos filológicos, es constitutiva o propia de la cronística religiosa, aunque pueda aparecer ocasionalmente en otro tipo de autores eruditos. También ellas dan su propia lista de procedimientos y ejemplos (38-48). Por su parte, Teresa Bastardín (2006, 19) recalca la tarea filológica de Sahagún, ya que una de las vertientes de la traducción/definición que podemos ver en las crónicas es la etimológica, y por ello los recursos que utiliza el franciscano “como la formación de palabras, la etimología o los sentidos polisémicos, acercan la *Historia* a las compilaciones híbridas que son los diccionarios enciclopédicos”. En fin, añadimos nosotros, sus definiciones son amplias, casi explicaciones, y tienen pocos elementos coloquiales o retóricos. Suelen contener una explicación y después se da el término indígena. Sin llegar a lo hecho por Sahagún, Tovar – más humildemente– explica los vocablos con detalle y hasta los descompone para indicar el significado de cada uno de sus elementos.

revuelve el mundo” (*id.*, 186). *Ezapan*: “Lugar de agua sangrienta” (Tovar, 174). *Pachayachachic*: “El hazedor del cielo” (Acosta, en Quilis, 95). *Nacabeba*: “Herido o señalado en la oreja” (49).

Con alguna frecuencia aparecen también traducciones textuales de secuencias orales enteras: *Tibulón*: “Jugados fuimos” (Landa, 61). *Matan cubiathan*: “No entendemos lo que decís” (Lizana, 51). *Tectetan*: “En su lengua quiere decir ‘no te entiendo, no te entiendo’” (Remesal, 354). *Pichinique*: “¿Qué tienes tú que sea tuyo?” (Torres, 79). *Huchaiquicta aucacucchu can qui?*: “¿Has confesado tus pecados con los hechizeros?” (Arriaga, 141). *Niguari*: “Ve y muérete” (Grijalva, 69).

2) Otra técnica es, sencillamente, la sustitución de una palabra por otra, o por un sintagma breve, sinónimo, hiperónimo o referencia genérica aproximada. Puede hacerse mediante el uso explicativo de la conjunción *o* o con estructuras con verbos *dicendi*. Es relevante el hecho de que la palabra que se emplea para definir puede ser, a su vez, otro término indígena –se supone que más conocido–, lo que implica también un rápido aprendizaje lingüístico. He aquí unos ejemplos, en algunos de los cuales puede verse la definición hiperonímica o genérica y en otros casos se trata de equivalencia o proximidad de significados (en este caso lo normal es utilizar estructuras comparativas o referencias toponímicas). Mencionamos primero los sinónimos indígenas:

Tzimin: “*Danta*” (Landa, 195). *Tenuchtitlán*: “Junto al *tunal*” –ejemplo válido también para 1)– (Mendieta, 148). *Elotl*: “*Maíz*” (Dávila, 93). *Piguinoco*: “Un ídolo o *guaca* para los *coyes*” (San Pedro, 215). *Inga*: “*Cacique*” (Calancha, 175). *Porotos*: “*Frijoles*” (Ovalle, 89). *Antas*: “Animales grandes” (Techo, 838). *Xuchil*: “Flor” (Tovar, 29). *Machis*: “Son los curanderos” (Ovalle, 326). *Chacra*: “Hereditad” (Acosta, 361). *Guanaco*: “Gamo” (Calancha, 179).

3) El tercer procedimiento es la elaboración de una definición más amplia o un texto mayor con distintas técnicas, entre las que están la comparación⁴⁰⁷, la identificación seguida de expresiones tipo “de la tierra”, “de las Indias” y otros procedimientos sintagmáticos similares o la utilización de elementos figurados y expresividad coloquial. A continuación doy un listado amplio de ejemplos, organizados en grupos, cuyo fundamento y características comento en caso necesario:

a) Definiciones literales etimológicas con resultado poético, a las que aludimos algo más arriba:

Amantecatli: “Maestro de esta obra que asienta la pluma” (Motolinía A, 180).

Itzamat vl: “El que recibe o posee la gracia, o rocío” (Lizana, 55).

Azteca: “Gente de la blancura” (Durán, 19).

Achallullac: “Río gran mentiroso” (Lizárraga, 169).

Viracocha: “El Dios que vino, o nació de la espuma del mar” (Calancha, 177).

Teculhuacan: “Tierra de los que tienen abuelos divinos” (Tovar, 28).

Apointi, Churinti, Intiqua o qui: “El Padre y señor Sol, el hijo del sol y el hermano del sol” (Montoya, 33).

⁴⁰⁷ Quilis (1998-99, 993) indica que Acosta criticaba esa forma de nombrar porque en ocasiones los elementos comparados diferían entre sí más de lo que se parecían. Lo vemos claro en este testimonio: “A muchas destas cosas de Indias, los primeros españoles les pusieron nombres de España, tomados de otras cosas a que tienen alguna semejanza, como piñas, y pepinos, y ciruelas, siendo en la verdad frutas diversísimas, y que es mucho más sin comparación en lo que difieren, de las que en Castilla se llaman por esos nombres” (Acosta, 250).

b) Definiciones más largas con ampliaciones sintagmáticas. Pueden incluir aclaraciones sobre lenguaje figurado indígena y elementos de identificación y comparación insertos, así como rasgos de oralidad:

Coateocalli: “Templo de la culebra que sin metáfora quiere decir el templo de diversos dioses” (Durán, en Máynez, 273).

Mitote: “Un baile entre los indios con que celebran sus pascuas y mayores regocijos” (Grijalva, 23).

Muca muca / charachupa: “Carneros de la tierra de hechura de camellos, aunque menores” (Calancha, 129).

Coca: “Arbolillo de hojas delgadas las cuales mascan los indios, y las traen en la boca sin tragarlas” (Arriaga, 209).

Yanaconas: “Entre los indios, cierto linaje de gente sujeta a perpetua servidumbre (Ovalle, 145).

c) Estructuras comparativas, que pueden ser meramente funcionales o informativas o poseer cierto relieve literario, y cabe que incluyan elementos coloquiales:

Cuatzalxuchitl: “Quiere decir ‘flor como cabeça cana’. Esta flor es como cabellos blancos” (Sahagún, 1022).

Coatzintli: “Cosa retuerta, a manera de culebra” (Durán, en Máynez, 274).

Caimanes o lagartos: “Son los cocodrilos del Nilo [...] Encima del agua no parecen sino vigas” (Lizárraga, 49).

Paraque: “Es al modo de una muy grande anguilla o, por mejor decir, como un pequeño congrio” (Montoya, 94).

Chacras: “Son como acá las aldeas, de donde se provee el sustento de las ciudades” (Ovalle, 358).

Ixylchamil: “Pajarito pequeño de tan suave canto como el ruiseñor” (Landa, 192).

d) Definiciones literarias, cuyo carácter les viene dado por ser traducción de una frase textual indígena pronunciada en contexto solemne o por la voluntad expresiva del cronista. Si se repasan los ejemplos que mostramos a continuación, se podrán encontrar aliteraciones, adjetivación retórica, repeticiones y estructuras sintácticas cruzadas, metáforas, hipérbolos, persoficaciones o paradojas, muestra todo ello de que ni el género ni el objetivo del texto impiden la expansión estilística:

Temazcalli: “El baño, que es la floresta de nuestro señor” (Sahagún, 540).

Ytz en caun, Ytz en Muyal: “Yo soy el rocío, o sustancia del Cielo, y nubes” (Lizana, 55).

Acóatl: “Culebra tan gruesa cuanto un hombre puede abraçar, y muy larga. Tiene grande cabeça; tiene barbas tras de la cabeça, como barbas de barbo grande. Es muy negra; reluce de negra” (Sahagún, 945).

Canoas: “Vigas más gruesas que un buey, de madera liviana, cavadas, largas y angostas” (Lizárraga, 41).

Garúa: “Mollina o humedad muy mansa, con que se cubre el sol” (Acosta, en Quilis, 88)

Guaduas: “Montesinas cañas huecas” (J. Carvajal, 126).

Taubici: “Diablos en hilera, o hilera de diablos” (Montoya, 12).

Bejucos: “Sogas del monte (Lizana, 154). También: “Juncos tejidos, y con rezias maromas asidos a las riberas” (Acosta, en Quilis, 80).

Urcu: “Carneros prietos, que estaban en prisión algunos días sin comer” (Acosta, en Quilis, 102).

e) Construcciones expresivas, en ocasiones de gran subjetividad, que reflejan sensaciones o sentimientos que ocultan el contenido. Esto es, quien las lee se queda más con el efecto

que produce el referente sobre el cronista que con la información objetiva. En los ejemplos que siguen podemos encontrar procedimientos como la presencia del *yo* autorial, la adjetivación valorativa, los superlativos, la imprecisión léxica de algunas palabras, la utilización de dichos achacables a la tradición oral y la presencia de comparaciones y personificaciones para transmitir, según los casos, humor o ternura. Todo ello nos habla de nuevo de la importancia en las crónicas de la expresividad coloquial y la subjetividad.

Zub: “Animalito tristísimo de su natural [...] y es a maravilla manso y agradable” (Pané, 196).

Maxix: “Anadoncitos pequeños y de mucha hermosura. Son muy mansitos y si se crían en casa, no se saben huir” (Pané, 194).

Manglares: “Cierta género de árboles que se hacen por aquellas partes” (Mendieta, 57)

Tcuilhuitontli: “Fiestezuela de los señores” (Durán, en Máynez, 239).

Aña: “Linage el más sucio y hediondo de quantos he visto” (Acosta, en Quilis, 79).

Lúcumas: “Frutas más groseras [...], de cuya fruta dizen por refrán que es madera disimulada” (Acosta, en Quilis, 92).

Tiburón: “Gentezilla [...] que daban saltos, y de una arremetida en el aire cortaban carne y hueso [...], y así cercenaban el mismo jarrete del rocín, como si fuera un troncho de lechuga, pero tales navajas tienen en aquella dentadura” (Acosta, en Quilis, 100-101).

Mate: “Plato hecho de unas como calabazas que parece no las crío Dios para otra cosa” (Arriaga, 210).

Iguanas (en el texto aparece “*igicanas*”): “Animalillo muy semejante al lagarto y en sus pintas más feo que él” (Ribas, 13).

4.4 El estrato retórico: de la lengua coloquial a la literaria. Constantes estilísticas

Precisiones iniciales

Aunque el título de este apartado contenga una dicotomía hasta cierto punto artificial en el contexto de la época en que se gestaron las crónicas, nosotros, en la tarea de ir aislando cada ingrediente de las obras para saber lo que hay en ellas e interpretarlo, hemos de aplicarnos ahora en el comentario del *ornatus* estilístico de los textos, derivado, en principio, de la tradición libresca. Por eso, tras haber insistido en diversos lugares de nuestro trabajo en la importancia de lo coloquial y sus formas y funciones, hemos de buscar ahora, como se indica en el epígrafe, las “constantes estilísticas” o rasgos retóricos más frecuentes y característicos, con su correspondiente ejemplificación y valoración. Por supuesto, por más que el material recogido sea aquí amplísimo y pueda estudiarse con un alto grado de concreción y detalle –lo que, sin duda, daría para un estudio monográfico minucioso–, para el propósito de obtener una *poética general* de la crónica religiosa de Indias, que nos hemos marcado desde el principio, será suficiente con una síntesis que permita ver tendencias de uso. No obstante, como enseguida veremos, son muy necesarios estudios estilísticos tanto globales como concretos de autores individuales –por ejemplo, en ediciones futuras de sus obras que se vayan haciendo–.

En otros lugares de nuestro trabajo se ha aludido de pasada a ciertos recursos muy utilizados (por ejemplo, al hablar del mundo natural, de lo maravilloso, del espacio o de los personajes) y, dentro de este mismo capítulo, ya con más concreción y amplitud, se analizaron aquellos elementos formales más directamente relacionados con las modalidades textuales (apdo. 4.1)⁴⁰⁸. En este apartado ofreceremos un cuadro de recursos retóricos construido a partir de los que hemos detectado en los ejemplos extraídos, que nos permitirá llegar a conclusiones sobre cuáles son los más utilizados, cuáles son los órdenes y los autores que echan mano de ellos con más frecuencia y cuál es la evolución diacrónica. Nos interesarán, además de esta propuesta estilística general, aspectos muy significativos de las crónicas, como los usos retóricos al servicio de la expresión

⁴⁰⁸ Allí nos salieron al paso figuras y usos estilísticos de carácter pragmático-expresivo, como el dialogismo, vocativos, interrogaciones retóricas y oraciones de modalidad exhortativa, desiderativa y exclamativa, la interjección, y los verbos en imperativo, así como la imprecación, la deprecación y la execración; de tipo gramatical o morfosintáctico, como los adjetivos –con sus diversas funciones: perifrástica o amplificadora, descriptiva, retórica con el uso de epítetos en el *locus amoenus*, cuantificadora aliada con otro tipo de recursos, valorativa y predicativa–, los verbos en imperfecto, gerundio, presente (y presente histórico) y perífrasis verbales, que reflejan el ritmo continuado y progresivo de la acción, la repetición (de diverso tipo, aunque conectada muchas veces con palabras clave), los superlativos, aumentativos, diminutivos, la sintaxis entrecortada y llena de aristas (también puede ser más discursiva, con abundancia de consecutivas intensivas o construcciones absolutas), la capacidad de imprimir vivacidad y ritmo a través de estructuras enumerativas distributivas y paralelismos, las enumeraciones, con paralelismo o no; y de tipo léxico-semántico, como una selección léxica relacionada con los campos léxicos del espanto y el miedo, pero también del esfuerzo, brío y valentía, la hipérbole, la personificación de elementos naturales o procesos, como las olas, el sol, los ríos o la muerte, la comparación –utilitaria o estética–, la animalización (con la hipérbole, es un rasgo propio del afán deformante o caricaturesco, inherente al Barroco, pero también expresa lo grandioso), las metáforas risibles e ironías en descripciones de batallas, si bien las más abundantes son las de carácter tópico, sacadas de las Escrituras, y las series antitéticas y paradojas.

cuantificadora, los procedimientos para la expresión del asombro y el temor y la función del adjetivo como marca de subjetividad extrema.

En la bibliografía que hemos manejado raras veces los estudiosos descienden al pormenor de las propuestas metafóricas o de los usos estéticos de los elementos gramaticales que, sin duda ninguna, existen en las crónicas, ni, al revés, trazan unas constantes formales con propósito de explicar globalmente el estilo de determinado cronista o texto, y las alusiones que pueda haber siempre se relacionan con desarrollos etnográficos o culturales. Algunas excepciones –vinculadas casi siempre con autores concretos, como Sahagún, Mendieta, Ovalle o J. Carvajal– ya nos han salido al paso en esta investigación, pero interesa decir ahora que la afirmación anterior no implica dejar de reconocer que nos las habemos con algo más que simples obras historiográficas. Queda claro que existe un sesgo creativo, que hay incluso una idea o vocación literaria que las anima, y con ello volvemos al debate entre lo histórico y lo literario o entre la realidad y la fantasía al que aludimos en diversos lugares de los capítulos 1 y 2⁴⁰⁹.

El sermo de los textos: explicaciones de los autores y categorías que cabe establecer

Antes de mayores concreciones, debemos partir no de la práctica retórica de los cronistas, sino de lo que ellos piensan como teóricos, en sus reflexiones de poética dispersas en las obras, acerca de este asunto: de si son partidarios de un *sermo humilis* o de un estilo más elevado –las dos formas retóricas que venimos mencionando en este capítulo–⁴¹⁰.

Hemos recogido ideas precisas sobre el estilo en doce autores, pertenecientes, salvo dos –Aguilar y Durán– al siglo XVII. Además, otros –Mendieta, Lizárraga y Grijalva, por citar solo algunos– tocan asuntos conexos de importancia, como la idea de la brevedad y la del gusto estético que el texto ha de provocar en el lector y que se debe no solo al estilo, sino a la variedad de temas⁴¹¹. Si nos centramos solo en el *ornatus* y hacemos caso a lo que nos dicen los autores, concluiremos que, aparte de que se trata de algo que les

⁴⁰⁹ Enrique Pupo-Walker (1982) desarrolla en su conocida monografía la idea de la presencia constante de la imaginación en el texto de las crónicas. Cita, por ejemplo, algunas expansiones metafórico-hiperbólicas (35) que nacen de lo que llama “sesgo creativo” (15) que aprecia en las obras. Más adelante conecta ese hecho con el nuevo modelo estético humanista, que vendría a sustituir al escolasticismo medieval: “La sensibilidad histórica del Renacimiento ya no contemplaría el texto como un simple vehículo informativo o didáctico, sino más bien como un sistema coherente de relaciones y [...] como un objeto válido en sí mismo” (83), que, en el XVII, se apoya en el “brillo intelectual de la escritura o en la singularidad expositiva del cronista” (90). A la misma conclusión llega Carmen de Mora (2001, 26), aunque de su razonamiento se deduce que esa creatividad no es un elemento ontológico de la crónica, sino una necesidad práctica, pues había que contar hechos reales, pero utilizando “paradigmas metafóricos y discursivos con los que los lectores estaban familiarizados”.

⁴¹⁰ En el rápido repaso que hace David Mañero (2009, 81-84) entre cronistas no frailes (Oviedo, Gómara y Bernal, fundamentalmente), constata la preferencia por la sencillez expresiva.

⁴¹¹ La práctica totalidad de las obras recoge unas más o menos extensas reflexiones de autopoética y de ideas en torno al texto histórico, hasta tal punto que podría hacerse una monografía con ese asunto. Nosotros nos hemos referido a ello en varios lugares de nuestro trabajo, pero no hemos entrado en su consideración para no alargarlo más. No obstante, es otro rasgo constitutivo de la poética de la crónica religiosa de Indias.

preocupa, su preferencia se encamina a un estilo llano, a un *sermo humilis*, identificado siempre con la idea de *verdad*. Aguilar lo explica bien cuando indica que escribirá

con brevedad, sin andar con ambages ni circunloquios, y si por ventura el estilo y modo de decir no fuere tan sabroso ni diere tanto contento al lector cuanto yo quisiera, contarle ha a lo menos y darle ha gusto la verdad de lo que hay acerca de este negocio (155).

Y Remesal entiende que el estilo “lacónico, breve y sucinto” es el “más acomodado a este género de escritura y más acomodado a mi natural” (74). Recogemos en este mismo autor la “claridad” (142), que además “el sujeto tiene” (Lizana, 134) y topamos también con la “llaneza” (Arriaga, XXX), el “estilo sencillo” (Cruz, 132) o “serio” (Maldonado, 65) y con la idea de que “los hipérbolos y encarecimientos propios del arte poética” pueden estorbar la percepción de la verdad (Ovalle, 83).

Con todo, hay, en menor media, partidarios de un estilo algo más elaborado o, al menos, donde “la claridad [no] decline a baxeza ni el cuidado pique en afectación” (Techo, 2). Aunque hay cronistas que esgrimen motivos particulares para defender un estilo más cuidado y difícil, como la “hermosura de razones” con que Durán (18) quiere publicitar la tierra mexicana o la oscuridad y elusión estilística para evitar males mayores (Calancha, 144), otros –Simón– hacen la propuesta de un *sermo medio*, “claro y casto”, como una declaración de principios y para criticar el barroquismo excesivo,

procurando no levantar el estilo tan sobre las nubes, que sea menester baje de ellas quien lo entienda, por ser esto más atormentar con la historia que dar gusto, como lo hacen muchos de estos nuestros modernos tiempos, verdugos de nuestra lengua castellana, ni que vaya tan humilde que sea despreciable y asquerosa (VI).

Ahora, bien, ¿podemos concluir entonces que las crónicas poseen, en general, un *sermo humilis*, como aseguran sus autores? Es una cuestión que vamos a examinar en las siguientes páginas con las pruebas en la mano de los ejemplos recogidos, antes de lo cual organizaremos ahora las crónicas según unos criterios que nos permitirán acercarnos a lo que vamos buscando. Si exceptuamos textos que están en una situación especial –porque se trata de desahogos satíricos con un fluir lingüístico caótico (la *Carta* de Motolinía) o porque mezclan estilos y niveles dependiendo de la trama narrativa, del lugar o de las modalidades (Niza, Landa, Cruz, Durán, Grijalva y Lizárraga –significativamente, ninguno de ellos jesuita–)– cabe distinguir tres grupos, como se muestra en el siguiente cuadro (nº 1)⁴¹²:

⁴¹² Es necesario insistir en que, con independencia de lo que ahora diremos, en prácticamente todas las obras hay elementos lingüísticos coloquiales: por muy culto que sea el nivel de lengua, muy elaborada la sintaxis y muy significativa la propuesta de figuras retóricas, nunca se pierde ese carácter conversacional que ya hemos analizado, y eso es lo que hace, precisamente, que, con pocas excepciones como la de J. Carvajal, estas obras nunca puedan adscribirse del todo al modelo retórico barroco –recargado, *ciceroniano*–. Lo que sigue, por tanto, hay que entenderlo como independiente o paralelo a ese rasgo básico de la crónica; más incluso: debería considerarse como un conjunto de adherencias más bien barrocas que penetran en un modelo coloquial-humilde de base –con origen en Juan de Valdés– y lo modifican sin perder del todo su esencia. Solo así se superan contradicciones como la de exponer que la crónica se compone de frases breves y sentenciosas y, al tiempo, hablar de períodos largos y contrapesados con bimetraciones (por ejemplo, en Hanisch, 1976, 368-369).

	POCO RELIEVE LINGÜÍSTICO	NIVEL MEDIO-CULTO MENOS LITERARIO	NIVEL MEDIO-CULTO MÁS LITERARIO
XV-XVI	OSH: Pané		
	OFM: Anónimos	Sahagún	Motolinía (H), Mendieta
	OP: G. Carvajal	Aguilar	Dávila
	OSA: San Pedro		
	SJ	Tovar, Acosta	
XVII	OFM	Maldonado	Simón, Lizana
	OP		J. Carvajal, Remesal
	OSA	Grijalva	Calancha, Torres
	SJ	Arriaga, Rojas, Montoya, Acuña, Techo	Barnuevo, Ovalle, Ribas

Decimos que los textos tienen “poco relieve lingüístico” cuando pretenden solo transmitir un contenido a través de fórmulas repetitivas, con sintaxis elemental y léxico instrumental, además de una incidencia muy baja o media de recursos retóricos, según se indicará en un próximo gráfico. Las crónicas de los franciscanos anónimos y de San Pedro son ejemplos perfectos de ello. En cuanto a las de Pané o G. Carvajal, la propuesta lingüística de los autores es poco relevante –en el caso del jerónimo la construcción sintáctica es incluso tosca–, pero tienen otros elementos no lingüísticos que compensan esa carencia: el atractivo literario de los relatos fundacionales de los taínos o la presencia *mágica* de los mitos y el ritmo narrativo, respectivamente. Las obras de “nivel medio-culto menos literario” son textos cuidados lingüísticamente, más elaborados y con mayor soltura expresiva. Por el uso –moderado– que hacen de las figuras retóricas se deduce que no tienen una intención literaria, aunque haya matices: por ejemplo, las crónicas de Acosta y Arriaga son *científicas* y sistemáticas a su manera y están muy cuidadas, pero descartan lo imaginario o estético. La *Historia* de Sahagún es, en cambio, literaria porque está traduciendo un material que lo es –ritual, retórico, metafórico–, no porque el autor lo plasme directamente así (de hecho, hay páginas que vuelven a incurrir en los listados hechos a base de reiterar fórmulas). La *Conquista* de Montoya y la *Relación* de Maldonado son deudoras de un estilo culto barroco, del que presentan rasgos aislados: la segunda aporta poca variedad de recursos de estilo, pero los que selecciona son los característicos de esta época. Algo semejante sucede en el *Nuevo descubrimiento* de Acuña. En fin, las obras de la tercera columna presentan un nivel de lengua similar o superior a las anteriores y una mayor presencia de figuras retóricas.

Dicho lo anterior, del análisis del cuadro podemos sacar algunas conclusiones interesantes:

1. Las obras de menor relieve lingüístico-estilístico son todas del XVI: se trata de textos breves ninguno de los cuales es de la autoría de un jesuita. Representantes del *sermo humilis*, su número es irrelevante.
2. Las obras de la columna central están repartidas en los dos siglos, con ligera ventaja para el XVII. Hay entre ellas textos más breves, más apresurados en cuanto a las condiciones pragmáticas en que se gestaron, pero que no renuncian a elementos de estética barroca. Destaca el hecho de que la mitad hayan sido escritos por jesuitas.

3. Las crónicas de mayor relieve estético pertenecen, en su inmensa mayoría, al siglo XVII o muy cercanas a él; con excepciones, son extensas y están escritas, sobre todo, por jesuitas y agustinios.

4. En definitiva, según veremos ahora con ejemplos, ese estilo humilde, claro, conciso, llano que, en sus declaraciones de autopoética, decían los autores utilizar en sus obras está lejos de la realidad –o esta es bastante más compleja–. Pero si queremos fijar las condiciones en que nos encontraríamos más fácilmente con textos de nivel culto e incidencia literaria media o alta, estas serían: obra extensa redactada en el siglo XVII por un jesuita⁴¹³ o agustino⁴¹⁴.

Dimensiones de la propuesta estilística de las crónicas a partir de un cuadro general de recursos retóricos

Para concretar y ejemplificar lo que llevamos visto en este apartado, hemos de descender ahora al terreno de los usos estilísticos y retóricos más apreciables en las crónicas y relacionarlos con distintos objetivos expresivos que se nos aparecen muy claros. Para ello consideraremos los siguientes aspectos:

1. Cuadro general de recursos retóricos, necesario para abordar los puntos siguientes.
2. Usos retóricos al servicio de la expresión cuantificadora: superlativos, estructuras sintácticas intensivas, indefinidos y adverbios. Tipología de la hipérbole.
3. Bimembraciones, trimembraciones y reiteraciones de palabras clave: mecanismos para la expresión del asombro y otras sensaciones y procedimientos de *amplificatio* retórica.
4. El adjetivo en su función valorativa y como recurso literario.
5. La peculiar *oratio soluta* de las crónicas y su manejo de los artificios sintácticos.
6. La expresión del significado: el sentido figurado, los contrastes y los juegos de ingenio.
7. El envoltorio sonoro.

Partimos, pues, del cuadro nº 2, que ocupa las dos páginas siguientes⁴¹⁵:

⁴¹³ Ya hemos visto en este capítulo que es en esta época y por influjo jesuítico cuando se impone el modelo ciceroniano sobre el erasmista.

⁴¹⁴ Aunque Grijalva utiliza coloquialismos sintácticos al principio de su obra, luego el nivel de elaboración es alto. Y por Calancha y Torres hablan los censores de sus obras, de lo que es buena muestra este ejemplo que analiza la del primero (atiéndase a la cursiva nuestra): “El estilo de la obra es grave, sentencioso y florido, mirando siempre al útil del que leyere, por lo qual *no atiende tanto a la concisión de la historia, ni a lo preciso y seco de la narración, como al cuidado de sacar centellas vivas de fuego de tan diversos pedernales*” (6).

⁴¹⁵ En el cuadro se recogen más de una treintena de figuras retóricas, escogidas entre aquellas que parecen tener más incidencia, cuantitativa o cualitativa, y agrupándolas por afinidades para evitar una excesiva atomización: Por ejemplo, bajo el rótulo *aliteración* se recogen también otros juegos fonéticos, como la paronomasia, o bajo *quiasmo* eventualmente pueden aparecer juegos de palabras de carácter gramatical, como el retruécano o el calambur, etc. En ningún momento pretendo hacer un análisis estadístico sistemático, sino obtener una síntesis estética. Indico con + los recursos que selecciona cada autor –y que puede utilizar en mayor o menor medida–, siempre a partir de los ejemplos seleccionados por mí –que no son ni mucho menos todos los que hay, sino una parte, bien que proporcional y significativa–.

La consideración de los datos del gráfico permite, antes de desarrollar los aspectos mencionados arriba, esbozar unas reflexiones que completan lo dicho hasta aquí:

1. Es evidente el recurso a las figuras retóricas en textos no exactamente literarios, porque, como hemos dicho desde el principio, las fronteras entre historia y literatura eran difusas en la época y porque aquella siempre se ha servido de las herramientas de esta⁴¹⁶.

2. Solo hay cinco obras donde ello es anecdótico -con una incidencia de ocho recursos o menos-. todas ellas breves y con intención de no pasar de ser informes prácticos. Las demás se dividen a partes iguales entre las que presentan una alta concurrencia de recursos y las que la tienen menor (hemos fijado en 20 el paso de un grupo al otro). Entre estas hay cuatro que no pasan de trece ocurrencias: obras breves práctico-prescriptivas.

3. Las obras de alta concurrencia son todas extensas, salvo dos. Lo más destacable aquí es que el subgénero que más recurre a las figuras literarias es la historia eclesiástica (además de híbridos y misceláneas del XVII). Podemos, pues, asociar este tipo textual con una propuesta formal más retórica o esteticista.

4. Las órdenes religiosas que más comparecen en este grupo son dominicos y agustinos, aunque, si bajamos al tramo de obras que seleccionan entre 15 y 19 recursos, aparecen ahí cinco jesuitas, orden que, como veremos al final, es la más completa en su propuesta formal global.

5. Un dato incontestable y evidente es que estas crónicas de las que hablamos pertenecen, salvo cuatro, al XVII (y de esas cuatro, dos están en las postrimerías del XVI). El fenómeno retórico se asocia, pues, con el Barroco. La crónica sigue, así, los mismos caminos que la literatura de pura ficción.

6. Si sumamos verticalmente, esta sería la ordenación de las figuras según el número de textos en que aparecen (cito solo las más frecuentes): metáfora, hipérbole, hipérbaton, comparación, enumeración, antítesis -con el complemento de oxímoron y paradoja-, bimetración, derivación, interrogación retórica, paralelismo, repetición (palabras-clave), epíteto, pleonasma, personificación, lítote, vocativo, zeugma, quiasmo, aliteración e ironía. Además, aunque no aparezca en esa lista, es cualitativamente relevante la dilogía. Hay recursos retóricos cuyo uso es casi universal, con independencia de autor, época o subgénero: entre ellos destaca la hipérbole, forma expresiva ideal para transmitir lo desmesurado o maravilloso. Por otra parte, la tendencia es que cualquier recurso se emplee más en el XVII que en el XVI, pero debe remarcar el gran desequilibrio, en favor del primero, que observamos cuando se trata de hipérbaton, epíteto, antítesis, paradoja, oxímoron, lítote, dilogía, quiasmo y zeugma, recursos -salvo el segundo- para expresar contrastes, juegos de ingenio y artificios sintácticos que identificamos con el Barroco.

7. Por último, el cuadro da la información de qué figuras usa cada autor individual y cada orden (qué selección retórica propondría cada una). Sin embargo, los resultados no son demasiado relevantes: se comprueba que los autores echan mano de los mismos recursos (de hecho, dos tercios de ellos aparecen en las cuatro órdenes o en tres). En este sentido, no parecen que actúen demasiado las *escuelas* o tradiciones en que se hayan formado, sino que se utiliza el acervo común de la cultura de los Siglos de Oro, seleccionando aquello que se considera más útil para la transmisión de contenidos y la búsqueda de efectos en el lector o, con frecuencia, lo que se ve utilizado en obras anteriores del mismo tipo. Aun así, podríamos concluir que franciscanos y dominicos presentan menos

⁴¹⁶ Véanse las consideraciones de Hyden White (2003, 113) en las primeras páginas de nuestro estudio.

incidencia de figuras locutivas o patéticas, relacionadas con el diálogo o el sermón, y tampoco se significan en la utilización de los recursos más barrocos –cualitativamente, es interesante el empleo que hacen los franciscanos de rasgos como la deprecación y la imprecación, muy minoritarios en general–⁴¹⁷. En cambio, agustinos y jesuitas, además de emplear mayor variedad, asumen gran parte de las figuras semánticas y sintácticas del XVII.

Usos retóricos al servicio de la expresión cuantificadora: superlativos, estructuras sintácticas intensivas, indefinidos y adverbios. Tipología de la hipérbole.

Ya desde el capítulo 1 de nuestro trabajo venimos insistiendo en las ideas o sensaciones subjetivas de grandeza e inmensidad aplicadas a diferentes ámbitos temáticos. No es de extrañar, entonces, la utilización de distintos medios formales para expresarlas, utilizados por casi la totalidad de los cronistas (con excepciones como Pané, los franciscanos anónimos, Barnuevo, Techo y Cruz, donde no es relevante). En el segundo ejemplo citado es muy destacable la ausencia del superlativo, así como de cualquier otra técnica que denote asombro ante lo inmenso: no se siente ninguna emoción por lo que se narra, tal vez porque es una materia histórica ajena a las circunstancias del autor.

Para transmitir la idea de la cantidad o número –que, al tiempo, produce asombro y pasmo en el relator– las crónicas recurren a la utilización de superlativos, indefinidos, numerales, adverbios de cantidad y sustantivos y adjetivos con esa misma connotación, estructuras sintácticas consecutivas intensivas y figuras literarias como la hipérbole –recurso semántico que, a su vez, puede plasmarse de distintas maneras–.

El superlativo es, lógicamente, en la mayoría de los casos una variante del adjetivo y tiene que ver, por tanto, con otro rasgo importante de la crónica: la subjetividad a través de la expresión valorativa. Su uso es generalizado, es una marca característica de la cronística y sobre él se crean a menudo adverbios de modo, como en “abundantísimamente” (Lizárraga, 62; Ovalle, 9) o también puede partirse de adverbios y crear superlativos, como en “bastantísima renta” (Lizárraga, 130). Ahora nos interesa aquel semánticamente vinculado con la cuantificación, como en estos ejemplos de Niza: “La mayor cosa del mundo” (5), “La mayor y mejor cosa que jamás se vio” (6). “Dicen que las casas son como las de Cíbola y mejores y muchas más, y que es cosa muy grande y que no tiene cabo” (8). De todos los superlativos cuantificadores es *grande* el que más aparece, con sus correspondientes variantes sintéticas o analíticas: por ejemplo, en Motolinía (B, 260), Simón (62), Durán (139), Grijalva (79), San Pedro (199), Tovar (30

⁴¹⁷ Una excepción evidente a este aserto es la del dominico J. Carvajal, un caso único entre los autores seleccionados. Su estilo ha sido calificado como “cortesano y barroquizante” por Javier Navascués (2013, 60), que añade que “pertenece a la estirpe de los escritores barroquizantes que trasladan la moda de la alambicada oratoria sagrada de la época a sus escritos sobre América” (67). Aunque el crítico apunta a la formación cultural del religioso y también a su deseo de convencer a la autoridad mediante la retórica, ambas explicaciones son insuficientes porque podrían aplicarse a cualquier otro autor y ninguno llega a sus extremos estilísticos, ni siquiera quienes más cuidan estos aspectos, como los agustinos o los jesuitas. La única explicación es que, a diferencia de sus compañeros, J. Carvajal antepone su condición –sus pretensiones, pese a las protestas de humildad– de escritor a su más modesto papel de cronista de una expedición.

–usado con reiteración–), Acosta (195), Rojas (218) y Ovalle (65). Encontramos usos particulares o curiosos, como la combinación de un aumentativo con un superlativo: en “poblaciones grandísimas” (Dávila, 216) o la matización de un adjetivo ya de por sí superlativo, como en “casi innumerables rebaños” (Acosta, 194) –es llamativo que este jesuita cientifista utilice este tipo de expresiones, pero ya encontramos fórmulas subjetivas en él (apdo. 4.2)⁴¹⁸.

La importancia de este uso textual puede comprobarse también en ejemplos que muestran superlativos redundantes, porque utilizan varias técnicas en el mismo sintagma o porque se añade una fórmula de ponderación a un adjetivo que ya posee ese matiz entre sus rasgos semánticos. Así ocurre, entre otros, en Motolinía: “muy paupérrima” (A,188), “tan pobladísima” (B, 271); Lizana: “perfectísimamente amiguísimo” (203); G. Carvajal: “muy grandísimo aprieto” (83); J. Carvajal: “muy espléndidas” (68); Acosta: “muy bárbaros” (420); Arriaga: “muy extraordinarias” (169) –también en Ovalle (169)–, y Montoya: “muy formidables” (89).

Adverbios de cantidad, indefinidos y numerales o sustantivos y adjetivos con connotación cuantificadora comparecen también en, al menos, la mitad de las crónicas de forma clara. En ellas, palabras como *tantos* o *muchos* se reiteran hasta la saciedad para transmitir las magnitudes de cantidad y número, siempre elevadas e indefinidas, salvo cuando se trata de medir distancias, según hemos visto (apdo. 3.5). Este ejemplo es harto significativo, aunque extremo, del uso de *muchos*, que se reitera a lo largo de la obra:

Habiendo emprendido [el capitán Ochogavia] mucho, tanto en el descubrimiento de los ríos Apure y Orinoco, en cuyos márgenes era forzoso encontrar con muchas índicas naciones y oponerse a muchos riesgos y peligros muchos, y así necesitó de muy muchos, muchos, de mucha solicitud y cuidado, de muy muchos gastos para los muchos matalotajes que previno, para las muchas armas que compró, para las muchas municiones de que abundó siempre la compañía suya, para que no le faltasen muchos rescates... (J. Carvajal, 97).

El más utilizado es *muchos*, con sus correspondientes variantes y combinado con el adverbio *muy*, que emplean Motolinía, Remesal, Durán o G. de Carvajal, por poner solo algunos ejemplos. En menor medida aparece *tantos* (significativamente utilizado por Grijalva y Montoya) y sus variaciones, que actúa, sobre todo, en el contexto sintáctico de las consecutivas intensivas, como veremos ahora.

Además de los superlativos, nos salen al paso sustantivos o adjetivos que implican extensión o gran cantidad y que pueden aparecer también en formulaciones hiperbólicas.

⁴¹⁸ Algunos ejemplos de otros superlativos frecuentes que expresan cantidad o extensión son: Landa: “muy gruesos a maravilla” (54) –la expresión “a maravilla” con valor adverbial superlativo también aparece en Acosta (196)–. Calancha: “abundantísima” (118). San Pedro: “muy alta”, “muy sumptuosa” (194). Torres: “remotísimos” (14), “estendidísimas” (282), “muy suntuosos edificios y muchas villas” (32). Acosta: “la suma subida” (192), “espesísimos” (193), “altísimos”, “llovió muchísimo” (196), “altísima” (206). Rojas: “la más alta cordillera” (215, 219), “vastísimas regiones” (215). Montoya: “fruto copiosísimo” (11, 66), “espesísimo monte” (40), “altísima sierra” (46), “espadas larguísimas” (89). Acuña: “el mayor y el más hermoso río” (140). Ribas: “altísimas” (2), “profundísimas” (“Prólogo”). Ovalle: “altísima sierra” (14) (146), “dilatadísimas” (134, 331).

Entre los primeros, como es lógico, “grandeza” (Motolinía, A, 124), “muchedumbre” (Motolinía, A, 124; Landa, 194; Mendieta, 247) e “inmensidad” (Acosta, 4). Entre los segundos, “inmensa” (Acosta, 201; Ovalle, 13, 14; Acuña, 69, 159), “formidable” (Ovalle, 66), “innumerable” (Acuña, 115; Rojas, 219, 221; Ovalle, 9) e “infinita” (Acuña, 125 –con “multitud”–, 163).

Las estructuras sintácticas consecutivas intensivas figuran entre las preferidas entre los cronistas. Expresan de forma mucho más dinámica que un adjetivo o adverbio aislado el resultado de un hecho increíble o una acción desmesurada. Participan, según todavía veremos, del gusto de los autores por una sintaxis binaria y por la correlación y el contrapeso. Desde el punto de vista semántico, es una de las formas posibles de expresar una hipérbole. He aquí algunos ejemplos donde no hay carga hiperbólica: Tovar: “En su lenguaje tan prima que puede competir en elegancia con cuantas lenguas hay en el mundo” (31). “Salía esta agua de entre dos peñas tan clara y tan linda que daba gran contento” (47). Niza: “Me dijo tantas grandezas de la tierra, que dejé de creerlas” (85). “Tan bien adobados y labrados que en ellos parecía ser hechos de hombres de mucha pulicia” (87). “Es tan abastado y tan poblado de gente lucida, que basta para dar de comer en él a más de trescientos de a caballo” (88). Durán: “Era tanta la vocería de una parte y de la otra, que se oía mucho trecho por el aire” (93). Con matiz satírico muy de la época encontramos este ejemplo de Lizárraga: “Una agua tan buena que los médicos no sé si quisieran fuera tal” (80).

El corolario de toda esta expresión cuantificadora es, como dijimos más arriba al comentar el cuadro de recursos retóricos, la presencia constante en las crónicas de la hipérbole. Sin volver sobre la cuestión de si América es, de por sí una realidad desproporcionada o maravillosa (apdo. 2.5), convenimos en que esta figura consiste en una expresión exagerada y desproporcionada de la realidad que, como veremos ahora, puede contener en su interior otros recursos retóricos o construirse con deferentes estructuras o tipos de palabras –técnicas las dos últimas ya mencionadas–. Estas son las plasmaciones de la hipérbole que encontramos en los ejemplos recogidos (en ocasiones un mismo ejemplo puede mostrar más de un procedimiento):

1) Uso hiperbólico de indefinidos y numerales –en este segundo caso es frecuente cuando se consignan cantidades de objetos o personas– y también, como vimos, de adjetivos tipo *infinitas*, *innumerables*, etc.: “Flechas que eran infinitas” (Motolinía A, 136). “Llena de mil diferencias de flores odoríferas” (Durán, 13). “Habían caído un millón de indios” (Durán, II, 59). “La dicha ciudad podría tener hasta cien mil casas” (Aguilar, 165). “Se arrepintieron más de seiscientos veces” (Lizárraga, II, 58). “[El volcán] se vía a más de cien leguas” (Remesal, 204). “Innumerables cabezas de ganado” (Acuña, 141). Una variante de este procedimiento es la utilización de expresiones que indican la imposibilidad de consignar una cantidad exacta por la magnitud de la misma: “Los esclavos e indios que hasta hoy en ellas han muerto no se podrían contar” (Motolinía A, 120). “Tantas en número que no se pueden contar” (Acuña, 85). “Mató muy muchos sin cuenta de ellos” (Sahagún, 288).

2) Tal como indicamos arriba, las estructuras consecutivas intensivas pueden tener valor hiperbólico. Entre ellas, hay varios lugares recurrentes, como que la muchedumbre de

aves oscurezca el sol, que haya tanta luz de noche que parezca de día, que el número de flechas impida ver al enemigo o que este sea inconmensurable, o también situaciones apocalípticas, donde todo parece humirse y desaparecer: “Eran tantas las aves y cuervos que venían a comer [...] que hacían gran sombra al sol” (Motolinía A, 122) –con variantes en Durán (II, 25)–. “Comenzaron a flechar tan bravamente que los unos a los otros no nos víamos” (G. Carvajal, 73). “Eran tan grandes los clamores y gritos que daban al cielo, que ponía gran pavor y espanto, que parecía que se acababa el mundo y venía la fin” (Durán, 493). “Hubo aquella noche en la ciudad tantas lumbreras que parecía mediodía” (Tovar, 89) –con variantes en diversos autores, como Mendieta (355) o Durán (521)–. “Son tantos y tan sin número los indios, que si desde el aire dejaran caer una aguja, ha de dar en cabeza de indio y no en el suelo” (Rojas, 225). “Los árboles en este río son sin número, tan altos que se suben a las nubes” (Acuña, 100). “Seis leguas tan espesas que no pueden volar por sus espesuras los pájaros” (Ribas, 2).

3) La hipérbole adquiere con frecuencia una estructura comparativa ponderativa, donde el elemento que interesa se compara ventajosamente con otro de gran magnitud. Es de las técnicas más utilizadas y se prefiere a la utilización, con igual propósito, de la metáfora. Formalmente se emplean las partículas comparativas o verbos como *parecer*. Entre los elementos usados como término de comparación están las arenas del mar, el agua, las hormigas y los cabellos, que denotan número, y los caballos y los bosques, que expresan tamaño o extensión: “Corría la sangre [...] como agua cuando llueve” (Sahagún, 1092). “Los que en ellos sacrificaban, los cuales fueron más que cabellos tengo en la cabeza” (II, 152) –y otras muy semejantes en el mismo autor–. “Discreción que parece más que humana” (Lizárraga, 116). “Pescados grandes como caballos” (Remesal, 347). “Una sola flor, que acá tenemos, vale más que todas las del mundo” (Calancha, 119). “[Los truenos] a tanta distancia parecían tiros de bombardas” (76). “Nos trajeron a mostrar una muela, que sin encarecimiento sería bien tan grande como un puño de un hombre” (Acosta, 424). “Mançanales como bosques” (Ovalle, 8). “[Los árboles arrastrados por la corriente del río les parecían] muy empinadas y encrespadas sierras por sus encimadas cumbres” (J. Carvajal, 102).

4) Encontramos ejemplos de metáforas equiparables a los ejemplos anteriores: “Fue tan grande el derramamiento de sangre que corrían arroyos por el patio” (Tovar, 135) –con variante en Torres (350) y emparentada con la primera comparación citada en el párrafo anterior–. “El convento de San Francisco podemos dezir que es una ciudad, según es de grande” (Ovalle, 155).

5) Además de la metáfora y la comparación, se emplea la personificación o, en general, la animación para dotar de movimiento a algo que por sí solo no lo tiene. El resultado son unos cuadros donde aparece una naturaleza desbocada y apocalíptica o elementos de ella de dimensiones colosales que pujan con las nubes, el sol o las estrellas. Son una expresión puramente literaria, imaginativa –y deudora, también, de la tradición culta– de esa naturaleza cuya importancia temática ya hemos glosado en el capítulo 1 de nuestro trabajo y donde destaca sobremanera Ovalle: “Parecía que los árboles, matas, piedras, ríos y quebradas brotaban indios” (Simón, 190). “Montañas que se suben al cielo” (Dávila, 269). “Subían las llamas hasta las nubes” (Torres, 32). “Levantar la nación mexicana hasta las nubes” (Tovar, 36). “Árboles tan altos que suben a las nubes” (Rojas, 228). “Peligrosos ríos, que llenos con las avenidas, dan pasto a los caminantes las puntas de los árboles” (Montoya, 7). “Tomándola todo para sí con los hijuelos, que brotaban al derredor del árbol, tan espesos que se alzaban con toda la tierra” (Ovalle, 8). “Unos montes tan altos [...] que parece compiten con las estrellas y no dan entrada al Sol” (Ovalle, 65). “Parecía quería llevar los navíos por el aire” (Ovalle, 129).

6) Con independencia de cómo estén construidas, hay una serie de hipérbolos de carácter crítico-satírico que, en ocasiones, consiguen un involuntario resultado humorístico, al poner en relación elementos muy alejados entre sí: “Uno de los indios asió a un caballo por la pierna y le detuvo como si fuese un carnero” (Landa, 70). “Dicen que desgaxaban las ramas de los árboles con tanta facilidad como si cortaran un blando nabo” (Durán, 15) –que para Tovar es “un blando rábano” (33) y para Acosta “lechugas” (423)–. De índole satírica, con claras deudas con la literatura de la época –la picaresca, Cervantes, la sátira contra los médicos–, son estos otros ejemplos: “A costa de su estómago había juntado hasta cinco o seis mil pesos que tenía en oro” (Simón, 246). “Cuando los amedrentados españoles los vieron juzgaron que venían legiones de gigantes, en cuya comparación ellos eran menores que langostas” (Dávila, 416). “Si acaso se le perdiera al mundo su vanidad se le hallara toda junta en su cabeza” (Dávila, 498). “[Un médico] enterró el solo en la ciudad más españoles en un año que habían acabado en diez las guerras de Nueva España” (Remesal, 274).

7) En Acosta encontramos hipérbolos coloquiales: “Se mueren por el negro chocolate” (257). “Las máscaras y su gesto eran del puro demonio” (415).

8) Por último, se encuentra algún ejemplo de hipérbolo pura, como expresión de lo imposible sin más aditamentos: “Y las lágrimas que derramó cavaron y horadaron la dicha piedra” (Sahagún, 292). “No cabía en la anchura del mar” (Calancha, 72). “La palabra divina [...] tiene fuerza para quebrantar peñas” (Ribas, 306).

Bimembraciones, trimembraciones y reiteraciones de palabras clave: mecanismos para la expresión del asombro y otras sensaciones y procedimientos de *amplificatio* retórica

La cuestión que abordamos ahora tiene alguna relación con la anterior en cuanto al efecto que se busca en el lector. Uno de los que puede tener la presencia de lo grandioso e inconmensurable es el asombro, pero este también se consigue, como veremos ahora, acumulando sintagmas de dos y tres palabras que insistan en esa connotación semántica, así como reiterando palabras que acaban convirtiéndose en claves de lo que el cronista quiere transmitir. Si volvemos un momento al cuadro de figuras retóricas, podremos comprobar, fijándonos en la tercera y cuarta columnas por la derecha, que estos procedimientos se usan de forma prácticamente unánime y son, por tanto, constitutivos de la poética del texto cronístico.

No trataré aquí las repeticiones en forma de paralelismo, anáfora o cualquier otro modo de reiteración dentro de la frase, que también existe, como vemos en estos ejemplos: “Allí mostraron su sentimiento de los agravios que me avían hecho, allí confesaron su culpa” (Montoya, 45). “Viven remotos de las Indias y remotos de lo sucedido” (Barnuevo, 292). “Avia fuego en la cabeza y fuego en los pies” (Dávila, 345). “Quien ha de tratar de espirituales varones, y espiritual propósito, espíritu debía tener” (Lizana, 118). Tampoco, por ya estudiado, las repeticiones formularias (apdos. 3.1 y 4.2).

Aunque el uso de estas series y palabras clave es generalizado, se detecta en menor medida en los franciscanos, para lo que hay dos posibles explicaciones: 1) menor

tendencia a la *amplificatio* retórica por ser la orden menos barroca y 2) mucha menor incidencia de los campos léxicos fundamentales en este caso –relacionados con el asombro, la admiración, el espanto, etc.–, propios de la tendencia hiperbólica del XVII. De este modo, podría decirse que los franciscanos son el grupo más acorde con la sencillez y equilibrio propios del Renacimiento. Aun así, Mendieta y Lizana –quizá por razones temporales– sí hacen un uso considerable de estos recursos. Junto a ellos, destacan los dominicos Durán y J. Carvajal y los jesuitas Tovar, Ribas y Ovalle.

La técnica de las bimetraciones o trimetraciones –ante todo, un recurso retórico amplificador al margen de lo que transmita– consiste en el uso de series de palabras sinónimas entre sí –lo más habitual– o que pueden serlo en el contexto o en la percepción subjetiva del narrador: Mendieta: “confesase y remediase” (452); Lizana: “cuyo y cerro”, “jardín y paraíso”; J. Carvajal: “amparo y sagrado” (52); Acosta: “admiración y grima” (325) –también Tovar (147)–; Barnuevo: “enseñaba y predicaba” (293); Ovalle: “proporción y hermosura” (14). Cuando hay tres elementos implicados –e incluso más– estamos ante una enumeración creciente en su intensidad: Ribas: “bárbaras, incultas, acéfalas y fieras”; Mendieta: “quemados, destruidos y asolados” (51), “frío, yerto y difunto” (333). La relación también puede contener elementos opositivos dentro de estructuras algo más complejas, organizadas en forma de paralelismo o de quiasmo: “Era pródigo sin codicia y enmendaba sin ofensa”. “Era su gobierno estable y su cuidado mucho”. “Tenía moderadas letras y gobierno mucho” (Calancha, 150). “El supremo sacrificio a esta sumptuosa casa o endemoniada guaca” (San Pedro, 194). En fin, encontramos también series complejas, formadas por una sucesión de parejas y otras donde el segundo elemento es una frase entera explicativa del primero: G. Carvajal: “desta manera y con este propósito” (60); Durán: “gobierno y pulcía, sujeción y reverencia, grandesa y autoridad, ánimo y fuerças” (18); J. Carvajal: “náutico viaje y acuátil jornada” (198); Montoya: “hermosura y linda disposición de cuerpos” (25).

En cuanto a las sensaciones que expresan esas series –los campos léxicos que se tiene más interés en subrayar–, prescindiendo de series puramente retóricas, sin contenido especial (del tipo “manifiesto y notorio” o “pensión y tributo” en Durán (13) y de las que tienen una función meramente descriptiva de espacios o acciones –frecuentes en J. Carvajal y Barnuevo–), cabe distinguir los siguientes grupos, con algunos ejemplos representativos:

1. Sensaciones, situaciones o rasgos psicológicos y físicos de carácter negativo, de gran presencia en las crónicas, tanto que los ejemplos recogidos aquí superan a los de los tres grupos siguientes juntos, y donde destacan dominicos y jesuitas: “lúgubre y triste” (Landa, 85); “enfado y pena” (Lizana, 95); “trabajo y perdición (G. Carvajal, (37); “luto y llanto” (Aguilar, 180); “fea y horrenda” (Durán, 35); “infeliz y desdichado” (Remesal, 198); “oscuro y lóbrego” (J. Carvajal (120); “horror y lástima (Torres, 32); “cabizbajos, pensativos y muy melancólicos” (Tovar, 127); “avilantez y arrogancia” (Ribas, 293); “iniquidad y estrago” (Ovalle, 15). Buena parte de los ejemplos recogidos en este apartado contiene la palabra *espanto* y sus variantes: “pavor y espanto” (Ovalle, 354; Ribas, 355, etc.); “confusos y espantados” (Acosta, 466); “horror y espanto” (Torres, 14; J. Carvajal, 142, etc.) Su carácter es claramente negativo, cuando se asocia con elementos

con esa connotación, pero, como veremos ahora, también puede vincularse con lo que maravilla o sorprende.

2. Expresión del asombro y el estupor, con una presencia muy significativa en Durán. Como luego veremos, esta es una de las sensaciones básicas que se quieren hacer llegar al lector, por que se marca también con la presencia de palabras clave: “atónitos y pasmados” (Mendieta, 216); “milagro y maravilla” (Lizana, 81, 102, etc.); “suspensos y admirados” (Torres, 33, 334 y más ejemplos tanto en esta obra como en otras del Barroco); “atónitos y asombrados” (Torres, 77); “grande admiración y grima” (Tovar, 147). Lo más interesante aquí es que, en la mitad de los ejemplos recogidos, el término asociado a lo maravilloso tiene por compañero el ya comentado *espanto*, según podemos ver en estas muestras, todas de Durán: “espantoso y de gran admiración (2, 491); “admiración y espanto” (14, 106); “prodigiosa y espantosa” (105); “espantable y admirable” (513), “maravillosa y espantosa” (489). Otros términos que hacen pareja con este son: “abobados” (Mendieta, 228), “novedad” (Montoya, 21) y “desusado” y “veneración” (Ribas, 307). Se puede decir que la crónica de Indias, en esto como en otros aspectos ya vistos, es seguidora fiel de la literatura de la época (y, en particular, en Cervantes y el Barroco) en su afán de subrayar lo nuevo y lo asombroso.

3. En oposición a lo expuesto en el punto 1., pero con mucha menor incidencia cuantitativa, hay que mencionar que los textos también nos dejan expresiones de alegría e incluso de júbilo y placer máximo, referidas tanto a hechos como a paisajes y personas de gran belleza que hacen estallar de gozo al cronista, algo en lo que se destaca J. Carvajal, en cuya crónica aparece un mundo idílico de extraña alegría renacentista en pleno XVII. He aquí algunos ejemplos suyos: “lindeza y hermosura” (112); “espejado y limpio” (140); “hermoso y lindo” (167) y “aseo y garbo” (173). De otros autores tenemos “lindas y hermosas” (Landa, 185); “júbilo y alegría” (Lizana, 87): “holgaron y regocijaron” (Aguilar, 158); “placer y alegría” (Durán, 37), etc.⁴¹⁹.

4. El último grupo se separa un poco de los anteriores y nos ofrece parejas de palabras relacionadas con un tema tan importante como la guerra, la conquista y sus efectos, que expresan, sobre todo, ruido, confusión, dureza de la lucha y condiciones psicológicas y físicas para afrontarla. Todo ello está puesto en valor por los jesuitas, en especial Tovar, del que recogemos algunas muestras: “destruir y matar” (41); “furor e ira” (77); “denostaban y afrentaban” (139), “crueldades y desafueros” (139); “inquietos, revoltosos y de malas intenciones” (52), entre otros. Además, tenemos: “matar y destruir, vencer y sujetar” (Motolinía A, 146); “grita y alarido” (Mendieta, 130); “estruendo y gritería” (Aguilar, 181); “braveza y furor” (Durán, 26); “riñas o pendencias” (J. Carvajal, 167); “alarido y llanto” (Acosta, 440); “domesticar y reducir” (Ribas, 688); “ánimo y denuedo” (Ovalle).

Un segundo aspecto enunciado en el epígrafe es el de las palabras clave y campos léxicos con que se relacionan. Según los ejemplos recogidos, podemos hacer aquí también cuatro grupos:

1. Palabras clave relacionadas con la maravilla, el pasmo y el asombro. No repetiremos lo que acabamos de ejemplificar arriba abundantemente en el grupo 2, aunque sí diremos

⁴¹⁹ No aparecen, en cambio, en los ejemplos recogidos, palabras tan frecuentes en la literatura de la época como *colgado* (grupo 2) y *holgar* –sí detectamos un caso en Cruz (23), pero no aparece formando serie– (grupo 3).

que esas palabras aparecen también sin su pareja (no seriadas). Algunas no citadas antes son: “enajena” y “enamora” (J. Carvajal, 208) y “alucinaban” (Acuña, 72).

2. Palabras vinculadas con la belleza estética y el colorido bucólico y articuladas en torno al sentido de la vista (apdo. 4.1), que, en G. Carvajal, por ejemplo, se contraponen a la violencia de las escaramuzas militares: “alegre”, “vistosa” (62); “galano” (Remesal, 175; Tovar, 48 y otros; Rojas, 231). Ribas trae “singular” (324) –relacionado con él está “nuevo” (Remesal, 255; Maldonado, 63)– y Rojas, “curioso, regalado y famoso” (231) –esta última típica del Baroco, que recogemos también en Remesal (73) y Maldonado (63)–. Mención aparte precisa Ovalle, en cuya crónica encontramos también “singular” (17) y “extraño” (352), además de “curiosamente” –también en Arriaga (5)–, “lindo”, “primor”, “artificio”, “airosa”, “galana” (124, 154), “vistoso”, “ameno”, “alegre” o “apacible” (152, 174, 179).

3. En relación con las ideas de grandeza y extensión se ponen de moda en las crónicas del XVII palabras como “dilatadas” (Cruz, 18; J. Carvajal, 43; Torres, 14, 283; Acuña, 52 y varios ejemplos más, y Ribas, 37) y “explayadas” (J. Carvajal, 52 y otros).

4. Finalmente, tienen mucha relevancia, como se indicó en el capítulo 2, palabras clave relacionadas con la evangelización, como *demonio* -es obsesivo el uso del sintagma *templos del demonio* en los franciscanos- y *bárbaro* como elemento caracterizador del indígena.

El adjetivo en su función valorativa y como recurso literario

Los dos elementos contenidos en el epígrafe muestran dos utilidades del adjetivo en la crónica, que, al tiempo, nos marcan la contradicción u oposición básica de su poética: por un lado, se utiliza como expresión máxima de subjetividad (relacionada con el origen coloquial y *humilde* del género) y, por otro, nos muestra las pretensiones cultas, literarias de los autores, imbuidos de bucolismo renacentista y de artificiosidad barroca. La crónica es, sencillamente, el resultado de ese extraño maridaje. El segundo de los aspectos mencionados se ha visto ya en buena medida (sobre todo, al hablar de las técnicas descriptivas) y tiene que ver, sobre todo pero no exclusivamente, con la figura del epíteto inserto en el tópico del *locus amoenus*, como se comprueba en este ejemplo de Grijalva: “Serenidad tan grande, las sombras tan frescas, los aires tan puros, las aguas tan claras” (16). En las líneas siguientes ejemplificaremos el primero y veremos también algunos usos retóricos más vinculados con el segundo.

Vistas ya distintas técnicas para la expresión de la subjetividad, nos queda referirnos al adjetivo valorativo, que, salvo excepciones, aparece largamente en las crónicas y destaca en particular en las de Mendieta, Simón –que despliega el más exhaustivo catálogo de adjetivos de todo el corpus–, Lizárraga, J. Carvajal, Torres, Tovar, Montoya, Ribas y Ovalle. Cuantitativamente, predominan los de carácter negativo, que vienen a ser la expresión lingüística del rechazo que producen en los cronistas las prácticas religiosas indígenas, según hemos visto (capítulo 2), y otros aspectos de su vida y de su interacción con los religiosos. Son, pues, de carácter moral, incluso aquellos que aparentemente no lo parezcan, relacionados con los campos semánticos de la vista, el oído y el olfato. Se dan a lo largo de todo el lapso temporal acotado, aunque son más constantes en el XVI

por la importancia que la descripción de los ritos tiene en las primeras crónicas. Los positivos, que también existen y, en ciertos autores, sobrepujan a los anteriores, se vinculan con las realizaciones artísticas y la belleza del paisaje, si bien hay un grupo cuya utilidad es glosar, de manera formularia, características ideales de los personajes objeto de biografías y que podemos llamar *epítetos épicos*. Este es el motivo de su preeminencia sobre los adjetivos negativos en las obras de Lizárraga y Tovar. En otras, en cambio, tienen que ver con la expresión de la amenidad y belleza del paisaje, sobre todo cuanto más avanzamos en el tiempo (por ejemplo, en J. Carvajal, Acuña u Ovalle –cito siempre solo algunos de los cronistas en que aparecen muestras–).

Algunos de estos adjetivos, a menudo sustantivados, textualizan la actitud autorial de la conmisericordia: así, es constante la aparición de “pobre” –y sus diminutivos– (Simón, 145; Dávila, 34; Lizárraga, 51; Remesal, 356; Tovar, 125), “triste” (Aguilar, 187; Remesal, 102), “desventurado” (Lizárraga, II, 68; San Pedro, 163), “desdichado” (Lizárraga, II, 68; Tovar, 135; Montoya, 9) y “miserable” o “miserable” –como sinónimo de *pobre*, no en sentido moral negativo– (Durán, 504; Lizárraga, 236; J. Carvajal, 231; Rojas, 226). Inversamente, la incompreensión y el distanciamiento se marcan con adjetivos –con frecuencia también sustantivados– como “salvaje” (Simón, 60; Techo, 842) o, por supuesto, “bárbaro” (que ejemplificamos ahora).

Los demás sirven para expresar actitudes vistas en su momento, como indignación, desprecio o enfado, y rayan en el insulto. Entre ellos, por su frecuencia, destacan los siguientes: “cruel” (Motolinía, A, 121; Mendieta, 238; Simón, 276; Durán, 527), “bárbaro” (Motolinía, A, 121; J. Carvajal, 112; Tovar, 32; Rojas, 221; Montoya, 2; Ribas, 7 –muy repetido– y prácticamente cualquier cronista del XVII), “bestial” (Motolinía, A, 125; Sahagún, 147; Montoya, 48; Lizana, 167), “maldito” y sus compañeros “malo”, “malvado” y “malicioso” (Sahagún, 96; Simón, 282; Durán, 26; Acosta, 482; Arriaga, 23; Lizárraga, II, 139), “horrendo” (Sahagún, 100; Acosta, 428; Lizana, 60), “miserable” –en su sentido moral– (Durán, 160; Dávila, 108; Remesal, 421), “falso” (Mendieta, 191; San Pedro, 162; Acosta, 425), “inhumano” (Simón, 171; Acuña, 155; Ribas, 435), “infame” (Simón, 315; Dávila, 85; Montoya, 11), “abominable” (Durán, 160; Dávila, 86; Torres, 125; Montoya, 9) o “infernál” (Simón, 278; Dávila, 84; Lizana, 167). Complementan esta lista otros adjetivos que aparecen menos pero que, globalmente, dan la sensación de cubrir todo el abanico de la maldad, y que cito ya sin referencia de autor: *sucio, feo, hediondo, asqueroso, disforme, deforme, monstruoso, tirano, ladrón, homicida, sangriento, demoníaco, diabólico, endiablado, pestilente, negro, horrendo, lamentable, horrible, ridículo, ingrato, sacrílego, terrible, tonto, altivo, atrevido, depravado, avariento, atroz, desalmado, loco, ruin, facineroso, ambicioso, afrentoso, nefando, grosero, pérfido, pernicioso, necio, ciego, perverso, frívolo, bestial, desastrado, indigno, alevoso, fiero, y agreste*.

La adjetivación positiva se vincula con las fórmulas descriptivas de las biografías o con la expresión de la admiración por la belleza del paisaje o del arte: ejemplos de lo primero son palabras como “discreto” (Dávila, 4; Remesal, 275; J. Carvajal, 49), así como series de adjetivos en otros autores. Destaca, en este aspecto, Lizárraga, que utiliza “valeroso”,

“apostólico”, “castísimo” (96) o “excelentísimo”, “abstinentísimo” y “docto” (97), entre otros muchos. Ejemplos parecidos nos aportan Grijalva o Tovar.

La valoración de la perfección artística se marca con el tantas veces utilizado “galano” (Landa, 109; Durán, II, 148; San Pedro, 188; Rojas, 229 o Ribas, 12) o sinónimos tipo “hermoso” (Torres, 253), “vistoso” –también empleado en la ponderación de la naturaleza– (Torres, 275), “gentil” (Landa, 80) o “curioso” (Simón, 291), además de adjetivos ponderativos como “suntuoso” (Simón, 192; Torres, 569), “soberbio” (Acosta, 324), “magnífico”, (Ovalle, 323) e incluso “celeste”, referido a una ciudad (Simón, 244).

En cuanto a la naturaleza, se recurre a elementos que, relacionados o no con el tópico del lugar ameno, tratan de enfatizar sensaciones de alegría y claridad. Los más frecuentes, presentados de forma individual o en series enumerativas son: “gracioso” –con frecuencia, en femenino, asociada, como otros, a *vista*– (Simón, 192), “regalado” (Lizárraga, 48), “alegre” (J. Carvajal, 104), “suave” (*id.*, 105), “claro” –asociado con otros como “limpio” o “saludable”– (Calancha, 107; Tovar, 47), “agradable” (Montoya, 25), “ameno” (Torres, 253; Ovalle, 85), “lindo” (Tovar, 47; Acuña, 161), “deleitoso” (427), “hermoso” (Ovalle, 12), “vistoso” (Acuña, 154), “apacible” (Ovalle, 85; Barnuevo, 326) y “lozano” (Ovalle, 62). Estas mismas sensaciones se transmiten por medio de la sustantivación con *lo*: “lo dulce”, “lo suave” (J. Carvajal, 40) y “lo transparente, lo limpio, lindo y claro (Calancha, 8).

Al margen de la adjetivación valorativa, debemos mencionar que las crónicas llevan a cabo un empleo retóricamente consciente del adjetivo, otorgándole una función predicativa o desvinculándolo del sustantivo en estructuras con hipérbaton. Los ejemplos seleccionados detectan la presencia de estos usos en las dos terceras partes de los autores, con una aparición porcentualmente mayor en los agustinos y en el XVII, aunque no sea una tendencia demasiado significativa. He aquí unos ejemplos:

- “Casas de puiedra y de cal, grandes” (Niza, 5).
- “O por ventura la hacía uno de los nobles y muy principales del pueblo, muy retórico [...] o por ventura era uno de los senadores, muy sabio” (Sahagún, 465).
- “Los intolerables trabajos de las cargas, asperísimos” (Simón, 27).
- “Un indio que para esto les dieron ladino” (12).
- “Batallas del espíritu sangrientas” (Torres (1).
- “Otros efectos he visto admirables” (Ovalle, 6).
- “Aceptaron liberales mi regalo y celebraron gozosos mi visita, agradeciéndome placenteros la travesía del Apure” (J. Carvajal, 111)

En estos ejemplos se detecta un desplazamiento del adjetivo, excepto en el último, donde hay un uso consciente del predicativo en estructuras paralelísticas, al igual que en este otro:

No fue volver las espaldas al trabajo como cobardes, sino retirarse prudentes y echar pasos atrás para buscar la sazón alentados, y volver a su santo propósito [...] más prevenidos (Maldonado, 68).

Por último, vamos a repasar algunos ejemplos de epítetos, prescindiendo de los relacionados con la bucólica paisajística, a los que pertenecen buena parte de los citados

arriba y a los que ya se atendió en 4.1. Me parece más significativa la utilización de otros adjetivos redundantes en contextos muy diferentes a ese. Digamos que es un recurso muy frecuente y que se vincula en buena medida con elementos negativos del ámbito de la violencia, la guerra y, sobre todo, de los sacrificios humanos, pero antes mencionemos otros grupos que también cabe establecer. En primer lugar, tenemos ejemplos de redundancias puras, sin más relevancia aparente, donde a veces se busca el juego fonético (la aliteración o la paronomasia): “personas humanas” (Landa, 172), “hombre humano” (Durán, 165), “principales príncipes” (Simón, 150), “añadas puericias” (Simón, 275), “falsas fábulas” (Durán, 2), “mentirosa invención” (Dávila, 249), “regocijadas risas” (J. Carvajal, 191), “pesadas pesadumbres” (Montoya, 48), “sonora trompeta” (Montoya, 69), “alegre paz” (Torres, 73), “portento admirable” (*id.*, 332) y “caricias amorosas” (Durán, 90). En un segundo grupo encontramos una naturaleza no bucólica, sino agreste: “dura tierra” (Motolinía A, 161), “dura piedra” (*id.*), “encrespados oleajes” (Simón, 75), “recia tormenta” (Torres, 19), “matorrales espinosos” (Techo, 840) y “selvas tupidas” (*id.*). En el tercer grupo aparecen ejemplos relacionados con la luz y la sombra: en particular, con el fuego –que puede referirse metafóricamente a la pasión o celo que se pone en algo–: “fuego vivo” (Sahagún, 57), “noche muy oscura” (*id.*, 373), “noche obscurísima” (Remesal, 276), “encendidas brasas” (J. Carvajal, 64), “activo fuego” (*id.*), “opacas sombras” (J. Carvajal, 105), “humos calientes” (Acosta, 2016), “ardientes deseos” (Acuña, 64), “fuego abrasador” (Ovalle, 278) y “rayos encendidos” (Montoya, 93).

En cuanto al grupo principal, los epítetos –a menudo combinados con metáforas animalizadoras y otros recursos– tienen la función de expresar toda la indignación y protesta ante los sacrificios humanos y todo lo que los rodea, así como de todo tipo de acciones violentas e injustas. La crónica aquí, como indicamos en su momento (capítulo 2) carga las tintas con la evidente intención de crear repulsión y rechazo en el lector y justificar la correspondiente corrección (aunque no deje de explicar todo exhaustivamente y con asepsia en los detalles). Si hablamos de animales, podemos tener una mención genérica: “brutos animales” (Motolinía A, 126), aunque es más frecuente el sustantivo “bestia” (Motolinía A, 150; Sahagún, 375; Mendieta, 239; Simón, 282 y Montoya, 46), al que pueden aplicársele distintos epítetos: *encarnizada*, *fiera*, *ensangrentada*, *mala*, *pésima* o *cruel*. Cabe utilizar animales concretos: “tigre” (Landa, 100), “león” (Tovar, 84; Ovalle, 278) y “sabandija” (Lizárraga, 59), que reciben epítetos como *rabioso*, *carnicero*, *fiero* o *sucia*. Si no existe esta identificación para los que perpetran esos crímenes, se recurre a “verdugo” (Motolinía, 154; Mendieta, 69; Simón, 283), “enemigo” (Sahagún, 147), “tirano” (Lizana, 39), “carnicero” (Simón, 283) o “monstruo” (Dávila, 217) y se les aplican los epítetos de *cruel* o *inhumano*. Por último, se califica el acto negativo en sí y sus consecuencias y circunstancias, con, entre otros, estos sintagmas con epíteto: “cruels sacrificios” (Motolinía, 159 –con variantes en diversos autores–), “crueldad tan inhumana” (Sahagún, 147), “terrible terror” (Mendieta, 174), “cruel fiereza” (Simón, 148), “agudo cuchillo” (Lizana, 117), “muerte lastimosa” (Dávila, 349), “tristes muertes” (Remesal, 81), “cruels tormentos” (Calancha, 185) e “impía crueldad inhumana” (Barbuevo, 294).

La peculiar *oratio soluta* de las crónicas y su manejo de los artificios sintácticos

Mencionamos arriba (apdo. 4.1 a propósito del texto argumentativo) los dos modelos sintácticos básicos de los Siglos de Oro: la *oratio soluta* renacentista frente al estilo más denso y elaborado –también conocido como *oratio perpetua*– que tiene su culminación en el sermón barroco. Como en tantos otros aspectos, la crónica ofrece su propia solución, ya que la estructura argumentativa perfecta e impecablemente lógica que exhiben algunos autores, aprendida en sus exigentes estudios y practicada en sus predicaciones, convive, en ellos mismos y en otros, con una sintaxis deslavazada y coloquial que ya ejemplificamos en su lugar (apdo. 4.2). Quien se acerque a crónicas barrocas (pongamos sobre todo las de los agustinos) notará alguna dificultad motivada por una construcción discursiva un tanto farragosa. Intentaremos mostrar las causas en las próximas líneas, en coherencia con las explicaciones ya avanzadas en este capítulo sobre mezcla de estilos y que podría articularse en los siguientes pasos:

1) La oración breve, exenta, está casi ausente de las crónicas, porque la tendencia es, aunque se utilice, a unirla con otras mediante coordinación o yuxtaposición. La excepción se da cuando se utilizan máximas y sentencias (apdo. 4.2), como en Dávila, o se opta por un estilo suelto, poco cohesionado (caso de Lizárraga).

2) Lo anterior nos lleva a la yuxtaposición y a la coordinación (*oratio soluta*) como estilo primordial. Es verosímil que este estilo sencillo –menos apreciable en los dominicos, salvo en el indicado en el párrafo anterior– tenga que ver con la situación comunicativa imaginada por el autor: alguien que quiere explicar adaptándose a una hipotética conversación informal con su interlocutor, pero cuyo texto luego, como veremos, irá *llenándose* con elementos lingüísticos y culturales que forman parte de la formación del cronista y a los cuales este no puede sustraerse. El carácter primordial, incluso primitivo, de esta forma constructiva se ve claro en este ejemplo de Niza: “Estos me hicieron muchos recibimientos, y me dieron mucha comida, y procuraban de tocarme la ropa, y me llamaban *Sayota*” (4) o en Arriaga (21). O también en la repetición, tan frecuente, de la estructura impersonal yuxtapuesta con el verbo *haber* (Acuña, 96). Ahora bien, la tosquedad constructiva es cosa de unas pocas crónicas breves del XV y el XVI: lo normal es que la sencillez de este estilo sea adecuada a ciertos contextos y situaciones. Por ejemplo:

a) Elaboración de listados –de reyes o cualquier otro elemento–, que pueden ser simples, pero a menudo contienen estructuras distributivas que dan sensación de simultaneidad (Motolinía A, 124; Simón, 70; Lizárraga, II, 66; J. Carvajal, 43, Grijalva, 14, etc.).

b) Transmisión de pasión o nerviosismo en los discursos de tono indignado (constante en la *Carta* de Motolinía o en Mendieta, 393). Siempre en estos casos la conjunción copulativa y tiene valor enfático, no sintáctico.

c) Creación en el lector de diferentes sensaciones dependiendo de la modalidad textual que se esté utilizando: por ejemplo, Calancha reserva el estilo suelto para la narración, buscando vivacidad (73 o 235), mas construye sus discursos mediante una subordinación impenetrable.

d) Pese a que estamos hablando de una propuesta de estilo menos avanzada, la coordinación se puede utilizar para buscar un efecto estético al unir elementos disímiles entre sí, como vemos en estos tres ejemplos: “Al reír del alba y jueves” (J. Carvajal, 103).

“Desde donde y puerto de San Francisco” (*id.*, 45). “Con esta plática y cólera” (Acosta, 439).

3) Antes proponíamos, como hipótesis, un contexto coloquial para la transmisión de los contenidos de la crónica. Pero sabemos que ello puede ser factible ante un lector ideal o genérico, no ante el lector inicial, que pide un informe con todos sus aderezos burocráticos y jurídicos. Ello hace que el texto deba usar técnicas adecuadas a ese tipo textual. Y es aquí donde tenemos que ir pasando del estilo suelto a otro más trabado y complejo, una de cuyas técnicas es el empleo de las formas verbales no personales y sus correspondientes esquemas sintácticos: las construcciones absolutas de participio –que son realmente un cultismo sintáctico– y las subordinadas de gerundio pueblan las obras de 24 autores, según nuestros ejemplos. Ambas se prefieren claramente a las oraciones adverbiales de tiempo con verbo en forma personal y tienden a colocarse en el comienzo de párrafo, sección o capítulo. Ambas también dotan a la crónica de un cierto carácter *judicial*, aunque el gerundio produce también un efecto dinamizador de la acción. No se vinculan de modo especial con ninguna orden, subgénero o época y aparecen incluso en obras breves, poco ambiciosas y relativamente *primitivas* como las relaciones anónimas (110). Algunos ejemplos, con participio: “Allegados los españoles...” (Motolinía A, 118). “Llegados que fueron...” (Cruz, 55; Barnuevo, 303; Durán, 90) –variante de la anterior, menos utilizada–. Y con gerundio: “Viendo, pues, que el pueblo ya estaba alborotado...” (Maldonado, 71). “En entrando que entraron...” (Durán, 24) –variante de la expresión de participio anterior y, en este caso, redundante–. Ambas formas, en fin, pueden utilizarse encadenadas, de manera que reproduzcan el estilo jurídico:

Viendo el licenciado Suárez de Poago [...] y considerando como fiel ministro [...], notando con cuidado [...], y siendo necesario al rey nuestro señor [...] y pareciendo a todos bien la propuesta, se le dio noticia de ello al provincial de la Compañía de Jesús (Acuña, 77).

4) Las crónicas ofrecen, como es lógico, toda la gama de estructuras sintácticas, por lo que solo nos referiremos a aquello que sea muy característico. Por ejemplo, su tendencia discursiva hace que sean muy frecuentes las oraciones causales, consecutivas, condicionales, etc. (al hablar, más arriba, de la hipérbole nos referimos a las consecutivas intensivas), así como las completivas en el diálogo directo e indirecto. Conviene señalar ahora que la tendencia al uso de correlaciones de todo tipo, que pueden incluir oposiciones y elementos bimembres, es un rasgo constitutivo. Las más frecuentes –solo cito un ejemplo por autor, pero hay muchos más– son: “tanto/cuanto” y sus variantes de género y número (Mendieta, 83; Cruz, 30; Durán, 18; Torres, 17, Ribas, 12), “tanto/como” (Simón, 8; Calancha, 157) –con la variante usual en Carvajal de falta del primer elemento (40)–, “no solo/pero” (*id.*, 153), “tan/cuanto” (Lizana, 39), “tan/como” (*id.*, 89), “así por/como” (Acosta, 201-202, J. Carvajal, 65), “tanto más/cuanto que” (Ovalle, 345). Generalmente aquí se ponen dos elementos en juego y se pesan como en una balanza. Con frecuencia son antitéticos, aunque el cronista intenta hacerlos compatibles: “Daba eficacia a los sermones deste bendito padre el ser él en su conversación tan humano, cuanto en la reprehensión severo” (Dávila, 324). En este otro ejemplo, de Grijalva, podemos ver el cuidado constructivo que se pone en el párrafo correlativo, muy alejado de la sintaxis más coloquial y descuidada de bastantes textos del XVI:

Y dieron infinitas gracias a Dios no tanto por la grande acepción y devoción con que vían recibidos a sus hermanos, como por que esperaban que estaban sus nombres escritos en el libro de la vida (13).

Además de esta tendencia bimembre, correlativa y opositiva y del uso de las oraciones adverbiales vinculadas con el texto discursivo, otro rasgo interesante –y que marca la evolución diacrónica del estilo de los textos– es el empleo de la sintaxis culteranista, presente en estructuras formalmente condicionales con *si* o *si bien*, que tienen en realidad un sentido opositivo concesivo. Lo vemos en los siguientes ejemplos: “En ella hay un lago, si pequeño, de grandes manantiales” (Maldonado, 63). “Nuevo Alcides, si Colón primero” (J. Carvajal, 52 y ejemplos similares constantes a lo largo de la obra). “Varones si siempre pobres de espíritu, siempre muy ricos en los aumentos del espíritu” (Calancha, 28). “Espoleados, si no de la envidia, del derecho por lo menos que imaginan tienen” (Barnuevo, 292).

Hemos planteado los cuatro puntos anteriores como *pasos*, esto es, como ingredientes que se van añadiendo –ya sea cronológicamente por gusto estético de época o por necesidad de darle a los textos una formalización burocrática– al planteamiento inicial de escribir de manera sencilla y explicar coloquialmente para que se entienda. Ahora debemos explicar, a partir de ello, cuál creemos nosotros que es la propuesta final de la crónica religiosa como género en cuanto a cómo construir el texto histórico. Hay que indicar, primero, que el estilo sintáctico es independiente del subgénero del texto: por ejemplo, relaciones breves y humildes, como las de Maldonado, Acuña, Rojas o Barnuevo presentan una sintaxis compleja, casi siempre correcta y con elementos barrocos. Otra obra del mismo tipo, aunque algo más extensa, como la de J. Carvajal ofrece un estilo barroco llevado al extremo, tanto que puede resultar oscura e incluso ininteligible (73), a base de una constante *amplificatio* que incluye construcciones de relativo redundantes, juegos de palabras y usos retóricos como el zeugma, que todavía veremos. Extractamos este fragmento porque no podemos reproducir páginas enteras:

Pues llevamos en favor nuestro tan invencibles capitanes que nos librarán de las rápidas corrientes y altivos oleajes de los ríos Apure y Orinoco [...] y finalmente nos volverán ilesos a nuestro puerto; que por las razones dichas, *cuyo dufuso de ellas y paréntesis largos suplico se me suplan*, le puse y llamé puerto de San Jacinto, para que nos valiese su amparo y enriqueciese a todos con las piedras preciosísimas de jacintos que hermocean las manos divinas, [...] cuales estaban las del Divino Esposo en los Cantares, con que les parecerá a los *bien advertidos advertida* mi elección, para el buen acierto de todos, de valedores tan gigantes (109-110, subrayados nuestros).

Si la sintaxis no depende del subgénero –ni se ven muchas diferencias tampoco en las órdenes religiosas– habrá que achacar las diferencias al factor tiempo. Así, podemos comprobar la existencia de una expresión más precaria y coloquial en las obras del XVI, donde apreciamos un estilo *en construcción* (sobre todo, en los primeros franciscanos y el agustino San Pedro). Otros autores de esta época, como G. Carvajal o Sahagún, presentan menos errores y una tendencia incipiente a la subordinación dentro de grandes períodos coordinados, lo que hace que el primero tenga que recurrir a expresiones tipo “como digo” para reconducir el discurso (55). En Sahagún encontramos reiteración de la conjunción *y*, con la que empiezan todas las oraciones, pero luego, dentro de estas puede haber una subordinación no muy compleja (63).

Si avanzamos en el tiempo, este esquema embrionario se consolida y se pierde en parte la reiteración de las coordinadas. Así damos con autores que son ya modelo de un estilo

sintáctico elaborado: Simón, Lizana, Grijalva, Calancha, Torres, Montoya, Ribas y Ovalle. Todos nos ofrecen largos períodos sintácticos, con una *amplificatio* a base de enumeraciones exhaustivas y una compleja red de subordinadas bien resueltas, aunque con cierta confusión a veces (Lizana, 36). La mayor parte de ellos, con todo, conservan esa carcasa externa de la coordinación. Esta es, pues, la fórmula final y la aportación sintáctica de la crónica. Encontramos muestras claras de ella en Lizana (111, 141), Montoya (3), Ribas (336), Ovalle (145) y en estos dos fragmentos que reproducimos, donde reconocemos esa estructura coordinada acumulativa en cada uno de cuyos elementos hay más complejidad interna:

He aquí otro más infeliz que Belisario, prefecto de los ejércitos romanos, que si destruyó a los vándalos y triunfó de los partos, si libró su ciudad de los bárbaros y le sacó los ojos Justiniano, con que vino a mendigar por los caminos, a Pizarro, que venció más naciones, lo matan y piden limosna para sus obsequias, fue otro Marco Claudio, que venció a Aníbal, saqueó a Çaragoça y fue muerto en Venusia; y a quien más se asimila es a César, vencedor de Pompeyo, que después de haber sujetado franceses, alejandrinos [...], se conjuraron Cayo Casio y Decio Bruto, y lo mataron en el senado con veintitrés puñaladas (Calancha, 220).

Unas destas provincias son ásperas y montuosas, porque yacen entre impenetrables montañas, arcabucos y pantanos; otras son deleitosas y apacibles, porque están tendidas por fertilísimas vegas y llanuras. Unas y otras riegan claros y profundos ríos que con grandes círculos y vueltas corren pujantes y entran poderosos a besar el pie, unos al gran Marañón, monarca de los ríos, otros al Paraná, potentado de ellos (Torres, 282).

En el primer texto reconocemos esa estructura coordinada acumulativa, pero el conjunto ofrece cierto desorden. Por el contrario, el segundo –cronológicamente del último de los autores seleccionados– es un modelo limpio de texto perfectamente construido con coordinación-subordinación, estructura bimembre y adjetivación retórica barroca.

Después de haber intentado explicar la que entendemos es la aportación de la crónica al estilo sintáctico, nos fijaremos ahora en algunos usos retóricos de ese plano de la lengua. Como se habrá observado en el cuadro que encabeza este apartado 4.4, enumeraciones, paralelismos e hipérbatos comparecen con frecuencia, así como otras figuras más barrocas, como el quiasmo o el zeugma. Sintetizamos lo esencial en las próximas líneas⁴²⁰.

Lo primero que conviene resaltar es que todos los recursos mencionados se encuentran en las crónicas de más de veinte autores, según los ejemplos recogidos. Se puede acotar un tercio de cronistas –la mayoría, autores de obras breves y del XV-XVI– en los que su uso es nulo o irrelevante: Pané, los franciscanos anónimos, Niza, San Pedro, Aguilar, Motolinía (*Carta*), Gaspar de Carvajal, Landa, Maldonado, Cruz y Techo. Nos ocuparemos, pues, de los demás, a los que cabe atribuir alguna voluntad de estilo y refinamiento que explicaría la presencia de quiasmos y zeugmas –estos últimos buscan, al modo conceptista, reducir la expresión e invitar al lector a que la recomponga con su

⁴²⁰ Para ejemplificar estos recursos literarios y otros que comentaremos de aquí al final del apartado, ponemos solo algunos ejemplos de autores muy concretos, aunque haya otros que también los utilicen. Si se quiere saber qué otros autores manejan cada uno, además de los de los ejemplos que ponemos, bastará con consultar el cuadro general de figuras literarias del comienzo.

ingenio—. Paralelismos y enumeraciones –o la combinación de ambos– son, en cambio, consecuencia natural de esa sintaxis acumulativa, enumerativa y opositiva que acabamos de glosar.

La enumeración es un recurso constitutivo básico de la crónica. Su objetivo, estético en ocasiones, es crear sensación de totalidad y exhaustividad emulando mediante la palabra la grandeza de aquello que se quiere transmitir. Por ello son ideales para la cita de todo tipo de especies animales y vegetales, aunque también transmiten efectos estéticos de colorido con adjetivos o de movimiento con verbos en imperfecto y funcionan también cuando se quiere satirizar o denigrar a alguien: “Alrededor había gran cantidad de pluma rica de pájaros, blanca, colorada, amarilla, azul y verde” (Acosta, 431). “Derribaban cabeças, tronchaban braços, dexarretaban piernas, atravesaban cuerpos” (Montoya, 93). “Nigromántico, amigo de los diablos, enemigo de los hombres, feo, espantable, cruel, revoltoso, inventor de guerras y de enemistades...” (Sahagún, 99) Como se ve en los ejemplos anteriores, la enumeración puede contener elementos simples o construcciones sintácticas paralelísticas. Las primeras, habitualmente, son caóticas: no tienen una ordenación especial porque surgen así directamente de la pluma del cronista o porque este busque producir sensaciones de caos y ruido: “El terror de los arcabuces, furor de perros, furia de caballos, heridas de lanças, brillar de coseletes y morriones...” Calancha, 210). “Salieron de repente soldados, perros, ruido de trompetas, voces de clarines y truenos de arcabuces” (*id.*). “El horror de la noche [...], la furia de las llamas, lo formidable de las figuras, la confusión, el humo, las armas, las piedras [...], todo junto representava un teatro espantoso de los horrores y asombros de la muerte” (Torres, 31). En otros casos sí parece haber una ordenación (gradación ascendente) y, como vemos en el segundo ejemplo que ahora cito, se incluye una sorpresa final para el lector cambiando a abstracto el carácter concreto de los elementos enumerados: “Robaron, mataron quemaron, destruyeron y asolaron” (Mendieta, 52). “Caxas quebradas y enteras, hierro perdido, herraje derramado, alhajas desperdiciadas y soledad tan grande” (Dávila, 267).

Es también frecuente que la enumeración contenga estructuras paralelas, repeticiones de palabras e incluso antítesis. Estas últimas refuerzan la sensación de totalidad: “Grandes y chicos, hombres y mugeres, viejos y moços” (Durán, 38). “Mandó juntar todo el pueblo, hombres y mujeres, viejos, mozos y niños sin que nadie faltase” (Tovar, 48). Por lo demás, el paralelismo y la anáfora, al margen de la sensación de exhaustividad, ilustran un evidente cuidado compositivo: “Quedó con esto burlado el demonio, contento el religioso, edificada nuestra Fe, conocida la misericordia de Dios...” (Dávila, 146). “Son los trabajos que hazen apostólica esta misión tan conocidos, muchas las lluvias, profundos los pantanos, ásperos los caminos y los ríos caudalosos” (Ovalle, 382). “Aquí el aceite [...], aquí el de copaiba [...], aquí se hallan...” (Acuña, 99).

Una gran parte de los paralelismos se insertan en largas enumeraciones, como acabamos de ver y podríamos, por tanto, buscar muchos más ejemplos ahí. Citamos ahora otros exentos de ese matiz, donde se apreciaba mejor la elaboración constructiva, al servicio además de enfatizar ideas, situaciones y formas de ser que se consideran claves, de crear dinamismo en la acción y también, –combinado con la repetición, como muestra el último

ejemplo— de ser vehículo para la sátira: “Estos mercaderes discurren por toda la tierra, tratando, comprando [...]. Estos mercaderes discurren por todas las poblaciones que están ribera de la mar y la tierra adentro” (Sahagún, 81). “Si es aire corrupto, en tantico mata; si es saludable, repara las fuerzas” (Acosta, 143). “Y como tenía entrañas de próximo, y no solamente de próximo, sino de padre; y no solamente de padre, sino de padre que a sus ojos veía notables crueldades...” (Dávila, 34) —con concatenación—. “Suya es la casa porque jamás tuvo ajeno dueño; suyo el corazón pues no hubo en él cosa fea” (Lizana, 86). “En luchas de la muerte gloriosamente acometidas y en el mismo morir dichosamente ganadas” (Barnuevo, 336). “Mató a muchos: si se reían, los mataba; si estaban tristes, los mataba; si se juntaban, los mataba; si se paseaba uno solo, le mataba” (Lizárraga, II, 69).

Una forma de paralelismo, mediante estructura cruzada, es el quiasmo, un refinamiento barroco de carácter estético que los cronistas no quisieron perder y que se presenta como la suma de otros recursos, en especial el paralelismo y la antítesis, aunque puede incluir también sinonimias y derivaciones: “Ver cosa tan nueva en tan viejo mundo” (Motolinía A, 187). “Fue tan universal este daño y esta falta de indios tan notable que...” (Dávila, 144) —en estructura consecutiva intensiva—. “Tanto las estiman en más quanto son de gente más estimada (*id.*, 230) —con correlación y derivación—. “Gran siervo de Dios y de Nuestra Señora muy devoto” (Lizárraga, 138). “Torpes en andar, en picar velocísimas” (*id.*, 205). “Claro el uno y el otro de aguas turbias” (Simón, 162). “Amado de los buenos y de los malos temido” (*id.*, 248). “Con las honras que nos dejaron, obremos sus hijos honras” (Calancha, 30). “Pena larga siguiese largo premio” (Montoya, 88). “Tan felices principios prometía y daba tan gloriosos fines (Barnuevo, 311). “Apacibles días y noches serenas” (Ovalle, 7). “Recibimiento amoroso y regalado agasajo” (J. Carvajal, 64) —con bimetración doble—. “Prodigiosa hazaña si arresto grande” (*id.*, 95) —estructura barroca condicional-concesiva—. “Muchos riesgos y peligros muchos” (*id.*, 97). “Su poco o ningún logro en su trabajo mucho” (*id.*, 101).

Hemos visto más arriba una forma usual de hipérbaton que es el adjetivo desplazado. Además de este uso, las crónicas, hijas de su tiempo, ofrecen otras modalidades frecuentes, sin llegar casi nunca a los extremos gongorinos, entre las que cuentan 1) verbo al final, 2) desplazamientos dentro del SN, 3) tematización del CD y otras funciones, 4) alteración de la estructura de verbos compuestos, perífrasis y pasivas y 5) alteración total del orden o cambio en las funciones fundamentales. De todas estas modalidades la 1) aparece en todas las obras y la 3) es muy frecuente y significativa. Las demás concurren en menor medida. Es también significativo el hecho de que los autores que presentan una menor variedad de usos son los de la parte no final del XVI, con independencia de la orden. Al revés ocurre en el XVII, donde Montoya y Acuña aportan ejemplos de todos los tipos y Barnuevo, Simón, Grijalva y Torres de la mayoría. Ejemplificamos a continuación:

1) La colocación del verbo al final es tan frecuente que no resulta significativa, ni puede achacarse a nada que no sea la moda (el cultismo sintáctico) de la época. Por eso aparece en autores con poca incidencia estilística del hipérbaton: “Aquellos a quien estas enfermedades acontecían” (Sahagún, 85).

2) La alteración del orden en el SN nominal (sin contar las anteposiciones del adjetivo) es menos frecuente y lo más significativo es la posposición del adjetivo determinativo y otras clases de palabras: “Otras naciones muchas” (Acosta, 120). “Las nuestras son blancas mucho” (Lizárraga, II,157). “En la fuerza estaba de la pelea” (Simón, 62) –donde el verbo se incrusta en el SN–. “No causó poca emulación y santa a todo el pueblo” (Montoya, 55). “Por las muy evidentes que tengo noticias” (J. Carvajal, 46) –donde se ve la inadecuación de este recurso estético a la situación comunicativa–.

3) Al igual que 1), la tematización del CD debía de formar parte de la moda o costumbre por el constante uso que se le da –en las crónicas donde aparece lo hace de forma reiterada–, muy distinto al carácter estético del procedimiento anterior: “Y ellos y ellas mandó el rey que volviesen” (Dávila, 232). “A los plebeyos acusaban de fáciles” (Grijalva, 13).

4) La separación de elementos de complejos verbales –con inserción de elementos extraños o cambio de orden–, salvo casos de pervivencia de antiguas formas analíticas, produce también un efecto estético, aunque pueda entenderse a veces como rasgo cultista o para enfatizar alguna palabra clave: “Le hubiese Dios oído” (Dávila, 460). “Los menos criados que ser pudiere” (Arriaga, 120). “Hablado he hasta aquí” (Acuña, 113).

5) En este último grupo tenemos ejemplos de hipérbatos por alteración total o cambio de orden de funciones importantes. Es muy frecuente, por ejemplo, el sujeto al final o la separación del verbo y el CD, o puede tematizarse, por su importancia, un sintagma que debería ir unido a un participio. En último lugar citamos un ejemplo de clara filiación gongorina: “De solo predicación y doctrina la hallaban falta” (Remesal, 92). “No perdía sus bríos ni valor el ánimo” (Barnuevo, 315). “En esta, pues, nobilísima ciudad” (Torres, 23)⁴²¹.

El último recurso que repasamos en esta sección es el zeugma, otro refinamiento, sobre todo barroco, que, en sus formulaciones más complejas, pone a prueba la atención del lector. Lo recogemos en algunos textos del XVI tardíos y en un buen puñado del XVII, donde se detecta una verdadera *obsesión* por encadenar ejemplo tras ejemplo, desde los más simples a los más complejos, en los que debemos buscar el término suprimido varias líneas más arriba o donde hay otros recursos implicados, como la repetición, el paralelismo o la antítesis. Acosta nos aporta ejemplos simples: “Pensando con esta ceremonia (que usaban en solemnísimas embajadas) tenerla buena” (470). “Aposentó Motezuma a Cortés y a sus compañeros, en su palacio principal, que lo era mucho” (473). Lo mismo Lizana: “Será bien dar principio al que tuvo la venida de este santo varón” (134). Pero luego tenemos una casuística bastante amplia en la que, por su cantidad y variedad, destacan Dávila, Remesal, Montoya, Acuña, Ribas, Ovalle, J. Carvajal, pero, por encima de todos, Simón, tan obsesionado por este recurso que en ocasiones hace mal

⁴²¹ El último ejemplo, aunque es anecdótico, muestra, junto a otros, la influencia de la poética gongorina en los cronistas. Al respecto, creo significativo reproducir este texto de Acuña, muestra de sintaxis manierista que utiliza la técnica sintáctica de la dispersión/recolección de elementos, que Góngora empleó en algunos de sus sonetos más conocidos: “Si el Lago Dorado tiene el oro que la opinión le atribuye; si las amazonas habitan, como atestiguan muchos, entre las mayores riquezas del orbe; si los tocantines en piedras de precio y abundancia de oro son tan afamados del francés; si los omaguas con sus haberes alborotaron al Perú [...], en este gran río está todo encerrado: aquí el Lago Dorado, aquí las amazonas, aquí los tocantines y aquí los ricos omaguas” (104-105).

la concordancia con el anafórico que sustituye la palabra o los encadena uno tras otro y llega a utilizarlos en los eígrafes de los capítulos. Veamos algunos usos concretos:

a) Zeugma complejo con paralelismo, repetición y antítesis, en una línea estética de juego de palabras: “No supieron defender la ciudad cuando podían y debían, por las muchas que sus mayores saquearon a los indios cuando ni pudieron ni debieron (Dávila, 416).

b) Doble zeugma: “Hazañas milagrosas [...] le sucedieron por la virtud del santo rosario, cuya devoción cuando hubiera sido sola le dexara con mortal alabança, dándosela mayor por haber sido tan acompañada de muchas” (id., 278). “Diéronles grandísimo trabajo, hasta que el norte, viento que tanto les había causado, les libró deste tan penoso” (Remesal, 364).

c) Con cierto carácter disémico del término omitido: “No se les debe con razón imputar pues no la tienen” (Mendieta, 50).

d) Con referente más alejado, incluso, en ocasiones, en el párrafo anterior: “Volvieron a gran priesa las velas [...] como quien vía sus vidas en tanto peligro que desde aquel día confesaban todos que las recibieron del Señor en aguinaldo (Remesal, 346). “Aunque los indios coyones eran más de tres o cuatro mil y sus armas harto perjudiciales, con facilidad fueron desbaratados, quedando muchos muertos y heridos, valiéndose los demás de las de sus pies” (Simón, 164).

e) Zeugma catafórico: “No fue menor que el que estos tenían en estos pueblos el cuidado con que quedó en el suyo.” (Simón, 318). “El que lo es de los atribulados socorría cada día con lo necesario” (Montoya, 53) –donde después de *lo* debemos recuperar *socorro* a partir del verbo de viene después, aunque en el contorno anterior al ejemplo también aparece “esperanza” y el neutro puede referirse a ella–.

La expresión del significado: el sentido figurado, los contrastes y los juegos de ingenio.

Para sintetizar el uso de los recursos retóricos relacionados con el significado y ejemplificarlos –véase, con todo, lo indicado en la primera nota al pie de este apartado–, hemos optado por organizarlos en los tres grupos que se mencionan en el epígrafe anterior. A saber:

1) El sentido figurado: en particular la metáfora, pero también tienen su espacio la comparación y la personificación –esta última, ya bastante mencionada a propósito de la descripción literaria de los ríos, sobre todo–.

2) Los contrastes, producto del gusto barroco por la oposición de términos: aquí aparece la antítesis –ya ejemplificada cuando se combina con el paralelismo–, así como la paradoja y el oxímoron, más relacionados con la extracción religiosa de los autores.

3) Los juegos de ingenio con el significado, también característicos del Barroco, y donde aparecen la lítote –casi siempre reducida a estructuras formularias–, la ironía –analizada en el capítulo 2 como una de las actitudes posibles de la voz locutora– y la dilogía o doble sentido conceptista, de utilización moderada, pero que sitúa a la crónica dentro de las corrientes estéticas de su época, junto a elementos culteranos ya comentados.

El sentido figurado: la metáfora y formas conexas: comparación y personificación

El caudal metafórico de las crónicas es inagotable, lo cual, visto desde hoy, resulta sorprendente a menos que convengamos en que estos textos, que nacen burocráticos, devienen literarios porque reflejan la cultura de sus autores. Es cierto que la metáfora se da en la lengua no literaria, pero la mayor parte de los ejemplos que encontramos, al margen de ocasionales hallazgos personales, provienen de la cultura bíblico-libresca y de la literatura de los Siglos de Oro. Lo que sigue es un listado de metáforas –solo, salvo excepciones, un ejemplo por cada autor seleccionado– y figuras conexas, organizada según dos criterios: a) la forma o estructura o tipo de metáfora y b) los ámbitos referenciales a que se refieren y correspondientes imágenes con que se asocian.

a) En cuanto a la forma, la metáfora más habitual es *B de A*. En menor medida tenemos la identificación *A es B* y la metáfora pura –la imagen– es relevante solo en determinados autores. Ejemplos de la primera estructura: “fuego de devoción” (Motolinía A, 134), “el arado de cumplirlos [los preceptos] (Landa, 173), “noche muy oscura de la ignorancia” (Sahagún, 373) y su variante “tinieblas de infidelidad” (Dávila, 1), “la lima sorda del servicio forzoso” (Mendieta, 58), “una ceja de robles” (Simón, 155), “agudo cuchillo de la palabra divina” (Lizana, 117), “la fruta de nuestros tiros” (G. Carvajal, 76) –con matiz humorístico pues lleva el verbo “gustar” y no se refiere a algo comestible–, “las velas de su brío” (J. Carvajal, 65), “esta nao de la conversión (Calancha, 253), “funesta mortaja de ceniza” (Torres, 77) –es el autor que más emplea esta fórmula y logra unos ejemplos literarios barrocos, como en este caso donde se refiere a todo lo que sepulta un volcán–, “las malezas y raíces de la idolatría” (Arriaga, 90), “el aprisco de la Iglesia” (Montoya, 2) y “las aguas turbias e inficionadas de la seta de Mahoma” (Ovalle, 334). La segunda estructura, mucho menos frecuente, se ve en las oraciones enteras que anotamos a continuación: “Son zánganos que comen la miel que labran las pobres abejas que son los indios” (Motolinía A, 120). “Sus mulas y bueyes son la gente” (Landa, 86). “Por manera que este por ser muy valiente fue gran cuchillo para los suyos” (Aguilar, 191). “Sus ojos eran fuentes de día y de noche” (Durán, 49). “Los religiosos son los secretarios del cielo” (Dávila, 37). “Su perfecta humildad era un mar tan lleno de profundidades y senos” (Torres, 669). “Las canoas [...] son sus caballos” (Acuña, 126). “El natural amor de la libertad era una centella” (Ovalle, 172). Presenta, además, esta variante humorística en Landa: “Se emborrachaban hechos unos cestos” (148).

En cuanto a la imagen, que es la forma más elaborada de la metáfora, tiene mucha relevancia en J. Carvajal, como veremos luego. Además, se encuentra en otros autores: Motolinía utiliza partes del cuerpo para referirse a civilizaciones primitivas (B, 264); Lizana utiliza “azucena” (88) y “águila” (93-94) para la Virgen, mientras que Calancha prefiere “cristales inquietos”, “fuente” o “río” (8) para lo mismo. Apuntamos, además, “los tres diabólicos escuadrones” (=religiones no cristianas) (Mendieta, 18), “grandísima composición de ojos” (=sigilo con que avanza un ejército) (Aguilar, 171), “pisar asombros” (=ir con cuidado) (Torres, 13), “el licor de sus venas (=agua de las montañas) (Acuña, 78), “tan grandes vasos en el mar” (=barcos, desde la perspectiva indígena) (Ovalle, 116), “aquella plancha tersa y llana [...], aquel hermoso cristal” (=mar) (Ovalle, 121), “vestirse de saña” (=enfadarse) (*id.*, 287). Mención aparte debe tener la capacidad metafórica de J. Carvajal y su poca medida al hacer uso de este recurso, igual que de otros: “labios” (=boca del Orinoco) (52), “orientales perlas” (=lágrimas) (64.), “activas espuelas” (=gotas de lluvia) (98). “plateadas trenzas” (=la luz del alba) (123), “quitasoles” (=ramas de los árboles) (130). “libreas” (=vestidos de los animales) (134), “pajecillos del alba” (=pájaros), “cuatro madejas de escarchada plata en hilos” (=torratera) (174),

“dinteles de su oriental puerta” (=el este, por donde sale el sol) (181), “retozos necios” (=oleaje del río) (182) y un larguísimo etcétera.

Además de estas formas básicas de presentación, cabe citar otras como la metáfora apositiva y la construida con antítesis: “La laguna de San Juan de Amatitán, un pliego de papel teñido de azul” (Lizárraga, 278). “Llegose la noche (capa de pecadores)” (Simón, 262). “Oro, lisonjas de la codicia” (Calancha, 110). “Todos los días fueron noche oscura” (Grijalva, 53). “La sequedad de su vida gentilita parecía que estaba pidiendo las aguas del santo Bautismo” (Dávila, 270). Es también frecuente la encadenada o alegoría, sobre todo en paratextos, prólogos y también en discursos argumentativos, emparentada con la parábola evangélica: en Durán hay metáforas y alegorías propias de la lengua religiosa en los diferentes prólogos y textos editoriales de la parte expositiva (II, 68-69, 251); en Dávila tenemos este ejemplo de alegoría mística, elogio de la vida religiosa: “Las religiones son los retretes a donde el Esposo de las almas las lleva, y regala con el admirable vino de su amor, que de veras alegra el corazón del hombre” (36); en Remesal encontramos una sucesión de dos grupos de metáforas que forma una alegoría alusiva a la conversión de la naturaleza en sociedad (423), y en Torres se emplean metáforas del mundo natural para referirse al camino ascético-místico (668).

b) Es también de interés para comprobar las evidentes conexiones de la crónica con la literatura de su época ver los ámbitos referenciales más habituales y sus correspondientes campos metafóricos. Es obvio que el mundo que quieren expresar los cronistas religiosos es el de la evangelización, conectado con la plasmación de un amor apasionado y hasta místico hacia Dios. Para formalizar esos dos temas, que en realidad son uno, recurren a una serie de ámbitos de indentificación imaginaria con el propósito inicial de transmitir eficazmente el mensaje, pero también de sorprender/suspender, mediante la belleza estética, al lector. Por ello se entiende muy bien que, aunque aparezcan las metáforas que a continuación ejemplificamos en muy variados textos, allí donde tienen mayor presencia cuantitativa y trascendencia es en las historias eclesiásticas y en particular en Dávila, Grijalva, Calancha, Montoya y Ribas.

El primer ámbito de significado donde se buscan imágenes –y el más utilizado– es el del mundo agrícola, donde aparecen *viñas*, *mieses* y toda suerte de *cosechas*, trabajadas –*cultivadas*, *plantadas*– por *obreros*, *soldados* y algún *pastor*. Es claro que se toman de las parábolas bíblicas y aluden al trabajo de los religiosos y a sus logros. Mendieta utiliza con reiteración “viña”, “obreros” y “mies” (210) –esta siempre es “copiosísima”–. Lo mismo sucede en Simón (77), Lizana (62 y 140), Maldonado (68), Cruz (13) –con el sintagma completo “viña del Señor”–, Dávila (34), Remesal (350) –mas aquí la vendimia es “infernial”–, Grijalva (11), Rojas (226), Montoya (5, 63), Acuña, 74, 163), Barnuevo (291), Ribas (340) y Ovalle (133). La palabra *obreros* o también *operarios* se emplea como cultismo semántico en el sentido de ‘personas que hacen la obra’ y, conforme avanza el tiempo, se hacen más frecuentes términos militares (*soldados*, *milicia*) no únicamente en autores jesuitas, un proceso que tiene mucho que ver con la aparición del concepto de *conquista espiritual* y las consecuencias y motivaciones que en su momento vimos que tenía (apdo. 2.4). Otras imágenes destacables de este mismo campo son: “jabalí” –elemento discordante que amenaza la viña en la alegoría de Mendieta (563) o la “mala hierba” –de igual sentido en Lizana– (67), “las plantas de la fe” (*id.*, 62), “pequeño rebaño” (Cruz, 19) –también “copioso” (Rojas, 225)–, “muy buena cosecha” (Cruz, 24), “la semilla de la palabra de Dios” (Remesal, 343), “trigo/labrador/cizaña” (Calancha, 144), “panales de virtudes” (Calancha, 147), “los graneros del cielo” (Barnuevo, 301), “las primeras zanjas y fundamentos de la fe” (*id.*, 313) o “redil de la Iglesia” (Ovalle, 845). Especialmente prolíficos son Montoya y Ribas: el primero está obsesionado por la

cantidad de indígenas evangelizados: “algunas flores de infantes” (10), “vergel de odoríferas flores de gentiles” (95), “minerales ricos de almas” (15). Ribas tiene predilección por las “manadas” y “enjambres” (307) y se refiere con frecuencia a “ovejas” y “lobos” (50, 326). Además, en mayor medida que los demás, encadena imágenes para formar alegorías y recoge casi literalmente la parábola del fruto y la tierra (440).

Un segundo ámbito imaginario es el de los elementos de luz y sombra: *amanecer*, *noche*, *llama*, *pasión*, *fuego*, *ceniza* y otros comparacen en las crónicas para hablar de la idea del cristianismo como luz, pero también vinculados con la experiencia mística y, por ahí, emparentados también con la simbología amorosa profana de raíz cortés. Por último, simbólicamente y de forma opositiva, pueden tratar de expresar parejas de conceptos como *inteligencia/ignorancia*, *cristianismo/idolatría*, etc. La oscuridad, ignorancia o infidelidad se pueden formalizar con imágenes como “luz tan nebulosa de bárbaro” (Simón, 149), “tinieblas del olvido” (Lizana, 134), “oscuridad de la ignorancia” (id.), “noche oscura y tenebrosa de su infidelidad” (60), “la espesura de sus errores” (Grijalva, 12), “tinieblas y sombra de la muerte (Rojas, 226 y Acuña, 77), “la negra sombra de la muerte” (122). Son más las imágenes de claridad, entre las que, por su condición de religiosos, cuentan las que vinculan la luz con el cristianismo y el evangelio a partir de la conocida imagen de Cristo como *luz del mundo* e incluso *sol*: así en Grijalva (44), Tovar (68), Acosta (299), Rojas (226), Acuña (77), Barnuevo (294) y Ovalle (112). Además, puede aportar un componente pasional con elementos como *fuego*, *llama* o *sed*, que nos llevan de la Biblia a la experiencia místico-profana: “sed y fuego del amor de Cristo” (Lizana, 152), “encender los corazones” (Cruz, 27), “el fuego de la caridad en la ceniza de la humildad” (Dávila, 39) –con imágenes aéreas constantes–, “llamaradas de devoción” (Remesal, 245), “el fuego del amor de Dios” (Grijalva, 13), “aquellas pocas centellas de los ministros” (Grijalva, 44), aunque el *fuego* pueda tener un matiz negativo que deba ser apagado con *agua*: Calancha en la “Dedicatoria” usa de forma continuada la metáfora del agua, referida a la Virgen, que apaga y purifica el fuego o el incendio provocado por Eva, el “primer incendio de la culpa” (9).

Los demás ámbitos tienen una incidencia menor. Con todo, deben mencionarse los siguientes:

1) Campo semántico de los animales (más allá de los ya citados *lobos* y *ovejas*): “Son sardinas en respecto de grandes ballenatos” (=indios/españoles) (Mendieta, 365-366). “Ir por la posta” (referido al hambre) (Simón, 61). “Pudo decir muy bien haber sido águila, que de un vuelo lleva la presa” (Lizana, 203). “Este solo pesce prendieron en la pesca de toda aquella prolixa noche” (Grijalva, 53).

2) La naturaleza y sus circunstancias: tormentas, selvas, etc: “aguaceros de desgracias” (Simón, 167) –también “diluvio” (Montoya, 53)–, “espinas y abrojos” (Lizana, 153), “aquel rio de la religión” (Dávila, 458), “esta viña o selva de espinas y maleza” (Ribas, 673). En este grupo destacan las imágenes marineras que, más allá de su significado real en relaciones de viaje, se refieren a los progresos y dificultades de la evangelización –alguna de ellas popularizada luego por el conceptismo barroco–: “navegando” (Maldonado, 70), “puerto de claridad” (G. Carvajal, 45), “amainaron las velas” (=calmarse) (Ovalle, 124).

3) Metáforas bélicas, cuya explicación ya se ha dado: “las armas de la fe” (Lizárraga, 115), “armas de su milicia y estandarte de sus victorias” (crucifijo) (Grijalva, 12), “corto escuadrón [...] para tan ardua conquista” (Torres, 324), “espiritual milicia” (Montoya, 5), “combatiendo”, “armas”. “domesticaron” (Ribas, “Carta”) y “soldados de la Milicia de Cristo” (id., 669).

Al margen de la metaforización, recurso fundamental, las crónicas presentan ejemplos ocasionales de metonimia o sinécdoque y más abundantes de comparación y de personificación. Así, encontramos palabras como “lengua” (Lizana, 202; Maldonado, 68; Lizárraga, 153) o Arriaga (9) para designar al intérprete; “púlpito” (Lizárraga, 110; Torres, 24) para el predicador, y otros menos frecuentes como “borrachera” (Simón, 195) por *fiesta*, “lanzas” (Lizárraga, II, 64) por *soldado*, “púrpura” (Torres, 330) por *sangre* y “cobres” (Acuña, 103) por *recipientes*.

La comparación es un recurso constitutivo de la crónica y se emplea, como hemos explicado a lo largo de nuestro trabajo, para intentar exponer de forma didáctica realidades nuevas a los europeos a partir de la cultura de estos. Ahora solamente ejemplificaremos un tipo de comparación con una función expresiva o enfatizadora, no informativa, y, eventualmente, estética. Reducido a este ámbito que acabo de indicar, sigue siendo un recurso muy utilizado, en el que destacan en particular Torres y Ovalle. Son frecuentes las comparaciones tópicas con elementos como el sol, los metales o con los animales más habituales –estas se repiten de manera obsesiva, al igual que sus correspondientes metáforas–, pero también encontramos creatividad y sorpresa. La formulación básica es la estructura con *como* o *cual*, aunque también aparecen otras con verbos como *parecer* o *semejar* o correlaciones. Vamos a ver algunos ejemplos organizados según el ámbito de significación de la imagen con que se compara:

a) Naturaleza, fenómenos atmosféricos y similares: “Riégase todo y es como un vergel” (Niza, 8). “Parecen de noche un cielo estrellado” (Motolinía A, 182). “Disparaban las saetas como lluvia” (*id.*, 151). “Saetas abrasantes como cometas” (Mendieta, 392). “Iban predicando y administrando como los ríos, que desde que salen de la fuente hasta que entran en el mar, todo lo fertilizan y riegan (Grijalva, 12). “Parecía la Iglesia un pedaço de cielo en el adorno” (Torres, 647). “Se ponen tristes como una noche” (Ovalle, 13). “Parecía hervir el mar” (Ovalle, 68) –con inclusión de metáfora–. “La campana de bronce, semejante al trueno (Techo, 842).

b) Animales: “Peleaban como elefantes y como gigantes” (Motolinía A, 207). “Poníanle al punto los pechos como un erizo de flechas” (Landa, 100). “Iban hediendo como perros muertos” (Sahagún, 116) –comparación degradante–. “Como quien desuella cabrones para odres” (Mendieta, 82) –comparación animalizada que subraya la crueldad de los sacrificios–. “Como un gato lleva a un ratón” (Simón, 35). “Parecían nuestros bergantines puerco espín” (G. Carvajal, 72) –comparación levemente humorística–. “No es tan alegre para el solícito caçador el encuentro de la liebre que inquiría su curiosidad, como para el siervo de Dios la vista feroz de aquellos bárbaros que buscaba su caridad” (Torres, 320). “Cual suele el ciervo herido buscar la fuente de las aguas” (*id.*, 330). “A modo de alas de mariposa” (Tovar, 179). “Labrada de piedras grandes a manera de culebras” (Acosta, 324). “Las mujeres [...] el dueño las encerraba consigo en un aposento, con quien pasaba las noches al modo de un cabrón en un corral de cabras” (Montoya, 93) –comparación degradante que expresa repugnancia ante la lujuria–.

c) Objetos: “Mirando la tierra desde algunas partes altas, parece que está cortada con una tijera” (Landa, 63). “Es esta obra como red barredera para sacar a luz todos los vocablos” (Sahagún, 51). “Cuando la luna nuevamente nace parece un arquito de alambre delgado” (*id.*, 615) –ejemplo entre muchos del acervo literario oral indígena; no original, pues, del autor–. “La Virgen es como vaso torneado” (Lizana, 77). “Recogía las injurias como

pedras preciosas para hermostear su alma” (Dávila, 496). “No parecía sino la estatua de la muerte” (Lizárraga, II, 148). “Llevolo tras sí la cuesta abajo despedazándole y moliéndole los huesos como si le hubieran metido en una tahona” (Remesal, 258) – comparación expresiva, pero antidramática de la muerte de Alvarado–. “Aquí llegó la voz de aquel insigne Padre [...] que a guisa de una sonora trompeta atronaba aquellos montes llenos de gentiles” (Montoya, 69). “El frío le pasaba de parte a parte, como si fuera una bala” (Ovalle, 146-147.)

d) Personas y criaturas sobrenaturales: “Huían como el demonio al apellido de Jesucristo” (Durán, II, 56). “Pónenle una manta como a mujer viuda” (San Pedro, 200). “Como el soldado vitorioso sobre el muro que escaló arriscado” (Torres, 223). “Nace como peçones la fruta” (Ribas, 7).

Por último, la personificación manifiesta el gusto de los cronistas por la transposición de órdenes o planos buscando efectos de proximidad o, al contrario, de lejanía satírica. Esto último es lo que se consigue con procedimientos como la animalización y la cosificación, en los que no insistiremos por haberlos considerado en otros lugares de esta investigación (por ejemplo, apdos. 3.3, 3.7 o 4.1). Es un recurso muy utilizado, según hemos visto en su momento en el cuadro, y a él recurren de modo más significativo cronistas como Dávila, J. Carvajal, Torres, Acosta, Acuña –solo personificaciones fluviales– y Barnuevo. Es un procedimiento literario, aunque puede utilizarse también didácticamente; de ahí que lo veamos aparecer en autores que ya hemos ido destacando en este sentido y, en cambio, sea muy poco relevante en los franciscanos. Está claro que el ámbito referencial más afectado –más transpuesto– es el de la naturaleza (selvas, montañas, ríos, mar, momentos del día, fenómenos climatológicos, etc.), pero también encontraremos elementos abstractos, procesos, cosas y animales. Su función principal, aparte de efecto estético que se provoca en ocasiones, es acercar afectivamente al lector al mundo descrito mediante la comprensión de este como si fuese un igual⁴²².

Comenzando por lo menos habitual, encontramos elementos aislados referidos a animales, como “canes mudos” (Motolinía B, 270) o “dos leones [...], como recatados el uno del otro” (G. Carvajal, 64-65); a lugares y objetos: “embarcación perezosa” (Torres, 17), “claustro alegre” (*id.*, 18), “pilastrones fornidos” (*id.*, 208), “minas ricas que soberbias quieren competir con su rey Potosí” (Calancha, 121); a procesos: “diligencias mancas” (Dávila, 623), y a entidades abstractas: “niña cristiandad” (Ribas, 679) –que transmite la reciente evangelización como algo todavía *en pañales*–. El tiempo, la fama, el miedo y la soledad se personifican en estas expresiones oracionales: “No fue perezosa la fama en llevar...” (Simón, 245) –al modo de las alegorías medievales–. “No hallaron persona [...] sino una soledad temerosa” (Dávila, 267) –sintagma que expresa a la perfección la idea de temor y extrañeza ante una posible celada–. “Está hoy la soledad de dos mil leguas de tierra llorando a Dios por sus habitantes” (*id.*, 389) –especie de llamada de socorro de las nuevas tierras para su salvación, idea básica de los cronistas religiosos–. “Es muy retórico el miedo” (Torres, 331). “Olvida el tiempo su crianza”

⁴²² Uno de los integrantes más significativos de ese mundo descrito es el río, pero, como en su momento ya hemos explicado que la personificación es una técnica muy importante en su descripción (apdos. 2.1, 3.5 y 4.1), no pondremos ahora ningún ejemplo alusivo a ello.

(Barnuevo, 290). Y vemos a la vejez importunando a un fraile y dificultándole el estudio y el descanso en este verdadero texto literario de Dávila:

El tiempo andaba enfermo, y él no vivía bien sano. Cansole el estudio, y cuando se fue a acostar sintió más el cansancio. Después del primer sueño le despertó y sacó de la cama la vejez, que siempre es importuna y no respeta horas de sueño (740).

El resto de ocurrencias pueden organizarse en los siguientes grupos:

a) Momentos del día y del año: “triste noche” (Dávila, 1), “galantes y presumidas” (=las sombras) (J. Carvajal, 130). En expresiones oracionales: “Asomose con alegre rostro la deseada primavera” (Calancha, 321). Punto y aparte merece el momento del alba, pues la expresión “al reír del alba” y sus variantes aparece continuamente: en Simón (62), J. Carvajal (70 y muchos más ejemplos, y 178-181 –donde el dominico pone en boca de ella incluso unas décimas que configuran una suerte de égloga–), Torres (32), Tovar (184) y Montoya (18). Estas menciones del alba encuentran un referente literario en las albas y alboradas medievales, con el añadido, en las crónicas, de un bucolismo risueño⁴²³.

b) Fenómenos meteorológicos: “agua llovediza bellaca” (Aguilar, 162), “vehementes” (=los vientos) (Lizárraga, 170), “plañideras nubes” (J. Carvajal, 98), “cielo benévolo” (Calancha, 101), “ceño triste del aire” (Torres, 75), “la persecución del cielo de truenos y rayos” (Acosta, 205) y “cruel aguacero” (Montoya, 18). También este otro ejemplo, construido como comparación: “No cesaba de llover a gran furia, como si se enlutara y llorara el mal que la había de venir” (Remesal, 266).

c) Elementos concretos de la naturaleza: “árboles lacrimosos” (J. Carvajal, 174), “la malicia del fuego” (Calancha, 78). Y con estructuras oracionales que expresan procesos de tierra, mar y minerales, en que destaca Acosta sobre los demás: “A las piedras hacían quebrantar de dolor y lástima” (Durán, II, 42) –formulación hiperbólica pero claramente deudora de la literatura pastoril–. “Como si tuviesen seso y comedimiento [las olas] llegaban a la playa blandamente [...] como a saludar a los de tierra” (Dávila, 234). ““Melancoliza la tierra” (Ovalle, 36). “No dio saltos de plazer” (=el mar) (*id.*, 121). “Por arenales que los hay crueles” (Acosta, 190). “Aquella costa, que sin él [el viento] fuera inhabitable de caliente y congojosa” (*id.*, 193). “Como se abrazan la tierra y el mar” (*id.*, 206) –título de un capítulo–. “Hay donde la mar se entra por la tierra adentro mucho camino, como a visitarla” (*id.*, 206).

Los contrastes: antítesis, oxímoron y paradoja

La crónica expresa a menudo un cúmulo de contrastes para los que se utiliza, sobre todo, la antítesis: un mundo de buenos y malos, cristianos e idólatras, indios y europeos, barbarie y civilización o belleza y fealdad. Por ello, la antítesis, como la metáfora, es un recurso constantemente empleado, además de por el hecho –ya visto y ejemplificado en este apartado– de participar en estructuras bimembres y en toda suerte de paralelismos y enumeraciones. Lo que nos importa ahora es ejemplificar esta figura como expresión de ese binarismo un tanto maniqueo. Los otros dos recursos, mucho menos presentes,

⁴²³ Para su documentación en la época en textos de corte histórico puede consultarse REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. <<http://www.rae.es>> (29/08/2018). La búsqueda, en este caso, nos devuelve, entre otros, un ejemplo de Acosta, Simón y Antonio de Herrera, además de tres de J. Carvajal.

relacionan, de nuevo, la crónica con el mundo místico, sobre todo, y con una formulación poética de ideas características de los cronistas en su condición de religiosos.

La antítesis, aunque presente en casi todos los textos, tiene, sin embargo, mayor relevancia en las historias eclesiásticas y similares, y particularmente, otra vez, en Dávila. Generalmente, se presentan los opuestos sin más, aunque pueden participar en estructuras sintácticas más complejas, sobre todo en textos argumentativos, en una práctica muy del gusto Barroco en que destaca Barnuevo. Aunque lo fundamental sea transmitir una determinada visión de la realidad a base de opuestos, no se puede descartar el juego humorístico con intención irónica o el puro juego de palabras: “Los muertos se quedaron muertos, y de los vivos no murió ninguno” (Simón, 323). “Bastaban a despertar cualquiera apetito, aunque ninguno le tenía dormido” (Dávila, 343). “Todo aquel mediodía habían caminado los ingleses sin agua, que les hacía más falta que en otras ocasiones el vino” (*id.*, 416). “Nuestro poder poco para mucho tanto, y tanto que es infinito” (J. Carvajal, 177). “Habiéndose refrescado, o por mejor dezir calentado y avivado con el calor del vino” (Ovalle, 85). Por lo demás, los principales grupos opositivos que concurren en las crónicas son los siguientes:

1) *Buenos/malos, Dios/demonio, verdad/mentira, cielo/tierra, bien/mal*. Fundamental en los textos para transmitir la nueva religión sin posibilidades intermedias y asociados con frecuencia a la oposición *belleza/fealdad*. Aparece, sobre todo, en los franciscanos Motolinía (A, 126) –constante– y Lizana (41), autores donde la perspectiva es más maniquea, y otros como Mendieta (231-232), Simón (311), Dávila (37), Remesal (184), Calancha (243), Torres (331), Arriaga (56), Acuña (152), Barnuevo (290) y Ribas (“Prólogo”).

2) *Pecado-delito/perdón-gracia*. Directamente conectado con el grupo anterior: Sahagún (106), Dávila (140) y Calancha (243).

3) *Luz/tinieblas* y sus variantes según se indicó, casi siempre con significado simbólico: Sahagún (106), Mendieta (17-18), Lizana (60), Durán (II, 44), Dávila (1), Remesal (420), J. Carvajal (104), Grijalva, (79), Arriaga (90), Acuña (77) y Ovalle (115).

4) *Vida/muerte* y similares: Lizana (283), Durán (18), Dávila (237), San Pedro (203), Grijalva (14), Calancha (154), Torres (307) y Ribas (325).

5) *Cuerpo/alma, temporal/espiritual, efímero/eterno*: Motolinía (A, 132), Lizana (137), Dávila (411), Grijalva (29), Arriaga (195) y Ovalle (354).

El oxímoron, descartados ejemplos con posible intención crítica, como “leales traidores” o “leales malechores” (Simón, 302 y 319), hay que entenderlo siempre en un contexto cristiano: para explicar que algo no es del todo bueno, que puede ser duro o difícil, pero que finalmente resulta beneficioso por venir de las manos de Dios. Destaca, en este particular la metáfora del *yugo*, que implica ejercer una cierta fuerza, al cabo, beneficiosa para los *cónyuges*: “yugo suave y leve” (Landa, 173), “suave yugo (Torres, 25), “yugo suave y carga ligera” (Acosta, 482). Lo mismo ocurre con la *muerte*, que es “buena” (Dávila, 535), “dichosa y bienaventurada” (Remesal, 183), “dichosa” (Ribas, “Prólogo”) y “feliz” (Montoya, 28). Además, topamos: “luz tan nebulosa” (Simón, 149), “deidad humana” (Carvajal, 63), “violencia dulce” (Calancha, 123 y Torres, 544), “desgracia venturosa” (Torres, 530) y “cuerda locura” (*id.*, 673).

Por último, la paradoja aparece en la misma discreta medida que otras figuras conceptistas de pensamiento características del Barroco, como la dilogía, según veremos de inmediato. Solo hemos recogido ejemplos en autores del XVII (con la excepción habitual de Dávila, autor de transición que es quien más la emplea) y en historias eclesiásticas (salvo el ejemplo de Cruz). El ámbito temático que se expresa mediante expresiones paradójicas es muy semejante al del oxímoron: la visión de la vida y la muerte desde una perspectiva cristiana, aunque algunos casos se salen de ahí: por ejemplo, se utiliza en contexto crítico para satirizar a los médicos: “Curaronle los medicos con sangrías y purgas, que le hizieron más daño” (Dávila, 535). “Su mayor enfermedad fue aquella cura” (*id.*), o para subrayar situaciones límite del ser humano ante desastres de la naturaleza o condiciones climatológicas extremas: “La más fuerte era menos segura [...], la mujer más honesta apenas sacó consigo la sábana de la cama” (Remesal, 275). “Se quedaba riendo de frío estacado en ella como si fuera de palo” (Ovalle, 146) –el primer ejemplo nos habla de la precipitación y caos que provoca la erupción de un volcán y en el segundo tenemos un caso de desrealización grotesca al transmitir la mueca de la persona protagonista, pero con intención dramática–.

Los demás ejemplos, como decíamos, nos devuelven a la paradoja de la experiencia mística o se mueven en contextos muy semejantes: “Aclarando las oscuridades” (Lizana, 40). “Aquel invisible sustento con el cual está llena de hartura” (*id.*, 93). “Más quería no ser para mejor poder ser siervo de nuestro Señor” (*id.*, 207-208) –variante del conocido *muelo porque no muero*–. “Murieron para vivir eternamente” (Cruz, 126). “Muriendo en esta vida començaron a vivir en la eterna” (Dávila, 5). “Está su quietud en mudar puesto” (*id.*, 342). “Fue regalado de Dios con un género de lepra” (*id.*, 811). “Allí halló la luz sin sol, y al sol con sombra” (Grijalva, 82). “A la luz de tan clara fe quedaron ciegos” (Torres, 327). “Haciendo más los guesos muertos que los cuerpos vivos” (Calancha, 37). “Darle razón a sus sinrazones” (Montoya, 16). En fin, el demonio, que tanta relevancia tiene en las crónicas (apdos. 2. 4 y 2.5), merece ser glosado también con fórmulas paradójicas sobre su capacidad de decir la verdad: “Permitir que el demonio diga, como enemigo que es y príncipe de la mentira, algunas veces verdad” (Lizana, 119). “Aun el mesmo padre de la mentira confiesa la verdad que profesa nuestra religión cristiana” (Dávila, 148).

Los juegos de ingenio: ironía, lítote y dilogía

Esta última serie de figuras retóricas semánticas tiene en las crónicas un alcance relativo. Podríamos decir que no se renuncia a ellas, de la misma manera que, como estamos viendo a cada momento, no se renuncia a nada, sino que se toma algo de todo para que nada falte en el producto final que es la crónica religiosa de Indias. Debemos matizar de inmediato: la ironía es una actitud autorial que hemos visto y ejemplificado en diversos lugares de nuestro trabajo; tiene, pues, presencia, aunque no es la fórmula preferida del *yo discursivo* (apdo. 3.3). En cuanto a las demás, la lítote, frecuente, se reduce a fórmulas estereotipadas y la dilogía es poco frecuente, pero nos habla del conocimiento y aprovechamiento por los religiosos de la literatura del siglo XVII, momento del subgénero de crónica religiosa por excelencia: la historia eclesiástica.

Según los ejemplos recogidos para este apartado (que deben completarse con la consulta del antes citado), la ironía es un recurso básico de las obras etnográficas del siglo XVI y se reserva para expresar el rechazo –en ejemplos humorísticos que, a primera vista, nos hacen reír, pero que contienen una crítica de fondo muy seria, como los que veremos en el siguiente párrafo– que producen los rituales indígenas (también la emplea profusamente Simón, pero en este caso su diana se dirige a Lope de Aguirre). Se detecta algún ejemplo ocasional en historias eclesiásticas, como esta reflexión de Ribas: “Las alegrías destas naciones eran matar gente” (10) y en textos breves. Los ejemplos que ponemos a continuación pueden ser simples sintagmas o pensamientos con estructura oracional. En los primeros hay que entender que el referente es siempre algún aspecto de las ceremonias indígenas o comportamientos individuales de indios o españoles poco ejemplares: “devota gente” (con sus variantes): Motolinía (A, 168), Landa (126), Dávila (409); “buen sacerdote” (y una amplia gama de variantes donde siempre hay un adjetivo positivo: *gentil, cuidadosos, donoso, santo, deleitable, apetecible, honroso, eminentes, bonito y suave*, o la utilización de nombres de animales, como *león* para ejemplificar actitudes de debilidad o cobardía): Landa (130), Mendieta (64), Simón (261), Cruz (124), Durán, (122 y II, 37), Lizárraga (84 y II, 155), Remesal (136), J. Carvajal (225), Torres (14 y 301), Acosta (427) –suele reservar la ironía para la narración, no para la exposición etnográfica–, Montoya (8) y Ovalle (26). Fuera de este esquema tenemos el caso de “betún de dios” (Tovar, 171)⁴²⁴.

Sigue una lista de ejemplos más elaborados: “Dieron con otro señor enemigo del primero y más piadoso, el cual se sirvió de ellos como esclavos” (Landa, 48). “Pareciéndoles merecía justamente la muerte, la moderaron en hacerle cortar un pie” (Simón, 162). “Había muchos días [en que] no se ofrecía ocasión para matar a alguno (que era con que él celebraba sus Pascuas)” (*id.*, 278). “En agradecimiento a Dios que le había dado la salud, decía mil blasfemias contra él y sus santos” (*id.*, 324). “Celebraban en esta tierra los indios una solenísima fiesta y tan regocijada y ensangrentada y tan a costa de hombres que no había otra más que ella” (II, 73). “Se había puesto en peligro de herir o quitar la vida a la pobre muger con tan poderosas armas como su çapato” (Dávila, 631). “Con esta vida y deleitable mantenimiento ayunaban sus siete meses al año” (Remesal, 136). “No se movían un punto sin parecer y mandato de este ídolo, que no se ha visto demonio que tanto conversase con las gentes como éste” (Tovar, 34). “Desollándole el cuero, como lo hacen delicadamente” (Acosta, 429). “Acabé con hazer gracias al Señor por tan suave comida, que realmente lo fue, y mucho para el alma” (Montoya, 42).

⁴²⁴ El jesuita etnógrafo, como vimos en su momento (apdo. 2.2) describió con exhaustividad y relativa asepsia los ceremoniales indígenas, pero, como sus compañeros, no pudo disimular su rechazo y asco. Uno de los procedimientos que utiliza –en este caso para explicar cómo se disfrazan los sacerdotes– es la ironía, que vemos combinada con la hipérbole y las enumeraciones de adjetivos y sustantivos para producir rechazo y miedo en el lector: “Embijados los sacerdotes con esta masa, perdían todo temor, cobrando un espíritu de crueldad: así mataban los hombres en los sacrificios con grandísima osadía e iban de noche solos a los montes, cuevas, quebradas sombrías, oscuras y temerosas, menospreciando las fieras. Teniendo por muy averiguado que los leones, tigres, lobos, serpientes y otras fieras que en los montes se crían huirían de ellos por virtud de aquel betún de dios” (171).

La lítote, forma de atenuación emparentada con la ironía, pues hay que entenderla en sentido contrario, es frecuente en las crónicas, pero muy reiterativa en sus formulaciones, mayoritariamente en estructuras negativas. Se emplea más por parte de autores del XVII, aunque está presente desde Motolinia y G. Carvajal. En cualquier caso, se trata de un procedimiento literario, culto, en tanto que tipo de expresión indirecta y, por ende, forma parte del bagaje culto que aporta la crónica, frente al *sermo humilis* de partida: “No fue poco el gusto que recibí” (Simón, 177). “Quitáronle tras la vida todos sus bienes, que no eran muy pocos” (*id.*, 283 y Montoya, 11). “No se alegró poco el tirano de esta nueva” (*id.*, 297). “Nos acaeció un desmán y no pequeña alteración” (G. Carvajal, 44). “No pocos” (Lizárraga, II, 65). “No de mal parecer” (*id.*). “No la menor” (J. Carvajal, 40). “Adoleció el novio y no amaneció vivo” (*id.*, 14). “La cual no tiene mal sabor” (Acosta, 256). “No abandonaron de mala gana sus lugares” (Techo, 843). También aparece con frecuencia en Remesal y Ribas.

Por último, la dilogía o disemia, según nuestros ejemplos, se detecta en una tercera parte de las obras, de las cuales solo dos pertenecen al siglo XVI, como se indica en el cuadro. Es, pues, un recurso barroco, y además conceptista, aunque lo utilicen poco jesuitas y agustinos y más, en cambio, los dominicos. Además de la dilogía pura (el simple uso de una palabra con dos sentidos), se puede combinar, como veremos ahora en los ejemplos, con otros recursos retóricos, como el zeugma, la antítesis, el quiasmo o la metáfora. No suele ir, al final, más allá de un juego de palabras con efecto chocante y en ocasiones humorístico. Es, por tanto, algo absolutamente gratuito que aleja la crónica de su inicial objetivo práctico y la lleva al campo de la literatura, aunque cuantitativamente no tenga apenas trascendencia. Los dos autores renacentistas que lo emplean son Motolinía y Acosta; el primero se decanta por la intención irónico-crítica: “De responsos y pausas y vigilijs le llevan tantos derechos, o tuertos, que queda adeudada la mujer” (189), y el segundo por la encomiástica e ingeniosa en el segundo ejemplo: “Por eso va en vulgar y, si no me engaño, no es para entendimientos vulgares” (53). “No es manjar blanco, aunque es blanco manjar” (262).

Ya en el XVII, notamos cierta tendencia al juego de palabras con nombres propios y comunes, tanto en su forma como en su significado: “Hallando ya el Jorge de Espira, por haber espirado el que se le había dado para su mandato...” (Simón, 171). “Comenzó el capitán Bravo a serlo también en las obras” (*id.*, 305). “Sea bien venido el padre fray Lorenzo Bienvenida” (Lizana, 136). “Lo que hasta aquí padecieron desde la isla del Gallo, otro gallo les cantara a sus descendientes” (Calancha, 195). Con cierto matiz crítico-humorístico maneja la disemia Lizárraga: “Apagaron las cuerdas y no fueron cuerdos” (242), y para censurar las críticas recibidas por Landa, su discípulo Lizana juega con los significados de la palabra *jerga*: “Así trataban al santo varón Landa, convirtiéndolo en cañamazo y jerga, como si no la trajera vestida” (182). Maldonado prefiere combinar con antítesis y metáforas, al igual que Simón: “Viéndose, pues, los cinco religiosos sin lengua (aunque no sin espíritu)” (68) –donde *lengua* vale por ‘órgano’ e ‘intérprete’–. “Para entrar segunda vez en el Río de las Amazonas y en el mar de tanta infidelidad e idolatría” (69). “Falten a mis faltas o sobras” (Simón, VI). Dávila utiliza la antítesis “alteza/baxeza” en su “Dedicatoria”, donde el primer término es también una fórmula de tratamiento.

Juegos simples de significado tenemos en este ejemplo de Lizana: “Es justo saque a luz lo que de suyo es luz” (134). En fin, en este ejemplo de Acuña vemos la dilogía de una palabra respecto de otra del contexto inmediato: “Aunque se le declaró quién era, como no le pudo ver con sus ojos, quedose en su ceguera” (111).

El envoltorio sonoro

Para finalizar este repaso a las constantes estilísticas y cerrar este apartado 4.4., debemos dedicar unas líneas a poner en valor algo que, en textos en prosa y tan extensos como lo son algunos, puede pasar desapercibido: el uso consciente, con propósito expresivo-eufónico, de recursos para dotar de sonoridad al discurso, ya sea a través de simbolismos fónicos que se logran por medio de la aliteración o de juegos de palabras que tienen el mismo resultado, como la paronomasia y la derivación o poliptoton. Sobre todo, me interesa recalcar la idea, que veremos en bastantes de los ejemplos seleccionados, de que se trata de algo *buscado*, lo que significa que el cronista concibe su crónica como un texto que también debe *sonar* bien, esto es, que tiene una autonomía como objeto estético sin por ello perder su condición primigenia de escrito instrumental. No es algo esencial, como deja clara la metáfora empleada en el epígrafe, pero sí supone *ponerle la guinda al pastel* y presentar un producto acabado.

De los ejemplos recogidos no cabe extraer conclusiones muy tajantes: podemos decir que estamos ante recursos tanto del XVI como del XVII, aunque las aportaciones más significativas estén en este último. El grupo religioso que utiliza más los recursos fónicos es el dominico y, en cambio, se detecta muy poco en los agustinos. En cuanto a los autores, se debe mencionar a Acosta, Dávila, Mendieta, Lizárraga, Lizana y Montoya. Como hemos dicho, se trata de un uso consciente, aunque haya excepciones: en Sahagún de detectan rimas ocasionales, como “montes eminentes, especialmente...” (85), lo mismo que en Ovalle: “No gastar el tiempo en razonamientos vanos, sino a menear las manos” (85), y en Acosta onomatopeyas: “chistar” (482) y un curioso neologismo, “barbariedad” (118), posible cruce entre *barbaridad* y *variedad* que quizá sea una errata del autor, pero que no deja de ser un hallazgo involuntario que transmite muy bien la idea de lo numerosos que eran los *bárbaros* o indígenas.

Los dos recursos literarios básicos son la aliteración y la paronomasia, de los que el segundo es el que con mayor frecuencia e intención se maneja, pues se reiteran hasta la saciedad las palabras que aparecen juntas y que solo se diferencian en uno o dos sonidos, o que mantienen la última parte formando rimas. La aliteración, más propia de la lírica, ocurre también a menudo, pero no siempre es claro su uso consciente. Empecemos por esta última, donde veremos ejemplos en que claramente se repiten sonidos y en otros aparecen implicados otros recursos como la paronomasia o la derivación: su función es estética o lúdica, aunque en algún caso (en Landa y Lizárraga) se ve un efecto satírico en una línea que luego Quevedo llevó lejos: “Fuerte y fresca y fértil montaña” (Motolinía A, 200). “Eternalmente los atormenta” (Landa, 174). “Caen con gran ímpetu sobre la pesca con aquel picazo y pescuezo” (*id.*, 194). “En esto llegaba el sayón *nacón* con un navajón

de piedra” (*id.*, 100). “Hermoso corro” (Tovar, 57). “Cuya vista sola pudiera de temor quitar la vida a un hombre sano” (Dávila, 89). “Con mucho seso y peso, sin discrepar en voz ni en paso” (Mendieta, 80) “Se despeñó de despecho de un pináculo alto” (*id.*, 150). “A esta pila hinchían con cantidad de chicha, escogida de la que el Inga bebía, para que bebiese el Sol, y lo que en ella se embebía creía esta gente bárbara que el Sol lo bebía” (Lizárraga, 199). “Fue fuego sin operación de quemar ni quemarse” (Lizana, 127). “Gigantes que gimen como mugeres de parto debajo de las aguas” (Calancha, 146). “Gustosa justa” (Montoya, 4). “Que la fe viva representen tan al vivo” (*id.*, 51). “Había un indio vivo, que en la vida...” (*id.*, 53). “Le fue fuerza” (Acuña, 63). “Volviéronse a avivar” (*id.*, 63). “Se convierten después en sal con la fuerza del Sol, y así parecen aljofarados los cuerpos” (Ovalle, 20). “Explayado placel” (J. Carvajal, 188).

Algunos ejemplos de paronomasia, entre los muchos que hay, son los siguientes, cualquiera de los cuales sirve para comprobar la intención del autor de su uso consciente: “Más de media legua había por la lengua del agua” (G. Carvajal, 71) –repetido casi literalmente por Simón (317)–. “Temían y tenían” (Durán, 69). “Apretura y presura” (Tovar, 122). “El prudente acuerdo y cuerdo gobierno” (Dávila, 140). “Aperree y aporree” (Mendieta, 512). “Por donde pecó pagó” (Lizárraga, II,56). “Después que fue ladino y latino” (Lizana, 142). “Corónica/corona” (Calancha, 9). “Bizarrias/Pizarro” (*id.*, 194). “Buscan/bascas” (*id.*, 221). “Y arrebatando un arco y saetas, salía a las calles a tirarlas al sol, seña de la saña que tienen...” (Montoya, 83).

Menciono para terminar, aunque ya no lo ejemplifico, la utilización masiva en la crónica de la derivación o políptoton, más relacionado con el juego de palabras pero que también tiene relevancia fónica, y hasta, ocasionalmente, el calambur, al que no puede resistirse Arriaga –muestra de ese recurrir moderado a las técnicas conceptistas que ya hemos comentado–: “Quieren que se curen con vino, porque convino para sus intereses” (78).

Hemos intentado, en este apartado 4.4, algo tan difícil como sintetizar en pocas páginas lo esencial del caudal estilístico-retórico que nos aportan las crónicas. Además de proporcionar una batería de ejemplos que, aunque breve si tomamos en cuenta el total, es significativa de lo que intentan los cronistas y puede ser útil para futuros y necesarios estudios, lo que hemos pretendido es demostrar que, en general, estos conocen la literatura y retórica de su época y la plasman en unas obras que, aunque no sean de ficción literaria, no tienen por qué no acoger determinados recursos estéticos, combinados, eso sí, con la inicial propuesta de una lengua coloquial al servicio de la transmisión de contenidos. En este viaje por el mundo retórico de los textos, además, determinados autores se nos han revelado como maestros del idioma y merecedores de estudios y ediciones: tales son los casos, por ejemplo, además de Ovalle y Acosta, que venimos reivindicando desde el principio, de Simón y Dávila.

4.5 El estrato erudito: *espesor textual* y formación del cronista. Del texto al contexto

Consideraciones previas

El presente apartado, dedicado a medir y valorar la erudición de las crónicas –su presencia en ellas de fuentes bíblicas, patrísticas y clásicas, sobre todo, pero también las coetáneas a los cronistas y la presencia de estos, como fuente, en la obra de sus propios compañeros– nos va a llevar de nuevo al comienzo de nuestra investigación: a la consideración de elementos pragmáticos de la escritura de los textos (en este caso, a los autores que influyeron en la formación cultural y teológica de los autores, que los llevó después a escribir sus obras de una determinada manera, distinta de la propia de alguien con otra preparación e intereses). Una manera que hemos intentado explicar y caracterizar a lo largo de los capítulos y apartados anteriores de nuestro trabajo.

No es la primera vez que reflexionamos sobre la presencia del mundo bíblico y clásico en la historia que escriben los religiosos. Nos hemos extendido en ello, al menos, en el apdo. 2.9 para demostrar que ello les sirve a estos como referente explicativo, como recurso analógico. Ahora, en cambio, se trata de hablar de autores (no de temas, personajes o episodios usados como ejemplo) que aparecen citados: de cuántos, cuáles y en qué cronistas, y de las funciones de todo ese andamiaje erudito. Por ello, recogemos la presencia de autores en las crónicas no como personajes de los que se habla, sino como autoridades librescas utilizadas como fuente o como argumento de autoridad.

Comenzaremos, como otras veces, por unas estadísticas generales que atienden a los criterios de época, orden religiosa y subgénero, para pasar luego a un inventario de autores citados a partir de los ejemplos recogidos –siempre recuerdo que no es una recolección exhaustiva, aunque sí significativa y que dará datos seguros y extrapolables al total– y una valoración final de las funciones y objetivos. Añado también que todo este caudal de citas se organiza en tres grandes grupos: bíblicas, patrísticas y medievales en general y gregoriatinas (aunque también indicaremos fuentes de los Siglos de Oro), y que nos va a interesar la proporción de autores cristianos y paganos para valorar la importancia de estos.

La importancia de la erudición. Estadísticas generales

Los autores que estudiamos –hemos de insistir– son frailes muy preparados y ello por fuerza se nota en las crónicas y las diferencias de las producidas por autores legos o por letrados no religiosos. Ellos mismos son conscientes de ello y lo formulan cuando hablan como teóricos del texto histórico. Por ejemplo, sostiene Lizana que la escritura de la crónica religiosa “requiere letras humanas y divinas en el que ha de historiar tales cosas” (118). Reconoce, pues, que la erudición es fundamental y hay que frecuentar tanto a autores religiosos como laicos⁴²⁵. Por otra parte, la erudición es adecuada según el tema

⁴²⁵ No obstante, en las páginas siguientes, veremos que hay importantes diferencias en la preparación literaria –o, más bien, en el uso de ella– entre los agustinos y los demás grupos. Siguiendo a Federico Palomo (2004, 115-116), ello puede deberse al distinto contexto en que se movían los oradores sagrados en sus púlpitos y los misioneros en sus remotas aldeas. Jesuitas y, sobre todo, franciscanos se mueven en esta segunda situación mayoritariamente, mientras que los agustinos son menos evangelizadores, están más

y el género: sirve, según Torres, para “hermosear la sequedad y entretener el ingenio” de las obras más elevadas, pero es inadecuada para los textos narrativos de “casos” (204). El primer testimonio nos habla del bagaje cultural y hasta profesional del escritor, presentándolo como algo evidente; el segundo añade elementos estéticos, pues atribuye “sequedad” –es decir, carácter árido– a las obras de mayor enjundia, pero en aquellas más narrativas –las de “casos”– entiende que la erudición resultaría innecesaria y contraproducente. Puede que ahí radique la clave para comprender por qué comparece con frecuencia, según veremos, en prólogos y otros paratextos, así como en las partes más discursivas, aunque hay cronistas –el propio Grijalva, compañero de Torres– que utilizan la erudición bíblica en los relatos de casos ejemplares con fin ilustrativo-comparativo.

Partimos, para medir la relevancia de este asunto, del siguiente cuadro (nº 1):

PRESENCIA/CRITERIOS	SIGLO	ORDEN	SUBGÉNERO
SIN DATOS	XV-XVI: 7 XVII: 4 TOTAL: 11	OSH: Pané OFM: Anónimos, Niza, Motolinía (H), Maldonado y Cruz OP: G. Carvajal y Aguilar SJ: Tovar, Barnuevo y Techo	RV: 5 HG: 2 RHP: 1 RC: 1 RE: 1 REV: 1
POCO RELEVANTE	XVI: 2 XVII: 3 TOTAL: 5	OFM: Motolinía (C) OP: Lizárraga OSA: San Pedro, SJ: Rojas y Acuña	RV: 2 REI: 1 M: 1 C: 1
DEPENDIENTE DE LA ESTRUCTURA Y LAS MODALIDADES	XVI: 3 XVII: 2 TOTAL: 5	OFM: Landa, Sahagún, Simón OP: Durán SJ: Montoya	HG: 4 HE: 1
IMPORTANTE SIGNIFICATIVA O	XVI: 2 XVII: 3 TOTAL: 5	OFM: Mendieta OP: Dávila, Remesal SJ: Arriaga y Ovalle ⁴²⁶	HE: 2 REI: 1 HI: 2
FUNDAMENTAL CONSTITUTIVA O	XVI: 1 XVII: 6 TOTAL 7	OFM: Lizana OP: J. Carvajal OSA: Grijalva, Calancha y Torres SJ: Acosta y Ribas	HE: 4 HI: 1 HG: 1 REV: 1

Ante todo, hay que entender que en las dos primeras filas la erudición carece de importancia, bien porque, sencillamente, no existe –o, en el caso de las crónicas de Motolinía y Tovar, en relación con su extensión, es irrelevante– o porque los ejemplos encontrados tienen poca importancia y peso en la obra total⁴²⁷. En las tres filas siguientes, en cambio, es relevante, aunque no lo sea en igual medida: la diferencia entre los criterios de presencia en las dos últimas filas es que las obras que figuran en la última son muy librescas, pues en ellas las fuentes para la articulación del discurso son decisivas y se

distanciados y adoptan el rol del predicador de púlpito. Con todo, como el estudioso reconoce y veremos más abajo, también el misionero –y, por supuesto, el historiador– necesitaba para su labor “algo más que la divina gracia” (116).

⁴²⁶ En este caso la erudición es importante, pero descompensada: la presencia del mundo bíblico y de los autores cristianos es relativamente reducida con respecto a las citas de autores contemporáneos del autor, que, además, se relacionan en mayor medida con cuestiones científicas.

⁴²⁷ El caso de Motolinía es llamativo, porque su *Historia* es un texto extenso, pero los elementos propiamente eruditos son muy escasos. En cambio, en la *Carta* tiene algo más de relevancia porque se trata de un panfleto o texto polémico donde hay que argumentar –aunque sea con poco método y mucho apasionamiento– y ahí, vinculada con la modalidad textual, puede ser la erudición más lógica y útil.

puede apreciar en su acumulación un deseo de sorprender al lector, apabullarlo con autoridades que dejen claro el carácter erudito del autor y, por ende, la veracidad de lo que dice. En cambio, en la fila anterior la erudición viene dada por la condición letrada del autor: resulta por ello más *natural*, menos impostada y con menos pretensión de adorno⁴²⁸. De cualquier manera, tanto en un caso como en otro las citas librescas se reparten a lo largo de la crónica, y esto las distingue de los textos de la tercera fila, donde solo encontramos erudición en prólogos y demás paratextos y en otros momentos del texto donde se use la modalidad argumentativa, dedicados todos ellos a la exposición doctrinal o teórica (en el caso de Landa, va aumentando conforme avanzamos en la lectura de la obra). Repasando los datos del cuadro obtenemos alguna información interesante, que sintetizo en los puntos que siguen:

1. Aunque podamos suponer que la presencia de fuentes eruditas tiene mucho que ver con el cronista y la formación que cada orden le haya aportado, lo cierto es que está más relacionada con la diacronía: durante los dos siglos que estudiamos, va a más y su punto culminante está a mediados del Barroco, tal como nos muestra el segundo cuadro de la última fila: la erudición es constitutiva en seis obras barrocas y solo en una del Renacimiento. También vemos en la primera columna que el número de obras que no la incluyen es casi el doble en el XVI y, si bien es cierto que también las hay del XVII donde no aparece, ello es explicable por un segundo criterio que luego veremos: el del subgénero. Se podrá objetar que la erudición parece consustancial a los agustinos, como en efecto así es, pero el motivo es, al menos en parte, que ellos se ubican en el XVII y su compañero del XVI, San Pedro, tiene un comportamiento muy distinto –en este como en tantos otros aspectos que hemos ido tratando–.

2. Un segundo criterio, que se combina con el anterior, es el subgénero. Si se observan las tres últimas filas, donde la erudición es importante, se verá que casi todas ellas son historias extensas y las dos relaciones que hay tienen una extensión mayor de lo habitual. Por tanto, el carácter erudito-libresco es propio de textos más extensos que, además, suelen tener mayor vocación de perdurabilidad en el tiempo (la obra de J. Carvajal es un buen ejemplo de texto que quiere elevarse muy por encima de su inicial intención práctica, mediante el lucimiento literario y, también, erudito). Al revés, en las dos primeras filas, con excepciones como Motolinía, Tovar o Lizárraga, solo encontramos textos breves: relaciones de finalidad inmediatamente práctica.

3. Sin salirnos todavía del subgénero, encontramos otro dato interesante: de las siete obras donde la erudición es constitutiva, solo una –la de Acosta– es una historia general. Mientras que hay cuatro historias eclesiásticas y un híbrido. Si a continuación vamos a la primera columna, topamos, precisamente, con dos historias generales. Las que faltan, que están en la tercera fila, reservan, como hemos visto, la erudición para determinados momentos. La conclusión que obtenemos aquí es que esta característica está asociada mucho más a la historia eclesiástica que a la general, tal vez por el mayor peso del elemento religioso – y, por ende, de lo bíblico y patrístico– en esta. En este aspecto, el jesuita Acosta es el único que explica el mundo indígena con cierto distanciamiento *científico* y la presencia de autoridades se justifica también por el contenido de los primeros capítulos, que glosan temáticas generales de geografía.

⁴²⁸ Este intento de explicación se podrá entender mejor si se consultan las obras de los agustinos, modelo de *erudición constitutiva*, donde es tan importante, al menos, la acumulación de autoridades como lo que realmente se quiere decir.

4. Si sumamos ahora los números de la segunda columna, obtenemos que el número de obras con erudición irrelevante o poco significativa es de 16, mientras que lo contrario ocurre en 17, de las cuales solo en siete este elemento es constitutivo. Por tanto, deberíamos concluir aquí que, contrariamente a lo que se indica en los dos testimonios que recogimos al comienzo del epígrafe, el acopio de citas y autores no es cuantitativamente tan relevante como se podría suponer. Sin embargo, esa sería una conclusión engañosa, ya que está determinada por el comportamiento de estas obras en su fase inicial, que cambia luego radicalmente en el momento importante de la crónica religiosa de Indias, que es el siglo XVII.

5. Aunque en el punto 1) relativizamos la importancia de la orden en la utilización de fuentes librescas, el cuadro nos da también información de cierto interés. Dijimos que los agustinos la utilizan más por su ubicación en el Barroco, pero, como luego veremos, hay diferencias con respecto a los demás: las crónicas de Calancha y Torres son, con diferencia, las que más *espesor textual* tienen, por su tendencia a la acumulación de citas y por su mayor “sequedad” –en palabras ya citadas del segundo– y elevación. Si los comparamos con el jesuita Ribas, se nos aparecen como más distanciados: más preocupados por demostraciones teológicas que por la evangelización concreta a través de relatos de casos. Esta diferencia viene a sumarse a otras ya observadas a lo largo de nuestro trabajo, que colocan a agustinos y dominicos en un lugar distinto al de jesuitas y franciscanos.

En cuanto a las demás órdenes, el cuadro nos indica que la erudición es importante en los jesuitas -incluso aparece algún elemento en Acuña o Rojas-. El comportamiento de los dominicos es muy desigual: no sigue ninguna pauta de grupo (por eso los vemos en el cuadro en distintos lugares y se ven comportamientos extraños, como que sea una relación de viajes la obra donde más importancia tiene y, en cambio, apenas aparezca en una obra relativamente extensa como la de Lizárraga, que no está nada interesado en mostrar conocimientos librescos). Los franciscanos, en fin, sí muestran una determinada actitud: pese a que algunos utilizan la erudición a un nivel casi comparable al de los agustinos (Simón o Lizana), los demás muestran un interés relativo y cinco autores no la utilizan en absoluto. Ello nos los muestra, una vez más, como la orden que hace la propuesta más *sencilla*, lo que puede relacionarse también con su vida y objetivos –muy pegados en todo momento al mundo indígena–.

Inventario de autores citados: mundo bíblico-cristiano, mundo clásico y contemporáneos⁴²⁹

Antes de mostrar los cuadros en que se recogen los datos, conviene pararse un momento para ver de qué modo aparecen citadas estas fuentes eruditas. Aunque lo más relevante sea la precisión en la cita, más cuanto más avanzamos en el tiempo, hay una cierta casuística que sintetizamos en las siguientes consideraciones:

⁴²⁹ Los datos que aparecen en los cuadros que a continuación presentamos son una muestra –suficiente y significativa, pero no exhaustiva– de los lugares citados en las crónicas y así han de ser tomados. Téngase en cuenta, además, que no siempre es fácil comprobar la exactitud de una cita o saber a qué autor se está refiriendo el cronista cuando hay varios del mismo nombre. En los cuadros solo aparecen, pues, datos contrastados y solo se indica un ejemplo de cada uno, si bien, como también veremos, hay determinados autores que aparecen citados constantemente en la misma obra.

1. Por consabida o, en menor medida, buscando un efecto cómico, la cita puede ser genérica: abundan caracterizadores como “profetas”, “Escrituras” o “Evangelios” en la parte bíblica (Landa, 187, 199). Lo mismo sucede con los autores clásicos, pues Aristóteles es sustituido por genéricos como “filósofo” (Landa, 198; Durán, 97; Simón, 3), “príncipe de los filósofos” (J. Carvajal, 200), “sabio” (Landa, 176) o “lógico” (Simón, 11). La no cita concreta, en un contexto de comentario de fuentes históricas, puede derivar en sátira, como cuando Mendieta afirma que Sahagún fue víctima del expolio de “cierto cronista”, al que “tanto le aprovecharán para su propósito [los datos copiados] como las coplas de gaiteros” (404). O como cuando Torres, para reforzar irónicamente una afirmación, se apoya en un “como dijo allá no sé quién” (223). En cualquier caso, las citas genéricas presuponen un lector entendido que no precisa explicaciones y que sabe localizar el autor de un texto sin que se diga su procedencia (Torres, 224).

2. La precisión, sin embargo, es lo habitual y puede incluir aparato crítico en los márgenes de la página (por ejemplo, en Grijalva, 23 o Montoya, 32) o aparecer con todos los datos completos (Arriaga, 80) y en obras poco dadas a la erudición, como la de Rojas.

3. La cita se acompaña en frecuencia con frase o párrafo textual: cabe texto latino sin traducción (Simón, 3), presencia de original y traducción (Simón, VIII) o diversas formas de resumen o paráfrasis, que pueden causar cierta confusión acerca de la autoría del texto implicado si no se conoce la fuente (Lizana, 86).

4. La cita textual puede ir acompañada de exégesis o comentario de alta filología, donde se funden conocimientos lingüísticos y teológicos (Simón, 26-27, Ribas, 23).

5. La erudición sirve también para sustituir la visión directa del cronista o se emplea puesta en boca de algún personaje (Lizana, 90).

6. En fin, como resultará evidente en los cuadros, las citas no suelen usarse aisladamente: cuando aparece una, suelen seguirle otras formando series. El mejor ejemplo de este uso es Calancha.

He aquí los cuadros que recogen la información sobre fuentes eruditas:

1) *Erudición bíblica*

a) *Antiguo Testamento (cuadro n° 2)*

ANTIGUO TESTAMENTO ⁴³⁰	
AUTOR O LUGAR	CRONISTAS EN QUE HEMOS RECOGIDO EJEMPLOS
<i>Salmos</i>	Landa (173), Sahagún (101), Mendieta (264); Simón (VIII), Lizana (68), Durán (8), Lizárraga (117), J. Carvajal (40), San Pedro (212), Torres (74), Arriaga (160-161), Ribas (7)
Daniel	Motolinía (263), Lizana (91), J. Carvajal (108), Calancha (179), Torres (468), Acosta (479), Ribas (34-35)
<i>Génesis</i>	Sahagún (60), Lizana (80), Durán (6), J. Carvajal (68), Calancha (15), Torres (468), Ribas (321)

⁴³⁰ Otros autores y lugares aparecen en menor medida: profeta Habacuc (Torres, 678), libros sapienciales (Montoya, 68), *Jueces* (Ribas, “Prólogo”), y *Deuteronomo* (id., 8).

David	Motolinía (271), Remesal (351), J. Carvajal (40), Calancha (11), Torres (7), Acosta (147), Ovalle (169)
<i>Libro de Job</i>	Simón (IX), J. Carvajal (163), Calancha (30), Torres (164), Acosta (147), Ribas (690)
Salomón	Mendieta (16), Lizárraga (II, 29), Calancha (29), Torres (332), Acosta (101), Ovalle (107)
<i>Reyes</i>	Lizana (76), Durán (2), J. Carvajal (155), Calancha (91), Arriaga (80), Ribas (“Dedicatoria”)
Isaías	Durán (3), J. Carvajal (50), Calancha (11), Torres (319), Rojas (232-233), Ribas (429)
Jeremías	Sahagún (51), Lizana (75), Durán (3), Grijalva (42), Acosta (463)
Elías	Lizana (35), Remesal (343), Calancha (14), Torres (320), Ribas (419)
Josué	Mendieta (84), Durán (70), Remesal (352), Arriaga (160-161)
<i>Eclesiástico</i>	Lizana (71), J. Carvajal (49), Calancha (8), Torres (122)
<i>Cantar de los cantares</i>	Lizana (152), J. Carvajal (109), Calancha (12), Torres (468)
<i>Éxodo</i>	Durán (5), Dávila (56), Calancha (41), Arriaga (77)
<i>Sabiduría</i> (conectado con Salomón)	Sahagún (97), J. Carvajal (108), Calancha (89)
<i>Levítico</i>	Sahagún (100), Durán (5), J. Carvajal (51)
<i>Macabeos</i>	Remesal (262), J. Carvajal (229), Acosta (463)
<i>Proverbios</i>	J. Carvajal (51), San Pedro (147), Torres (669)
Ezequiel	J. Carvajal (131), Calancha (113), Acosta (299)
Esdras	Calancha (92), Ovalle (79), Acosta (115)
Samuel	Mendieta (219), Calancha (27)
Oseas	Lizana (60), Durán (2)
<i>Eclesiastés</i>	Lizana (88), Calancha (11)
<i>Números</i>	Durán (6), Ribas (330)
Zacarías	Calancha (12), Torres (27)
Esaiás	Torres (462), Acosta (299)
<i>Paralipómenon</i>	Ribas (“Prólogo”), Ovalle (107)
SUMA TOTAL	OFM: 23, OP: 31, OSA: 34, SJ: 30 = 118 LUGARES DISTINTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

b) Nuevo Testamento (n° 3)

NUEVO TESTAMENTO	
AUTOR O LUGAR	CRONISTAS EN QUE HEMOS RECOGIDO EJEMPLOS
san Pablo	Sahagún (52), Mendieta (26), Lizana (92), Dávila (321), Lizárraga (96), Remesal (343), J. Carvajal (107), San Pedro (153), Grijalva (10), Calancha (26), Torres (59), Montoya (63), Ribas (10)
san Juan (conectado con el <i>Apocalipsis</i>)	Mendieta (19), Simón (145), Lizana (86), Dávila, 37), J. Carvajal (50), Calancha (33), Ribas (304)
<i>Apocalipsis</i>	Sahagún (12), J. Carvajal (240), Calancha (35), Torres (213), Ribas (307)

san Lucas	Mendieta (24), J. Carvajal (233), Grijalva (10), Calancha (13), Ribas (44)
san Mateo	Lizana (71), J. Carvajal (42), Grijalva (23), Calancha (17), Ribas (“Dedicatoria”)
<i>Hechos de los apóstoles</i>	Lizana (98), Remesal (343), Grijalva (42), Calancha (13), Ribas (8)
san Marcos	Remesal (436); Grijalva (41), Calancha (162), Montoya (33), Ribas (44)
SUMA TOTAL	OFM: 10, OP: 11, OSA: 15, SJ: 9 = 45 LUGARES DEL NUEVO TESTAMENTO

2) *Padres y doctores de la Iglesia y otros literatos e historiadores medievales (nº 4)*

PADRES Y DOCTORES DE LA IGLESIA, TEÓLOGOS, OBISPOS, MONJES Y AUTORES NO RELIGIOSOS DESDE LA MUERTE DE CRISTO HASATA FINALES DE LA EDAD MEDIA ⁴³¹	
AUTOR O LUGAR	CRONISTAS EN QUE HEMOS RECOGIDO EJEMPLOS
san Agustín	Landa (199), Sahagún (273), Mendieta (56), Simón (3), Lizana (87), Dávila (106), Remesal (105), J. Carvajal (50), Gijalva (26), Calancha (10), Torres (8), Arriaga (72), Acuña (119), Ribas (419), Ovalle (80)
san Jerónimo	Motolinía (263), Mendieta (208), Simón (12), Remesal (351), Calancha (13), Torres (60), Acosta (85), Ribas (“Dedicatoria”), Ovalle (107)
san Juan Crisóstomo	Simón (12), Grijalva (10), Calancha (14), Torres (133), Acosta (160-161), Montoya (33), Ribas (343)
san Gregorio	Landa (199), Lizana (94), Calancha (34), Torres (162), Arriaga (17), Montoya (74)
san Ambrosio	Simón (3), Calancha (9), Torres (665), Rojas (219), Montoya (32), Ribas (“Dedicatoria”)
san Bernardo	Lizana (88), Grijalva (86), Calancha (14), Arriaga (160)
Teodoreto	Remesal (104), Calancha (14), Acosta (298), Ribas (343)
santo Tomás	Remesal (368), J. Carvajal (50), Calancha (90), Torres (64)
Lactancio	Simón (12), Calancha (104) Acosta (465), Ovalle (106)
Eusebio	Calancha (251), Acosta (463), Montoya (33)
Alberto Magno	Simón (3), Torres (65)

⁴³¹ En este caso hay autores y lugares que solo aparecen en una obra, según los ejemplos seleccionados. Son los siguientes: san Isidro (Mendieta, 549), san Lorenzo (Motolinía, 261), san Anselmo (Simón, 13), Fulgencio (*id.*, VII), Escoto (*id.*, 3), Donato (Lizana, 68), Valeriano (*id.*, 81), Couscelio (*id.*), Graciano (Grijalva, 46) y san Enodio (Ribas, 284). Sin embargo, el listado es acaparado por tres cronistas (Calancha, Torres y Acosta). El primero, por la variedad de autores citados –la mayoría, en numerosas ocasiones–, es, de largo, el religioso de mayor erudición de todos los que componen el *corpus* estudiado: Claudiano (8), san Isidoro (8), Jansenio (9), Niseno (14), Leonardo Mario (14), Tertuliano (14), Hilario (14), Ruperto (16), san Atanasio (24), Aponio (19), Heliodoro (28), Cesáreo (34), san Eliseo (36), san Cirilo (36), san Teofilato (146), san Eutimio (146), Alcuino (146), san Procopio (197), Hipólito, Beda, Usuardo, Adón (251), Eusebio (251), Ecumenio (252), san Jordano (24), san Buenaventura (136), Alfonso X el Sabio (138), Inocencio III y Estéfano (141) y Avicena (147). En Torres aparecen Boecio (65), San Ignacio mártir (132), Osberto (135), Epifanio, Teófilo Alexandrino, Sozomeno y Metafrastes (468). Finalmente, Acosta cita a Paulo Orosio (464) y Próspero (465).

Nicéforo	Dávila (237), Calancha (16)
Salviano	Remesal (424), Calancha (13)
san Justino	Calancha (14), Acosta (323)
san León Magno	Calancha (18), Arriaga (160)
san Pedro Crisólogo	Calancha (33), Torres (80)
san Clemente	Calancha (141), Acosta (86)
Orígenes	Montoya (33), Ovalle (107)
San Cipriano	Calancha (182), Torres (335)
SUMA TOTAL	OFM: 23, OP: 9, OSA: 67, SJ: 30 = 127 LUGARES DISTINTOS DE ERUDICIÓN CRISTIANA MEDIEVAL

3) Mundo clásico pagano (nº 5)

AUTORES CLÁSICOS ⁴³²	
AUTOR O LUGAR	CRONISTAS EN QUE HEMOS RECOGIDO EJEMPLOS
Plinio	Simón (VII), Calancha (8), Torres (210), Acosta (85), Acuña (100), Ribas (“Prólogo”), Ovalle (106)
Virgilio	Sahagún (55), Mendieta (84), Simón (VII), J. Carvajal (46), Calancha (26), Ovalle (161)
Cicerón	Sahagún (55), Simón (VII), J. Carvajal (49), Grijalva (17), Calancha (36), Torres (211)
Séneca	Simón (3), Calancha (18), Torres (“Razón”), Acosta (87), Arriaga (137), Ovalle (107)
Aristóteles	Simón (VII), Calancha (47), Torres (217), Acosta (85), Ovalle (324) –habría que añadir cuatro autores más con cita alusiva sin indicar nombre–
Platón	Lizárraga (39), Calancha (96); Torres (201), Acosta (89), Ovalle (107)
Plutarco	Simón (VIII), Dávila (“Prólogo al lector”), Calancha (19), Acosta (298)
Dioscórides	Calancha (116), Acosta (99), Acuña (100), Ovalle (7)
Ovidio	Simón (VII), Calancha (27), Torres (204)
Estrabón	Simón (12), Calancha (97), Torres (211)
<i>Eneida</i> (relacionada con Virgilio)	Mendieta (84), Calancha (26)
Marcial	Simón (VI), Torres (221)
Teofrasto	Simón (VII), Acosta (99)
Polibio	Simón (VIII), Remesal (73)

⁴³² Además, Pusanias (Simón, VII), Plinio el Joven (*id.*), Tito Livio (*id.*, VIII), Diodoro Sículo (*id.*), Fabio Píctor (*id.* 12), Apoliodoro (*id.*), Solino (*id.*), Pomponio Mela (Calancha, 254), Quinto Curcio (Dávila, 96), César (*id.*), Herodiano (*id.*, 257), *Timeo* (Lizárraga, 39), Valerio Máximo (Calancha, 18), Demócrito (*id.*, 73), Anaximandro (*id.*, 75), Sófocles (*id.*, 96), Tales (*id.*, 22), Hipócrates (*id.*, 107), Silio Itálico (108), Galeno (*id.*, 136), Aristarco (Torres, 202), Apeles (*id.*, 205), Quintiliano (*id.*, 221), Menandro (*id.*, 223), Eurípides (*id.*, 224), Cornelio Nepote (Acosta, 86), Lucrecio (*id.*, 99), Licurgo (*id.*, 373), Horacio (Ribas (412) y Luciano (*id.*, “Prólogo”).

<i>Medea</i> (relacionado con Séneca)	Simón (3), Acosta (87-89)
Heródoto	Simón (12), Calancha (78)
Lucano	Lizana (80), Rojas (219)
Tácito	Dávila (257), Calancha (223)
Suetonio	Dávila (257), Calancha (182)
Ptolomeo	Remesal (335), Calancha (87)
Ausonio	Calancha (35), Torres (“Dedicatoria”)
Sócrates	Calancha (96), Torres (468)
Parménides	Calancha (104), Ovalle (106)
Arquímedes	Calancha (172), Torres (65)
Filón	Calancha (182), Torres (203)
Dionisio Halicarnaso	Torres (468), Acosta (298)
Flavio Josefo	Calancha (19), Acosta (464)
SUMA TOTAL	OFM: 27, OP: 13, OSA: 50, SJ: 27 = 117 LUGARES CLÁSICOS DISTINTOS CITADOS

4) *Erudición coetánea a los cronistas*

a) *Eruditos, humanistas y literatos (nº 6)*

AUTORES COETÁNEOS A LOS CRONISTAS: HUMANISTAS, CIENTÍFICOS Y ESCRITORES LITERARIOS	
CRONISTA	AUTORES QUE CITA
Calancha	Pedro Mexía (135), Luis Vives (116), san Jordano (24), Alciato (141), Cornelio Agripa, Rodolfo Agrícola y Mirabelio (166), Lipsio (90), Ortelio (81), Teodoro de Bry (202), Arias Montano (94), Jerónimo Cortés (194), Juan de Lucena (89), Juan de Solórzano (68) y un largo etcétera
Ovalle	Ortelio (63), Teodoro de Bry (61), Marineo Sículo (106), Thomas Bocio, Francisco Vatablo, Goropio, Arias Montano, Genebrardo, Marino Brixiano, Antonio Possevino, Rodrigo de Yepes y Manuel de Sa (107), Atanasio Kircher y Nicolás Cabeo (110), Juan E. Nieremberg (411)
Torres	Pierio Valeriano (“Dedicatoria”), Garcilaso, Camoes y Lipsio (210), Juan de Solórzano Pereira (74)
Simón	Pedro Mexía (22), Paulo Giovio (24), Francisco de Medrano (3), Oleastro (26)
Ribas	santa Teresa (445-446)

b) Cronistas de Indias, lingüistas y juristas relacionados con el Nuevo Mundo (nº 7)

AUTORES COETÁNEOS A LOS CRONISTAS: LOS PROPIOS COMPAÑEROS CRONISTAS –INCLUYENDO CITAS DE SUS OBRAS– Y LINGÜISTAS Y JURISTAS RELACIONADOS CON EL NUEVO MUNDO (en cursiva, los autores del corpus acotado) ⁴³³	
AUTOR CITADO	CRONISTAS QUE LO CITAN
<i>Acosta</i>	Mendieta (540), Lizárraga (115), Arriaga (78), Simón (6), Calancha (69), Montoya (34), Ovalle (68), Torres (201)
Las Casas	Mendieta (29), Remesal (94), Lizana (62), Calancha (157)
Herrera	Lizana (62), Calancha (68), Ribas (24), Ovalle (1)
Inca Garcilaso	Arriaga (64), Calancha (69), Ovalle (82), Torres (201)
Torquemada	Simón (3), Lizana (54), Calancha (68)
<i>Niza</i>	Mendieta (402), Calancha (157)
<i>Landa</i>	Mendieta (537), Lizana (64)
González Dávila	Lizárraga (II,18), Ovalle (135)
<i>Araucana</i>	Lizárraga (II, 57), Ovalle (83)
Cieza de León	Calancha (69), Ovalle (323)
Gregorio García	Simón (20), Calancha (94)
Gómara	Calancha (69), Ovalle (148)
Mártir de Anglería	Calancha (221), Ovalle (107)
<i>Acuña</i>	Barnuevo (332), Ovalle (134)
SUMA TOTAL	OFM: 24, OP: 9, OSA: 25, SJ: 26 = 84 LUGARES DISTINTOS CITADOS DE AUTORES CRONISTAS

De los cuadros anteriores podemos obtener una información que sintetizamos en los siguientes puntos:

1) A propósito del peso que tiene en las crónicas cada período histórico o tradición erudita, si prescindimos del número 6 –la presencia de humanistas y científicos es poco relevante: se reduce a un listado donde prácticamente ningún autor vuelve a ser citado–, vemos que la suma más numerosa de lugares distintos en los textos –el número de crónicas donde un autor es citado al menos una vez– se da en los padres y teólogos medievales (nº 4). Vienen a continuación el Antiguo Testamento, el mundo clásico, la cronística contemporánea y el Nuevo Testamento. Solo si sumamos ambos y

⁴³³ Además, Acosta cita a Polo Ondegardo (374), *Tovar (id.)* y Cortés (471); Mendieta, a Francisco Ximénez (30), *Pané* (34), Colón (37), Andrés de Olmos (77), *General historia de Indias* –aunque evita nombrar a Gómara, su autor– (53), *Motolinía* (147), Domingo de la Anunciación (364), *Sahagún* (415) y Mercado (538); Dávila, a *Durán* (814); Lizárraga, a *G. Carvajal* (53) y *San Pedro* (112); Remesal, a Tomás de la Torre (73); Arriaga, a Blas Varela (64); Grijalva, a Agustín de Coruña (14); Simón, a Jiménez de Quesada (3), Pedro Aguado (*id.*), Juan de Castellanos (*id.*) y Antonio Daza (20); Calancha, a Jerónimo Oré (70), *Simón* (71), *Grijalva* (156), Buenaventura de Salinas (158), Juan de Betanzos (178) y Cabrera de Córdoba (136); Montoya, a Francisco de Alfaro (33), Pedro de Ribadeneyra (33) y Mendes Pinto (47); Barnuevo, a *Maldonado* (302); Ovalle, a Agustín de Zárate (82), *Montoya* (127), *Ribas* (132) y Jerónimo Román (324); J. Carvajal, a Bernardo de Vargas (96) y Torres, a *Calancha* (19), *Ovalle* (22), Gaspar de Villarroel (23), Fernando de Valverde (240), Pedro Vázquez de Urrea (286) y *Arriaga* (314).

consideramos la Biblia en general, esta sumaría más lugares que los autores cristianos medievales. Considerada como un todo, la erudición bíblica es muy superior a las otras tradiciones, pero la presencia de la erudición medieval (san Agustín, san Jerónimo, san Juan Crisóstomo, etc.) es destacable y nos habla de la preparación de los cronistas en patristica y posteriormente en escolástica. La erudición clásica (nº 5) es significativa en cuanto al número de lugares (casi tantos como los del Antiguo Testamento), pero también por el hecho ya comentado de ser asumida por cronistas religiosos: más allá del paganismo, es evidente que los frailes echan mano de las explicaciones científicas de naturalistas y filósofos clásicos para fundamentar y hacer más sólidas sus propias teorías y hacerlas compatibles con las enseñanzas cristianas. El ejemplo paradigmático de esto es Acosta. Con todo eso, el peso de las tradiciones cristianas sumadas⁴³⁴ (cuadros 2, 3 y 4) es claramente superior al del mundo clásico. Porcentualmente, este no llega al 30% del total. Un poco al margen del cómputo anterior, lo que podríamos llamar *erudición cronística o histórica contemporánea* irrumpe con fuerza –es cierto que solo en algunos autores, como muestra el cuadro 7– y permite observar cómo los cronistas son conscientes del tipo de texto que componen y van tejiendo un haz de relaciones en el que se borran las fronteras y la distancia entre autor que cita y autor citado, pues ambos se confunden. Este fenómeno, que podría denominarse *cronistas en cronistas* nos lleva de nuevo del texto al contexto de producción de las obras, con el que iniciábamos nuestra investigación (capítulo 1).

2) El segundo dato observable se refiere a qué órdenes son más eruditas y cuáles menos. Para ello hay que sumar las ocurrencias que aparecen al final de cada cuadro y, teniendo en cuenta el número de cronistas seleccionados, concluimos que la mayor erudición se encuentra en los agustinos (dato ya avanzado más arriba) y luego, a mucha distancia, aparecen, por este orden, jesuitas, dominicos y franciscanos. Esta prelación sale de dividir las ocurrencias totales de cada orden entre el número de obras de cada una (11 en el caso de los franciscanos, pues consideramos dos textos de uno de ellos). Con este mismo sistema, el coeficiente que les sale a los agustinos cuatriplica a cualquiera de los otros tres.

3) Los gráficos nos enseñan también qué tradiciones eruditas prefieren los distintos grupos religiosos. Así, sumando las ocurrencias atribuidas a cada orden al final de los cuadros, vemos claro que, con respecto al número de cronistas que hemos seleccionado de cada orden, dominicos y agustinos se decantan por la erudición bíblica en mayor medida que franciscanos y jesuitas –estos prefieren el Antiguo Testamento al Nuevo, excepto Ribas–. Algo parecido sucede con los padres y teólogos medievales, aunque en este caso los dominicos tienen un interés menor y los jesuitas superan a los franciscanos⁴³⁵. Sumando los tres cuadros de erudición cristiana, los números tienden a

⁴³⁴ Luciana de Stefano (2000, 594-595) recalca la importancia de la presencia de los textos bíblicos y medievales en la configuración que del Nuevo Mundo hicieron los conquistadores (desde Colón) y los cronistas (se refiere en particular a Simón). La erudición de fuentes religiosas serviría para fundamentar y explicar determinados problemas (por ejemplo, el descenso de la población o el origen de los indios) y para ser usada sistemáticamente como elemento analógico –tal como hemos explicado largamente en esta investigación–, siguiendo la interpretación que los doctores medievales hacen de los textos bíblicos).

⁴³⁵ Federico Palomo (2004, 117) repasa la “librería ideal”, formulada por Pedro de Calatayud, que debería acompañar a un misionero jesuita centrado en la predicación directa. Es un contexto no del todo equivalente a las fuentes de que debería valerse un historiador; por ello, no encontramos en nuestras crónicas apenas menciones de literatura espiritual contemporánea, pero sí aparecen en lugar preferente, además de las Escrituras, “toda una serie de obras pertenecientes a una tradición patristica, que, de hecho, formaba parte del acervo libresco de los predicadores de la época. Esta solía incluir [...] a san Agustín, san Jerónimo, san

igualarse entre franciscanos y dominicos, ambos superados por jesuitas y todos ellos, a mucha distancia, por los agustinos (que, además, son solo cuatro cronistas). Estos superan también claramente a todos los demás grupos en la erudición clásica o pagana, donde luego igualan jesuitas y franciscanos y, por último, aparecen los dominicos, que, como vemos, fuera del mundo bíblico, pierden interés por la cita de fuentes. Constatamos, asimismo, que el manejo de fuentes clásicas o bíblicas es indiferente: es decir, una orden dada a la erudición, como la agustina, será muy erudita en ambas, lo que indica que lo importante es la cita en sí, la costumbre de citar y de apoyarse en fuentes, con independencia del origen de estas, un axioma este que encuentra su excepción en el cuadro 7, donde las ocurrencias de los agustinos se igualan con jesuitas y franciscanos. Este menor dominio –que todavía es muy estimable, puesto que son menos cronistas seleccionados– hay que relacionarlo con el asunto comentado al principio de nuestra investigación sobre el poco afán por la investigación histórica de esta orden con respecto a las demás.

Precisando un poco más lo anterior, si tenemos en cuenta el coeficiente explicado en el punto 2), se obtienen las siguientes conclusiones: a) los franciscanos se interesan por igual por todas las tradiciones, excepto por el Nuevo Testamento, que aparece en ellos solo en la mitad de los casos en que lo hacen las demás –Lizana se sale de este esquema–; b) los dominicos prefieren el Antiguo Testamento, que cuatriplica a cualquiera de las otras tradiciones, que tienen para ellos interés muy escaso; los agustinos se decantan por la erudición medieval y por la clásica, y los jesuitas copian el modelo de los franciscanos, con menor interés por el Nuevo Testamento y una presencia similar de las otras tradiciones, aunque hacen mayor uso de las citas eruditas que ellos.

4) Como puede observarse, en los cuadros las autoridades están clasificadas según el número de cronistas en que aparecen –no según las reiteraciones que pueda haber en cada cronista, asunto que aún veremos–. Eso nos ayuda a averiguar quiénes son los más citados. Así, nos enteramos de que los *Salmos* es el libro bíblico más citado –en particular, por los franciscanos– y luego aparecen fundamentalmente los profetas y el *Génesis*, lo que parece indicar que hay aquí más un uso poético al servicio del fervor religioso que lógico o argumentativo, y es un elemento más en favor de nuestra tesis de que la crónica es un documento principalmente subjetivo. En el Nuevo Testamento hay un dominio absoluto de san Pablo y san Juan y su *Apocalipsis* y luego aparecen por igual el resto de los evangelistas. Aquí ya hay un peso importante de lo doctrinal, pero de nuevo aparece, para cerrar el círculo, un libro profético, poético o subjetivo.

El cuadro de los intérpretes o comentaristas –no por casualidad muy frecuentados por los agustinos– nos dice que es, precisamente, san Agustín el autor más citado, mucho más que santo Tomás –y no solo por los agustinos, aunque estos lo hagan con reiteración–, lo que indica preferencia por la patrística respecto de la escolástica. También son muy relevantes otros doctores de la Iglesia, como san Gregorio, san Jerónimo, san Ambrosio y, muy en particular, san Juan Crisóstomo, del que se reivindica su gran capacidad oratoria. Todos estos autores y otros que se indican en cuadro y nota se vinculan con momentos menos fervorosos de la crónica religiosa, cuando se quiere construir un aparato erudito para convencer y se apela a la racionalidad del docto en saberes teológicos.

El cuadro de autoridades clásicas –griegas y latinas casi al 50%, aunque de los seis más citados solo dos son griegos– es más heterogéneo en cuanto a saberes de los autores

Ambrosio, san Gregorio Magno, san Bernardo y, sobre todo, a san Juan Crisóstomo”. En efecto, sin llegar a los números de los agustinos, los jesuitas hicieron amplio uso de la erudición medieval.

(desde los más literatos a los más científicos, aunque no olvidemos que a menudo no había separación del conocimiento). Si miramos, sin embargo, a los más citados, veremos que solo uno de ellos –Virgilio– es poeta y se relaciona, como ya se ha visto, con la aparición en las crónicas de los tópicos bucólicos. Lo importante es la presencia de científicos y filósofos; de ahí que sea Plinio el que figure en primer lugar, aunque aparezca tanto o más que él Aristóteles, que no siempre es citado por su nombre. Este hecho nos indica que los frailes buscan en el mundo pagano fundamentos para sus teorías científicas en torno a la configuración del mundo una vez descubierta América, y también para redondear las ideas que cada cronista tiene acerca del texto histórico, que aparecen desarrolladas en prólogos y paratextos.

Finalmente, constatamos la poca relevancia de científicos y literatos contemporáneos a los cronistas, salvo en Ovalle, donde tienen una presencia inusual. La erudición contemporánea no cronística se refleja en un conjunto relativamente extenso de autores que aparecen repartidos en los textos de cinco cronistas, pero raramente citados en más de uno y sin apenas reiteración en la cita (salvo Ortelio y Solórzano). Los cronistas que los mencionan se caracterizan por poseer una erudición importante y amplia y dar mucha importancia a contenidos científicos y a debatir en sus obras cuestiones del medio físico, en especial Calancha, Ovalle y Simón. Acosta, muy interesado en ello, prefiere fuentes clásicas.

En cambio, sí es interesante hacer constar cómo, a cierta altura del siglo XVI, los cronistas entran como fuente en las crónicas. La erudición contemporánea está mucho más localizada y reducida a ciertos autores, y se utiliza mucho más como fuente inmediata para el propio texto, aunque también sirve como argumento de autoridad en debates de carácter científico (sobre el mundo físico, fundamentalmente). Landa y Sahagún son los primeros que empiezan a referirse tímidamente a las obras históricas de otros colegas, aunque sin citarlos (por motivos de rivalidad) y en Motolinía encontramos una referencia vaga (texto recogido al principio de la tesis). Pero nada de esto es verdadera erudición. Años después, Mendieta es el primero que comienza a citar sistemáticamente cronistas de Indias –si bien con frecuencia lo haga mediante perífrasis que no son difíciles de desentrañar– y, en pleno XVII, la apabullante erudición cronística de Calancha convierte su obra en una especie de historia de la historiografía indiana, aunque Ovalle –verdadero experto en erudición contemporánea– no le va a la zaga. El cuadro 7 nos dice que el cronista más citado es Acosta, que duplica a los siguientes –Las Casas, Herrera, Garcilaso y Torquemada–. Su presencia tiene la misma explicación que la de Plinio (es un científico de referencia, muy presente, por ejemplo, en Calancha u Ovalle). Además de Acosta, aparecen citados alguna vez otros 18 autores del corpus acotado: un jerónimo, seis franciscanos, dos dominicos, tres agustinos y siete jesuitas. Hay una cierta tendencia a que predomine la cita de autores de la propia orden, pero no es significativa (solo es una tendencia, no una ley sistemática). En general, son bastante transversales en la mención de sus fuentes.

Hasta aquí la información que nos proporcionan los cuadros, pero es necesario traer a colación otro elemento que la completa y que nos puede dar una idea aproximada de cuáles son los autores de cabecera de ciertos cronistas concretos. Hasta ahora hemos hablado de en cuántos cronistas distintos aparece un determinado lugar; nos falta referirnos a aquellas fuentes eruditas que aparecen citadas con reiteración y hasta la saciedad en las obras de los frailes. Cabe suponer que los lugares eruditos que aparecen al principio de cada cuadro van a ser también los más reiterados en cada obra individual,

pero ello no siempre es así: cuando un autor aparece continuamente debería haber un motivo; en cambio, hay autores citados una sola vez dentro de listados extensos de autoridades como simple exhibición erudita.

Para abordar este último aspecto de las estadísticas en torno a la erudición nos valemos del siguiente gráfico (nº 8)⁴³⁶:

CRONISTA	ORDEN	SIGLO	AUTORIDADES REITERADAS
MENDIETA	OFM	XVI	3.san Pablo (19, 51, 63, 226, 263) 7.Andrés de Olmos (64, 66, 306), Motolinía (115, 176, 331, 339)
LIZANA	OFM	XVII	1. <i>Salmos</i> (68, 69, 74, 76, 90, 91, 93) 2.San Pablo (92, 94, 117, 127, 145, 150, 152, 155)
SIMÓN	OFM	XVII	7.Torquemada (6, 30, 20)
REMESAL	OP	XVII	7.Las Casas (94, 134, 355, 391, 430)
J. CARVAJAL	OP	XVII	2. <i>Salmos</i> (40, 42, 68, 139) 3.san Juan (50, 93, 139, 229, 240) 4.santo Tomás (50, 115, 130) 5.Virgilio (46, 92, 111)
GRIJALVA	OSA	XVII	4.san Agustín (26, 42, 68, 75)
CALANCHA	OSA	XVII	2. <i>Eclesiástico</i> (8, 27, 28, 29, 37, 135), <i>Génesis</i> (15, 70, 83, 85, 89, 112), <i>Job</i> 30, 41, 112, 185) 3.san Mateo (17, 40, 90, 162), san Pablo (26, 148, 198, 251), san Juan (33, 35, 75, 152, 252) 4.san Isidoro (8, 101, 147, 183), san Ambrosio (9, 14, 18, 112, 147, 152), san Agustín (10, 12, 40, 97, 97, 116, 146, 254), san Jerónimo (13, 28, 85, 146, 173, 251), san Juan Crisóstomo (14, 16, 30, 31, 95, 146, 151, 185, 252), san Gregorio (34, 105, 113, 146, 252), santo Tomás (90, 101, 135, 171, 184) 5.Plinio (8, 9, 41, 97, 104, 116, 173), Séneca (18, 30, 32, 74, 97, 205), Cicerón (36, 86, 172, 181), Aristóteles (47, 75, 101, 103, 111, 136, 172), Tácito (223, 227, 237, 244), Flavio Josefo (19, 173, 183, 206) 6. Solórzano (68, 108, 115, 196, 214) 7.Torquemada (68, 81, 87, 206, 214), Herrera (68, 70, 114, 178, 183, 197, 203, 214, 291), Cieza (69, 196, 213, 214), Zárate (62, 92, 108, 202, 203, 227), Acosta (69, , 79, 108, 135, 177, 178, 189, 213, 214), Garcilaso (69, 75, 90, 140, 175, 192, 197, 207, 212, 241), Gómara (69,92, 130, 178, 196, 200, 207, Gregorio García (94, 108, 177)
TORRES	OSA	XVII	2.David (7, 32, 327, 331, 462, 674), Job (164, 321, 557) 3.san Pablo (319, 468, 549, 555, 667)

⁴³⁶ Al lado de cada autor citado indicamos entre paréntesis algunas de las páginas de su crónica en que aparece (no todas, pues con frecuencia la reiteración llega a varias menciones en la misma hoja, página e incluso párrafo). El número de menciones que recojo trata de ser proporcional al total que aparece en los ejemplos seleccionados. Los números iniciales de la columna de la derecha indican el cuadro al que pertenece cada autor citado.

			4.san Agustín (8, 64, 201, 469, 534), san Jerónimo (60, 203, 468, 469)
ACOSTA	SJ	XVI	5.Plinio (85, 99, 100, 105, 263, 298)
RIBAS	SJ	XVII	1. <i>Salmos</i> (7, 16, 19, 306, 340, 413) 2.san Lucas (“Dedicatoria”, “Prólogo”, 44, 321, 411, 424, 425, 680), san Pablo (“Carta”, 10, 20, 39, 325, 409, 416, 420, 421), san Marcos (44, 432, 433-434), san Juan (304, 307, 344, 375-376, 411, 414)
OVALLE	SJ	XVII	6.Ortelio (1, 63, 107) 7.Herrera (1, 38, 85115, 142, 146, 172, 176, 179), Acosta (68, 79, 80, 112), Garcilaso (82, 107, 112, 147, 323, 325), Ercilla (83, 191, 194), Gómara (148, 150, 324)

Puede observarse que las reiteraciones aparecen en once autores –la tercera parte del total–, de los cuales tres son franciscanos, dos dominicos, tres agustinos y tres jesuitas. Salvo en el caso de las obras de J. Carvajal y Lizana, de extensión media, siempre ocurren en textos muy largos y, como se ve al consultar los números de las páginas, más acumulados en series en determinadas partes de las obras que dispersos por las mismas. Los autores que son reiteradamente citados son también, en su mayoría, los que figuran con más ocurrencias distintas en los cuadros comentados anteriormente (*Salmos, Génesis, Davis y Job* en el Antiguo Testamento; san Pablo, san Juan y san Lucas en el Nuevo Testamento; san Agustín, san Ambrosio, san Jerónimo, san Gregorio y san Juan Crisóstomo entre los padres y doctores de la Iglesia; Plinio, Virgilio, Séneca, Cicerón y Aristóteles en el mundo clásico, y Acosta, Torquemada, Las Casas, Herrera y Garcilaso entre los cronistas contemporáneos).

No obstante, hay dos elementos destacables de los que extraer una síntesis interpretativa que nos lleve a preferencias particulares de los religiosos: el primero es que aparecen otros lugares muy repetidos aquí y que, en cambio, tienen menor presencia en la crónica en general, lo cual significa que los cronistas de los que hablamos ahora los valoran por encima de la media. Entre ellos, figuran el libro bíblico *Eclesiástico*, los evangelistas Marcos y Mateo, los doctores medievales san Isidoro y santo Tomás, los historiadores romanos Tácito y Josefo –este, más judío que propiamente clásico–, los cronistas Motolinía, Gómara, Zárate y Gregorio García, el lingüista Olmos, el poeta Ercilla y los humanistas Solórzano y Ortelio. El segundo matiz es que no todos los cronistas reiteran autoridades de todas las tradiciones (solo lo hace Calancha, en realidad), sino que se decantan por algunas de ellas. En los siguientes puntos exponemos lo que entendemos más significativo de todo ello:

1. Simón y Remesal solo reiteran cronistas y, en el caso del segundo, probablemente sea por su deseo de hacer un panegírico de Las Casas, más que por interés erudito o de fuentes.
2. Acosta insiste solo en Plinio para fundamentar sus teorías científicas.

3. Ovalle, en los ejemplos recogidos, solo muestra preferencia por cronistas y por autores humanistas y renacentistas en general, aunque la parte final de su obra tiende a la temática misionera. Pero lo relevante es que notamos un peso fundamental de la formación literaria en este autor, y superior al de la mayoría de sus compañeros, lo que se traduce en una obra de gran interés artístico, como ya se ha reiterado.

4. Los franciscanos Mendieta y Lizana tienen como principal fuente a san Pablo y el segundo, además, los *Salmos*. El primero añade elementos lingüísticos e historiográficos que lo llevan a citar a sus compañeros Olmos y Motolinía.

5. Los grupos religiosos con reiteraciones más variadas –con interés en diversas tradiciones– son, otra vez, los agustinos, además del caso particular del dominico J. Carvajal. En la obra de este –la única que no podemos considerar historia, sino relación de viajes, aunque más extensa de lo habitual– confluyen, sin embargo, diversos intereses: la tradición bíblica, la medieval y el mundo clásico. Desde el punto de vista literario, se nota la presencia de Virgilio y de libros bíblicos de carácter profético o subjetivo, como los *Salmos* o el *Apocalipsis* de san Juan. Pero no falta la compensación racionalista representada por santo Tomás, al que reserva para la cita de autoridad, formalizada en notas al margen, en textos argumentativos, como el erudito prólogo al lector, o en excursos teológicos sobre la gracia y otros conceptos, de tono y estilo muy diferentes al resto de la obra.

Entre los agustinos Grijalva solo reitera a san Agustín⁴³⁷, mientras que Torres y Calancha, en cambio, tocan otras fuentes. El discípulo, además del empleo obligado de san Agustín como fuente erudita medieval y de san Pablo, reitera a san Jerónimo (se decanta por los doctores iniciales de la Iglesia) y no insiste en fuentes clásicas ni cronísticas.

Caso aparte es, por supuesto, Calancha, que no solo es quien cita más autoridades distintas, sino quien reitera hasta la saciedad algunas de ellas en particular. Destaca, además de los libros bíblicos habituales, la presencia del *Eclesiástico*, libro sapiencial de contenido ético-filosófico y discutido en ciertos sectores o considerado apócrifo; de ahí que no esté entre los más citados por los cronistas en general. En lo que se refiere al Nuevo Testamento, san Mateo, evangelista de la iglesia primitiva, es tan citado como san Pablo y san Juan, que dominan claramente en los demás religiosos. En la Edad Media, además de los doctores obligados, encontramos a otros, más *científicos*, como santo Tomás y san Isidoro. Este último es doblemente significativo porque solo lo hemos recogido en ejemplos del agustino y ello nos da pistas sobre el tipo de escritor que es Calancha, pues es sabido que san Isidoro fue una especie de *humanista* medieval, compilador de todo el conocimiento de su época en todos los ámbitos y, por tanto, una autoridad comparable en cuestiones de ciencia a Plinio o a los eruditos renacentistas (recordemos que Calancha reivindica la tradición científica que viene de Acosta y llega a Ovalle, aunque su *Corónica* se centre más en lo eclesiástico-teológico). Es obvio que el más erudito de los cronistas debe citar a uno de los más grandes eruditos medievales.

⁴³⁷ A la presencia de san Agustín en Grijalva dedica Elisa Luque un trabajo (2000, 746)), donde la investigadora destaca la buena formación patrística y tomista de los agustinos de México y va repasando las citas que hace el cronista y sus motivos. Concluye que este busca en el santo “respuestas naturales y objetivas” a diferentes problemas. Esto es, la erudición contribuye a racionalizar, a dar una respuesta más allá de lo maravilloso o de la simple creencia en asuntos, por ejemplo, como los milagros o la actuación del demonio.

Aparecen también en su obra los autores clásicos habituales y, en particular, Plinio, pero es significativa la presencia de historiadores como Tácito o Josefo –también reivindicados, no por casualidad, por Acosta y Dávila– que le aportan solidez a su obra como texto histórico, pues, a mayor abundamiento, también la frecuentan los cronistas más habitualmente citados (Torquemada, Herrera, Acosta y Garcilaso) y otros menos frecuentes, como Gómara o Zurita, así como eruditos de la época (Solórzano).

Después de este recuento de autoridades, y antes de dedicar unas líneas a las funciones de la erudición, nos podemos preguntar si hemos llegado a conclusiones sólidas. Dando por hecho que la erudición –bíblica y cristiana en general– es constitutiva de la cronística religiosa, hay que matizar enseguida que no lo es por igual en todos los autores y que depende de género y siglo, como mínimo. Los datos nos dicen también que todos ellos, en cuanto religiosos, se han formado en las mismas autoridades (son obligadas san Pablo, ideólogo cristiano, los *Salmos* y libros proféticos del Antiguo Testamento y los doctores medievales, con san Agustín a la cabeza y san Juan Crisóstomo como modelo retórico). Pero, aunque el conocimiento, la formación y las fuentes sean los mismos, en gran medida –con las distinciones que acabamos de hacer a propósito del cuadro nº 8–, no lo es el uso y la intención.

No cabe hablar de que cada orden tenga autores y lugares eruditos específicos y representativos de ella, sino de que los cronistas hacen uso de la erudición en función de sus intereses e incluso pueden decidir prescindir de ella si sus obras son simples informes o relaciones o si no están en un clima intelectual que la propicie, como ocurre con los de la primera mitad del XVI. Tras las citas obligadas de quienes sí hacen uso de aparato erudito y que los iguala a todos, cada cronista sigue su camino y apenas podemos proponer unas constantes que afectan a orden y siglo y tienen que ver, en gran medida, con la idiosincrasia de cada grupo:

- a) se detecta mayor intensidad erudita en el siglo XVII y en los agustinos, que la usan como elemento distanciador y prestigioso y utilizan las fuentes medievales para producir un discurso teológico que no tiene parangón en los demás grupos,
- b) los autores jesuitas se revelan en Acosta como más científicos, aunque ello se matice en el XVII por el peso de lo eclesiástico (Montoya, Ribas) y de lo literario-poético (Ovalle), por lo que buscan autoridades clásicas y a humanistas contemporáneos que contribuyen a explicar el mundo físico,
- c) el menor espesor erudito que se ve en los franciscanos –algo más en Mendieta, Lizana y Simón– es factible relacionarlo con su mayor proximidad afectiva a aquello que describen, que los lleva a proponer cierta *facilidad* enemiga de un excesivo aparato erudito, una actitud exactamente contraria a la de los agustinos, y
- d) no hay un patrón definido en los dominicos, que solo se interesan por la Biblia: el caso de J. Carvajal es una excepción y responde a sus ambiciones literarias personales, que lo llevan a convertir una simple expedición en un monumento libresco, con resultado inconveniente o inadecuado.

Funciones de la erudición: adorno del texto, exhibición de cultura o ejemplificación en los textos argumentativos

El contexto comunicativo inicial de las crónicas de Indias no es propicio a que un uso excesivo de la erudición sea funcional: pensemos en informes, solicitudes, peticiones o textos escritos a vuela pluma en viajes o expediciones. Sin embargo, cuando se supera el primer estadio pragmático y el texto se convierte en un instrumento, más allá de la información, al servicio de la transmisión de valores e ideas para legitimar comportamientos poco defendibles o para argumentar y convencer sobre la conveniencia de ciertas ayudas, la retórica y la erudición comienzan a ser útiles. Y si, en un último escalón, buena parte de los cronistas se empeña en que sus obras, muy por encima de su origen, se conviertan en monumentos literarios o científicos, la erudición deviene fundamental, porque además se quiere dejar constancia del método y del aparato crítico de citas, lo cual empieza ya a requerir un lector a la altura.

Aunque durante los siglos XVI y XVII hay textos humildes y otros más elevados y ambiciosos, no cabe duda alguna de que el recurso a la erudición se vio favorecido por el clima intelectual del Barroco e influido por sus corrientes estéticas y por la oratoria sagrada, de modo que los tres niveles que acabamos de formular se van sucediendo por orden cronológico.

Aunque algo hemos indicado ya en las páginas anteriores, debe decirse que la erudición tiene en las crónicas dos funciones –o dos conjuntos de funciones– diferenciadas, si bien es frecuente que aparezcan las dos sobre todo en las obras del XVII: la más inmediatamente práctica es la asociada a la argumentación y su objetivo es colaborar en la tarea de convencer racionalmente, y la más *gratuita* o carente de fin inmediato es la de adornar, embellecer y contribuir a la exhibición cultural del autor. En cada grupo hay variantes y matices que pasamos a explicar:

a) La función explicativo-argumentativa es la más importante en las crónicas porque es la que más aparece. Su cometido es reforzar los argumentos del cronista en aquellos temas que desarrolla y, muy en particular, transmitir la idea, ya comentada, del cristianismo –y, por tanto, de la conquista y colonización– como tabla de salvación de los pueblos indígenas. Obviamente la encontramos asociada con el yo discursivo y también en los parlamentos de los personajes (por ejemplo, en Lizárraga). Puede adoptar formas como la ejemplificación, la justificación o la comparación. En determinados autores, como Acosta u Ovalle, adquiere la forma textual de un repertorio bibliográfico al que se remite al lector para completar contenidos, casi siempre relacionados con aspectos científicos. En mayor o menor medida, esta función aparece en todos los cronistas donde la erudición tiene importancia –e incluso en otros de relevancia menor– desde el comienzo mismo de la crónica indiana. El lector la percibe con mayor nitidez en autores como Motolinía, Landa, Sahagún, Durán o Dávila –todos ellos del XVI– porque en ellos no aparece relegada por la función embellecedora o de exhibición cultural, sino que se manifiesta exenta, en partes más discursivas de las obras y sin que el número de citas sea tan elevado que supere lo razonable para el objetivo instrumental de convencer.

b) La función menos instrumental –más *retórica* en su sentido de adorno gratuito– es la embellecedora y *exhibicionista*. Hay que decir enseguida que todo lo gratuito embellece y que las crónicas barrocas presentan esa normal mayor densidad textual, pero, por

encima del mero adorno, lo que se impone es el deseo de algunos autores de exhibir cultura. No es, pues, exagerado hablar de exhibicionismo: el cronista religioso de esta época quiere presentarse como un erudito y experto teólogo, muy lejos del evangelizador que recorre aldeas de indios. A mayor abundamiento, es también alguien que quiere retar al lector (un lector también erudito, religioso o no, a quien van dirigidas primordialmente las obras) y asombrarlo haciéndole ver que posee más conocimientos que él. Todo ello está muy cerca –si es que no es lo mismo– de lo que ocurría con los poetas gongorinos de la época, que reivindicaban y retaban a un público muy minoritario de personas que dominaban las sutilezas de las lenguas clásicas.

Este uso *gratuito* de la erudición se da solo en el XVII y, sin ocultar la otra función, la oscurece o difumina. Aunque encontramos ciertos elementos en autores del XVI, como Durán –en este se usa la tradición literaria (el romancero) como un ingrediente estético-emotivo paraa intensificar el dramatismo de algunas situaciones⁴³⁸–, Mendieta o Acosta, son otros los que la asumen totalmente: Simón, Lizana, Arriaga, Grijalva, Calancha, Torres y J. Carvajal. Este último se separa un tanto de la propuesta de los demás y nos propone un texto donde las dos funciones mencionadas no están igualadas, sino que la *embellecedora/exhibicionista* es muy superior, pues, aunque haya momentos de erudición argumentativa, no es una obra doctrinal, comparable a las anteriormente citadas, sino que prima en ella el deseo de presentar un mundo idílico a través de todas las herramientas y tópicos de la tradición literaria y de que el lector vea al dominico menos como un gran orador erudito que como un gran escritor que aplica sistemáticamente las técnicas de la literatura⁴³⁹.

En cualquier caso, la crónica de Indias de las órdenes religiosas se caracteriza, salvando los textos menores e inmediatamente prácticos, por poseer un potente estrato erudito cristiano y clásico, que nos habla de la preparación de los autores y le da a esta cronística un aire distinto al de otros grupos de escritores. Su presencia, pues, es importante *per se*, al margen de que se use solo como herramienta para convencer o también como mecanismo de exhibición prestigiosa de cultura en el contexto del Barroco. Es, también, finalmente, el elemento que nos faltaba –después de haber descrito anteriormente el estrato coloquial, el indígena y el retórico– en el análisis que venimos realizando para completar nuestra caracterización de la crónica religiosa de Indias como el producto cultural, entre los coloniales, más completo y complejo que existe, por ser el que más elementos heterogéneos incluye y porque los mencionados niveles de lengua y estilo, junto a la heterogeneidad compositiva, dotan a este subgénero histórico-literario de un característico *espesor textual*.

⁴³⁸ Así sucede cuando compara la tragedia provocada por Alvarado en México con el incendio de Roma en que se deleitaba Nerón, mediante la cita de un romance medieval: “Miraba Nero de Tarpeya/ a Roma cómo se ardía” (II, 43).

⁴³⁹ Cosa distinta es que Carvajal haya logrado ese objetivo, pues la atención que hemos prestado a esa crónica a lo largo de nuestra investigación ha demostrado que esa pátina literaria se revela inadecuada al contenido de la obra, algo que incluso los lectores barrocos debieron de percibir.

APÉNDICE DOCUMENTAL AL CAPÍTULO 4

A) FRASEOLOGÍA

PANÉ: “Y así les ayude Dios como el cemí come de aquello” (195). “Como lo compré, así lo vendo” (188). NIZA: “Se querían quedar conmigo” (6). “Siempre cargándome la mano en decir la grandeza...” (7). MOTOLINÍA (A): “Haciendo de las tripas corazón” (118). “Maldito el escrúpulo que de ello tenían” (156). “El cruel de su dios” (160). “Como quien no dice nada” (167). “Parecía que se venía el cielo abajo” (195). MOTOLINÍA (B): “Fue como dicen que llevó cinco de calle” (273). LANDA: “Ni por pienso” (156). “Apartando el oro del lodo y el grano de la paja” (199). SAHAGÚN: “Corriendo a más correr” (58). “El malvado de Lucifer” (100). “Por fas o por nefas” (373). MENDIETA: “Lo echaban por alto” (14). “Que (como dicen) fue ayer” (25). “Ande la barba sobre el hombro” (27). “De rota batida” (32 y otras). “Años arreo” (37). “No discrepa uno del otro una jota” (142). “A boca llena” (177). “Quebradas las alas” (228). “No podían valer ni dar a manos los frailes” (262). “De Dios abajo” (294). “Viene a pelo” (307). “A rienda suelta” (311). “Hacer cosa a derechas” (342). “El pleito de Fuenteovejuna” (350). “Hazme la barba y hacerte he el copete” (480). “Traer (como dicen) el agua a su molino” (512). “Podemos dar una en el clavo y ciento en la herradura” (540). “Alguacil pelado” (522). SIMÓN: “Debajo de mi manto al rey mato” (VI). “Manos a la obra” (2). “Tope o no tope” (11). “Hallar la ocasión calva” (78). “O morir en la demanda” (76). “Haciendo campanillas de campana” (20). “A pas Gonzalo” (55). “Dar un albazo” (145 y otras). “Escarmentar en cabeza ajena” (147). “Había caído la sopa en la miel” (153). “Cuchillo de escribanías” (153). “Hacer de tripas corazón” (155 y otras). “Para que tuviese quien le mirase a las manos” (158). “Cuando a uno le sucedían desgracias, decían que parecía soldado en las jornadas de Sedeño” (156). “Quien a las hechas, a las sospechas” (163 y otras). “Quitar el hipo” (165). “Retándonos de la pluma” (166). “Tener su alguacil” (168). “Ver los cielos abiertos” (246). “Dar cantonada” (247). “Caer sobre mojado” (256). “Sacar el vientre de mal año” (258). “Descubrirle a alguien la solapa” (256). “A boga arrancada” (258). “Matarse con alguien” (266). “Haciendo del ladrón fiel y dando tiempo al tiempo” (269 y otras). “No sé qué” (278). “Hacer de ladrones fieles” (283 y otras). “Levantar un alzapié” (288). “Guiar a Dios te la depare buena” (290). “Quedaban todos por puertas” (308). “Cogido entre el arco y la pared” (317). “Llega a punto crudo” (318). “Marchar a talón” (322). “No podía ser más negro el cuervo que las alas” (341). LIZANA: “Ir de capa caída” (129). “Con su pan se lo coma” (147). “Jamás decía mal de un gato” (233). “Tuvo hartos dares y tomares” (282). CARVAJAL: “El río venía de monte a monte” (50). AGUILAR: “Poco más o menos” (158). “Poner muchas veces la vida al tablero” (166). “Hizo de las tripas corazón” (186). DURÁN: “Le diesen cantonada” (28). “Haciéndose pies después de ser cabeza” (61). “A diestro y siniestro, sin orden ni concierto” (76). “A quien le duele la muela, que se la saque” (88). “Halló que Fuenteovejuna lo hizo” (100). “Hacían espeluzar el cavello” (171). “Se me pusieron en las nubes” (494). “Se me subieron a las estrellas” (494). “Estaban en sus trece” (II, 54). “Poniendo su vida y haciendas al tablero” (II, 57). DÁVILA: “Conjeturando el ovillo por el hilo” (4). “Predicar en el desierto” (4). “Llamar a bocallena” (36). “Si las piedras hablasen...” (146). “En su vida se avia visto en otro tanto” (254). “Castigo de Dios” (422). “Qué de cosas” (535). LIZÁRRAGA: “Dirá que de largas vías, etc.” (43). “Quebrar de la plata” (44). “Porque no falte a cada cosa su alguacil” (62 y otras). “Haber comido la algarrobilla de Santa” (63). “A mía sobre tuya lo llevaban a su casa” (68). “Si no se ve no se puede creer” (158). “Rata por cantidad” (176). “Alabo mis agujas” (II, 136). “Le dieron de estocadas” (179). “Aunque se metan (como dicen) en el vientre de la ballena” (181). “Alguno sabe a la pega, en ella se queda” (287). “Dejan al pobre caminante a la luna de Paita” (293). “Hayan corrido ceca y meca” (295). “Caen a mía sobre tuya” (261). “Aunque me den con una higa en los ojos de las que dicen hay en Roma” (308). “Huimos della como de la muerte” (215). “Se tienden de barriga” (246). “Publicada la guerra a fuego y sangre” (II, 138). “En los puros cueros y en los huesos” (II, 148). REMESAL: “Se agüó toda la fiesta” (89). “A pedir de boca” (94). “Olor de santidad” (135). “Le mejoró en tercio y quinto” (143). “Ir mucho a la mano” (171) (333). “A cántaros” (274). “A rata por cantidad” (334). “Ponerla en las nubes” (92). “La quería más que a la lumbré de sus ojos” (350). “No tenía orden ni concierto” (353). “Qué de malos nombres les pusieron. Qué les dijeron de cosas” (342). J. CARVAJAL: “Tan a las puertas de

casa" (43). "Dejando por popa" (65). "Levamos ferro, como dicen" (162). "Nos levamos a la callada (186). "Estar en sus trece" (183). "Hacer la compañía de los ahorcados" (207). "A jorro" (172). SAN PEDRO: Frases hechas: "Andava de allá para acá" (169). GRIJALVA: "Pagar justos por pecadores" (68). CALANCHA: "A campana tañida" (15). "Cargan la mano" (126). "Dio en pulpero" (134). "Con el gozo en el pozo" (143). "Una cosa es mandarlo, y otra hazerlo" (182). TORRES: "Con piel de oveja en cubrir entrañas de lobo" (4). "Soplaban el fuego" (5). "Guiava un ciego a otro ciego" (11): "Por punta de lança" (224). "Queden sepultadas en olvido" (286). "Haberlo tocado con las manos" (315). "Más duros que pedernales" (317). TOVAR: "Toda la vida se les iba" (27). "Desnudos en cueros" (27). "Lo mejor que pudieron" (39 y otras). "Echároslos por ahí" (78). "Mucho orden y policía de república" (28). ACOSTA: "Hacer de la necesidad virtud (472-473). "Así a bulto" (117). "Llamar al huevo castaña" (283). "Guerra rompida" (443). "Dieron de mano" (445). "Paró la cosa en guerra descubierta" (446). "Irse para bellaco" (474). ARRIAGA: "Sacar por la hebra el ovillo" (4). "Es menester vello, para creello" (15). "Andar por las ramas" (65). "Tarde, mal y nunca" (73). "No todo el paño es de la misma lana" (86). "Se descubre el hilo y por él, el ovillo" (135). "Se harán todo noche" (178). "Alabo mis agujas, teniendo tan botas las puntas" (188). "Comen el pan de balde" (190). MONTOYA: Expresión "quedar con la mano sabrosa" (39). "Hazer cocos a la naturaleza" (20). ACUÑA: "Barba a barba" (84). "Les hace el plato" (90). "A manos llenas" (90). "Pasar la noche de claro en claro" (98). "A pedir de boca" (100). "Tormentas deshechas" (101). "Andar sobresaltado a sombra de tejado" (112). "Viendo la suya" (=su oportunidad) (122). "Se coge a manos llenas" (142). "Hombres para poco" (143) (150). "Ponerse en cobro" (156). OVALLE: "Para una mina es menester otra mina" (4). "Sudando a arroyos" (15). "Vino bolando" (326). "Tocaban con las manos" (337). TECHO: "Se van con Dios" (10).

B) REFRANES, MÁXIMAS Y SENTENCIAS

PANÉ: "A buen entendedor, pocas palabras bastan" (203). ANÓNIMOS: "Más vale morir una muerte que muchas" (157). MOTOLINÍA (A): "El que viviendo no se acuerda de Dios, muriendo no se acuerda de sí" (191). MOTOLINÍA (B): "Más vale bueno por fuerza que malo por grado" (262). SAHAGÚN: recoge adagios en el c. 41 del "Libro VI", que reflejan la sabiduría indígena. MENDIETA: "De ruines principios se siguieron malos medios y peores fines" (39). "Lo mal ganado, a ello y a su dueño se lo lleva el diablo" (53). "No en solo pan vive el hombre" (192). "Se dice que los extremos son viciosos" (222). "Dinero de Indias es dinero de duendes, que de volverse en carbón o humo no puede escapar" (412). SIMÓN: "Ese es tu enemigo, el que es de tu oficio" (35). "Vicios y virtudes no son para estar en los rincones" (70). "La pendencia o no comenzarla o acabarla" (153). "Esto del reinar no quiera par" (168). "Es propio de tiranos servirse de infieles ministros" (283). "Pues habían hecho nuevo rey, también podían hacer nueva ley" (312). "Quien tal hace que tal pague" (325). "Propia naturaleza de las Leyes, que no son buenas ni malas hasta que se ejecutan" (159). "No hay mayor mal que el que se hace bajo especie de religión" (260). LIZANA: Citando a San Pablo: "Era mejor casarse que quemarse" (127). "¿Quién es tu enemigo? El de tu oficio" (195). CRUZ: "Si cree la necesidad del menesteroso el que ha de dar el remedio, la fe de los otros no hace falta para nada" (8). "La afectación cuidadosa suele hacer sospechosa la verdad" (9). DURÁN: "Lo bien ganado se pierde y lo malo, ello y su dueño" (II, 38). "A río revuelto, ganancia de pescadores" (II, 65). DÁVILA: "Tanto causa mayor estima de su oficio el artífice, quanto tiene materia menos dispuesta" (97). "Es muy particular del hambre el dar cuidado quando se espera, como aflicción quando se siente" (236). LIZÁRRAGA: "De los años mil vuelve el río a su carril" (82). "En Ica hinche la bota y pica" (157). "Chincha o Nasca o nada" (158). "Los que pasan el mar mudan los aires pero no los ánimos" (II,48). "La imprudencia no puede ser causa de sosiego" (II,59). "Como no hay casamiento pobre ni mortuorio rico, así no hay descubrimiento pobre" (II,65). "No gozarán los terceros herederos los bienes mal ganados" (II,184). REMESAL: "Quien mucha miel tiene a las berzas la echa" (269). "Dádivas quebrantan peñas" (356). GRIJALVA: "Ni le amanece más temprano al que madruga" (13). "Pobre del enfermo quando los médicos discuerdan y porfian, que cierta está su muerte" (52). CALANCHA: "Pues señor gobernador, mírelo bien por entero, que allá va el recogedor, i acá queda el carnicero" (193). "Quien da presto, da dos veces" (35). "La ambición es polilla que suele

criarse en el paño más fino” (146). “La menor ola derriba torres de virtud y anega y ahoga a grandes penitentes” (146). “Sobra lo necesario cuando el ánimo solo apetece lo provechoso” (148). “Solo hay lastre, ascos y mal olor, al que sin lastre muda derrota por apetito, o comodidad” (171). “El mejor verdugo se haze del mejor ladrón” (184). “La nación más bárbara conoce que el dueño de lo que se adquiere es el Dios que se adora” (184). “Quien apetece las riquezas, tiene por alegres los trabajos, donde la codicia mira sus objetos” (193). “El perdonar fue siempre la mayor valentía” (218). “Eso medran los tiranos, y en esto vienen a parar los vengativos” (225). “No hay freno como el castigo, ni paz como una victoria” (240). “Ni debe quedarse la culpa sin alguna pena, ni ha de ser la pena, que exceda el tamaño de la culpa” (244). TORRES: “El disimulo del juez no es freno, sino espuela, del delito” (32). “A los mundanos les parece que no hay resistencia en la virtud contra la batería del interés” (135). ACOSTA: “De gustos dicen que no hay que disputar” (262). “Juega el sol antes que nazca” (324). “Deben los hombres mirar más el bien común y aplicarse el oficio y estado que entienden mejor” (453). MONTOYA: “Logro es del don topar con quien lo estime” (“Dedicatoria”). “La emulación se enseñoera, arrastra obligaciones, aunque sea a costa de pérdidas de almas” (11). “La virtud amansa fieras” (66). RIBAS: “Que a los niños en la Fe no se les deven pedir obras de varones robustos” (679). “La codicia todo lo atropella” (24). OVALLE: “El amor y desseo de la cosa amada suele ser el que la pone más lexos” (136). “El exemplo en los superiores es más poderoso a persuadir que la mejor retórica y elocuencia” (146). “Es el gobierno el alma de la república” (157). “Nadie se tenga por seguro teniendo el enemigo de las puertas adentro” (172). “La ambición de mandar es mal contentadiza” (176). “Nunca le pesa al emulado que sus émulos y competidores sean menos” (176). “Nadie la dé (la muerte) a otro por asegurar su vida, porque no hay camino más breve ni más cierto de perderla” (140). “Viendo que lo que mucho vale, cuesta mucho” (378).

C) INDIGENISMOS EXPLICADOS

PANÉ: *Cibas*: “Piedras como mármol” (189). *Caracaracol*: “Hombre de manos ásperas” (189). MOTOLINÍA (A): *Macehuales* (122): “Gente baja como vasallos labradores” (122). LANDA: *Xibalbaokot*: “Uno como cazcarietas” (122). *Tixzula*: “Flor del más delicado olor que yo he oído y mucho más que los jazmines” (185). *Cambul*: “Pájaro grande como las gallinas de allá, muy hermoso a maravilla y de gran denuedo y buen comer” (193). MENDIETA: *Tonaca cuauitl*: “Madero que da el sustento de nuestra vida” (233). SIMÓN: *Prororve prororve*: “Era como llamarlo con palabras de ruego (191). DURÁN: *Ezcauilt*: “Gusanillos de la laguna” (19). *Totec*: “Señor espantoso” (II, 73). *Chimalpopoca*: “Rodela humeante” (58). DÁVILA: *Yoloxutichil*: “Rosa de corazón” (92). *Arcabucos*: “Bosques en cuevas y quebradas” (415). LIZÁRRAGA: *Sabanas*: “Unos llanos muy grandes llenos de carrizo, pero anegados del agua que sale de la madre del río” (48). REMESAL: *Guaquinajos*: “Ciertos perrillos que no ladran y tienen buen gusto” (144). J. CARVAJAL: *Caharos*: “Árboles situados en el camino” (104). SAN PEDRO: *Coca*: “Yerba que los indios precian mucho y dizen que trayéndola en la boca sin tragar toman grande ánimo” (163). *Taquís*: “Cantares en loor de la huaca” (171). *Molle*: “Árbol de mucha virtud” (183). GRIJALVA: *Copale*: “Incienso de la tierra” (24). CALANCHA: *Potpíc*: “No es yerba que trepa, sino mata pequeña” (120). *Vi Sayapayac*: “El que está cuidando de lo que otro le manda” (248). *Bixaaraicos*: “Los que solo tratan de comer y beber” (248). TOVAR: *Nahuatlaca*: “Gente que se explica y habla claro” (27). ACOSTA: *Ezuahucátl*: “Derramador de sangre, no como quiera, sino arañando (Quilis, 87). *Iguana*: “Harto mejor comida [...] es la de la yguana, aunque su vista es bien asquerosa, pues parecen puros lagartos de España (Quilis, 90). *Lúcumas*: “Frutas más groseras [...], de cuya fruta dizen por refrán que es madera disimulada” (Quilis, 92). *Manatí*: “Estraño género de pescado, si pescado se puede llamar, animal que pare vivos sus hijos, y tiene tetas, y leche con que los cría, y pace yerba en el campo, pero en efecto habita de ordinario en el agua, y por eso le comen por pescado” (Quilis, 92). *Tabaco*: “Yerba de que esta gente usa para amortiguar la carne y no sentir el trabajo” (Quilis, 99). RIBAS: *Yoris/Doris*: “Nombre y vocablo que, aunque significa lo mismo que valientes, y lo dan también a bestias fieras” (20).

CAPÍTULO 5

CONCLUSIONES

Al llegar al final de esta extensa investigación debemos reiterar el propósito que animó su comienzo: proponer y describir los elementos característicos de la *poética* de la crónica religiosa de Indias, abarcando los tres componentes básicos del estudio filológico: temático, compositivo y estilístico. Hemos tratado de resaltar, en cada asunto estudiado, los rasgos fundamentales o constitutivos, que recogemos ahora, a modo de conclusiones, organizados en tres bloques: a) los que caracterizan toda la cronística religiosa en general como subgénero y frente a otros tipos de texto histórico, b) los que singularizan el modo particular de concebir la crónica de cada orden religiosa y c) los que marcan una diacronía que la hace avanzar en una determinada dirección.

Rasgos constitutivos de la poética de la cronística religiosa virreinal

Las crónicas de Indias de las órdenes religiosas reflejan las contradicciones, los miedos y los problemas de conciencia de unos hombres cuya condición de religiosos los dota de unos planteamientos mucho más amplios y matizados que los que pueda tener un soldado o un funcionario que escriban crónicas. Ideas, funciones y objetivos puestos en juego no siempre casan bien unos con otros y el resultado son unas obras llenas de tensión ideológica y diversidad estética, entre la humildad coloquial y la ambición culta y hasta literaria. He aquí una síntesis de lo que entendemos caracteriza y singulariza a este tipo de textos:

- 1) Responden a un mandato inicial de escritura, pero pretenden describir y magnificar las maravillas del Nuevo Mundo como obra de Dios y elaborar un discurso propagandístico según el cual conquista y colonización se legitiman por la obra salvadora de los religiosos, auspiciada por papa y rey.
- 2) Híbridos entre informe e historia en su intención y próximos a la literatura en sus resultados, intentan compatibilizar el rigor científico con la visión teológica y tienden a una explicación racional del mundo dentro de las coordenadas creacionistas del cristianismo.
- 3) Entre sus ideas básicas figuran la fascinación por la naturaleza terrible, la épica de la conquista y la evangelización, con la intervención favorecedora de Dios y la lucha sin cuartel contra el demonio; la presencia de lo maravilloso para manipular, convencer o solicitar ayuda, una vez pasado el impacto inicial y el asombro del descubrimiento; la crítica a la depredación y otros comportamientos inadecuados de los conquistadores y la aportación de ideas de mejora; y la complacencia, que vence al reproche, en el lujo de las nuevas ciudades, expresado en fiestas y ceremonios que van más allá del hecho religioso y que se recogen en forma de relaciones de sucesos.
- 4) Se estructuran por asociación de ideas que rompe lógicas discursivas más elaboradas, pero se presentan trabados por elementos de cohesión y distribuidores temáticos y muestran preferencia por la organización temporal. Se conciben como una miscelánea de

subgéneros intercalados en el discurso principal, entre los que predominan las anécdotas, son significativos los relatos cortos de ficción por influencia de la literatura de la época barroca y no faltan modalidades discursivas resultado del afán de los autores por comentar y adoctrinar, detrás de las cuales está el sermón. Los distintos subgéneros que caben dentro de la denominación *crónicas de Indias* pueden tener vida propia por separado, pero lo más frecuente es que se inserten unos dentro de otros hasta crear un producto final complejo

5) La mirada narrativa oscila entre la “visión de los vencidos” y la “visión del otro”. Manifiesta un punto de vista occidental, pero despojado de perspectivas militares y próximo a las comunidades primigenias, que los cronistas tratan de entender y estudiar, resultado de lo cual es una amplia y comprensiva caracterización del mundo indígena. El narrador básico, en primera persona, es resultado de la idea de “testigo de vista”, fundamental para dar verosimilitud a sucesos poco creíbles, pero tiende a la despersonalización y ocultación, resultado de la modestia.

6) Ese narrador próximo al mundo descrito es el responsable de una contradicción que atraviesa todos los aspectos de la crónica: el hecho de que la subjetividad, la sensibilidad y la visión poética de la realidad sobrepujan la mirada neutra o científica. Existe una ambivalencia en la percepción del entorno entre la violencia y la ternura, la completa rendición a la cultura artística indígena y la repulsión por sus significados. Abundan la conmiseración y el fervor, pero también el distanciamiento. Esta subjetividad esencial hace que se plasmen con registro coloquial contenidos científicos, que solo lo son por la minuciosidad y precisión de los datos. La voz locutora entabla con el lector, textual o pragmático, el mismo diálogo que vemos en las obras de ficción del momento.

7) La exhaustividad y rigor en el tratamiento del espacio, propios del carácter burocrático-informativo, están mediatizados por la subjetividad, concretada en un interesado tono familiar que se le quiere dar al texto. Se utiliza el santoral como forma de datación temporal, se emplea la prolepsis vinculada con la percepción de lo funesto y están ausentes elipsis y resúmenes por la necesidad legal de que la información sea completa.

8) Las biografías de religiosos y otros contribuyen a la miscelánea textual y tienen función didáctica: se erigen en modelos de conducta a los que, rechazables o imitables, se les aplica el mismo rasero cristiano. Las figuras divinas sufren un proceso de antropomorfización que las acerca a la experiencia cotidiana.

9) Dramatismo, épica, paternalismo y ternura impregnan los relatos de catástrofes protagonizados por los seres humanos en lucha contra la naturaleza indómita. Hay una tendencia al naturalismo descriptivo, propio de la crónica como documento, no incompatible con impregnaciones librescas de donde afloran tópicos literarios, y se insiste, con los verbos oportunos, en la importancia de la mirada en la descripción. La estructura argumental sigue los patrones clásicos e incorpora la técnica dialógica.

10) El diálogo indirecto es una contribución original, pues se aplica incluso a parlamentos retóricos. El directo es natural y verosímil y el retórico se concibe como documento etnográfico. En cualquier caso, tiene una relevancia mayor de lo esperado *a priori*.

11) Conviven en la crónica la amplia presencia del latín con formas de expresión coloquial: sufijación apreciativa, refranes, fraseología y formas de sintaxis descuidada. La organización sintáctica básica es a base de párrafos con subordinación unidos entre sí por coordinación o yuxtaposición. Predominan las construcciones absolutas, las consecutivas y las estructuras binarias, con tendencia a la enumeración paralelística.

12) La presencia de indigenismos y la preocupación por explicarlos es un indicador de la cercanía de los frailes al mundo indígena. En las definiciones conviven la explicación etimológica, la expresividad coloquial y la intención poética.

13) Se parte de un modelo estilístico humilde, al que se van sumando adherencias retóricas barrocas. La propuesta estilística se basa fundamentalmente en la expresión cuantificadora y la formulación del espanto, el asombro y otras sensaciones a través de bimetraciones y palabras clave; en las metáforas agrícolas alegóricas de la evangelización; en la antítesis, que expresa la lucha entre el bien y el mal en ese mismo contexto; en cierto simbolismo de raíz mística; en el adjetivo, valorativo o retórico; y en la búsqueda de sonoridad y eufonía en el lenguaje.

14) La comparación trasciende el estilo para convertirse en un recurso informativo-analógico que atraviesa toda la crónica para nombrar y explicar la nueva realidad y acercar afectivamente al lector al mundo descrito mediante la comprensión de este como si fuese un igual.

15) La presencia de un potente aparato erudito cristiano y clásico es importante *per se*: este es anejo a la índole profesional de los autores, que reconocen que la posesión de letras humanas y divinas es condición *sine qua non* para historiar en un religioso. La cita tipo que aparece es precisa y puede expresarse formalizada en los márgenes y acompañada del texto citado.

16) Los lugares citados básicos son comunes a todos los cronistas: los *Salmos* y libros proféticos del Antiguo Testamento; san Pablo, ideólogo cristiano; y los doctores medievales, con san Agustín a la cabeza y san Juan Crisóstomo como modelo retórico. La erudición bíblica es muy superior a la de las otras tradiciones, pero la medieval es destacable y habla de la preparación de los nuestros religiosos en patristica y escolástica. El peso de las tradiciones cristianas sumadas es muy superior al del mundo clásico, aunque este es muy significativo, lo cual indica que no se rechaza el mundo pagano, sino que se incorpora como referente explicativo válido.

En fin, podríamos terminar diciendo que la crónica religiosa contiene un núcleo narrativo-informativo que respone a las peticiones hechas por las autoridades, pero luego, rodeando a ese núcleo, hay varias y numerosas *capas geológicas* que ocultan el núcleo y que revelan el producto final como algo sustancialmente distinto de un simple informe. Esas capas constituyen una suerte de *construcción retórica* mediante la cual las obras se convierten en textos polémicos y militantes, por un lado, y estético-coloquiales, por otro.

Poética específica de cada orden religiosa

Las conclusiones anteriores nos dicen que existe una base común muy amplia en la forma de escribir que presentan los religiosos, de lo que cabe deducir que sean pocas las diferencias significativas que hay entre órdenes. Con todo, cabe intentar una caracterización individual de cada grupo en la que podremos ver que, dependiendo del aspecto al que nos acerquemos en cada caso, se producen distintos agrupamientos entre ellas: por ejemplo, franciscanos y jesuitas están muy cercanos en su visión del mundo indígena y en el objetivo que se marcan con sus textos; en cambio, están muy alejados en la propuesta estilística y retórica, en la cual los segundos se aproximan a los agustinos.

Los **franciscanos** manifiestan intereses variados: practican subgéneros diversos y están menos especializados. Su íntimo contacto evangelizador con los lugareños despierta en los frailes un notable afán investigador, en el que destaca su interés por describir los ritos, sin recurrir en exceso a la tópica y la analogía, recursos culturales más utilizados por otros grupos. Ello implica un esfuerzo interpretativo de la nueva realidad desde ella misma, lo que se concreta en la tendencia a explicar los indigenismos mediante definiciones. Esa misma cercanía hace aflorar críticas y arbitrios favorecedores del mundo indígena.

Utilizan en gran medida expresiones subjetivas extremas, entre las que destacan la denigración y la apología. Presentan mayor simplicidad en el manejo de los narradores y una notable precisión en los datos espaciales; para los temporales prefieren el santoral. Emplean las modalidades textuales con afán más utilitario que estético, en particular descripción y diálogo, lo que nace de su idea de la crónica como documento. Por eso mismo y por la importancia de la subjetividad, tienden a la expresión coloquial y a la creación expresiva de palabras mediante técnicas compositivas. En coherencia con lo anterior, su propuesta estilística es humilde y su interés por mostrar conocimiento de la literatura de la época, mínimo: su uso de los recursos retóricos (por ejemplo, la personificación) es menor que en los demás grupos y aquellos que emplean tienen un fin claro: las figuras patéticas, de origen pragmático, se relacionan con la subjetividad, mientras que el empleo de la antítesis y otros recursos opositivos tiene que ver con el maniqueísmo del mundo presentado, cuando se trata de oponer el cristianismo a las prácticas indígenas.

En fin, como es lógico, no abusan de la erudición, salvo algún autor en particular, pero tratan por igual todas las tradiciones culturales –excepto el Nuevo Testamento, que emplean menos–, haciendo uso moderado de ellas.

Los **dominicos** ofrecen unas crónicas resultado en su mayoría de un mandato y sus intereses son también variados. Frente a los anteriores, su visión del mundo es más elitista y proclive al lujo, como se comprueba en su tratamiento del motivo temático de la ciudad. Sin abandonar la exposición sobre el mundo indígena –aunque la utilicen mucho menos que los franciscanos–, conceden gran importancia a los aspectos burocráticos de la propia orden y su idea del sistema colonial es más economicista que humanitaria. Por el tipo de textos que intercalan en sus obras se comprueba su carácter más intelectualizado y distante, así como su conocimiento de la literatura coetánea.

No renuncian a elementos subjetivos y al empleo de un diálogo documental y no se caracterizan por el relieve estilístico de sus textos, aunque destacan en el empleo de simbolismos y figuras de sonido. Su utilización de la erudición no sigue unas pautas de grupo, sino que depende mucho del autor individual, pero podría decirse que tienen muy presente el Antiguo Testamento y se interesan poco por el resto de las tradiciones.

De los cuatro grupos incluidos en el corpus, los dominicos son la orden más difícil de caracterizar: no apreciamos en ella rasgos propios claros que puedan definir al grupo, sino la constatación, a partir de los ejemplos utilizados en la investigación, de que cada autor va por libre e incluso presentan poéticas y actitudes ideológicas antagónicas entre ellos.

Frente a ellos, los **agustinos**, en cambio, son la orden más reconocible, aunque su cronista renacentista sea diferente a los barrocos. También sus obras son fruto de un mandato y, a diferencia de los grupos anteriores, presentan una clara especialización en el subgénero de la crónica eclesiástica, por lo que están más pendientes de los aspectos políticos y burocráticos de su orden y de la vida en las ciudades y el nacimiento de la conciencia criolla que del mundo exterior rural indígena, por lo que no puede decirse que muestren una “visión de los vencidos”. Se muestran, pues, en todos los aspectos reseñables, como un grupo religioso distanciado y culto.

Ello se comprueba también en el hecho de que son los que más tipos de textos diferentes intercalan, producto de su conocimiento de la literatura y de la retórica de la época. Su mirada al mundo descrito tiene menos elementos subjetivo-coloquiales, de ahí que usen menos el diálogo, el naturalismo descriptivo y las distintas técnicas lingüísticas expresivas, y su empleo de la primera persona sin recurrir a mecanismos de ocultación por humildad, como hacen los demás grupos, demuestra su seguridad y confianza en sí mismos. Recurren al santoral como forma de datación temporal y su preferencia por la argumentación frente a la exposición habla de su conocimiento de la retórica y el sermón.

Su propuesta estilística es variada y se asumen los artificios de la época, por lo que está llena de adherencias barrocas. El corolario final es la presencia, podríamos decir, asfixiante de la erudición: acumulan citas que superan a las de los demás grupos juntos y las tradiciones a las que más recurren son la patrística medieval y el mundo clásico. Todo ello, en definitiva, es una manifestación más de su distanciamiento intelectual y su visión elitista del mundo.

En fin, los **jesuitas** no escriben tanto bajo petición o mandato como los dos grupos anteriores. Practican diferentes subgéneros que permiten ver sus diversos intereses, entre los que destaca su afán investigador de las culturas primigenias y sus ritos, siempre con el fin último de erradicar estos, como consecuencia de su cercanía a las mismas, lo que se traduce también en la frecuencia del indigenismo explicado. Otra derivada de lo mismo es la perspectiva religiosa en su idea de la evangelización, traducida en análisis críticos y arbitrios. La presencia en ellos de la naturaleza como milagro y de la temática de lo monstruoso los singulariza frente a los demás grupos.

Otros elementos caracterizadores son una menor tendencia al texto discursivo, a los elementos subjetivos y a la presencia de la figura textual o pragmática del lector. Al contrario, inciden más en la idea del testigo de vista con sus pertinentes consecuencias narrativas. Son muy precisos en los datos espaciales y menos burocráticos y mecánicos en la construcción de los personajes.

Su propuesta estilística los acerca a los agustinos en la utilización de la retórica en la argumentación y en la presencia del barroquismo en el lenguaje. El relieve o importancia del estilo en sus crónicas es fundamental, pues manifiestan una preferencia del modelo ciceroniano sobre el erasmista, lo que se traduce en la variedad y riqueza de sus figuras retóricas y se refuerza con la demostración de sus conocimientos acerca de la literatura de la época. Obviamente, la erudición tiene en sus obras un peso muy importante, solo menor que en los agustinos: asumen todas las tradiciones por igual, excepto el Nuevo Testamento, al igual que los franciscanos, pero con un uso mucho mayor de las citas eruditas que ellos.

En suma, dejando al margen a los dominicos, que no se dejan caracterizar de forma clara por la heterogeneidad radical de los autores que hemos estudiado, digamos que franciscanos y jesuitas se oponen a agustinos en niveles temáticos e ideológicos, pero estos dos últimos grupos se sitúan frente al primero en cuestiones técnicas y estilísticas, algo –esto último– que, en parte, se relaciona con lo que expondremos en el último apartado de estas conclusiones.

Diacronía de la poética de la crónica religiosa entre el siglo XVI y el XVII

La cronística de Indias de las órdenes religiosas es sustancialmente igual en ambos siglos, en sus elementos básicos: intención, temática, elementos constructivos fundamentales, presencia indigenista, tendencia a lo coloquial no incompatible con la erudición, etc. Sin embargo, son también claras las diferencias en otros aspectos. Pero, con ser estas importantes, no nos planteamos que estemos ante dos géneros distintos: nos parece más interesante, y exacto, proponer una simple evolución del género debida a la influencia de factores tales como el cambio de la fase de conquista a la de colonización, la deriva evangelizadora o el poderoso influjo de la narrativa breve de ficción del Barroco, su estética del adorno y su idea de la dificultad.

En la evolución de la crónica renacentista a la barroca hay un lapso de tiempo clave: el último tercio del XVI y primeros años del XVII. Hablando de tendencias generales, se puede decir que la crónica etnográfica inicial deviene teológica a partir de ahora. La idea de lo maravilloso asociada al Nuevo Mundo se conecta ahora con los milagros y hechos sobrenaturales de base cristiana presentes en el subgénero de la historia eclesiástica. Además, al paso que los textos se van impregnando de cultura y retórica barrocas, se avanza en una mayor literaturización en aspectos como la existencia de más introspección psicológica en la descripción de los personajes, a través, incluso, del monólogo y del narrador omnisciente.

Por lo demás, caracteriza a la cronística del **siglo XVI** un mayor interés divulgativo, con más ambición totalizadora, cientifismo y objetivismo, junto a la presencia relevante

de la naturaleza, que lleva el peso de lo maravilloso, el cual encuentra su justificación verosímil en la tradición oral. En este contexto, el demonio es un elemento etnográfico más. Otros aspectos relevantes de la producción de esta época son la preferencia por la primera persona narrativa, la utilización básica de la exposición, el empleo del estilo directo en los parlamentos retóricos, la presencia del refrán popular y el empleo de la erudición para su función primaria de convencer.

Las obras del **siglo XVII** nos aportan la idea esencial de “conquista espiritual”, relacionada con una mayor beligerancia de la acción evangelizadora, con una regresión en la “visión del otro” y un decaimiento de la “visión de los vencidos”. Hay una mayor presencia de la vida cotidiana actual y de la interacción con las comunidades originarias, que no impide la irrupción de la ciudad y la nueva ideología criollista, dentro de la cual la mujer simboliza el lujo urbano. La figura del demonio se convierte en antagonista de frailes y criaturas celestes en la lucha épica por salvar al indio, contexto en el cual tienen sentido los constantes relatos de conversiones y milagros, que ahora se intentan hacer verosímiles recurriendo al aparato erudito.

Técnicamente, hay un diseño constructivo más elaborado que convierte a las obras extensas en tratados. La miscelánea textual encuentra aquí su explicación en la influencia de la narrativa de ficción y también en el mayor cuidado en citar las producciones anteriores que se utilizan como fuente en la propia obra. La tendencia discursiva se vincula con el sermón, pero también con la literatura de máximas y sentencias tan barroca. Además, hay más pluralidad de voces narrativas y el factor tiempo como elemento estructurante gana presencia.

Desde el punto de vista estilístico y erudito merecen citarse el empleo del estilo indirecto en los parlamentos retóricos, la frecuencia de la frase sentenciosa o filosófica, la mayor densidad estilística en general, la aparición de las metáforas bélicas, relacionadas con la idea de conquista antes mencionada, la irrupción de la crónica como fuente dentro de la propia crónica y la finalidad embellecedora, además de la persuasiva, de la erudición.

Hasta aquí nuestro trabajo. Independientemente de la endeblez o solidez de sus resultados, se han ofrecido en él unos estudios iniciales o genéricos de cada aspecto tratado de los textos de Indias, cada uno de los cuales tendría sentido por separado, que, en nuestra opinión, deberían ampliarse y completarse de forma monográfica, en análisis específicos y ediciones de las obras, para darle a la cronística de las órdenes religiosas la relevancia que merece y difundir entre la comunidad científica y demás interesados el conocimiento que se obtenga en torno a esta parte no menor de la literatura hispanoamericana colonial, objetivos ambos creemos que todavía no alcanzados, aunque se hayan dado pasos importantes, en particular en los ámbitos temático-ideológico y antropológico-cultural, como pone de manifiesto la bibliografía citada. En ese camino, esperemos sea de alguna utilidad, si no las propuestas explicativas de nuestra investigación, el habernos acercado en ella a ciertas obras apenas estudiadas (otras lo han sido más) y haber extraído de unas y otras un caudal estimable de ejemplos y datos.

BIBLIOGRAFÍA

A) FUENTES PRIMARIAS

En las páginas siguientes figuran las obras que se han estudiado en esta investigación con todos los datos editoriales que me ha sido posible averiguar sobre ellas. Se trata, pues, de una ampliación de los contenidos suministrados en el cuadro general del corpus cronístico ofrecido en el capítulo 1. Al respecto cabe hacer las siguientes precisiones:

1. Los textos se ordenan por orden cronológico de publicación o, de no haber sido editados en la época, por fecha aproximada de escritura, que es posible establecer con bastante precisión casi siempre, según se ha indicado en el mencionado lugar.

2. En cada ficha se consignan, aparte de la fecha, el autor, la orden religiosa a que pertenece y el título, las ediciones que ha tenido la obra desde la primera a la más reciente (siempre a partir de la información disponible). Además, en algunos casos se añaden datos sobre fases y vicisitudes de la escritura, así como la fuente de la que se extrae esa información.

3. Enumero todas las ediciones de cada obra de las que tengo noticia y las organizo en dos apartados: en papel y ediciones digitales o en línea. En el primer apartado las ordeno por orden cronológico y en el segundo indico la institución u organismo responsable de la digitalización y consigno, en su caso, la dirección de la página web donde se ha obtenido. De las ediciones en papel señalo las reediciones que conozco. Si se trata de ediciones hechas por distintas editoriales, aunque el editor sea el mismo y el contenido verosímilmente también, le dedico a cada editorial una entrada distinta (ocurre, por ejemplo, con la colección de crónicas publicada por Historia 16 en los años ochenta, que pasaron sin modificación, hasta donde yo sé, a la editorial Dastin a comienzos del presente siglo). No incluyo antologías, sino que procuro consignar ediciones de la obra completa o, al menos, de una parte de ella. Cada entrada arranca con el nombre del editor y, en caso de que este no conste, con el título de la obra. Cuando una obra se edita dentro de un cuerpo mayor, caso de algunos textos breves, indico el nombre de la crónica primero y luego el título del libro en que va inserta. En cuanto a las ediciones digitales, cito las que provienen de fuente seria y accesible –suelen ser siempre las mismas–. En este caso no he pretendido ser exhaustivo, ya que, aunque de ciertas obras hay numerosas ediciones digitales, suelen provenir de la misma fuente. En caso necesario, he distinguido entre *facsimil digitalizado* y *digitalización*, ya que es cada vez más frecuente la reproducción electrónica de libros antiguos respetando su formato original.

4. Por último, para la obtención de los datos que figuran en esta “Bibliografía de fuentes primarias” he utilizado las ediciones, estudios, bases de datos y repertorios bibliográficos que se indican al final de la ficha de cada obra y también en la enumeración de ediciones digitales. De estos, los que han resultado más útiles han sido los siguientes:

- KIT LIBRARY CATALOGS KARLSRUHE VIRTUAL CATALOG

-BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA

-BIBLIOTECA DIGITAL DEL PATRIMONIO IBEROAMERICANO

-BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA

-PORTAL GUARANÍ

-REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS

Estos repertorios y otros me han ayudado, sobre todo, a localizar ediciones, pero la información sobre autores, fechas, procesos de escritura, etc. sigue siendo, en muchas ocasiones, escasa e incluso inexistente, hasta el punto de que he tenido que servirme, no pocas veces, de la información contenida en las ediciones decimonónicas por ausencia de datos más modernos.

TEXTO 1 (1488)

Ramón Pané (OSH), *Relación acerca de las antigüedades de los indios, las cuales, con diligencia, como hombre que sabe la lengua de ellos, las ha recogido por mandato del Almirante*

Obra manuscrita terminada hacia 1498 en la isla La Española. Aunque estaba pensada como un documento interno dirigido a Colón, fue pronto recogida por Pedro Mártir de Anglería y posteriormente por el hijo de aquel.

Ediciones en papel

Pedro Mártir de Anglería (ed.), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, en *Década Primera*, Venecia, s.e., 1504. Publicada en italiano.

Hernando Colón (ed.), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, en *Historia del Almirante*, Venecia, s.e., 1571. Publicada en italiano.

Andrés González Barcia (ed.), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, en *Historiadores primitivos de Indias*, Madrid, 1749.

Antonio Bachiller y Morales (ed.), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, en *Cuba primitiva: Origen, lenguas, tradiciones e historia de los indios de las Antillas Mayores y las Lucayas*, Cuba, s/e, 1878.

Tomás Minuesa (ed.), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, en Hernando Colón, *Historia del almirante don Cristóbal Colón*, Madrid, s/e, 1892.

Relación acerca de las antigüedades de los indios, *Archivos del Folklore Cubano*, I, 2 (1924).

Relación acerca de las antigüedades de los indios, en *Colección de Libros Raros o Curiosos que tratan de América*, México, Letras de México, 1932.

Relación de fray Ramón acerca de las antigüedades de los indios, las cuales con diligencia, como hombre que sabe su idioma, recogió por mandato del Almirante, México, FCE, 1932.

Manuel Serrano y Sanz (ed.), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, en *Historia del almirante don Cristóbal Colón, por su hijo Hernando*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1932.

Relación acerca de las antigüedades de los indios, *Anales de la Universidad de Santo Domingo*, XII (1947), pp. 109-138.

Alberto Widner-Fox (ed.), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, Buenos Aires, Ene Editorial, 1954.

Ramón Iglesia (ed.), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, en *Vida del almirante don Cristóbal Colón, escrita por su hijo Hernando Colón*, México, FCE, 1974.

Juan José Arrom (ed.), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, México, Siglo XXI, 1974 (reeditado en 1978, 1985, 1988, 1999 y 2001).

Hugo E. Polanco Brito (ed.), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, Santo Domingo, Ediciones de la Fundación Corripio, 1988 (reeditado en 1994).
Relación acerca de las antigüedades de los indios, La Habana, editorial de Ciencias Sociales, 1990.
Ángel Rodríguez Álvarez (ed.), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, San Juan de Puerto Rico, Nuevo Mundo, 2008.

Ediciones en línea y eBooks

CACIBAJAGUA: SITIO DE MITOLOGÍA Y CULTURA ABORIGEN CARIBEÑA
<<http://cacibajagua.blogspot.com.es/2008/01/relacion-acerca-de-las-antiguedades-de.html>> (02/01/2013).

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – BRASIL. REVISTA DE HISTORIA AMERICANA Y ARGENTINA
<<http://www.unicamp.br/chaa/rhaa/downloads/Revista%2014%20-%20artigo%208.pdf>> (02/01/2013).

PUEBLOS ORIGINARIOS: TEXTOS Y DOCUMENTOS
<<http://pueblosoriginarios.com/textos/pane/intro.html>> (02/01/2013).

IBERO-AMERICAN ELECTRONIC TEXT SERIES
<<http://digicoll.library.wisc.edu/cgi-bin/IbrAmerTxt/IbrAmerTxt-idx?id=Spa0006>> (02/01/2013).

Relación acerca de las antigüedades de los indios, Barcelona, Linkgua, 2007 (formato digital o papel).

Fuentes de las que se extrae la información

Juan José Arrom (ed.), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 1-20 y 122-125.

Ángel Rodríguez Álvarez (ed.), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, San Juan de Puerto Rico, Nuevo Mundo, 2008.

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 2 (1531)

Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España, después que se acuerdan haber gentes en estas partes; la cual procuramos de saberlos religiosos infrascriptos, sacados de los libros de caracteres de que usaban estos naturales, y de los más ancianos y que más noticia tienen de sus antepasados. Escrebimos por mandado de nuestro Perlado, a ruego e intercesión de Juan Cano, español, marido de doña Isabel, hija de Montezuma, el segundo deste nombre, Señor que era de la ciudad de México al tiempo que el Marqués D. Hernando Cortés vino a ella, en nombre y como capitán de V.M.

Origen de los mexicanos (título moderno, sin título en el original)

Dos obras manuscritas compuestas hacia 1532-33 en la ciudad de México por uno o varios franciscanos anónimos. La segunda es copia casi literal de la primera. Ambas relaciones fueron posiblemente llevadas a España por el obispo Zumárraga.

Ediciones en papel

Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España y Origen de los mexicanos*, en

Nueva colección de documentos para la historia de México, México, Imprenta de F. Díaz de León, 1891 (reimpresión por la editorial Salvador Chávez Hayhoe en 1941).

Germán Vázquez Chamorro (ed.), *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España y Origen de los mexicanos*, en *Relaciones de la Nueva España*, Madrid, Historia 16, 1991, pp.103-125 y 129-158.

Ediciones en línea y eBooks

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN, MÉXICO

<<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080024007/1080024007.html>> (03/01/2013) (facsímil digital de la edición de García Icazbalceta).

Fuentes de las que se extrae la información

Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España y Origen de los mexicanos*, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Imprenta de F. Díaz de León, 1891, pp. XLI-XLIV.

Germán Vázquez Chamorro (ed.), *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España y Origen de los mexicanos*, en *Relaciones de la Nueva España*, Madrid, Historia 16, 1991, pp. 7-15 y 103-104.

Raquel Sagaón Infante, “Testamento de Isabel Moctezuma”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 10 (1998), pp. 753-760. En

<<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/10/cnt/cnt35.pdf>> (03/01/2013).

TEXTO 3 (1539)

Marcos de Niza (OFM), *Descubrimiento de las siete ciudades* (título moderno, sin título en el original)

Obra manuscrita fechada en 1539 en San Miguel-Compostela, México. No se publicó en español hasta 1865, aunque hay una edición italiana relativamente próxima a la fecha de escritura. Según Jesús Paniagua (2015), fue un texto que debió de circular en distintos manuscritos, pues fue muy conocido y citado entre los contemporáneos del franciscano.

Ediciones en papel

Giovanni Batista Ramusio (ed.), *Descubrimiento de las siete ciudades*, en *Terzo volume delle navigationi et viaggi*, Venecia, s.e., 1556, pp. 433-442 (en italiano).

Joaquín F. Pacheco et alii (eds.), *Descubrimiento de las siete ciudades*, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía*, Madrid, s.e., v.III, 1865, pp. 325-362.

Carmen de Mora (ed.) *Descubrimiento de las siete ciudades*, en *Las siete ciudades de Cibola: textos y testimonios sobre la expedición de Vázquez de Coronado*, Sevilla, Alfar, 1992.

Jerry R. Craddock (ed.), “Fray Marcos de Niza, *Relación* (1539); Edition and Commentary”, *Romance Philology*, n° 53 (1999), pp. 69-118.

Jesús Paniagua Pérez (ed.), *Descubrimiento de las siete ciudades*, en *Crónicas fantásticas de las Indias*, Barcelona, Edhasa, 2015, pp. 475-498.

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES

<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/24637519113805384122202/p0000001.htm#I_0> (04/01/2012).

UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA. ESCOLARCHP

<<http://www.escholarship.org/uc/item/6g50g2vn#page-8>>(04/01/2013) (digitalización de la edición de Jerry R. Craddock).

BIBLIOTECA ANTOLÓGICA.ORG

<<http://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2018/03/NIZA-Marcos-deE-Relaci%C3%B3n-de-las-siete-ciudades-de-Cinola.pdf>> (17/02/2019).

Fuentes de las que se extrae la información

Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1992, 2ª edición, p. 284.

Nancy Joe Dyer, “La *Relación postrera de Siuola* (Motolinía): género, estilo, síntesis cultural hispanoamericana”, *NRFH*, 39-2 (1991), p. 884.

Jesús Paniagua Pérez, *Descubrimiento de las siete ciudades*, en *Crónicas fantásticas de las Indias*, Barcelona, Edhasa, 2015, pp. 65-82.

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 4 (1541)

Toribio de Benavente (“Motolinía”) (OFM), *Historia de los indios de la Nueva España* (título moderno, el original pudo haber sido *Relación de las cosas, idolatrías, ritos y ceremonias que en la Nueva España hallaron los españoles cuando la ganaron; con otras muchas cosas dignas de notar que en la tierra hallaron*)

Obra manuscrita terminada en 1541, en México, aunque con posterioridad el autor siguió compilando apuntes para una obra mucho más ambiciosa que se ha perdido. La “Carta Proemial” tiene fecha de 1541 en Tehuacán, aunque la redacción tiene que datar de bastantes años antes (los materiales allegados). Es seguro que se escribió en distintos tiempos y lugares. Hay tres manuscritos en el siglo XVI. Uno de ellos, que se conserva en la biblioteca de El Escorial, fue corregido en el siglo XVII por José de Sigüenza, que le puso el título que actualmente ostenta. Hay otro manuscrito, del siglo XVIII, que está en el Palacio Real de Madrid, donde ya figura este nuevo título.

Ediciones en papel

Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Historia de los indios de la Nueva España*, en *Colección de documentos para la historia de México*, México, Librería de JM Andrade, 1858, v.1, pp. 1-249.

Marqués de Miraflores y Miguel Salva (eds.), *Ritos antiguos, sacrificios e idolatrías de los indios, y de su conversión a la fe, y quiénes fueron los que primero la predicaron. Va dividido el libro en tres tratados*, en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, Calero, 1869, v.53, pp. 297-574.

Daniel Sánchez García (ed.), *Historia de los indios de la Nueva España*, Barcelona, Herederos de Juan Gili, 1914.

Historia de los indios de la Nueva España, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

Historia de los indios de la Nueva España, México, Editora Nacional, 1951.

Ritos antiguos, sacrificios e idolatrías de los indios de la Nueva España..., Vaduz, Krauss, 1966 (reproducción facsimilar de la de 1869).

- Edmundo O'Gorman (ed.), *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1969 (reediciones en 1973, 1979, 1984, 1990).
- Fidel de Lejarza (ed.), *Memoriales e Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Atlas, 1970 (BAE, 240).
- Javier O. Aragón (ed.), *Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los Indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México, Juan Cortina Portilla, 1979.
- Claudio Esteva (ed.), *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Historia 16, 1985 (reedición en 1986).
- Georges Baudot (ed.), *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Castalia, 1985 (reeditado en 1991).
- Giuseppe Bellini (ed.), *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1988.
- Claudio Esteva (ed.), *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Dustin, 2001.
- Ángel Fabregat (ed.), *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Promo Libro, 2003.
- Mercedes Serna y Bernat Castany (eds.), *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, RAE-Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2014.

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES

<<http://mail.ecdl2006.org/servlet/SirveObras/93348473656335907949368/p0000002.htm>> (06/01/2013).

BIBLIOTECA ANTOLÓGICA.ORG

<<https://bit.ly/2SUyJri>> (17/02/2019)

BRANDEIS UNIVERSITY

<<http://archive.org/details/historiadelosind00moto>> (06/01/2013) (facsimil digital de la edición de Daniel Sánchez García).

Historia de los indios de la Nueva España, Barcelona, Linkgua, 2006 (reedición en 2010).

Fuentes de las que se extrae la información

Georges Baudot (ed.), *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Castalia, 1991, pp. 7-89.

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 5 (1542)

Gaspar de Carvajal (OP), *Relación que escribió Fr. Gaspar de Carvajal, fraile de la Orden de Santo Domingo de Guzmán, del nuevo descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana desde su nacimiento hasta salir a la mar, con cincuenta y cuatro hombres que trajo consigo y se echo a su ventura por el dicho río, y por el nombre del capitán que le descubrió se llamó el río de Orellana*

Obra manuscrita compuesta hacia 1542 en el Virreinato del Perú. Circuló en dos versiones parcialmente distintas.

Ediciones en papel

Gonzalo Fernández de Oviedo (ed.), *Relación del descubrimiento del famoso río grande de las Amazonas, según lo escribió un devoto e reverendo padre de la Orden de*

- Predicadores, llamado fray Gaspar de Carvajal, en Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del mar Océano, por el capitán Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, Madrid, Real Academia de la Historia, 1851-55, v.4, pp. 541-574.*
- José Toribio Medina (ed.), *Descubrimiento del Río de las Amazonas según la relación hasta ahora inédita de Fr. Gaspar de Carvajal, con otros documentos referentes á Francisco de Orellana y sus compañeros*, Sevilla, Imprenta de E. Rasco, 1894 (reeditado por la Biblioteca Nacional en 1992).
- Raúl Reyes y Reyes (ed.), *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana*, Quito, Imprenta del Ministerio de Educación, 1942.
- Tomás de Vega y Toral (ed.), *El descubrimiento y primer viaje por el río de las Amazonas*, Ecuador, s.e., 1942.
- Antonio Ballesteros Beretta y Manuel Ballesteros Gaibrois (eds.), *Relación que escribió Fray Gaspar de Carvajal, fraile de la orden de Santo Domingo de Guzmán, del nuevo descubrimiento del famoso río grande que descubrió por muy gran ventura el Capitán Francisco de Orellana*, Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1944.
- Domingo Sánchez Loro (ed.), *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande, que por el nombre del capitán que le descubrió se llamó el río de Orellana*, Cáceres, FET y de las JONS, 1952.
- Ramón Páez (ed.), *Relación del descubrimiento del famoso río grande de las Amazonas*, Quito, Municipalidad de Quito, 1953.
- Jorge Hernández Millares (ed.), *Relación del descubrimiento del famoso río grande de las Amazonas*, México, FCE, 1955.
- Jorge A. Garcés y Roberto Páez, *Descubrimiento del río de Orellana*, Quito, Imprenta Municipal-Dirección del Museo de Arte e Historia, 1958.
- Rafael Díaz Maldonado (ed.), *Relación del descubrimiento del famoso río grande de las Amazonas*, en *La aventura del Amazonas*, Madrid, Historia 16, 1986.
- Octavio Latorre (ed.), *Relación del descubrimiento del Río Grande de las Amazonas (1541-1542)*, Quito, Gobierno del Ecuador-Museo Antropológico del Banco Central, 1992.
- Mariano Cuesta (ed.), *Relación del descubrimiento del famoso río grande que, desde su nacimiento hasta el mar, descubrió el capitán Orellana en unión de 156 hombres*, en *La Amazonía. Primeras expediciones*, Madrid, Banco Santander de Negocios, 1993 (edición de un manuscrito del duque de T'Serclaes de Sevilla, donado a la BN por José Pérez de Guzmán).
- Rafael Maldonado (ed.), *Relación del descubrimiento del famoso río grande de las Amazonas*, en *La aventura del Amazonas*, Madrid, Dastin, 2002, pp. 31-88 (reedición de la de 1986).
- Nieves Pinillos Iglesias (ed.), *Descubrimiento del río de las Amazonas. Relación de Gaspar de Carvajal*, Madrid, El País, 2011. En <http://blogs.elpais.com/papeles-perdidos/pdf/gaspardecarvajal.pdf>
- Jesús Paniagua Pérez (ed.), *Relación que escribió Fr. Gaspar de Carvajal, fraile de la Orden de Santo Domingo de Guzmán, del nuevo descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana desde su nacimiento hasta salir a la mar, con cincuenta y cuatro hombres que trajo consigo y se echo a su ventura por el dicho río, y por el nombre del capitán que le descubrió se llamó el río de Orellana*, en *Crónicas fantásticas de la Indias*, Barcelona, Edhasa, 2015, pp. 499-561.

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA

<<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000056914&page=1>> (17/02/2019) (facsimil digitalizado de la edición de José toribio Medina).

BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA

<<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000057769&page=1>> (17/02/2019) (facsimil digitalizado de la edición de Mariano Cuesta).

La aventura del Amazonas, Barcelona, Linkgua, 2010 (edición digital e impresa).

Fuentes de las que se extrae la información

Rafael Maldonado (ed.), *La aventura del Amazonas*, Madrid, Dastin, 2002, pp. 13-14.

Jesús Paniagua Pérez (ed.), *Relación que escribió Fr. Gaspar de Carvajal, fraile de la Orden de Santo Domingo de Guzmán, del nuevo descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana desde su nacimiento hasta salir a la mar, con cincuenta y cuatro hombres que trajo consigo y se echo a su ventura por el dicho río, y por el nombre del capitán que le descubrió se llamó el río de Orellana*, en *Crónicas fantásticas de la Indias*, Barcelona, Edhasa, 2015, pp. 82-98.

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 6 (1555)

Toribio de Benavente (“Motolinía”) (OFM), *Carta al Emperador Carlos V* (título moderno, sin título en el original)

Obra manuscrita fechada en 1555 en Tlaxcala, México. Parece haberse escrito en dos momentos distintos, ya que hay, en el medio del texto, un primer final y luego, como consecuencia de haber visto otros opúsculos de Las Casas, la carta continúa. Motolinía alude a un libro, publicado en 1552, cuyo título, que él no da, es *Tratado sobre esclavos*, lo cual supone que la primera parte de la carta la había escrito antes de 1552 y que tardó tres años más en mandarla completa.

Ediciones en papel

Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Carta al Emperador Carlos V*, en *Colección de documentos para la historia de México*, México, Librería de JM Andrade, 1858, v.1, pp. 251-277.

Daniel Sánchez García (ed.), *Carta al Emperador*, en *Historia de los indios de la Nueva España*, Barcelona, s.e., 1914, pp. 257-277.

José Bravo Ugarte, *Carta al Emperador. Refutación a Las Casas sobre la colonización española*, México, Jus, 1949.

Edmundo O’Gorman (ed.), *Carta al Emperador*, en *Memoriales o libro segundo de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM, 1971.

Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Carta al Emperador Carlos V* en *Colección de documentos para la historia de México*, México, Porrúa, 1980 (facsimil de la primera).

Isacio Pérez Fernández, *Carta al Emperador Carlos V*, en *Fray Toribio Motolinía frente a Bartolomé de las Casas*, Salamanca, San Esteban, 1989.

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES

<<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/93348473656335907949368/index.htm>> (04/01/2013) (digitalización de la edición de 1858).

BIBLIOTECA VIRTUAL UNIVERSAL

<<http://www.biblioteca.org.ar/libros/70604.pdf>> (04/01/2013).

Carta al Emperador, Barcelona, Linkgua, 2012 (edición digital e impresa).

Fuentes de las que se extrae la información

Isacio Pérez Fernández, *Carta al Emperador Carlos V*, en *Fray Toribio Motolinía frente a Bartolomé de las Casas*, Salamanca, San Esteban, 1989.

Georges Baudot (ed.), *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Castalia, 1991, pp. 7-89.

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 7 (1560)

Juan de San Pedro (OSA) (atribuido a), *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú* (la obra no tiene título; el anterior está sacado de la edición utilizada. Se conoce también con el título de *Crónica agustina de Huamachuco*. En las primeras líneas de la obra aparece la expresión “relación de las cosas que yo alcanzo”, que, aunque no sea utilizada por el autor como título de modo explícito, es lo más cercano, seguramente, a lo que él pensaba como tal).

Obra manuscrita terminada, tal como nos ha llegado, en 1560, en España, aunque incompleta (posible borrador de una proyectada obra mayor que no llegó a escribirse).

Ediciones en papel

Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los primeros religiosos agustinos que allí pasaron para la conversión de los naturales, en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, Lima, Imprenta y Librería Sanmarti, 1918, v.9, pp. 1-56.

Eric E. Deeds et alii (eds.), *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*, Málaga, Algazara, 1992 (reeditado en 2007).

Lucila Castro de Trelles (ed.), *Relación de la religión y los ritos del Perú, hecha por los padres agustinos*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

Ediciones en línea y eBooks

GVK GEMEINSAMER VERBUNDKATALOG

<<https://bit.ly/2TTWaco>> (17/02/2019) (recurso electrónico de la edición de Lucila Castro).

Fuentes de las que se extrae la información

Eric E. Deeds et alii (eds.), *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*, Málaga, Algazara, 1992 (reeditado en 2007), pp. 42-43.

-KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 8 (hacia 1560)

Francisco de Aguilar (OP), *Relación breve de la conquista de la Nueva España*

Obra manuscrita escrita a finales de la década de los cincuenta o comienzos de los sesenta. No está fechada, pero, por los datos biográficos, se colige que tuvo que ser escrita hacia 1560 en México. Fue un regalo del arzobispo Pedro Moya de Contreras al rey Felipe II. El manuscrito se conserva en El Escorial. La primera edición en papel corrió a cargo de Luis González Obregón, a partir de una copia que del manuscrito original había hecho Francisco del Paso y Troncoso en 1892. Sobre la fecha de la publicación hay discrepancias, que no me ha sido posible solventar, entre Germán Vázquez Chamorro y Judith Licea Ayala (que indican 1900 y 1903 respectivamente).

Ediciones en papel

Luis González Obregón (ed.), *Historia de la Nueva España*, en *Anales del Museo Nacional de México*, 1-7 (1900?, 1903?), pp. 3-25.

Alfonso Teja Zabre (ed.), *Historia de la Nueva España*, *Suplemento de Letras*, 7 (1937), pp. 78-118 (reeditada por la editorial Botas en 1938).

Vargas Rea (ed.), *Relato breve de la conquista de la Nueva España*, México, Vargas Rea, 1943.

Federico Gómez de Orozco (ed.), *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1954.

Jorge Gurría Lacroix y Beatriz Arteaga Garza (eds.), *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, México, UNAM, 1977 (reeditado en 1980).

Germán Vázquez Chamorro (ed.), *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, en *La conquista de Tenochtitlán*, Madrid, Historia 16, 1988, pp. 155-206.

Germán Vázquez Chamorro (ed.), *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, en *La conquista de Tenochtitlán*, Madrid, Dustin, 2002, pp. 151-198 (reedición de la anterior).

Ediciones en línea y eBooks

ARTEHISTORIA. JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN

<<https://www.artehistoria.com/es/contexto/relaci%C3%B3n-breve-de-la-conquista-de-la-nueva-espa%C3%B1a-0>> (17/02/2019).

Fuentes de las que se extrae la información

Germán Vázquez Chamorro (ed.), *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, en *La conquista de Tenochtitlán*, Madrid, Dustin, 2002, pp. 151-154.

Judith Licea Ayala, “Una contribución a la bibliografía sobre cultura náhuatl”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, 1-1 (1969), pp. 151-173. En

<<http://publicaciones.iib.unam.mx/index.php/boletin/article/view/169/161>> (24/08/2014).

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 9 (1566)

Diego de Landa (OFM), *Relación de las cosas de Yucatán, sacada de lo que escribió el padre Diego de Landa, de la Orden de San Francisco*

Obra manuscrita terminada hacia 1566, en España. El manuscrito, de 1616, es un resumen del original perdido y se encuentra en la Real Academia de la Historia.

Ediciones en papel

- Charles Etienne Brasseur de Bourbourg (ed.), *Relación de las cosas de Yucatán*, en *Collection de documents dans les langues indigènes, pour servir à l'étude de l'histoire et de la philologie de l'Amérique ancienne*, París, Auguste Durand, 1864 (reeditada por Jean Genette en 1928).
- José María Asensio y Toledo, *Relación de las cosas de Yucatán, sacada de la que escribió el padre Duego de Landa*, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar*, Madrid, Sucesores de Ribadeneyra, 1898, v.1.
- Héctor Pérez Martínez (ed.), *Relación de las cosas de Yucatán*, México DF, Robredo, 1938.
- Ángel María Garibay Quintana (ed.), *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1959 (reedición en 1966, 1973, 1978, 1982,1986).
- Miguel Rivera (ed.), *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, Historia 16, 1985 (reeditado en 1992).
- Relación de las cosas de Yucatán*, México, Dante, 1990 (reeditado en 2001)
- Miguel Rivera (ed.), *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, Información y Revistas DL, 1992 (reedición de la edición de 1985).
- Relación de las cosas de Yucatán*, Mérida-México, San Fernando, 1992.
- María del Carmen León Cazares (ed.), *Relación de las cosas de Yucatán*, México DF, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- Miguel Rivera (ed.), *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, Dustin, 2002 (reedición de la edición de 1986).

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA ANTOLÓGICA.ORG

<<http://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2018/03/LANDA-Relaci%C3%B3n-de-las-cosas-del-Yucat%C3%A1n.pdf>> (17/02/2019).

ASOCIACIÓN EUROPEA DE MAYISTAS

<<http://www.wayeb.org/download/resources/landa.pdf>> (16/01/2013).

ARQUEÓLOGOS. RED ESPAÑOLA DE HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA

<<https://bit.ly/2ImvLmm>> (17/02/2019).

Relación de las cosas de Yucatán, Barcelona, Linkgua, 2007 (edición digital e impresa).

Relación de las cosas de Yucatán, Barcelona, Red Ediciones, 2012.

Fuentes de las que se extrae la información

Miguel Rivera (ed.), *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, Dustin, 2002, p. 10.

María del Carmen León Cázares, “Diego de Landa”, en José Ramón Romero Galván (ed.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM, 2003, pp. 277-280.

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 10 (1577)

Bernardino de Sahagún (OFM), *Historia general de las cosas de la Nueva España* (solo se conservan palabras sueltas del título por haberse perdido los primeros folios; cabe suponer que las primeras palabras serían “General estoria...”).

Obra manuscrita, aunque preparada para la edición por la abundancia de paratextos. De compleja historia en cuanto a sus versiones manuscritas. Una se termina en 1569, tal como

indica el autor, y es requisada poco después. Vuelta a recuperar en 1575, Sahagún prepara un nuevo manuscrito con más materiales, que se termina de escribir, junto con los paratextos correspondientes, hacia 1577, en México.

Circuló en dos manuscritos hasta su primera impresión en el siglo XIX. Al final del “Libro sexto” dice que ese libro fue traducido por el propio Sahagún treinta años después de haber sido compuesto en lengua mexicana (1547). Las fuentes para la escritura del último libro datan de fechas tan tempranas como los primeros veinte años del siglo XVI.

Aunque es un texto manuscrito (lo que hay son versiones manuscritas, si bien están preparadas como si fueran a imprimirse, pues tienen los consabidos prólogos), dado el objetivo de la escritura de la obra, es verosímil que el autor pensara en publicarla –de hecho, mandó una versión a España–. Hay que anotar también que fue víctima de la censura, pues el rey Felipe mandó recoger todos sus escritos. El autor informa de que escribió la obra en lengua azteca y no pudo, en su momento, dar la versión castellana, pero que posteriormente la autoridad religiosa de la región mandó traducir el libro. Dice también que su trabajo suscitó interés enseguida y que llegó a ser comparado, por su valor lingüístico, con grandes obras de la filología latina (en el contexto de la época, favorecedor de la redacción de gramáticas y diccionarios). En el prólogo al “Libro segundo” da cuenta con más detención aún de los avatares de autor y obra, con el objetivo, en este caso, de que se vea que el trabajo fue examinado por muchos y que costó mucho esfuerzo.

Ediciones en papel

Carlos María de Bustamante (ed.), *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Alejandro Valdés, 1829-30 (reeditada en 1890-95).

J. Ramírez Cabañas (ed.), *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Pedro Robredo, 1938.

Miguel Acosta Saignes (ed.), *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Nueva España, 1946 (reeditado en 1955).

Ángel María Garibay (ed.), *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1956 (reeditado en 1969, 1975 y 2006).

Historia general de las cosas de Nueva España. Códice Florentino, México, Secretaría de Gobernación, 1979.

Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (eds.), *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Fomento Cultural Banamex, 1982.

Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (eds.), *Historia general de las cosas de Nueva España*, Madrid, Alianza, 1988 (reeditado en 1995)

Juan Carlos Temprano (ed.), *Historia general de las cosas de Nueva España*, Madrid, Historia 16, 1990.

Isidro Sepúlveda Muñoz (ed.), *Historia general de las cosas de Nueva España*, Madrid, Promoción y Ediciones, 1994.

Historia universal de las cosas de Nueva España, Firenze, Giunti, 1996.

Juan Carlos Temprano (ed.), *Historia general de las cosas de Nueva España*, Madrid, Destin, 2001, 2 v. (reedición de la edición de 1990 y reeditado en 2009).

Alfredo López Austin (ed.), *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Dirección general de Publicaciones, 2002.

Historia general de las cosas de Nueva España, Charleston SC, Bibliobazaar, 2009 (reproducción de la primera edición).

Los manuscritos de la Historia general de las cosas de Nueva España: el código matritense de la Real Academia de la Historia, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, 2013.

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA NACIONAL DE FRANCIA

<<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k830428.r=Historia+general+de+las+cosas+de+la+Nueva+Espa%C3%B1a.langES>> (23/01/2013).

BIBLIOTECA ANTOLOGICA. ORG

<<https://bit.ly/2X8AjA0>> (a 17/02/2019 solo los capítulos 7 al 12).

INTERNET ARCHIVE. INDIGENOUS LANGUAGES COLLETION

<<http://archive.org/stream/historiageneral01saha#page/n15/mode/2up>> (23/01/2013).
(digitalización de la edición de 1829)

Historia general de las cosas de Nueva España, Barcelona, Linkgua, 2010 (edición digital e impresa) (reeditado en 2011).

Fuentes de las que se extrae la información

Juan Carlos Temprano (ed.), *Historia general de las cosas de Nueva España*, Madrid, Dastin, 2001, 2 v, pp. 39-42.

BIBLIOTECA ANTOLOGICA. ORG

<<https://bit.ly/2X8AjA0>> (17/02/2019).

TEXTO 11 (1581)

Diego Durán (OP), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*

Obra manuscrita compuesta en sucesivas etapas y terminada en 1581, en México. Se compone de tres obras: *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas* (1570), *Calendario antiguo* (1579) e *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* (1581). Este último es el que da título a la obra entera, aunque el único titulado por el autor fue el segundo.

Ediciones en papel

José Fernando Ramírez et alii (eds.), *Historia de las Indias de Nueva-España e islas de Tierra Firme*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1867-1880.

José Fernando Ramírez et alii (eds.), *Historia de las Indias de Nueva-España e islas de Tierra Firme*, México, Editora Nacional, 1951.

Ángel Garibay (ed.), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967 (reeditada en 1984, 1990 y 2006).

José Rubén Romero Galván et alii (eds.), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, Madrid, Turner-Banco Santander, 1990 (reeditada en 1995).

Francisco González Vera (ed.), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, Madrid, Turner, 1990-1991.

Rosa Camelo y José Ramón Romero Galván (eds.), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995 (reeditada en 2002 y 2007).

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA:

<http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es:80/webclient/DeliveryManager?pid=3307722&custom_att_2=simple_viewer> (29/01/2013) (digitalización del manuscrito de la BNE).

BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES

<<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=13915>> (29/01/2013) (facsimil digitalizado de la edición de 1951).

Fuentes de las que se extrae la información

Pilar Máynez, “Fray Diego Durán: testigo e intérprete de la cosmovisión indígena”, *Destiempos*, 14 (2008), pp. 7-14.

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 12 (1586)

Juan de Tovar (SJ), *Relación de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*. Existe también un título más largo, que recoge una de las ediciones modernas: *Historia de la venida de los indios a poblar a México de las partes remotas de occidente, los sucesos y peregrinaciones del camino, su gobierno, ídolos y templos de ellos, ritos y ceremonias y sacrificios, y sacerdotes de ellos, fiestas y bailes, y sus meses y calendarios de los tiempos, los reyes que tuvieron hasta el postrero que fue Ynga, con otras cosas curiosas sacadas de los archivos y tradiciones antiguas de ellos, hecha por el padre Juan de Tovar de la Compañía de Jesús, enviada al rey nuestro señor en este original de mano escrito*. Se componía de dos partes: 1) *Relación de los indios que habitan en esta Nueva España según sus historias* y 2) *Tratado de los ritos y ceremonias y dioses que en su gentilidad usaban los indios de esta Nueva España*.

Obra manuscrita terminada a finales de 1585 o comienzos de 1586, en México. Hubo una primera versión (la *Primera relación*), terminada en 1578 y entregada para ser llevada a España, pero que se perdió. Después de la aparición de la *Historia* de Durán, Tovar reconstruyó su manuscrito perdido, que entregó en 1586 a Acosta y que este llevó a España (el llamado códice Tovar) y él se quedó con una copia (códice Ramírez).

Ediciones en papel

Manuel Orozco y Berra (ed.), *Cronica mexicana / escrita por D. Hernando Alvarado Tezozomoc hacia el ano de 1598; anotada por Manuel Orozco y Berra y precedida del Codice Ramirez, manuscrito del siglo 16 intitulado: Relacion del origen de los indios que habitan esta Nueva Espana segun sus historias y de un examen de ambas obras al cual va anexo un estudio de chronologia mexicana por el mismo Orozco y Berra*, México, José María Vigil, 1878.

Manuel Orozco y Berra y José Fernando Ramírez (eds.), *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias, examen de la obra, con un anexo de cronología mexicana*, México, Leyenda, 1944.

Jaques Lafaye (ed.), *Manuscrit Tovar. Origines et croyances des Indiens du Mexique*, Graz-Austria, Akademische Druck-u, 1972 (edición del manuscrito Tovar, con fijación del texto en castellano y traducción al francés).

Manuel Orozco y Berra (ed.), *Cronica mexicana / escrita por D. Hernando Alvarado Tezozomoc hacia el ano de 1598 ; anotada por Manuel Orozco y Berra y*

precedida del Codice Ramirez, manuscrito del siglo 16 intitulado: Relacion del origen de los indios que habitan esta Nueva Espana segun sus historias y de un examen de ambas obras al cual va anexo un estudio de chronologia mexicana por el mismo Orozco y Berra, México, Porrúa, 1975 (reeditada en 1980, 1987) .

Manuel Orozco Berra y José Fernando Ramírez (eds.), *Código Ramírez: manuscrito del siglo XVI intitulado, Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, México, Innovación, 1979 (reeditada en 1985).

Germán Vázquez Chamorro (ed.), *Relación de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, en *Origen de los mexicanos*, Madrid, Historia 16, 1987.

Germán Vázquez Chamorro (ed.), *Relación de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, en *Origen de los mexicanos*, Madrid, Dastin, 2001, pp. 27-187 (reedición del anterior).

José J. Fuente del Pilar (ed.), *Historia y creencias de los indios de México*, Madrid, Miraguano, 2001.

Ediciones en línea y eBooks

Origen de los mexicanos, Linkgua, 2010 (solo formato digital).

Fuentes de las que se extrae la información

José J. Fuente del Pilar (ed.), *Historia y creencias de los indios de México*, Madrid, Miraguano, 2001, pp. 37-49

Germán Vázquez Chamorro (ed.), *Relación de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, en *Origen de los mexicanos*, Madrid, Dastin, 2001, pp. 5-9 y 22-24.

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 13 (1590)

José de Acosta (SJ), *Historia natural y moral de las Indias*

Obra impresa terminada de escribir en 1598 y editada en 1590 en Sevilla. Menos azarosa que la mayoría de sus compañeras. Acosta comienza a compilar su obra en las Indias y, provisto de diversos materiales, la escribe una vez que llega a España y la publica enseguida.

Ediciones en papel

Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas; y los ritos, ceremonias, leyes, y gouierno, y guerras de los indios, Sevilla, Juan de León, 1590.

Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas; y los ritos, ceremonias, leyes, y gouierno, y guerras de los indios, Barcelona, Lelio Marini, 1591 (hay otra edición con la misma fecha y lugar, pero en la imprenta de Jayme Cendrat).

Historia natural y moral de las Indias, Madrid, Ramón Anglés, 1594.

Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas; y los ritos, ceremonias, leyes, y gouierno, y guerras de los indios, Madrid, Alonso Martín, 1608.

Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas; y los ritos, ceremonias, leyes, y gouierno, y guerras de los indios, Madrid, Pantaleón Aznar, 1792.

Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas; y los ritos, ceremonias, leyes, y gouierno, y guerras de los indios, Madrid, Anglés, 1894.

Edmundo O'Gorman (ed.), *Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas; y los ritos, ceremonias, leyes, y gouierno, y guerras de los indios*, México, FCE, 1940 (reeditada y revisada en 1962 y luego reimpressa en 1979, 1985, 2006).

Francisco Mateos (ed.), *Historia natural y moral de las Indias*, en *Obras del P. Acosta*, Madrid, Atlas, 1954, pp. 2-247.

Bárbara G. Beddall (ed.), *Historia natural y moral de las Indias*, Valencia, Albatros, 1977 (reproducción facsímil de la edición de 1590).

José Alcina Franch (ed.), *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Historia 16, 1986 (reeditada en 1987).

Historia natural y moral de las Indias, Madrid, Hispanoamericana de Publicaciones, 1987 (facsímil de la edición de 1792).

Antonio Quilis (ed.), *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1998.

José Alcina Franch (ed.), *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Dastin, 2002 (reedición de la edición de 1986).

Fermín del Pino Díaz (ed.), *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, CSIC, 2008.

Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas; y los ritos, ceremonias, leyes, y gouierno, y guerras de los indios, s.l., s.e., 2011 (facsímil de la edición de 1594).

Ediciones en línea y eBooks

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
 <<https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/9>> (17/02/2019).

ARCHIVE.ORG
 <<http://archive.org/stream/historianatural01acosgoog#page/n13/mode/2up>> (07/02/2013) (digitalización de la edición de 1894)
 <<http://archive.org/stream/historianatural00cgoog#page/n21/mode/2up>> (07/02/2013) (digitalización de la edición de 1792).

BIBLIOTECA DIGITAL DE CASTILLA Y LEÓN
 <<http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=5041>> (07/02/2013) (digitalización de la edición de 1894).

-BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES
 <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-natural-y-moral-de-las-indias--0/html/>> (08/02/2013) (digitalización de la edición de 1954).

BIBLIOTECA DIGITAL REAL JARDÍN BOTÁNICO-CSIC
 <<http://bibdigital.rjb.csic.es/ing/Libro.php?Libro=4581>> (17/02/2019).

BIBLIOTECA VIRTUAL UNIVERSAL
 <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/71367.pdf>> (09/02/2013).

BIBLIOTECA ANTOLÓGICA. ORG
 <<http://www.biblioteca-antologica.org/wp-content/uploads/2009/09/ACOSTA-Historia-natural-y-moral-de-las-Indias.pdf>> (09/02/2013).

Historia natural y moral de las Indias, Barcelona, Linkgua, 2010 (formato digital y en papel).

Fuentes de las que se extrae la información

- José Alcina Franch (ed.), *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Dastin, 2002, pp. 22-43.
- Fermín del Pino Díaz (ed.), *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, CSIC, 2008, pp. 17-56.
- KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 14 (1596)

Agustín Dávila Padilla (OP), *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de Mexico de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*

Obra impresa comenzada a escribir en 1589 por mandato del Capítulo General de la Orden en México. Es resultado de investigaciones anteriores de otros religiosos. Ante la imposibilidad de imprimirla en México por falta de papel, el autor viajó a España y se publicó en 1596 en Madrid en casa de Pedro Madrigal. Formato folio a dos columnas con envío y paginación independiente el texto de los preliminares. Títulos en diferentes tamaños y formas tipográficas y letra inicial de libro mucho mayor e inserta en un cuadro ilustrado con miniaturas. Contiene diferentes índices de capítulos y materias. Ilustraciones alusivas al martirio de Cristo y a la evangelización en la portada y la contraportada respectivamente (la primera, inserta en un templo clásico).

Ediciones en papel

Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de la Nueva España, Madrid, Pedro Madrigal, 1596.

Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de la Nueva España, Bruselas, Juan de Meerbeque, 1625.

Varia Historia de la Nueva España y Florida, donde se tratan muchas cosas notables, ceremonias de Indios y adoración de sus ídolos, descubrimientos, milagros, vidas de varones ilustres, y otras cosas sucedidas en estas provincias, Valladolid, Juan Bautista Varesio, 1634.

Agustín Millares Carlo (ed.), *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, México, Academia Literaria, 1955 (facsimil de la edición de 1625).

Ediciones en línea y eBooks

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

<<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012672/1080012672.html>> (11/02/2013)
(digitalización de la edición de 1625).

EUROPEANA

<<http://search.ugent.be/meercat/x/bkt01?q=900000147950>> (11/02/2013) (digitalización de la edición de 1625).

María Lourdes Díaz. Trechuelo (comp.), *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de la Nueva España*, en *Temáticas para la historia de Iberoamérica, vol 14: Evangelización y Misiones en Iberoamérica y*

Filipinas. Textos Históricos (I), Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS – Maphre Mutualidad, 1999 (digitalización de la edición de 1596).

Fuentes de las que se extrae la información

- Hernando Ojea (O.P.), *Libro tercero de la historia religiosa de la Provincia de México, de la orden de Santo Domingo*, México, Museo Nacional, 1897, p. V.
- KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 15 (1596)

Jerónimo de Mendieta (OFM), *Historia eclesiástica indiana*

Obra manuscrita terminada, según Izcabalceta, en 1596. Enviada a España para su publicación, pero esta no se llevó a cabo finalmente y la obra desapareció, sin ser citada por ningún autor, excepto Torquemada. Sin embargo, Francisco Solano indica que se comenzó a escribir hacia 1594 y se terminó en 1604, poco antes de su muerte. Añade que Mendieta encargó su publicación a su discípulo fray Juan Bautista. El manuscrito llegó a España y allí se le perdió la pista. Según las hipótesis de Solano, la obra no llegó a publicarse por coincidir en el tiempo con otra obra lista para la edición, la *Monarquía indiana*, de Torquemada, que estaba más en consonancia con los gustos barrocos.

Ediciones en papel

Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, México, Antigua Librería, 1870.

Historia eclesiástica indiana, México, Porrúa, 1971 (facsimil de la edición de 1870) (reeditada en 1980).

Francisco Solano y Pérez-Lila (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, Atlas, 1973.

Antonio Rubial García (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997 (reeditada en dos tomos: I en 2002 y II en 2008).

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES

<<http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-eclesiastica-indiana--0/>> (17/02/2019).

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

<<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012505/1080012505.html>> (29/12/2014) (facsimil digital de la edición de 1870).

BAYERISCHE STAATS BIBLIOTHECK DIGITAL

<http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10985692_00001.html> (11/02/2013) (facsimil digital de la edición de 1870).

BIBLIOTECA ANTOLÓGICA.ORG

<<http://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2018/07/MENDIETA-Historia-eclesi%C3%A1stica-indiana.pdf>> (17/02/2019)

ARCHIVE.ORG

<<http://archive.org/stream/historiaeclesis00mendgoog#page/n6/mode/2up>> (11/02/2013) (facsimil digital de la edición de 1870).

BIBLIOTECA VIRTUAL UNIVERSAL

<<http://www.biblioteca.org.ar/libros/131289.pdf>> (13/02/2013).

Historia eclesiástica indiana: que trata de la introducción del evangelio y fe cristiana en la isla Española y sus comarcas que primero fueron descubiertas, Barcelona, Linkgua, 2007 (edición digital y en papel) (reeditada en 2011).

Fuentes de las que se extrae la información

Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, México, Antigua Librería, 1870, pp. XXVII-XLVI.

Francisco Solano y Pérez-Lila (ed.), *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, Atlas, 1973, v.1, pp. 9-91.

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 16 (1605)

Reginaldo de Lizárraga (OP), *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile, para el Excmo. Sr. Conde de Lemos y Andrada Presidente del Consejo Real de Indias, por Fr Reginaldo de Lizárraga*

Obra manuscrita, iniciada en 1591 y, según Ricardo Rojas, terminada en 1607, aunque el grueso del libro estaba concluido en 1605. Sin embargo, he podido ver una digitalización de un manuscrito donde se indica como fecha de finalización 1605. Está formada por textos y fragmentos elaborados en distintas etapas y viajes del autor. En el texto figuran varios presentes de la escritura (1603 y 1605), por lo que el proceso de redacción debió de prolongarse varios años. Esto lo confirma el hecho de que alude a Felipe II como si todavía estuviese vivo, lo que indica que parte de la obra se escribió antes de 1598.

Ediciones en papel

Carlos A. Romero (ed.), *Descripción y población de las Indias*, Lima, Instituto Histórico del Perú-Imprenta Americana, 1908.

M. Serrano y Sanz (ed.), *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, en *Historiadores de Indias*, Madrid, Bailly, Bailliére e Hijos (NBAE, 13-15), 1909.

Ricardo Rojas (ed.), *Descripción colonial*, Buenos Aires, Librería La Facultad (Biblioteca Argentina, 13-14), 1916 (reeditada en 1928).

Carlos A. Romero y Francisco A. Loayza (eds.), *Descripción de las Indias: crónica sobre el antiguo Perú escrita entre los años 1560 y 1602 por el padre Reginaldo de Lizárraga*, Lima, Imprenta D. Miranda, 1946.

Mario Hernández Sánchez-Barba (ed.), *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile, de Reginaldo de Lizárraga. Jornada del río Marañón, de Toribio de Ortiguera*, Madrid, Atlas (BAE, 216), 1968.

Ignacio Ballesteros Díaz (ed.), *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Madrid, Historia 16, 1986 (reeditada en 1987).

Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1999.

Ignacio Ballesteros Díaz (ed.), *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Madrid, Dastin, 2002.

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA

<<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000028964&page=1>> (17/02/2019) (digitalización de un manuscrito fechado en 1735, que es copia de otro de 1605).

<<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000012419&page=1>> (17/02/2019) (digitalización de la edición de 1916).

BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/descripcion-colonial-libro-primero--0/html/ff687904-82b1-11df-acc7-002185ce6064_6.html> (17/02/2019)
(digitalización no facsimilar a partir de la edición de 1916)

ARCHIVE.ORG

<<http://archive.org/stream/descripcinypobl00romegoog#page/n7/mode/2up>>
(13/02/2013) (facsimilar digitalizado de la edición de 1908).

BIBLIOTECA VIRTUAL UNIVERSAL

<<http://www.biblioteca.org.ar/libros/130461.pdf>> (13/02/2013)

THE PROJET GUTENBERG

<<http://www.gutenberg.org/files/40724/40724-h/40724-h.htm>> (13/02/2013)
(digitalización a partir de la edición de 1616).

Fuentes de las que se extrae la información

BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/descripcion-colonial-libro-primero--0/html/ff687904-82b1-11df-acc7-002185ce6064_6.html> (17/02/2019)
(digitalización no facsimilar a partir de la edición de 1916)

BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA

<<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000028964&page=1>> (17/02/2019) (digitalización de un manuscrito fechado en 1735, que es copia de otro de 1605).

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 17 (1620)

REMESAL, Antonio de (OP), *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala; escribense juntamente los principios de la Religión de nuestro glorioso padre Santo Domingo y de las demás Religiones. Al conde de la Gomera, del consejo del rey nuestro señor, su presidente y capitán general, por el presentado fray Antonio de Remesal, de la Orden de Predicadores de la provincia de España, Madrid, por Francisco Abarca y Angulo, Año de MDCXX.*

Obra impresa, terminada de escribir en 1617 y publicada en Madrid en 1620. La edición original tenía dos portadas con alguna variación al comienzo del título: una titulaba según figura arriba y la otra comenzaba: *Historia de la provincia de San Vicente de Chyapa y Guatemala de la orden de nro. Glorioso padre Sancto Domingo...*

Ediciones en papel

Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala; escribense juntamente los principios de la Religión de nuestro glorioso padre Santo Domingo y de las demás Religiones. Al conde de la Gomera, del consejo del rey nuestro señor, su presidente y capitán general, por el presentado fray Antonio de Remesal, de la Orden de Predicadores de la provincia de España, Madrid, por Francisco Abarca y Angulo, Año de MDCXX, Madrid, Francisco de Abarca y Angulo, 1620.

Antonio Batres Jáuregui y Manuel Valladares (eds.), *Historia general de las Indias occidentales*, Guatemala, C.A., 1932.

Carmelo Sáenz de Santa María (ed.), *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Madrid, Atlas (BAE, 175), 1964 (v.1) y 1966 (v.2).

Antonio Batres Jáuregui y Manuel Valladares (eds.), *Historia general de las Indias occidentales*, Guatemala, Pineda Ibarra, 1966.

Carmelo Sáenz de Santamaría (ed.), *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, México, Porrúa, 1988.

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA VIRTUAL DEL PATRIMONIO BIBLIOGRÁFICO

<http://bvpb.mcu.es/es/consulta/resultados_ocr.do?autor_numcontrol=&materia_numcontrol=&id=68312&forma=ficha&tipoResultados=BIB&posicion=2>
(17/02/2019) (facsimil digital de la edición de 1620).

María Lourdes Díaz-Trechuelo (comp.), *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, en *Temáticas para la historia de Iberoamérica, vol 14-2: Evangelización y Misiones en Iberoamérica y Filipinas. Textos Históricos (II)*, Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS – Maphre Mutualidad, 2000 (digitalización de la edición de 1964).

Fuentes de las que se extrae la información

María Lourdes Díaz-Trechuelo (comp.), *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, en *Temáticas para la historia de Iberoamérica, vol 14-2: Evangelización y Misiones en Iberoamérica y Filipinas. Textos Históricos (II)*, Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS – Maphre Mutualidad, 2000 (digitalización de la edición de 1964).

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 18 (1621)

Pablo José de Arriaga (SJ), *Extirpación de la idolatría en el Perú*

Obra impresa, publicada en 1621 en Lima, y terminada de escribir verosímelmente poco antes. También se maneja otro título: *Relación de la idolatría de este Reyno*.

Ediciones en papel

Extirpación de la idolatría en el Perú, Lima, Jerónimo de Contreras, 1621.

Extirpación de la idolatría del Perú, Buenos Aires, s.e., 1910.

Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero (eds.), *La extirpación de la idolatría en el Perú*, en *Colección de documentos referentes a la historia del Perú*, Lima, Sanmartí, 1920, 2ª serie, v.1.

Francisco Esteve Barba (ed.), *La extirpación de la idolatría en el Perú*, en *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid, Atlas (BAE, 209), 1968.

Henrique Urbano (ed.), *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Cuzco, CBC, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1999.

Extirpación de la idolatría del Perú, Charleston, South Carolina, Nabu Press, 2010 (facsimil de la edición de 1621).

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES

<<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/57961663656463163754491/index.htm>> (27/02/2013) (digitalización de la edición de 1920).

BIBLIOTECA VIRTUAL UNIVERSAL

<<http://www.biblioteca.org.ar/libros/155230.pdf>> (27/02/2013) (digitalización de la edición de 1620).

MEMORIA CHILENA

<<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0014760.pdf>> (27/02/2013)
(facsimil digitalizado de la edición de 1621).

IDOLÁTRICA. IDOLATRÍAS E INQUISICIÓN EN AMÉRICA, ESPAÑA Y PORTUGAL

<<https://www.idolatraca.com/textos-clasicos/>> (17/02/2019) facsimil digitalizado de la edición de 1621).

EL LIBRO TOTAL. LA BIBLIOTECA DE AMÉRICA

<<http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=3576,3689,1,1,3576>> (27/02/2013)
(facsimil digitalizado de la edición de 1921).

Franklin Pease García-Irigoyen (comp.), *La extirpación de la idolatría en el Perú*, en *Textos clásicos sobre el área andina*, serie 1 *Iberoamérica en la historia*, v.2, Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS – Maphre Mutualidad, 2000.

Fuentes de las que se extrae la información

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog

REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS

TEXTO 19 (1624)

Juan de Grijalva (OSA), *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592. Por el P.M.F. Ioan de Grijalva prior del convento de N.P.S. Agustín de México. Dedicada a la provincia del SS. nombre de Iesus de México*

Obra impresa, publicada en 1624, en México.

Ediciones en papel

Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592, México, Imprenta de Joan Ruyz, 1624.

Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592, México, s.e., 1924.

Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592, México, s.e., 1926.

León Nicolás (ed.), *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985.

Ediciones en línea y eBooks

María Lourdes Díaz-Trechuelo (comp.), *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, en *Temáticas para la historia de Iberoamérica*, vol 14: *Evangelización y Misiones en Iberoamérica y Filipinas. Textos Históricos (II)*, Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS Maphre Mutualidad, 1999 (facsimil digitalizado de la edición de 1624).

Fuentes de las que se extrae la información

-KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 20 (1627)

SIMÓN, Pedro (OFM), *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales*

Obra impresa, publicada (solo la primera parte, pese a que el autor había mandado a España para su impresión también el manuscrito de la segunda parte) en 1627, en Cuenca, y cuya redacción comenzó en 1623. Terminada antes de 1626, el proceso de composición debió de prolongarse durante el primer cuarto del siglo XVII, aunque el autor en el prólogo afirma que, debido a la prisa de la publicación, solo le llevó año y medio escribir los dos primeros tomos, pero deja claro que hay un trabajo de investigación mucho más dilatado. Solo se imprimió la primera parte y hay otras dos manuscritas, además de una cuarta que se ha perdido. Contó con la autorización para poder ser vendida en las Indias. En el prólogo el autor manifiesta sus temores por no poder estar presente en el proceso de impresión, pues se lo impedía su oficio y en América no debió de poder imprimirse. La primera edición completa se publica entre 1882 y 1892.

Ediciones en papel

Primera parte de las noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales, Cuenca, Domingo de la Iglesia, 1627.

Medardo Rivas (ed.), *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales*, Bogotá, Imprenta de Medardo Rivas, 5 v. 1882-1992.

Manuel José Forero y Gregorio Arcila Robledo (eds.), *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales*, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional, 1953, 7 v.

Tercera noticia historial de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales Madrid, Publicaciones Españolas, 1961.

Demetrio Ramos et alii (eds.), *Noticias historiales de Venezuela*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1963, 2 v.

Juan Friede (ed.), *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales*, Bogotá, Banco Popular, 1981-1982, 7 v.

Demetrio Ramos et alii (eds.), *Noticias historiales de Venezuela*, Caracas, Fundación Ayacucho, 1992.

Ediciones en línea y eBooks

BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK DIGITAL

<http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs3/object/display/bsb10211339_00011.html> (01/03/2013) (facsimil digital de la edición de 1627).

ARCHIVE.ORG

<http://www.archive.org/stream/tierra firmeindias01simbrich/tierra firmeindias01simbrich_djvu.txt> (05/03/2013).

BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA

<<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000044517&page=1>> (17/02/2019).

Fuentes de las que se extrae la información

Alfonso Maffla Bilbao, *Indigenismos en las “Noticias historiales” de fray Pedro Simón*, Colombia, Universidad de Nariño, 2003.

BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA

<<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000044517&page=1>> (17/02/2019).

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS.

TEXTO 21 (1633)

Bernardo de Lizana (O.F.M.), *Historia de Yucatán y Devocionario de Nuestra Señora de Izamal*

Obra impresa terminada de escribir en 1629 en México –se indica el lugar: Mérida de Yucatán y la fecha: 8 de diciembre de 1629– y publicada en 1633 en España. El título, que debe de ser el oficial por cuanto aparece en la Tasa, tiene otras variantes, que figuran en las aprobaciones de la obra: *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán* o *Devocionario e Historia de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*. Más aún, el autor, en la primera página de la obra, propone una nueva variante: *Historia y devocionario de la sagradísima Virgen, madre de Dios y señora nuestra, concebida sin pecado original*, aunque es probable que este último título corresponda solo al primero de los dos libros de que consta la obra. Por último, en la portada de la primera edición se añade al título consignado arriba: ...y *Conquista Espiritual*.

Ediciones en papel

Historia de Yucatán, Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual, Valladolid, Jerónimo Morillo, 1633.

Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Historia de Yucatán, Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*, México, Museo Nacional, 1893.

Félix Jiménez Villalba (ed.), *Historia de Yucatán*, Madrid, Historia 16, 1988.

René Acuña y David Bolles (eds.), *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, México, UNAM, 1995.

Ediciones en línea y eBooks

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

<<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080018049/1080018049.html>> (08/03/2013) (facsímil digitalizado de la edición de 1893).

ARCHIVE.ORG

<<http://archive.org/stream/historiadeyucat00mxgoog#page/n0/mode/2up>> (08/03/2013) (facsímil digitalizado de la edición de 1893).

Fuentes de las que se extrae la información

Félix Jiménez Villalba (ed.), *Historia de Yucatán*, Madrid, Historia 16, 1988, pp. 20-28.

TEXTO 22 (1637-38)

Alonso de Rojas (SJ) (atribuido a), *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, hoy San Francisco del Quito, y declaración del mapa donde está pintado*

Obra manuscrita compuesta durante o inmediatamente después de la expedición del portugués Teixeira por el Amazonas. La difundió don Martín de Saavedra y Guzmán en 1639 (fecha de su carta al conde de Castriello). El manuscrito que recoge la relación y una serie de textos preliminares lleva el título de *Descubrimiento del río de las Amazonas y de sus dilatadas provincias*.

Ediciones en papel

Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, hoy San Francisco del Quito, y declaración del mapa donde está pintado en Viaje del capitán Pedro Texeira aguas arriba del Río de las Amazonas*, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1889.

Rafael Díaz Maldonado (ed.), *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, hoy San Francisco del Quito, y declaración del mapa donde está pintado en La aventura del Amazonas*, en *La aventura del Amazonas*, Madrid, Histoia 16, 1986.

Rafael Díaz Maldonado (ed.), *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, hoy San Francisco del Quito, y declaración del mapa donde está pintado en La aventura del Amazonas*, Madrid, Dastin, 2002, pp. 209-234.

Ediciones en línea y eBooks

Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, hoy San Francisco del Quito, y declaración del mapa donde está pintado, en Gaspar de Carvajal, *La aventura del Amazonas*, Madrid, Linkgua, 2012, pp. 161-184 (edición digital).

Fuentes de las que se extrae la información

Rafael Díaz Maldonado (ed.), *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, hoy San Francisco del Quito, y declaración del mapa donde está pintado en La aventura del Amazonas*, Madrid, Dastin, 2002, pp. 13-30.

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 23 (1638)

Antonio de la Calancha (OSA), *Choronica moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos exemplares vistos en esta monarchia. Por el P^a M^o Fray Antonio de la Calancha doctor graduado en la Universidad de Lima y criollo de la ciudad de La Plata. Dedicada e Nra. S^a. De gratia Virgen Maria Madre de Dios P^{tr}ona de la religión de Nto. P^a. S. Agustín*

Obra impresa. Se escribió antes de 1633, fecha de algunas aprobaciones, en Perú, y se publicó en 1638 en Barcelona. El autor la había estructurado en dos tomos, pero solo se publicó el primero, dividido, a su vez, en cuatro libros. En la obra, el agustino manifiesta los recelos que le produce el proceso editorial sin su presencia directa y reflexiona sobre el mundo de la imprenta, su fiabilidad y sus costes.

En 1657, su discípulo Bernardo de Torres publicó la continuación de la historia de la provincia del Perú desde el año en que Calancha la había dejado e incluyó, en las páginas finales de su libro, un resumen de la obra de su maestro. Torres también publicó, en 1653, lo que no pudo editar aquel, pero que ya tenía listo para la publicación.

Ediciones en papel

Choronica moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos exemplares vistos en esta monarchia, Barcelona Lacavallería, 1638 (reeditada –o coedición– en 1639).

Choronica moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos exemplares vistos en esta monarchia, Lima, Jorge López de Herrera, 1653, v.2.

Manuel Merino (ed.), *Choronica moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos exemplares vistos en esta monarchia* en *Crónicas agustinianas del Perú*, Madrid, CSIC., 1972.

Ignacio Prado Pastor (ed.), *Crónica moralizada*, Lima, Imprenta de la Universidad de San Marcos, 1974-1982.

Ediciones en línea y eBooks

BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK DIGITAL

<<http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10940124.html>> (06/03/2013)
(facsímil digitalizado de la edición de 1639).

FONDOS DIGITALIZADOS. UNIVERSIDAD DE SEVILLA

<<https://bit.ly/2tpfK5a>> (17/02/2019) (facsímil digitalizado de la edición de 1638).

Choronica moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos exemplares vistos en esta monarchia, Lima, Jorge López de Herrera, 1653, v.2 (microficha).

Fuentes de las que se extrae la información

Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1992, 2ª edición.

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS.

TEXTO 24 (1639)

Antonio Ruiz de Montoya (SJ), *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape. Escrita por el padre Antonio Ruiz de la misma Compañía. Dirigida a Octavio Centurión, Marqués de Monasterio*

Obra impresa, publicada en Madrid en la Imprenta del Reino el año 1639, y escrita muy pocos meses antes, a principios de 1639 o finales de 1638, durante su visita a España para solicitar ayuda del rey para los indios guaraníes, acosados por colonos españoles y portugueses. Su título original incluía, al comienzo, la palabra “relación”, que se suprimió al ser publicada.

Ediciones en papel

Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape, Madrid, Imprenta del Reyno, 1639.

Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape, edición bilingüe castellano-guaraní, Río de Janeiro, 1879.

Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape, Bilbao, Imprenta del Corazón de Jesús, 1892.

Ernesto J.A. Maeder (ed.), *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.

Ernesto J.A. Maeder (ed.), *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Asunción, El Lector, 1996.

Ediciones en línea y eBooks

BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK DIGITAL

<http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10521191_00001.html>
(25/03/2013) (facsimil digitalizado de la edición de 1639).

BIBLIOTECA DIGITAL DEL PATRIMONIO IBEROAMERICANO / MEMORIA CHILENA

<<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0018808.pdf>> (25/03/2013)
(facsimil digitalizado de la edición de 1639).

BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA

<<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000039446&page=1>> (17/02/2019) (facsimil digitalizado de la edición de 1639).

<<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000097738&page=1>> (17/02/2019) (facsimil digitalizado de la edición de 1892).

ARCHIVE.ORG

<<http://archive.org/stream/conquistaespiri00montgoog#page/n9/mode/2up>>
(25/03/2013) (facsimil digitalizado de la edición de 1892).

María Lourdes Díaz-Trechuelo (comp.), *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape, en Temáticas para la historia de Iberoamérica, vol 14: Evangelización y Misiones en Iberoamérica y Filipinas. Textos Históricos (II)*, Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS – Maphre Mutualidad, 1999 (facsimil digitalizado de la edición de 1639).

Fuentes de las que se extrae la información

Ernesto J.A. Maeder, “La *Conquista espiritual* de Montoya y su alegato sobre las misiones”, *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 46 (1985), pp. 122-136. Versión en PDF a través de

<<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2707932>> (17/02/2019).

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 25 (1641)

Cristóbal de Acuña (SJ), *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas por el padre Cristóbal de Acuña, religioso de la Compañía de Jesús y calificador de la Real Suprema Inquisición, al cual fue y se hizo por orden de su Majestad, el año de 1639. Por la provincia de Quito los reinos del Perú. Al Excelentísimo Señor Conde Duque de Olivares. Con licencia, en Madrid, en la Imprenta del Reino, año de 1641*

Obra impresa, publicada en Madrid, en 1641, y escrita en 1639, durante o inmediatamente después de la expedición que relata.

Ediciones en papel

Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas, Madrid, Imprenta del Reyno, 1641.

Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas, Madrid, Juan Cayetano García, 1891.

Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas, Barcelona, FTD, 1925.

Newton Freitas (ed.), *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, Buenos Aires, Emecé, 1942 (reimpresión en 1946).

Raúl Reyes y Reyes (ed.), *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, Quito, Imprenta del Ministerio de Gobierno, 1942.

Erwin H. Frank y Bernd Schmelz (eds.), *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, Bonn, Holos, 1991.

António R. Esteves (ed.), *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, edición bilingüe castellano-portugués, Montevideo, Oltaver, 1994.

Ignacio Arellano et alii (eds.), *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, Madrid-Franfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2009.

Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas, A Coruña, Orbigo, 2011 (facsimilar de la edición de 1641).

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA DIGITAL DEL PATRIMONIO IBEROAMERICANO / MEMORIA CHILENA

<<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0041364.pdf>> (25/03/2013)
(facsimilar digitalizado de la edición de 1641).

BIBLIOTECA NACIONAL DO BRASIL

<http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasraras/or_50_1_11.pdf> (25/03/2013)
(facsimilar digitalizado de la edición de 1641).

BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA

<<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000056584&page=1>> (17/02/2019) (facsimilar digitalizado de la edición de 1641).

<<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000039079&page=1>> (17/02/2019) (facsimilar digitalizado de la edición de 1891)

ARCHIVE.ORG

<<http://archive.org/stream/nuevodescubrimi00acugooog#page/n7/mode/2up>>
(25/03/2013) (facsimilar digitalizado de la edición de 1641).

Fuentes de las que se extrae la información

Ignacio Arellano et alii (eds.), *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, Madrid-Franfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2009, pp. 7-50.

KIT Library Catalog Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 26 (1642)

José de Maldonado (OFM), *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, por otro nombre del Marañón, hecho por la religión de Nuestro Padre San Francisco, por medio de los religiosos de la provincia de San Francisco de Quito. Para informe de la Católica Magestad del Rey, Nuestro Señor, y su Real Consejo de Indias. Por el padre fray José Maldonado, natural de Quito, Comisario General de la orden franciscana de todas las indias*

Obra impresa, publicada en Madrid, en 1642, y escrita probablemente hacia 1640-41. En algunas referencias bibliográficas se cita 1641 como fecha de edición. No he podido ver los datos de la edición *princeps* ni averiguar si se conserva. Es probable que se haya perdido pues debió de ser un simple folleto impreso. En principio, se entiende que se

envió manuscrita, como tantos otros informes. Según Tobar, editor del texto de Barnuevo, Maldonado “hizo imprimir en Madrid” su relación. Por datos de la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile sabemos que se imprimió en 1642.

Ediciones en papel

Juan B. Bueno Medina (ed.), *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas*, en *Relaciones del descubrimiento del río de las Amazonas*, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional, 1942, pp. 13-50 (facsimilar de la primera edición).

Raúl Reyes y Reyes (ed.), *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, llamado Marañón*, Quito, Imprenta del Ministerio de Gobierno, 1942.

Julio Tobar Donoso (ed.), *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas*, en *Historiadores y cronistas de las misiones*, Quito, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, 1960.

Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, Cuenca-Ecuador, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1961.

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historiadores-y-cronistas-de-las-misiones-0/html/00012b0e-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html> (26/03/2013) (digitalización de la edición de 1960).

Fuentes de las que se extrae la información

-KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 27 (1643)

Rodrigo Barnuevo (SJ), *Relación apologética así del antiguo como nuevo descubrimiento del río de las Amazonas o Marañón, hecho por los religiosos de la Compañía de Jesús de Quito, y nuevamente adelantado por los de la Seráfica Religión de la misma provincia. Para el desagravio de lo que lenguas y plumas imputan a la Compañía de Jesús, y verdadero informe de la Católica Majestad del Rey N.S. y de su Cancillería de Quito y R.I. Consejo de las Indias*

Obra manuscrita compuesta, a juzgar por las alusiones temporales que hay, en 1643 en Quito y que circuló manuscrita como informe dirigido al rey y al Consejo de Indias. El texto, junto con una carta, fue remitido a la Corte en 1645.

Ediciones en papel

Raúl Reyes y Reyes (ed.), *Relación apologética así del antiguo como nuevo descubrimiento del río de las Amazonas o Marañón*, Quito, Imprenta del Ministerio de Gobierno, 1942.

Julio Tobar Donoso (ed.), *Relación apologética así del antiguo como nuevo descubrimiento del río de las Amazonas o Marañón*, en *Historiadores y cronistas de las misiones*, Quito, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, 1960.

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historiadores-y-cronistas-de-las-misiones-0/html/00012b0e-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html> (26/03/2013) (digitalización de la edición de 1960).

Fuentes de las que se extrae la información

José del Rey Fajardo, *Biblioteca de escritores jesuitas neogranadinos*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2006, pp. 125-126, digitalizado en

<<https://bit.ly/2IxqEQz>> (26/03/2013).

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 28 (1645)

Andrés Pérez de Ribas (SJ), *Historia de los triunfos de nuestra santa fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe, conseguidos por los Soldados de la Milicia de la Compañía de IESUS en las Misiones de la Provincia de Nueva España. Refiérense asimismo las costumbres, ritos y supersticiones que usaban estas Gentes; sus pueblos y temples; las victorias que de algunas dellas alcançaron con las armas los Católicos Españoles; y las dichosas muertes de veinte Religiosos de la Compañía, que en varios puestos, y a manos de varias Naciones, dieron sus vidas por la predicación del Santo Evangelio*

Obra impresa, publicada en 1645 en Madrid en la imprenta de Alonso de Paredes y comenzada a escribir también en Madrid en 1643, todo ello durante una estancia en España de camino a Roma, aunque se concibió y se recopilaron los materiales para su elaboración años antes, en México.

Ediciones en papel

Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe, conseguidos por los Soldados de la Milicia de la Compañía de IESUS en las Misiones de la Provincia de Nueva España, Madrid, Alonso de Paredes, 1645.

Raúl Cervantes (ed.), *Páginas para la historia de Sinaola y Sonora: Triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe por el padre Andres Perez de Ribas, Provincial de la Compañía de Jesus. Percedida de los Naufragios de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca*, México, Layac, 1944.

Páginas para la historia de Sonora: los Triunfos de nuestra santa fe, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1985.

Ignacio Guzmán Betancourt (ed.), *Historia de los triumphos de nuestra santa fee, entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe, conseguidos por los Soldados de la Milicia de la Compañía de IESUS en las Misiones de la Provincia de Nueva España*, México, Siglo XXI, 1992 (facsimil de la edición de 1645).

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA DIGITAL DEL PATRIMONIO IBEROAMERICANO - MEMORIA CHILENA

<<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0033204.pdf>> (27/03/2013)
(facsimil digitalizado de la edición de 1645).

Silvia L. Hilton (comp.), *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe, conseguidos por los Soldados de la Milicia de la Compañía de IESUS en las Misiones de la Provincia de Nueva España*, en *Temáticas para la historia de Iberoamérica, vol 22: Las raíces hispánicas del Oeste de Norteamérica. Textos Históricos (II)*, Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS – Maphre Mutualidad, 1999 (facsimil digitalizado de la edición de 1645).

Fuentes de las que se extrae la información

Salvador Bernabéu Albert, “El gran teatro del Norte. La *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas (1645)”, en Trinidad Barrera (ed.), *Herencia cultural del España en América. Siglos XVII y XVIII*, Madrid- Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2008, pp. 107-127.

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS.

TEXTO 29 (1646)

Alonso de Ovalle (S.I.), *Histórica relación del Reyno de Chile y de las misiones y misterios que exercita en la Compañía de Jesús*

Obra impresa, publicada en 1646 en Roma y redactada entre España e Italia en los años anteriores, concretamente en 1643, aunque es también probable que la hubiese comenzado en Chile y le diese los retoques finales en Europa.

Ediciones en papel

Histórica relación del Reyno de Chile y de las misiones y misterios que exercita en la Compañía de Jesús, En Roma, Francisco Caballo, 1646 (reeditado en 1648, o, al menos, he visto ejemplares en que figura ese año).

Histórica relación del Reino de Chile y de las misiones y misterios que exercita en la Compañía de Jesús, en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, Santiago de Chile, Imprenta del Ferrocarril, 1861, v. 12-13.

José Toribio Medina (ed.), *Histórica relación del reino de Chile y de las misiones y misterios que exercita en la Compañía de Jesús*, Santiago de Chile, Imprenta Ercilla, 1888.

Raúl Silva Castro (ed.), *Histórica relación del reino de Chile*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1961.

Histórica relación del Reino de Chile y de las misiones y misterios que exercita en la Compañía de Jesús, Santiago de Chile, Instituto de Literatura Chilena, 1969 (facsimil de la edición de 1646).

Mario Ferrecio Podestá (ed.), *Histórica relación del Reino de Chile y de las misiones y misterios que ejercita en la Compañía de Jesús*, Santiago de Chile, Pehuén Editores, 2003.

Fernando Silva et alii (eds.), *Histórica relación del Reyno de Chile*, Santiago de Chile, El Mercurio, 2012 (facsimil de la edición de 1646).

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA DIGITAL DEL PATRIMONIO IBEROAMERICANO – MEMORIA CHILENA

<<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0012104.pdf>> (28/03/2013)
(facsimil digitalizado de la edición de 1646).

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

<<https://bit.ly/2S4x2hz>> (28/03/2013) (facsimil digitalizado de la edición de 1646).

BIBLIOTECA VIRTUAL CERVANTES

<<http://www.cervantesvirtual.com/obra/historica-relacion-del-reino-de-chile-y-de-las-misiones-y-ministerios-que-ejercita-en-el-la-compania-de-jesus--0/>>
(28/03/2013) (facsimil digitalizado de la edición de 1646).

GOOGLE

<<http://books.google.es/books?id=R3THfT4NxDwC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>> (28/03/2013) (facsimil digitalizado íntegro de la reedición de 1648).

HATI TRUST DIGITAL LIBRARY

<<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5323539224#page/n8/mode/1up>>
(28/03/2013) (facsimil digitalizado de la reedición de 1648).

BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA

<<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000044202&page=1>> (17/02/2019) (facsimil digitalizado de la edición de 1888).

Lourdes Díaz-Trechuelo (comp.), *Histórica relación del Reyno de Chile y de las misiones y misterios que ejercita en la Compañía de Jesús en en Temáticas para la historia de Iberoamérica, vol 14-2: Evangelización y Misiones en Iberoamérica y Filipinas. Textos Históricos (II)*, Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS – Maphre Mutualidad, 2000 (facsimil digitalizado de la edición de 1888).

Fuentes de las que se extrae la información

José Toribio Medina (ed.), *Histórica relación del reino de Chile y de las misiones y misterios que ejercita en la Compañía de Jesús*, Santiago de Chile, Imprenta Ercilla, 1888, pp. V-XXVIII.

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS.

TEXTO 30 (1648)

Jacinto de Carvajal (O.P.), *Jornadas náuticas continuadas por el capitán Miguel de Ochogavia, vecino y encomendero de la muy celebrada ciudad de Barinas, gobernación de la muy noble ciudad de Mérida, en el descubrimiento que hizo del celebrado río de Apure, mediante las capitulaciones que hizo y admitió en el real nombre el señor gobernador y capitán general del gobierno dicho por el Rey y nuestro señor, que Dios guarde, que lo es el señor don Francisco Martínez de Espinosa, a cuyo nobilísimo sujeto*

le dedica y consagra el descubrimiento del dicho río de Apure, en frase humilde y extremeño estilo, con el mapa e indicación de ríos que entran en el explayado como altivo río de Orinoco hasta su ingreso en el mar, que bebe las aguas de todos; fray Jacinto de Carvajal, de la orden de Predicadores, este año de 1648.

Obra manuscrita, fechada en 1648, en Barinas (Venezuela) y escrita ese mismo año, aunque sobre la base de un diario o notas que fue escribiendo a lo largo de la expedición. La “Dedicatoria” tiene fecha de 1647. El título que recibió la obra impresa fue *Relación del descubrimiento del río Apure hasta su ingreso en el Orinoco*.

Ediciones en papel

Relación del descubrimiento del río Apure hasta su ingreso en el Orinoco, León, Imprenta de la Diputación Provincial, 1892.

Relación del descubrimiento del río Apure hasta su ingreso en el Orinoco, Porto, Marques Abreu, 1930.

Miguel Acosta Saignes (ed.), *Descubrimiento del río Apure*, Caracas-Madrid, Ediciones Edime, 1956.

José Alcina (ed.), *Descubrimiento del río Apure*, Madrid, Historia 16, 1985.

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA

<<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000050589&page=1>> (17/02/2019) (facsímil digitalizado de la edición de 1892).

ARCHIVE.ORG

<http://archive.org/stream/relaciondeldesc00pubgoog/relaciondeldesc00pubgoog_djvu.txt> (29/03/2013).

Lourdes Díaz-Trechuelo (comp.), *Relación del descubrimiento del río Apure hasta su ingreso en el Orinoco*, en *Textos clásicos de la historia de Venezuela*, Serie I: *Iberoamérica en la historia*, 7, Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS – Maphre Mutualidad, 1999 (facsímil digitalizado de la edición de 1892).

Fuentes de las que se extrae la información

José Alcina (ed.), *Descubrimiento del río Apure*, Madrid, Historia 16, 1985, pp. 7-16 y 31-33.

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS.

TEXTO 31 (1653)

Laureano de la Cruz (OFM), *Nuevo descubrimiento del río de Marañón llamado de las Amazonas hecho por la religión de San Francisco año de 1651*

Obra manuscrita, compuesta en 1653 en Madrid, dos años después de realizada la expedición que motiva su escritura.

Ediciones en papel

Marcellino da Civezza (ed.), *Nuevo descubrimiento del río de Marañón llamado de las Amazonas hecho por la religión de San Francisco año de 1651*, en *Saggio di bibliografia geografica storica etnografica sanfrancescana*, Italia, Prato, 1879, pp. 269-300.

Nuevo descubrimiento del río de Marañón llamado de las Amazonas hecho por la religión de San Francisco año de 1651, Madrid, Biblioteca La Irradiación, Imprenta de José Perales, 1900.

Néstor Romero (ed.), *Nuevo descubrimiento del río de Marañón llamado de las Amazonas hecho por la religión de San Francisco año de 1651*, Quito, Instituto Nacional Mejía (separata del *Boletín del Instituto Nacional Mejía*, nº 13-14), 1934.

Raúl Reyes y Reyes (ed.), *Nuevo descubrimiento del río de Marañón llamado de las Amazonas hecho por la religión de San Francisco año de 1651*, Quito, Imprenta del Ministerio de Gobierno, 1942.

Bernd Schmelz y Erwin H. Frank (eds.), *Nuevo descubrimiento del río de Marañón llamado de las Amazonas hecho por la religión de San Francisco año de 1651*, Bonn, Holos, 1989.

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA DIGITAL DEL PATRIMONIO IBEROAMERICANO – BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA

<<http://www.iberovicadigital.net/gdl/CompleteSearch.do?field=autor&text=Laureano+de+la+Cruz&pageSize=1&pageNumber=1>> (01/04/2013) (facsímil digitalizado de la edición de 1900).

ARCHIVE.ORG

<<http://archive.org/details/nuevodescubrimi00cruzgoog>> (01/04/2013) (facsímil digitalizado de la edición de 1900).

Lourdes Díaz-Trechuelo (comp.), *Nuevo descubrimiento del río de Marañón llamado de las Amazonas hecho por la religión de San Francisco año de 1651*, en *Temáticas para la historia de Iberoamérica, vol 14-2: Evangelización y Misiones en Iberoamérica y Filipinas. Textos Históricos (II)*, Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS – Maphre Mutualidad, 2000 (facsímil digitalizado de la edición de 1900).

Fuentes de las que se extrae la información

Julio Tobar Donoso, *Historiadores y cronistas de las misiones*, Quito, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, 1960, pp. 17-21, digitalizada en

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historiadores-y-cronistas-de-las-misiones--0/html/00012b0e-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html> (01/04/2013).

Lourdes Díaz-Trechuelo (comp.), *Nuevo descubrimiento del río de Marañón llamado de las Amazonas hecho por la religión de San Francisco año de 1651*, en *Temáticas para la historia de Iberoamérica, vol 14-2: Evangelización y Misiones en Iberoamérica y Filipinas. Textos Históricos (II)*, Madrid, Fundación Tavera – DIGIBIS – Maphre Mutualidad, 2000 (facsímil digitalizado de la edición de 1900).

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

TEXTO 32 (1654)

Nicolás del Techo (SJ), *Relación de la gente caaiguá que se empezó a convertir*

Obra impresa, compuesta en 1651 en la reducción de Santa María la Mayor, en la actual Argentina, y publicada en 1654. Se redactó originalmente en latín y llevaba como subtítulo *De la carta del Reverendo Padre Nicolás del Techo, alias du Toict, de Lila, fechada en el año 1651, desde la reducción de Santa María la Mayor, a orillas del río Uruguay, en la Provincia del Paraguay.*

Ediciones en papel

Jaques van de Walle (ed.), *Caaiguarum gentis mores, cœpta conuersio*, en *Relatio triplex de rebus indicis: I.R.p. Cornelij Beudinij, dicti Godinez, martyrium. II. Caaiguarum gentis mores, cœpta conuersio. III. R.P. Adriani Knudde, dicti Crespi, elogium*, Amberes, Jacobo Mersio, 1654.

Arturo Nagy y Francisco Pérez-Marcievich (eds.), *Relación de la gente caaiguá que se empezó a convertir*, en *Tres encuentros con América*, Asunción, Editorial del Centenario, 1967.

Ediciones en línea y eBooks

PORTAL GUARANÍ

<http://www.portalguarani.com/obras_autores_detalle.php?id_obras=14962>
(31/03/2013) (digitalización de la edición de 1967).

Fuentes de las que se extrae la información

PORTAL GUARANÍ

<http://www.portalguarani.com/obras_autores_detalle.php?id_obras=14962>
(31/03/2013) (digitalización de la edición de 1967).

TEXTO 33 (1657)

TORRES, Bernardo de (OSA), *Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín nuestro padre, dividida en ocho libros por este orden: los quatro primeros reducidos a suma en un epítome o compendio del tomo primero, añadido al segundo, para complemento de la Historia, los otros quatro últimos contenidos en un tomo segundo, que es el principal desta obra y el primero en orden, dedicada a nuestro muy reverendo padre maestro Fray Iván del Álamo, digníssimo prior provincial de dicha provincia*

Obra impresa, publicada en 1657 en Lima y terminada de escribir un año antes. Incluye, en su "Libro IV", un resumen de 50 páginas de la *Corónica moralizada* de Antonio de la Calancha. En la Biblioteca Nacional hay un ejemplar con el título *Crónica agustina de Bernardo de Torres*.

Ediciones en papel

Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín nuestro padre, dividida en ocho libros por este orden: los quatro primeros reducidos a suma en un epítome o compendio del tomo primero, añadido al segundo, para complemento de la Historia, los otros quatro últimos contenidos en un tomo segundo, que es el principal desta obra y el primero en orden, Lima, Imprenta de Julián Santos de Saldaña, 1657.

Manuel Merino (ed.), *Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín nuestro padre*, en *Crónicas agustinas del Perú*, Madrid, CSIC, 1972.
Ignacio Prado Pastor (ed.), *Crónica agustina de Bernardo de Torres*, Lima, Imprenta de la Universidad Mayor de San Marcos, 1974.

Ediciones en línea y eBooks

BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA

<<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000015379&page=1>> (17/02/2019) (facsimil digitalizado de la edición de 1657).

ARCHIVE.ORG

<<http://archive.org/stream/cronicadelaproui00torr#page/n3/mode/2up>> (07/04/2013)
(facsimil digitalizado de la edición de 1657).

Fuentes de las que se extrae la información

BIBLIOTECA DIGITAL DEL PATRIMONIO IBEROAMERICANO-BIBLIOTECA DIGITAL HISPÁNICA

<<http://www.iberamericadigital.net/gdl/Search.do;jsessionid=0FA0681C19C959BD0CD902679582D1C4>> (07/04/2013).

KIT Library Catalogs Karlsruhe Virtual Catalog.

B) FUENTES SECUNDARIAS

1) LIBROS, ARTÍCULOS Y OTRAS PUBLICACIONES

- (1990) *I Simposio de Filología Iberoamericana*, Zaragoza, Pórtico.
- ABEJEZ, Luis J. (1998), “Las crónicas de Indias y el origen humano en América”, en Pilar García Jordán (ed.), *Lo que duele Lo que duele es el olvido: recuperando la memoria de América Latina: VI Encuentro-Debate América Latina Ayer y Hoy*, Barcelona, Universitat de Barcelona, p. 21-33.
- ACCORSI, Simone, (2013), “El metalenguaje de la conquista. La retórica cristiana y la mutilación de las voces indígenas”, *Temas Americanistas*, 31, pp. 74-97. En <http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/revista/31/ARTICULO%20ACCORSI%20definitivo.pdf> (08/01/2014).
- ACOSTA, Antonio (2006), “La idolatría indígena en la obra de Jerónimo Pallas”, en Manuel Casado Arbories (ed.), *Escrituras silenciadas en la época de Cervantes*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2006, pp. 249-272.
- ADORNO, Rolena (1990), “La construcción cultural de la alteridad: el sujeto colonial y el discurso caballeresco”, en *I Simposio de Filología Iberoamericana*, Zaragoza, Pórtico, pp. 153-170.
- ADORNO, Rolena (2004), “La censura de la *Historia General del Perú (1611-1613)*, de Fray Martín de Murúa”, en Ignacio Arellano y Fermín del Pino (eds.), *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinaria*, pp. 37-76.
- AGUIRRE, José Fernando et alii (2005), *América precolombina. Conquista de América. Formación de los imperios español e inglés*, en *Historia universal*, Madrid, El País, v. 14.
- AHERN, Maureen (1999), “‘Dichosas muertes’: Jesuit Martyrdom on the Northern Frontier of La Florida”, *Romance Philology*, 53,1, pp. 1-22.
- AIMI, Antonio (2009), *La “verdadera” visión de los vencidos. La conquista de México en las fuentes aztecas*, Alicante, Universidad de Alicante. En https://www.academia.edu/2336136/La_verdadera_visi%C3%B3n_de_los_vencidos_La_conquista_de_M%C3%A9xico_en_las_fuentes_aztecas (19/08/2015).
- AÍNSA, Fernando (2010), “El Nuevo Mundo en la imaginación europea. La utopía de América”, en Darío Puccini y Saúl Yurkievich (eds.), *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica I*, México, FCE, 2010, pp. 73-85.
- ALBA-KOCH, Beatriz de (2014), “Memoria política de la conquista y evangelización”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 769-770, pp. 133-146.
- ALBURQUERQUE-GARCÍA, Luis (2011a), “El ‘relato de viajes’: hitos y formas en la evolución del género”, *Revista de Literatura*, LXXIII, 145, pp. 15-34.
- ALBURQUERQUE-GARCÍA, Luis (2011b), “Crónicas de Indias y relatos de viaje: un mestizaje genérico”, en Pilar Latasa (ed.), *Discursos coloniales: texto y poder en la América hispana*, Madrid.Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2011, pp. 29-42.
- ALDAO, María Inés (2013), “La misión de narrar: idolatría, evangelización e hibridación en *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme (1581)* de fray Diego Durán”, *Orbis Tertius*, XVII [Dossier “Discursos hispanoamericanos: la literatura y sus límites”], 208-217. En <http://revistas.fahce.unlp.edu.ar/index.php/OT/article/view/OTv18n19a16> (24/04/2014).
- ALEMANY BAY, Carmen y Beatriz Aracil Varón (eds.) (2009), *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos*, Alicante, Universidad de Alicante.
- ALLEN, Heather (2013), “‘Que cotexase uno con otro’: Archival and ritual uses of Amatl in the ‘Crónicas X’ histories”, en Claudia Parodi, Manuel Pérez y Jimena Rodríguez (eds.), *La*

- resignificación del Nuevo Mundo. Crónica, retórica y semántica en la América virreinal*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2013, pp. 31-52.
- ALTUNA, Elena (1996), “‘En esta tierra sin memoria’: el viaje de Fray Diego de Ocaña (1599-1605)”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 43-44, pp.123-137.
- ALVAR, Jaime (ed.) (2004), *Diccionario de historia de España y América*, Madrid, Espasa.
- ALVAR, Manuel (1990), “Relatos fantásticos y crónicas de Indias”, en *I Simposio de Filología Iberoamericana*, Zaragoza, Pórtico, 1990, pp. 13-27.
- ALVAR EZQUERRA, Manuel (ed.) (1997), *Vocabulario de indigenismos en las crónicas de Indias*, Madrid, CSIC.
- ÁLVAREZ PELÁEZ, Raquel (2000), “La historia natural en tiempos del emperador Carlos V. La importancia de la conquista del Nuevo Mundo”, *Revista de Indias*, LX-218, pp. 13-31. En <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewArticle/579> (17/07/2013).
- AMATE BLANCO, Juan José (1981), *La literatura hispanoamericana anterior al siglo XX*, Madrid, Cincel.
- AMATE BLANCO, Juan José (1981), “Los misioneros cronistas”, en *La literatura hispanoamericana anterior al siglo XX*, Madrid, Cincel, 1981, pp. 17-27.
- AMÍCOLA, José et alii (eds.) (2009), *Actas del VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria*, La Plata, Orbis Tertius. En <http://citclot.fahce.unlp.edu.ar/vii-congreso/actas-del-vii-congreso-internacional-orbis-tertius-de-teoria-y-critica-literaria> (14/02/2019).
- ANADÓN, José (1997), “El Inca humanista: ‘Nueva gentilidad’ y grandiosidad de la naturaleza americana”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1997, pp. 98-112.
- ANDIÓN HERRERO (2002), María Antonieta, *Los americanismos en la “Historia de las Indias” de fray Bartolomé de las Casas*, Madrid, UNED.
- ANTELO IGLESIAS, Antonio (1989), “De lo medieval y lo renacentista en las letras hispanoamericanas del siglo XVI”, *Epos: Revista de Filología*, 5, pp. 295-326. En <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Epos-1989-5-5410&dsID=Documento.pdf> (17/07/2013).
- AÑÓN, Valeria (2008-2009), “Subjetividad y autoría: algunas reflexiones desde el discurso colonial”, *Especulo. Revista de Estudios Literarios*, 40. En <http://www.ucm.es/info/especulo/numero40/discolon.html> (16/07/2013).
- AÑÓN, Valeria (2009), “¿Crónicas, historias, relatos de viaje? Acerca de los nuevos estudios coloniales iberoamericanos”. En José Amícola et alii (eds.), *Actas del VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria*, La Plata, Orbis Tertius, 2009. En <http://citclot.fahce.unlp.edu.ar/vii-congreso/actas-2009/AnonRodriguez.pdf> (14/02/2019).
- AÑÓN, Valeria (2010), “La caída de Tenochtitlán: narrar la destrucción”, en María Mercedes Rodríguez Temperley et alii (eds.), *Actas del IX Congreso Argentino de Hispanistas “El Hispanismo ante el bicentenario”*, Asociación Argentina de Hispanistas-Universidad Nacional de La Plata, 2010. En <http://ixcah.fahce.unlp.edu.ar/actas/anon-valeria.pdf/view?searchterm=None> (14/02/2019).
- AÑÓN, Valeria (2012), *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en las crónicas de la conquista de México*, Buenos Aires, Corregidor.
- AÑÓN, Valeria (2014), “Narrativas de viaje y espacialidad en crónicas de la conquista de América. Apuntes comparativos para una discusión”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 43, pp.13-31.

- AÑÓN, Valeria (2017), “Archivo y autoría en el *Libro XII* de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*”, en Ángela Helmer (ed.), *Textos imágenes y símbolos. Lengua y cultura en la América virreinal*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2017, pp. 33-54.
- APARICIO MAYDEU, Javier (1994), “Notas sobre ‘lo fingido verdadero’ en la prosa de Indias. Con un ejemplo de Juan de Cárdenas”, en Joaquín Marco (ed.), *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Barcelona, PPU, 1994, v.1, pp. 253-259.
- ARACIL VARÓN, Beatriz (1994), “Teatro e ideología en el siglo XVI novohispano: *La conquista de Jerusalén*”, en Daniel Meyran y Alejandro Ortiz (eds.), *El teatro mexicano visto desde Europa. Actes des Ires. Journées Internationales sur le Théâtre Mexicain en France*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan., 1994, pp. 38-55.
- ARACIL VARÓN, Beatriz (1999), *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Roma, Bulzoni.
- ARACIL VARÓN, Beatriz (2008a), “Festejos jesuitas y hegemonía sociocultural en México (1578)”, *Destiempos*, 3-14, pp. 274-285. En [https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/21517/1/Aracil Varon Festejos jesuitas.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/21517/1/Aracil_Varón_Festejos_jesuitas.pdf) (14/02/2019).
- ARACIL VARÓN, Beatriz (2008b), “Predicación y teatro en la América colonial (a propósito de *Usca Paucar*)”, en Ignacio Arellano y José Antonio Rodríguez Garrido (eds.), *El teatro en la Hispanoamérica colonial*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2008, pp. 119-143.
- ARACIL VARÓN, Beatriz (2009), “Sobre el proceso de creación de un imaginario múltiple: América durante el período colonial”, en Carmen Alemany Bay y Beatriz Aracil Varón (eds.), *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos*, Alicante, Universidad de Alicante, 2009, pp.13-29.
- ARCINIEGAS, Germán (1991), *Con América nace la nueva historia. Textos escogidos*, selección y prólogo de Juan Gustavo Cabo Borda, Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- ARELLANO, Ignacio y José Antonio Rodríguez Garrido (1999), *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos*, Pamplona, Universidad de Navarra-Iberoamericana.Vervuert.
- ARELLANO, Ignacio (1999), “Problemas en la edición y anotación de las crónicas de Indias”, en Ignacio Arellano y José Antonio Rodríguez Garrido (eds.), *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos*, Pamplona, Universidad de Navarra-Iberoamericana.Vervuert, 1999, pp. 45-74. En [https://www.academia.edu/2378433/PROBLEMAS EN LA EDICI%C3%93N Y ANOTACI%C3%93N DE LAS CR%C3%93NICAS DE INDIAS](https://www.academia.edu/2378433/PROBLEMAS_EN_LA_EDICI%C3%93N_Y_ANOTACI%C3%93N_DE_LAS_CR%C3%93NICAS_DE_INDIAS) (14/02/2019).
- ARELLANO, Ignacio y Fermín del Pino Díaz (eds.) (2004), *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinar*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericaba-Vervuert.
- ARELLANO, Ignacio y José Antonio Rodríguez Garrido (eds.) (2008), *El teatro en la Hispanoamérica colonial*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- ARELLANO, Ignacio y Robin Ann Rice (eds.) (2009), *Doctrina y diversión en la cultura española y novohispana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- ARELLANO, Ignacio (2009), “Enseñanza y diversión en las fiestas hagiográficas jesuitas”, en Ignacio Arellano y Robin Ann Rice (eds.), *Doctrina y diversión en la cultura española y novohispana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2009, pp. 27-53.
- ARES QUEIJA, Berta (1992), “Representaciones dramáticas de la conquista: el pasado al servicio del presente”, *Revista de Indias*, LII, 195-196, pp. 231-250.

- ARIAS COELLO, Alicia (1994), “La imagen mítica de América en la España del siglo XVI”, en Joaquín Marco (ed.), *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Barcelona, PPU, 1994, pp. 273-284.
- ARISTÓTELES (1990), *Retórica*, ed. de Quintín Racionero, Madrid, Gredos.
- ARRIBAS ALONSO, Julián, Juan Carlos Gómez Alonso y Gerardo Ramírez Vidal (eds.) (2000), *Temas de retórica hispana renacentista*, México, UMAM.
- ARROM, José Juan (1992), “Fray Ramón Pané, descubridor del hombre americano”, *Thesaurus*, XLVII-2, pp. 337-353. En http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/47/TH_47_002_105_0.pdf (08/07/2013).
- ARRÓNIZ, Othón, (1996) “Teatro misionero del siglo XVI”, en Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot (eds.), *Historia de la literatura mexicana I. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 388-415.
- ARROYO GARCÍA, Sergio Raúl (1997), “Entre mentes y corazones. El papel de algunos estudios sobre mito y cosmogonía en la historia y la antropología mexicanas (1987-1993)”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1997, pp. 280-293.
- AZAUSTRE GALIANA, Antonio y Santiago Fernández Mosquera (eds.) (2011), *Compostela áurea. Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional del Siglo de Oro (AISO)*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago.
- BAENA ZAPATERO, Alberto (2009), *Mujeres novohispanas e identidad criolla (s. XVI-XVII)*, Alcalá de Henares, Ayuntamiento de Alcalá de Henares.
- BAIGORRI JALÓN, Jesús e Iciar Alonso Araguás (2004), “La mediación lingüístico-cultural en las Crónicas de la Conquista: reflexiones metodológicas en torno a Bernal Díaz del Castillo”, *HISTAL*, pp. 1-7. En http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/76636/1/DTI_AlonsoAraguasI_CronicasdeLaConquista.pdf (18/07/2013).
- BARAIBAR ECHEVERRÍA, Álvaro (2011), “La naturaleza en el discurso indiano: la construcción de un espacio de experiencia americano”, en Bernat Castany Prado, *Tierras prometidas: de la colonia a la independencia*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona-Centro de Estudios de la América Colonia, 2011, pp. 9-30. En https://www.academia.edu/2508558/La_Naturaleza_en_el_discurso_indiano_la_construccion_de_un_espacio_de_experiencia_americano (25/04/2014).
- BARAIBAR ECHEVERRÍA, Álvaro et alii (eds.) (2013), *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, New York, IDEA.
- BARANDA LETURIO, Consolación (2011), “Formas del discurso científico en el Renacimiento: tratados y diálogos”, *Studia Aurea*, 5, pp. 1-21.
- BAREIRO SAGUIER, Rubén (2010), “Las literaturas amerindias y la literatura hispanoamericana”, en Darío Puccini y Saúl Yurkievich (eds.), *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica I*, México, FCE, 2010, pp. 27-50.
- BARGALLÓ SÁNCHEZ Isabel (2012), *Crònica i ciutat: el fet urbà mesoamericà als conqueridors*, Barcelona, autoedición de Victòria Solanilla Demestre.
- BARISONE, José Alberto (2010), “Los cronistas religiosos de la Nueva España”, en María Mercedes Rodríguez Temperley et alii (eds.), *Actas del IX Congreso Argentino de Hispanistas “El Hispanismo ante el bicentenario”*, La Plata, Asociación Argentina de Hispanistas-Universidad Nacional de La Plata, 2010. En http://ixcah.fahce.unlp.edu.ar/search?Description=%27Barisone,%20Jos%C3%A9%20Alberto%27&portal_type%3Alist=File&submit=Search (14/02/2019).

- BARLETTA, Vincent y George D. Greenia (1999), “‘Scripta nuda tenemus’: Newly Discovered Manuscripts on the Exploration of New Mexican Spanish”, *Romance Philology*, 53, 1 (1999), pp. 23-42.
- BARRERA, Beatriz (2009), “Arte, doctrina, diversión: aspectos de la cultura española y novohispana en el Siglo de Oro. Dos versiones para una fiesta en la corte de Moctezuma. Cultura española y mirada indígena en la matanza del Templo Mayor”, en Ignacio Arellano y Robin Ann Rice (eds.), *Doctrina y diversión en la cultura española y novohispana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2009, pp. 69-81.
- BARRERA, Trinidad (1989), “Introducción”, en Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios*, Madrid, Alianza, pp. 7-55.
- BARRERA, Trinidad (ed.) (2008), *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- BARRERA, Trinidad (2017), “La aventura del Amazonas en la *Relación* de Gaspar de Carvajal”, en Mariela Insúa y Jesús Menéndez Peláez (eds.), *Viajeros, crónicas de Indias y épica colonial*, New York, IDEA, 2017, pp. 37-49. En <http://dadun.unav.edu/handle/10171/44255> (25/01/2018).
- BASTARDÍN CANDÓN, Teresa (2006), “Fray Bernardino de Sahagún y la lingüística misionera. La *Historia general de las cosas de Nueva España* desde una perspectiva lexicográfica”, en Mar Campos Souto et alii (eds.), *América y el diccionario*, Anexos de Revista de Lexicografía, 2 (2006), A Coruña, Universidade da Coruña, pp. 9-20.
- BASTARDÍN CANDÓN, Teresa (2013), *Vocabulario indígena en la Historia de fray Bernardino de Sahagún*, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- BAUDOT, Georges (1983), *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe.
- BAUDOT, Georges (1996), “Las crónicas etnográficas de los evangelizadores franciscanos”, en Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot (eds.), *Historia de la literatura mexicana I. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 287-320.
- BAUDOT, Georges (2000), “Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América”, en Jesús Paniagua Pérez e Isabel Viforcós Marinas (eds.), *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, León, Universidad de León, 2000, pp. 361-371. En <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn32/632.pdf> (28/05/2013).
- BAYARDI, Citlalli (2013), “La guerra que floreció en el cielo y bajó a la tierra. *Colloquios y Doctrina cristiana*, de fray Bernardino de Sahagún”, en Lilian von der Walde y Mariel Reinoso (eds.), *Virreinos II*, pp. 9-17. En <https://bit.ly/2DErrt2> (14/02/2019).
- BELLINI, Giuseppe (1994), “La cruz frente a la espada: Motolinía y Las Casas”, en Joaquín Marco (ed.), *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Barcelona, PPU, 1994, v.1, pp. 317-331.
- BELLINI, Giuseppe (1997), *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Castalia.
- BÉNAT-TACHOT, Louise (1997), “La experiencia en el proceso cognitivo de las sociedades indígenas en la *Historia general y natural de las Indias* de Fernández de Oviedo”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1997, pp. 247-261.
- BÉNAT-TACHOT, Louise (2000). “El relato corto en la *Historia general y natural* de Fernández de Oviedo”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal I. La etapa inicial*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2000, pp.103-123.
- BENITES, María Jesús (2010), “El Gran Río de las Amazonas: relatos del desengaño (s. XVI)”, *Espéculo. Revista de Estudios Literario*, 48. En <http://www.ucm.es/info/especulo/numero48/amazonas.html> (08/07/2013).

- BERAMENDI, Justo G. (ed.) (1993), *Galicia e a historiografía*, Santiago de Compostela, Tórculo Edicións.
- BÉRCHEZ, Joaquín (ed.) (2000), *Los Siglos de Oro en los virreinos de América, 1500-1700*, Madrid, Museo de América.
- BERNABÉU ALBERT, Salvador (2008), “El gran teatro del norte. La *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas”, en Trinidad Barrera (ed.), *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2008, pp. 107-127.
- BERNABÉU ALBERT, Salvador (2009), “La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)”, en *El Gran Norte Mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Sevilla, CSIC, 2009, pp. 165-211. En <http://digital.csic.es/bitstream/10261/31673/1/El%20Gran%20Norte%20ignaciano-Bernabeu.pdf> (28/05/2013).
- BERNAL, Antonio-Miguel (2002), *Monarquía e imperio*, en Joseph Fontana y Ramón Villares (eds.), *Historia de España*, Barcelona, Crítica / Marcial Pons, v.3.
- BERNAT VISTARINI, Antonio y John T. Cull (2000), “Guerra y paz en la emblemática de los jesuitas en España”, en Sagrario López Poza (ed.), *Estudios sobre literatura emblemática española. Trabajos del Grupo de Investigación ‘Literatura Emblemática Hispánica’*, Ferrol, Sociedad de Cultura Valle-Inclán, col. SIELAE, 2000, pp. 9-29.
- BLANCO, José Joaquín (1989), *La literatura en la Nueva España. Conquista y Nuevo Mundo*, México, Cal y Arena.
- BOLAÑOS, Álvaro Félix (1991), “Historia, ficción y representación del indígena en fray Pedro Simón”, *Revista de Estudios Colombianos*, 11, pp. 20-27. En <https://www.yumpu.com/es/document/read/14872233/historia-ficcion-y-representacion-del-indigena-en-fray-pedro-simon> (14/02/2019).
- BOLAÑOS VARELA, Ligia (2002), “Construcción de Imaginario colonial y las escrituras fundacionales: mecanismos de diseminación/circulación del texto eclesiástico”, en Catherine Poupeney Hart y Albino Chacón Gutiérrez (eds.), *El discurso colonial: construcción de una diferencia americana*, Costa Rica, Editorial Universidad Nacional. Heredia, 2002, pp. 261-288.
- BOOST, David H. (2006), “Los historiadores del período colonial: 1620-1700”, en Roberto González Echevarría y Enrique Pupo-Walker (eds.), *Historia de la literatura hispanoamericana. I: Del Descubrimiento al Modernismo*, Madrid, Gredos, 2006, pp. 169-214.
- BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto (1998), *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, Bogotá, Ariel.
- BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto (2002), *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado. Construcción del ídolo y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*, Bogotá, Universidad Javeriana.
- BORRERO BARRERA, María José (2003), “De los tópicos del Videre y Audire en las crónicas de Indias”, *Boletín Americanista*, 53, pp. 7-18. En <http://www.raco.cat/index.php/boletinamericanista/article/viewFile/99080/146952> (15/07/2013).
- BORRERO BARRERA, María José (2004), “Las crónicas de Indias como documento informativo: los *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca”, *Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, VII, 7 (2004). En <http://www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/bfuncion.htm> (20/07/2013).
- BOTERO CAMACHO, Manuel José (2011), “Retórica colonial: el otro lingüístico”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 40, pp. 315-332. En

<http://dx.doi.org/10.5209/rev_ALHI.2011.v40.37415> (15/07/2013).

BRAVO ARRIAGA, María Dolores (1996), “Festejos, celebraciones y certámenes”, en Raquel Chang-Rodríguez (ed.), *Historia de la literatura mexicana II. La cultura letrada en la Nueva España en el siglo XVII*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 85-111.

BRAVO GARCÍA, Eva y M^a Teresa Cáceres Lorenzo (2011), *La incorporación del indigenismo léxico en los contextos comunicativos canario y americano (1492-1550)*, Berna, Peter Lang, col. “Fondo Hispánico de Lingüística y Filología”, n° 6.

BRAVO GARCÍA, Eva y M^a Teresa Cáceres Lorenzo (2012), *Claves para comprender las crónicas de Indias*, Madrid, McGraw-Hill.

BRAVO GARCÍA, Eva y M^a Teresa Cáceres Lorenzo (2013a), *El léxico cotidiano en América a través de las Relaciones Geográficas de Indias*, Berna, Peter Lang, col. “Fondo Hispánico de Lingüística y Filología”, n° 15.

BRAVO GARCÍA, Eva y M^a Teresa Cáceres Lorenzo, (2013b) “La expresión de los cronistas de Indias en el contexto de la mentalidad renacentista”, en Heriberto Cairo Carou et alii (eds.), *Actas del Congreso Internacional “América Latina: La autonomía de una región”. XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Madrid, Trama Editorial, 2013, pp. 1094-1102. En

<<https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/40498/XVEncuentro-p1094.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> (14/02/2019).

BRAVO PÉREZ, María del Consuelo (2002), “José Acosta y el origen del hombre americano”, en Ángel B. Espina (ed.), *Antropología en Castilla y León, IV. Cronistas de Indias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 273-279.

BRIESEMEISTER, Dietrich (1997), “La estela de Nebrija en el Nuevo Mundo”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1997, pp. 52-67.

BUSTAMANTE, Jesús (2000), “El conocimiento como necesidad de Estado: las encuestas oficiales sobre Nueva España durante el reinado de Carlos V”, *Revista de Indias*, LX, 218, pp. 35-55.

CABALLOS PIÑERO, Antonio (2013), *Etnografía guaraní según el “Tesoro de la lengua guaraní” de Antonio Ruiz de Montoya*, Asunción, CEPAG.

CÁCERES LORENZO, María Teresa (2013), “Parámetros para comprender los tainismos de las crónicas de Indias”, *Neophilologus*, 97-2, pp. 229-314.

CAIRO CAROU, Heriberto et alii (eds) (2013), *Actas del Congreso Internacional “América Latina: La autonomía de una región”. XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Madrid, Trama Editorial.

CAMACHO DELGADO, José Manuel (2008), “Los nuevos hijos de Adán. Diego Andrés Rocha y el origen de los indios occidentales”, en Trinidad Barrera (ed.), *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2008, pp. 149-170.

CAMACHO ROJO, José María y Pedro Pablo Fuentes González (2012), “El mito clásico en los historiadores de Indias”, en María Nieves Muñoz Martín y José Antonio Sánchez Marín (eds), *Homenaje a la profesora María Luisa Picklesimer (In memoriam)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 2012, pp. 41-67. En

<https://www.academia.edu/3398644/El_mito_clasico_en_los_historiadores_de_Indias> (22/05/2014).

CAMELO, Rosa (1996), “Las crónicas provinciales de órdenes religiosas”, en Brian F. Connaughton y Andrés Lira (eds.), *Las fuentes eclesíásticas para la historia colonial de México*, México, UAM Iztapalapa-Instituto José María Luis Mora, 1996, pp. 165-176.

- CAMELO, Rosa (2014), *Las crónicas de la provincia del Santo Evangelio*. Conferencia dictada en el Seminario de Crónicas Franciscanas de la UNAM. En <https://www.youtube.com/watch?v=bYaqVfCrDu4> (04/01/2018).
- CAMPOS SOUTO, Mar et alii (eds.) (2006), *América y el diccionario*, Anexos de Revista de Lexicografía, 2, A Coruña, Universidade da Coruña.
- CANTÚ, Francesca (2010), “Bartolomé de las Casas y la cuestión de la naturaleza del indio”, en Darío Puccini y Saúl Yurkievich (eds.), *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica I*, México, FCE, 2010, pp. 187-198.
- CARNEIRO, Sarissa (2011), “Palabras peregrinas: el lenguaje americano en dos crónicas de la América colonial”, *Revista Iberoamericana*, LXXVII, 236-237, 829-848. En <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/6856/7021> (01/08/2016).
- CARNEIRO, Sarissa (2015), *Retórica del infortunio. Persuasión, deleite y ejemplaridad en el siglo XVI*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- CARPENTIER, Alejo (1987), *Tientos, diferencias y otros ensayos*, Barcelona, Plaza y Janés.
- CARRERA DAMAS, Germán (coord.) (2001), *Historia general de América Latina*, París / Madrid, UNESCO / Trotta.
- CARRILLO, Jesús (2001), “Gonzalo Fernández de Oviedo, Plinio y la génesis de la historia natural y moral”, en Leoncio López-Ocón, Fermín del Pino y Rafael Chabrán (eds.), *Actas XXI Congreso Internacional de Historia de las Ciencias*, México, s/e, CDRoom v. 39, Simposio “El género americano de las Historias Naturales y Morales”, 2001, pp. 2924-2935. En <http://escriturasvirreinales.files.wordpress.com/2014/02/oviedo-plinio-y-la-gc3a9nesis-de-la-historia-natural-y-moral.pdf> (24/04/2013).
- CASADO ARBONIÉS, Manuel et alii (eds.) (2006), *Escrituras silenciadas en la época de Cervantes*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá.
- CASTANY PRADO, Bernat, Leonardo Espitia y Álvaro Baraibar (eds.) (2011), *Tierras prometidas: de la colonia a la independencia*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona-Centro de Estudios de la América Colonial.
- CASTANY PRADO, Bernat (2012), “Perdida toda coherencia: el descubrimiento de América en la crisis de la conciencia europea”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 41 (2012), pp.19-44. En <http://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/view/40290/38669> (28/03/2014).
- CASTANY PRADO, Bernat (2013), “*Cerdos en el paraíso*: la influencia de la filosofía epicúrea en la construcción del mito del ‘buen salvaje’”, en Álvaro Baraibar et alii (eds.), *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, New York, IDEA, 2013, pp. 279-291. En <http://dadun.unav.edu/handle/10171/34155> (14/02/2019).
- CASTANY PRADO, Bernat (2015), “*Perros en el paraíso*: la influencia de la filosofía cínica en la construcción del mito del buen salvaje”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 44 (2015), pp. 221-251. En <https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/viewFile/51513/47777> (05/06/2016).
- CASTANY PRADO, Bernat (2016), “*Asnos en el paraíso*: la influencia de la filosofía escéptica en la construcción del mito del buen salvaje”, *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 4-2, pp. 149-168. En <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/446581> (28/07/2017)
- CASTAÑEDA, Carmen (2000), “Circulación, censura y apropiación de libros al norte de la Nueva España”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *La formación de la cultura*

- virreinal I. La etapa inicial*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2000, pp. 271-283.
- CASTAÑEDA, Paulino (ed.) (1991), *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (s. XVII)*, Madrid, Deimos.
- CASTAÑEDA SALAMANCA, Felipe (2007), “La imagen del indio y del conquistador en Nueva Granada: el caso de Bernardo de Vargas Machuca”, en Betty Osorio Garcés (ed.), *Construcción de la memoria indígena*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, 2007, pp. 123-142.
- CASTILLERO CALVO, Alfredo y Allan Kuethe (eds.) (2001), *Consolidación del orden colonial*, en Germán Carrera Damas (ed.), *Historia general de América Latina*, París / Madrid, UNESCO / Trotta, 2001, v. III, 2.
- CASTILLO DURÁN, Fernando del (2004), *Las crónicas de Indias*, Barcelona, Montesinos.
- CASTILLO GÓMEZ, Antonio, (ed.) (2003), *Libro y lectura en la Península Ibérica y América. Siglos XIII a XVIII*, Salamanca, Junta de Castilla y León.
- CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo (1983), *América hispánica*, en Manuel Tuñón de Lara (ed.), *Historia de España*, Barcelona, Labor, 1983, v. 6, c. VIII y X.
- CHAMORRO, Graciela (2015), “Antonio Ruiz de Montoya: misionero etnógrafo del Paraguay”, *Boletín Americanista*, LXV, 1, nº 70, pp. 17-33.
- CHANG RODRÍGUEZ, Raquel (ed.) (1996), *Historia de la literatura mexicana II. La cultura letrada en la Nueva España en el siglo XVII*, México, Siglo XXI.
- CHAPARRO GÓMEZ, César (2013), “Evangelización y persuasión de los nuevos pueblos: teoría y praxis en Bartolomé de las Casas, José de Acosta y Diego Valadés”, en Álvaro Baraibar et alii (eds.), *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, New York, IDEA, 2013, pp. 249-262.
- CIVIL, Pierre (ed.) (2004), *Siglos dorados. Homenaje a Agustín Redondo*, Madrid, Castalia, 2 v.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre (2011), “La influencia de los jesuitas en la cultura del Perú virreinal: el colegio de San Martín (1590-1615)”, en Bernat Castany Prado, Leonardo Espitia y Álvaro Baraibar (eds.), *Tierras prometidas: de la colonia a la independencia*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona-Centro de Estudios de la América Colonial, 2011, pp. 87-113.
- COLAHAN, Clark (1989), “El cronista Pedro de Castañeda: ideales renacentistas en la explotación de Nuevo México”, en Manuel Criado del Val (ed.), *Literatura hispánica, Reyes Católicos y Descubrimiento. Actas del Congreso Internacional sobre literatura hispánica en la época de los Reyes Católicos y el Descubrimiento*, Barcelona, PPU, 1989, pp. 383-387.
- COLSTON, Stephen A., “F (1976), “Fray Diego Duran and the Localistic Orientation oh his *Historia*”. En <https://bit.ly/2SCa4nd> (28/04/2014).
- CONNAUGHTON, Brian F. y Andrés Lira (1996), *Las fuentes eclesiásticas para la historia colonial de México*, México, UAM Iztapalapa-Instituto José María Luis Mora.
- Corpus diacrónico del español*: Banco de datos (CORDE) [en línea]. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. En <http://www.rae.es> (29/08/2018)
- CORTÉS, Amado Manuel (2005), “Algunas reflexiones en torno a la historiografía indiana”, *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 5, pp.17-24. En <http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/5/17.pdf> (28/05/2013).
- COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, por Luis Sánchez, 1611. En <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/descargar/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/> (01/11/2018)

- CRIADO DEL VAL, Manuel (ed.) (1989), *Literatura hispánica, Reyes Católicos y Descubrimiento. Actas del Congreso Internacional sobre literatura hispánica en la época de los Reyes Católicos y el Descubrimiento*, Barcelona, PPU.
- CRO, Stelio (1989), “Los cronistas primitivos de Indias y la cuestión de antiguos y modernos”, en Sebastian Neumeister (ed.), *Actas del IX Congreso de la AIH*, Madrid, Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1989, v. 1, pp. 415-424. En http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/09/aih_09_1_039.pdf (09/05/2013).
- CUESTA DOMINGO, Mariano (1991), “Los exploradores franciscanos Domingo de Briera y Laureano de la Cruz”, en Paulino Castañeda (ed.), *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (s. XVII)*, Madrid, Deimos, 1991, pp. 1139-1157.
- CURTIUS, Ernest Robert (1976), *Literatura europea y Edad Media latina*, México, FCE, 2 v. El primero en <https://es.scribd.com/doc/186670736/Curtius-Ernst-Robert-Literatura-Europea-y-Edad-Media-Latina-Vol-I> (12/09/2017).
- DECKMANN FLECK, Eliane Cristina (2013), “Em busca da cura d’almas e da ‘morte admirável’: a consagração póstuma de missionários jesuítas (provincia do Paraguai, século XVII)”, en Lillian von der Walde Moheno y Marier Reinoso Ingliso (eds.), *Virreinos II*, s/l, Destiempos, 2013, pp. 139-179.
- DELGADO GÓMEZ, Ángel (2004), “Escritura y oralidad en Bernal Díaz”, en Ignacio Arellano y Fermín del Pino Díaz (eds.), *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinaria*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2004, pp. 137-156.
- DELGADO GÓMEZ, Ángel (2011), “El bautizo del Nuevo Mundo. Hacia una tipología de la temprana toponimia americana”, en Pilar Latasa (ed.), *Discursos coloniales: texto y poder en la América hispana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2011, pp. 55-69.
- DELGADO LÓPEZ, Enrique (2013), “Martín Fernández de Enciso y las noticias geográficas del Nuevo Mundo”, en Claudia Parodi, Manuel Pérez y Jimena Rodríguez (eds.), *La resignificación del Nuevo Mundo. Crónica, retórica y semántica en la América virreinal*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2013, pp. 53-63.
- Diccionario biográfico español* (2009), Madrid, Real Academia de la Historia. En <http://dbe.rah.es/> (14/02/2019)
- Diccionario de americanismos* (2010), Madrid, Asociación de Academias de la Lengua Española.
- Diccionario de la lengua española* (2014), Madrid, Real Academia Española.
- DÍEZ-CANEDO FLORES, Aurora (2011), “Septiembre de 1541: un desastre en Guatemala. De la Relación a la historiografía del siglo XVI”, *e-Spania. Revue interdisciplinaire d’études hispaniques médiévales et modernes*, 12. En <https://journals.openedition.org/e-spania/20786> (01/11/2018).
- DONOSO RODRÍGUEZ, Miguel (2010), “Santiago y la Virgen María en la conquista de América: dos episodios sobrenaturales en la Crónica (1575) de Alonso de Góngora Marmolejo”, en José María Ferrí y José Carlos Rovira (eds.), *Parnaso de dos mundos. De la literatura española e hispanoamericana en el Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2010, pp. 61-76.
- DORTA LUIS, Josefa y Manuel V. Almeida Suárez (1997), *Contribuciones al estudio de la lingüística hispánica: homenaje al profesor Ramón Trujillo*, Barcelona, Montesinos.
- DUBERT, Isidro (1993), “Análisis de la producción historiográfica sobre la crónica de Indias en Galicia durante la época moderna”, en Justo G. Beramendi (ed.), *Galicia e a historiografía*, Santiago de Compostela, Tórculo Edicións, 1993, pp. 145-158. En http://dspace.usc.es/bitstream/10347/4771/1/pg_149-162_semata5.pdf (25/05/2013).

- DURÁN LUZIO, Juan (2006), “Fray Bernardino de Sahagún: cuento hispanoamericano”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 673-674, pp. 41-52.
- DYER, Nancy Joe (1991), “La *Relación postrera de Siuola* (Motolinía): género, estilo, síntesis cultural hispanoamericana”, *NRFH*, 39-2, pp. 883-900.
- DYER, Nancy Joe (1992), “Fuentes escritas en la *Historia* de Toribio de Benavente (Motolinía)”, en Antonio Vilanova (ed.), *Actas del X Congreso de la AIH*, Barcelona, PPU, 1992, pp. 415-423. En http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/10/aih_10_1_048.pdf (08/07/2013).
- EICHMANN, Andrés (2009), “Espanto y familiaridad ante lo sobrenatural en relatos de Charcas”, en Mariela Insúa y Lydia Rodrigues (eds.), *Monstruos y prodigios en la literatura hispánica*, Madrid-Pamplona, Iberoamericana-Universidad de Navarra, 2009, pp. 77-89.
- ELLIOTT, John H (2006)., *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, Madrid, Taurus.
- ESPAÑA, Rafael de (2002), *Las sombras del encuentro. España y América: cuatro siglos de Historia a través del Cine*. Badajoz, Departamento de Publicaciones de la Diputación Provincial.
- ESPINA, Ángel B. (ed.) (2002), *Antropología en Castilla y León, IV. Cronistas de Indias*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- ESPINO MARTÍN, Javier (2000), “Latín y humanismo en la formación educativa de la época y vida de Fray Bernardino”, en Jesús Paniagua Pérez e Isabel Viforcós Marinas (eds.), *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, León, Universidad de León, 2000, pp. 205-218.
- ESPINOSA, María del Carmen (1999), “La palabra conquistadora. Las crónicas jesuitas sobre el noroeste novohispano”, *Anales de Literatura Española*, 13, pp. 165-177. En http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/7356/1/ALE_13_13.pdf (08/07/2013).
- ESTEVE BARBA, F. (1992), *Historiografía Indiana*. Madrid, Gredos.
- ESTÉBANEZ CALDERÓN, Demetrio (1996), *Diccionario de términos literarios*, Madrid, Alianza.
- ESTRADA, Oswaldo (2009), “(Des)encuentros con la historiografía indiana”, en *La imaginación novelesca. Bernal Díaz entre géneros y épocas*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2009, pp. 27-44 y 195-209.
- ETTE, Ottmar (1992), “Funciones de mitos y leyendas en textos de los siglos XVI y XVII sobre el Nuevo Mundo”, en Karl Kohut (ed.), *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*, Frankfurt, Vervuert, 1992, pp. 131-167.
- ETTINGHAUSEN, Henry (1994), “Visiones recíprocas: noticias americanas en la prensa española del Siglo de Oro, y viceversa”, en Richard Hitchcock y Ralph Penny (eds.), *Actas del Primer Congreso Anglo-Hispano. Tomo III. Historia*, Madrid, Castalia, 1994, pp. 69-79.
- ETTINGHAUSEN et alii (eds.) (1996) *Las relaciones de sucesos en España: 1500-1750: actas del primer Coloquio Internacional*, Madrid, Universidad de Alcalá de Henares.
- EZQUERRO, Milagros y Julien Roger (eds.) (2009), *Unité et fragmentation. Production et réception. Généalogies d'une oeuvre. Les ateliers du Séminaire Amérique Latine*, París, Université Paris-Sorbonne.
- FERNÁNDEZ, Teodosio (2009), “Historia y Literatura: las crónicas de Indias en la historiografía literaria hispanoamericana”, en Guillermo Serés y Mercedes Serna (eds.), *Los límites del océano. Estudios filológicos de crónica y épica en el Nuevo Mundo*, Barcelona, Centro de Estudios de la América Colonial-Universidad Autónoma de Barcelona, 2009, pp. 47-63.
- FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro (2010), “El viaje y el territorio. Los relatos de viaje”, *Explora. Las ciencias del mundo contemporáneo*, en <https://bit.ly/2N7h1GL> (14/02/2019).

- FERNÁNDEZ HERRERO, Beatriz (2013), “La formación de identidades de síntesis en México (siglos XVI y XVII)”, en Lilian von der Walde y Mariel Reinoso (eds.), *Virreinos II*, México, Destiempos, 2013, pp. 27-46.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, Justo (2010), “Cronistas de Indias”. En http://pep.ieepo.oaxaca.gob.mx/recursos/ODA/tlacuilos/cronistas_indias.pdf (15/02/2019).
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, Justo (2010), “El español de América”. En <http://www.buenastareas.com/ensayos/Espa%C3%B1ol-DeAmerica/744429.html> (17/07/2013).
- FERNÁNDEZ MARTÍN, Patricia (2012), “Del contexto sociocognitivo al cotexto lingüístico: algunas perífrasis de infinitivo en crónicas de Indias”, en Heriberto Cairo et alii (eds.), *Actas del Congreso Internacional “América Latina: La autonomía de una región”. XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Madrid, Trama Editorial, 2012, pp. 1121-1137. En <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00876573/document> (15/02/2019).
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, José Antonio (2002), “Antropología, política y drama humano en los cronistas de Indias”, en Ángel B. Espina (coord.), *Antropología en Castilla y León, IV. Cronistas de Indias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 19-30.
- FERNÁNDEZ SALVADOR, Carmen (2007), “Imágenes locales y retórica sagrada: una visión edificante de Quito en el siglo XVII”, *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 25, pp. 79-91.
- FERRECCIO PODESTÁ, Mario (1970), “Presupuestos para una edición crítica de la *Histórica relación del reino de Chile*, de Alonso de Ovalle”, *Revista Chilena de Literatura*, 2.3, pp. 7-41.
- FERRÍ, José María y José Carlos Rovira (eds.) (2010), *Parnaso de dos mundos. De la literatura española e hispanoamericana en el Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- FIERRO BUSTILLOS, Lourdes (1983), *Realidad e imagen de Venezuela en las Jornadas náuticas de Fray Jacinto de Carvajal*, Caracas, Universidad Central.
- FIERRO BUSTILLOS, Lourdes (2005), «La historia como metáfora. Retóricos manieristas en la historia y las letras de América. Siglos XVI a XVIII», *Estudios. Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 349, pp. 189-211.
- FIGUEROA ZÚÑIGA, Marcos A. (2012), “*Histórica relación del reino de Chile*, de Alonso de Ovalle, un ejemplo de la lenta adquisición de una conciencia criolla en el Chile del siglo XVII”, en José Santos Herzeg (ed.), *Nuestra América inventada. América Latina en los pensadores chilenos*, Santiago de Chile, RIL Editores, 2012, pp. 21-51. En <https://bit.ly/2X5nbeU> (09/01/2014).
- FISCHER, María Luisa (1996), “La *Histórica relación del reino de Chile* (1646), de Alonso Ovalle: el reino de lo visible en una crónica ilustrada”, *Revista de Estudios Hispánicos*, 23, pp. 137-152.
- FLOR, Fernando R. de la (ed.) (2002), *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico*, Madrid, Cátedra.
- FLOR, Fernando R. de la y Linda Báez Rubí (2002), “Retórica y conquista. La nueva lógica de la dominación ‘humanista’”, en Fernando R de la Flor (ed.), *Barroco Representación e ideología en el mundo hispánico*, Madrid, Cátedra, 2002, pp. 301-333.
- FLOR Fernando R. de la (2005a), *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid, Marcial Pons.
- FLOR Fernando R. de la (2005b), “Ocultación y engaño en la colonia”, en Fernando R. de la Flor, *Pasiones Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid, Marcial Pons, 2005, pp. 171-182.

- FLOR Fernando R. de la (2007a), *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*, Barcelona, Edicions Vib.
- FLOR Fernando R. de la (2007b), “Indias malditas”, en Fernando R. de la Flor, *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*, Barcelona, Edicions Vib, 2007, pp. 186-192.
- FLOR Fernando R. de la (2007c), “Babilonia colonial”, en Fernando R. de la Flor, *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*, Barcelona, Edicions Vib, 2007, pp. 238-279.
- FOSTER, Merlín y Julio Ortega (eds.) (1986), *De la crónica a la nueva narrativa mexicana. Coloquio sobre literatura mexicana*, México, Oasis.
- FRAGO GARCÍA, Juan Antonio (1999), *Historia del español de América*, Madrid, Gredos.
- FRANCO, Jean (1981a), *Historia de la literatura hispanoamericana*, Barcelona, Ariel.
- FRANCO, Jean (1981b), “La imaginación colonizada”, en *Historia de la literatura hispanoamericana*, Barcelona, Ariel, 1981, pp. 15-36.
- FRANCO Jean (1982), “La cultura hispanoamericana en la época colonial”, en Iñigo Madrigal (ed.), *Historia de la literatura hispanoamericana I. Época colonial*, Madrid, Cátedra, 1982, pp. 35-53.
- FROST, Elsa Cecilia (1991), “Fray Andrés de Olmos en la *Relación* de Alonso de Zorita”, *Revista de Indias*, LI, 191, pp.169-178.
- FUNES, Leonardo (2010), “De la crónica medieval a la crónica de Indias: algunas reflexiones sobre la escritura de la Historia en los umbrales de la Modernidad”, en María Mercedes Rodríguez Temperley et alii (eds.), *Actas del IX Congreso Argentino de Hispanistas “El Hispanismo ante el bicentenario”*. La Plata, Asociación Argentina de Hispanistas-Universidad Nacional de La Plata, 2010. En
< <http://www.aacademica.org/000-043/39>> (05/07/2016).
- GAILLET-BOIS, Julio (1953), “Un olvidado cronista: Fray Reginaldo de Lizárraga (ca. 1539-1609)”, *NRFH*, VII, 3-4, pp. 600-607. En
<<https://nrfh.colmex.mx/index.php/nrfh/article/view/283>> (15/02/2019)
- GALÁN GARCÍA, Agustín (1995), *El oficio de Indias de Sevilla y la organización económica y misional de la Compañía de Jesús (1566-1767)*, Sevilla, Fundación Fondo de Cultura.
- GALEOTE LÓPEZ, Manuel (1997), *Léxico indígena de flora y fauna (en tratados sobre las Indias Occidentales de autores andaluces)*, Granada, Universidad de Granada.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos y Juan Marchena (2005), *América Latina de los orígenes a la independencia. I América precolombina y la consolidación del espacio colonial*, Barcelona, Crítica.
- GARCÍA, C. y M. Ramos (eds.) (1993), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Universidad Iberoamericana.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Óscar Armando (1994), “El teatro como método cultural de evangelización en México (1523-1531)”, en Daniel Meyran y Alejandro Ortiz (eds.) *El teatro mexicano visto desde Europa. Actes des Ires. Journées Internationales sur le Théâtre Mexicain en France*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1994, pp. 27-36. En
<<https://bit.ly/2X2Z00N>> (17/07/2013).
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Óscar Armando (1999), “Fray Toribio de Motolinía: la visión urbana de un cronista novohispano. Breve semblanza sobre el diseño de los espacios urbanos y religiosos en Tlaxcala durante el siglo XVI”, *Anales de Literatura Española*, 13 (1999), pp. 13-27. En <http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/7345/1/ALE_13_02.pdf> (08/07/2013).
- GARCÍA JORDÁN, Pilar (ed.) (1998), *Lo que duele es el olvido: recuperando la memoria de América Latina: VI Encuentro-Debate América Latina Ayer y Hoy*, Barcelona, Universitat de Barcelona.

- GARCÍA LÓPEZ, Jorge, Eugenia Folsalva y Gonzalo Pontón (2013), *Historia de la literatura española 2. La conquista del clasicismo (1500-1598)*, Barcelona, Crítica.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Fidel (2006), “San Francisco Javier y San Juan de la Cruz, discípulos aventajados de la *ratio studiorum*”, *Hispanista*, 25. En <http://www.hispanista.com.br/revista/san%20juan.pdf> (11/07/2013).
- GARCÍA QUINTANA, Josefina (2003), “Fray Bernardino de Sahagún”, en José Rubén Romero Galván, *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM, 2003, v.1, pp. 197-228.
- GARCÍA SIEGEL, Eloísa (2014), “Proyección del conflicto contrarreformista en la *Histórica relación del Reino de Chile*”, *Revista de Historia*, 21-2, pp. 7-18.
- GARCÍA VALDÉS, Celsa Carmen (2004), “La realidad de ‘las ciudades invisibles’ en las crónicas de Indias”, en Nicasio Salvador Miguel, Santiago López Ríos e Isabel Borrego Gutiérrez (eds.), *Fantasia y literatura en la Edad Media y los Siglos de Oro*, Navarra / Madrid /Frankfurt, Universidad de Navarra / Iberoamericana / Vervuert, 2004, pp. 179-195.
- GARCÍA VALENCIA, Edgar (2013), “La emblemática en la Nueva España. Apogeo y manifestaciones durante la colonia”, en Lillian von der Walde Moheno y Mariel Reinoso Ingliso (eds.), *Virreinos II*, México, Destiempos, 2013, pp. 225-238.
- GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio (1992), *Los orígenes del español de América*, Madrid, Mapfre.
- GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio (1996), *El texto narrativo*, Madrid, Síntesis.
- GARZA CUARÓN, Beatriz y Georges Baudot (eds.) (1996), *Historia de la literatura mexicana I. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI*, México, Siglo XXI.
- GARZA CUARÓN, Beatriz (1996), “El español del siglo XVII”, en Raquel Chang-Rodríguez (ed.), *Historia de la literatura mexicana II. La cultura letrada en la Nueva España en el siglo XVII*, México, Siglo XXI, 1996, pp.510-523.
- GAYLORD RANDEL, Mary (1989), “El lenguaje de la conquista y la conquista del lenguaje en las poéticas españolas del Siglo de oro”, en Sebastian Neumeister (ed.), *Actas del IX Congreso de la AIH*, Madrid, Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1989, v. 1, pp. 469-475. En http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/09/aih_09_1_045.pdf (01/08/2013).
- GENTILE, Margarita E. (2008), “Apodos de mestizos e indígenas en los Andes (siglos XV a XVII)”, *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 40. En <http://webs.ucm.es/info/especulo/numero40/apodos.html> (15/02/2019)
- GIACOMETTI, Maria Barbara (2010), “Un espacio legendario: la fantasía geográfica en las obras historiográficas y moralistas de los cronistas criollos”, en Dario Puccini y Saúl Yurkievich (eds.), *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica I*, México, FCE, 2010, pp. 273-296.
- GIL GONZÁLEZ, Juan Carlos (2004), “La crónica periodística. Evolución, desarrollo y nueva perspectiva: viaje desde la historia al periodismo interpretativo”, *Global Media Journal México*, 2004. En http://www.gmjei.com/index.php/GMJ_EI/article/view/146/143 (20/07/2013).
- GLANTZ, Margó (2006), “Crónicas de la Conquista. Borriones y borradores”, en *Obras reunidas I. Borriones y borradores. Ensayos sobre literatura colonial*, México, FCE, 2006, pp. 23-127.
- GODINAS, Laurette (2008), “Oratoria sagrada y vida cultural en el México virreinal”, en *Destiempos*, 3-14 (2008), pp. 484-494. En <http://www.destiempos.com/n14/dossierv.pdf> (14/07/2014).

- GOIC, Cedomil (ed.) (1988), *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana I: Época colonial*, Barcelona, Crítica.
- GÓMEZ, Thomas (2009), “Génesis de un antihéroe: Lope de Aguirre entre crónicas, literatura, cine y otras artes”, en Guillermo Serés y Mercedes Serna (eds.), *Los límites del océano. Estudios filológicos de crónica y épica en el Nuevo Mundo*, Barcelona, Centro de Estudios de la América Colonial-Universidad Autónoma de Barcelona, 2009, pp. 65-74.
- GÓMEZ HERNÁNDEZ, Alfonso (2002a), “Ramón Pané y los indios taínos”, en Ángel B. Espina (ed.), *Antropología en Castilla y León, IV. Cronistas de Indias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 281-307.
- GÓMEZ HERNÁNDEZ, Alfonso (2002b), “Orígenes del método etnográfico en los cronistas de Indias”, en Ángel B. Espina (ed.), *Antropología en Castilla y León, IV. Cronistas de Indias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 51-67.
- GÓMEZ MORIANA, Antonio (1992), “Narración y argumentación en las ‘Crónicas de Indias’. Sobre el *Diario* de Colón, entrada el 12 de octubre de 1492”, en Iris M. Zavala (ed.), *Discursos sobre la “invención” de América*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1992, pp. 35-54.
- GÓMEZ-PABLOS, Beatriz (1999), *La cuestión de la alteridad en las crónicas de América: estudio comparado*, Viena, Bochum, Projekt-Veri.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando (1989), “Historiografía medieval: constantes evolutivas de un género”, *Anuario de Estudios Medievales*, 19, pp. 3-16.
- GONZALBO AIZPIURU, Pilar (1996), “Facetas de la educación humanista de los novohispanos”, en Raquel Chang-Rodríguez (ed.), *Historia de la literatura mexicana II. La cultura letrada en la Nueva España en el siglo XVII*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 27-46.
- GONZÁLEZ, Fernán (2008), “El encuentro de la Iglesia con América: ¿evangelización o conquista espiritual?”, *Boletín de Historia y Antigüedades*, 843, pp. 670-695.
- GONZÁLEZ, Serafín et alii (eds.) (2011), *Plumas, pinceles y acordes. Estudios de literatura y cultura española e hispanoamericana (siglos XVI al XVIII)*, *Actas del II Congreso de Literatura y Cultura Áureas y Virreinales*, México, UNAM.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (2002), “Entrada y toma: etnología comparativa de la ocupación territorial de América y el reino de Granada”, en Ángel B. Espina (ed.), *Antropología en Castilla y León, IV. Cronistas de Indias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 39-50.
- GONZÁLEZ DE ÁVILA, Manuel (2012), “La literatura de viajes, desde el extrañamiento a la familiaridad existenciales”, *Anthropos*, 234, pp. 193-196.
- GONZÁLEZ BOIXO, José Carlos (1990), “Leyendas sobre la territorialidad del nuevo mundo a través de los cronistas de Indias”, en *I Simposio de Filología Iberoamericana*, Zaragoza, Pórtico, 1990, pp. 109-135.
- GONZÁLEZ BOIXO, José Carlos (1993), “Reflexiones sobre la ‘literariedad’ de las crónicas de Indias (a propósito del ‘proemio’ a la *Historia* de Fernández de Oviedo)”, *Panoramas de nuestra América*, 2, pp. 199-210.
- GONZÁLEZ BOIXO, José Carlos (1999), “Hacia una definición de las crónicas de Indias”, en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 28, pp. 227-237.
- GONZÁLEZ BOIXO, José Carlos (2008) “La génesis del descubrimiento y la nueva *Imago Mundi*, según los cronistas de Indias”, *Destiempos*, 3-14, pp. 15-24. En http://www.destiempos.com/n14/carlosgonzalez_14.htm (10/07/2013).
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto (1983), “Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista”, en *Isla a su vuelo fugitiva. Ensayos críticos sobre literatura hispanoamericana*, Madrid, Porrúa, pp. 9-26.

- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto (1990), “Bakhtin, los orígenes de la novela y las crónicas de Indias”, *Ínsula*, 522, pp. 13-14.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto, (2000) *Mito y archivo. Una teoría de la novela latinoamericana*, México, FCE.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto y Enrique Pupo-Walker (eds.) (2006), *Historia de la literatura hispanoamericana. I: Del Descubrimiento al Modernismo*, Madrid, Gredos.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique (2004), “La universidad en la cultura novohispana del siglo XVII”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal II. El siglo XVII*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2004, pp. 335-357.
- GONZÁLEZ LEDESMA, Cándido (2010), “Fray Gaspar de Carvajal, cronista de la expedición de Francisco de Orellana en el descubrimiento del río Amazonas”, en *XXXVIII Coloquios Históricos de Extremadura: dedicados a los moriscos en Extremadura en el IV centenario de su expulsión*, Trujillo, Asociación Cultural Coloquios Históricos de Extremadura, v. 1, pp. 319-360. En http://www.chdetrujillo.com/wp-content/uploads/2009/14_fray_gaspar_de_carvajal.pdf (03/08/2015).
- GONZÁLEZ MEJÍA, Conrado (1991), “Historiadores, cronistas y relatores de Indias de dos siglos (1493-1701)”. Conferencia en sesión solemne del 4 de octubre para acceder a la dignidad de Académico Numerario de la Academia Antioqueña de la Historia. En http://biblioteca-virtual-antioquia.udea.edu.co/pdf/11/11_343962935.pdf (07/09/2008).
- GONZÁLEZ OCHOA, J.M., M. Ángeles Ibáñez y Juan Carlos Moreno (2013), *La conquista de América*, Barcelona, RBA-National Geographic Society.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto (1993), “Emigrantes y comercio de libros den el Virreinato del Perú”, *Archivo General de la Nación*, 27. En <http://eprints.rclis.org/5602/1/A6-02.pdf> (11/07/2013).
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto (2003), “Cercos a la imaginación: lectura y censura ideológica en la España del siglo XVI”, en Antonio Castillo Gómez (ed.), *Libro y lectura en la Península Ibérica y América. Siglos XIII a XVIII*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2003, pp. 79-106.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto (2004), “El impacto de la tipografía europea en el Barroco hispanoamericano”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal II. El siglo XVII*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2004, pp.151-175.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto (2008), “Barroco y Contrarreforma. Entre Europa y las Indias”, *Destiempos*, 3,14, pp.150-168. En http://www.destiempos.com/n14/carlosgonzalez_14.htm (28/05/2013).
- GRANDA, Germán de (1994), *Español de América, español de África y hablas criollas hispánicas. Cambios, contactos y contextos*, Madrid, Gredos, 1994.
- GREEN, James R. (1986), “La retórica y la crónica de Indias: el caso de Bernal Díaz del Castillo”, en David Kossoff et alii (eds), *Actas del VIII Congreso de la AIH*, Madrid, Istmo, 1986, pp. 635-651. En http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/08/aih_08_1_069.pdf (20/07/2013).
- GRUZINSKI, Serge (2007), *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós.
- GUEVARA ERRA, María Victoria (2010), “Antecedentes de una controvertida fundación jesuítica en la Habana del siglo XVII”, *Temas americanistas*, 24, pp. 40-62. En <http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/revista/24/GUEVARA.pdf> (27/05/2013).
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro (2008), “A mayor gloria de Dios y de los hombres: el teatro escolar jesuita en el virreinato del Perú”, en Ignacio Arellano y José Antonio Rodríguez Garrido

- (eds.), *El teatro en la Hispanoamérica colonial*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2008, pp. 35-50.
- HAASE, Wolfgang y Meyer Reinhold (eds.) (1994), *The Classical Tradition and the Americas*, Berlin and New York, Walter de Gruyter.
- HAMLIN, Cinthia María (2010), “De la crónica regia a la crónica de Indias: el caso del discurso providencialista como continuidad e inflexión”, en María Mercedes Rodríguez Temperley et alii (eds.), *Actas del IX Congreso Argentino de Hispanistas “El Hispanismo ante el bicentenario”*, La Plata, Asociación Argentina de Hispanistas-Universidad Nacional de La Plata, 2010. En <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/32948> (15/02/2019).
- HAMMOND, Norman (1988), *La civilización maya*, Madrid, Istmo.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro (ed.) (1999), *La tradición clásica en el Perú virreinal*, Lima, Sociedad Peruana de Estudios Clásicos-Universidad Nacional San Marcos. En <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-tradicion-clasica-en-el-peru-virreinal--0/> (20/07/2013).
- HANISCH ESPÍNDOLA, Walter (1976), *El historiador Alonso de Ovalle*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello. En <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8835.html> (15/02/2019).
- HELMER, Ángela (ed.) (2017), *Textos, imágenes y símbolos. Lengua y cultura en la América virreinal*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert.
- HERNÁNDEZ CARVAJAL, Eugenia (2013), *Ni con pequeño trabajo, ni con pequeño favor de Dios. Fray Pedro Aguado y Fray Antonio de Medrano frente a la conquista del nuevo reino de Granada. 1550-1582*, Colombia, Universidad del Rosario. En <http://www.bdigital.unal.edu.co/6258/1/468273.2012.pdf> (19/08/2015).
- HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Omaira (2008), “Tiempo de Indias: crónicas e imágenes del Nuevo Mundo y la expresión literaria latinoamericana”, *Sapiens. Revista Universitaria de investigación*, 9-1, pp. 213-235. En <https://biblat.unam.mx/es/revista/sapiens/articulo/tiempo-de-indias-chronicas-e-imagenes-del-nuevo-mundo-y-la-expresion-literaria-latinoamericana> (15/02/2019).
- HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, Ascensión (1996), “El despertar de la lingüística y la filología mesoamericanas: gramáticas, diccionarios y libros religiosos del siglo XVI”, en Beatriz Garza Cuarón y Gaeorges Baudot (eds.), *Historia de la literatura mexicana I. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 351-387.
- HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, Ascensión (2000), “La *Historia general* de Sahagún a la luz de las enciclopedias de la tradición greco-romana”, en Jesús Paniagua Pérez e Isabel Viforcós Marinas (eds.), *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, León, Universidad de León, 2000, pp. 573-587.
- HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, Ascensión (2011), “Dimensiones de la obra de Fray Bernardino de Sahagún”, en Pilar Máñez Vidal y José Rubén Romero Galván (eds.), *Segundo Coloquio “El Universo de Sahagún. Pasado y presente. 2008”*, México, UNAM, 2011, pp. 84-118.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ BARBA, Mario (1978), *Historia y literatura en Hispanoamérica (1492-1820): la versión intelectual de una experiencia*, Madrid, Fundación Juan March-Castalia.
- HERTZ, Kathrin (2007), *Un análisis textual de la “Historia natural y moral de las Indias”, por José de Acosta*, Múnich, Editorial GRIN. En
- HITCHOCK, Richard y Ralph Penny (eds.) (1994), *Actas del Primer Congreso Anglo-Hispano. Tomo III. Historia*, Madrid, Castalia.
- (2004) *Historia universal*, Madrid, El País.

- HURTADO, Hitos et alii (2000), “La prosa del siglo XVI”, en Felipe B. Pedraza Jiménez (ed.), *Manual de literatura hispanoamericana. I Época Virreinal*, Navarra, Cénlit, 2000, pp. 87-220.
- IBARRA GONZÁLEZ, Ana Carolina (1996), “El desarrollo de la imprenta”, en Raquel Chang-Rodríguez (ed.), *Historia de la literatura mexicana II. La cultura letrada en la Nueva España en el siglo XVII*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 68-84.
- IGLESIAS SALDAÑA, Margarita (2008), “Instalación del imaginario y la representación de la superioridad del conquistador”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, pp. 2-9. En <http://nuevomundo.revues.org/26952> (15/07/2013).
- INFANTES, Víctor (2006), “De la titulación”, en *Del libro áureo*, Madrid, Calambur, pp. 17-92.
- INOUE OKUBO, Yukitaka (2007), “Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana”, en Danna Levin y Ferderico Navarrete (eds.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, UNAM, 2007, pp. 55-96.
- (1993) *Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias, que Su Majestad manda hacer para el buen gobierno y ennoblecimiento de ellas (1577)*, en José Luis de Rojas, *A cada uno lo suyo. El tributo indígena en la Nueva España en el siglo XVI*, Zamora-México, El Colegio de Michoacán, 1993, pp. 117-124.
- INSÚA, Mariela y Lydia Rodrigues (eds.) (2009), *Monstruos y prodigios en la literatura hispánica*, Madrid-Pamplona, Iberoamericana-Universidad de Navarra.
- INSÚA, Mariela y Robin Ann Rice (eds.) (2014), *El diablo y sus secuaces en el Siglo de Oro. Algunas aproximaciones*, Pamplona, Universidad de Navarra.
- INSÚA, Mariela y Jesús Menéndez Peláez (eds.) (2017), *Viajeros, crónicas de Indias y épica colonial*, New York, IDEA.
- JARAMILLO, Jorge Iván (2010), “Mestizos outsiders, negros ausentes. Presencias y ausencias de la cuestión negra y mestiza en las crónicas del Río de la Plata en los siglos XVI y XVII”, *Revista Comunicación y Ciudadanía*, 4, pp. 100-109. En <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3707509> (15/07/2013).
- JEFFERS, Clara R. (2011), *Crónicas americanas en la Biblioteca Histórica “Marqués de Valdecilla”. Aproximación a un repertorio tipobibliográfico*, Madrid, Universidad Complutense. En <http://eprints.ucm.es/12942/1/JeffersTesina2011.pdf> (21/07/2013).
- JIMÉNEZ, Paloma (2011), “Hacia el estudio de la recepción de las crónicas de Indias”, en Serafín González et alii (eds.), *Plumas, pinceles y acordes. Estudios de literatura y cultura española e hispanoamericana (siglos XVI al XVIII)*, *Actas del II Congreso de Literatura y Cultura Áureas y Virreinales*, México, UNAM, 2011, v. II, pp. 9-19.
- KOHUT, Karl (1992a), “El humanismo español y América en el siglo XVI”, en Antonio Vilanova (ed.), *Actas del X Congreso de la AIH*, 1989, pp. 475-483. En http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/10/aih_10_1_054.pdf (17/07/2013).
- KOHUT, Karl (ed.) (1992b), *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*, Frankfurt, Vervuert.
- KOHUT, Karl (1992c), “La Conquista en la crítica literaria”, en Karl Kohut (ed.), *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*, Frankfurt, Vervuert, pp. 29-51.
- KOHUT, Karl (1997), “La implantación del humanismo español en la Nueva España. El caso de Francisco Cervantes de Salazar”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose, *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1997, pp. 11-51.
- KOHUT, Karl y Sonia V. Rose (eds.) (1997), *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- KOHUT, Karl y Sonia V. Rose (eds.) (2000), *La formación de la cultura virreinal I. La etapa inicial*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.

- KOHUT, Karl y Sonia V. Rose (eds.) (2004), *La formación de la cultura virreinal II. El siglo XVII*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- KOHUT, Karl (2004a), “El cuerpo del delito. Las versiones sobre la muerte de Motecuhzoma”, en Ignacio Arellano y Fermín del Pino (eds.), *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinar*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2004., pp.175-193.
- KOHUT, Karl (2004b), “Historiografía y memoria”, *Istmo, Revista virtual de estudios literarios y culturales*, 9. En <<http://istmo.denison.edu/n09/articulos/historiografia.html>> (09/07/2013).
- KOHUT, Karl (ed.) (2007), *Narración y reflexión. Las crónicas de Indias y la teoría historiográfica*, México, El Colegio de México, 2007.
- KOHUT, Karl (2009), “Las primeras crónicas de Indias y la teoría historiográfica”, *Colonial Latin American Review*, 18-2, pp. 153–87.
- KOSSOF, David et alii (eds.) (1986), *Actas del VIII Congreso de la AIH*, Madrid, Istmo. En <http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/aih_viii.htm> (20/07/2013).
- KRÍZOVÁ, Markéta (2013), “Misiones jesuíticas y la imagen de América en Europa en los siglos XVII y XVIII”, en Lillan von der Walde Moheno y Mariel Reinoso Ingliso (eds.), *Virreinos II*, México, Destiempos, pp. 120-138.
- KUSS, Malena (1996), *Ficción e historiografía: las crónicas españolas como fuentes para la etnohistoria musical americana*, La Habana, ORCALC, serie “Oralidad: lenguas, identidad y memoria de América”, nº 8, 1996. En <http://www.lacult.unesco.org/docc/oralidad_08_13-22-ficcion-e-historiografia.pdf> (15/02/2019).
- LABRIOLA, Rodrigo (2014), “Traducir, traicionar, tragar: Ocelotl, Sahagún y la retórica de los tamales”, en Ramón Manuel Pérez Martínez, Claudia Parodi y Jimena Rodríguez (eds.), *No solo con las armas / Non solum armis*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2014, pp. 125-153.
- LANGA PIZARRO, Mar (2010), “Imágenes de la mujer en el Siglo de Oro español e hispanoamericano”, en José María Ferrí y José Carlos Rovira (eds.), *Parnaso de dos mundos. De la literatura española e hispanoamericana en el Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2010, pp. 479-510.
- LANGA PIZARRO, Mar (2013), “Caminos de ida y vuelta: mitos sobre mujeres en la América colonial”, en José Carlos Rovira y Eva Valero (eds.), *Mito, palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2013, pp. 91-101.
- LATASA, Pilar (ed.) (2011), *Discursos coloniales: texto y poder en la América hispana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- LAURENCICH MINELLI, Laura (2006), “Dos documentos jesuíticos silenciados: los documentos Miccinelli”, en Manuel Casado Arboniés et alii (ed.), *Escrituras silenciadas en la época de Cervantes*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2006, pp. 165-196.
- LAVALLÉ, Bernard (2000), “Fray Martín de Murúa y los orígenes del discurso criollista en el Perú de comienzos del siglo XVII”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal I. La etapa inicial*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2000, pp. 375-385.
- LAVALLÉ, Bernard (2002), “Americanidad exaltada/hispanidad exacerbada: contradicciones y ambigüedades en el discurso criollo del siglo XVII peruano”, en Catherine Poupeney Hart y Albino Chacón Gutiérrez (eds.), *El discurso colonial: construcción de una diferencia americana*, Costa Rica, Editorial Universidad Nacional. Heredia, 2002, pp. 17-35.
- LAVIANA CUETOS, María Luisa (1996), *La América española (1492-1898). De las Indias a nuestra América*, Madrid, Historia 16.

- LAVRÍN, Asunción (1989), “Misión de la historia e historiografía de la Iglesia en el período colonial americano”, *Anuario de Estudios Americanos*, XLVI, pp. 11-54. En <https://bit.ly/2Gtr6gN> (06/08/2013).
- LEAL, Luis (1953), “El código Ramírez”, *Historia mexicana*, 3,1, pp. 11-33. En <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/viewFile/557/448> (15/02/2019).
- LEDDA, Giussepina (1996), “Contribución para una tipología de las relaciones extensas de fiestas religiosas barrocas”, en Henry Ettinghausen et alii (eds.), *Las relaciones de sucesos en España: 1500-1750: actas del primer Coloquio Internacional*, Madrid, Universidad de Alcalá de Henares, 1996, pp. 227-237.
- LEÓN CAZARES, María del Carmen (2003), “Diego de Landa”, en José Rubén Romero Galván (ed.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM, 2003, v.1., pp. 259-280.
- LEÓN PORTILLA, Miguel (1992), “Introducción”, en Miguel León Portilla (ed.), *Visión de los vencidos*, Madrid, Historia 16, pp. 7-47.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1999), “Sahagún, la fascinación por el otro”, *La Aventura de la Historia*, 14 (1999), pp. 62-68.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (2011), “Memoriales, relaciones, crónica e historia. Sahagún en la historiografía del siglo XVI”, en Pilar Máynez Vidal y José Rubén Moreno Galván (eds.), *Segundo Coloquio “El Universo de Sahagún. Pasado y presente. 2008”*, México, UNAM, 2011, pp. 13-51.
- LEONARD, Irving A (1996), *Los libros del conquistador*, México DF, FCE.
- LERNER, Isaías, Roberto Nival y Alejandro Alonso (eds.) (2004), *Actas del XIV Congreso de la AIH*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta.
- LEVIN ROJO, Danna y Federico Navarrete (eds.) (2007), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, UNAM.
- LEVIN ROJO, Danna (2007), “Historiografía y separatismo étnico: el problema de la distinción entre fuentes indígenas y fuentes españolas”, en Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (eds.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, UNAM, 2007, pp. 21-54.
- LICEA AYALA, Judith (1969), “Una contribución a la bibliografía sobre cultura náhuatl”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, 1-1, pp. 151-173. En <http://publicaciones.iib.unam.mx/index.php/boletin/article/view/169/161> (24/08/2014).
- LIENHARD, Martín (1992), “El cautiverio colonial del discurso indígena: los ‘TESTIMONIOS’”, en Iris M. Zavala (ed.), *Discursos sobre la “invención” de América*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1992, pp. 55-71.
- LOBERA SERRANO, Francisco J. (2010), “Literatura de la evangelización. La utopía o quimera teocrática. Las misiones. Sahagún y Motolinía”, en Darío Puccini y Saúl Yurkievich (eds.), *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica I*, México, FCE, pp. 167-185.
- LÓPEZ.BARALT, Mercedes (1992), “De bodegones verbales en la colonia: la oferta frutal del Barroco”, en Iris M. Zavala (ed.), *Discursos sobre la “invención” de América*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1992, pp. 235-244.
- LÓPEZ.BARALT, Mercedes (2005), *Para decir al otro. Literatura y antropología en nuestra América*, Madrid, Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2005.
- LÓPEZ.BARALT, Mercedes (2010a), “Ecos renacentistas en el mundo andino: los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso”, en José María Ferrí y José Carlos Rovira (eds.), *Parnaso de dos mundos. De la literatura española e hispanoamericana en el Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2010, pp. 543-577.
- LÓPEZ.BARALT, Mercedes (2010b), “Ecos renacentistas en el mundo andino: la *Nueva coronica i buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala”, en José María Ferrí y José Carlos

- Rovira (eds.), *Parnaso de dos mundos. De la literatura española e hispanoamericana en el Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2010, pp. 511-541.
- LÓPEZ CASTRO, Armando (2000), “El arte de la memoria en la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún”, en Jesús Paniagua Pérez e Isabel Viforcós Marinas (eds.), *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, León, Universidad de León, 2000, pp. 589-599.
- LÓPEZ GRIGERA, Luisa (1994), *La retórica en la España del Siglo de Oro*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- LÓPEZ GRIGERA, Luisa (1999), “Relectura de *Relación* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 28, pp.921-932.
- LÓPEZ GRIGERA, Luisa (2004), “Apuntes para un estudio de la tradición retórica en Hispanoamérica”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal II. El siglo XVII*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2004, pp. 67-79.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, Luciano (2012), *Portentos y prodigios en el Siglo de Oro*, Madrid, Nautilus.
- LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca, (2004) “Relatos y relaciones de viaje a la Nueva España en el siglo XVI: un acercamiento a la definición del género”, en Isaías Lerner, Roberto Nival y Alejandro Alonso (eds.), *Actas del XIV Congreso de la AIH*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta, 2004, , pp. 361-372.
- LÓPEZ MERAZ, Óscar Fernando (2008), “Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el Demonio”, *Revista Complutense de Historia de América*, 34, pp. 131-155.
- LÓPEZ MORALES, Humberto (2010), *La andadura del español por el mundo*, Madrid, Taurus.
- LÓPEZ-OCÓN, Leoncio, Fermín del Pino y Rafael Chabrán (2001), *Actas XXI Congreso Internacional de Historia de las Ciencias*, México, s/e, CDRoom v. 39, Simposio “El género americano de las Historias Naturales y Morales”.
- LÓPEZ PÉREZ, María Victoria y Carmela Pérez-Salazar Resano (1990), *Contribuciones al estudio de los indigenismos en las crónicas de indias del siglo XVI*, Kassel, Reichenberger.
- LÓPEZ POZA, Sagrario y Nieves Pena Sueiro (eds.) (1999), *La fiesta. Actas del II Seminario de Relaciones de Sucesos (A Coruña, 13-15 de julio de 1998)*, Ferrol, Sociedad de Cultura Valle Inclán.
- LÓPEZ POZA, Sagrario (ed.) (2000), *Estudios sobre literatura emblemática española. Trabajos del Grupo de Investigación ‘Literatura Emblemática Hispánica’*, Ferrol, Sociedad de Cultura Valle-Inclán, col. SIELAE.
- LÓPEZ POZA, Sagrario (2004), “Moctezuma y Hernán Cortés en una relación manuscrita (Segovia, 1600)”, en Pierre Civil (ed.), *Siglos dorados. Homenaje a Agustín Redondo*, Madrid, Castalia, 2004, 2 v , v. II, pp. 821-834.
- LÓPEZ POZA, Sagrario (ed.) (2006), *Las noticias en los siglos de la imprenta manual. Homenaje a Mercedes Agulló, Henry Ettinghausen, M^a Cruz García de Enterría, Giuseppina Ledda, Agustín Redondo y José Simón*, A Coruña, SIELAE.
- LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina E. (2011), “Las misiones jesuitas de Sonora y Sinaloa, base de la colonización de la baja California”, México, publicación digital del Instituto de Investigaciones Históricas. En <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3215> (15/02/2019).
- LORENTE MEDINA, Antonio (2013), “La *Historia de los indios de la Nueva España* o la apasionada historia de un seráfico descalzo”, en Álvaro Baraibar et alii (eds.), *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, New York, IDEA, 2013, pp. 195-212. En <http://dadun.unav.edu/handle/10171/34149> (15/02/2019).
- LOUREDA LAMAS, Óscar (2003), *Introducción a la tipología textual*, Madrid, Arco Libros.

- LOZANO NAVARRO, Julián José (2004), *El pensamiento político de la Compañía de Jesús en la España de los siglos XVI y XVII y su relación con el poder local en la Andalucía moderna*, Granada, Universidad de Granada (publicación en repositorio de la Universidad).
<<http://digibug.ugr.es/handle/10481/4411>> (01/05/2014).
- LOZANO NAVARRO, Julián José (2005), *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra.
- LUENGO, Enrique (1998), “La otredad indígena en los discursos sobre la identidad latinoamericana”, *Anales*, 1, pp. 37-54. En
<http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/mariategui_s0031.pdf> (11/07/2013).
- LUQUE ALCAIDE, Elisa (2000), “Agustín de Hipona en Juan de Grijalba (+1638)”, en E. Reinhardt (ed.), *Tempus Implendi Promissa: homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona, Eunsa, 2000, pp.729-746. En
<<http://dadun.unav.edu/handle/10171/20882>> (15/02/2019).
- MADRIGAL, Iñigo (ed.) (1982), *Historia de la literatura hispanoamericana I. Época colonial*, Madrid, Cátedra.
- MAEDER, Ernesto J.A. (1985), “La Conquista espiritual de Montoya y su alegato sobre las misiones”, *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina*, 46, pp. 122-136. En
<<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2707932>> (09/07/2013).
- MAFFLA BILBAO, Alonso (2003), *Indigenismos en las “Noticias historiales” de fray Pedro Simón*, Nariño-Colombia, Universidad de Nariño. Resumen en
<<http://revistahechos.udenar.edu.co/wp-content/uploads/2012/05/12.pdf>> (21/07/2013).
- MAGALONI, Diana (2007), “Pintando la nueva era: el frontispicio de la *Historia de la conquista de México* en el libro XII del Códice Florentino”, en Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (eds.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, UNAM, 2007, pp. 263-290.
- MALAMUD, Carlos (2005), *Historia de América*, Madrid, Alianza.
- MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo (1996), “Historia de las lenguas indígenas de México”, en Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot (eds.), *Historia de la literatura mexicana I. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1996, pp.51-83.
- MANTILA, Luis Carlos (1991), *Fray Pedro Simón, historiador y lingüista*, Bogotá, Kelly.
- MANTILA, Luis Carlos (1992), “Fray Pedro Simón, cronista indiano olvidado en España”, *Carthaginensia*, 3, pp. 347-380.
- MAÑERO LOZANO, David (2009), “Historiografía novohispana y prosa de ficción del Siglo de Oro. Divergencias y conexiones estilísticas a la luz de los paratextos”, *Criticón*, 106 (2009), pp. 79-97. En
<<https://bit.ly/2STDZpX>> (15/02/2019)
- MAÑUECO BARANDA Tello. (2006), *Diccionario del Nuevo Mundo. Todos los conquistadores*, Valladolid, Ámbito.
- MARCO, Joaquín (ed.) (1994), *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Barcelona, PPU, v.1.
- MARISCAL, Beatriz (1999), “‘Entre los juncos, entre las cañas’: los indios en la fiesta jesuita novohispana”, *Anales de Literatura Española*, 13, pp. 51-62. En
<http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/7348/1/ALE_13_05.pdf> (15/07/2013).
- MARRERO FENTE, Raúl (1999), *Al margen de la tradición. Relaciones entre la literatura colonial y peninsular en los siglos XV, XVI y XVII*, Madrid, Fundamentos.
- MARTÍ, Antonio (1972), *La preceptiva retórica española en el Siglo de oro*, Madrid, Gredos.

- MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos (1996), “Las crónicas de indias como fuente de la historia de la evangelización americana”. En Josep Ignasi Saranyana, E. Lama y M. Lluch-Vaixauli (eds.), *¿Qué es la Iglesia?: XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 347-353. En <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5233/1/JOSE%20CARLOS%20MARTIN%20DE%20OLA%20HOZ.pdf> (15/02/2019).
- MARTINELL, Emma (1997), “Valor lexicográfico de las cartas, crónicas y relaciones de Indias”, en Josefa Dorta Luis y Manuel V. Almeida Suárez (eds.), *Contribuciones al estudio de la lingüística hispánica: homenaje al profesor Ramón Trujillo*, Barcelona, Montesinos, 1997, v. 2, pp. 185-196.
- MARTÍNEZ TORREJÓN, José Miguel (2013), “Fray Bartolomé de las Casas y la *Brevísima relación*”, en Fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, RAE, 2013, pp. 125-199 y 327-352.
- MARTÍNEZ MARÍN, Carlos (2003), “El registro de la Historia”, en José Rubén Romero Galván (ed.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM, 2003, v.1, pp. 21-50.
- MATA INDURÁIN, Carlos, Adrián J. Sáez y Ana Zúñiga Lacruz (eds.) (2013), “*Festinalente*”. *Actas del II Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro (JISO 2012)*, Pamplona, Universidad de Navarra.
- MATAIX, Remedios (2010), “Las cinturas de América. Alegoresis, recurrencias y metamorfosis en la iconología americana”, en José María Ferrí y José Carlos Rovira (eds.), *Parnaso de dos mundos. De la literatura española e hispanoamericana en el Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2010, pp. 367-420.
- MATIENZO CASTILLO, W. Javier (2008), “La encomienda y las reducciones jesuíticas de la América Meridional”, *Temas americanistas*, 21, pp. 66-84. En <http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/revista/21/5.MATIENZO.pdf> (17/07/2013).
- MAURA, Juan Francisco (2002), “Adelantadas, virreinas y aventureras en los primeros años de la conquista de América”, *Lemir. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 6. En <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista6/Maura/Maura.htm> (09/05/2013).
- MAURA, Juan Francisco (2005), *Españolas de ultramar en la historia y en la literatura*, Valencia, Universitat de Valencia. En <http://parnaseo.uv.es/editorial/maura/maura.pdf> (15/07/2013).
- MÁYNEZ VIDAL, Pilar (1989), *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*, México, ENEP UNAM.
- MÁYNEZ VIDAL, Pilar (1997), *Fray Diego Durán, una interpretación de la cosmovisión mexica*, México, UNAM-Escuela Nacional de Estudios Profesionales-Acatlán.
- MÁYNEZ VIDAL, Pilar (2008), “Fray Diego Durán: testigo e intérprete de la cosmovisión indígena”, *Destiempos*, 3-14, pp. 7-14. En <http://www.destiempos.com/n14/maynez.pdf> (08/07/2013).
- MÁYNEZ VIDAL, Pilar y José Rubén Romero Galván (eds.) (2011), *Segundo Coloquio “El Universo de Sahagún. Pasado y presente. 2008”*, México, UNAM.
- MÁYNEZ VIDAL, Pilar (2013), “El colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, recinto de saberes en el México novohispano”, en Lillian von der Walde Moheno y Mariel Reinoso Inglés (eds.), *Virreinos II*, México, Destiempos, pp. 66-77.
- MAZZOTTI, José Antonio (2011), “Mezquitas, agravios y traiciones; sobre el discurso caballeresco en las crónicas de conquista”, en Pilar Latasa (ed.), *Discursos coloniales: texto y poder en la América hispana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2011, pp. 101-127.

- McINNIS-DOMÍNGUEZ, Meghan (2008-2009), “La violencia de/al género en la *Relación de las antigüedades de los indios* de Fray Ramón Pané”, *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 40. En <https://webs.ucm.es/info/especulo/numero40/relacion.html> (15/02/2019).
- MEDINA, José Toribio (1888), *Biblioteca americana: catálogo breve de mi colección de libros relativos a América Latina*, Santiago de Chile, Autor.
- MEDINA, José Toribio (1898-1907), *Biblioteca hispanoamericana (1493-1810)*, Santiago de Chile, Autor.
- MEDINA, José Toribio (1904-1905), *La imprenta en Lima (1584-1824)*, Santiago de Chile, Autor.
- MEDINA, José Toribio (1908), *La imprenta en la Puebla de los Ángeles (1640-1821)*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.
- MEJÍAS, Hugo A. (1980), *Préstamos de lenguas indígenas en el español americano del siglo XVI*, México, UNAM.
- MENDIOLA, Alfonso (2003), *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana.
- MENDOZA MICHILLOT, María (1997), *Inicios del periodismo en el Perú: relaciones y noticiarios*, Lima, Universidad Católica de Lima-Fondo de Desarrollo Editorial.
- MEYRAN, Daniel y Alejandro Ortiz (eds.) (1994), *El teatro mexicano visto desde Europa. Actes des Ires. Journées Internationales sur le Théâtre Mexicain en France*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan. En <https://bit.ly/2DL0AvD> (15/02/2019).
- MIGNOLO, Walter (1981), “El metatexto historiográfico y la historiografía indiana”, en *Modern Language Notes*, 96, pp. 358-402. En <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2906354?uid=3737952&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102171190433> (21/07/2013).
- MIGNOLO, Walter (1982), “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en Iñigo Madrigal (ed.), *Historia de la literatura hispanoamericana I. Época colonial*, Madrid, Cátedra, 1982, pp. 57-110.
- MIGNOLO, Walter (1986a), "Creatividad y paradojas formales en las crónicas mexicanas de los siglos XVI y XVII", en Merlin Foster y Julio Ortega (eds.), *De la crónica a la nueva narrativa mexicana. Coloquio sobre literatura mexicana*, México, Oasis, 1986, pp. 29-36.
- MIGNOLO, Walter (1986b), “La historia de la escritura y la escritura de la historia”, en Merlin Foster y Julio Ortega (eds.), *De la crónica a la nueva narrativa mexicana. Coloquio sobre literatura mexicana*, México, Oasis, 1986, pp. 13-28.
- MIGNOLO, Walter (1987), “El mandato y la ofrenda: la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo, y las relaciones de indias”, *NRFH*, 35-2 (1987), pp. 451-479.
- MIGNOLO, Walter (1990), “La grafía, la voz y el silencio: las relaciones geográficas de Indias en el contexto de las letras virreinales”, en *Ínsula*, 522, pp. 11-12.
- MIGNOLO, Walter (1992a), “La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia”, en Iris M. Zavala (ed.), *Discursos sobre la “invención” de América*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1992, pp.183-220.
- MIGNOLO, Walter (1992b), “La cuestión de la letra en la legitimación de la Conquista”, en Karl Kohut (ed.), *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*, Frankfurt, Vervuert, 1992, pp. 97-112.
- MIGNOLO, Walter (2010), “La historiografía incipiente: formas de la memoria en las tradiciones amerindias y en la tradición europea”, en Darío Puccini y Saúl Yurkievich

- (eds.), *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica I*, México, FCE, 2010, pp. 127-152.
- MILLONES FIGUEROA, Luis y Domingo Ledesma (eds.) (2005), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- MÍNGUEZ CORNELLES, Víctor (2003), “Efímero mestizo”, en *Iberoamérica mestiza: encuentro de pueblos y culturas*, Madrid, Fundación Santillana-Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, pp. 49-65.
- MÍNGUEZ CORNELLES, Víctor (2004): «La fiesta política virreinal: propaganda y aculturación en el México del siglo XVI», en Karl Kohut y Sonia V. Rose, *La formación de la cultura virreinal II. El siglo XVII*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2004, pp. 359-374.
- MIRA CABALLOS, Esteban (2013), “Aculturación a la inversa: la indianización de los conquistadores”, en Álvaro Baraibar et alii (eds.), *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, New York, IDEA, 2013, pp. 97-115. En <http://dadun.unav.edu/handle/10171/34141> (15/02/2019).
- MONTES PÉREZ, Carlos (2002), “Crónicas del imperio inca. Antropología, realidad, ideología y ficción literaria”, en Ángel B. Espina (ed.), *Antropología en Castilla y León, IV. Cronistas de Indias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 195-208.
- MORA, Carmen de (1991), “Códigos culturales en la *Relación de la jornada de Cíbola* de Pedro Castañeda Nájera”, *NRFH*, 39-2, pp. 901-912.
- MORA, Carmen de (1992), *Las siete ciudades de Cíbola: textos y testimonios sobre la expedición de Vázquez de Coronado*, Sevilla, Alfar.
- MORA, Carmen de (1994), “El discurso de la colonización en las relaciones sobre Cíbola”, en Joaquín Marco (ed.), *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Barcelona, PPU, 1994, v.1, pp. 535-546.
- MORA, Carmen de (1999), “Dimensiones de la prosa barroca en Hispanoamérica”, en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 28, pp.283-295. En <https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/viewFile/ALHI9999120283A/22630> (01/11/2018).
- MORA, Carmen de (2001), *Escritura e identidad criollas. Modalidades discursivas en la prosa hispanoamericana del siglo XVII*, Ámsterdam-New York, Rodopi.
- MORA, Carmen de (2003), “Vida, milagros y casos en la *Corónica moralizada* de fray Antonio de la Calancha”, *Iberoromania*, 58, pp. 62-82.
- MORA, Carmen de (2004), “La apropiación de modelos discursivos europeos en la prosa hispanoamericana del siglo XVII”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal II. El siglo XVII*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2004, pp. 81-98.
- MORA, Carmen de (2009), “Crónicas religiosas y conciencia criolla: el agustino fray Juan de Grijalva”, en Guillermo Serés y Mercedes Serna (eds.), *Los límites del océano. Estudios filológicos de crónica y épica en el Nuevo Mundo*, Barcelona, Centro de Estudios de la América Colonial-Universidad Autónoma de Barcelona, 2009, pp.175-190.
- MORALES, Ana M^a (2002), “Maravilla y exotismo: algunos ejemplos de las Crónicas de Indias”, en <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/maravillayexotismo.htm> (13-04-2005).
- MORALES, Francisco (2011), “El acercamiento de los franciscanos al pensamiento nahua a través de textos cristianos”, en Pilar Máynez Vidal y José Rubén Romero Galván (eds.), *Segundo Coloquio “El Universo de Sahagún. Pasado y presente. 2008”*, México, UNAM, 2011, pp. 52-71.

- MORAÑA, Mabel (1996a), “Fundación del canon: hacia una poética de la historia en la Hispanoamérica colonial”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 43-44, pp.17-43.
- MORAÑA, Mabel (1996b), “Sujetos sociales y representación”, en Raquel Chang-Rodríguez (ed.), *Historia de la literatura mexicana II. La cultura letrada en la Nueva España en el siglo XVII*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 47-68.
- MORENO DE ALBA, José G. (1992), *Diferencias léxicas entre España y América*, Madrid, Mapfre.
- MORENO DE ALBA, José G (1996), “El español mexicano”, en Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot (eds.), *Historia de la literatura mexicana I. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 103-127.
- MORENO JERIA, Rodrigo (2007), *Misiones en Chile Austral: los Jesuitas en Chiloé, 1608-1768*, Sevilla, Universidad de Sevilla-CSIC-Diputación de Sevilla.
- MOROCHO GAYO, Gaspar (2000), “El humanismo español y su proyección en América”, en Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós Marinas (eds.), *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, León, Universidad de León, 2000, pp.179-218.
- MUÑOZ MARTÍN, María Nieves y José Antonio Sánchez Marín (eds.) (2012), *Homenaje a la profesora María Luisa Picklesimer (In memoriam)*, Coimbra, Universidade de Coimbra.
- MURILLO GALLEGOS, Verónica (2014), “Motolinía y su discurso sobre el matrimonio indígena: ley y razón natural”, en Ramón Manuel Pérez Martínez, Claudia Parodi y Jimena Rodríguez (eds.), *No solo con las armas / Non solum armis*, Madrid/Franfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2014, pp. 109-123.
- MUSTAPHA, Monique (2004), “La Peregrinación de Bartolomé Lorenzo de José de Acosta y su recepción en el siglo XVII”, en Katl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal II. El siglo XVII*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2004, pp. 99-119.
- NASIF, Mónica (2010), “El mito de las Amazonas en la literatura caballeresca española”, en María Mercedes Rodríguez Temperley et alii (eds.), *Actas del IX Congreso Argentino de Hispanistas “El Hispanismo ante el bicentenario”*, La Plata, Asociación Argentina de Hispanistas-Universidad Nacional de La Plata, 2010. En http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1131/ev.1131.pdf (15/02/2019).
- NAVARRETE GONZÁLEZ, Carolina A. (2007), “La mujer tras el velo: Construcción de la vida cotidiana de las mujeres en el Reino de Chile y en el resto de América Latina durante la Colonia”, *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 36. En <http://www.ucm.es/info/especulo/numero36/mujvelo.html> (16/07/2013).
- NAVASCUÉS, Javier de (2013), “Mundo animal y filtro retórico en las *Jornadas náuticas* de Jacinto de Carvajal”, *Hipógrifo*, 1, 2, pp. 59-72. En <http://dx.doi.org/10.13035/H.2013.01.02.07> (04/03/2017).
- NEUMEISTER, Sebastián (ed.) (1989), *Actas del IX Congreso de la AIH*, Madrid, Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- O’GORMAN, Edmundo, *La invención de América* (2003), México, FCE.
- OJEA, Hernando (1987), *Libro tercero de la historia religiosa de la Provincia de México, de la orden de Santo Domingo*, México, Museo Nacional.
- OKOSHI HARADA, Tsubasa (2004), “Relación de las cosas de Yucatán de Fray Diego de Landa: un crisol de intereses”, en Shigeto Yoshida (ed.), *Creación y consumo de imágenes étnicas de los mayas. Memoria del simposio en el VI Congreso Internacional de Mayistas*, Japón, Universidad de Tohoku, 2004, pp. 43-58. En <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5549404.pdf> (15 /02/2019).

- OLIVARES ZORRILLA, Rocío (2012), “Escollos y nuevos derroteros en el estudio de la literatura novohispana. De la paráfrasis a la imaginación crítica”, en Ariadna G. Vaca Moro (ed.), *90 años de cultura. Centro para la Enseñanza de Extranjeros*, México, UNAM, 2012, pp. 319-340. En http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/bitstream/10391/2856/6/Rocio_Olivares_Zorrilla_Escollos_y_nuevos%20derroteros_2012.pdf (13/01/2014).
- OLMO PINTADO, Margarita del (1992), “La historia natural en la *Historia del Nuevo Mundo* del P. Cobo”, *Revista de Indias*, LII, 195-196, pp. 795-821.
- ORTEGA, Julio (2006), “Genealogías americanas”, *Aisthesis*, 40, pp. 9-32. En <http://www.redalyc.org/pdf/1632/163221399001.pdf> (09/07/2013).
- ORTEGA, Margarita, Asunción Lavrín y Pilar Pérez Cantó (eds.) (2006), *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*, Cátedra, Madrid, v.2.
- ORTEGA SÁNCHEZ, Delfín (2013), *La pedagogía de la evangelización franciscana en el virreinato de Nueva España (siglo XVI). El testimonio de fray Diego de Valadés*, Zaragoza, Pórtico.
- ORTEGA TOLEDO, Lucía (2008), “El salvaje como la otredad en la crónica de Indias de los siglos XVI y XVII. Un caso: *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega”, *Destiempos*, 3,14, pp. 35-51. En <http://www.destiempos.com/n14/ortegatoledo.pdf> (22/07/20013).
- ORTIZ, Alberto (2013), “El Diablo llega a Nueva España. Variantes del discurso tradicional contra las supersticiones y la idolatría en la dramaturgia y la Historia del siglo XVI”, en Claudia Parodi, Ramón Manuel Pérez Martínez y Jimena Rodríguez (eds.), *La resignificación del Nuevo Mundo. Crónica, retórica y semántica en la América virreinal*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2013, pp.165-185.
- ORTIZ, Alberto y María Isabel Terán (2014), “La caracterización literaria del diablo en la literatura novohispana. Algunos ejemplos”, en Mariela Insúa y Robin Ann Rice (eds.), *El diablo y sus secuaces en el Siglo de Oro. Algunas aproximaciones*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2014 , pp. 49-67. En http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/35917/1/BIADIG_23_06_Ortiz_Teran_2.pdf (03/08/2017).
- OSORIO GARCÉS, Betty (ed.) (2007), *Construcción de la memoria indígena*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.
- OVIEDO, José Miguel (1995a), *Historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Alianza, v. 1.
- OVIEDO, José Miguel (1995b), “Naturaleza de la crónica americana”, en *Historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Alianza, 1995, v. 1, pp. 75-80.
- PÁIZ HERNÁNDEZ, María Isabel de (ed.) (2004), *La memoria de los libros. Estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en Europa y América*, Salamanca, Instituto de Historia del Libro y la Lectura.
- PALOMO, Federico (2004), “Algo más que la divina gracia. La cultura literaria de los misioneros de interior jesuitas en la Península Ibérica (siglos XVII-XVIII)”, en María Isabel de Páiz Hernández (ed.), *La memoria memoria de los libros. Estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en Europa y América*, Salamanca, Instituto de Historia del Libro y la Lectura, 2004, v.2, pp. 113-131.
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús e Isabel Viforcós Marinas (eds.) (2000), *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, León, Universidad de León.
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús (2015), “Introducción”, en *Crónicas fantásticas de las Indias*, Barcelona, Edhasa, pp. 11-222.
- PARKINSON ZAMORA, Lois, (2011a) *La mirada exuberante. Barroco novomundista y literatura latinoamericana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.

- PARKINSON ZAMORA, Lois (2011b), “El espejo de Quetzalcoatl y el ojo de Guadalupe”, en *La mirada exuberante. Barroco novomundista y literatura latinoamericana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2011, pp. 1-74.
- PARODI, Claudia, Ramón Manuel Pérez Martínez y Jimena Rodríguez (eds.) (2013), *La resignificación del Nuevo Mundo. Crónica, retórica y semántica en la América virreinal*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- PARODI, Claudia (2013), “Semántica cultural, indianización e hispanización en el Nuevo Mundo”, en Claudia Parodi, Ramón Manuel Pérez Martínez y Jimena Rodríguez (eds.), *La resignificación del Nuevo Mundo. Crónica, retórica y semántica en la América virreinal*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2013, pp.87-116.
- PASTOR, Beatriz (1988), *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*, Hannover, Ediciones del Norte.
- PAZ, Octavio (1999), *Generaciones y semblanzas. Dominio mexicano. Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- PEASE G.Y., Franklin (1988), “Las crónicas y los Andes”, *Revista de Crítica Literaria Iberoamericana*, XIV, 28, pp. 117-158. En <https://bit.ly/2GMatMI> (11/07/2013).
- PEASE G.Y., Franklin (1999), “Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII”, en Teodoro Hampe Martínez (ed.), *La tradición clásica en el Perú virreinal*, Lima, Sociedad Peruana de Estudios Clásicos-Universidad Nacional San Marcos, 1999, pp. 17-34. En <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-tradicion-clasica-en-el-peru-virreinal--0/> (20/07/2013).
- PEASE, Franklin y Frank Moya Pons (eds.) (2001), *El primer contacto y la formación de las nuevas sociedades*, en Germán Carrera Damas (ed.), *Historia general de América Latina*, París / Madrid, UNESCO / Trotta, v.2.
- PECCI, Alessandra y Davide Domenici (2009), *Arte precolombino*, Florencia, Scala.
- PEDRAZA JIMÉNEZ, Felipe B. (ed.) (2000), *Manual de literatura hispanoamericana. I Época Virreinal*, Navarra, Cénlit.
- PELLICER DOMINGO, Rosa (2010) “Espacios imaginarios del Nuevo Mundo en la literatura española del Siglo de Oro”, en José María Ferrí y José Carlos Rovira (eds.), *Parnaso de dos mundos. De la literatura española e hispanoamericana en el Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2010, pp. 455-477.
- PELLÚS, Elena (2005), “El enquiridión sensorial cortesiano: el Nuevo Mundo en las Crónicas de Indias”, en Eva Valcárcel (ed.), *La literatura hispanoamericana con los cinco sentidos. Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Española de Estudios de Literatura Hispanoamericana*, A Coruña, Universidade da Coruña, 2005, pp. 545-553.
- PELLÚS, Elena (ed.) (2007a), *Sobre las hazañas de Hernán Cortés: Estudio y traducción*, Alicante, Universidad, Cuadernos de América sin nombre.
- PELLÚS, Elena (2007b), “Algunas características de la historiografía de Indias”, en *Sobre las hazañas de Hernán Cortés: Estudio y traducción*, Alicante, Universidad, Cuadernos de América sin nombre, 2007, pp. 21-37.
- PENA SUEIRO, Nieves (2005), *Repertorio de relaciones de sucesos españolas en prosa impresas en pliegos sueltos en la Biblioteca Geral Universitaria de Coímbra (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Fundación Universitaria española.
- PÉREZ GUERRERO, Juan Carlos (2002), “Fray Andrés de Olmos y la metodología etnológica”, en Ángel B. Espina (ed.), *Antropología en Castilla y León, IV. Cronistas de Indias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 75-88.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Ramón Manuel (2008), “Notas sobre la predicación religiosa en la Nueva España”, *Destiempos*, 3-14, pp. 495-502. En

- <<http://www.destiempos.com/n14/dossierv.pdf>> (14/07/2014).
- PÉREZ MARTÍNEZ, Ramón Manuel (2011), *Los cuentos del predicador: historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Ramón Manuel (2013), “El criollismo de fray Agustín de la Madre de Dios (1610-1662): un raro caso de rebeldía carmelitana en la Nueva España del siglo XVII”, en Lillian von der Walde Moheno y Mariel Reinoso Inglés (eds.), en *Virreinos II*, México, Destiempos, 2013, pp. 97-105.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Ramón Manuel, Claudia Parodi y Jimena Rodríguez, (eds.) (2014), *No solo con las armas / Non solum armis*, Madrid/Franfurt, Iberoamericana/Vervuert.
- PÉREZ-TAYLOR, Rafael (2002), “Fray Bernardino de Sahagún y la construcción etnográfica”, en Ángel B. Espina (ed.), *Antropología en Castilla y León, IV. Cronistas de Indias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 149-158.
- PERROMAT AUGUSTÍN, Kevin (2009), “Las ‘reglas de la Historia’: cronistas de Indias, apropiaciones legítimas y plagios en el discurso historiográfico renacentista y barroco”, en Milagros Ezquerro y Julien Roger (eds.), *Unité et fragmentation. Production et réception. Généalogies d’une oeuvre. Les ateliers du Séminaire Amérique Latine*, París, Université Paris-Sorbonne, 2009. En
- <<https://bit.ly/2NfHoul>> (15/02/2019).
- PETIT-BREUIHL SEPÚLVEDA, M. Eugenia (2006), *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica: la visión de los indígenas*, Madrid, Sílex.
- PEZZUTO, Marcela (2017), “Una aproximación al discurso ‘Conquista Espiritual’ de Antonio Ruiz de Montoya a través del estudio de las imágenes benévolas”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, 2, pp. 133-158. En
- <<http://revistas.um.edu.uy/index.php/revistahumanidades/article/view/191/169>> (15/02/2019).
- PICAZO MUNTANER, Antonio (2003), *L'espai imaginari i la colonització d'Amèrica del Nord*, Mallorca, El Tall.
- PINO DÍAZ, Fermín del (2000), “La *Historia natural y moral de las Indias* como género: orden y génesis literaria de la obra de Acosta”, *Histórica*, XXIV 2 (2000), pp. 295-326. En
- <<http://www.fas.harvard.edu/~icop/fermindelpino.html>> (27/05/2013).
- PINO DÍAZ, Fermín del (2001), “Los contornos de un género científico: la historia natural y moral de las Indias”, en Leoncio López-Ocón, Fermín del Pino y Rafael Chabrán (eds.), *Actas XXI Congreso Internacional de Historia de las Ciencias*, México, s/e, CDRoom v. 39, Simposio “El género americano de las Historias Naturales y Morales”, 2001, pp. 3023-3035. En
- <<http://escriturasvirreinales.files.wordpress.com/2014/02/contornos-de-la-historia-natural-y-moral.pdf>> (24/04/2014).
- PINO DÍAZ, Fermín del (2002), “Apología americana y conciencia nacional en las crónicas de Indias: la estela histórica del padre Acosta”, en Catherine Poupeney Hart y Albino Chacón Gutiérrez (eds.), *El discurso colonial: construcción de una diferencia americana*, Costa Rica, Editorial Universidad Nacional, 2002, pp. 99-133.
- PINO DÍAZ, Fermín del (2004), “Tratamiento ecdótico de los elementos no castellanos en la *Historia indiana* del Padre Acosta”, en Ignacio Arellano y Fermín del Pino (eds.), *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinar*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericaba-Vervuert, 2004, pp. 221-270.
- PINO DÍAZ, Fermín del (2008), “La historia natural americana como campo metafórico. A propósito de la ciencia jesuita temprana, en estudios recientes”, *Dialogía. Revista de lingüística, literatura y cultura*, 3, pp. 213-244.

- PINO DÍAZ, Fermín del (2011), “Acerca de las traducciones de Acosta (1590): ¿tradiciones o traiciones?”, en Pilar Latasa (ed.), *Discursos coloniales: texto y poder en la América hispana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2011, pp. 129-152.
- PINO DÍAZ, Fermín del (2014), “Los Andes como laboratorio temprano de las historias naturales y morales: Del jesuita José de Acosta al ilustrado José Ignacio Lecuanda”, *Dialogía*, 8 (2014), pp. 136-161.
- PITA MOREDA, María Teresa (1992), *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, San Esteban.
- POLANCO MARTÍNEZ, Fernando (2000). “La lengua de la evangelización y de la enseñanza en las crónicas de Motolinía y Reginaldo de Lizárraga”, *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 14. En http://www.ucm.es/info/especulo/numero14/le_evang.html (10/07/2013).
- POUPENEY HART, Catherine (1992), “La crónica de Indias: intentos de tipología”, *Revista de Estudios Hispánicos*, 19, pp. 117-126. En http://ibero2umich.files.wordpress.com/2013/02/poupeney-hart_crc3b3nica-intentos-de-tipologc3ada.pdf (22/07/2013).
- POUPENEY HART, Catherine (2002), “La *Historia Natural del reino de Guatemala*, de Fray Francisco Ximénez, entre patria criolla y utopía americanista”, en Catherine Poupeney Hart y Albino Chacón Gutiérrez (eds.), *El discurso colonial: construcción de una diferencia americana*, Costa Rica, Editorial Universidad Nacional, 2002, pp. 309-327.
- POUPENEY HART, Catherine y Albino Chacón Gutiérrez (eds.) (2002), *El discurso colonial: construcción de una diferencia americana*, Costa Rica, Editorial Universidad Nacional.
- POZUELO YVANCOS, José María (2011), *Historia de la literatura española 8. Las ideas literarias. Siglos XIII-XX*, Barcelona, Crítica.
- PRIETO, Andrés (2010), “Maravillas, monstruos y portentos: la naturaleza chilena en la *Hystórica Relación del Reyno de Chile (1646)*, de Alonso de Ovalle”, *Taller de Letras*, 47, pp. 9-27. En <https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/11676/000574279.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (16/02/2019)
- PUCINI, Dario y Saúl Yurkievich (eds.) (2010), *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica I*, México, FCE.
- PUJANTE, David (2003), *Manual de retórica*, Madrid, Castalia.
- PUPO-WALKER, Enrique (1982), *La vocación literaria del pensamiento histórico en Hispanoamérica*, Madrid, Gredos.
- PUPO-WALKER, Enrique (1990), “La narración intercalada en la historiografía de Indias”, en *I Simposio de Filología Iberoamericana*, Zaragoza, Pórtico, 1990, pp. 219-227.
- PUPO-WALKER, Enrique (1996), “Introducción”, en Garcilaso de la Vega, el Inca, *Comentarios Reales (selección)*, Madrid, Cátedra, pp. 13-95.
- QUILIS, Antonio (1998-1999), “Los americanismos en la *Historia natural y moral* del padre José de Acosta”, *Boletín de Filología de la Universidad de Chile*, XXXVII. *Homenaje al profesor Ambrosio Rabanales*, pp. 991-123. En <http://www.boletinfilologia.uchile.cl/index.php/BDF/article/viewFile/21541/22842> (17/05/2013).
- RABASA, José (1996), “Crónicas religiosas del siglo XVI”, en Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot (eds.), *Historia de la literatura mexicana I. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 321-350.
- RAMÍREZ, Hugo Hernán (2009), *Fiesta, espectáculo y teatralidad en el México de los conquistadores*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.

- RAMÍREZ ALVARADO, María del Mar (1998), “Mitos e información: geografía fantástica y primeras apreciaciones del continente americano”, *Revista Latina de Comunicación Social*, 8. En
<https://www.researchgate.net/publication/26527314_Mitos_e_informacion_geografia_fantastica_y_primeras_apreciaciones_del_continente_americano> (16/02/2019)
- RAMÍREZ VIDAL, Gerardo (2000), “Retórica y colonialismo en las crónicas de la conquista”, en Julián Arribas Alonso, Juan Carlos Gómez Alonso y Gerardo Ramírez Vidal (eds.), *Temas de retórica hispana renacentista*, México, UMAM, 2000, pp. 69-88.
- RAMIRO ESTEBAN, Pilar (2005), *Un mundo posible cuando describir era descubrir*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2005 (recurso electrónico). En
<<http://biblioteca.ucm.es/tesis/fil/ucm-t27280.pdf>> (17/05/2014).
- RAMOS, Demetrio (1988), *El mito de El Dorado*, Madrid, Istmo.
- REBOK, Sandra (2001), “Alexander Von Humboldt y el modelo de la *Historia natural y moral*”, *Humboldt im Netz*, II-3. En
<<http://www.uni-potsdam.de/u/romanistik/humboldt/hin/rebok.htm>> (15/07/2013).
- REDONDO, Agustín (2007a), *Revisitando las culturas del Siglo de Oro. Mentalidades, tradiciones culturales, creaciones paraliterarias y literarias* Salamanca, Universidad de Salamanca.
- REDONDO, Agustín (2007b), “Relación y crónica, relación y ‘novela corta’. El texto en plena transformación”, en *Revisitando las culturas del Siglo de Oro. Mentalidades, tradiciones culturales, creaciones paraliterarias y literarias* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007, pp. 201-216.
- REFF, Daniel T (1999). “Jesuit Missionaries and their New World Narratives”, *Romance Philology*, 53-1, pp. 165-182.
- REINHARDT, E. (ed.) (2000), *Tempus Implendi Promissa: homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona, Eunsa.
- REIS, Anderson Roberti dos (2013), “Os jesuitas e o bom governo no México colonial”, en Lillian von der Walde Moheno y Mariel Teinoso Ingliso (eds.), *Virreinos II*, México, Destiempos, 2013, pp. 120-138.
- REY FAJARDO, José del (2006), *Biblioteca de escritores jesuitas neogranadinos*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- REYES GÓMEZ, Fermín de los (2000), *El libro en España y América. Legislación y censura (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Arco Libros.
- RICE, Robin Ann (2013), “Introducción”, en Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, pp.10-18.
- RÍOS CASTAÑO, Victoria (2014), *Translation as Conquest. Sahagún and Universal History of the Things of New Spain*, Madrid_Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- RIVARA DE TUESTA, María Luisa (2006), “José de Acosta (1540-1600), humanista y científico”, *Latinoamérica*, 42-1 (2006), pp. 9-34. En
<https://www.researchgate.net/publication/237038296_Jose_de_Acosta_1540-1600_humanista_y_cientifico> (16/02/2019).
- RIVAS YANES, Alberto (1994), “La narración de hechos bélicos en el *Amadís* y la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo: nueva aproximación a las relaciones entre crónicas de Indias y libros de caballerías”, en Joaquín Marco (ed.), *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Barcelona, PPU, 1994 v.1, pp. 595-602.
- RIVASPLATA VARILLAS, Paula Ermila (2010), “Representaciones precolombinas de paisajes andinos: paisajes en *macro (in situ)* y en *micro (in visu)*”, *Temas Americanistas*, 25, pp. 55-109. En
<<http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/revista/25/rivasplata.pdf>> (21/08/2014).

- RIVASPLATA VARILLAS, Paula Ermila (2011), *Legado precolombino peruano a la construcción de paisajes andinos. Identificación, construcción, representación y simbolización de paisajes precolombinos*, s.l, Editorial Academia Española.
- RIVERA, Octavio (2008), “Fiestas por los Austrias en la ciudad de México, siglo XVI”, *Destiempos*, 3-14, pp. 250-261. En <<http://www.destiempos.com/n14/orivera.pdf>> (08/07/2013).
- RIVERA, Octavio (2009), “Danza, fiesta y espectáculo teatral en Nueva España en el siglo XVI”, en Ignacio Arellano y Robin Ann Rice (eds.), *Doctrina y diversión en la cultura española y novohispana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2009, pp. 227-240.
- RIVERA AYALA, Sergio (2009a), *El discurso colonial en textos novohispanos. Espacio, cuerpo y poder*, Gran Bretaña, Tamesis Books.
- RIVERA AYALA, Sergio (2009b), “El cuerpo americano en Colón y Vespucci”, en *El discurso colonial en textos novohispanos. Espacio, cuerpo y poder*, Gran Bretaña, Tamesis Books, 2009, pp. 54-88.
- RIVERA DOMÍNGUEZ, Ligia (2013), “Conflicto entre divinidades por el espacio sagrado”, en José Carlos Rovira y Eva Valero (eds.), *Mito, palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2013, pp.81-90.
- ROBLES, José Francisco (2017), “El cielo de la Nueva España: astrología, astronomía y ficciones virreinales”, en Ángela Helmer (ed.), *Textos, imágenes y símbolos. Lengua y cultura en la América virreinal*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2017, pp. 73-102.
- RODRÍGUEZ, Jimena (2009), “Fatigas y esfuerzos: marcas textuales del relato de viajes en crónicas de la conquista”, *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 42. En <<http://webs.ucm.es/info/especulo/numero42/fatigas.html>> (16/02/2019).
- RODRÍGUEZ, Jimena (2010), *Viajes trasatlánticos. Viajes medievales y crónicas de la conquista de América*, México, El Colegio de México.
- RODRÍGUEZ, Jimena (2012), “‘Era costa brava é mal país en tierra’: caminantes y navegantes al noroeste de la Nueva España”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 41, pp. 45-60. En <<http://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/view/40291/38670>> (28/03/2014).
- RODRÍGUEZ CASTELO, Hernán (ed.) (1984a), *Letras de la Real Audiencia de Quito*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- RODRÍGUEZ CASTELO, Hernán (1984b), “Sociedad y literatura en la Audiencia de Quito. Período jesuítico”, en *Letras de la Real Audiencia de Quito*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984, pp. 11-81. En <<http://www.flacso.org.ec/docs/antlitrodriguez.pdf>> (16/07/2013).
- RODRÍGUEZ MANSO, Nuria (2002), “Fray Ramón Pané, el primer cronista y alfabetizador del Nuevo Mundo”, en Ángel B. Espina (ed.), *Antropología en Castilla y León, IV. Cronistas de Indias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 295-307.
- RODRÍGUEZ MOLINERO, José Luis y Florencio Vicente Castro (1986), *Fray Bernardino de Sahagún, primer antropólogo en Nueva España (siglo XVI)*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes et alii (eds.) (2010), *Actas del IX Congreso Argentino de Hispanistas “El Hispanismo ante el bicentenario”*, La Plata, Asociación Argentina de Hispanistas-Universidad Nacional de La Plata. En <<http://ixcah.fahce.unlp.edu.ar/actas>> (20/07/2013).
- ROJAS, José Luis (1993), *A cada uno lo suyo. El tributo indígena en la Nueva España en el siglo XVI*, Zamora-México, El Colegio de Michoacán.
- ROMERO GALVÁN, José Rubén (ed.) (2003a), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM, v.1.

- ROMERO GALVÁN, José Rubén (2003b), “La crónica X”, en José Rubén Romero Galván (ed.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM, 2003, v.1 pp. 185-195.
- ROMERO GALVÁN, José Rubén y Rosa Camelo (2003), “Fray Diego Durán”, en José Ramón Romero Galván (ed.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM, 2003, v.1 pp. 229-257.
- ROMERO GALVÁN, José Rubén y Pilar Máynez (eds.) (2011), *Segundo Coloquio “El Universo de Sahagún”. Pasado y presente*, México, UNAM.
- ROSE, Sonia V. (1996), “La revisión de la conquista: narración, interpretación y juicio”, en Raquel Chang-Rodríguez (ed.), *Historia de la literatura mexicana II. La cultura letrada en la Nueva España en el siglo XVII*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 247-269.
- ROSE, Sonia V. (1997), “Moctezuma, varón ilustre. Su retrato en López de Gómara, Cervantes de Salazar y Díaz del Castillo”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose, *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1997, pp. 68-97.
- ROSE, Sonia V. (2004), “Un grupo en busca de afirmación: las fiestas de los mulatos de Lima por el nacimiento de Baltasar Carlos”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal II. El siglo XVII*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2004, pp. 375-405.
- ROSS, Kathleen (2006), “Historiadores de la conquista y colonización del Nuevo Mundo: 1550-1620”, en Roberto González Echevarría y Enrique Pupo-Walker (eds.), *Historia de la literatura hispanoamericana. I: Del Descubrimiento al Modernismo*, Madrid, Gredos, 2006, pp. 127-168.
- ROVIRA, José Carlos y Eva Valero (eds.) (2013), *Mito, palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- ROZAT DUPEYRON, Guy (1995), *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, México, Universidad Iberoamericana.
- ROZAT DUPEYRON, Guy (1996), “Fronteras semióticas. Escritura y alteridad en las crónicas novohispanas”, *Tiempo y Escritura. Revista electrónica de historiografía*, 1996. En <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/fronterassemioticas.htm> (14-04-2005).
- ROZAT DUPEYRON, Guy (2002), “Andrés Pérez de Ribas, evangelizador de los hiaquis bárbaros e indios cristianos de una crónica”, en Ángel B. Espina (ed.), *Antropología en Castilla y León, IV. Cronistas de Indias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 91-103.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio (1989), *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio (1996), “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva”, en Raquel Chang Rodríguez (ed.), *Historia de la literatura mexicana II. La cultura letrada en la Nueva España en el siglo XVII*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 325-447.
- RUEDA RAMÍREZ, Pedro J. (2005), *Negocio e intercambio cultural: El comercio de libros en la carrera de las Indias (siglo XVII)*, Sevilla, Diputación, Universidad y CSIC.
- RUIZ BAÑULS, Mónica (2009), *El “huehuetlatolli” como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI*, Roma, Bulzoni Editore.
- RUIZ BAÑULS, Mónica (2013a), “El legado mítico prehispánico en la literatura de la evangelización del siglo XVI”, en José Carlos Rovira y Eva Valero (eds.), *Mito, palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2013, pp.71-79.
- RUIZ BAÑULS, Mónica (2013b), *Literatura y moral en el México virreinal. La presencia prehispánica en los discursos de evangelización*, Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert.

- SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo (1996), “Crónicas de la conquista”, en Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot (eds.), *Historia de la literatura mexicana I. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 255-285.
- SAGAÓN INFANTE, Raquel (1998), “Testamento de Isabel Moctezuma”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 10, pp. 753-760. En <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/10/cnt/cnt35.pdf> (03/01/2013).
- SAIGNES, Thierry y Therese Bouysse-Casagne (1992), “Dos confundidas identidades: mestizos y criollos en el siglo XVII”, *Senri Technological Studies*, 33, pp. 14-26. En http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/670/1/SES33_002.pdf (15/07/2013).
- SÁINZ DE MEDRANO ARCE, Luis (1977), “Reencuentro con los cronistas de Indias”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 6, pp. 19-38. En http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/reencuentro-con-los-cronistas-de-indias/html/8f67e66a-7eb1-4267-ad2c-b5fefe059d92_8.html (16/02/2019).
- SÁINZ DE MEDRANO ARCE, Luis (1992), “Introducción”, en Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, ed. de Carmelo Sáenz de Santa María y Luis Sáinz de Medrano, Barcelona, Planeta, pp. XXIII-LXIX.
- SAITO, Akira (2015), “Guerra y evangelización en las misiones jesuíticas de Moxos”, *Boletín Americanista*, LXV, 1º, nº 70, pp. 35-56.
- SALINAS, Miguel de (1999), *Rhetorica en lengua castellana*, ed. de Encarnación Sánchez García, Nápoles, Instituto Universitario Orientale / L’Orientale Editrice, 1999.
- SALVADOR MIGUEL, Nicasio, Santiago López Ríos e Isabel Borrego Gutiérrez (eds.) (2004), *Fantasia y literatura en la Edad Media y los Siglos de Oro*, Navarra-Madrid /Frankfurt, Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto (1968), *Proceso y contenido de la novela hispanoamericana*, Madrid, Gredos.
- SÁNCHEZ MÉNDEZ, Juan (2003), *Historia de la lengua española en América*, Valencia, Tirant Lo Blanch.
- SANCHÍS AMAT, Víctor Manuel (2013), “El regreso de Quetzalcoatl o el agujero de la conquista: la apropiación del mito en la *Crónica de la Nueva España* de Francisco Cervantes de Salazar”, en José Carlos Rovira y Eva Valero (eds.), *Mito, palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2013, pp. 45-56.
- SANTAMARINA NOVILLO, Carlos (2006), “‘Ya no hay memoria de los tepanecas’. El registro de la historia como estrategia política entre los aztecas”, en Manuel Casado Arborés (ed.), *Escrituras silenciadas en la época de Cervantes*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2016, pp. 379-397.
- SANTOS, Ángel (1992), *Los jesuitas en América*, Madrid, Maphre.
- SANTOS HERZEG, José (ed.) (2012), *Nuestra América inventada. América Latina en los pensadores chilenos*, Santiago de Chile, RIL Editores. En <https://bit.ly/2X5nbeU> (16/02/2019).
- SARANYANA, Josep Ignasi, E. Lama y M. Lluch -Vaixauli (eds.) (1996), *¿Qué es la Iglesia?: XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- SCHUM, Petra (1994), “La construcción de imágenes: las noticias acerca de la conquista del Brasil en la imprenta centroeuropea”, en Joaquín Marco (ed.), *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Barcelona, PPU, 1994, pp. 629-642.

- SEGUNDO GUZMÁN, Miguel Ángel (2012), “Trabajar sobre las ruinas del otro: temporalidad india y sentido del paganismo en la *Historia general* de Fray Bernardino de Sahagún”, *Fronteras de la Historia*, 17, 2, pp. 15-42. En <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83328417001>> (21/08/2014).
- SEPÚLVEDA, Jimena (2005), “Percepción de la realidad en textos coloniales chilenos”, en Eva Valcárcel (ed.), *La literatura hispanoamericana con los cinco sentidos. Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Española de Estudios de Literatura Hispanoamericana*, A Coruña, Universidade da Coruña, 2005, pp. 655-666.
- SERÉS, Guillermo (2004), “La crónica de un testigo de vista: Bernal Díaz del Castillo”, en Ignacio Arellano y Fermín del Pino Díaz (eds.), *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinar*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2004, pp. 95-135.
- SERÉS, Guillermo y Mercedes Serna (eds.) (2009), *Los límites del océano. Estudios filológicos de crónica y épica en el Nuevo Mundo*, Barcelona, Centro de Estudios de la América Colonial-Universidad Autónoma de Barcelona.
- SERÉS, Guillermo (2011), “Bernal Díaz del Castillo y la *Historia verdadera*”, en Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, RAE, pp. 1117-1270 y 1383-1457.
- SERNA, Mercedes (2000a), “Introducción biográfica y crítica”, en Garcilaso de la Vega, el Inca, *Comentarios Reales (selección)*, Madrid, Castalia, pp. 9-91.
- SERNA, Mercedes (2000b), “Introducción”, en *Crónicas de Indias. Antología*, Madrid, Cátedra, pp. 15-113.
- SERNA, Mercedes (2009), “José de Acosta y las cosmografías fabulosas de la Antigüedad”, en Guillermo Serés y Mercedes Serna (eds.), *Los límites del océano. Estudios filológicos de crónica y épica en el Nuevo Mundo*, Barcelona, Centro de Estudios de la América Colonial-Universidad Autónoma de Barcelona, 2009, pp. 261-275.
- SERNA, Mercedes (2010), “Discursos sobre la naturaleza americana: desde el descubrimiento de América hasta la visión ilustrada”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 39 (2010), pp. 251-264. En <<http://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/view/ALHI1010110251A/21393>> (16/02/2019).
- SERNA, Mercedes (2011), “Censura e inquisición en las crónicas de Indias. De sus adversidades e infortunios”, en Bernat Castany Prado (ed.), *Tierras prometidas: de la colonia a la independencia*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona-Centro de Estudios de la América Colonial, 2011, pp. 347-360. En <<http://escriturasvirreinales.files.wordpress.com/2014/02/censura-en-las-cronicas-de-indias-pdf.pdf>> (24/04/2014).
- SERNA, Mercedes (2013), “Fray Toribio de Motolinía y la política colonial española: los Tributos y las leyes nuevas”, en Álvaro Baraibar et alii (eds.), *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, New York, IDEA, 2013, pp. 193-209. En <<http://escriturasvirreinales.files.wordpress.com/2014/02/motolinia-y-la-politica-colonial-espacial.pdf>> (24/04/2014).
- SERRANO, Samuel (2006), “Las crónicas de Indias, precursoras del realismo mágico”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 673-674, pp. 7-15.
- SIEVERNICH, Michael (1992), “‘Christianorum avaritia indorum vocatio’. Una visión teológica del ‘Nuevo Mundo hacia finales del siglo XVI’”, en Karl Kohut (ed.), *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*, Frankfurt, Vervuert, 1992, pp. 113-127.

- SOLODKOW, David (2008), "Fray Ramón Pané y el 'Ego' evangelizador: matrices etnográficas, violencia y ficcionalización del Otro", *Revista de Estudios Hispánicos*, 42, 2 (2008), pp. 237-259.
- SOLODKOW, David (2014), *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la conquista de América*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2014.
- SOZZI, Martín (2013), "Para leer la historia del Renacimiento. La función del mito en algunas crónicas de la conquista del Perú", en José Carlos Rovira y Eva Valero (eds.), *Mito palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2013, pp. 33-43.
- STEFANO, Luciana de (1985), "El texto bíblico y las crónicas de Indias", *Anuario de Estudios Medievales*, 15, pp. 589-598.
- TERRACINI, Lora (2010), "Encuentro de lenguas en la conquista española", en Darío Puccini y Saúl Yurkievich (eds.), *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica I*, México, FCE, 2010, pp. 153-166.
- TIMOTEO ÁLVAREZ, Jesús y Ascensión Martínez Riaza (1992), *Historia de la prensa hispanoamericana*, Madrid, Mapfre.
- TOBAR DONOSO, Julio (1960), *Historiadores y cronistas de las misiones*, Quito, Biblioteca Ecuatoriana Mínima. En http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historiadores-y-cronistas-de-las-misiones--0/html/00012b0e-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html > (01/04/2013).
- TODOROV, Sztvetan (1989), *La conquista de América: el problema del otro*, México, Siglo XXI.
- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco (1994), "La condición natural de los indios de Nueva España, vista por los predicadores franciscanos", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 6, pp. 239-262. En <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/6/est/est11.pdf> > (08/07/2013).
- TORD, Luis Enrique (2002), "Platón, la Atlántida y los cronistas del Perú", en Teodoro Hampe Martínez (ed.), *La tradición clásica en el Perú virreinal*, Lima, Sociedad Peruana de Estudios Clásicos-Universidad Nacional San Marcos, pp. 35-45. En <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-tradicion-clasica-en-el-peru-virreinal--0/> > (27/08/2014).
- TORIZ PROENZA, Marta Julia (2005), "El teatro de evangelización", en *Performance y censura en el México virreinal*, cuaderno web auspiciado por el Instituto Hemisférico de Performance y Política (IHPP), Universidad de Nueva York, 2005. En http://www.hemisphericinstitute.org/cuaderno/censura/html/t_evan/t_evan.htm > (17/07/2013).
- TORO, Mari Luz (2003), "La construcción de la alteridad en la *Recopilación Historial* de fray Pedro Aguado", *Historia y sociedad*, 9 (2003), pp. 117-150.
- TORRES TORRES, Antonio (2004), *Procesos de americanización del léxico hispánico*, Valencia, Universitat de Valencia.
- TRIFF, Soren (1994), "La crítica de las crónicas y la crisis de la crítica", en Joaquín Marco (ed.), *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Barcelona, PPU, 1994, v.1 pp. 655-665.
- TUÑÓN DE LARA, Manuel (dir.) (1983), *Historia de España*, Barcelona, Labor.
- URDAPILLETA MUÑOZ, Marco Antonio (2009), "La representación retórica de los mexicas en la *Apologetica historia sumaria* de Fray Bartolomé de las Casas", *Bulletin Hispanique*, 111, 2, pp. 319-355.
- URDAPILLETA MUÑOZ, Marco Antonio (2013), "Maravilla y retórica en las crónicas de Indias", *La Colmena. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, 77. En <http://web.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena%2049/Colmenario/Marco.html> > (15/07/2013).

- UZQUIZA GONZÁLEZ, José Ignacio (1994), “Utopías en México. Incidencias literarias”, en Joaquín Marco (ed.), *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Barcelona, PPU, 1994, v.1, pp. 667-676.
- VACA MORO, Ariadna G. (ed.) (2012), *90 años de cultura. Centro para la Enseñanza de Extranjeros*, México, UNAM.
- VALADÉS, Diego de (1989), *Rhetorica Cristiana*, ed. y trad. de E. Palomera, México, FCE.
- VALCÁRCEL, Eva (ed.) (2005), *La literatura hispanoamericana con los cinco sentidos. Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Española de Estudios de Literatura Hispanoamericana*, A Coruña, Universidade da Coruña.
- VALCÁRCEL MARTÍNEZ, Simón (1997), *Las crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*, Granada, Diputación de Granada.
- VALDIVIESO, Jorge H. (1989), “Realismo mágico en la *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande de las Amazonas* de fray Gaspar de Carvajal”, en Manuel Criado del Val (ed.), *Literatura hispánica, Reyes Católicos y Descubrimiento. Actas del Congreso Internacional sobre literatura hispánica en la época de los Reyes Católicos y el Descubrimiento*, Barcelona, PPU, 1989, pp. 448-453.
- VALLE, Gustavo (2006), “Fray Pedro Simón, cronista de Venezuela”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 673-674, pp. 17-26.
- VARGAS MONTES, Paloma (2012): “Fray Diego Durán: evangelizador, narrador y etnógrafo”, en Carlos Mata Induráin, Adrián J. Sáez y Ana Zúñiga Lacruz (eds.), “*Festinalente*”. *Actas del II Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro (JISO 2012)* pp. 473-480. En https://www.academia.edu/4040306/Fray_Diego_Duran_evangelizador_narrador_y_etnografo > (31/08/2014).
- VERES, Luis (1998), “El marco de la ficción en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*”, *Especulo. Revista de estudios literarios*, 9. En <http://webs.ucm.es/info/especulo/numero9/bcasas.html> > (16/02/2019).
- VIDAURRE ARENAS, Carmen V. (2000), “La interacción de diversos tipos textuales en la obra de Alvar Núñez”, *Sincronía*. En http://www.academia.edu/8740335/La_interacci%C3%B3n_de_diversos_tipos_textuales_en_la_obra_de_Alvar_N%C3%BA%C3%B1ez > (16/02/2019).
- VIERECK SALINAS, Roberto (2005), *La traducción como instrumento y estética en la literatura hispanoamericana del siglo XVI*, Madrid, Universidad Complutense (recurso electrónico). En <http://biblioteca.ucm.es/tesis/fll/ucm-t26696.pdf> > (18/05/2014).
- VILANOVA, Antonio (ed.) (1992), *Actas del X Congreso de la AIH*, Barcelona, PPU.
- VILLANUEVA, Darío (1989), *Comentario de textos narrativos: la novela*, Madrid, Júcar.
- VILLAR PIÑEIRO, José Luis (2006), “Las noticias en la América virreinal: dos relaciones de temática indígena”, en Sagrario López Poza (ed.), *Las noticias en los siglos de la imprenta manual. Homenaje a Mercedes Agulló, Henry Ettinghausen, M^a Cruz García de Enterría, Giuseppina Ledda, Agustín Redondo y José Simón*, A Coruña, SIELAE, 2006 pp. 223-229.
- VILLAR PIÑEIRO, José Luis (2011), “Relaciones festivas en la *Historia de los indios de la Nueva España*, de Motolinía”, en Antonio Azaustre Galiana y Santiago Fernández Mosquera (eds.), *Compostela áurea. Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional del Siglo de Oro (AISO)*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago, 2010, pp. 905-916.
- VILLARROEL, Gaspar de (OSA) (1738), *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos pontificio, y regio*, Madrid, en la oficina de Antonio Marín.

- VIVANCO PEÑA, Isabel (2000), “Una visión franciscana del Nuevo Mundo”, en Jesús Paniagua Pérez e Isabel Viforcós Marinas (coord.), *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, León, Universidad de León, 2000, pp. 439-470.
- VIVEROS, Germán (2004), “Espectáculo teatral profano en el siglo XVI novohispano”, *Estudios de Historia Novohispana*, 30, pp. 45-61. En <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3611> > (16/02/2019).
- VIVEROS, Germán (2008), “Representaciones indígenas de la *Pasión* en un pueblo novohispano: Xochitlán”, *Destiempos*, 14, 216-219. En <http://www.destiempos.com/n14/viveros.pdf> > (30/07/2013).
- WALDE MOHENO, Lillian von der y Mariel Reinoso Ingliso (eds.) (2013), *Virreinos II*, México, Destiempos (recurso electrónico).
- WAWOR, Gerhard (1997), “La visión del Nuevo Mundo: Cristóbal, Giuliano Dati, Pedro Mártir”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1997, pp. 297-319.
- WHITE, Hyden (1994), “El texto historiográfico como artefacto literario”, en *Historia y grafía*, 2, pp. 9-34.
- WUFFARDEN, Luis Eduardo (2000), “La ciudad y sus emblemas: imágenes del criollismo en el Virreinato del Perú”, en Joaquín Bérchez (ed.), *Los Siglos de Oro en los virreinos de América, 1500-1700*, Madrid, Museo de América, 2000, pp.59-76.
- XIRAU, Ramón (1973), “Prólogo”, en Las Casas, Sahagún, Zumárraga et alii, *Idea y querrela de la Nueva España*, Madrid, Alianza, pp. 9-20.
- YNDURÁIN, Domingo (1994a), *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, Cátedra.
- YNDURÁIN, Domingo (1994b), “La *Ratio studiorum*”, en *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 521-526.
- YOSHIDA, Shigeto (ed.) (2004), *Creación y consumo de imágenes étnicas de los mayas. Memoria del simposio en el VI Congreso Internacional de Mayistas*, Japón, Universidad de Tohoku.
- ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de (1992), “Visión providencialista de la actividad política en la América española (siglo XVI)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1, pp. 287-304.
- ZANDANEL, María Antonia (2001-2002), “*Maluco*, la novela de los descubridores. La desacralización de la figura del cronista”, *Cuyo. Anuario de Filosofía argentina y americana*, 18-19, pp. 145-160.
- ZAVALA, Iris M (ed.) (1992a), *Discursos sobre la “invención” de América*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi.
- ZAVALA, Iris M (1992b), “El nominalismo imperial y sus monstruos en el Nuevo Mundo”, en *Discursos sobre la “invención” de América*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1992, pp. 221-233.
- ZULUETA FERNÁNDEZ, Jesús Manuel (1997), *Crónicas de Indias: Desarrollo y alcance de una narrativa*, Cádiz, Universidad de Cádiz (recurso electrónico).

2) RELACIÓN DE TESIS DOCTORALES

- ALONSO ARAGUAS, Iciar (2005), *Intérpretes de Indias. La mediación lingüística y cultural en los viajes de exploración y conquista: Antillas, Caribe y Golfo de México (1492-1540)* (Salamanca). En http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/116145/2/DTI_AlonsoIciar_InterpretesIndias.pdf > (21/05/2014).
- ÁNGELES CONCEPCIÓN, Francisco Javier (2007), *La mitología en la cultura taína: "Relación de las Antigüedades de los indios" de fray Ramón Pané* (Complutense).

- BOLCATO CUSTODIO, Luiz Antonio (2010), *Ordenamientos urbanos y arquitectónicos en el sistema reduccional jesuítico guaraní de la Paracuaria: entre su normativa y su realización* (Pablo de Olavide de Sevilla).
- BUCHANAN, Dana Patrick (1978-79), *Americanismos en la obra de Pedro Gutiérrez de Santa Clara*. (Complutense).
- BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús (1988), *La obra etnográfica y lingüística de Fray Bernardino de Sahagún* (Complutense).
- CALEFFI, Paula (1989-90), *La provincia jesuítica del Paraguay: guaraníes y chiquitos. Un análisis comparativo* (Complutense).
- CONTRERAS OYARZUN, Constantino (1981-82), *Visión de América en el léxico de la Apologética del P. Las Casas* (Complutense).
- DULAY, Manuel (1991-92), *Evangelización e idolatría en el Perú: siglo XVI* (Navarra).
- GONZÁLEZ JAMESON, Beatriz (2009), *Ángeles o bestias. Hombres y pueblos del Nuevo Mundo en el pensamiento de dos cronistas de Indias* (UNAM). En http://132.248.9.195/ptd2009/junio/0644057/0644057_A1.pdf > (21/05/2014).
- GUERRA CAMINITTI, Estrella (2002), *La retórica historiográfica en el Siglo de Oro* (Deusto).
- MORENO ÁLVAREZ, Leonardo Guillermo (2011), *Escritura de la historia y representación del enemigo en tres historiadores coloniales neogranadinos (y un polígrafo novohispano), siglos XVI-XVII*. (Universidad Nacional de Colombia). En <http://www.bdigital.unal.edu.co/4253/4/848062.2011.pdf> > (21/05/2014).
- NEGRO TUA, Sandra (2007), *Historia, arquitectura y arte en las haciendas de la Compañía de Jesús en el Virreinato del Perú*. (Pablo de Olavide de Sevilla).
- PANIAGUA PASCUAL, José Manuel (1987), *La evangelización de América en las obras del padre José de Acosta, S.I.* (Navarra).
- PRESA TERRÓN, Isabel María (2009), *Estudio de los procedimientos de designación en tres cronistas de Indias: Francisco Cervantes de Salazar, Bernal Díaz del Castillo y fray Bernardino de Sahagún* (Sevilla). En <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/15332> > (16/02/2019).
- REY PEREIRA, Carlos (2000), *Discurso histórico y discurso literario. El caso de "El Carnero"* (Autónoma de Madrid). En bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=5077&ext=pdf&portal=0 > (21/05/2014).
- RÍO HERNÁNDEZ, Ivonne del (2001), *Religiosidad interior y religiosidad exterior en Nueva España en el siglo XVI. Políticas culturales de la educación* (Complutense).
- RÍOS COSTAMAGNA, Miguel Ángel de los (1984), *El concepto de primitividad en los escritores de Indias* (Complutense).
- ROMAN GUTIERREZ, José Francisco, (1991-92) *Las tribus indígenas y las órdenes religiosas en la audiencia de Nueva Galicia (s. XVI y XVII)* (Sevilla).
- SERRANO DÍAZ, Rosina (2007), *Misioneros aragoneses y andaluces en Venezuela (siglos XVII y XVIII). Lengua escrita y criollización lingüística* (Zaragoza).
- SIERRA GARCÍA, Josefina (1984), *Aspectos lingüísticos y literarios de la "Histórica relación del reino de Chile" de Alonso de Ovalle* (Complutense).
- VAQUERO RODRÍGUEZ, María Tránsito (1997-98), *Americanismos en la obra de Pedro Aguado*. (Complutense).
- WAHLSTRÖM, Víctor (2009), *Lo fantástico y lo literario en las crónicas de Indias. Estudio sobre la mezcla entre realidad y fantasía y sobre rasgos literarios en las obras de los primeros cronistas del Nuevo Mundo*. (Lund, Suecia). En <http://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordId=1485594&fileId=1497036> > (22/07/2013).

ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de (1990-91), *El providencialismo en Nueva España en el siglo XVI* (País vasco). En un artículo de la autora, de 1992, figura con el título de *Interpretaciones providencialistas de la Nueva España en el siglo XVI*.

