

**VIAJEROS, CRÓNICAS DE INDIAS
Y ÉPICA COLONIAL**

EDS.
MARIELA INSÚA
Y JESÚS MENÉNDEZ PELÁEZ



CON PRIVILEGIO . EN NEW YORK . IDEA . 2017

VIAJEROS, CRÓNICAS DE INDIAS Y ÉPICA COLONIAL

MARIELA INSÚA Y JESÚS MENÉNDEZ PELÁEZ (EDS.)

INSTITUTO DE ESTUDIOS AURISECULARES (IDEA)

COLECCIÓN «BATIHOJA», SERIE PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS (PEI)

CONSEJO EDITOR:

DIRECTOR: VICTORIANO RONCERO (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)

SUBDIRECTOR: ABRAHAM MADROÑAL (CSIC-CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES, ESPAÑA)

SUBDIRECTORA (PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS-PEI): MARTINA VINATEA RECOPA (UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO, PERÚ)

SECRETARIO: CARLOS MATA INDURÁIN (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

CONSEJO ASESOR:

WOLFRAM AICHINGER (UNIVERSITÄT WIEN, AUSTRIA)

TAPSIR BA (UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP, SENEGAL)

SHOJI BANDO (KYOTO UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES, JAPÓN)

ENRICA CANCELLIERE (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO, ITALIA)

PIERRE CIVIL (UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)

RUTH FINE (THE HEBREW UNIVERSITY-JERUSALEM, ISRAEL)

LUCE LÓPEZ-BARALT (UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO, PUERTO RICO)

ANTÓNIO APOLINÁRIO LOURENÇO (UNIVERSIDADE DE COIMBRA, PORTUGAL)

VIBHA MAURYA (UNIVERSITY OF DELHI, INDIA)

ROSA PERELMUTER (UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA AT CHAPEL HILL, ESTADOS UNIDOS)

GONZALO PONTÓN (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

FRANCISCO RICO (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA /REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ESPAÑA)

GUILLELMO SERÉS (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

CHRISTOPH STROSETZKI (UNIVERSITÄT MÜNSTER, ALEMANIA)

HÉLÈNE TROPÉ (UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)

GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS (UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA)

EDWIN WILLIAMSON (UNIVERSITY OF OXFORD, REINO UNIDO)

CONSEJO ASESOR - SERIE PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS (PEI):

TRINIDAD BARRERA (UNIVERSIDAD DE SEVILLA, ESPAÑA)

CARLOS CABANILLAS (UNIVERSITETET I TROMSØ, NORUEGA)

JÉSSICA CASTRO RIVAS (UNIVERSIDAD DE CHILE, CHILE)

JUDITH FARRÉ (ILLA-CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, ESPAÑA)

PAUL FIRBAS (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)

AURELIO GONZÁLEZ (EL COLEGIO DE MÉXICO, MÉXICO)

ARNULFO HERRERA (UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, MÉXICO)

MARIELA INSÚA (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

RAÚL MARRERO-FENTE (UNIVERSITY OF MINNESOTA, ESTADOS UNIDOS)

JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI (TUFTS UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS)

HUGO HERNÁN RAMÍREZ SIERRA (UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, COLOMBIA)

JOSÉ A. RODRÍGUEZ GARRIDO (PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, PERÚ)

LEONARDO SANCHO DOBLES (UNIVERSIDAD DE COSTA RICA, COSTA RICA)

JOAQUÍN ZULETA CARRANDI (UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, CHILE)

Impresión: Ulzama Digital

© De los autores

ISBN: 978-1-938795-36-7

Depósito Legal: M-17167-2017

New York, IDEA/IGAS, 2017

ÍNDICE

NOTA INTRODUCTORIA	9
IGNACIO ARELLANO	
Sobre la anotación de textos indianos del Siglo de Oro	11
TRINIDAD BARRERA	
La aventura del Amazonas en la <i>Relación</i> de Fray Gaspar de Carvajal.....	37
ÁNGEL DELGADO	
Colón y Cortés, figuras clave en la toponimia de Indias.....	51
ÀLEX GÓMEZ ROMERO	
El papel del bergantín en la empresa hernandiana, 1519-1521.....	71
JOSÉ ELÍAS GUTIÉRREZ MEZA	
Fray Miguel de Aguirre, el viajero de Copacabana.....	91
BERNAT HERNÁNDEZ	
Bartolomé de las Casas: los viajes del cronista y de sus escritos	107
ANTONIO LORENTE MEDINA	
Estrategias discursivas en la elaboración de <i>Infortunios de Alonso Ramírez</i>	125

ELIO VÉLEZ MARQUINA

Transformaciones americanas de la épica culta:
hagiografía y posicionamiento criollo en
Vida de Santa Rosa 141

MARTINA VINATEA

La dignificación de las lenguas imperiales en el poema
hispano-latino de Rodrigo de Valdés 195

MARTÍN ZULAICA LÓPEZ

De *potestades superiores* en la poesía épica.
Hadas y magos en *El Bernardo* de Balbuena 207

APÉNDICE: VIAJEROS CERVANTINOS

IGNACIO D. ARELLANO-TORRES

Hibridación en el género bizantino. Los viajes
en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* 227

MARIELA INSÚA

Cervantes desde Chile: *En busca del Quijote* (1967),
crónica de viaje de Carlos Sander..... 243

NOTA INTRODUCTORIA

El catalizador del presente volumen lo constituye el *Congreso Internacional «Viajeros, crónicas de Indias y épica colonial»*, coorganizado por el Grupo de Investigación Siglo de Oro (GRISO) de la Universidad de Navarra y la Fundación Valdés-Salas, con la colaboración de la Universidad de Oviedo y el Centro de Estudios de la América Colonial (CEAC) de la Universitat Autònoma de Barcelona, el cual tuvo lugar en Salas (Asturias), en la Fundación Valdés-Salas, los días 9 y 10 de mayo de 2016.

Este libro reúne algunas de las aportaciones presentadas en el mencionado encuentro y otros trabajos que se sumaron a la iniciativa con posterioridad. Los doce estudios aquí recogidos abordan, desde distintas miradas críticas e interdisciplinares, diversas cuestiones relacionadas con estas tres líneas temáticas: los viajes trasatlánticos, las crónicas de Indias y la épica colonial.

De este modo, se analizan desde aspectos generales como la necesidad de una anotación filológica pertinente de la épica, las crónicas y otros textos indianos (Arellano), o el papel fundamental de Colón y Cortés en la configuración de la toponimia de Indias (Delgado), hasta el comentario de *relaciones* de Indias particulares como la de Gaspar de Carvajal, estudiada en el contexto del grupo de escritos centrados en la aventura amazónica (Barrera), o los *Infortunios de Alonso Ramírez* de Sigüenza y Góngora, examinada en función de sus estrategias discursivas (Lorente Medina). Asimismo se ofrecen aproximaciones a viajeros puntuales como fray Miguel de Aguirre (Gutiérrez Meza) y el polémico Bartolomé de las Casas (Hernández), y a cuestiones especí-

ficas como la presencia del bergantín en la conquista y toma de México (Gómez Romero). En cuanto al género épico en el marco americano, se aportan interpretaciones sobre el poema *Vida de Santa Rosa* de Oviedo y Herrera (Vélez Marquina), analizado en el propio marco épico pero también en el de las hagiografías santarrosinas y su posicionamiento criollo; el curioso *Poema heroico hispano latino de la fundación y grandezas de la muy noble y leal ciudad de Lima* de Rodrigo de Valdés (Vinatea), o *El Bernardo* de Balbuena, en el que se estudia la presencia de la magia y sus agentes (Zulaica). El volumen se cierra con una coda sobre viajeros de estirpe cervantina y sus peregrinaciones, en el propio *Persiles* (Arellano-Torres) y en una crónica de viaje del siglo XX inspirada en la ruta quijotesca (Insúa).

Cabe señalar que este volumen se inscribe en el marco de las actividades del Proyecto Estudios Indianos (PEI). Agradecemos la colaboración de todas las instituciones que han hecho posible esta publicación; a las ya mencionadas como organizadoras del congreso debemos sumar la Fundación Obra Pía de los Pizarro y el Banco Santander. Reiteramos una vez más nuestra especial gratitud a la Fundación Valdés-Salas y al profesor Jesús Menéndez Peláez por su implicación en estas actividades en colaboración que deseamos tengan continuidad y sigan dando frutos.

Esperamos que los resultados de carácter parcial incluidos en estas páginas, reunidos a modo de varia lección, resulten de interés al curioso lector y aporten nuevos matices al lienzo de los estudios indianos y a la reflexión sobre los viajes, en general, y los textos que los describen y recrean.

Mariela Insúa
Pamplona, mayo de 2017

SOBRE LA ANOTACIÓN DE TEXTOS INDIANOS DEL SIGLO DE ORO

Ignacio Arellano
GRISO, Universidad de Navarra

DOS PALABRAS PREVIAS

Una de las tareas pendientes previas al análisis y valoración de cualquier corpus de textos es su edición crítica y anotada, que permita a los estudiosos literarios unas mejores condiciones de fiabilidad y comprensión.

Por diferentes causas esta necesidad es particularmente acuciante en el campo de los textos hispánicos indianos, desde las crónicas a los poemas épicos y a los satíricos, desde los ensayos de preceptiva a las corografías, y desde los poemas hagiográficos a los epistolarios... todo un mundo de textos que han recibido a menudo atenciones parciales, ideologizadas y a veces deformes, y cuya edición crítica nunca ha sido abordada sistemáticamente.

A los problemas de edición y anotación (incluidos los problemas de edición y anotación de textos indianos) he dedicado algunas reflexiones publicadas en diferentes ocasiones. En esta me parece que podía ser útil —si no por la novedad al menos por la insistencia— volver sobre el asunto, reciclando pasajes de trabajos anteriores, con algunas nuevas disposiciones y añadidos.

Mi objetivo principal es, pues, la mentada insistencia en dicha necesidad, más que ofrecer nuevos argumentos. Disculpe el discreto lector las reiteraciones y repeticiones de pasajes de trabajos anteriores que se citan en la bibliografía.

ANOTAR O NO ANOTAR

En términos generales podemos encontrar dos actitudes en lo que se refiere a esa parte de la edición de textos que es la anotación.

Algunos estudiosos prefieren reducir al mínimo un aparato que distrae, dicen, al lector. Otros, entre los que me incluyo, creemos que es preciso anotar los textos en su justa medida y con objetivos claros. Y esto es seguramente lo más difícil de definir, qué es una justa medida y cuáles son los objetivos de la anotación, y por tanto, los criterios que han de limitarla.

Ya señalaba Eugenio Asensio que en muchos textos, todo el contexto lingüístico, social y sentimental, «únicamente a través de una niebla de erudición logramos a veces percibir»¹, y Carreira y Cid proclamaban que «no son gratuitas en absoluto las referencias internas ni la erudición acumulada para mostrar si un determinado microtexto, imagen, concepto, chiste o neologismo, es original del autor, quien lo brinda al lector como creación propia o novedosa, o si, por el contrario, es préstamo o está lexicalizado y se incrusta en el relato esperando que se reconozca como tal»².

Quienes se inclinan a la poca anotación consideran que esta acaba siendo en muchos casos un elemento parásito. Y ciertamente, si acaba siendo elemento parásito, resultará superflua y perniciosa. Pero ¿en qué momento resulta parásita? ¿Cómo entenderá un lector «ingenuo» los difíciles textos del Siglo de Oro sin la ayuda de un editor responsable que facilite la comprensión? ¿Y cómo podrá fijar un editor el texto sin comprenderlo, materialice o no esa comprensión en una nota? Todo editor con experiencia sabe que es necesario simultanear la interpretación y el trabajo estrictamente textual.

El problema del rechazo del público a las notas se observa muy a menudo desde una perspectiva deformada³. Iffland apunta: «Incluso si las anotaciones son excelentes, la misma monumentalidad del aparato

¹ Asensio, 1965, p. 246.

² Edición de *Estebanillo González*, 1990, I, p. CCXII.

³ Ver Arellano, 2000b, donde discuto estas posturas de Iffland, y de donde tomo algunas líneas.

es tal que el lector lego termina con la impresión de que ese texto es irredimiblemente ajeno a él, ya que requiere tanta explicación»⁴, y en otro lugar:

La anotación, aparte de esclarecer el texto, sirve para controlar el consumo del texto. No hay modo de negar que las anotaciones encauzan la lectura del texto, predisponiendo al lector a descodificarlo desde ciertos ángulos y no otros. La anotación es una actividad agresiva o invasora, dirigida no solamente hacia el autor original (aclarando lo que ‘quiso decir’) sino hacia el lector (‘explicándole’ cómo debe entender tal o cual pasaje). [...] Este fenómeno se ve más nítidamente en la anotación mas grande de todas: esto es, la introducción crítica. Como queremos probarle al mundo que sabemos hacer algo más que rastrear oscuros pasajes paralelos, nos sentimos tentados a colocar delante del texto principal todo un deslumbrante tratado interpretativo...

Claro. Pero hay que responder dos cosas: una, que un lector lego moderno es efectivamente —no porque quiera el editor o estudioso anotador— alguien lejano a muchos textos, e incapaz de comprenderlos en buena parte. Ese lector lego, sin embargo, puede mostrar interés en comprender ese texto, y requiere la ayuda del estudioso.

La segunda observación que quisiera hacer es la relativa al carácter agresivo o invasor de las notas y de la mayor nota de todas, el estudio preliminar que suele acompañar a las ediciones —o cualquier clase de estudio aplicado a un texto—. Esto es como decir que un manual de instrucciones para manejar una máquina o aparato es invasor y agresivo. Ciertamente una interpretación sesgada, que arranca de una determinada postura y que fuerza al texto para hacerlo corresponder con el prejuicio de partida no es legítima. Precisamente una buena anotación se opondrá a este tipo de interpretaciones arbitrarias. Negar legitimidad a cualquier operación crítica equivale a negar legitimidad a cualquier trabajo humanístico. En realidad, llevando las cosas a su extremo, negaría cualquier debate, conversación o discusión, pues siempre los participantes habrían de expresar algún tipo de postura que a la fuerza ‘invadiría’ las ajenas.

⁴ Iffland, 2000, pp. 165-166 y nota siguiente en pp. 166-167.

NO TODA ANOTACIÓN SOLICITA LOS MISMOS REQUISITOS

Un requisito inicial de una anotación correcta consiste en adaptar la anotación a los distintos tipos de textos: no son iguales los morales y religiosos a los heroicos; y los amorosos a los jocosos, o los históricos a los dramáticos...

Cuando González de Salas anota los poemas del *Parnaso español* de Quevedo tiene muy clara esta cuestión, que han comprendido mal algunos modernos quevedistas, quienes suelen subrayar la irregularidad y desigualdad de unas anotaciones que favorecen unas musas sobre otras y unos poemas sobre otros. Baste citar la sintomática valoración de Cacho Casal⁵

la musa más anotada fue sin lugar a dudas *Polimnia* [...] los poemas de *Talia* reciben un número muy bajo de comentarios por poema [...] las fuentes allí reseñadas son muy pocas [...] Por el contrario *Polimnia* [...] es la musa en la que se señalan el número más elevado de fuentes [...] En cambio la anotación de la Musa I y Musa III se dirige sobre todo a aclarar respectivamente quiénes son los personajes elogiados o llorados en los versos quevedianos [...] La musa V tiene muy pocas anotaciones que generalmente aclaran el sentido de alguna palabra [...] En la Musa IV predominan también las notas aclaratorias [...] a la luz de estos datos la labor de González de Salas se presenta muy desigual, favoreciendo unas musas sobre otras y especialmente unos poemas sobre otros...

Cacho Casal hace una buena descripción y una mala interpretación. Si revisamos con atención el método de González de Salas —que en efecto, responde más o menos a la citada descripción del estudioso— lejos de ser irregular evidencia una singular comprensión de las exigencias anotadoras en relación con el tipo de poesía anotado. La musa *Polimnia* consta de poemas morales en buena parte inspirados en fuentes clásicas: González de Salas anota las fuentes, que es precisamente lo que requiere el género en cuestión. En la musa *Clío* no hace falta anotar fuentes que no proliferan como en *Polimnia*: lo más necesario es dar algunas informaciones sobre los personajes protagonistas de los poemas de elogio o de los epitafios. En la musa *Talia* es comprensible que no abunden las notas: son poemas burlescos, con pocos elementos eruditos y muchos juegos de ingenio: un lector no especialmente humanista, de cultura media, pero de suficiente ingenio (¿y quién no se considera ingenio-

⁵ Cacho Casal, 2001, pp. 274-275.

so?) estaría capacitado (o se creería capacitado) para comprender los equívocos y alusiones: de ahí que González de Salas —como él mismo comenta— renuncie a acumular notas en este terreno, no sea que algún presuntuoso le acuse de minusvalorar la capacidad ingeniosa del lector. Además de las características del texto hay que tener en cuenta las del lector: un lector del siglo XXI posee menos claves de lectura que el del XVI o XVII. Hoy González de Salas podría anotar mucho más los poemas jocosos sin temor de que le echasen en cara lo superfluo o evidente de sus comentarios.

El límite lo pone el objetivo, que habría de ser el de servir al texto: todo lo que sirva a la mejor comprensión del texto es útil. No vale, por tanto, la nota errada, la que no es pertinente, ni la divagación fuera del contexto, ni el comentario de tipo literario, ni la interpretación personal... cosas todas que pueden ir a un estudio literario del texto, pero no al aparato explicativo.

ANOTACIÓN: IDEOLOGÍA Y FILOLOGÍA

Una cuestión esencial es que el aparato de notas va conectado con la interpretación de los textos, y una nota errónea puede conducir a, o ser producto de una interpretación igualmente errónea que a menudo sustenta seculares tópicos. Esta afirmación, que me parece válida en general, es especialmente aplicable a los textos indios, que constituyen actualmente un territorio minado por prejuicios ideológicos y posturas políticas que restan capacidad de raciocinio a muchos intérpretes.

En efecto, en muchos estudios literarios y culturales modernos o posmodernos, la interpretación ideológica que margina a la filología y arma construcciones a menudo fantásticas, incoherentes o anacrónicas, cuando no directamente manipuladoras, generalmente en busca de subversiones rebeldes (contra el imperialismo colonizador, por ejemplo), o bien poniendo de relieve las culpas cómplices en los mecanismos de opresión o denunciando la supuesta «ocultación» de la realidad como estrategia imperialista asumida por los escritores «eurocéntricos». Pero ahora no me interesa abordar el fondo de las implicaciones ideológicas ni la validez de ciertas aproximaciones teóricas: mi objetivo es simplemente mostrar que la marginación del texto provoca incoherencias, y defender la necesidad de una competencia filológica fundamental antes

de proceder a otros niveles de interpretación⁶.

Sírvanos el ejemplo de un motivo habitual en la bibliografía colonialista, el de la formación de la conciencia criolla en Indias, entendida en oposición al dominio peninsular. Es claro que se desarrolla una identidad criolla, pero no es monolítica ni se manifiesta siempre de igual modo. Ejemplar en este terreno es el caso de Juan del Valle Caviedes⁷, el «Quevedo peruano», quien según algunos sería uno de los primeros «revolucionarios» constructores de una identidad peruana o americana negadora del «official European code» y del «Iberian hegemonical discourse» (Costigan⁸). Tal perspectiva ignora la cuestión de los géneros literarios y sus convenciones, que implican un determinado registro, el bajo estilo de la sátira en este caso, el cual no es contrahegemónico salvo en el sentido de oponerse a los estilos elevados de los géneros considerados «superiores» (tragedia y épica): no hay un código europeo o español hegemónico y monolítico en los términos que aduce Costigan, que no se da cuenta de que Caviedes imita precisamente la obra burlesca de Quevedo, no la sería, y que por tanto, en todo caso, sería Quevedo el gran desacralizador (que no lo es).

La irreverencia del corpus de Caviedes, pues, no responde a la calidad criolla, sino a la calidad satírica y burlesca que obedece al concepto clásico de la *turpitud et deformitas*.

El supuesto objetivo identitario enfrentado al sistema colonial provoca malas lecturas sintomáticas de la poesía de Caviedes⁹, como la que afecta a un pasaje en el que se halla involucrada paradigmáticamente la cuestión del criollismo del poeta. El pasaje, relativo a la curación que hace el médico Utrilla de las bubas sifilíticas de una prostituta aparece de manera diferente en las distintas ediciones:

Aunque se alabe la ninfa
que de los amantes chascos

⁶ Ver para mayor abundamiento en estos problemas, Arellano, 2010.

⁷ Ver Arellano, 2010. Me ocupé específicamente de problemas de anotación en Caviedes en Arellano, 2000a. Esa tarea de edición y anotación de Caviedes la ha llevado a cabo excelentemente Carlos Cabanillas en su edición de *Guerras físicas*. Ver también la ed. de Trinidad Barrera.

⁸ Costigan, 1994, p. 95. Para Costigan el código hegemónico es solo el de los géneros «elevados», como si en Europa no hubiera sátira, farsas, géneros burlescos, etc.

⁹ Ver Arellano, 2000a. Tomo de este artículo el ejemplo siguiente que me parece muy significativo. Cabanillas lo anota bien en su edición.

no llegó allí el perro muerto,
el vivo sí le ha llegado (ed. Reedy, p. 79)

Reedy recoge las variantes «amantes chatas», «amantes chatos», y «amantes chacos». Para Cáceres la lectura buena es «amantes chacos», lo que explica¹⁰ apelando al registro criollo: «Chacos. Del quechua chaku, 'caza'». Para García Abrines¹¹ debe leerse *chatos*, por alusión a los amantes negros, con los que no ha tenido acceso carnal logrado con engaño.

Todas las explicaciones yerran y la única lectura aceptable es la que trae Reedy, que hay que interpretar en todo el contexto: Utrilla es un médico zambo, es decir 'negro', llamado burlescamente perro, según insulto codificado en el Siglo de Oro. Es un perro vivo que ha llegado a esta dama, que se vanagloria de no haber permitido que se le acercaran los *perros muertos*, expresión asociada con los *amantes chascos* 'amantes estafadores' (pareja de sustantivos, recategorizado el segundo como adjetivo, del tipo del «clérigo cerbatana» quevediano); *perro muerto* es frase que significaba el engaño hecho a una prostituta a la que no pagaban sus servicios.

Muchos casos significativos proporciona la edición de *Grandeza mexicana* de Bernardo de Balbuena, publicada por Saad Maura. La mayor preocupación de la editora es subrayar la ausencia del azteca en el poema, y denunciar los intentos de «ocultación» de la realidad indiana, aunque por otra parte, de manera incoherente, pondera el hecho de que Balbuena coloque a México en el centro del mundo (cosa que no hace en realidad Balbuena). Las intenciones de Balbuena, en el panorama confuso de Saad Maura (¿elogio, desprecio, utopía, imperialismo, ocultación...?) se vuelven difíciles de desentrañar, sobre todo porque se apoya en una errada lectura de la octava real del «Argumento»:

De la famosa México el asiento,
origen y grandeza de edificios,
caballos, calles, trato, cumplimiento,
letras, virtudes, variedad de oficios,
regalos, ocasiones de contento,
primavera inmortal y sus indicios,
gobierno ilustre, religión, estado,
todo en este discurso está cifrado.

¹⁰ Cáceres, ed. *Obra completa*, pp. 345-346 y cita en Cáceres, 1974, pp. 26-27. El chaco era un método de caza, que no se ve qué sentido tenga en el contexto.

¹¹ En su ed. de Caviedes, *Diente del Parnaso*, p. 212, n. 20.

Esta octava significa para la editora una brújula para navegar por el texto, pero que lejos de indicar el norte gira sin detenerse en ningún punto:

hay algo más profundamente escondido [...] Este debate, sea lingüístico, antropológico o filosófico [sic] no ha terminado; es mucho lo que permanece aparentemente “cifrado” [...] ¿Qué es lo que en realidad está cifrado o escondido? ¿A quién o quiénes se le esconde qué? ¿La verdad? ¿Cuál? Son muchas las posibles preguntas y respuestas y todas dependen de los ojos que lean esta obra [...] el lenguaje altamente erudito, preciosista y oscuro del poeta se presta a un sinfín de interpretaciones [...] lo cierto es que su obra esconde o al menos obvia la brutal realidad de su presente (pp. 31, 32, 234, nota 265)

En realidad nada está oculto en el poema. La estrofa es una adaptación de los antiguos argumentos que resumían la acción de una pieza. Si se observa la octava cada verso es el título de un capítulo del poema: dicho de otro modo, se trata de un resumen de lo que se va a tratar. Pues *cifrado* tiene la acepción de compendiado, resumido, incluido («Cifrar, recopilar una cosa y reducirla a pocas razones», escribe Covarrubias): ¿qué es lo que está cifrado, resumido, reseñado o recopilado en el poema? Pues todas las cosas a que se refieren los versos (y capítulos): edificios, calles, letras, virtudes, etc. Se confirma esta interpretación en el epílogo, que tampoco ha entendido Saad, quien no anota apenas las referencias de Balbuena, o yerra en sus notas. Lo que hace Balbuena en su comentario del verso «Todo en este discurso está cifrado» es acudir a una serie de ejemplos de artistas habilidosos que han sido capaces de integrar (cifrar) en minúsculas obras gran cantidad de información artística, para —en un ejercicio de falsa modestia— apuntar que su poema no ha sido capaz de *cifrar* ‘resumir, incluir’ en su espacio todo lo que hubiera querido, porque él carece de la destreza de Apeles, Calícrates o Mirmícides. Pues Mirmícides no es una doncella ática rival de Minerva (como anota Saad), sino el escultor del que habla Plinio en *Historia natural* (libro 36, cap. 5) que fue capaz de hacer un coche con cuatro caballos que le cubría una mosca con sus alas (Balbuena: «¡Quién me hiciera un Mirmícides, señora, / que a sombra de una mosca y de sus alas / entalló un carro», p. 235).

Se puede decir que toda la mirada de Saad está llena de incoherencias de diversa entidad, que acaban provocando una notable confusión, debida en última instancia a un deficiente análisis filológico de base.

DIFICULTADES Y EXIGENCIAS DE LA ANOTACIÓN

Este tipo de deficiencias, *mutatis mutandis*, es muy frecuente en las ediciones de crónicas de Indias, debidas hasta hoy en su mayor parte a historiadores no especialistas en crítica textual, ni en la lengua de los cronistas¹², que acusan a menudo a los escritores de rudeza, incapacidad narrativa e incluso dislexia, cuando son los propios editores los que desconocen la lengua e incluso el mundo cultural referido.

Así, un editor de Fray Bernardino de Sahagún coloca el vocablo *genethliaci* entre las palabras aztecas, transplantando a los genetliacos clásicos (es palabra griega que pasa al latín con el sentido de ‘el que por el día y hora del nacimiento pronostica el futuro de una persona’) a la cultura mexicana. La cosa tiene su importancia porque lo que Sahagún pretende en el prólogo del libro cuarto en que se ocupa de la astrología judiciaria es precisamente contraponer los genetliacos de la antigüedad clásica a los *tonalpouhque* mexicanos, que «no se regían por los signos ni planetas del cielo, sino por una instrucción que según ellos les dejó Quetzalcoatl».

Como guía del análisis reitero los requisitos que he señalado en otros trabajos¹³: básicamente una nota ha de poseer coherencia ligüística (sintáctica y semántica) y poética. Esto es, no se pueden suplir supuestas faltas de partículas sintácticas, ni contemplar significados de una palabra incoherentes con el conjunto del texto, ni considerar significados textuales que rompan el sentido global.

Intentaré ejemplificar estos criterios con algunos textos indianos que a mi juicio todavía están pendientes de aclaración o que han sido reiteradamente mal comprendidos a causa de deficientes análisis de determinados pasajes, vocablos o motivos.

NOTAS LITERALES Y REDUNDANTES

En primer lugar apuntaré que no son suficientes las notas estrictamente literales o redundantes con el texto. La referencia a los partos en *Grandeza mexicana* («los incultos partos con voltario / arco...», p. 178) no se explica con la nota literal sobre partos («la gente de Partia, región ubicada en Asia», Saad); lo que interesa es la alusión a la técnica de los partos de disparar sus flechas mientras fingían huir, volviéndose hacia sus perseguidores, por lo que se puede llamar voltario a su arco.

¹² Ver Arellano, 1999.

¹³ Remito simplemente a Arellano, 1995.

Baste remitir a Covarrubias: «Los partos pelean huyendo, y revuelven el rostro a los enemigos que vienen cebados en ellos y les tiran con arcos mortales flechas».

No es fácil a veces distinguir cuándo la nota literal, que explica el significado de una palabra, es bastante o debe seguir indagándose en el texto.

En la *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, Bernal Díaz del Castillo evoca algunos personajes secundarios, como el nigromante y astrólogo Botello, que murió junto con su caballo en la Noche Triste. En las alforjas de este Botello se hallaron unos apuntes astrológicos «y también se halló en la petaca una natura como de hombre, de obra de un jeme, hecha de baldrés, ni más ni menos al parecer de natura de hombre, y tenía dentro como una borra de lana de tundidor» (cap. CXXVIII)¹⁴.

Los editores explican a propósito de este pasaje que *natura* «aquí vale reproducción, figura, estatuilla», de un *jeme* (unos 23 cm), hecha de *baldrés* «piel de oveja curtida y suave, que solía emplearse para guantes» (Serés), o bien «Natura es aquí figura, dibujo» de aproximadamente un jeme (distancia desde el extremo del dedo pulgar al del índice), hecho del baldrés «cuero de oveja curtido, que de ordinario es blanco, aunque se suele dar de colores», según la definición del *Diccionario de Autoridades* que recoge en sus notas Ángel Delgado. Y Barbón (p. 285 del Estudio) da la definición de baldrés «piel de oveja curtida, suave y endeble».

Estas notas literales, necesarias para que el lector moderno entienda jeme o baldrés, deben sin embargo completarse. Botello no guarda realmente una figurilla humana de cuero —que podría servir para hechizos y maleficios—, sino la reproducción de un miembro viril, objeto también propicio a operaciones hechiceriles. El baldrés tenía unas connotaciones evidentes para un lector de la época, pues de baldrés se fabricaban miembros viriles para usos eróticos. Habrá que interpretar, pues, *natura* en el sentido bien conocido de «partes genitales».

Cristóbal de Chaves en su *Relación de la cárcel de Sevilla* habla de unas mujeres

que queriendo más ser hombres que lo que naturaleza les dio [...] en la cárcel se han hecho gallos con un baldrés hecho en forma de natura de hombre que atado con sus cintas se lo ponían y han llevado por esto doscientos azotes y destierro perpetuo¹⁵.

¹⁴ Ver Arellano, 2012.

¹⁵ Cit. en Cantizano, 2010, p. 207.

Ese es el objeto que llevaba en su petaca el nigromante Botello. Para qué lo usaba o dejaba de usar no lo explica Bernal Díaz del Castillo.

Muchas notas de Sáinz de Medrano en su edición de Bernal Díaz del Castillo son redundantes con el texto cuando el cronista ya explica suficientemente un objeto que puede resultar extraño al lector: «ceborucos, que así se dicen, que son las piedras con unas puntas que salen dellas que pasan las plantas de los pies» (nota: «ceboruco, palabra taína que significa peñascal»); «cada jipiquil son ocho mil hombres» (nota: «jipiquil: ocho mil»); «unas esteras que llaman petates» (nota: «petate: del náhuatl petlatl, estera»); «los tiangues, que son mercados» (nota: «tiangues, mercado, del náhuatl») (pp. 28, 38, 109, 140...). O notas como la del editor de Cieza de León¹⁶, al texto «Tienen para prender estas mantas unos alfileres de plata o de oro grandes que llaman topos» (nota: «tupu o topo, palabra quechua que designa un largo alfiler que se usa para sujetar las ropas sobre el cuerpo»)...

LA PRECISIÓN Y EL CONTEXTO. LAS ALUSIONES CONCEPTISTAS

Para una anotación correcta es fundamental el contexto, que delimita, prohíbe o exige ciertas acepciones o significados. Es posible que no se encuentre una solución, pero el menos un análisis meticuloso del contexto evidenciará el problema.

Un buen ejemplo de explicaciones genéricas poco satisfactorias por marginar los contextos es el que afecta a un arma característica de los indios que la mayoría de los editores de crónicas son incapaces de imaginar, y que anotan defectuosamente. Se trata de las tiraderas o amientos de palo, como las llama Muñoz Camargo en su *Historia de Tlaxcala* (p. 77). El editor Germán Vázquez explica para *amientos* «Correas unidas al asta del dardo que servían para arrojar el arma a mayor distancia y para recogerla posteriormente». Pero nótese que si el amiento (que efectivamente es una cuerda o correa) sirve para impulsar un dardo no puede ser tan largo que siga atado a la flecha para poderla después recoger (el error proviene de la mala definición del *Diccionario de Autoridades*)¹⁷: además de lo absurdo de arrastrar un largo rollo de cuerda todo el alcance del arma, que quedaría mermado por el peso de la cuerda, si esta cuerda fuera efectivamente de esa longitud no podría servir de impulsor,

¹⁶ Cieza de León, *Crónica del Perú*, ed. Manuel Ballesteros, p. 192.

¹⁷ *Autoridades, s.v. amento*: «La correa con que se ataba la lanza para arrojarla con mas ímpetu, y volverla a recobrar».

pues el impulso procede el empuje que la cuerda tensa imprime sobre la vara. Muñoz Camargo habla exactamente de las tiraderas de palo o estólicas¹⁸, a las que llama amientos porque hacen la misma función propulsora que los amientos. Las tiraderas las describe con bastante claridad el Inca Garcilaso en *La Florida del Inca* (p. 549): «un arma que los castellanos llaman en Indias tiradera, que más propiamente la llamaremos bohordo, porque se tira con amiento de palo o de cuerda [...] es un arma de una braza en largo de un junco macizo, aunque fofo por dentro, de que también hacen flechas [...] El amiento es de palo, de dos tercias en largo, con el cual tiran el bohordo con grandísima pujanza». El mecanismo del amiento de cuerda lo describe con mucha precisión Tapia Salcedo en sus *Ejercicios de la jineta*, a propósito del lanzamiento de cañas¹⁹:

Hay cañas pequeñas llamadas bohordos, que han de tener canutos pesados llenos de arena o yeso. El amiento con que se han de tirar ha de ser delgado y de hasta palmo y medio de largo; pónese en la caña con una vuelta sola, y ha de quedar muy apretado y tirante: hanse de llevar en la mano, asido en el dedo de en medio o muñeca de la mano derecha, muy iguales y tanteados, porque al tiempo del despedirlos no salgan altos ni bajos, de manera que vayan rompiendo con igualdad el aire [...] se suelta la caña arrojándola con toda la fuerza posible, ayudándola con el amiento, que queda asido en el dedo o muñeca...

Los medios de pesquisa actuales ofrecen ciertas facilidades: se pueden encontrar en internet no solo diseños, dibujos o ejemplares de estólicas en museos, sino vídeos de aficionados al lanzamiento con tiraderas que permiten un conocimiento cabal de su funcionamiento. En una anotación moderna pueden añadirse enlaces a esas páginas donde incluso se encuentran instrucciones para fabricar las tiraderas²⁰.

Una dificultad añadida es el grado extremo de precisión conceptista que exhiben muchos textos, donde los detalles son fundamentales. La antítesis ingeniosa que se establece entre las damas y los elefantes en los

¹⁸ Ver Carrión Ordóñez, 1997, donde aduce suficientes textos indianos en que se mencionan las estólicas. Ballesteros en la ed. de Cieza (p. 124) imprime «estalocisa», en vez de «estólica», lo que hace más difícil averiguar el tipo de arma.

¹⁹ Cit. por Fernández Fuster y Fernández Truan, sin fecha, p. 17.

²⁰ Por ejemplo (consulta 18 julio 2015) <<https://www.youtube.com/watch?v=YcPyRIYvR-I>>, <<https://www.youtube.com/watch?v=xGiuKyHkwmw>>, <<https://www.youtube.com/watch?v=PqoxWBnuTGg>>, <<https://www.youtube.com/watch?v=aJsjZtDDs4Q>>.

vv. 1056-1060 de la *Sátira a las cosas que pasan en el Perú*, de Rosas de Oquendo, es un buen ejemplo:

Llevan sobre sí castillos
a la trasa de elefantes,
aunque no se les parecen
en la costumbre de echarse.

Explica Lasarte:

el castillo se lee como los soldados que lo ocuparían; es decir, sobre ella subirían (sexualmente) un número de hombres. Jocosamente a diferencia de aquellos elefantes ellas no se echarían para permitir fácilmente el desmonte (p. LXXII).

Y en las notas al texto dedica una a «castillo», donde explica literalmente que es una máquina de madera que usaban los romanos en la guerra y ponían sobre los elefantes (p. 92).

Parece raro sin embargo que en un contexto sexual se diga de las busconas que no se echarían, cuando esa acción es lo que se podría esperar precisamente de ellas, y en efecto, el texto dice que las busconas se diferencian de los elefantes en la costumbre de echarse que ellas sí tienen y los elefantes no tienen. Como se puede comprobar en cualquier repertorio naturalista o en las misceláneas de tan frecuente uso en la época, los elefantes, según creencias habituales, no se pueden echar porque no pueden doblar las patas. Covarrubias, sin ir más lejos, escribe:

según opinión de muchos el elefante duerme de pie, arrimado tan solamente a un árbol, por no poder arrodillarse como los demás cuadrúpedes...

Muy conceptista e ingenioso es otro pasaje de Sor Juana Inés de la Cruz, que ha provocado ciertas discusiones entre editores y estudiosos, a propósito de la «nube» o «nieve negra»²¹. En un poema que dedica a los celos y que empieza «Si es causa Amor productiva», se refiere Sor Juana a los que se obsesionan por exhibir agudeza en probar cosas absurdas, y defender lo más difícil y extravagante, tal como hace el poeta Montoro en un poema sobre los celos al que responde Sor Juana con el suyo, que titula: «Discurre con ingenuidad ingeniosa sobre la pasión de

²¹ Ver Arellano, 2014.

los celos. Muestra que su desorden es senda única para hallar el amor, y contradice un problema de don Josef Montoro, uno de los más célebres poetas de este siglo». Montoro había defendido en su poema que no hay amor perfecto con celos, y Sor Juana replica que los celos son necesarios e inevitables, y supone que Montoro solo ha querido exhibir ingenio haciendo afirmaciones extravagantes:

¡Oh doctísimo Montoro,
 asombro de nuestros tiempos,
 injuria de los Virgilos,
 afrenta de los Homeros!
 Cuando de amor prescindiste
 este inseparable afecto,
 precisión que solo pudo
 formarla tu entendimiento,
 bien se ve que solo fue
 la empresa de tus talentos
 el probar lo más difícil,
 no persuadir a creerlo,
 al modo que aquellos que
 sutilmente defendieron
 que de la *nube* los ampos
 se visten de color negro:
 de tu sutileza fue
 airoso, galán empeño,
 sofisticada bazarria
 de tu soberano ingenio.
 Probar lo que no es probable
 bien se ve que fue el intento...
 (vv. 253-274; *Inundación castálida*; Sabat de Ri-
 vers, p. 120; González Boixo, p. 93)

Según este texto editado con igual lectura por Sabat de Rivers y González Boixo sería sutileza defender que las nubes se visten de negro. De los editores de Sor Juana Méndez Plancarte enmienda la *nube* del v. 267 por *nieve* «claro por el sentido y según nota Ms. antigua de nuestro ejemplar» (Méndez Plancarte, I, p. 366). Sabat de Rivers mantiene la lectura de *Inundación castálida* (1689) y señala que Sor Juana puede haber sufrido un lapsus y confundir *nieve* por *nube*, en cuanto ambas son blancas, pero no explica el texto y se inclina al fin por «nube». González Boixo se acoge a la definición de *ampo* «albura y candor de la nieve» y

supone que Sor Juana pudo equivocarse, o que quizá haya una errata en *Inundación castálida*, pero con todo mantiene la lectura antigua. Alatorre, por su parte²² asegura, en fin, que «nadie defendió que la nieve se viste de negro, que es lo que imprime Méndez Plancarte».

En suma ¿será nube o nieve? ¿Alguien defendió alguna vez que la nieve es negra? Pues bien, si examinamos la coherencia poética del verso sorjuanino en su contexto —no aislado de él— advertiremos en primer lugar que no tiene sentido ponderar la sutileza de los que dicen que las nubes se visten de negro, cosa bien común a veces, en las tormentas. En el CORDE se recogen 76 casos del sintagma «nube negra», 66 de «nubes negras», 42 de «negra nube», y 74 de «negras nubes».

Lo sutil y extravagante sería decir que *la nieve se viste de negro*, no que las nubes lo hacen, ya que *negra* es prácticamente un epíteto usual para la nube. La lectura de *nube* es sin duda un caso de *lectio faciliior*, que hace absurdo el pasaje referido a sutilezas extravagantes como la de alguien que defendió que la nieve era negra o podía ser negra, o que quizá era negra: y ese alguien fue el filósofo Anaxágoras.

En realidad no se sabe muy bien —tampoco importa mucho— qué dijo o quiso decir Anaxágoras con este ejemplillo de la nieve, relacionado con el modo de conocimiento sensorial y la composición de los objetos, pero el motivo se hizo lugar común, y llega hasta nuestros días. Cicerón, mencionado como fuente glosadora en numerosos textos posteriores, se ocupa del asunto en *Academia*, libro II, XXIII, 72, y XXX:

Anaxagoras nivem nigram dixit esse [...] Huius modi igitur visis consilia capiet et agendi et non agendi, faciliiorque erit, ut albam esse nivem probet, quem erat Anaxagoras, qui id non modo id ita esse negabat, sed sibi quia sciret aquam nigram esse, unde illa concreta esset, albam ipsam esse, ne videri quidem.

Los apologistas cristianos también lo adaptan a sus objetivos. Lactancio Firmiano, *Institutiones divinae*, III, 23: ‘¿qué vamos a pensar del que dice que la nieve es negra? Solo le falta decir que la pez es blanca. Es el mismo que decía que había nacido para mirar el cielo y el sol y que no veía nada sobre la tierra en el mediodía’.

²² Alatorre, 2003, p. 500.

La ingeniosidad del filósofo no escapa a San Agustín, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*²³, que inserta el motivo en una discusión sobre el modo de conocer o negar la realidad, como parte del argumento de Juliano que luego rebate Agustín.

En siglos posteriores se multiplican las referencias,—que recuperan a su vez otras menciones antiguas—, formando una red de textos cruzados, copiados, contaminados, reiterados, de los que no se puede establecer la filiación. Solo recordaré un comentario del P. Feijoo, en su *Teatro crítico universal*, tomo 3, disc. 9, donde con tono pedagógico, claro, serio y eficaz, diserta sobre las paradojas antojadizas y sutilezas poco útiles de los ingenios brillantes que se pasan de los límites y acaban diciendo disparates por exhibir su capacidad:

Apenas hubo error grande que no fuese producción de ingenio sobresaliente. Por eso dijo bien Cicerón que no se puede imaginar algún disparate tan absurdo que no le haya dicho ya algún Filósofo. La sutileza es tan antojadiza de la novedad, que si no la rige el buen juicio, no hay quimera que no abrace. A ningún espíritu ordinario pudiera ocurrir motivo para afirmar lo que afirmó Anaxágoras, cuyo ingenio fue admiración de toda la antigüedad; conviene a saber, que la nieve es negra. No sabemos qué inteligencia daba a esta paradoja; pero es cierto que la profería en algún sentido, en que no le desmentían sus ojos, y por consiguiente ni los nuestros.

En suma, hay que leer en el poema de Sor Juana «nieve», y no «nube». La que parecía una expresión absurda es la lectura correcta. Hay que explicarla.

También merece explicación otro aparente absurdo en Bernal Díaz del Castillo²⁴. Narra el cronista que en ciertos conflictos sucedidos en México, el fator Gonzalo de Salazar mandó azotar por hechicera a Juana Mansilla, la cual, al regreso de las tropas de Cortés —que muchos, entre ellos el fator, creían muerto en cierta expedición— fue honrada como mujer valerosa y leal «y con mucho regocijo le llamaron desde ahí adelante la señora doña Juana de Mansilla», aplicándole el tratamiento nobiliario del *don*. Un libelista dijo entonces que «sacó el don de las espaldas como narices de brazo». Los editores de Bernal consideran esta comparación como expresión de lo absurdo («Como narices de brazo, de modo absurdo», Sáinz de Medrano, p. 711), imposible («expresión con que se quiere significar, muy expresivamente, algo imposible», Serés, p. 908) o

²³ San Agustín, *Opera omnia*, en *Patrologia*, 45, lib. 4, 103.

²⁴ Cito por ed. Serés, p. 908.

disparatado («sacar narices de brazo. Frase tan disparatada como disparate es *Sacar don de las espaldas* [...], es decir usar el tratamiento de *don* quien carece del derecho o dignidad que lo acredita», Barbón Rodríguez, p. 450).

Pero en realidad alude a una técnica de cirugía plástica bien conocida y a la que Elena Simonati ha dedicado un documentado trabajo (2013) en el que comenta este pasaje de Bernal Díaz y otros muchos textos.

En sus *Anales históricos de la medicina*, Anastasio Chinchilla (pp. 61-68) dedica un capítulo entero a la «Fabricación de una nariz artificial», y da abundantes noticias de diversos cirujanos que practicaron el arte de fabricar narices de la carne del brazo, especialmente del bíceps, entre ellos los famosos Vianeo, de la ciudad de Tropea, en Calabria, o el boloñés Gaspar Tagliacozzi, cuyo método «consistía en hacer una excavación en el brazo del enfermo a la cual aplicaba la nariz, que sostenía fija por un vendaje, y que luego cortaba la carne del brazo»²⁵. El don transplantado de las espaldas es postizo, sugiere el malintencionado satírico, como las narices sacadas del brazo.

La variedad de la agudeza culta llega a extremos asombrosos en un texto como el de Domínguez Camargo, *Poema heroico de San Ignacio de Loyola*, al cual se le ha llegado a considerar un ejemplo del «realismo primitivo» de los supuestos textos fundacionales de la literatura criolla americana.

Tomemos el comienzo del poema, motivo de la *captatio benevolentiae* con falsa modestia (46,V) que se expresa por medio de imágenes animales: una mariposa sirve de metáfora para el audaz pensamiento del poeta que se quemará, temerario, en el fuego de su alta empresa:

Mas obstinado ya mi pensamiento,
tirado del imán de altos ardores,
uno repite y otro atrevimiento;
mariposa sedienta de esplendores,
morirá en su mejor arrojamiento,
que es la luz cocodrilo de fulgores,
pues derramando lágrimas de cera,
crüel lo atrae a que temprano muera.

Para comprender bien el tipo de elaboración camarguiana hay que tener en cuenta, además de esta, la estrofa anterior:

²⁵ Chinchilla, *Anales*, p. 63, cita un texto del propio Tagliacozzi en el que se explica minuciosamente la técnica reconstructiva de la nariz a partir del brazo.

Plumas vistió de amor, audaz mi suerte,
 que o pira o gloria solicitan luego,
 o con quebradas alas en la muerte
 o con aladas ansias en el fuego.
 ¡Semi-Ícaro amor, tu riesgo advierte,
 que mal alado, sobre también ciego,
 la mar y el fuego ofrecen a tu pluma
 pira ya de cenizas, ya de espuma!

Las agudezas se plantean ya en esta octava IV, que contamina varios motivos en torno a la escritura, al mito de Ícaro y a las imágenes tópicas del amor, el fuego del amor, y la mariposa (a su vez emblema del amante) que se quema en el fuego. Todo aliado a la simbología de los temerarios y en un esquema agudo de antítesis fuego/agua, volar/caer, alto/bajo. Las plumas del v. 1 son las del dios Amor, que se representa con alas; por lo tanto puede ofrecer plumas al poeta, que, jugando con el vocablo serán ‘instrumentos para escribir’ y ‘herramientas para volar alto, es decir, para emprender una alta empresa poética’. Esta empresa del poeta reclama la pira (muerte —en el fuego—) por el fracaso previsible, o la gloria (por haber abordado tan alto tema). Probablemente aspira a ambas a la vez: gloria por el tema elegido, muerte por la incapacidad de desarrollarlo. Es el citado topos de la falsa modestia. Las quebradas alas aluden a Ícaro, imagen de los temerarios e imprudentes, *exemplum* de la ambición y de la soberbia. Las ansias amorosas (v. 4) conducen a quemarse en el fuego del amor, motivo que sugiere ya el de la mariposa, emblema del enamorado y del imprudente, que hace tornos cerca del fuego y se quema, muy repetido en la literatura del Siglo de Oro. Esta imagen de la mariposa se desarrolla de modo explícito en la estrofa siguiente, mezclándola con la del cocodrilo: el obstinando pensamiento del poeta, atraído por el imán de sus afectos, repite sus atrevimientos (emprende la escritura del poema). Es como una mariposa sedienta de luz que morirá en su más alta empresa; la luz en la que se quemará es como un cruel cocodrilo de fulgores, que lo atrae con sus lágrimas de cera (las que llora el cirio ‘gotas derretidas’, como llora el cocodrilo para engañar a sus víctimas, según creencias habituales).

Las semejanzas se apoyan en alusiones mitológicas, zoológicas, embleáticas, y en juegos de palabras (dilogías). Es muy difícil que un lector no especialista (y el mismo especialista) capte todos estos juegos de correspondencias y simbolismos sin una anotación competente. De

las lecturas poco letradas surgen juicios errados como el aludido que valora el poema como «cierta forma de realismo que no es sino realismo primitivo» (?)²⁶. Para solventar las dificultades sería necesario abordar la edición meticulosa, quizá imitando, con más refinamiento y menos divagaciones, las prácticas de los comentaristas y editores antiguos, como Pellicer con las poesías gongorinas —y como hizo Dámaso Alonso con sus ediciones del *Polifemo* y las *Soledades*—. Por ejemplo, las dos estrofas citadas podrían quedar así:

EJEMPLO DE EDICIÓN ANOTADA DE DOMÍNGUEZ CAMARGO

IV

Plumas vistió de amor, audaz mi suerte,
 que o pira o gloria solicitan luego
 o con quebradas alas en la muerte
 o con aladas ansias en el fuego.
 ¡Semi-Ícaro amor, tu riesgo advierte,
 que mal alado, sobre también ciego,
 la mar y el fuego ofrecen a tu pluma
 pira ya de cenizas, ya de espuma!

Prosificación

Mi suerte audaz y temeraria se atrevió a volar alto, y me vistió plumas de amor, que solicitan enseguida o muerte o gloria, quebrándose mis alas en la muerte (como le pasó o Ícaro) o quemándose en el fuego con ansias de volar (como el enamorado que se quema en el fuego del amor, o la mariposa). ¡Oh, tú, amor —el que profeso a Ignacio, que me impulsa a escribir este poema—, que en algo te pareces al temerario Ícaro, advierte que estando mal alado (tienes poca capacidad poética) además de ciego (como pintan al amor), la mar y el fuego son tus destinos, ofreciendo a tu pobre pluma tumba de cenizas (al quemarse como el amante o la mariposa) o de espuma (al caer al mar, como Ícaro).

Notas

1-8 Complicada estrofa que contamina varios motivos en torno al

²⁶ Cit. por Mora, 1982, p. 17.

mito de Ícaro y a las imágenes tópicas del amor, el fuego del amor, y la mariposa (a su vez emblema del amante) que se quema en el fuego. Todo aliado a la simbología de los temerarios y en un esquema agudo de antítesis fuego/agua, volar/caer, alto/bajo.

1 *plumas*: el amor se representa con alas; por lo tanto puede ofrecer plumas al poeta, que, jugando con el vocablo serán ‘instrumentos para escribir’ y ‘herramientas para volar alto, es decir, para emprender una alta empresa poética’.

2 *pira o gloria*: la empresa del poeta reclama la pira (muerte) por el fracaso previsible, o la gloria (por haber abordado tan alto tema). Probablemente aspira a ambas a la vez: gloria por el tema elegido, muerte por la incapacidad de desarrollarlo. Es el topos de la falta modestia.

3 *quebradas alas*: alusión a Ícaro imagen de los temerarios e imprudentes. Como interpretaba Pérez de Moya, Ícaro, «con la presunción de las alas» se condena a una muerte solar (*Filosofía secreta*, II, p. 151). Ícaro es *exemplum* de la ambición y de la soberbia; Noydens añade a la entrada de Cov. (nótese que confunde el Erídano, río en el que cae Faetón, con el lugar de caída de Ícaro, que es el mar Icario): «Jeroglífico de la temeridad lo fue Ícaro, el hijo de Dédalo, volando hacia los rayos de el sol con alas de cera y esta letra: *Infirmis sublimia pennis*. Estaban presos padre y hijo en una torre, por orden del rey Minos; hizo el padre alas de plumas y cera para que ambos huyesen de la torre. El padre voló tan tardo y perezoso vuelo que escapó la vida y la cárcel. El hijo quiso remontarse a los rayos del sol, temerario, y como eran de cera las alas las derritieron sus rayos; cayó y se hizo pedazos por el imprudente arrojó y temeridad con que remontó su vuelo y tuvo por sepulcro las aguas del río Erídano: Dum petit infirmis nimium sublimia pennis Icarus Icarias nomine fecit aquas». La cita latina final, con la correcta referencia al mar Icario, es de Ovidio, *Tristia*, I. Probablemente Noydens saca su comentario de Alciato, emblema 104. Comp. *Soledades* de Góngora: «Audaz mi pensamiento / el cenit escaló, plumas vestido / cuyo vuelo atrevido, / si no ha dado su nombre a tus espumas, / de sus vestidas plumas / conservarán el desvanecimiento / los anales diáfanos del viento» (II, vv. 137-144).

4 *aladas ansias en el fuego*: las ansias amorosas conducen a quemarse en el fuego del amor. Hay alusión a la mariposa, emblema del enamorado y del imprudente, que hace tornos cerca del fuego y se quema, muy repetida en la literatura del Siglo de Oro. En la poesía petrarquista se aplicará a los temas amorosos (el amante que se quema en el resplandor de la amada). Ver Cov., s. v. *mariposa*: «Es un animalito que se cuenta entre

los gusanitos alados, el más imbécil de todos los que puede haber. Este tiene inclinación a entrarse por la luz de la candela, porfiando una vez y otra, hasta que finalmente se quema [...] Esto mismo les acontece a los mancebos livianos que no miran más que la luz y el resplandor de la mujer para aficionarse a ella; y cuando se han acercado demasiado se queman las alas y pierden la vida. Díjose mariposa, *quasi* maliposa, porque se asienta mal en la luz de la candela donde se quema». Esta imagen de la mariposa se desarrolla de modo explícito en la estrofa siguiente.

5 *Semi-Ícaro amor*: ver lo dicho para el v. 3.

6 *sobre también ciego*: alude a la iconología de Cupido, dios pagano del amor, que se representaba con una venda en los ojos para significar la ceguera de los amantes. Pérez de Moya, *Filosofía secreta*, I, lib. 2, p. 251: «Trae Cupido [...] una venda de paño; esto es por significar que Cupido no ve [...] Tales son los amadores [...] que tienen los ojos tapados y que no ven».

V

Mas obstinado ya mi pensamiento,
tirado del imán de altos ardores,
uno repite y otro atrevimiento;
mariposa sedienta de esplendores,
morirá en su mejor arrojamiento,
que es la luz cocodrilo de fulgores,
pues derramando lágrimas de cera,
crüel lo atrae a que temprano muera.

Prosificación

A pesar de todos los peligros, mi obstinado pensamiento, atraído por el imán de sus encendidos afectos, repite sus atrevimientos (emprende la escritura del poema). Es como una mariposa sedienta de luz que morirá en su más alta empresa, pues la luz es como un cruel cocodrilo de resplandores que lo atrae con sus lágrimas de cera (las que llora el cirio, como llora el cocodrilo para engañar a sus víctimas) para que muera tempranamente quemado en esa luz.

Notas

4 *mariposa*: ver la estrofa anterior.

6 *cocodrilo de fulgores*: se compara al cirio con un cocodrilo, porque atraen ambos con lágrimas engañosas, el cirio con lágrimas de cera, el cocodrilo

con lágrimas fingidas. La mariposa muere quemándose y el pasajero atraído por el llanto del cocodrilo muere en sus fauces: «tiene un fingido llanto, con que engaña a los pasajeros, que piensan ser persona humana afligida y puesta en necesidad, y cuando ve que llegan cerca dél los acomete y mata en la tierra» (Cov.); «lágrimas de cera» es expresión prácticamente lexicalizada. Ver testimonios del CORDE.

FINAL

Los textos indianos, como en general los textos del Siglo de Oro, necesitan una mediación más o menos erudita para llegar en buenas condiciones al lector actual. Necesitan de una tarea de edición crítica, y de una tarea de anotación. Debe aclararse el contexto ideológico, cultural y artístico; la ingeniosidad conceptista; los juegos intertextuales; las convenciones genéricas; las alusiones de todo tipo...

El lector puede prescindir quizá del andamio que sustenta toda esa tarea descifradora y explicativa —documentaciones excesivas, digresiones impertinentes, historia de la investigación realizada...—, pero no del mismo edificio crítico que acoge a una obra bien editada y anotada.

Que las notas estorban al placer de la lectura bien puede ser verdad. Que la incomprensión del texto estorba más me parece más cierto aún.

Y hay muchos modos de incomprensión: en los textos indianos uno de los más peligrosos es el que procede del prejuicio: ninguna interpretación o valoración —sea cual fuere la perspectiva escogida por un estudioso— se erigirá sobre bases firmes si se margina la tarea filológica de base, que es el terreno en el que la anotación ha de moverse.

BIBLIOGRAFÍA

- ALATORRE, Antonio, «Hacia una edición crítica de Sor Juana», *Nueva revista de filología hispánica*, 51, 2003, pp. 493-526.
- ARELLANO, Ignacio, «Quevedo: lectura e interpretación. Hacia la anotación de la poesía quevediana», en *Estudios sobre Quevedo*, Santiago de Compostela, Universidad, 1995, pp. 133-160.
- «Problemas en la edición y anotación de crónicas de Indias», en *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos*, Madrid, Iberoamericana, 1999, pp. 45-74.
- «Problemas textuales y anotación de la obra poética de Juan del Valle Caviedes», en *Edición e interpretación de textos andinos*, (ed. de Ignacio Arellano con José Antonio Mazzotti, Madrid, Iberoamericana, 2000a, pp. 161-176.
- «Quevedo en su laberinto: la anotación de los textos quevedianos», *La Perinola*, 4, 2000b, pp. 13-25.
- «Transformaciones sociales y crítica social en la literatura del Siglo de Oro en las Indias (América)», en *Coloquio internacional. Transformaciones sociales en el proceso de modernización. Perspectiva cultural e histórica en América Latina*, Seúl, Universidad Nacional de Seúl, 2010, pp. 225-244. <http://hdl.handle.net/10171/20569>.
- 2012: <http://jardindelosclasicos.blogspot.com.es/2012/12/un-pasaje-de-bernal-diaz-del-castillo.html>
- «La nieve negra de Sor Juana: de Anaxágoras a Enrique Lihn, pasando por San Agustín y Ramírez de Prado», *Romance Notes*, 54, 2014, pp. 169-176.
- ASENSIO, Eugenio, *Itinerario del entremés*, Madrid, Gredos, 1965.
- BALBUENA, Bernardo de, *Grandeza mexicana*, ed. Asima F. X. Saad Maura, Madrid, Cátedra, 2011.
- CÁCERES, María Leticia, *Voces y giros del habla colonial peruana registrados en los códices de la obra de Juan del Valle y Caviedes*, Arequipa, Imprenta Editorial El Sol, 1974.
- CACHO CASAL, Rodrigo, «González de Salas editor de Quevedo: *El Parnaso español* (1648)», *Annali dell' Instituto Universitario Orientale. Sezione Romanza*, 43, 2001, pp. 245-300.
- CANTIZANO PÉREZ, Félix, «Eros prohibido: transgresiones femeninas en la literatura española anterior al siglo XVIII», *Analecta Malacitana Electrónica*, 32, 2012, pp. 197-233.
- CARRIÓN ORDÓÑEZ, Enrique, «Un enigma etimológico: estólica», *Lexis*, 21, 1997, pp. 139-143.
- CHINCHILLA, Anastasio, *Anales históricos de la medicina en general*, I, Valencia, López y Compañía, 1841.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro, *Crónica del Perú*, ed. Manuel Ballesteros, Madrid, Histo-

- ria 16, 1984, p. 192.
- CORDE, Corpus diacrónico del español, Real Academia Española. <http://corpus.rae.es/CORDENET.html>
- COSTIGAN, Lucia Helena, «Colonial Literatura and Social reality in Brazil and the Vicaroyalty of Peru: The Satirical Poetry of Gregorio de Matos and Juan del Valle Caviedes», en *Coded Encounters. Writing, Gender and Ethnicity in Colonial Latin America*, ed. Francisco Javier Ceballos-Candau, Jeffrey Cole, Nina Scott y Nicomedes Suárez-Araúz, Amherst, University of Massachusetts Press, 1994, pp. 87-100.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid, Iberoamericana, 2006.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, ed. Guillermo Serés, Madrid, RAE, 2001.
- *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, ed. Ángel Delgado, Madrid, Homo Legens, 2011.
- *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, ed. José Antonio Barbón Rodríguez, México, El Colegio de México, 2005.
- *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, ed. Luis Sáinz de Medrano, Barcelona, Planeta, 1992.
- DOMÍNGUEZ CAMARGO, Hernando, *Obras*, ed. Rafael Torres Quintero, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1960.
- *San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús. Poema heroico*, Madrid, Josef Fernández de Buendía, 1666.
- Estebanillo González*, ed. Antonio Carreira y Jesús Antonio Cid, Madrid, Cátedra, 1990, 2 vols.
- FERNÁNDEZ FUSTER, Juan Manuel y Fernández Truan, Juan Carlos, «Génesis de los juegos de cañas como juegos de combate», <http://www.cafyd.com/HistDeporte/htm/pdf/3-5.pdf>, p. 17.
- GARCILASO DE LA VEGA, el Inca, *La Florida del Inca*, Madrid, Espasa Calpe, 2003.
- GÓNGORA, Luis de, *Soledades*, ed. Robert Jammes, Madrid, Castalia, 1994.
- IFFLAND, James, «¿Para qué y para quién anotamos? (El caso de El Buscón)», *La Perinola*, 4, 2000, pp. 163-176.
- JUANA INÉS DE LA CRUZ, Sor, *Inundación castálida*, ed. Georgina Sabat de Rivers, Madrid, Castalia, 1982.
- *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, ed. Alfonso Méndez Plancarte, México, FCE, 1951, 4 vols.
- *Poesía lírica*, ed. José Carlos González Boixo, Madrid, Cátedra, 1992.
- MORA VALCÁRCEL, Carmen de, «Visión de la naturaleza en Domínguez Camargo», *Cuadernos de investigación de la literatura hispánica*, 4, 1982, pp. 5-19.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala*, ed. Germán Vázquez, Madrid, Historia 16, 1986.
- PÉREZ DE MOYA, Juan, *Filosofía secreta*, ed. Arcadio Gómez de Baquero, Madrid,

- Los clásicos olvidados, 1928, 2 vols.
- QUEVEDO, Francisco de, *El Parnaso español, monte en dos cumbres dividido...*, ed. José González de Salas, Madrid, por Diego Díaz de la Carrera, a costa de Pedro Coello, 1648.
- ROSAS DE OQUENDO, Mateo, *Sátira a las cosas que pasan en el Perú*, ed. Pedro Lassarre, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Juan Carlos Temprano, Madrid, Historia 16, 1990.
- SAN AGUSTÍN, *Opera omnia*, en *Patrologia*, 45, lib. 4, 103.
- SIMONATI, Elena, «Sacar la nariz del brazo: un remedio autoplástico», *Rilce*, 29.1, 2013, pp. 155-169.
- VALLE CAVIEDES, Juan del, *Guerras físicas, proezas medicales y hazañas de la ignorancia*, ed. Carlos F. Cabanillas Cárdenas, Madrid / Frankfurt, 2013, Iberoamericana / Vervuert, 2013.
- *Diente del Parnaso*, ed. Luis García Abrines, Jaén, Diputación provincial, 1993.
- *Guerras Físicas*, ed. Trinidad Barrera, Madrid, Cátedra, 2013.
- *Obra completa*, ed. Daniel Reedy, Caracas, Ayacucho, 1984.
- *Obra completa*, ed. y estudios de María Leticia Cáceres, Luis Jaime Cisneros y Guillermo Lohmann Villena, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1990.

LA AVENTURA DEL AMAZONAS EN LA
RELACIÓN DE FRAY GASPAR DE CARVAJAL

Trinidad Barrera
Universidad de Sevilla

A la punta llegaron fácilmente,
Mas no pudo volver el Orellana,
Forzado de grandísima corriente,
Si la fuerza no fue su propia gana;
Porque desapareció con esta gente
Huyendo de la tierra comarcana;
Vajilla y ropa se llevo consigo
Con las demás preseas que ya digo
(Elegía XIV, Canto II; Juan de Castellanos)

La exploración del Amazonas fue un proceso largo que duró casi un siglo y medio jalonado en diversos momentos. La *Relación del nuevo descubrimiento del río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana*, realizada por el dominico fray Gaspar de Carvajal, es la primera pieza y viene a formar parte de un nutrido grupo de textos que se ocupan de la aventura amazónica a lo largo de los siglos XVI y XVII, entre las que se incluyen, la de Francisco Vázquez, la de Pedrarias de Almesto (que prácticamente reproduce a Vázquez), la del viaje de Pedro Texeira, atribuida al jesuita Alonso de Rojas (o anónima ?), además de Toribio de Ortiguera, cronista de la expedición de Ursúa y Aguirre,

en su *Jornada del río Marañón* (1581-86), los jesuitas José Chantre y Herrera (*Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*, 1637-1767), Cristóbal de Acuña (*Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*, 1641) o el P. Manuel Rodríguez (*El Marañón y Amazonas*, 1684), como las más relevantes. A todos ellos habría que sumar el eco que se hacen los cronistas generales tales como Pedro Cieza de León en su *Crónica del Perú* «“Guerra de Chupas”, LII, cap. IV», López de Gómara en *Historia general de las Indias* (caps. LXXXVI y CXLIII), Agustín de Zárate (*Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú*), el Inca Garcilaso de la Vega (cap. IV, libro III de la *Historia general del Perú*), Antonio de Herrera o Gonzalo Fernández de Oviedo.

Si bien la odisea de Francisco de Orellana fue una de las pioneras habría que matizar que la desembocadura del río había sido vista en 1500 «por los marinos que integraban la expediciones de Vicente Yáñez Pinzón, Diego de Lepe y Alonso Vélez»¹. En diciembre de 1541, el capitán Francisco de Orellana, acompañado de medio centenar de hombres y del fraile dominico Gaspar de Carvajal, abandonaría el real de Gonzalo Pizarro para buscar mantenimientos. La fortuna no fue propicia en lo que a alimentos se refiere pero, como contrapartida, Orellana y sus hombres se vieron, con escasos medios físicos, recorriendo el gran río hoy llamado Amazonas y realizando la primera navegación completa de su curso, desde los Andes ecuatorianos hasta el mar Atlántico. El 11 de setiembre del siguiente año, 1542, se puso fin a esta odisea marítima con el desembarco, en la isla de Cubagua (Nueva Cádiz), del segundo de los bergantines. Amargos sinsabores acarrearía al trujillano lo que en su época se interpretó como una deserción; sin embargo, posiblemente para contrarrestar lo que le venía encima al trujillano, el dominico que lo acompañaba dejó escrita la «relación» de dicho viaje, donde en todo momento pone especial cuidado en dejar clara la inculpabilidad de Orellana restableciendo la honra y resguardando la fama de su capitán, una fortuna adversa que no está desprovista de la máxima horaciana *utile dulci* : «Yo Fray Gaspar de Carvajal [...] he querido tomar este poco trabajo y suceso de nuestro camino y navegación, así para decirla y notificar la verdad en todo ello, como para quitar ocasiones a muchos que quieran contar esta nuestra peregrinación o al revés de como lo

¹ Díez, 2002, p. 5.

hemos pasado y visto»². Habrá que esperar veinte años para una nueva expedición, en este caso, desde Perú, la del navarro Pedro de Ursúa, asociada al tristemente famoso Lope de Aguirre. Y de ahí nos vamos a principios del XVII con la expedición de Pedro Texeira, en un momento en que españoles y portugueses compartían una única corona. Dicha expedición remontó los ríos Napo y Coca hasta llegar a San Francisco de Quito. Más tarde vendrían las expediciones de Cristóbal de Acuña y José de Artieda en 1640, los comienzos de la primacía jesuita sobre la cuenca y las polémicas entre franciscanos y jesuitas, y aún carmelitas, por el lado portugués.

De esta *Relación* se conocen dos versiones: una, insertada por Fernández de Oviedo en el tomo IV de su *Historia general y natural de las Indias* (libro L, capítulo XXIV), que recoge básicamente el relato del fraile más algunos datos ofrecidos por el propio Orellana en Santo Domingo; y otra, la del propio Carvajal, de la que nos han llegado dos copias de diferentes épocas. La primera se conserva en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (fondo de la colección J. B. Muñoz) con algunas lagunas en los folios; la segunda perteneció al duque de T' Serclaes de Tilly, y se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid³. El breve texto de Carvajal es una escueta relación de servicios de las ordenadas por la Corona, de ahí las noticias referentes al terreno, gentes, mantenimientos, lenguas, nombres de provincias y poblaciones, sitios que poseían riquezas, así como la ausencia de proemio, aunque aún no tengan estas Relaciones carácter oficial ya que se hacen oficiales a partir de 1574, con Oviedo, Godoy y Velasco, respectivamente.

Es bien conocido que la relación de hechos fue uno de los vehículos narrativos más utilizados en la época. Su condición la acerca al informe

² El texto al que nos referimos lleva por título: *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 desde su nacimiento hasta salir al mar, con cincuenta y siete hombres que trajo consigo y se echó a su ventura por el dicho río, y por el nombre del capitán que le descubrió se llamó el río de Orellana*. Citamos por la edición contenida en *La aventura del Amazonas*, Madrid, Historia 16, 1986. Dicha edición ha sido reproducida por el mismo Díaz Maderuelo en Madrid, Dustin, 2002, p. 98.

³ La obra de Carvajal no vio la luz hasta 1894, en Madrid, gracias a José Toribio Medina. Recoge el manuscrito de T' Serclaes, con una introducción histórica e importantes documentos relativos a Gonzalo Pizarro, Orellana ante el Consejo de Indias, las cartas de éste y de fray Pablo de Torres al emperador y las capitulaciones de Orellana para su segundo viaje. La reprodujo Diez Maderuelo en 1986 y 2002. En 1993 realiza otra edición M. Cuesta, patrocinada por el Banco Santander de Negocios.

de testigo ocular (caso de Carvajal) y a la autobiografía. Como apunta González Echevarría, «las relaciones eran esencialmente documentos legales en los que el firmante daba cuenta de su persona y de los hechos pertinentes al caso»⁴. A diferencia de las historias, no se ocupan de hechos cumbres sino de incidentes cotidianos, aunque en algunos casos la perspectiva del tiempo llegará a invertir los valores. En la misma idea sigue argumentando González Echevarría: «[la relación] no pretende reflejar una verdad trascendental que extrae de los hechos que narra, sino que es parte de esos hechos de la realidad misma que relata, de ahí su valor antropológico e histórico en el sentido moderno de la palabra [...] [y] su valor literario posible»⁵.

El texto que ha llegado hasta nosotros sobre la expedición de Orellana no está dividido en capítulos pero muestra una secuencia progresiva clara que se puede dividir en tres partes: una parte introductoria que va desde el inicio del relato hasta la separación de Pizarro y Orellana. A su vez, puede ser dividida en dos momentos, según la referencia indirecta o directa del relator de los hechos. Esta parte preliminar deja al descubierto dos cosas: el fracaso de la expedición canelera y la desacertada decisión de Gonzalo Pizarro frente a la prudencia de Orellana y su concepto de la honra: «le pareció que no cumplía con su honra dar la vuelta sobre tanta pérdida»⁶. El comienzo de la aventura y de las posteriores controversias se instala en esta primera parte: «y así, el capitán Orellana tomó consigo cincuenta y siete hombres con los cuales se metió en el barco ya dicho y en ciertas canoas que a los indios se había tomado, y comenzó a seguir su río abajo con propósito de luego dar la vuelta, si comida se hallase; lo cual salió al contrario de como todos pensábamos»⁷. A partir de este momento la pluma de Carvajal seguirá sólo los pasos de Orellana y su grupo, entre los que se encontraba él mismo.

Viene luego el “corpus” completo de la navegación amazónica, el continuo navegar por la corriente del río, de forma si no involuntaria⁸ cuando menos desconcertada, impulsados los protagonistas por la búsqueda de mantenimientos. El grupo irá progresivamente agotando jornadas marcadas por el hambre y el contacto-encuentro con diversos pue-

⁴ González Echevarría, 1954, p. 160.

⁵ González Echevarría, 1954, p. 162.

⁶ Carvajal, 1986, p. 42

⁷ Carvajal, 1986, p. 42.

⁸ Acerca de las razones de Orellana, ver L. Gil Munilla.

blos indios, hecho que se contempla como forma de paliar las calamidades motivadas por la falta de alimentos. El descriptivismo de la tierra y de los aborígenes así como el carácter pacífico o bélico de estos encuentros es la tónica dominante. El hambre es factor decisivo en el avance. Al igual que ocurre en otras crónicas, la de Cabeza de Vaca por ejemplo, se llega a situaciones límites en las que los españoles se ven obligados a comer «cueros, cintas y suelas de zapatos cocidas con algunas hierbas»⁹.

La prudencia del capitán dicta los encuentros con los indios de la zona, a algunos de los cuales llegó a hablarles en su idioma. Entre los diversos pueblos que les salen al encuentro destacan los que habitan el territorio de los Imarais y los de las provincias de Machiparo, pacíficos los primeros y belicosos los segundos. Si en diciembre de 1541 tuvo lugar el desmembramiento del grupo, «el día de año nuevo del cuarenta y dos», Orellana y sus gentes, desorientados, corren «gran peligro a cabsa de la gran hambre», dirá Carvajal, hasta el punto que la presencia de los indios no se traduce en temor sino en alivio: comida y descanso. Cuatro meses más tarde llegarían a las provincias de Machiparo, cuyo cacique homónimo «confina con otro señor tan grande llamado Omagua» (u Omagua). Aquí comienzan las primeras ofensivas indígenas ante las cuales Carvajal pone buen cuidado en señalar el comportamiento de Orellana: no arriesgar a sus soldados más de lo preciso con el fin de buscar mantenimientos y subsistir, pues era su propósito descubrir y no conquistar, preocupados como estaban por la salida al mar¹⁰. Después vendrían los territorios de Omagua, asociados al Dorado¹¹; Paguana, cuyas gentes sobresalían por su pacifismo, y una provincia de nombre desconocido «muy más belicosa y de mucha gente y que nos daba mucha guerra. Desta provincia no supimos cómo se llama el señor de ella»¹². Se inicia así un continuo peregrinaje de zona en zona, algunos de cuyos habitantes se definían como tributarios de las Amazonas. El «pasemos adelante otro día» va a ser la forma de enlace en este rápido sumario de tierras visitadas, hasta llegar «de golpe en la buena tierra y señorío de las Amazonas»¹³, presencia que viene anunciándose desde el comienzo, allá por el señorío de Aparia. Después se sucederían las tierras

⁹ Carvajal, 1986, p. 44.

¹⁰ Carvajal, 1986, pp. 64-65.

¹¹ Sobre este tema ver Juan Gil.

¹² Carvajal, 1986, p. 71.

¹³ Carvajal, 1986, p. 79.

del cacique Arripuna, de su vecino Tinamostón, de Ichipayo, y así hasta llegar a las islas de la desembocadura del río. El día 29 de agosto se separan los dos bergantines.

Un tercer momento corresponde al desenlace, marcada por el arribo a Cubagua de los dos barcos en un intervalo de dos días, 9 y 11 de septiembre. Silencio en Carvajal por lo que respecta a esta decena de días, posiblemente motivados porque se entera al llegar a Cubagua de la muerte de fray Vicente de Valverde y decide volver al Perú donde tuvo conocimiento de los cargos de traición que pesaban sobre Orellana. Retoma el relato para informar escuetamente del buen recibimiento en Nueva Cádiz y, sobre todo, de la decisión final de Orellana de ir a dar cuentas a su Majestad «deste nuevo y gran descubrimiento y deste río, el cual tenemos que es Marañón»¹⁴. El relato termina con la declaración de la autoría.

Si bien el relato participa del llamado discurso mítico de la conquista, no menos cierto es que también se acerca a la retórica del infortunio, en mezcla final de fracaso con éxito. Con el discurso mítico comparte la presencia de botín mítico-fabuloso, la acción trifásica de dominio, cristianización y apropiación y la figura del conquistador-héroe mítico pero la retórica del infortunio no le es ajena. Los territorios recorridos por el grupo distan mucho de ser un paraíso. Como se ha dicho, el hambre y la falta de recursos propios dramatizan el recorrido; algunos de los hombres llegan a morir de inanición así como las corrientes de los ríos dificultan el navegar. Como en *Naufragios*, se verán obligados a actuar dos veces como improvisados astilleros, desde hacer carbón o fuelles de borceguías a fundir acero para fabricar clavos. Todo esto se hace no sin gran trabajo para gente inexperta en el oficio y en bajas condiciones físicas. Pero no todo es calamidad en el trayecto ya que, como veremos, se dan noticias indirectas del rico territorio de Omagua o de la presencia de las Amazonas. Es indudable que Carvajal quiere dejar claro que la acción heroica está subordinada a la lucha desesperada por la supervivencia, ya desde la salida del real de Pizarro. La necesidad cancela *a priori* todas las ambiciones. El dominio y la cristianización tienen que ser necesariamente postergados a otros momentos más propicios y la “apropiación” se ve reducida al mínimo: comida para no morir de hambre y poder seguir el avance. A diferencia de Pánfilo de Narváez que, en la relación de Cabeza de Vaca, aparece siempre como desorientado y vulnerable, Orellana observa las proporciones del héroe mítico incorrupti-

¹⁴ Carvajal, 1986, pp. 97-98.

ble: dirige a sus hombres, los arenga cuando viene al caso y los conduce hasta buen puerto sin abandonarlos nunca a su suerte. A la adversidad se enfrentará Orellana confiado en su poder y en las fuerzas del destino.

El relato está escrito en un lenguaje escueto, prácticamente carente de artificios retóricos, como correspondía a una “relación de servicios”. Nuestro relator es consciente de ello y aún le preocupa no ser prolijo o aburrir al lector con digresiones o detalles y dice «y porque la prodigalidad engendra fastidio, así, superficial y sumariamente, he relatado»¹⁵. Carvajal muestra, sin embargo, su presencia como organizador de la narración: «Volviendo a la historia digo que [...]»¹⁶, y como co-protagonista de ella: «pero lo que de aquí en adelante dijere será como testigo de vista y hombre a quien Dios quiso dar parte de un tan nuevo y nunca visto descubrimiento»¹⁷. En estilo indirecto, usa el punto de vista personal del actor y del testigo presencial, ligado al asunto del relato y comprometido con él mismo y con su capitán. Sólo el inicio escapa a su mirada: «y aunque esto que he dicho hasta aquí no lo vi ni me hallé en ello, pero infórmeme de todos los que venían con el dicho capitán»¹⁸. Su protagonismo es prudente ya que su figura siempre aparece rezagada frente a los actos y actitudes del jefe, de las que nos da puntual cuenta entre la admiración y la lealtad a Orellana.

Como es sabido, durante la segunda mitad del siglo XVI se sucedieron otras expediciones como las de Orellana en pos de objetivos maravillosos y quiméricos, motor seductor de estos nuevos argonautas. El fracaso en que desembocó la materialización real de estos fantasmas no hizo sino acuciar aun más su búsqueda. En la mente de los conquistadores se barajaron posibilidades distintas: leyendas y tradiciones de origen clásico, medieval, oriental o indígena que algunas veces coincidían y otras se contradecían. En ocasiones las informaciones indígenas eran mal interpretadas por los españoles o maliciosamente contadas por los propios nativos. Poco importaban fuentes o informantes para que el objetivo mítico tomase impulso. Precisamente esta relación de Fray Gaspar de Carvajal es uno de los textos más ricos en este sentido ya que da pábulo a tres mitos de la época: el país de la Canela, el Dorado y las

¹⁵ Carvajal, 1986, p. 98.

¹⁶ Carvajal, 1986, p. 68.

¹⁷ Carvajal, 1986, p. 40.

¹⁸ Carvajal, 1986, p. 40.

Amazonas¹⁹. Al respecto vale recordar que la expansión americana se desarrolló paralelamente en el norte y en el sur: ambos polos gozaron de sus peculiares mitos engarzados a la expansión territorial. «Los mitos fundamentales de la conquista del continente sur se levantaron sobre una hipótesis fundamental: la existencia de una región fabulosa situada sobre la franja equinoccial en el interior del continente»²⁰, hipótesis ligada a la prestigiosa teoría de la época acerca de la distribución de los metales preciosos en el globo terrestre.

Precisamente, el origen de lo que aquí se relata remite a la búsqueda de la tierra de la Canela²¹. Es conocido el interés que en portugueses y españoles se despertó por las islas de la Especiería, uno de los comercios más fructíferos de la Edad Media. Al propio Colón se le imputa esa búsqueda que no cesaría hasta que, más tarde, Magallanes encuentre el paso al Oriente. Pedro Mártir de Anglería dedicó en sus *Décadas* toda una parte al tema, convencido de que próximo al Ecuador se encontrarían tierras «ricas en arenas de oro [...] quién duda que también en este género de las aromas, debajo de tamaña mole del cielo puedan encontrarse otras tierras que reciban esta misma virtud concedida a las islas Malucas»²² (VII, libro VI, capítulo 1). Embebidos por ese filtro mágico, resulta que «a Quito llevaron algunos indígenas del otro lado de los Andes hojas y flores de canela: su vista encendió ansias de descubrir y conquistar la región donde crecían esos árboles»²³. Ya González de Oviedo nos da noticias de los orígenes del tema: «Belalcázar, dende entonces tuvo noticia mucha de la canela, e aún según dél me dijo en esta cibdad de Sto. Domingo, cuando tornaba de España proveído por gobernador de Popayán, su opinión era que hacia el río Marañón la había de hallar e que aquella canela se había de llevar a Castilla e a Europa por el dicho río»²⁴ (Libro XLIX, capítulo 1). Pero pronto la realidad se impone a la

¹⁹ Se puede hablar también de la existencia de uno de los motivos típicos de los libros de ficción, retomados por los cronistas. Nos referimos a las historias de naufragos abandonados, en este caso la expedición de Diego de Ordaz. En el Amazonas y el Orinoco subsistió largo tiempo la creencia de que por aquellas regiones había españoles perdidos desde hacía muchos años.

²⁰ Pastor, 1983, pp. 342-343.

²¹ Carvajal, 1986, p. 39.

²² Mártir de Anglería, 1964.

²³ Bayle, 1943, p. 159.

²⁴ Fernández de Oviedo y Valdés, 1959.

ficción y la navegación amazónica se convierte en algo más importante que la hipotética canela o el mítico Dorado.

La idea del oro y las especias estuvieron unidas a territorios peruanos. Si hemos de hacer caso a Cieza de León, el Dorado estaba en el país de la Canela, lo que explica que ambas motivaciones aparezcan aquí juntas e incluso como intercambiables²⁵. Quizás el origen de la leyenda doradista en tierras peruanas se encuentre en la huida del capitán de Atahualpa hacia Quito, con sus preciados tesoros. Pero, no nos engañemos, el Dorado se haría ubicuo a lo largo de aquellos años. Es más probable que, como apunta Gandía, el nombre del Dorado provenga de la noticia que le dieron a Benalcázar, allá por 1534, sobre la existencia del indio cubierto de oro, de la aldea y laguna de Guatavita, que acostumbraba a espolvorearse con el rico metal para realizar diversas ceremonias religiosas. Con el tiempo, el Dorado pasó a ser «sinónimo de imperios maravillosos, ciudades fantásticas, riquezas inconcebibles»²⁶. Su fama corrió de norte a sur, desde el norte de la América meridional a Perú y de allí al Río de la Plata. A su paso sufrió varias metamorfosis y llegó a ser ciudad, país, montañas, lagos, pero siempre sinónimo de riquezas. «Perdida la primitiva significación del Dorado, con la cual se designaba al cacique de la laguna de la Guatavita, los historiadores se apropiaron de aquel ‘nombre campanudo’ para colgárselo a innumerables expediciones y conquistas»²⁷. Ello explicaría también su asociación con el país de la Canela o con el territorio de los Omaguas. Unas crónicas alimentan la fantasía de las otras y en este sentido actúa nuestro texto al asociar a los territorios de Omagua con la existencia de riquezas: «y todo lo que en esta casa había de barro lo había en la tierra adentro de oro y plata»²⁸. Ya con anterioridad, en el territorio de los Imaras, gracias a Aparia, los expedicionarios obtienen las primeras noticias de gran riqueza de oro, atribuidas a un tal Ica, que «nunca le vimos, porque como digo, se nos quedó desviado el río»²⁹. En ningún momento el texto de Carvajal da pie para pensar en un oculto propósito de Orellana, más bien se diría

²⁵ Sin embargo, en la carta que Pizarro escribió al rey, en setiembre de 1542, al regreso de la expedición, se habla, como objetivos, de la provincia de «la Canela y laguna del Dorado, tierra muy poblada y muy rica».

²⁶ Gandía, 1946, pp. 111-112.

²⁷ Gandía, 1946, p. 132.

²⁸ Carvajal, 1986, p. 69.

²⁹ Carvajal, 1986, p. 48.

que las noticias doradistas son de carácter fortuito y movidas por el propósito informador de cara a futuras expediciones.

Canela-Dorado, Dorado-Amazonas, una cadena sobre el territorio y señorío de las míticas Amazonas de las que hay aquí amplia información y, cómo no, son señoras que poseen «muy grandísima riqueza de oro y plata». Es éste uno de los pocos mitos que se desplaza desde México al sur del Continente y uno de los más persistentes en el tiempo (sus referencias llegan hasta el siglo XVIII). Comenta Leonard que «las instrucciones que daban los jefes españoles y los contratos que celebraban los conquistadores con quienes financiaban los viajes [...] frecuentemente incluían cláusulas requiriendo la búsqueda de esas mujeres mitológicas»³⁰. En relación con los orígenes de la obsesiva presencia amazónica, Leonard los asocia a los libros de caballería, tan populares en su tiempo y, más concretamente, con la *Sergas de Esplandián* (1510), quinto libro de las hazañas de Amadís, en este caso de su hijo. Gracias a Montalvo, su autor, aquéllas se localizaron en territorio americano, «a la diestra mano de las Indias», aunque ya Colón en su *Diario del primer viaje* (1493) decía: «De la isla de Martinino dixo aquel indio que era toda poblada de mugeres sin hombres, y que en ella ay mucho tuob, qu'es oro o alambre, y que es más al Leste de Carib»³¹. Vemos, pues, cómo la idea de la riqueza viene asociada a estas mujeres y así se transmite de unos cronistas a otros. Colón, Pedro Mártir, Montalvo, Diego Velázquez, Hernán Cortés y un largo etcétera. De América a España y de nuevo a América, de Norte a Sur, su búsqueda siguió siendo una idea fija y celosa. Como bien anotó Leonard: «En las décadas cuarta y quinta, cuando llegaron a su grado más espectacular los esfuerzos por dominar el continente del Sur, la leyenda de las Amazonas no había perdido un ápice de su prístino atractivo»³².

La crónica del viaje de Orellana es una de las más espectaculares en relación con el tema. La sombra de estas mujeres acompaña el recorrido expedicionario y Carvajal, minuciosamente, prepara al lector para su encuentro. Primero fueron las noticias del cacique Aparia que unían amazonas y riquezas; más adelante, también en territorio de Aparia, la información se repitió bajo la forma de aviso de peligro: «que mirásemos

³⁰ Leonard, 1979, p. 51. Sobre el origen del mito de las Amazonas, ver Alonso del Real, 1967.

³¹ Colón, 1984, p. 115.

³² Leonard, 1979, p. 15.

lo que hacíamos, que éramos pocos y ellas muchas, que nos matarían»³³. Los Machiparos les aconsejan lo mismo, pero en aquella ocasión llegarían a toparse con indios tributarios de las mujeres; finalmente, el 24 de junio, «dimos de golpe en la buena tierra y señorío de las Amazonas [...] y vinieron hasta diez o doce, que estas vimos nosotros, que andaban peleando delante de todos los indios como capitanas»³⁴. Lo que hasta ese momento había sido una amenazante sospecha se hace realidad y Carvajal se revela como un consumado artífice que ha sabido dosificar la intriga narrativa. Según la fórmula de estas relaciones, el encuentro exige la descripción y nuestro cronista no escatima detalles al hacerla y aun recurre a una tradición sobre el tema: «son muy blancas y altas, y tienen muy largo el cabello y entrenzado y revuelto a la cabeza y son muy membrudas»³⁵. Pero, habilidosamente, declina parte de su responsabilidad cuando completa la información con los extensos detalles que un prisionero indio suministró. En ese relato las mujeres aparecen con todos los atributos y condiciones de vida que la antigüedad había transmitido, más las variantes propias de la zona. Cuando Carvajal termina de transcribir la conversación se convierte en aval de lo contado: «y todo lo que este indio dijo y más nos habían dicho a nosotros a seis leguas de Quito, porque de estas mujeres había allí gran noticia»³⁶.

Ficción e historia entran en colisión y se fusionan. Si la reina Calafia y sus dominios están en el origen de la reina Coñori y en el suyo, no menos cierto es que el mito clásico anda también detrás. Más importante aún es el fondo de verdad que estas descripciones traslucen: el encuentro con tribus de mujeres guerreras³⁷. El resultado es el mestizaje mítico que se extiende como una mancha de aceite: «Cuando el Dorado se corrió hacia el sur, a los Mojos, lo acompañaron sus vecinas las Amazonas»³⁸. En consecuencia, nos atreveríamos a decir que el acto narrativo de Carvajal es una operación lingüística mediante la cual, a través de la representación del infortunio, intenta persuadirnos exponiendo

³³ Carvajal, 1986, p. 54.

³⁴ Carvajal, 1986, p. 81.

³⁵ Carvajal, 1986, p. 81.

³⁶ Carvajal, 1986, p. 87.

³⁷ Algunos historiadores, como Gandía, opinan que estas supuestas amazonas eran reflejos de las vírgenes del sol. Por su parte, Cúneo Vidal las cree inspiradas en la capullanas o cacicas de la costa Norte del Perú durante el imperio incaico (en Gandía, 1946, p. 105).

³⁸ Bayle, 1943, p. 197.

los padecimientos sufridos en ese navegar, una forma de llegar al otro acercándole los males que no ha padecido para procurar conmovérselo; por otro lado calla lo que pueda resultar contrario y enfatiza el *utile dulci*. Tantas calamidades, hambre, frío o recibimientos hostiles, se han visto compensadas con la navegación completa y pionera del río, con la presencia de las míticas Amazonas y con el acercamiento al Dorado que está cada vez más próximo. El texto de Carvajal es una de las primeras y más interesantes piezas de este enorme puzzle que fue la aventura amazónica, también llamada del Marañón.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA MALTA, Demetrio, *El Quijote de El Dorado: Orellana y el río de las Amazonas*, Madrid, Guadarrama, 1964.
- ALONSO DEL REAL, Carlos, *Realidad y leyenda de las Amazonas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967.
- BAYLE, Constantino, *El Dorado fantasma*, Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1943.
- CARVAJAL, fray Gaspar de, *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...*, en *La aventura del Amazonas*, edición de Rafael Díaz, Madrid, Historia 16, 1986, pp. 37-98. Reproducida en 2002, Madrid, Ediciones Dustin.
- COLÓN, Cristóbal, *Textos y documentos completos*, edición de Consuelo Varela, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, edición de Juan Pérez de Tudela, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 5 Vols., 1959.
- GANDÍA, Enrique de, *Historia crítica de los mitos y leyendas de la conquista americana*, Buenos Aires, CDL, 1946.
- GIL, Juan, *Mitos y utopías del Descubrimiento 3. El Dorado*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- GIL MUNILLA, Ladislao, *Descubrimiento del Marañón*, Sevilla, EEHA, 1954.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto, «Humanismo, retórica y las crónicas de la Conquista», *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana*, ed. Roberto González Echevarría, Caracas, Monte Ávila, 1954, pp. 149-166.
- LEONARD, Irving A., *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*, traducción de Agustín Millares Carlo, México, Porrúa, 2 Vols., 1964.
- PASTOR, Beatriz, *Discurso narrativo de la conquista de América*, La Habana, Casa de las Américas, 1983.

COLÓN Y CORTÉS,
FIGURAS CLAVE EN LA TOPONIMIA DE INDIAS

Ángel Delgado
University of Notre Dame

Uno de los aspectos menos estudiados de la Crónica de Indias y la época de los descubrimientos es lo relativo a la toponimia. Y sin embargo, como ya hemos destacado en estudios previos, se trata de una cuestión que ayuda a entender los mecanismos del proceso de conquista en sus múltiples y complejas variantes que no excluyen las mayores contradicciones¹. Poner nombres a lugares es un acto de posesión, de afirmación de soberanía que acompaña a la acción de conquista y asentamiento. Colón es por supuesto el inaugurador de una tradición que por su riqueza y complejidad merece un estudio detallado. En trabajos anteriores ya nos hemos ocupado de su enorme importancia, pues no solo es plenamente consciente de su poder nominador, sino que su manera de proceder sienta las bases de esa tradición que durante doscientos años procederá a nombrar accidentes geográficos, etnias, ciudades nuevas y antiguas, territorios y nuevas realidades políticas de acuerdo a criterios con pautas bien establecidas. La base de esa actividad se sustenta en un principio que enumeramos a continuación: primero, el adanismo de los descubiertos y conquistadores, que como potencia cristiana y monárquica se ve con derecho a nombrar todo lo referente a

¹ Ver bibliografía, Delgado Gómez, *Baptizing the New World*.

los nuevos territorios y sus habitantes, con independencia de que estos ya tengan una denominación en sus lenguas amerindias. Se respeta esa denominación o bien se cambia por otra considerada más oportuna por motivos políticos o religiosos. El criterio para decantarse por uno u otro es enormemente flexible y se adapta a cada circunstancia concreta. En general puede decirse que mantener un topónimo preexistente otorga visos de legalidad y autenticidad, algo importante especialmente en los primeros años de la conquista en que hay notoria y generalizada incredulidad sobre los nuevos territorios debido a una amplia tradición medieval de literatura fantástica llena de mitos y leyendas sobre territorios exóticos. Cuando el topónimo se cambia o se crea es el poder central quien afirma su dominio político y religioso sobre el Nuevo Mundo. El objeto de este estudio es resumir las claves del quehacer toponímico de Colón para luego ver cómo Hernán Cortés es quien, siguiendo sus principios, llega a un notable desarrollo de esta tradición, que adquiere con él su plena madurez.

COLÓN

El Almirante cree encontrarse en las inmediaciones de Cipango, tierra parcialmente conocida, aunque no descrita nunca ni visitada personalmente por un occidental y de la que por tanto no hay descripciones detalladas ni fieles. Como ha estudiado oportunamente Juan Gil, Cipango era en la imaginación de Marco Polo, que nunca la vio, la culminación de riquezas sin cuento, palacios de tejas de oro y donde se dan cita todas las maravillas del mundo². Los animales que describe Colón del Nuevo Mundo no son tampoco los monstruos que esperaba de la India y que aparecen en los cartularios de la época, aunque no tanto en Marco Polo, especialmente grandes cuadrúpedos; al contrario, lo que ve son pajaritos y serpientes. «El chasco no puede ser mayor» (Gil, p. 24). Tampoco hay rastro de los animales míticos de Ofir o de las rarezas extrañas de toda suerte y condición debidas a la pluma de John de Mandeville y otros autores bajomedievales de febril imaginación (hombres con cola o cara de perro, sirenas, gigantes, amazonas o el Preste Juan). Lo que Colón ha leído, visto y escuchado hasta entonces por desgracia poco o nada parece ajustarse a lo que contemplan sus ojos. Surge entonces un discurso marcado por la frustración porque todo es nuevo, distinto,

² Juan Gil, *Mitos*, p. 47n.

naturaleza inescrutable de árboles, plantas y flores, así como de animales, peces y seres humanos: todo es único, novedoso y diferente. Paralelo entonces a este deseo y ansia por identificar las islas como territorio conocido, surge un nuevo lenguaje de lo arcano y extraño.

Desde el punto de vista de la toponimia, Colón se ve limitado ya que cree estar en las Indias, especialmente Cipango, con lo que estas tierras ya están nombradas. Pero cuando puede y quiere, sirve a sus intereses bautizar esos lugares con topónimos que se refieren a la religión o a los reyes. El primer caso es San Salvador, por supuesto, isla que anuncia como providencialmente situada en su ruta para salvar la empresa que es después de todo una empresa evangélica. El descubrimiento de la gran isla de Cuba es la primera vez que se enfrenta a esa duda. Como no está seguro que sea Cipango, la llama Fernandina en honor a Fernando de Aragón que, no lo olvidemos, es el más escéptico sobre todo lo relativo a la empresa colombina y por tanto a quien más hay que mimar y convencer de su valor. Con este topónimo inaugura Colón la rica tradición de nombres en honor de la realeza, que hallará infinidad de casos no solo en España, sino en Francia, Portugal, Inglaterra, etc.

La primera descripción atenta y con detalle del nuevo paisaje, referida a la isla Fernandina, se registra el 16 de octubre, y se atiende estrictamente a la inefabilidad de lo nuevo y extraño. Todo es maravilloso, palabra clave y repetida, de una rareza enorme que raya en lo indescriptible:

Ella es isla muy verde y llana y fertilísimas, y no pongo en duda que todo el año siembran panizo y cogen, y así todas otras cosas. Y vide muchos árboles muy diformes de los nuestros, d'ellos muchos que tenían los ramos de muchas maneras y todo en un pie, y un ramito es de una manera y otro de otra, y tan diforme, que es la mayor maravilla del mundo cuánta es la diversidad de la una manera a la otra. Verbigracia: un ramo tenía las fojas de manera de cañas, y otro de manera de lantisco y así en un solo árbol de cinco o seis d'estas maneras, y todos tan diversos [...] Aquí son los peçes tan diformes de los nuestros, qu'es maravilla. Ay algunos hechos como gallos, de las más finas colores del mundo, azules, amarillos, colorados y de todas colores y todos pintados de mil maneras, y las colores son tan finas, que no ay hombre que no se maraville y no tome gran descanso a verlos; también ay vallas. Bestias en tierra no vide ninguna de ninguna manera, sino papagayos y lagartos. Un moço me dixo que vido una grande culebra. Ovejas ni cabras ni otra ninguna bestia vide, aunque yo he estado aquí medio día; mas si las oviese, no pudiera errar de ver alguna (pp. 70-71).

Un día después el Almirante insiste específicamente en la diferencia radical de este paisaje con lo conocido en Castilla, y ello a pesar de que por su enorme variedad bien podría haber hallado algún rasgo de similitud. Al mismo tiempo y ya que no se halla apenas rastro de riquezas naturales como oro y especias, se realza de modo superlativo la belleza sin límites del paisaje. En cuanto a los habitantes, todos son como ya ha descrito a los de San Salvador, desnudos e inocentes, de bondad natural y de una generosidad sin límite:

anduve así por aquellos árboles, que eran la cosa más fermosa de ver que otra que se haya visto, veyendo tanta verdura en tanto grado como en el mes de mayo en el Andalucía, y los árboles todos están tan disformes de los nuestros como el día de la noche, y así las frutas y así las yerbas y las piedras y todas las cosas. Verdad es que algunos árboles eran de la naturaleza de otros que ay en Castilla; porende avía muy gran diferencia, y los otros árboles de otras maneras eran tantos que no ay persona que lo pueda decir ni asemejar a otros de Castilla. La gente toda era una con los otros ya dichos, de las mismas condiciones, y así desnudos y de la misma estatura, y daban del o que tenían por cualquier cosa que les diesen (p. 72).

A medida que pasan los días y el paisaje sigue siendo tan bello y aromático como inaprensible, aumenta su frustración por no hallar la posible utilidad o valor comercial que bien pudiera encerrar esa inacabable variedad de plantas, frutos, etc.

Vide este cabo de allá tan verde y tan fermoso, así como todas las otras cosas y tierras d'estas islas que yo no sé adónde me vaya primero, ni se me cansan los ojos de ver tan fermosas verduras y tan diversas de las nuestras, y aun creo que valen mucho en España para tinturas y para medicinas de espeçería, mas yo no los conozco, de que llevo grande pena. Y llegando yo aquí a este cabo, vino el olor tan bueno y suave de flores o árboles de la tierra, que era la cosa más dulce del mundo (p. 75)³.

³ Esta frustrante búsqueda se convierte en obsesión, al punto de que Colón se repite casi *verbatim* unos días después. El continuo navegar no puede ni debe cesar: «ir mucho camino calar mucha tierra fasta topar en tierra muy provechosa de espeçería, mas yo lo cognozco, que levo la mayor pena del mundo, que veo mil maneras de árboles que tienen cada uno su manera de fruta y verde agora como en España en el mes de mayo y junio y mil maneras de yervas, eso mismo con flores; y de todo no se congnosció salvo este lináloe de que oy mandé también traer a la nao para levar aVuestras Altezas» (p. 79).

Por desgracia esta búsqueda infructuosa y frustrante del oro, como en los días siguientes la de las perlas, la canela, el algodón, la almáciga, el lentisco o el lináloe y tantas otras especies y metales preciosos, se asemeja al mito de Tántalo, cercano y en abundancia, según indicios de todo tipo e indicaciones de los isleños, pero siempre finalmente fuera del alcance de sus buscadores. Apenas algunos zarzillos y pendientes de los nativos pero en cantidades ridículas («es tan poco que no es nada», p. 78), y sin rastro de las fabulosas minas orientales que se creían propias de los climas tropicales. Pero la confianza casi ansiosa en que la búsqueda incesante dará su fruto no disminuye, al contrario. Enterado de la proximidad de la isla de Cuba, por su tamaño mucho mayor que las otras, Colón no duda «que debe ser Çipango, según las señas que dan esta gente de la grandeza d'ella y riqueza» (p. 79). La exploración de Cuba se atiene a su obsesión por encontrar trazas de su pertenencia a las tierras asiáticas descritas por Marco Polo. Así el jueves 1 de noviembre anota que sin duda se halla en tierra firme y «ante Zaitó y Quinsay, cien leguas poco más o menos» (p. 87)⁴. Pero a medida que recorre la costa no aparecen ninguna de las urbes o productos de valor, sino los acostumbrados poblados de gente sencilla y desnuda, que, eso sí, prometen al menos convertirse fácilmente en un futuro próximo en excelentes cristianos, habida cuenta de su inocencia y falta de complejos ritos paganos. Pero al no aparecer un signo inequívoco de pertenencia continental, definitivamente Colón identifica todo lo aquí visto, las Indias, como el espacio insular del extremo sur del Océano Índico, por lo cual aun no teniendo grandes riquezas ni pueblos desarrollados serían lugares estratégicos por su proximidad a ellos. No hay ponderación posible que haga justicia a su belleza, por lo que el recurso a lo inefable halla aquí su más cumplida expresión en el *Diario*:

Maravillóse en gran manera ver tantas islas y çertifica a los Reyes que desde las montañas que desde antier ha visto por estas costas y las d'estas islas, que le pareçe que no las ay más altas en el mundo ni tan hermosas

⁴ Se refiere a Quanzhou (actual Guangzhou), a la que Marco Polo denomina también Zayton porque así la denominaban los mercaderes árabes. Quanzhou juega un papel muy importante en el relato de Marco Polo, ya que de ahí parte la importante comitiva de la princesa Kokochin hasta tierras persas para desposarse allí con su prometido, de la que Marco Polo formará parte.

ni claras, sin niebla ni nieve, y al pie d'ellas grandíssimo fondo; y dize que cree que estas islas son aquellas innumerables que en los mapamundos en fin de Oriente se ponen. Y dixo que creía que avía grandísimas riquezas y espeçería en ellas, y que duran muy mucho al Sur y se ensanchan a toda parte. Púsoles nombre la mar de Nuestra Señora. Dize tantas y tales cosas de la fertilidad y hermosura y altura d'estas islas que halló en este puerto, que dize a los Reyes no se maravillen d'encareçellas tanto, porque les çertifica que cree que no dize la çentéssima parte (p. 98).

En la última parte del recorrido por la isla de Cuba Colón enfatiza dos cosas: una, su convicción de encontrarse en tierras próximas a India, como certifican ciertos productos y animales que allí encuentra («nuezes grandes de las de la India... ratones grandes de los de la India también», p. 100); segundo, la reafirmación en la inefable belleza de los parajes que los hace únicos e insuperables en el mundo, con el añadido importante de que su riqueza forestal y buenos puertos naturales garantizan que podrían suministrar futuros astilleros para armadas; y tercero, que los indígenas son gentes dispuestas a colaborar con los españoles y convertirse a la cristianidad. Hay por ello una incipiente aunque tímida idea de que estos lugares son aptos para colonizar, ya que además de sus virtudes naturales en ellos no han conocido ni sufrido males pestilenciales como en África (p. 110). Pero esto es apenas un esbozo de lo que viene a continuación, que supone una ruptura radical del discurso colombino.

El paisaje de la costa oriental de Cuba se asemeja mucho al de la costa occidental de Haití, y de hecho todo el entorno caribeño tiene rasgos básicamente uniformes dentro de la diversidad de lugares concretos particulares. Sorprenderá por ello que al leer el *Diario* la fecha del 6 de diciembre marca un antes y un después. Las anotaciones correspondientes a ese día ya desde un principio se caracterizan por un cambio de perspectiva referencial: lo que antes era extraño, lejano y exótico, siempre parecido o formando parte de Asia, la India o Cipango, ahora de repente se transforma en un entorno familiar europeo, de hecho extrañamente similar a Castilla o las Canarias. El Almirante apenas acaba de avistar en la lejanía desde la nao cuando empiezan las novedosas comparaciones. La isla es grande y altísima, afirma, aunque luego se contradice y dice que no está cerrada por montes sino que es llana. En todo caso lo que la hace singular es que a diferencia de Cuba y las otras islas donde predominaba lo salvaje y natural, aquí sus habitantes cultivan la tierra intensamente y de modo familiar: «pareçe toda labrada

o grande parte della, y parecían las sementeras como trigo en el mes de mayo en la campiña de Córdoba» (p.118). Al sonar el puerto natural comprueba que es amplio y hondo, en una palabra “maravilloso” (p. 119). Y al poner en tierra observa Colón que la similitud con lo español se acentúa. Nada de diversas especies exóticas como hasta aquí nos tiene acostumbrados, sino al contrario: «los árboles más pequeños y muchos d’ellos de la naturaleza de España, como carrascos y madroños y otros, y lo mismo de las yervas» (p. 120). Aquí y en adelante sospecha además (aunque no lo ve pero quiere verlo) que la isla está más poblada, lo que es un índice de riqueza y probablemente de desarrollo. Y no es de extrañar que así sea, habida cuenta la semejanza que, insiste, tiene con el paisaje español: «Toda aquella tierra era muy alta y no de árboles grandes, sino como carrascos y madroños, propia diz que tierra de Castilla [...] Y a cabo de seis leguas halló un a grande angla, y vido por la tierra adentro muy grandes valles y campiñas y montañas altísimas, todo a semejanza de Castilla» (p. 121). Para completar el cuadro de similitudes, el *leitmotif* se amplifica y refuerza aplicándose a todo lo observable, de modo que incluso la pesca y los pájaros, hasta aquí extraños, numerosos y desconocidos, ahora resultan ser especies conocidas, y aun de las más apreciadas por su belleza o utilidad comestible. El puerto recién bautizado como de la Concepción, es un dechado de virtudes, como comprueba nada más recorrerlo por primera vez:

Y salió a tierra en un río no muy grande qu’está al cabo del puerto, que viene por unas vegas y campiñas que era maravilla ver su hermosura. Llevó redes para pescar, y antes que llegase a tierra saltó una liça como las de España propia en la barca, que hasta entonces no avía visto pese que pareçiese a los de Castilla. Los marineros pescaron y mataron otras, y lenguados y otros peçes como los de Castilla. Anduvo un poco por aquella tierra, qu’es toda labrada, y oyó cantar el rui señor y otros paxaritos como los de Castilla... Halló arrayán y otros árboles y yervas como las de Castilla, y así es la tierra y las montañas (p. 122)⁵.

⁵ La referencia a los rui señores conlleva no pocas connotaciones. Según L. Olschki, esto de los rui señores y los verdores inefables huele a descripción imaginaria y tópica del Paraíso (*Storia letteraria dell scoperte geografiche, Firenze, 1937*, p. 13, cit. Por Gil, 1988, p. 26). El canto del rui señor es típico y tópico también de los parajes idealizados en clave de *locus amoenus* que abundan en la literatura renacentista, especialmente en la poesía bucólica y novelas pastoriles.

Este proceso culmina el domingo 9 de diciembre, apenas tres días después de iniciado. En este brevísimo tiempo el Almirante ha dado un vuelco en su percepción del paisaje natural y hasta humano de las Indias, tanto así que en la entrada de esta fecha se produce un hecho de la máxima relevancia y que en nuestra opinión no ha recibido el interés crítico que merece. Nos referimos al bautizo toponímico de la isla que, según Colón mismo señala más adelante (p. 124), era conocida por los nativos como Caritaba, y a la que él se dispone a renombrar de modo muy significativo. Cercanas al puerto de Sant Nicolás, afirma, hay unas vegas «las más hermosas del mundo y cuasi semejables a las tierras de Castilla, antes estas tienen ventaja, por lo cual puso nombre a la dicha isla Española» (p. 123).

¿Por qué el cambio? Quizá en efecto por ser ya invierno y por tener montañas más altas y verdosas crea Colón que el paisaje se asemeja a lo conocido, pero indudablemente hay una motivación estratégica detrás de todo esto. Tras casi dos meses de peregrinación isleña el oro y las especies no aparecen, y por tanto se van a volver de vacío, lo que haría peligrar el valor y sentido de la empresa. Cipango y Catay se le escapan, y por tanto se sustituye esto con la idea de que son tierras colonizables por su riqueza natural, además por supuesto de que la empresa evangelizadora tiene el éxito asegurado por ser sus habitantes dóciles y pacíficos. Nótese que la ponderación exagerada de Colón no tiene límites. La Española es no solo comparable a España sino incluso superior («tiene ventaja»). Se insiste sobre esto tres días después, 13 de diciembre, diciendo que incluso: 1) las campiñas son aun mejores que las de Córdoba; y 2) que hombres y mujeres son más blancos que los de las otras islas, e incluso dos de las mujeres tienen «la tez tan blanca como las de Castilla» (p. 127) conveniente matización a la idea del exótico buen salvaje. Y de la numerosa población que la habita el encomio no es menor: «que estima ya por mayor que Inglaterra» (p. 146). De la tierra de las especies hemos pasado a una especie de Nuevas Islas Canarias que ofrecen un inmenso potencial incluso si no apareciera oro, lo que por cierto es probablemente solo cuestión de tiempo. Colón despliega sus amplios recursos literarios recreando un auténtico *locus amoenus* de feliz perfección bucólica, digno de la mejor tradición poética clásica y renacentista:

Estavan todos los árboles verdes y llenos de fruta, y las yervas todas floridas y muy altas, los caminos muy anchos y buenos; los aires eran como en Abril en Castilla; cantava el ruiseñor y otros paxaritos como en el dicho

mes en España, que dicen que era la mayor dulçura del mundo; las noches cantavan algunos paxaritos suavemente, los grillos y ranas se oían muchas; los pescados como en España. Vieron muchos almáçigos y lignáloe y algodonales; oro no hallaron, y no es maravilla en tan poco tiempo no se halle. (p. 127).

La comparación con las Canarias es explícita y de hecho Colón llevado por su entusiasmo llega a la inexacta exageración de creer los montes de la Española incluso más altos que el Teide (p. 138). Colón insiste en esta comparación ventajosa algo después, con énfasis acentuado en la bondad el puerto, condición básica y principal de todo asentamiento en ultramar.

En toda esta comarca ay montañas altísimas, que parecen llegar al cielo, que la de la isla de Tenerife parece nada en comparación d'ellas en altura y en hermosura, y todas son verdes, llenas de arboledas, que es una cossa de maravilla. Entre medias dellas ay unas vegas muy graçiosas y al pie d'este puerto al Sur ay una vega tan grande que los ojos no pueden llegar con la vista al cabo [...] Este puerto es muy bueno para todos los vientos que puedan ventar, çerrado y hondo, y todo poblado de gente buena y mansa, y sin armas buenas ni malas [...] es el mejor puerto del mundo. Púsole por nombre el Puerto de la mar de Santo Thomás, porque era oy su día; díxole mar por su grandeza (pp. 142-143).

Consciente de su recurso a lo inefable y superior a lo conocido, Colón se adelanta a la posible duda o incredulidad del lector, en última instancia los Reyes, haciendo alarde consciente de su vastísima experiencia marítima y poniendo por testigos a sus compañeros de viaje. Hasta el puerto aun innombrado que acaba de descubrir en la Española se describe, en un ejercicio de retórica exagerada sin par, nada menos que como el mejor y más grande del mundo (p. 139).

Recapitemos entonces lo ocurrido desde el 12 de octubre hasta la fatídica Nochebuena de 1492. Colón ha encontrado varias islas exóticas que cree cercanas a la India, Catay o Cipango, ciertamente apacibles en clima pero que no contienen ningún elemento de riqueza tangible y comercial, que era el objetivo central de la expedición. Los días pasan y las naos sufren del largo viaje. Además, el 21 de noviembre Martín Alonso Pinzón desapareció con la Pinta y de él nada se ha sabido desde entonces. La situación ya era difícil, pero la noche del 24 de diciembre ocurre una verdadera tragedia. Colón, fatigado por la larga navegación,

se retira a descansar algo antes de la medianoche dejando el mando de la nao capitana a Juan de la Cosa, quien a su vez delega en el timonel, un joven e inexperto grumete que en la oscuridad no acierta a ver los bajos rocosos cercanos a la costa. La Santa María encalla y pronto se hunde irreparablemente. Los tripulantes logran ponerse a salvo pero esto deja a Colón en una situación límite. Solo queda una pequeña carabela, en la cual no podrán embarcar todos. Aun si Colón es capaz de regresar en la Niña, deberá responder ante los Reyes por haber vuelto pobre y sin conseguir ni uno solo de sus objetivos, y aun se cierne sobre él una probable acusación de crasa negligencia por ese incomprensible naufragio. ¿Qué hacer ante este panorama verdaderamente desolador? Aquí es donde Colón ha de hacer gala de todos sus recursos literarios, que no son pocos, para conseguir darle la vuelta a la situación merced a una operación retórica magistral. La isla Española es una cuidadosa y sistemática construcción retórica que disfraza la realidad caribeña, ponderando sus ilimitadas virtudes y recubriéndola con un ropaje de supuesto parecido con España.

Para la toponimia es interesante que Colón nombrará a este nuevo puerto y ciudad el Fuerte de Navidad, con la carga providencial que ello supone. Hacer de la necesidad virtud, se dice. Y de la fuerza y la desgracia, oportunidad de éxito, añadiríamos. Lo que es una tragedia ocurrida por negligencia se presenta como el mandato divino de evangelización, ocurrido gracias a la providencia que actúa en la fecha especial de la Natividad. Y decimos bien sistemática, repetitiva y machaconamente descrita como una variante mejorada y aun paradisiaca de lo mejor de Castilla y Canarias. Y por esto mismo no podemos sino pensar que esta evidencia interna textual nos lleva ineludiblemente a pensar que Colón manipuló su *Diario*, reescribiendo las entradas a partir del 6 de diciembre⁶.

CORTÉS

A pesar de las claras diferencias entre Colón y Cortés en lo referente a personalidad, formación, trayectoria política militar, etc, son bastantes los rasgos que comparten ambos. Los dos son protagonistas mayores de una empresa de conquista política, militar y misionera. La diferencia

⁶ Esta cuestión es considerada en detalle y con más profundidad en mi artículo «Colón, autor literario del *Diario del Primer Viaje*». Aquí me limito a resumir su contenido en lo que concierne al tema que nos ocupa.

mayor estriba en una manera diferente de entender su misión en el contexto de la geografía e historia universales. Colón es el descubridor físico del Nuevo Mundo, pero recordemos que siempre sostuvo que ese Nuevo Mundo no era nuevo, sino una parte de Oriente y por tanto no quiso destacar su esencial y radical diferencia y novedad respecto del Viejo Mundo. Cortés en cambio ve Nueva España como una nueva tierra de promisión ajena y distinta de Asia, de enorme variedad y desarrollo técnico y cultural, donde en todo caso el paganismo general deja libre a España su doble misión imperial y misionera para recrear su vida, costumbres y creencias al otro lado del océano. En lo referente a la naturaleza textual de sus escritos principales, sin embargo, tanto los *Diarios de abordo* como las *Cartas de relación* comparten un esencial punto en común: ambos son escritos de actualidad, informes puntuales de lo acontecido recientemente, y por tanto no son crónicas en término estricto que implican más bien una obra de erudición o reflexión a posteriori sobre hechos y lugares que se aprecian con la debida perspectiva histórica.

Al iniciar la travesía desde Cuba en 1517, Cortés navega en un principio por tierras ya exploradas por las expediciones anteriores de Hernández de Córdoba y Juan de Grijalba. Cortés se refiere en la Carta de Veracruz a la Isla de Cozumel, que ya había sido rebautizada como de Santa Cruz por Grijalba, quien asimismo llamó al innombrado poblado costero que allí encontraron el Puerto de San Juan de Portalatina, si bien no se habían asentado en él (*Cartas*, p.112). Reconoce también una bahía de San Juan y se refiere a un río «que pusieron por nombre el río de Grijalba» (p. 114)⁷. En cambio lo que ocurre luego en tierra firme ya es nuevo y aquí por tanto Cortés tiene el campo abierto para innovar.

El proceso empieza con la fundación de Veracruz. El topónimo es claramente obra de Cortés y así se declara explícitamente en la Carta de Veracruz, a pesar de que la autoría de esta ha sido tema controvertido. Ahí se dice que Cortés, a pesar de que a él personalmente no le convenía la fundación de una ciudad, tuvo que aceptar a regañadientes el nombramiento que le proponían: «y luego comenzó con gran diligencia a poblar y fundar una villa, a la cual puso por nombre la Rica Villa de la

⁷ Hay evidente mala intención al referirse a este topónimo que no quiere reconocerse. Y en verdad es de una rareza que raya en la soberbia denominar un accidente geográfico con el nombre de su descubridor Grijalba, un hecho insólito de egocentrismo en la conquista. Ni Colón ni Cortés ni prácticamente ninguno de los colonizadores y conquistadores jamás osaron proponer a la Corona un topónimo con su nombre propio.

Vera Cruz» (p. 136)⁸. Con esto se resalta el papel protagonista de Cortés como hombre al mando en todos los sentidos, incluido este de proponer a los reyes el topónimo más adecuado para esta nueva ciudad que entiende ha de tener gran trascendencia y significado al ser la primera en tierra firme mexicana. De hecho, la elección de Cortés es su primera obra maestra en esta faceta. En sus propias palabras destaca la riqueza del lugar y de México en general: «que esta tierra era buena y que, segund las muestras que el dicho cacique había traído, se creía que debía de ser muy rica» (*Cartas*, p. 134), lo que lejos de ser una mera hipótesis como tantas veces ocurría en los escritos de Colón y otros que precedieron a Cortés, aquí quedaba ratificado por el gran tesoro que se mandaba al emperador junto con la Carta de Veracruz. Es obvio que Cortés acuña oportunamente el topónimo para resaltar las dos misiones de la empresa conquistadora, evangelizar y expandir los dominios reales. Las ciudades y territorios hasta ese momento por descubridores y conquistadores siempre tenían como referencia principal o bien a la monarquía o a la religión, pero nunca a ambas al mismo tiempo. La conjunción de ambos fines que resalta el novedoso topónimo es un bien pensado artilugio léxico para reforzar su argumentación que logre conseguir la aprobación de su empresa en un momento delicado para él, toda vez que ha sido denunciado por Diego Velázquez, gobernador de Cuba, y sus poderosos aliados en la Corte como traidor a la monarquía.

Si Veracruz es la primera ciudad fundada por Cortés, Cempoala es la primera ciudad habitada que es sometida al poder español tras la batalla de Cintla. El cacique de los totonaques se torna aliado de Cortés y súbdito del emperador. Cortés se refiere escuetamente a esta ciudad de «Cempoal, que yo intitulé Sevilla» (*Cartas*, p. 162), reafirmando por supuesto la potestad de rebautizarla⁹. Cabría preguntarse porqué en lu-

⁸ Explico esta cuestión en Bernal Díaz, p. 161n. Gómara afirma al respecto que se llamó así «porque el viernes de la cruz había entrado a esa villa» (cap. 31); y Bernal Díaz por su parte que lo de «Rica» es una referencia de Portocarrero a las riquezas que esperaban obtenerse de esa nueva villa (cap. 42). El cronista Antonio de Herrera afirma que el nombre fue «en memoria del oro que se vio en aquella tierra» (*Décadas*, II, Libro V, cap. VII), lo que repite Antonio de Solís (*Historia*, lib. II, cap. VI). El nombre original era en efecto Rica Villa, pero todos los cronistas posteriores han alterado el nombre a la Villa Rica y así se la ha conocido desde entonces.

⁹ Nuevamente el malintencionado Bernal Díaz en su obsesivo intento de hacer comunes los méritos del conquistador, reparte la idea de este nombramiento entre el común de la tropa. Pero sus propias palabras encierran una contradicción que la

gar de transcribir el topónimo indígena. Creemos que en ello hay otra astuta iniciativa de Cortés. Renombrar a Cempoala como Sevilla, la principal y más poblada ciudad de España en aquel momento, centro además del monopolio con Indias, expresa un deseo de elevar la importancia estratégica, política y económica de esa ciudad a ojos del emperador. Se trata de una estratagema léxica para realzar el supuesto rango de la ciudad recién conquistada, que a continuación detalla con ciertas cifras. Una vez pacificada, Cempoala será la base de poder desde la cual la hueste de Cortés iniciará su marcha al centro del país donde residía el poder azteca, y ahí deja a su cargo cincuenta mil soldadototonacas como fieles vasallos que constituirán la línea básica de la empresa conquistadora. Por supuesto esta novedosa idea de Cortés tendrá una enorme repercusión, tanto en España y su imperio como en los de ingleses y franceses. En el caso de las ciudades habrá una enorme variedad de símiles coloniales: desde las que se llaman, siguiendo el ejemplo de Cempoala/Sevilla como su nombre original, caso de Medellín, Valladolid, Durango y tantas otras en México y otras partes, hasta las que se calificarán con algún denominativo que las distinga, como Cartagena de Indias, Santa Fe de Bogotá, etc.¹⁰

Una vez establecida la importancia de Cempoala, Cortés en su itinerario encontrará un rico y variado grupo de ciudades y provincias cada vez más sofisticadas en su grado de civilización: Tlaxcala, Cholula, Tlacopan, Coyoacán, etc. hasta culminar en la gran capital lacustre de los mexicas, Tenochtitlán, que Cortés transcribe como Temixtitán. En ningún caso se ve atraído Cortés por la necesidad o conveniencia de cambiarles el nombre, limitándose a transcribir los topónimos indígenas que encuentra a su paso y resaltar su considerable tamaño, riqueza y mo-

hace sospechosa: «Y como veníamos hambrientos y no habíamos otro tanto bastimento como entonces pusimos nombre aquel pueblo Villa Viciosa, e otros le nombraron Sevilla» (*Historia*, cap. 45). La vaguedad de esta afirmación deja claro que fue Cortés quien acuñó el topónimo, si bien es muy probable que algunos soldados la hubieran conocido pasajeramente como Villa Viciosa por la abundancia de comida que encontraron en tan penosa situación. Cempoala, era en efecto la ciudad más importante de los totonacas y de toda la costa oriental de México. El nombre de Sevilla o Nueva Sevilla perduró durante cierto tiempo, hasta que fue finalmente abandonada tras la terrible plaga de viruela que hizo estragos en Mesoamérica entre 1575 y 1577. Los restos arqueológicos rescatados modernamente revelan un sitio de especial relieve religioso y político.

¹⁰ Solo en el caso de Nueva Inglaterra, uno advierte que la mayoría de las ciudades fundadas en los primeros cien años de su existencia son homónimas de las poblaciones de East Anglia de donde provenían sus colonos: Cambridge, Boston, Plymouth, etc.

numentalidad. Como si se tratara de ciudades del mundo musulmán o asiático, y de hecho comparándolas a ellas en su importancia y población, Cortés cree que esos nombres exóticos no hacen sino resaltar la novedad y excelencia de estas recónditas urbes que el mundo cristiano desconocía hasta entonces. Ni siquiera una vez terminada la conquista cree conveniente cambiarle el nombre a la capital mexicana, que será reconstruida con nueva traza española pero conservando su nombre antiguo como orgullosa de continuar un legado histórico de tan alto prestigio¹¹.

La novedad surge después de la Noche Triste y la batalla de Otumba. Por cuestión de seguridad, al ver que las posiciones españolas son susceptibles de ataques y redadas por parte de los mexicas, además de para evitar la rebeliones de los pueblos vecinos de los tlaxcaltecas que ya se habían aliado con los españoles, en el corredor entre las sierras Cortés decide construir una villa fortificada como vigía y defensa de su empresa, como en la Reconquista:

... se debía hacer en esta dicha provincia de Tepeaca una villa en la mejor parte della adonde concurriesen las calidades necesarias para los pobladores della. Y poniéndolo en efeto, yo en nombre de Vuestra Majestad puse nombre a la dicha villa Segura de la Frontera (p. 294)¹².

¹¹ A los cruzados medievales que conquistaron las ciudades del Próximo Oriente y Tierra Santa por supuesto que no se les ocurrió cambiar ningún nombre, habida cuenta del prestigio y entidad que ya tenían. Para Cortés creemos que el hecho de no rebautizar urbes y territorios en su marcha a México tiene un significado paralelo. Recuérdese que ya en la Carta de Veracruz se resalta de manera meridiana que este territorio continental no es como las islas caribeñas, cuyos habitantes semidesnudos viven en humildes poblados de chozas, sino pueblos que construyen en piedra y viven en ciudades donde el comercio y la industria florecen de manera comparable a España.

¹² La ciudad se erigió en en el mismo lugar donde existía la villa de Tepeaca (versión española de Tepeyacac), que ya tenía valor estratégico para los mexicas. Segura tuvo una vida efímera en esa ubicación, ya que al terminar el sitio de México Tenochtitlán la ciudad había perdido su función estratégica en tiempos de guerra. Los frailes franciscanos la trasladaron al pie del cerro que le daba nombre en náhuatl. Con el tiempo la ciudad no pasó de ser una villa sin importancia, y al final prevaleció la denominación original Tepeaca con el que se la conoce hasta hoy. Tiempo después, el antiguo lugarteniente de Cortés, Pedro de Alvarado fundó otra ciudad con el mismo nombre durante su campaña para la conquista de Guatemala. Esta nueva Segura de la Frontera, que está ubicada en la frontera entre Guatemala y México actuales, también perdió su importancia estratégica en tiempos bélicos aunque sobrevivió como ciudad fronteriza con el nombre de Ciudad de Cuauhtémoc.

Esta fue, como bien destaca el cronista Solís (*Historia*, Lib.V, cap. III), la segunda villa que fundó Cortés en México, y de nuevo su talento a la hora de nombrar ciudades, reluce tanto o más que en el caso de Veracruz, pues se trata de un golpe maestro. El novedoso topónimo, sin precedente en el Nuevo Mundo, nos retrotrae a la Reconquista, que sembró de villas andaluzas recién reconquistadas a los moros esa denominación de «de la Frontera» que muchas han conservado hasta hoy, tales como Jerez, Jimena, Arcos, etc. Los ecos medievales de la gesta resuenan con este término mediante el cual Cortés muy astutamente busca igualar ambos procesos históricos, que por cierto bien poco tenían en común. Si la Reconquista adquiere ese significado por entender que es una recuperación de un territorio perdido por guerra invasora a la cristiandad quien por tanto pasa a reclamarlo como legítimamente suyo, Cortés da a entender que al haber Moctezuma otorgado su sumisión al emperador proclamándose su súbdito, la expulsión de los españoles es juzgada como una rebelión a la autoridad y aun a la verdadera religión, y que por tanto es un deber político y religioso devolverlas a la Iglesia y a la Corona. Los ecos de la Reconquista resonaban bien cercanos en España y muy especialmente en Andalucía, donde ese proceso había concluido apenas unos años antes con la conquista de Granada en 1492. Con este curioso topónimo Cortés insinúa que ese proceso sigue vivo y continúa ahora allende el océano, en su doble vertiente de expansión territorial y de empresa misionera.

La trayectoria cortesiana de nombrar lugares alcanza su punto culminante en una idea bien expresada e impecablemente razonada al final de la Segunda relación. Tras haber descrito en detalle las tierras y los habitantes del amplio imperio mexica y su entorno, Cortés concluye así:

Por lo que yo he visto y comprendido cerca de la similitud que toda esta tierra tiene a España, así en la fertilidad como en la grandeza y fríos que en ella hace y en otras muchas cosas que la equiparan a ella, me pareció que el más conveniente nombre que para esta dicha tierra era llamarse la Nueva España del Mar Océano, y así en nombre de Vuestra Majestad se le puso este nombre. Humillmente suplico a Vuestra Alteza lo tenga por bien y mande que se nombre así (p. 308).

En este sencillo párrafo se encuentra el más novedoso, hábil y trascendente acto toponímico del Nuevo Mundo en lo que concierne al proceso de descubrimiento y asentamiento por parte de las naciones

européas, y por ello merece un comentario en detalle. Resalta Cortés la radical diferencia de México, en especial de las tierras altas del valle cuyo centro domina el imperio mexica. Todo lo hasta ahora conocido y explorado del Nuevo Mundo, tanto las islas caribeñas como las costas continentales que las rodean, responden a un paradigma climático y medioambiental (tropical o semi-tropical) que en nada se parece al ámbito español, ni siquiera el mediterráneo. No es clima de cereales, vid ni olivo, los tres ejes que constituyen la base de su alimentación. Este, en cambio, se asemeja al mundo conocido tanto que merece ser bautizado con el nombre de Nueva España. ¿Cómo llegó Cortés a esta idea tan novedosa? Veamos los precedentes. Hasta ahora Colón llamó a la isla de Santo Domingo «la Española» también argumentando que se parecía física y humanamente a Castilla, comparación hartamente desviada de toda realidad, dado que su clima era tropical y sus habitantes en un estado de civilización primitivo. El otro precedente sería el doble de Castilla del Oro y Nueva Andalucía, topónimos de origen incierto que datan del 1507 en que se conceden las capitanías y gobernaciones de ambos territorios. El caso de Cortés es diferente por su argumentación y alcance: México no solo es comparable en clima y condiciones a España, sino también en extensión, población y el alto grado de desarrollo político y cultural. Los mexicanos a lo largo de la Segunda Relación son comparados sistemáticamente con los moros y turcos, lo que no deja de ser un elogio¹³. Entiéndase, para Cortés su nivel técnico, militar, artístico y comercial es comparable a España y aun le supera en muchos aspectos (tienen la plaza más grande, el mercado más completo, el jardín más bello, etc.) y Moctezuma es un emperador cuya grandeza puede medirse con la de romanos y persas. Y también con ellos comparte su paganismo, el único aspecto que los diferencia del ideal cristiano europeo. Una vez sometidos a la corona y convertidos al cristianismo, pues, Cortés entiende que aquí puede reproducirse el modelo de vida español, convirtiéndose literalmente en una nueva España al otro lado del mar Océano. Cortés es consciente de que por su extensión el territorio dominado por Cortés tras la conquista ya era superior a la superficie de toda España. El nombre Nueva España resume implícitamente la llamada a una colo-

¹³ En los modos y prendas de vestir se hacen frecuentes comparaciones entre mexicas y moros. Es muy significativo asimismo que a las pirámides mexicanas, que son templos de su religión, Cortés las denomine «mezquitas».

nización completa y masiva de los nuevos territorios no como colonias exóticas y distantes, sino como expansión natural de España.

Esta nueva denominación tuvo un enorme eco inmediato, reflejado en la profusión de regiones, provincias y ciudades que pronto encontrarán su nueva hermana allende el océano: Nueva Galicia, Nueva Andalucía, Nueva Granada, etc.

Pero la trascendencia de esta nueva denominación rebasa los límites españoles, ya que se convierte en el paradigma de toda la expansión europea en el Nuevo Mundo. Los dos casos más notables y de gran significado son los de Francia e Inglaterra. En ambos casos se trata de procesos que ocurrieron casi un siglo después de que Cortés acuñara su histórico topónimo. Samuel de Champlain, padre del colonialismo francés en el Nuevo Mundo, tras fundar Montreal y atraer a los colonos franceses, es el fundador y primer gobernador de la *Nouvelle France*, denominación que ya usa en una publicación de 1603¹⁴. En el caso de Inglaterra, el término *New England*, que parece en su obra *A Description of New England* publicada en 1614, es obra del descubridor y navegante John Smith, quien asimismo fue el gran promotor de la colonización de las tierras norteamericanas¹⁵. En el nombre y en su significado de expansión ultramarina, tanto Champlain como Smith siguen fielmente a Cortés. Fue él, por tanto, el creador de la idea de América como tierra de oportunidades para la España y la Europa cristiana. Detrás de él vendrán la Nueva Francia del Canadá y luego la Nueva Inglaterra de los ingleses. En apenas treinta años desde la llegada de Colón a las islas del Nuevo Mundo, la imagen de éste como un paraíso perdido, recóndito al mundo y a la historia por ser tan extraño, tropical y novedoso, había dado paso a una noción diametralmente diferente mediante la visión cortesiana de un México quasi-mediterráneo, poblado además por gentes civilizadas, que se proyecta a ojos de sus conquistadores como una tierra de promisión donde expansionar su *modus vivendi* reproduciendo el orden social y cultural de su país de origen.

¹⁴ *Des Sauvages: ou voyage de Samuel Champlain, de Brouages, faite en la France nouvelle l'an 1603* y que luego en su famoso mapa de 1520.

¹⁵ Como ha probado contundentemente Peter Firstbrook en su estudio biográfico, *A Man Most Driven: Captain John Smith, Pocahontas and the Founding of America* (Londres, Oneworld, 2014), Smith fue el responsable mayor de convencer a la corona británica la conveniencia de una expansión colonial permanente y en toda regla.

En conclusión, por lo que aquí hemos señalado cabe decir que Colón y Cortés no solo son las dos figuras más destacadas de los primeros cien años de la presencia europea en el Nuevo Mundo, sino también de la manera peculiar con que se configuró la nueva toponimia de las Indias.

BIBLIOGRAFÍA

- ARRANZ MÁRQUEZ, Luis, *Cristóbal Colón, Misterio y grandeza*, Madrid, Marcial Pons, 2006.
- COLÓN, Cristóbal, *Carta del Almirante Cristóbal Colón, escrita al Escribano de Ración de los señores Reyes Católicos*, en Martín Fernández de Navarrete, *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles, desde fines del siglo XV*, Madrid, Imprenta Nacional, 1825.
- *Los cuatro viajes. Testamento*, ed. Consuelo Varela, Madrid, Alianza, 1986.
- DELGADO GÓMEZ, Ángel, *Baptizing the New World*, Providence, The John Carter Brown Library, 2010. Versión española resumida: ADG, «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 Hispánica*, Madrid, Iberoamericana, 2011, pp. 55-70.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, ed. e introd. de Ángel Delgado Gómez, Madrid, Clásicos Castalia, 1983.
- DÍAZ, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. y notas de Ángel Delgado Gómez y Luis Arocena, introd. Ángel Delgado Gómez, Madrid, Homo legens, 2009.
- GIL, Juan, *Mitos y utopías del descubrimiento*, 3 vols. Vol. I, *Colón y su tiempo*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.
- GRANZOTTO, Gianni, *Cristoforo Colombo*, Milán, Mondadori, 1986.
- MANZANO Y MANZANO, Juan, *Colón y su secreto*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1976.
- MILHOU, A., *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo de Colón, 1983.
- PÉREZ DE TUDELA, Juan, *Mirabilis in altis. Estudio crítico sobre el origen y significado del proyecto descubiertos de Cristóbal Colón*, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1956.
- SOLÍS, Antonio de, *Crónica de la conquista de México*, ed. Luis Arocena, Buenos Aires, Plus Ultra, 1986.
- VARELA, Consuelo, *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

EL PAPEL DEL BERGANTÍN EN LA EMPRESA HERNANDINA, 1519-1521

Àlex Gómez Romero
Universidad Autónoma de Barcelona

«Y hacer cuatro fustas, para sojuzgar la laguna y barcas, si algo fuese, como ya traía pensado, a lo que yo creo, antes de entrar, considerando que los hombres en agua son como peces en la tierra»
López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, cap. LXXXIII

Hernán Cortés, natural de Medellín, no era marino, pero su relación con la navegación estaría presente durante toda su vida. En este trabajo que exponemos, nos adentramos en los aspectos navales de la empresa hernandina, así como en el papel del bergantín durante la conquista y toma de México, analizando su presencia en el lago y en cómo Cortés percibió las funciones de estos bajeles. Para ello nos basaremos en las fuentes que nos proporcionaron los cronistas que abordaron dicho aspecto: Bernal Díaz del Castillo, Bernardino de Sahagún, Cervantes de Salazar o el propio Cortés entre otros. Se intentará responder a la importancia del bergantín durante la empresa que organizó Hernán Cortés.

LOS CUATRO PRIMEROS BERGANTINES

En noviembre de 1519, las tropas cortesianas entran en Tenochtitlán. La disposición de la ciudad¹ convence a Cortés de la necesidad de contar con una fuerza naval², con el objetivo de poder controlar la situación. El hecho de estar en una ciudad isla sin apoyo naval podía hacer peligrar su campaña. El de Medellín determinó a Martín López y otras tropas con conocimientos navales³ a crear cuatro bergantines. El problema para Cortés era la justificación de esta fuerza naval: lo sorteó afirmando que eran elementos de transporte, escondiendo así la verdadera función de los bajeles: el reconocimiento del lago⁴ y posible vía de escape.

Sin embargo, ante el secuestro de Moctezuma, el pueblo mexica intentó ataques contra los conquistadores, quienes respondieron con fiereza junto a la potencia de fuego de los cuatro bergantines, que controlaban los alrededores de la ciudad. Cortés, advirtiendo el descontento mexica, entraría en contacto con Martín López para que ideara la construcción de una carabela⁵ que transportase desde Veracruz todo el tesoro mexica hacia la Península. Para tal empresa se necesitaba madera⁶ y su consiguiente transporte⁷ hasta Veracruz, en donde se construiría el navío. Con la llegada de Pánfilo de Narváez, en marzo o abril de 1520, y al que Cortés “disuadió” de su cometido, se anuló el proyecto de la carabela, apoderándose de los navíos de aquél⁸. Paralelamente, los actos-

¹ Miralles, 2001, p.161. El también historiador Hugh Thomas nos dedica uno de sus capítulos a la descripción de la ciudad de Tenochtitlán, destacando los aumentos de población, las características jerárquicas de la sociedad, etc. Thomas, 1994, p. 27.

² «que no había camino, si no era por agua y con unas canoas muy pequeñas pasaban, determinó de hacer barcas» Díaz, Tapia y Vázquez, 1988, p. 101. También Gómara es muy explícito: «acordó prender a Moteczuma y hacer cuatro fustas, para sujozar la laguna y barcas [...] como ya traía pensando, a lo que yo creo, antes de entrar, considerando que los hombres en agua son como peces en tierra», López de Gómara, 1985, p. 125.

³ Es el caso de Bernardino Vázquez de Tapia, Pedro y Miguel de Mafla, Hernán Martín, Juan Gómez de Herrera, Antón de Rodas, etcétera. Gardiner, 1955, p. 64.

⁴ Gardiner, 1955, p. 74.

⁵ Gardiner, 1955, p. 69.

⁶ Thomas, 1994, p. 376.

⁷ Según Gardiner, fue una tarea muy dura, ya que el grupo de hombres que se dispusieron para realizar dicha operación viajó sin escolta ni guardia de protección contra los indios de los alrededores. Si bien es cierto, que gran cantidad de indios auxiliares les acompañaban. Gardiner, 1955, p. 74.

⁸ Un total de 18 barcos de dimensiones variables. Gardiner, 1955, p. 76.

de Alvarado, incitaron a los mexicas a quemar los cuatro bergantines⁹, quedando las tropas de Cortés sin apoyo naval. La huida de la ciudad sería recordada como la “Noche Triste”, siendo este capítulo decisivo para Cortés, quien entendió la importancia del apoyo naval. En la retirada, las bajas fueron cuantiosas, en minoría numérica ante un pueblo hostil que atacaba por todos los flancos¹⁰, ayudados por las muchas canoas mexicas, que «tenían cuajada el agua»¹¹ y que atacaban por el puente. Ante dicho escenario, las tropas españolas no podían responder con la suficiente contundencia.

IDEAR EL BERGANTÍN

El desastre citado¹² obligó a las mermadas tropas de Cortés a dirigirse hacia Tlaxcala, villa aliada. A mediados de 1520, refugiados en esta villa, Cortés se dirigía a Tepeaca para ejercer victorias ante los indios¹³, al mismo tiempo que ordenaba la construcción de trece bergantines a Martín López, su carpintero¹⁴. Se cortaría la madera en los bosques de Tlaxcala con los mismos ayudantes que utilizó en la construcción de la carabela y los cuatro bergantines¹⁵, siendo una tarea anunciada a las tropas¹⁶. López y otros tres asistentes¹⁷ se dirigieron desde Tepeaca¹⁸ a

⁹ «quemaron, ante todas cosas, para quitar el refugio a los españoles, las cuatro fustas que estaban en la laguna», Cervantes de Salazar, 1971, p. 27.

¹⁰ Thomas, 1994, p. 457.

¹¹ Aguilar, 1980, p. 79.

¹² Gardiner, 1955, p. 88.

¹³ Miralles, 2001, p. 255.

¹⁴ Para Martín López ver Gardiner, 1955; Porras, 1948.

¹⁵ Rodrigo de Nájera, Juan Ramos de Lares, Francisco Rodríguez, Antón de Rodas, Alonso Cárdenas, Melchor de Alabes, Andrés Martínez... Gardiner, 1955, p. 91.

¹⁶ De esta forma, el factor bergantín jugaba el papel propagandístico en una posible toma de la capital mexica. Dolle, 2003, p.153.

¹⁷ Juan Martínez Narices, Alvar López y Diego Ramírez. Gardiner, 1955, p. 96.

¹⁸ Paralelamente a las tareas de construcción en Tlaxcala, las tropas de Cortés recibieron apoyo militar, un tanto involuntario, por parte de diferentes navíos. Después de la llegada del barco de Barba a las zonas de Veracruz, y de ser englobados en la empresa de Cortés, llegaron otros navíos: el de Francisco Garay, el de Miguel Díaz de Aux y el de Ramírez de Elder. Dichos navíos volvían de las expediciones en las zonas de Panuco, habiendo sufrido muchas bajas. Aun así, los miembros restantes de los navíos aceptaron unirse a las tropas de Cortés aumentando las posibilidades de éxito ante una campaña en México. Con estos navíos, los contingentes militares aumentaron, los caballos crecieron en número, así como el armamento. No obstante, Cortés envió cuatro barcos

Tlaxcala, tras haber recibido las órdenes, enviando hombres a por materiales y víveres a Veracruz, Tlaxcala y Tepeaca. En Tlaxcala, centro de construcción de la flotilla¹⁹, se organizó una auténtica cooperación²⁰ entre indios y artesanos, pues el tiempo y los recursos eran limitados. Una vez establecida la organización en Tlaxcala, se dispuso a cortar la madera para los navíos, transportada desde las zonas más cercanas al río Zahuapan, y con la ayuda india que redujo el tiempo de construcción. Cuando los bergantines hubieron se ensamblaron, fueron transportados al río Zahuapan para ser probados a mediados de febrero de 1521²¹.

PREPARATIVOS PREVIOS AL SITIO

El 28 de diciembre, Cortés decidía partir hacia Texcoco y fortificarla, para planear una organización previa al sitio, ya que esta plaza disponía de características que la hacían óptima. En primer lugar, Texcoco estaba situada en una posición intermedia que facilitaba las comunicaciones con Tlaxcala; además, ofrecía mayor seguridad, debido a la menor presencia indígena de la zona, hecho que ayudaba a la organización hernandina y el ensamblaje de los bergantines. En tercer lugar, la toma de Texcoco minaba la moral mexicana, basada en la triple confederación, debilitándolos moral y militarmente. Disponía, en fin, de una geografía favorable: el dique de Netzahualcóyotl resultaba ser una barrera natural, y podía ser defendido por pocos efectivos. Sin embargo, se tenía que ganar el juego de alianzas con otros pueblos indígenas de la zona, al igual que iniciar campañas militares contra pueblos de los alrededores con el único fin de concienciar del acto que inevitablemente llegaría: el fin del imperio azteca.

A principios de enero de 1521, los bergantines esperaban ser transportados a Texcoco. Cortés envió a Sandoval a Tlaxcala para organizar

hacia Santo Domingo para que adquiriesen caballos, artillería y más hombres, listos para comenzar una nueva campaña contra la propia ciudad. Gardiner, 1955, p. 108.

¹⁹ Según Gardiner, no está claro que dichos ayudantes fueran voluntarios, se cree que pudieran ser obligados a trabajos forzados, debido a la situación adversa de Cortés. Gardiner, 1955, p. 107.

²⁰ Así mismo, el factor de la edad de dichos ayudantes fue primordial: Diego Ramírez (44), Francisco Rodríguez (21), Alvar López (22), Clemente de Barcelona (26), Martín López (32)... Gardiner, 1955, p. 97.

²¹ Las condiciones de esta época afectaban al río ya que el caudal era mayor. Una vez probados, fueron desmembrados por partes, para posteriormente, ser transportados a orillas de Texcoco. Martínez, 1990, p. 290.

dicho transporte, y López iniciaba los procesos para el envío de las piezas de los bajeles, dirigiendo a miles de indios que acarreaban todo lo necesario para los bergantines²², apoyados, en todo momento, por caciques aliados²³. El objetivo era proteger las piezas de los bajeles desde Tlaxcala a Texcoco, asegurando la vanguardia y retaguardia, puntos débiles de los posibles ataques mexicas. De esta forma, las fuerzas de Sandoval y otros oficiales, con más de 50.000 efectivos, defendían el convoy²⁴. Según palabras de Cortés,

me parece que es de oír llevar trece fustas diez y ocho leguas por tierra, que certifico a Vuestra Majestad que dende la avanguardia a la retroguarda había bien dos leguas de distancia²⁵.

Llegaban a su destino el 15 de febrero. Mientras tanto, en Texcoco se estaba viviendo una notable transformación respecto a su organización, preparando, de febrero a mayo, el ataque a la ciudad²⁶. Aun así, el principal objetivo era ensamblar los bergantines y crear un canal para poder botarlos, ambas operaciones defendidas y vigiladas constantemente, siempre previendo ataques de los mexicas. Martín López, a finales de febrero, junto con otros artesanos que participaron en capítulos ante-

²² No solamente se transportaban las piezas de los bergantines, sino que también los alimentos, los suministros, la madera que podría ser utilizada para diferentes fines... Ballesteros, 1989, p. 222.

²³ Ayotecatl, Teuctepil y Chichimecatecle. Gardiner, 1955, p. 115.

²⁴ En vanguardia se dispuso de 100 soldados españoles de a pie que abrían el paso, apoyados por 10.000 soldados tlaxcaltecas y por 8 soldados a caballo. Tal contingente defendía cualquier ataque frontal, dando protección a más de 8.000 porteadores nativos, que transportaban todo lo referente a los bergantines, y a 2.000 porteadores, que se encargaban del transporte de alimentos, suministros, pólvora y demás elementos necesarios para iniciar las campañas. Al igual que en vanguardia, la defensa de retaguardia estaba constituida por 8 soldados a caballo y 100 soldados de a pie, quienes eran apoyados por 10.000 guerreros tlaxcaltecas. Viendo esta disposición, se podría entender que un ataque lateral mejica podía destrozar la formación de transporte. Sin embargo, estos laterales estaban defendidos por más de 10.000 tlaxcaltecas creando así una formación compacta y cerrada que ocupaba una longitud de dos kilómetros (La distancia entre Tlaxcala y Texcoco era de 18 leguas, unos 100 kms aproximadamente). Dolle, 2003, p. 152.

²⁵ Cortés, 1993, p. 338.

²⁶ Se establecieron diferentes misiones de reconocimiento de la zona con ayuda india, se buscaron vías de aprovisionamiento con Tlaxcala y su *hinterland*.

riores²⁷, se dispuso a realizar el ensamblaje de los bajeles, un proceso que se alargaría durante cuatro meses, hasta finales de mayo. Y Cortés, por su parte, asignaba los capitanes de los bergantines²⁸, racionando los suministros²⁹.

ESTRUCTURA DE LOS NAVÍOS

Respecto a la estructura de los navíos cabe decir que el bergantín que utilizó Cortés era una nave ligera que contenía dos palos formados por el mayor y el trinquete. La base del bergantín podía oscilar entre 11 y 14 metros³⁰; y, de las trece naves de Cortés solo una era de mayores dimensiones, hasta alcanzar los 20 metros. Estos bajeles, gracias a su calado y ergonomía, podían superar en velocidad a las canoas indias una vez desplegadas las velas, añadiéndole la fuerza de los remos, seis por banda. El lago Texcoco era ideal para dichas embarcaciones, debido a sus aguas calmadas y poco profundas, sin olas y con vientos irregulares que les otorgaban mayor maniobrabilidad. La altura de las naves oscilaba entre uno y dos metros, confiriéndoles ventaja mayor ventaja en potencia de fuego. Esta plataforma, compuesta también por los castillos³¹, se elevaba del nivel del lago unos tres metros aproximadamente, desde los cuales se efectuaban disparos precisos. Como señal distintiva, los navíos disponían de sus respectivas banderas —mejorando el ataque combinado— y la bandera de armas reales³².

El armamento de los bergantines era ofensivo-defensivo, dependiendo de la función a desempeñar. Disponían de tres cañones, uno de bronce en proa, acompañado de dos cañones o falconetes móviles alrededor

²⁷ Juan Ramos de Lares, Melchor de Alabes, Juan de García, Antón Cobrero, Hernando de Aguilar, Andrés López, etcétera. Gardiner, 1955, p. 91.

²⁸ Juan Portillo, Antonio Sotelo, Francisco Verdugo, Miguel Díaz de Aux, Pedro Briones, García Holguín, Juan Jaramillo, Pedro Barba, Rodrigo Morejón de Lobera, Juan Rodríguez de Villafuerte, Andrés Núñez, Gerónimo Ruiz de la Mota, Francisco Rodríguez Magariño, Antonio de Carvajal, Cristóbal Flores y Juan Limpias de Carvajal. Gardiner, 1955, p. 143.

²⁹ 3 cañones pesados, 118 ballesteros y arcabuceros, 700 soldados con armadura parcial y espada, 86 soldados a caballo, 15 piezas de artillería ligera y 10 de pólvora. Thomas, 1994, pp. 543-544.

³⁰ Martínez, 1990, p. 294.

³¹ En el castillo anterior se disponía de la pieza de artillería principal, accionada por una pareja de hombres bien entrenados.

³² Sahagún, 1990, p. 986.

del navío³³. Por otra parte, los bajeles recogían tradiciones clásicas, ya que disponían de arietes bajo la quilla, para impactar contra las débiles canoas. En defensa estaban protegidos por maderas utilizadas como escudo, protegiendo a los remeros, apoyados por los arcabuces y ballesteros. Estos tablones se disponían en la parte central del bajel, facilitando un espacio entre los extremos y el centro para que la tripulación pudiese actuar con libertad. En momentos de desembarco, las maderas podían ser extraídas, obteniendo mayor superficie útil que albergara tropas o para combatir a los indios³⁴. Respecto a las tropas, cada bergantín estaba compuesto entre veinticuatro o veinticinco miembros con funciones polivalentes. En primer lugar, encontramos al capitán del navío; uno por cada bajel. Por orden jerárquico, los arcabuceros y ballesteros, que configuraban un conjunto de unos doce hombres; la fuerza de los remeros³⁵ constituía un total de doce miembros, repartidos en seis miembros por cada sector; y finalmente, cabe añadir el papel de la pareja de artilleros.

CONSTRUCCIÓN DEL CANAL Y BOTADURA

Si volvemos a los aspectos tácticos, cabe destacar que el canal por el que se transportarían los bergantines desde Texcoco hasta el lago se estaba construyendo simultáneamente³⁶. Cortés iniciaba los sondeos de profundidad del lago para construirlo, como apunta Bernardino de Sahagún: «y comenzaron a sondar el agua para descubrir el alto que había por donde habían de andar los bergantines»³⁷ para que no encallasen. Según Bancroft³⁸, podía medir seis metros de orilla a orilla y seis metros de profundidad:

³³ Martín, 2001, p. 148.

³⁴ Martín, 2001, p. 148.

³⁵ Según Gardiner, los remeros, muy posiblemente, podían ser hombres de Narváez, quienes desempeñarían los papeles menos heroicos, como era el de ejercer de remero en los bergantines. Gardiner, 1955, p. 147.

³⁶ Para realizar el canal, una gran cantidad de hombres tenía que ser utilizada. Se calcula que más de 40.000 texcocanos fueron empleados para la creación de ese canal, dirigidos por Ixtlilxochitl, realizando períodos de trabajo en el que más de 8.000 indios trabajaban por sesión. El canal fue resuelto en cuatro semanas, creando así una vía entre la villa de Texcoco y el propio lago.

³⁷ Sahagún, 1990, p. 986.

³⁸ Bancroft, 1889.

iba por cabe los aposentamientos hasta dar en la laguna. Y desde donde los bergantines se ligaron y la zanja se comenzó a hacer hay bien media legua hasta la laguna, y en esta obra anduvieron cincuenta días más de ocho mil personas [...], porque la zanja tenía más de dos estados [‘la estatura de un hombre’] de hondura y otros tantos de anchura e iba toda chapada y estacada [...] de forma que las fustas se podían llevar sin peligro y sin trabajo hasta el agua³⁹.

La botadura de los bergantines se efectuaba el 28 de abril de 1521. Treinta y dos horas después se asignaban tropas y suministros⁴⁰ a los navíos, 325 miembros en total.

EL PAPEL DEL BERGANTÍN EN LA TOMA DE TENOCHTITLÁN

Disposición del bloqueo

Para abordar este tema, que sin duda daría para una monografía extensa, solamente nos adentraremos en el papel de los bergantines durante el asedio y la conquista de Tenochtitlán, analizando su presencia en el lago y en cómo Cortés percibió las funciones de estos bajeles, desempeñado funciones distintas según el momento.

Establecidos estos parámetros, podemos ver que el ideal de conquista era sencillo: matar de hambre a la ciudad mexicana, ocupando y bloqueando los alrededores, y ganar así las calzadas; destruir todas las canoas posibles mexicas y, sobre todo, perder la mínima cantidad de hombres posible. Por ello, todos se daban cuenta de la importancia de los bergantines⁴¹. Cortés ideó un bloqueo de la ciudad por sus tres grandes calzadas⁴². Así, Cristóbal de Olid ocuparía la calzada de Coyoacán (sudoeste), Rodrigo de Sandoval, marcharía contra la calzada de Itzapa-

³⁹ Cortés, 1993, p. 364.

⁴⁰ Si hacemos los cálculos de repartimientos basándonos en la obra de Bernal Díaz, veremos que el repartimiento fue diferente pues solamente se embarcaron el 27% de los ballesteros, y se aumentó el número de arcabuceros, llegando a 73%. Gardiner, 1955, p. 156.

⁴¹ Thomas, 1994, p. 545.

⁴² En esta táctica, hay que tener en cuenta el papel de los indios aliados, quienes, además de ir ganando las calzadas, tenían las funciones de mantenimiento y de aspectos puramente logísticos, como el hecho de transportar bastimentos a los cuarteles hispanos. Contaban con mil indios de carga y más de mil canoas para el transporte de suministros, sin olvidar los indios que defendían tal actividad logística. Según Espino «treinta y

lapa (sur) y Pedro de Alvarado ocuparía la calzada de Tacuba (oeste). El cuarto grupo, con más de 300 soldados, era comandado por el propio Cortés, disponiéndose por la zona este del lago Texcoco⁴³, dando apoyo a Sandoval. Es este grupo nuestro elemento de estudio.

Empieza el asalto

El 30 de mayo de 1521 empieza el asalto a Tenochtitlán: las tres columnas que disponen las calzadas avanzan hacia las puertas de la ciudad, mientras que Cortés, junto a doce bergantines, sale de Texcoco para apoyar a Sandoval, ya que este fracasó en su intento por apoderarse de una pequeña ciudad lacustre⁴⁴. Si nos basamos estrictamente en los bergantines, podemos ver que la primera jornada, los bergantines tuvieron que enfrentarse a las canoas mejicas que advirtieron la presencia de estos navíos. En el primer ataque, y sin viento a favor, los bergantines se disponían en formación cerrada a pocos metros de los enemigos, dejando que las miles de canoas auxiliares actuasen por ellos. No obstante, el viento, llegada la tarde, favoreció a los bergantines que con los arietes y la potencia de fuego, barrían a las canoas enemigas⁴⁵. Según Sahagún «hacían gran daño en los indios con la artillería y escopeta»⁴⁶, los cuales no podían hacer más que retroceder y replegarse en la ciudad. Gracias a esta acción la supremacía de los bergantines en el lago era notable dando una «muy hermosa victoria»⁴⁷.

Dominio del lago y asalto por las calzadas

Cortés, dominando el lago, quiso establecer una zona de operaciones en Coyoacán, pero la resistencia azteca lo imposibilitaba. El de Medellín decidió tomar la zona de Acachinanco, asaltando y fortificando el islote

dos mil guerreros cuidaban que los mexicas no les atacasen y quitasen las vituallas que transportaban», Espino, 2013, p. 195.

⁴³ «y puesto en ellos mucha artillería y arcabuceros y ballesteros y marineros que remaban, envió capitanes con ellos» Aguilar, 1980, p. 95.

⁴⁴ En la zona de Tepelpoco, Thomas, 1994, p. 551.

⁴⁵ «como yo deseaba mucho que el primer reencuentro que con ellos cobrasen mucho temor de los bergantines, porque la llave de toda la guerra estaba en ellos, y donde ellos podían recibir más daño, y aún nosotros también, era por el agua [...] vino un viento de tierra muy favorable para embestir contra ellos», Cortés, 1985, p. 232.

⁴⁶ Sahagún, 1990, p. 986.

⁴⁷ Cortés, 1985, p. 230.

de Xoloc, posición estratégica. Cuauhtémoc ordenó un ataque a la fortaleza de Xoloc por tierra y por el lago. Las canoas indias se agruparon en la zona oeste de la calzada para evitar que los bergantines españoles dieran apoyo a la “nueva” fortificación de Cortés. Oleada tras oleada, los aztecas atacaban, provocando grandes pérdidas. A la mañana siguiente los ejércitos aztecas volvieron a atacar Xoloc, pero la unión hispanotlaxcalteca amplió un “ojo” en Iztapalapa. Fue por este espacio por el que varios bergantines pudieron cruzar para atacar las canoas indias. En Coyoacán también se cortaron diferentes puntos de este puente para que los bergantines dieran apoyo a Alvarado. Éste, después de haber tomado el acueducto de Chapultepec, avanzaba por el camino de Tacuba, con apoyo de los bajeles. De esta forma, los bergantines estaban aumentando los puntos de contacto entre la masa del ejército de tierra con las operaciones de Cortés y sus bergantines por el lago. Gracias a estos navíos, y el apoyo que otorgaban, contribuyó a crear un mayor avance por los diferentes accesos a la ciudad. De hecho, a lo largo de los días siguientes a la toma de Xoloc, los capitanes de los bergantines hicieron planes para «revisar donde se entra, donde se sale en los barcos. Donde es buena la entrada de las acequias, si están lejos; si no están lejos, no vaya a ser que encallen en algún lugar»⁴⁸.

Durante los días siguientes, en Acachinanco se establecieron centenares de canoas aliadas y diferentes contingentes de españoles por la calzada. Según Gardiner, Cortés mandó a las tropas de Olid que regresasen a las zonas de Acachinanco, algo muy parecido a lo que le ordenó a Sandoval, quien tuvo que enviar a las zonas de Xoloc unos cincuenta hombres. Estas órdenes nos demuestran la importancia de Xoloc y la calzada de Acachinanco. De hecho, fue tan importante esta posición que en los días venideros, a partir del 1 de junio, muchas de las tropas de Olid se tuvieron que dirigir hacia esta zona para defenderla. Posición desde la cual empezarían los actos bélicos más importantes en los que el bergantín estaba presente, ya con el dominio de la zona. Con la anterior toma del peñón de Tepelpoco, se llegó a dominar la zona sudoeste del lago. Los próximos objetivos de los bergantines serían los de llegar hasta zonas más centrales a la propia ciudad, abriéndose paso con la artillería de la que disponían y eliminando muchas construcciones para facilitar su entrada. Cortés entendía que el papel del bergantín durante los primeros días de la batalla consistiría principalmente en defender las tropas

⁴⁸ Sahagún, 1990, p. 987.

dispuestas en Acachinanco, así como crear un espacio “seguro” en toda la zona de Itzapalapa.

Cortés, advirtiendo la ventaja de estos navíos respecto a las canoas, iniciaba un proceso de asignación de bajeles a cada uno de sus capitanes. Dividió sus fuerzas en tres facciones: la zona de Tepeyaca bajo órdenes de Sandoval, mientras que Alvarado se encargaría de atacar por Tacuba, a la vez que Cortés y sus navíos atacarían por Itzapalapa desde Acachinanco. A partir de entonces, el poder naval haría avanzar las tropas de Cortés por la calzada con mayor rapidez que las otras dos fuerzas de Alvarado y Sandoval. Viendo el capitán la ventaja del ataque combinado, decidió asignar diferentes bajeles a cada uno de los integrantes en los ataques: Sandoval y Alvarado⁴⁹. Paralelamente, los bergantines debían bloquear todo el perímetro bajo control mejica, imposibilitando los contactos con la orilla del lago Texcoco. Con patrullas de varios bergantines, la fuerza naval de Cortés anulaba las posibilidades de los insurrectos dando lugar a la conocida miseria que vivió la ciudad. A medida que los días transcurrían y las acciones terrestres se hacían más duras, el bergantín fue empezado a ser visto como un elemento de penetración hacia el interior de la ciudad⁵⁰. Gracias al papel de los zapadores, que destruían hábitats y agrandaban las calzadas acuáticas características de Tenochtitlán, los bergantines eran capaces de entrar hasta el propio corazón de la ciudad. Utilizando estos canales, las tropas castellanas podían ser transportadas por los bajeles y adentrarse en la ciudad con una protección mayor a la que estarían expuestos si lo hacían por las calzadas. Un gran ejemplo es el de Gutiérrez de Badajoz, quien fue capaz de penetrar hasta el templo de Tlatelolco gracias al transporte de los bajeles.

⁴⁹ Cada bergantín, de los seis que se dispusieron a los grupos de Alvarado y Sandoval, fue comandado por oficiales bien considerados por Cortés, y que, en algún caso, habían ayudado en la construcción de los navíos. Cristóbal Flores y Gerónimo Ruiz fueron los encargados de establecer un control en las zonas intermedias de Tepeyaca y Tacuba, así como de transportar tropas hacia distintos puntos de la ciudad. De esta forma se controlaba la zona noroeste del lago Texcoco. Pedro Brinoes y Juan de Carvajal realizaron las mismas funciones pero en la zona noreste del lago. Gardiner, 1955, p. 174.

⁵⁰ Sahagún, 1995, pp. 851-855.

Momentos finales

A mediados de julio⁵¹, con el 75% del lago bajo dominio español, los mexicas sólo controlaban la zona este de la ciudad, fácil de ser tomada por los bergantines⁵². Cuauhtémoc trasladaba el centro de resistencia mexica a Yacacolco⁵³, cambiando de táctica para poder repeler los ataques castellanos. El pueblo mexica ideó una defensa contra los bergantines, fabricando postes sumergidos para detener los bergantines y treinta piraguas grandes con los mejores guerreros. La idea era llamar la atención de los bergantines con piraguas como cebo para que los bajeles quedasen atorados en los postes, recibiendo el ataque de canoas mexicas ocultas entre la vegetación del lago. Esta idea tuvo éxito en ciertas ocasiones, pero finalmente las tropas españolas se anticiparon a estas emboscadas, manteniendo una distancia de seguridad y dejando el combate “cuerpo a cuerpo” a sus aliados⁵⁴.

Aun habiendo causado bajas a tropas y navíos, las defensas mexicas fueron en balde. A mediados de agosto, con la mayor parte de la ciudad bajo dominio español, el de Medellín ideó otro plan coordinado en el que se presionase por tierra y por el lago la zona este de la ciudad, todavía en manos del último *tlatoni*. Tal acción se basaba en incrementar el bloqueo, destruyendo cualquier canoa enemiga, y en eliminar obstáculos para el avance de la infantería. La destrucción de los edificios del este de la ciudad será el principal objetivo de los bergantines, eliminando las defensas mejicas, acción que no pudo repeler el pueblo asediado. No fue hasta el 13 de agosto cuando un grupo de canoas mexicas, entre las que se encontraba el propio Cuauhtémoc, saldría de Tenochtitlán por la zona este, siendo capturado por uno de los bergantines comandados por García Holguín, que ponía fin al imperio mexica.

⁵¹ Paralelamente, las victorias fernandinas agregaban muchos pueblos cercanos, Itzapalapa, Ochilobusco, Mezquique, a la causa cortesiana, añadiendo más canoas indias de apoyo. Gardiner, 1955, p. 179.

⁵² En esta zona de Tenochtitlán no había calzada alguna que conectase con la orilla del lago. La zona este estaba totalmente desprotegida ante un ataque de los bergantines.

⁵³ A partir de este momento Cuauhtémoc se trasladaba al templo sólido en Tlatelolco (norte) distanciado de las calzadas.

⁵⁴ Antonio de Solís dedica el capítulo veintidós de su obra a tratar las emboscadas mejicas contra los bergantines. Solís, 1977, pp. 399-404.

CONCLUSIONES

Este trabajo ha tenido el objetivo de aclarar el capítulo, que, según nuestra opinión, fue más importante en el sitio de Tenochtitlán y la empresa cortesiana. A pesar de la opinión expresada, hasta ahora han prevalecido los estudios realizados sobre la conquista de México el siglo XIX, los cuales no tratan extensamente la estrategia naval de Cortés⁵⁵. El bergantín tan solo ocupa unas pocas páginas⁵⁶ de las monografías más extensas y que historiadores de renombre como el propio Thomas⁵⁷ o León-Portilla⁵⁸ dedican estudios poco exhaustivos a la importancia y el papel de los bajeles fernandinos.

Tras el análisis del papel del bergantín en la *aventura* de Cortés, podemos apreciar cómo dicho elemento resultó de enorme importancia, no tanto por el hecho de ser un elemento poco insólito en las campañas militares⁵⁹, sino por como éste fue utilizado para poder tomar una ciudad de las características de Tenochtitlán. Fue de extrema utilidad para la empresa de Cortés, ya que el terreno en el que se disponía así lo requería. Cortés se enfrentaba a un medio inhóspito, y realmente fue una forma inhóspita la de ganar la partida al imperio mexica: gracias al bergantín, el cual ya se ideó durante los primeros contactos con la ciudad, en noviembre de 1519, demostrando su maniobrabilidad:

era mejor navegación ir en ellos (refiriéndose a los bergantines) que en sus canoas, y piraguas, por grandes que sean [...] las canoas en que iban sus monteros y principales quedaban atrás, por muchos remeros que llevaban⁶⁰.

En la conquista de Tenochtitlán, entendiéndola desde la huida de la *Noche Triste*, contaron factores tácticos y estratégicos de enorme calado. Asimismo, el momento de la toma de la ciudad vendría precedida por dos acciones importantes, que tuvieron una larga duración y que sólo podían ser entendidas dentro de la geografía y características del valle de México:

⁵⁵ Véase la obra de Orozco y Berra, 1880.

⁵⁶ Solamente la monografía de José Luis Martínez dedica cuatro páginas para narrar la construcción, el transporte y la botadura de los bajeles fernandinos. Martínez, 1990, pp. 289-294.

⁵⁷ Thomas, 1994.

⁵⁸ Portilla, 2005.

⁵⁹ El bergantín ya había sido utilizado en otras campañas militares anteriores como la flota de naves de Fernando III para rendir Sevilla. Martín, 2001, p. 147.

⁶⁰ Díaz del Castillo, 1985, p. 361.

la destrucción de los alrededores de Tenochtitlán y la creación de los bergantines, así como la presión por las calzadas y el bloqueo naval.

Respecto a la primera, es necesario destacar cómo Cortés fue capaz de crear un espacio de seguridad alrededor de la ciudad, con el objetivo de que el apoyo de las villas a la causa de Cuauhtémoc no se volviera en su contra⁶¹. De este modo, Cortés se aseguraba que cualquier suministro hacia Tenochtitlán fuera imposible. El de Medellín tenía presente una alianza con los indios de las villas cercanas, en las que solamente contemplaba dos opciones: una adhesión a la causa hernandina, u optar por la causa del último *tlatoni*⁶². En el segundo caso, los indios sufrirían la represión castellana. Antonio de Solís, años más tarde, destacaba dicha acción:

serían necesarios más de veinte días para que pudieran estar en servicio estas embarcaciones, tomó resolución de gastar aquel tiempo en reconocer personalmente las poblaciones de la ribera, observando los puestos que debía ocupar para impedir los socorros a Méjico, y hacer de paso el daño que pudiese a los enemigos⁶³.

Paralelamente, la construcción de los bergantines era un objetivo a cumplir, con un tiempo adverso. Para ello, la seguridad en la construcción era fundamental, vigilada las veinticuatro horas del día por gran conjunto de tropas, tanto españolas como indias. Es interesante destacar cómo la construcción y la creación del canal hacia el lago se realizó con la mayor celeridad posible, pues tiempo y moral eran factores a tener en cuenta. Una construcción que tenía que estar organizada y liderada por alguien con conocimientos en la materia. Martín López era ese hombre, absolutamente indispensable para los planes de Cortés. Esta idea se puede ver en el episodio de la *Noche Triste* en el que Cortés mandó a sus oficiales sobre el paradero de Martín López⁶⁴. Actos como este nos demuestran que el futuro marqués del Valle sabía de la importancia del poder naval en la conquista de esta ciudad, si no, según se desprende de sus *cartas*, no hubiera reflejado una preocupación tan grande por el

⁶¹ Díaz, 1988, p. 196.

⁶² Gardiner, 1955, p. 71.

⁶³ Solís, 1977, p. 368.

⁶⁴ «[...] preguntó si estaba allí Martín López; dixéronle que sí, holgóse mucho, porque era el que había de hacer los bergantines para volver sobre México». Cervantes de Salazar, 1971, p. 58.

paradero de un simple carpintero. Pero, en vista de la gran tarea que ejerció con los cuatro bergantines era necesario un miembro con tales aptitudes para volver sobre Tenochtitlán. Respecto a la segunda finalidad del bergantín, cabe decir que ya, desde su botadura el 28 de abril de 1521, esta embarcación cumplió el papel de apoyo y de bloqueo de la ciudad lacustre.

Cortés, gran conocedor del terreno, necesitaba de una buena estrategia que le ayudase a tomar Tenochtitlán. Las tropas eran escasas y tenían que ser utilizadas con efectividad ante un enemigo que les superaba en número ampliamente. La estrategia supondría un factor clave, entendiendo, el de Medellín que era necesaria una fuerza de apoyo que ayudase a avanzar las tropas por las calzadas, condicionando el transcurso del sitio. Si bien es cierto que tarde o temprano los indios defensores de las calzadas, faltos de suministros, se habrían retirado de las vías ante la presión castellana. El bergantín supuso una gran baza a favor a Cortés y sus tropas. En varios momentos, los españoles que luchaban en las calzadas se veían superados por las tropas mexicas, pero el apoyo de la fuerza naval fue suficiente para que no pereciesen, pues el fuego artillado de los bajeles, junto a las miles de flechas de las canoas aliadas que entorno a los bergantines navegaba, eran capaces de repeler muchas contraofensivas mexicas:

los ballesteros y arcabuceros alcanzaban más lejos con sus proyectiles que los mexicas, quienes, al ser tantos, a pesar de dispararles de noche, como se tiraba al bulto, los tiros hispanos les hicieron mucho daño⁶⁵.

Asimismo, Cortés, refiriéndose a la lucha de las calzadas destaca que «los bergantines fueron muy gran parte y ayuda [...], porque se escusó que no murieron muchos más cristianos de los que murieron»⁶⁶.

Esta embarcación no solo supuso un factor de avance por las calzadas, sino que cumplió a la perfección la función con la que había sido creada: el bloqueo de Tenochtitlán. Debido a sus características, no podía ser sitiada tan solo por las tres calzadas, siendo los navíos los encargados de bloquear estas zonas, impidiendo que las canoas mexicas atacasen a las tropas castellanas por las calzadas y que estas no pudieran abastecerse de los alrededores de Tenochtitlán, previamente dominados por Cortés.

⁶⁵ Espino, 2013, p. 198.

⁶⁶ Thomas, 1994, p. 541.

El bergantín, junto a las canoas aliadas, realizó el verdadero papel del bloqueo y cerco, emulando en muchos casos la función que desempeñaba la caballería en la época moderna, «bastando cada uno de ellos a entenderse con mucha parte de la flota enemiga»⁶⁷, utilizada como tropa auxiliar y de apoyo, cercando la plaza en cuestión mediante movimientos rápidos. En el caso de Tenochtitlán, rodeaban el lago de forma rápida, causando graves pérdidas a los enemigos, tanto humanas como materiales, pues una de sus funciones era la destrucción de elementos de la ciudad. Gracias al poder artillado de los bajeles podían efectuar disparos certeros en diferentes flancos sin perder tiempo transportando y acarreado los pesados cañones.

Sin duda, la destrucción de la artillería en la *Noche Triste* hizo cambiar el planteamiento de Cortés. Con el sitio de la ciudad, la potencia artillada debía estar en continuo movimiento, prestando apoyo en dónde se la necesitase. Los bajeles ayudaban a “acondicionar” la ciudad para la lucha de la caballería, la cual sin la actuación previa de los navíos no podía desempeñar correctamente sus funciones debido a la organización de las calles. Asimismo, el de Medellín, al transportar la artillería en los bergantines, se aseguraba que no fuera destruida al ser superados por las tropas mexicas en la lucha por las calzadas. La importancia de embarcarla estaba presente, al igual que estará patente el nombramiento de hombres para embarcarse en los navíos. El miedo de los españoles era volver a sufrir otro episodio como el de la *Noche Triste*; de esta forma, muchos de ellos preferían embarcarse y luchar en las calzadas, siendo un claro ejemplo de arma política de Cortés, quien aseguraba el apoyo por las vías terrestres. Francisco de Aguilar lo muestra así:

Los bergantines y capitanes de ellos y su gente trabajaban y combatían reciamente en la laguna, que era placer verlos porque las canoas cubrían el agua, las cuales muy osadamente acometían a los bergantines⁶⁸.

Un apoyo que vendría dado por los bergantines, pero también por las canoas de los indios aliados. Este dato no se tiene en cuenta, y pocos cronistas hacen referencia a la presencia de canoas aliadas indias durante el bloqueo, pero, según los estudios de Gardiner, quien sí realizó una monografía extensa tratando el tema del bergantín, destaca que el apoyo

⁶⁷ Solís, 1977, p. 394.

⁶⁸ Díaz, 1988, p. 198.

naval indio fue realmente quien bloqueó y sitió Tenochtitlán, similar a los indios que utilizaron los españoles durante la campaña. Se debe destacar la presencia, durante todo este período, de los indios auxiliares, tanto en batalla como fuera de ella. La ayuda indígena supuso una ventaja, fundamental, para Cortés y sus tropas, siendo los indios los encargados de transportar suministros, fabricar las piezas de los bajeles, construir las defensas de las calzadas, etcétera. Barajando cantidades, en ocasiones desproporcionadas⁶⁹, pero que, en todo momento, daban respuesta a las peticiones de los españoles, por temor o bajo esperanzas de cambio. No obstante, los pocos españoles, junto a los indios fueron capaces de dominar la situación, siendo necesario definir tal acción bajo las letras de Servando T de Mier, quien siglos adelante definiría que «los soldados para la conquista han sido Indios con jefes Europeos»⁷⁰.

Como acabamos de ver, la toma de Tenochtitlán, no solo respondió al papel del bergantín, sino que fue un compendio de diferentes acciones que tienen su lógica si las entendemos desde la actualidad realizando una mirada retrospectiva de los hechos y entendiendo cuál fue realmente el desenlace de dicha campaña. No se ha de caer en el error entendiendo que esta “victoria” se debió solamente a los navíos, pero sí en que estos tuvieron un verdadero peso. Asimismo, la toma de Tenochtitlán respondió a un triple esfuerzo o planteamiento de bloqueo, sitio y asalto. Como punto final en estas conclusiones, es necesario determinar que en Historia, al igual que en la rama de Historia de la Guerra, debemos huir de explicaciones monocausales, sin caer en el error de buscar un único factor táctico o de avance tecnológico, en cuanto al armamento, utilizado por uno u otro bando para justificar el porqué de una victoria. Las victorias nunca obedecen a una sola causa; normalmente, son el conjunto de muchos elementos, incluido el azar,⁷¹ que actúan paralelamente o de forma conjunta según el momento. No obstante, este estudio nos plantea una visión más específica de los bergantines de Cortés, un tema poco tratado, pero que, según Cervantes de

⁶⁹ Creo que es oportuno citar al siempre cómico Antonio de Solís, refiriéndose a las cantidades dadas por Antonio de Herrera sobre los indios que transportaban las piezas de los bergantines. «Antonio de Herrera dice que salieron de Tlascala con la madera de los bergantines ciento y ochenta mil hombres de guerra: número muy inverosímil se pudiera buscar entre las erratas de la impresión», Solís, 1977, p. 366.

⁷⁰ Pereña, 1992, p. 321.

⁷¹ Martínez, 1990, p. 86.

Salazar, «eran unos de los principales medios con que México se había de recobrar»⁷², o el propio Cortés, quien señala que «la llave de toda la guerra estaba en ellos»⁷³.

⁷² Cervantes de Salazar, 1971, p. 104.

⁷³ Cortés, 1985, p. 232.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Francisco de, *Relación Breve de la conquista de Nueva España*, ed. Jose Gurría Lacroix, México, UNAM, 1980.
- ALAMÁN, Lucas, *Historia de México*, Instituto Cultural Helénico, 1985.
- BALLESTEROS, Manuel, *Historia de América*, Madrid, ISTMO, 1988.
- BANCROFT, Hubert, *History of Mexico*, San Francisco, The History Company, 1889.
- BENASSAR, Bartolomé, *Hernán Cortés: el conquistador de lo imposible*, Madrid, Temas de Hoy, 2002.
- BERNARD, Carmen, *Historia del Nuevo Mundo*, vol. I, México, FCE, 1991.
- BETHELL, Leslie, *Historia de América Latina*, vol. I, Barcelona, Crítica, 1990.
- CÁRDENAS, Enrique, *Hernán Cortés y la Navegación. Actas del Primer Congreso Internacional sobre Hernán Cortés*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de Nueva España*, ed. Manuel Magallón, Atlas, Madrid, 1971.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de la conquista de Méjico*, Mapfre, Madrid, 1985.
- *Cartas de Relación*, ed. Ángel Delgado, Castalia, Madrid, 1993.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia Verdadera de la Conquista de Nueva España*, ed. Miguel León-Portilla, Madrid, Historia 16, 1985.
- DÍAZ, Juan; TAPIA, Andrés de; VÁZQUEZ, Bernardino, *La conquista de Tenochtitlán*, ed. Germán Vázquez, Madrid, Historia 16, 1988.
- DOLLE, Verena, «Verdad histórica y ficción en el episodio de los bergantines cortesianos», *Iberoromanía*, 58, 2003, pp. 146-170.
- ESPINO, Antonio, *La conquista de América: una revisión crítica*, Barcelona, RBA, 2013.
- GARDINER, Harvey, *The naval power in the conquest of Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1955.
- GIBSON, Charles, *España en América*, Barcelona, Grijalbo, 1977.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *La conquista de México*, Madrid, Orbis, 1985.
- LUCENA, Manuel, *Historia Iberoamericana*, vol. II, Madrid, Cátedra, 1992.
- MADARIAGA, Salvador, *Hernán Cortés*, Madrid, Espasa Calpe, 1986.
- MARTÍN, Pablo, *Hombres y armas en la conquista de México*, Madrid, Almena, 2001.
- MARTÍNEZ, José Luis, *Hernán Cortés*, México, FCE, 1990.
- MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo, 1989.
- MIRALLES, Juan, *Hernán Cortés*, Barcelona, Tusquets, 2001.
- OROZCO Y BERRA, Manuel, *Historia Antigua y de la conquista de México*, México, Tip. de G. a. Esteva, 1880.
- PARRY, John, *El imperio Español de ultramar*, Madrid, Aguilar, 1970.
- PEREÑA, Lucas, *Genocidio en América*, Madrid, Mapfre, 1992.
- PORRAS, Guillermo, «Martín López. Carpintero de Ribera», *Revista de Indias*, 9,

1948, pp. 307-329.

PORTILLA, Miguel, *América Latina en época colonial*, vol. I, Barcelona, Crítica, 2002.

— *Hernán Cortés y el Mar del Sur*, Madrid, Algaba, 2005.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Juan Carlos Temprano, Madrid, Historia 16, 1990.

— *Historia general de las cosas de Nueva España*, introd. Alfredo López, Madrid, Alianza, 1995.

SCHWARTZ, Stuart B., *América Latina en la Edad Moderna*, Madrid, Akal, 1988.

SERREA, Ramón, *La América de los Habsburgo (1517-1700)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2011.

SOLÍS, Antonio de, *Historia de la conquista de Méjico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970.

THOMAS, Hugh, *La conquista de México*, Barcelona, Planeta, 1994.

FRAY MIGUEL DE AGUIRRE, EL VIAJERO DE COPACABANA

José Elías Gutiérrez Meza
Universität Heidelberg

En noviembre de 1608, el fraile Miguel de Aguirre, provincial general de la orden dominicana en el Perú y que residía en el Convento de Santo Tomás en Sevilla, contrató a los pintores Domingo Carro y Miguel Güelles (este último amigo y colaborador del pintor Juan de Uceda) para una serie de cuadros sobre la vida de Santo Domingo, destinados a adornar el convento de dicha orden en Lima¹. Dicho fraile dominico es un homónimo del agustino objetivo del presente trabajo, el cual nació en la Ciudad de La Plata o Chuquisaca (actual Sucre, Bolivia) en 1598 en una familia noble y acaudalada. Sus padres fueron Miguel de Aguirre, alguacil mayor del Santo Oficio y contador mayor del Tribunal de Cuentas y de la Cruzada, y María de Flores, esposa legítima de este. Estudió Gramática y Filosofía en el Colegio San Martín de Lima, donde obtuvo beca². Según Víctor Maturana, en 1613 habría vestido el hábito agustino en el convento de su ciudad natal³, pero, de acuerdo con Pedro de San Francisco de Asís, tomó en Lima en 1619 el hábito de la observancia y profesó al año siguiente⁴. Fue discípulo de Fernando

¹ Halcón, 2002, p. 379; Stastny Mosberg, 2013.

² San Francisco de Asís, *Historia general de los Padres Agustinos Descalzos*, p. 67.

³ Maturana, 1904, pp. 659-660.

⁴ San Francisco de Asís, *Historia general de los Padres Agustinos Descalzos*, p. 68.

de Valverde⁵. Conocido principalmente por su *Vida de Nuestro Señor Jesucristo, Maestro y Redentor del mundo* (Lima, 1657), convertida en obra paradigmática de dicho género al ser incluida en el *Diccionario de Autoridades* de 1725⁶, Valverde compartió con su discípulo la devoción por la Virgen del Lago, a la cual dedicó el poema sacro *Santuario de Nuestra Señora de Copacabana en el Perú* (Lima, 1641).

Aguirre leyó Artes en el Colegio de San Ildefonso en Lima, después Teología en el Convento de La Plata y finalmente Prima en el Convento de Lima⁷, de modo que «sacó discípulos tan provechosos que poblaron la universidad de grados y la provincia de doctores»⁸. Dedicado a la enseñanza de Filosofía, Teología, Sagrada Escritura y Derecho Canónico en los claustros de su orden, recibió los honores de la presentatura, el magisterio (según Maturana, en 1633) y la jubilación⁹. Pero estas no fueron las únicas distinciones dadas al fraile: «La Universidad de Lima lo honró con el grado de doctor y con cátedra de Teología; el Santo Tribunal con los títulos de calificador y consultor de las juntas secretas; y varios ilustrísimos con el de examinador sinodal de sus obispados»¹⁰. Asimismo, fue prior de los conventos de Lima, La Plata, Copacabana y Collegio¹¹. De acuerdo con Maturana, tras ser prior del convento de su ciudad natal (cargo para el cual habría sido elegido en 1633), habría pasado a Lima como prior del convento de dicha ciudad en 1637 y dos años después (fecha del arribo del virrey del Perú Pedro de Toledo y Leiva, marqués de Mancera) se habría convertido en confesor y consejero de este. A lo anterior, Maturana agrega que la buena influencia que el fraile ejerció sobre el virrey se habría reflejado en el censo de la población indígena que el marqués ordenó con el fin de impedir su exterminio, así como en la reforma de la tasa de los impuestos que soportaban los españoles

⁵ Torres, *Crónicas agustinianas*, p. 248. Sobre la vida del fraile, el cronista agustino sigue el memorial de Juan Martín Maldonado: «dirigido para informar a N. Revmo. P. General M. Fr. Felipe Vizconte, de la calidad de nuestros sujetos y estado de la Provincia, en que empleó las mejores galas y colores de la elocuencia en honra de sus hermanos» (p. 257).

⁶ Mazzotti, 2004, p. 440.

⁷ San Francisco de Asís, *Historia general de los Padres Agustinos Descalzos*, p. 68.

⁸ Torres, *Crónicas agustinianas*, p. 248.

⁹ Maturana, 1904, p. 660; San Francisco de Asís, *Historia general de los Padres Agustinos Descalzos*, p. 68.

¹⁰ San Francisco de Asís, *Historia general de los Padres Agustinos Descalzos*, p. 68.

¹¹ Este dato proviene de una carta del Marqués de Mancera dirigida al rey, con fecha del 16 de julio de 1644, copiada por Medina (1897, p. 464).

establecidos en el Perú¹². Sin embargo, el historiador chileno se equivoca en algunos puntos. Por una parte, Aguirre fue electo prior de La Plata en 1637¹³ y, de acuerdo con él mismo, su traslado a Lima no se produjo en 1639, sino en 1641 (año en el que también aparece como definidor de su provincia¹⁴):

Porque desde el año 41 que bajé a esta Ciudad de Lima, el Marqués de Mancera, virrey de estos reinos, me llamó con ocasión de haber sido prior del Convento de la Ciudad de la Plata y vicario provincial de las Provincias de los Charcas cuatro años, para que le informase de algunas materias de aquellas provincias, importantes al servicio de Dios y Vuestra Merced, y pareciéndole que le trataba verdad sin lisonja, gustó que le asistiese de ordinario¹⁵.

A esto se debe añadir que el virrey llegó acompañado de su confesor, Luis de Aparicio, mercedario y provincial de su orden en el Perú¹⁶. Por otra parte, en lo que se refiere a la positiva influencia de Aguirre sobre el virrey, lo cierto es que el Marqués de Mancera mostró durante su gobierno una sensibilidad a los abusos que sufrían los indígenas, cuya situación «palpó tan de cerca»¹⁷, e intentó mejorar sus condiciones de trabajo, por lo cual se enfrentó contra los intereses locales de los corregidores, dueños de obrajes y mineros, algunos de los cuales eran parte de grupos bien establecidos en la corte limeña¹⁸. Asimismo, el virrey dio licencia para el establecimiento del Convento de las Agustinas Descalzas del Prado, cuyo estreno tuvo lugar el 1 de setiembre de 1640 y, en lo relacionado con la Virgen de Copacabana, «[e]l 21 de noviembre de 1644 se hizo la solemne dedicación del Templo de Guía [en Lima], bajo el título de Nuestra Señora de Copacabana; siendo esta la Recoleta Agustina. Asistió a este acto el virrey, la audiencia, las corporaciones y mucho gentío»¹⁹.

¹² Maturana, 1904, p. 661.

¹³ Torres, *Crónicas agustinianas*, p. 757.

¹⁴ Torres, *Crónicas agustinianas*, p. 249.

¹⁵ Aguirre, *Población de Valdivia*, s. p. (Dedicatoria).

¹⁶ Polo, *Memorias de los virreyes del Perú*, p. XVI.

¹⁷ Polo, *Memorias de los virreyes del Perú*, p. XII.

¹⁸ Molina, 1990; Glave, 2008.

¹⁹ Polo, *Memorias de los virreyes del Perú*, p. XIV.

Por acuerdo del virrey y el rector de la Universidad de Lima, Aguirre recibió la cátedra supernumeraria («que proveen los virreyes del Perú»²⁰) de Prima de Teología Escolástica o cátedra del Maestro de las Sentencias, nombramiento comunicado al rey por el Marqués de Mancera en una carta con fecha del 12 de junio de 1642²¹; y asimismo, «[h]onrole el consejo también con la de [Sagrada] Escritura»²². Sin embargo, la tranquilidad de sus actividades docentes no tardaría en ser alterada. En 1643 el corsario Hendrik Brouwer (Henrique Braut, como Aguirre lo llama²³) dirigió un intento de establecer una base neerlandesa en Valdivia. Brouwer, que había sido gobernador general de la Compañía de las Indias Orientales, partió de Recife con cinco buques el 6 de noviembre de 1642²⁴. Las naves surgieron en Chiloé el 4 de mayo de 1643, mas la noticia de su aparición llegó al Perú recién el 19 de setiembre²⁵. Brouwer falleció de enfermedad el 7 de junio de 1643 sin haber podido pisar la tierra de Valdivia²⁶. Su segundo, el vicealmirante y poeta Elias Herckmans (Eluis Henriquez Mans, según Aguirre²⁷), continuó con la empresa y se encargó de cumplir la última voluntad de Brouwer de que su cuerpo fuese sepultado en dicha tierra, en la cual la expedición desembarcó el 28 de agosto. Los holandeses se quedaron ahí hasta el 19 de octubre²⁸. Los motivos del abandono de Valdivia fueron, de acuerdo con el testimonio de cuatro miembros capturados de esa expedición, la falta de provisiones y el débil liderazgo de Herckmans²⁹.

Pocos días después de la partida de la armada con el tesoro (21 de julio de 1644), al mando de Antonio Sebastián de Toledo y Leiva, hijo del virrey, llegaron a Lima noticias del abandono de la plaza por los holandeses³⁰. Tras algunas deliberaciones, se acordó el repoblamiento de Valdivia para asegurarla así contra el regreso de los invasores. Por ello,

²⁰ Luis de Jesús, *Sermón en las solemnes honras*, fol. 2r.

²¹ Medina, 1897, p. 462.

²² Luis de Jesús, *Sermón en las solemnes honras*, fol. 2r.

²³ Aguirre, *Población de Valdivia*, fol. 13v.

²⁴ Anónimo, *Viaje de Enrique Brouwer*, p. 10.

²⁵ Aguirre, *Población de Valdivia*, fol. 6v.

²⁶ Anónimo, *Viaje de Enrique Brouwer*, pp. 9-10, 54, 65.

²⁷ Aguirre, *Población de Valdivia*, fol. 14r. De acuerdo con el fraile, Herckmans era sobrino de Brouwer: «mozo inexperto y electo en el oficio más por el favor del tío que por su talento y méritos propios».

²⁸ Anónimo, *Viaje de Enrique Brouwer*, pp. 80-82.

²⁹ Aguirre, *Población de Valdivia*, fols. 27r-27v.

³⁰ Aguirre, *Población de Valdivia*, fol. 27r.

inmediatamente después de alcanzar Panamá, la armada enrumbó nuevamente al Callao, donde surgió el 16 de diciembre y de donde volvió a partir, esta vez hacia Valdivia, quince días después. Arribó a su destino el 6 de febrero de 1645³¹. Aguirre se integró a dicha expedición, junto con su socio, el padre Diego Ramírez, y dio ahí muestra de su devoción por la Virgen andina, pues le levantó un ara en el más bello paraje del lugar³². El 9 octubre de ese mismo año, el prior provincial de Chile, Alonso de Aillón Bela, expidió un decreto en el que encargaba la fundación en dicho lugar del Convento de San Ildefonso de Nuestra Señora de Copacabana al fraile Simpliciano de la Serna, convento que no fue de larga duración³³.

Resultado de la experiencia de Aguirre en Valdivia fue su relación titulada *Población de Valdivia. Motivos y medios para aquella fundación. Defensas del Reino del Perú para resistir las invasiones enemigas en mar y tierra. Paces pedidas por los indios rebeldes de Chile, aceptadas y capituladas por el gobernador y estado que tienen hasta el 2 de abril del año 1647* (Lima, 1647), en la que se refiere los sucesos de las anteriores expediciones holandesas y, sobre todo, las acciones llevadas a cabo por el Marqués de Mancera para reforzar las defensas de Valdivia y la costa peruana con el fin de asegurar «la liberalísima y leal puntualidad que estos reinos han observado en el envío de tesoros cada año a España», pues un retraso en su entrega significaba «quitar el alimento a la cristiandad en Europa»³⁴. Por ello, la relación es una defensa de las decisiones tomadas por el virrey, las que habían sido cuestionadas por «calumniadores», como Aguirre los llama, que lo acusaron de haber «disipado el reino con carabelas y pechos insufribles en haciendas y navíos» para «una cosa fantástica y sin fruto»³⁵. Asimismo, la relación incluye, como indica el título, los parlamentos y acuerdos con la rebelde población indígena. Esta parte es ampliada con un capítulo adicional sobre los sucesos accedidos entre el 9 de abril y el 11 de mayo. Aguirre concluyó la redacción de *Población de Valdivia* en Lima, ya que el mencionado añadido tiene como fuente la carta enviada por el gobernador de Chile al Marqués de Mancera, con fecha del 12 de mayo de 1647. Si Maturana no está errado aquí, Aguirre habría vuelto a Lima en 1645³⁶.

³¹ Aguirre, *Población de Valdivia*, fols. 35r-35v.

³² Maturana, 1904, pp. 662-663.

³³ Maturana, 1904, pp. 551, 664.

³⁴ Aguirre, *Población de Valdivia*, fols. 16v-17r.

³⁵ Aguirre, *Población de Valdivia*, fol. 18r.

³⁶ Maturana, 1904, pp. 644-645.

El celo con el que el marqués se dedicó a reforzar las defensas del Perú fue elogiado por el agustino Bernardo de Torres³⁷, continuador de la crónica de la provincia peruana de su orden, iniciada por Antonio de la Calancha, quien, en la parte que llegó a escribir de dicha crónica, había recogido la historia del inicio del culto de Copacabana, tomando como base la *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* de Alonso Ramos Gavilán. Según Torres, además de su relación sobre Valdivia, Aguirre escribió dos apologéticos «elegantes y eruditos»:

uno en defensa del valeroso y prudente Marqués de Mancera, virrey de estos reinos. Otro a favor del Doctor D. Francisco de Ávila, canónigo de la Catedral de Lima, calificando y defendiendo un libro que imprimió hispano índico en dos lenguas, española y peruana, declarando los misterios de nuestra fe y evangelios de todo el año, para instrucción y enseñanza de los indios de este reino³⁸.

Al no haber encontrado estos dos textos, José Toribio Medina especuló que se tratarían de aprobaciones a obras de otros autores³⁹. Según Gregorio de Santiago Vela, quien tampoco los halló, la supuesta apología del marqués sería, en verdad, *Población de Valdivia*⁴⁰, de ahí la omisión de esta relación por Torres.

En 1648 Aguirre dejó su cátedra de Prima supernumeraria, en la cual fue remplazado por otro discípulo de Fernando de Valverde: Bernardo de Torres⁴¹. Afirma Maturana que, por «[l]as gratas impresiones recibidas en Chile y la benévola acogida que le dispensaron sus habitantes», Aguirre decidió incorporarse a dicha provincia y añade que su socio Diego Ramírez se quedó en Santiago y que en el templo de San Agustín de dicha ciudad se erigió un altar dedicado a la Virgen de Copacabana⁴². Sin embargo, el historiador chileno no sustenta el supuesto propósito del fraile de establecerse en Chile, por lo que afirmaciones como: «es manifiesto que en el ánimo del suplicante la elección ya estaba hecha de la provincia de Chile» o «[n]o deja de ser un hecho muy sugestivo que

³⁷ Torres, *Crónicas agustinianas*, pp. 16-17.

³⁸ Torres, *Crónicas agustinianas*, p. 256.

³⁹ Medina, 1897, p. 462.

⁴⁰ Santiago Vela, 1913, p. 62. Para una lista más completa de la breve obra (incluidas aprobaciones y censuras) de Aguirre, consultar a dicho autor (pp. 62-63).

⁴¹ Torres, *Crónicas agustinianas*, p. 252.

⁴² Maturana, 1904, p. 664.

después de pasar el padre Aguirre cerca de diez años al lado del virrey, el único deseo que le agita es el de abandonar a Lima y los honores de que allí es objeto de parte de los primeros magistrados de su nación»⁴³ no solo son tendenciosas, sino resultan también contradictorias con los siguientes sucesos en la vida del fraile. En abril de 1650, Aguirre realiza su gran viaje hacia la capital del imperio en compañía del Marqués de Mancera⁴⁴. El fraile no volvería a pisar tierras americanas.

Sobre los motivos ocultos de este viaje, San Francisco revela que Aguirre siempre se sintió inclinado por la recolección descalza. Dos años antes de su profesión, esta había llegado al Perú, en donde se fundó el Convento de Misque, al cual no pudo integrarse debido a diferentes obstáculos. Por ello, tomó la decisión de viajar a España para unirse ahí a los descalzos. En su viaje a España el fraile pasó por Panamá y Cartagena, donde se alojó en conventos recoletos. Si en ese punto no se integró a estos, ello se debió a que se dirigía a la corte con poderes amplios de «su provincia, la Universidad, los cabildos de Lima y Chuquisaca, algunas otras comunidades y varios personajes de primera magnitud», por lo que antes era necesario desembarazarse de tales encargos⁴⁵. Su inclinación hacia los descalzos la compartía con el mencionado Diego Ramírez, a quien se le permitió la fundación de un convento recoleto en Valparaíso⁴⁶.

⁴³ Maturana, 1904, p. 665.

⁴⁴ Torres, *Crónicas agustinianas*, p. 249. Según Maturana, en noviembre de 1649 recibió del general de la orden, Felipe Visconde, la licencia para viajar a Roma junto con Bernardo de Torres, viaje que finalmente realizó con el Marqués de Mancera (1904, p. 667).

⁴⁵ San Francisco de Asís, *Historia general de los Padres Agustinos Descalzos*, pp. 68-69.

⁴⁶ Maturana, 1904, pp. 553-554. Sobre dicho fraile, Maturana no acierta a dar mayores detalles, probablemente debido a la confusa homonimia. Además del maestro Diego Ramírez, quien compitió con Diego de Castro y Diego Pérez por la cátedra de Filosofía de la Universidad de Lima en 1605 y 1610 (Torres, *Crónicas agustinianas*, pp. 244-245), este nombre aparece dos veces en el relato de las entradas de los agustinos a las provincias de los Chunchos. El primero corresponde a un mestizo que vivía en la Ciudad de la Paz y que se ofreció como intérprete al predicador Gregorio Bolívar (pp. 346-349). El otro es el socio de Aguirre, «hijo de la casa de Lima y natural de la villa de Arcos en España», quien fue enviado a los Moxos en 1633 (p. 377). Cuando el gobernador de los Chunchos, Francisco Gil Negrete, se disponía a continuar la conquista del territorio, fue llamado por el Marqués de Mancera para reparar los puertos de la costa debido a la aparición de los holandeses en Valdivia; entonces, Diego Ramírez pasó a Chile, donde permaneció algunos años (tiempo en el cual fundó el mencionado convento descalzo), hasta que en 1649 fue relegado prior de Moxos (pp. 407-408).

Ya en Madrid el fraile no tardó en emprender una gran campaña de promoción del culto andino de Copacabana. Con la instalación de la primera imagen de la Virgen, colocada el 8 de abril de 1652 en el Colegio de doña María de Aragón⁴⁷ (del cual Aguirre se convertiría en mecenas⁴⁸), no solo se inaugura este culto mariano en España, sino también se inicia su «momento estelar», el cual duraría más de una década, en la cual se formarían dos cofradías para honrarla, se entronizarían más de seis imágenes de esta Virgen, se compondrían distintos libros sobre su historia y sus milagros⁴⁹ y se le dedicaría una fiesta anual promovida por el Consejo Real y Supremo de Indias⁵⁰. En lo que se refiere a las imágenes, el siguiente paso de Aguirre fue dedicarle un altar del Convento de San Felipe el Real⁵¹, instalar otra imagen en el Colegio Agustino de Alcalá de Henares⁵² y el 21 de noviembre de 1662 consiguió que se le levantase una capilla en el Convento de los Agustinos Descalzos o de Copacabana⁵³. Sobre este nombre, explica García Álvarez: «En el plano Texeira de Madrid, 1656, el paseo ante el convento recibe el nombre de “Prado de los Recoletos Agustinos”; sin embargo, casi nadie en Madrid lo conocía con este nombre sino: “Paseo de Copacabana”, así como “Convento de Copacabana”, “Prior de Copacabana”, etc.»⁵⁴. No contento con todas las imágenes que instaló en España, Aguirre llevó a la Virgen andina hasta el mismo centro de la cristiandad: el 8 de setiembre de 1655 instaló una imagen en el Hospicio de San Ildefonso en Roma⁵⁵. Esta imagen, tras la ampliación de dicho templo (benedicida el 18 de enero de 1672), se ubicó en el altar mayor. Si bien no fue la primera iconografía mariana americana establecida en Italia (ya había llegado

⁴⁷ Calancha, *Crónicas agustinianas*, p. 661. Hill (1976, p. 253) y Gisbert vinculan esta primera imagen con la composición de *La aurora en Copacabana* de Calderón. Para la última, el dramaturgo tuvo que recurrir a Aguirre: «quien era testigo fidedigno tanto por pertenecer a la zona como por su relación con Calancha y, a su vez, como conecedor de la obra de Ramos» (1984, p. 27).

⁴⁸ Lazcano, 2007.

⁴⁹ Rípodas Ardanaz, 1995, p. 48.

⁵⁰ Rípodas Ardanaz, 1995, p. 51; Gutiérrez Meza, 2014, pp. 172-173.

⁵¹ Santiago Vela, 1913, p. 61.

⁵² Luis de Jesús, *Sermón en las solemnes honras*, fol. 6r.

⁵³ San Nicolás, *Imagen de Nuestra Señora de Copacabana*, s. p. (Prólogo). Díaz Moreno y Lopezosa Aparicio proporcionan algunos detalles sobre las características de dicha capilla (1999, pp. 197-198).

⁵⁴ García Álvarez, 1980-1981, p. 186.

⁵⁵ Marraccio, *De diva Virgine Copacavana*, p. 29.

antes la Virgen de Guadalupe, de la que el mencionado hospicio contaba también con una imagen), sí fue la primera de la Patrona del Perú que se colocó en suelo italiano⁵⁶.

La elección de dichos sitios obedeció, por una parte, al paso de Aguirre por Roma como procurador de su provincia y, por otra, a los problemas que tuvo para integrarse en la reforma descalza. Al respecto, San Francisco explica:

En Madrid, cuando llegó de Indias, [Aguirre] pretendió entablar su habitación en nuestro Convento de Copacabana, para vivir allí con el rigor (ya que no en el hábito) de la Reforma hasta evacuar las admitidas dependencias. Pero no fue dable el logro de este santo intento por varios embarazos que resultaron no solo de la parte de afuera, sino también de lo más íntimo de la orden, puestos por algunos individuos con capa de prudencia y celo; por lo cual se hubo de acomodar, ya en San Felipe el Real, ya en el Colegio que llaman vulgarmente de doña María de Aragón. Pasando después a Roma el año de 1655 como procurador de su provincia [...] tuvo más a mano el remedio para todo y consiguió la práctica de sus ansias con la licencia que obtuvo para vivir en nuestra casa de San Ildefonso [...]. Y después, volviendo a Madrid, como ya había comenzado a romper los candados de las dificultades, pudo proseguir su habitación entre nosotros en el convento de dicha corte⁵⁷.

Aguirre se estableció el 31 de marzo de 1660 en el Convento de Copacabana de Madrid gracias a la intervención del prior general Pablo Luchino, quien, en su visita a dicho convento, dejó encargado que lo admitiesen. Ahí vivió hasta su muerte⁵⁸, la cual se produjo el 2 de noviembre de 1664⁵⁹. De acuerdo con Luis de Jesús, prior del Convento de Copacabana y autor del sermón para sus honras fúnebres, tenía en ese momento otra imagen que iba a ser instalada en Mancera⁶⁰. El motivo de su colocación obedecería evidentemente a la relación del fraile

⁵⁶ González Tornel, 2015, p. 77. Querejazu Leyton menciona la existencia de un grabado de la Virgen de Copacabana en Turín anterior a 1600 (2001, p. 361).

⁵⁷ San Francisco de Asís, *Historia general de los Padres Agustinos Descalzos*, p. 70.

⁵⁸ Santa Teresa, *Historia general de los Padres Agustinos Descalzos*, p. 556.

⁵⁹ San Francisco de Asís, *Historia general de los Padres Agustinos Descalzos*, p. 72. Según Maturana, la última comisión que se encargó a Aguirre fue la de procurador general de la provincia de Chile en 1662 (1904, p. 671).

⁶⁰ Luis de Jesús, *Sermón en las solemnes honras*, fol. 6r. Impreso en 1664 a instancias de Pedro de Ordorica (contador del rey, «amigo y devoto del difunto», como se indica

con el marqués, quien al morir lo dejó como albacea en su testamento⁶¹, por lo que este «sembrador de imágenes» no podía excluir la villa de su protector de su tarea de difusión del culto mariano. El Marqués de Mancera, que había sido nombrado virrey de México, había fallecido en Madrid el 9 de marzo de 1654 sin haber tomado posesión del cargo⁶².

Existen noticias de la instalación de más imágenes de la Virgen, pero sin mención de la participación directa de Aguirre. Gabriel de León, en su *Compendio de la esclarecida y gloriosa imagen de Nuestra Señora de Copacabana* (1663)⁶³, menciona dos, instaladas en Irún (Vizcaya) y en Mansilla (cerca de León); en 1680 se registra la existencia de su culto en la aislada aldea de Rubielos Altos (Cuenca)⁶⁴; y por el título de la *Oración* del fraile agustino José de la Encarnación, se instaló otra imagen en el Convento de los Agustinos Recoletos de Toledo en 1688⁶⁵. A estas hay que añadir la encargada por Francisco Caetano, duque de Sermoneta, quien, impresionado por la fiesta realizada en San Ildefonso, ordenó una copia de la imagen para su palacio en Cisternas, Italia. Andrés de San Nicolás, quien se refiere a ella en su *Imagen de Nuestra Señora de Copacabana, portento del Nuevo Mundo ya conocido en Europa* (1663), señala también que había escuchado que la Virgen del Lago era venerada en Portugal, Extremadura y otras partes de Castilla⁶⁶. Asimismo, en paralelo con la instalación de estas imágenes, Aguirre repartió láminas de la Virgen. En tal sentido, Luis de Jesús menciona: «¡Cuántas láminas hizo abrir para repartir estampas! [...] No había pared de iglesia o esquina de calle que no le pareciese bien para poner imágenes de María. Yo le solía decir: “Padre, maestro, ¿por qué pone vuestra paternidad tantas imágenes?”; y me respondía: “A lo menos el que las vea les hará una cortesía y rezará un Avemaría o un Salve”»⁶⁷.

Sobre los libros publicados dedicados a la Virgen, en 1656 aparece en Roma *De diva Virgine Copacavana in peruano Novi Mundi Regno celeberr-*

en la portada), este sermón aparece dedicado al entonces Marqués de Mancera, es decir, al hijo del protector de Aguirre.

⁶¹ Maturana, 1904, p. 668.

⁶² Polo, *Memorias de los virreyes del Perú*, p. XVII.

⁶³ León, *Compendio de la esclarecida y gloriosa imagen*, p. 411.

⁶⁴ Luján López, 2002, p. 222. El mismo autor recoge la existencia de otras imágenes, altares y retablos de la Virgen de Copacabana en España (pp. 208-219).

⁶⁵ Simón Díaz, 1982, pp. 265-266.

⁶⁶ San Nicolás, *Imagen de Nuestra Señora de Copacabana*, s. p. (Prólogo), fol. 8r.

⁶⁷ Luis de Jesús, *Sermón en las solemnes honras*, fol. 8r.

ma, encargado a Hipólito Marracio por Aguirre para acompañar la promoción del culto americano en tierras italianas. Asimismo, la mencionada dedicación de una capilla del Convento de los Agustinos Descalzos en 1662 fue el motivo de la publicación al año siguiente de la señalada *Imagen de Nuestra Señora* de Andrés de San Nicolás, libro compuesto a instancia de Aguirre⁶⁸. También el citado *Compendio* de Gabriel de León se incluye dentro de estas obras. Como explicita su título, se trata de una breve exposición de lo más sustancial de la historia de la Virgen de Copacabana recogida en la crónica de Calancha. De ahí que Luis Criado en su aprobación señale: «se le deben dar muy afectuosas gracias [a Gabriel de León] por habernos dado sin digresiones, ponderaciones, ni entreverado materias diferentes, lo que deseaban los devotos y esclavos de esta Serenísima Reina, que era saber líquida y puramente su origen y milagros»⁶⁹. De acuerdo con San Francisco, Aguirre comenzó a escribir una obra dedicada a «las grandezas de María», la que no llegó a concluir debido a los impedimentos de sus negocios⁷⁰.

Sobre las distinciones que el fraile recibió en España, recién llegado a Madrid se convirtió en confesor de monseñor Gaetano, nuncio apostólico de España, y el Tribunal de la Inquisición lo nombró miembro suyo⁷¹. No serían estas las únicas dignidades que se le ofrecerían, las más elevadas de las cuales rechazó:

en el capítulo general de 1655 huyó el cuerpo al cargo sobresaliente de asistente general de la orden. Renunciando también la patente amplísima de visitador y vicario general de las provincias del Perú que a 27 de marzo de 1660 le confirió el Rmo. Padre General Maestro Fr. Pablo Luchino. Y fuera de la religión abandonó en primer lugar la cátedra de Prima en propiedad que, no obstante su ausencia, proveyó en él la Universidad de Lima y confirmó el consejo por enero de 1658. Estando en Roma le llegaron a ofrecer el obispado de Ripa Transona en la Marca, el cual desechó con presteza por no hallarse bien avenido con los lucimientos de las mitras. Y por esa misma razón cerró siempre la puerta en la corte de Madrid a las pláticas de semejantes ascensos; siendo cierto que antes de morir

⁶⁸ Luis de Jesús, *Sermón en las solemnes honras*, fol. 8r.

⁶⁹ León, *Compendio de la esclarecida y gloriosa imagen*, s. p.

⁷⁰ San Francisco de Asís, *Historia general de los Padres Agustinos Descalzos*, p. 72.

⁷¹ Torres, *Crónicas agustinianas*, p. 249; Medina, 1897, p. 463.

el Marqués de Mancera, y aun después, estando ya retirado en nuestro convento, le brindó la ocasión oportuna con algunos obispados de Indias; y para echarlos de sí hubo de poner tanto conato, cuanto otros suelen malbaratar por conseguirlos⁷².

Para terminar, es evidente que Aguirre consiguió llevar a cabo una importante campaña de propagación de la Virgen de Copacabana en España e Italia. La semilla de tal logro fue sin duda su gran devoción hacia tal advocación. Sin embargo, en dicha empresa él no estuvo solo. Ya en la primera entronización de la imagen de esta Virgen en España (me refiero a la colocada en el Colegio de María de Aragón el 8 de abril de 1652), se menciona la participación de los «caballeros indianos», como Calancha llama a «los indianos que asisten a la corte» y que fundaron la Congregación de Nuestra Señora de Copacabana. Junto con estos, en las celebraciones subsiguientes (del 9 al 16 del mismo mes) se implicaron otros personajes de la corte, la mayoría de ellos vinculados a la administración de los territorios americanos y, en especial, al virreinato peruano: Isabel Chacón, condesa de Casarrubios y esposa de Francisco de Zapata, del Consejo Supremo de Indias; Juan de Solórzano, de los Consejos de Castilla y de Indias y antiguo oidor de Lima; la Marquesa de Mancera; María de Vera y de La Gasca, esposa de Juan González de Usqueta, también del Consejo de Indias, y ella misma emparentada con el Pacificador del Perú Pedro de la Gasca; Antonio de Arratia, criollo de Lima; Fernando de Valcázar, chantre de la Iglesia de Trujillo, también criollo de Lima; entre otros que figuran como auspiciadores y predicadores (como es el caso de los dos últimos) en los diferentes días que duró la fiesta⁷³. Estos y los caballeros indianos estarían detrás de las donaciones que permitieron el levantamiento de la ya citada capilla en el Convento de Copacabana en 1662, pues la misma, además de que continuaba con la expansión del culto andino en Madrid, tenía como objetivo ser lugar de sepultura de los indianos «peregrinos» en la corte y el mismo Aguirre fue uno de sus primeros habitantes⁷⁴. Por todo lo anterior, la difusión de cultos americanos en Europa no fue solo un

⁷² San Francisco de Asís, *Historia general de los Padres Agustinos Descalzos*, p. 71. Estando todavía en el Perú, el Marqués de Mancera escribió, por lo menos, dos veces al rey (16 de julio de 1644 y 25 de julio de 1647) para proponerlo como obispo (Medina, 1897, p. 464).

⁷³ Calancha y Torres, *Crónicas agustinianas*, pp. 661-662.

⁷⁴ Luis de Jesús, *Sermón en las solemnes honras*, fol. 10r.

efecto de la labor misionera de órdenes como los agustinos, sino que se inscribe dentro de procesos más complejos, para ser más precisos, dentro de campañas publicitarias como la realizada por Aguirre en Roma en 1655, la cual consiguió la potenciación de dicho culto en Italia⁷⁵. En el caso de España, con vínculos más directos con la región en la que había nacido este culto, dicha campaña supuso la participación de indianos o criollos establecidos en Madrid, de modo que la devoción se mezcló con los intereses de estos grupos seculares que pudieron haber visto en la difusión de esta advocación una forma de afianzar su presencia en la corte madrileña.

⁷⁵ González Tornel, 2015, p. 77.

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO, *Viaje de Enrique Brouwer a las costas de Chile*, en *Documentos para la Historia de la Náutica en Chile*, Santiago, Imprenta Nacional, 1892.
- AGUIRRE, Miguel de, *Población de Valdivia. Motivos y medios para aquella fundación. Defensas del Reino del Perú para resistir las invasiones enemigas en mar y tierra. Paces pedidas por los indios rebeldes de Chile*, Lima, Jorge López de Herrera, 1647.
- CALANCHA, Antonio de la y Bernardo TORRES, *Crónicas agustinianas del Perú*, ed. Manuel Merino, Madrid, CSIC, 1972, vol. 1.
- DÍAZ MORENO, Félix y Concepción LOPEZOSA APARICIO, «Nuevas aportaciones sobre el desaparecido convento de Agustinos Recoletos de Madrid», *Anales de Historia del Arte*, 9, 1999, pp. 181-206.
- GARCÍA ÁLVAREZ, César, «Las fuentes de *La aurora en Copacabana* de Calderón de la Barca», *Revista Chilena de Literatura*, 16-17, 1980-1981, pp. 179-213.
- GISBERT, Teresa, «El ídolo de Copacabana. La Virgen María y el mundo mítico de los aymaras», *Yachay*, 1, 1984, pp. 25-39.
- GLAVE, Luis Miguel, «Gestiones transatlánticas. Los indios ante la trama del poder virreinal y las composiciones de tierras (1646)», *Revista Complutense de Historia de América*, 34, 2008, pp. 85-106.
- GONZÁLEZ TORNEL, Pablo, «La iglesia de los santos Ildelfonso y Tomás de Villanueva en Roma: un monumento barroco a la *pietas hispanica*», *Archivo Español de Arte*, 349, 2015, pp. 69-84.
- GUTIÉRREZ MEZA, José Elías, «El culto de la Virgen de Copacabana en España y la fecha de composición de *La aurora en Copacabana*», *Anuario Calderoniano*, 7, 2014, pp. 167-178.
- HALCÓN, Fátima, «El pintor Juan de Uceda: sus relaciones artísticas con Sevilla y Lima», *Laboratorio de Arte*, 15, 2002, pp. 373-381.
- HILL, Joan Mary, *Calderon's La aurora en Copacabana: a figural interpretation*, Lexington, University of Kentucky, 1976.
- LAZCANO, Rafael, «Colegio de doña María de Aragón (Madrid): de los orígenes a la desamortización de Mendizábal», en *La desamortización: el expolio del patrimonio artístico y cultural de la Iglesia en España*, coords. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, Madrid, Ediciones Escorialenses/Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2007, pp. 369-412.
- LEÓN, Gabriel de, *Compendio del origen de la esclarecida y milagrosa imagen de Nuestra Señora de Copacabana, Patrona del Perú*, Madrid, Pedro de Val, 1663.
- LUIS DE JESÚS, *Sermón en las solemnes honras que el religiosísimo Convento de Recoletos Agustinos de Madrid hizo al reverendísimo P. M. F. Miguel de Aguirre*, Madrid, Juan Nogués, 1664.

- LUJÁN LÓPEZ, Francisco, «Nuestra Señora de Copacabana, una devoción andina patrona de Rubielos Altos (Cuenca). Su origen y difusión», *Revista Murciana de Antropología*, 8, 2002, pp. 193-246.
- MARRACCIO, Hippolyto, *De diva Virgine Copacavana in peruano Novi Mundi Regno celeberrima*, Roma, Haed Colini, 1656.
- MATURANA, Víctor, *Historia de los agustinos en Chile*, Santiago de Chile, Imprenta Valparaíso de Federico Lathrop, 1904, vol. 1.
- MAZZOTTI, José Antonio, «Fernando de Valverde y los monstruos andinos: criollismo místico en el peregrinaje a Copacabana», en *La fundación de la cultura virreinal II: El siglo XVII*, eds. Karl Kohut y Sonia V. Rose, Frankfurt, Veruert, 2004, pp. 439-455.
- MEDINA, José Toribio, *Biblioteca hispano-chilena (1523-1817)*, Santiago, José Toribio Medina, 1897, vol. 1.
- MOLINA MARTÍNEZ, Miguel, «El marqués de Mancera y el indígena», *Senda de los Huertos*, 18, 1990, pp. 77-82.
- POLO, José Toribio, *Memorias de los virreyes del Perú. Marqués de Mancera y Conde de Salvatierra*, Lima, Imprenta del Estado, 1896.
- QUEREJAZU LEYTON, Pedro, «Iconografías marianas locales y la pintura de imágenes durante el siglo XVIII en la Audiencia de Charcas», en *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, arte, espacio y sociedad*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pablo de Olavide, 2001, pp. 359-370.
- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy, «Presencia de América en la España del Seiscientos. El culto a la Virgen de Copacabana», *Páginas sobre Hispanoamérica Colonial. Sociedad y Cultura*, 2, 1995, pp. 47-78.
- SAN FRANCISCO DE ASÍS, Pedro de, *Historia general de los Padres Agustinos Descalzos del Orden de los Ermitaños del gran padre y doctor de la Iglesia San Agustín de la Congregación de España y de las Indias*, coord. Pedro de San Francisco de Asís, Zaragoza, Francisco Moreno, 1756, vol. 4.
- SAN NICOLÁS, Andrés de, *Imagen de Nuestra Señora de Copacabana, portento del Nuevo Mundo ya conocido en Europa*, Madrid, Andrés García de la Iglesia, 1663.
- SANTA TERESA, Diego de, *Historia general de los Padres Agustinos Descalzos del Orden de los Ermitaños del gran padre y doctor de la Iglesia San Agustín de la Congregación de España y de las Indias*, coord. Pedro de San Francisco de Asís, Barcelona, Herederos de Juan Pablo y María Martí, 1743, vol. 3.
- SANTIAGO VELA, Gregorio de, *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la Orden de San Agustín*, Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1913, vol. 1.
- SIMÓN DÍAZ, José, *Bibliografía de la literatura hispánica*, Madrid, CSIC, 1982, vol. 12.
- STASTNY MOSBERG, Francisco, *Estudios de arte colonial*, eds. Sonia V. Rose y Juan Carlos Estenssoro Fuchs, Lima, Museo de Arte de Lima/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2013, vol. 1.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS:
LOS VIAJES DEL CRONISTA Y DE SUS ESCRITOS

Bernat Hernández

Centro de Estudios de la América Colonial (CEAC)

Universitat Autònoma de Barcelona

Entre las múltiples caracterizaciones del polémico dominico Bartolomé de las Casas (1484–1566), la de viajero parece la más consensuada y libre de controversia. Uno de sus mejores conocedores, que elaboró un cronología prácticamente diaria de sus viajes y estancias, situó al personaje en una dimensión épica junto a exploradores y soberanos desde la Antigüedad. Si el emperador Carlos V, en su abdicación en Bruselas en 1555, efectuaba un célebre recuento detallado de sus desplazamientos a través de Europa para dar la imagen de un monarca ubicuo en sus inmensos dominios, Las Casas podría haberle hecho sombra con facilidad irrefutable. El resumen trazado por Isacio Pérez Fernández, que lo pone en boca de Las Casas en un discurso fabulado que pudiera haber pronunciado el dominico en Valladolid en 1556 ante el César Carlos, no deja lugar a dudas de las dimensiones extraordinarias de la geografía recorrida desde medio siglo antes (Pérez Fernández, 1984, pp. XII–XIII):

Señor: yo he estado siete veces en la isla Española, una en Italia, una en Cuba, cuatro en Puerto Rico, una en Tierra Firme de Paria, una en Cubagua, una en Cartagena de Indias, una en Panamá, una en Costa Rica, una en Nicaragua, dos en Guatemala, dos en Honduras, tres en México, tres en

Chiapa. He viajado una vez por casi toda Cuba, tres veces por gran parte de la Española, dos veces por Honduras, dos veces de Guatemala a México y otras tantas de vuelta, una vez de Chiapa a México. He viajado muchas veces por los largos caminos que cruzan España: de Sevilla a Granada, a Plasencia, a Madrid y a Valladolid; de Valladolid a Burgos, a Pamplona, a Zaragoza, a Barcelona, a La Coruña, a Valladolid y a Sevilla; de Barcelona a Valencia, Madrid y Valladolid, etc. Sin contar los viajes más cortos de evangelización y gobierno, en España o en el Nuevo Mundo, que me imponían mis deberes de religioso o de obispo. He hecho jornada dos veces por el Mediterráneo del Viejo Mundo, de Sevilla a Roma y Nápoles, y de Nápoles a Sevilla; ocho veces por el mar Caribe del Nuevo Mundo; una vez por el mar del Sur desde Panamá hasta la línea ecuatorial; y, en fin, he ido de España a las Indias y he venido de las Indias a España diez veces, atravesando el inmenso Océano que antes llamaban tenebroso.

Las diez travesías del dominico entre ambas orillas del Atlántico, sus ochos rutas por el mar Caribe (mucho más lentas, en aquel mar en el que el calendario parecía detenerse para los navíos de la flota, que habían surcado veloces el Océano) y su deambular por los territorios mesoamericanos, empequeñecían las hazañas viajeras del emperador.

El propio Bartolomé de las Casas hizo de su condición de pasajero obstinado una de sus señas de identidad más preclaras. En el prólogo de su gran obra inédita *Historia de las Indias*, que había comenzado a redactar morosamente en torno a 1552, resumía (Casas, 1994, p. 345):

Quise ponerme a escrebir de las cosas más principales y algunas que, en espacio de sesenta y más años, por mis ojos he visto hacer y acaecer en estas Indias estando presente en munchas y diversas partes, reinos, provincias y tierras dellas, y también las que son públicas y notorias, no sólo en acto pasadas pero muy munchas en acto siempre permanentes.

Del mismo modo, en lo que consideramos su testamento, otorgado el 17 de marzo de 1564, ante el notario Gaspar Testa, dejó también constancia: «He trabajado en la corte de los reyes de Castilla yendo y viniendo de las Indias a Castilla y de Castilla a las Indias muchas veces, cerca de cincuenta años» (Casas, 1981, pp. 733-734).

Fueron muy sensibles a esta movilidad incesante de Bartolomé de las Casas sus coetáneos. Incluso su primer biógrafo, fray Antonio de Remesal en 1619, dio noticias de un presunto viaje del dominico al Perú, que luego propiciaría una estela legendaria de anécdotas de las que se nutrió

la literatura francesa del siglo XVIII. Igualmente, la fama itinerante de Bartolomé de las Casas ha merecido también ser presentado como inspirador del personaje de Don Quijote. La condición andante del dominico se ha puesto como referente de las aventuras del caballero manchego.

En gran parte, esa movilidad y nomadismo fueron característicos de su época. Si Bartolomé de las Casas fue un gran viajero, no le faltaron émulos cuyas hazañas quedan aún en el resguardo discreto de los archivos¹. Pero, más allá de casos puntuales, el viaje y la exploración no fueron en la edad moderna un fin en sí mismos sino un medio para un fin: crear un mundo marcado por las relaciones entre hombres, culturas y espacios en términos de novedad. Precisamente, la circulación de individuos, artefactos culturales e ideas en el mundo atlántico del siglo XVI es desde hace unas décadas un campo de estudio muy destacado. Por supuesto, no se trata de cartografiar las rutas de desplazamiento espacial a partir del análisis, ya muy trillado, de las vías de transporte y comunicación sino de realizar una aproximación original a estas cuestiones desde nuevas perspectivas documentales. En lo referente a la “nueva historia de la conquista”, con su correlato en la “nueva filología de la conquista”, por ejemplo, esa movilidad se ha estudiado a partir de las relaciones de méritos y servicios, que han permitido elaborar biografías mediante el rescate documental de individuos anónimos que sobrevivieron en Indias gracias al establecimiento de redes de relaciones mutuas en un entorno geográfico muy alejado de sus lugares de origen y que pretendieron el reconocimiento del lazo político con el poder soberano para dotarse de una identidad colectiva última como “conquistadores” o “encomendados” (Restall, 2003; Restall, 2012). En un enfoque más cercano a nuestro tema, José Luis de la Fuente también ha trabajado sobre la narrativa del viaje a Indias como integrada por relatos determinados fundamentalmente por la biografía y el contexto de los protagonistas, en grado muy superior al del valor del recorrido por los (nuevos) espacios descritos. En parte, el viaje por las Indias fue siempre un constante regreso a los orígenes de Europa, un medio de volver sobre las condiciones sociales e ideológicas de partida (Fuente, 2004). Existió, podemos concluir, mucho de repetición de la biografía europea, previa y determinista, en

¹ Véase el memorial presentado en 1573 por Bartolomé Carreño, visitador de las naos y flota de Indias desde un año antes, en el que describía los 40 viajes de ida y vuelta en la flota de Indias que había realizado hasta 1557 (Archivo General de Indias [AGI], Patronato Real, legajo 251, ramo 70).

la escritura del viaje al Nuevo Mundo; había un desplazamiento para lograr la movilidad social y, a la postre, no se avanzaba en el espacio sino en la nueva construcción identitaria del individuo.

En este contexto, no obstante, si bien el punto de partida de nuestro ensayo podría quedar cifrado en ese carácter de movilidad de Las Casas como “primer hombre atlántico”, que hemos destacado en una aproximación biográfica al personaje (Hernández, 2015, pp. 23–25), conviene establecer matices a la hora de ponderar el peso real de estos viajes en la trayectoria del personaje. Podemos avanzar que Las Casas más que prototipo de viajero, lo fue de su época por su capacidad de dar difusión a sus propuestas, conducidas en sus exposiciones verbales y sus escritos. Su manejo metódico de la información fue la clave primordial de su ascendencia política y religiosa, a partir de esta movilidad que no se debió tanto a su agotamiento físico viajero como a la habilidad con la que aprovechó las redes de conexión informativa que comenzaron a tenderse en el espacio de la Monarquía Hispánica del siglo XVI, cuando las prácticas de dominio y administración de la información se desarrollaron a la par que la expansión europea y la colonización americana (Brendecke, 2016).

En este diseño de lograr la mayor omnipresencia de sus propuestas contra la guerra de conquista y de reforma del mundo indiano, Bartolomé de las Casas reforzó siempre sus argumentos mediante un marchamo añadido de verosimilitud de las informaciones que vertía en escritos y comparencias públicas ante los soberanos, el Consejo de Indias o las élites criollas en formación. Sus viajes fueron una fuente básica de su testimonio. Recordemos cómo su hiperbólico opúsculo sobre la “destrucción” del Nuevo Mundo se articuló textualmente a partir de referencias geográficas y no tanto temáticas. Bartolomé de las Casas llegó muy lejos gracias a convertir algunos de sus testimonios en relatos de viaje. Hizo recaer gran parte de la autoridad de sus textos en su condición de trotamundos de las tierras de Indias, del mismo modo que en la Nueva España se hizo valer como individuo de crédito porque había frecuentado el corazón de gobierno del Imperio. Un buen ejemplo de este procedimiento lo constituye la carta que escribió al príncipe Felipe el 12 de febrero de 1545 que era, sobre todo, un relato detallado de las penalidades del viaje que había realizado desde La Española hasta un lugar, desde donde escribía, distante solamente “sesenta leguas” de su destino episcopal de Chiapas (Casas, 1995, pp. 187–192). No dejaba de

ser una petición implícita de reconocimiento a sus desvelos en el proceloso mundo indiano².

Hay muchos otros testimonios sobre esa autoproyección viajera del dominico que tanto se ha destacado historiográficamente. Uno de los primeros que puede traerse a colación es la relación que Miguel de Castellanos nos ha dejado sobre el viaje que hizo a la costa de Paria con Bartolomé de las Casas en 1524. Subrayaba el empeño colonizador de Las Casas, perseverante en establecerse en un enclave donde “monasterios y alcázares” habían sido ya destruidos tres veces en sendas experiencias misioneras³. Veinte años después, el denuedo de nuestro flamante obispo que se dirigía desde Salamanca de España a Chiapas entre 1544 y 1546, narrado por su compañero de hábito Tomás de la Torre, es también digno de figurar en los anales de la crónica de viajes (Torre, 2011).

Pero la eficacia de esta itinerancia de Las Casas no debe ser considerada, insistimos, desde esa perspectiva geográfica que puede reconstruirse minuciosamente a partir de la *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de fray Bartolomé de las Casas* (Pérez Fernández, 1984). Por el contrario, son sus textos y sus contactos personales los que permiten establecer una serie de conclusiones respecto al dominio de las redes informativas de la época por parte del dominico. Sus estancias puntuales en la corte, en especial el período 1515-1520 ante Fernando el Católico, el cardenal Jiménez de Cisneros y el nuevo monarca Carlos I, le permitieron establecer una sólida base para su futura influencia en los círculos de poder, sobre todo en el Consejo de Indias, a cuyas sesiones acudió hasta las últimas semanas de su vida. Porque, frente a todo tópico que presenta a Bartolomé de las Casas como un crítico sin matices del poder español en Indias, hay que contraponer la realidad de un personaje integrado en los círculos de decisión del gobierno sobre los virreinos, al menos hasta el ascenso de Felipe II al trono.

El otro pilar de Bartolomé de las Casas fue su profesión como dominico, que explica un buen número de sus propuestas evangelizadoras y jurídicas, en la estela de la comunidad de predicadores de La Española y de la figura de fray Pedro de Córdoba. Pero, más en particular, la entrada

² Era un relato de primera mano (aunque no en primera persona; pues, como es habitual en algunos párrafos de la carta, el obispo se refiere a sí mismo en tercera persona) que completa las noticias que ofrecerá el dominico Tomás de la Torre en su narración más extensa (Torre, 2011).

³ AGI, Patronato Real, legajo 252, ramo 4.

en la orden regular supuso poder aprovecharse de las posibilidades del activismo a larga distancia de unos religiosos que contaban con una red de contactos y conventos, clérigos y confesores en Indias, la corte hispánica o Roma (Stamatov, 2010; Palomo, 2016). A través de esos canales de circulación informativa también llegarían de un extremo a otro del mundo libros, imágenes, misioneros, leyes y disposiciones canónicas. El orbe católico quedaba a disposición del dominico Las Casas.

Desde las remotas tierras americanas, los dominicos formaron parte de una gran comunidad colaborativa que, ante todo, logró esa transmisión a larga distancia de información con carácter determinante sobre la suerte de los nuevos territorios y sociedad en Indias. La red de conventos a lo largo y ancho del mundo cristiano como nodos de transmisión informativa, explican éxitos notables, como esas disposiciones de la bula papal *Veritas Ipsa* (conocida también como *Sublimis Deus*) de 1537 que reproducía casi literalmente las propuestas pergeñadas desde la Nueva España por fray Juan Garcés y que llegaron a la corte y a Roma a través de Bernardino Minaya de Paz, el prior dominico del convento de Santo Domingo en México, quien hizo de emisario ante el papa Paulo III (Hernández, 2015, pp. 140-145).

El carteo con las autoridades imperiales también obtuvo triunfos incuestionables. La carta que Bartolomé de las Casas dirigió a Bartolomé Carranza de Miranda en agosto de 1555, cuando este consejero del príncipe Felipe estaba en Londres, es una buena muestra de los cálculos y cavilaciones de nuestro personaje, preocupado por las demoras del correo o inquieto por el cruce desorganizado de la correspondencia. Cualquier incidencia en las comunicaciones la consideraba Las Casas con toda gravedad: «enmarañada y embuelta en tupida y tapiada confusión» (Casas, 1995, p. 279). En ese escrito, solicitaba que fuera el Consejo de Indias —que se decidiera en Madrid, pues, y no en «Ynglaterra ni en Flandes»— todo lo relativo al gobierno colonial; atendido a que este Consejo, «cada [h]ora trata del hecho por ynfinitas relaciones que de allá le vinieron y estudia el derecho» (Casas, 1995, p. 280). ¿Y acaso no se había convertido también el Consejo de Indias en una suerte de archivo personal de Bartolomé de las Casas?⁴ Los largos brazos de esta

⁴ Para reafirmar sus argumentos, finaliza su carta a Carranza en agosto de 1555: «Quando Vuestra Paternidad quisiere o el Rey, que todo lo que en esta carta o tratado digo, tocante al derecho, se lo dé probado por toda ley natural y divina y también por humanas y canónicas leyes, yo lo daré más cumplido que lo afirmo, y lo que toca al

auténtica hidra que fue Las Casas, que sobrepasaba las posibilidades físicas de sus viajes en persona, fueron temibles para sus enemigos más denostados. Uno de los mayores temores del franciscano Toribio Motolinía fue no únicamente que los impresos de Las Casas se extendieran por Indias sino que sus ecos llegaran al Sumo Pontífice (Pérez Fernández, 1989, pp. 183-184)⁵.

Con todo, la efectividad de esa actividad viajera infatigable también tiene lecturas menos propicias. Remedando el título del ensayo de Andrés Neumann, “viajar sin ver” es otra forma de definir los viajes de Bartolomé de las Casas. Se concentró en escribir sobre apocalipsis lejanos, omitiendo tragedias que le rodeaban en su contexto cotidiano. El fraile defensor de los indios concluyó, por ejemplo, una primera versión de la *Brevísima* en Valencia, datándola con mucha precisión en fecha y contexto indiano (Casas, 2013, p. 110):

Acabéla en Valencia, a ocho de diciembre de mil y quinientos y cuarenta y dos años, cuando tienen la fuerza y están en su colmo actualmente todas las violencias, opresiones, tiranías, matanzas, robos y destrucciones, estragos, despoblaciones, angustias y calamidades susodichas, en todas las partes donde hay cristianos en las Indias, puesto que en unas partes son más fieras y abominables que en otras.

Sin embargo, en su escrito Las Casas omitía toda referencia a los moriscos, víctimas de una «extirpació poblacional domèstica, local [...] més gradual però tenaç» que se estaba cometiendo por esos años en las tierras frecuentadas por nuestro dominico, como dejó referencia Miquel Barceló (2003, pp. 71-73). De esta manera, preocupado en reclutar labradores y predicadores a Indias, recorrió Aragón, Valencia y Andalucía, sin prestar la mínima atención a los moriscos, miserablemente explotados por sus señores cristianos.

Fue, asimismo, un viajero impaciente y frenético. Las diatribas en 1536 de Rodrigo de Contreras, gobernador de Nicaragua, contra los frailes dominicos encabezados por Bartolomé de las Casas, se centran precisamente en esas ansiedades:

hecho, poco trabajo costará sacar millares de testimonios de los archibos deste Consejo» (Casas, 1995, p. 303).

⁵ Cabe decir que el antiguo obispo de Chiapas lo intentó hasta sus prostreras horas. Nos referimos a su célebre petición en 1566 al recién nombrado Papa Pío V, también dominico (Casas, 1995, pp. 370-371).

E de cómo antes que se fuesen, el les envió a se lo rogar los alcaldes desta cibdad e ciertos regidores e personas honradas, los cuales hablaron a los dichos frailes dominicos con mucha eficacia, de parte del dicho gobernador e de la cibdad, que no se fuesen, pues no les faltaba cosa, e que todo lo que fuese menester se les proveería; e los susodichos no lo quisieron hacer, antes como personas móviles e deseosos de mudanzas e novedades, se fueron, sin cabsa ni razón alguna, e dejaron el monasterio solo⁶.

Con expresiones muy similares se hizo posterior referencia a la inquietud de Bartolomé de las Casas que provocó la partida precipitada y en embarcaciones endebles —y con ello el naufragio y muerte de 32 personas, entre las cuales nueve religiosos— de parte de la comitiva que se dirigía al obispado de Chiapas en 1545 (Torre, 2011, p. 94).

Los vecinos nos decían que no podíamos salir en barca y el obispo tenía por locura otra cosa. Decía que si no queríamos ir en barcas, que él se iría por otra parte y que nosotros aguardásemos canoas. Con esto se inclinó el padre vicario contra su voluntad a lo que dicta la razón y todos queríamos; pero debiérase mirar si aquella barca sufría, pues estaba tan cargada, que le echasen otras veinte cajas nuestras y del obispo y diez frailes y un mancebo que los sirviese de los que venían con nosotros de España.

Esta inconstancia viajera fue también uno de los grandes reproches del franciscano Toribio Motolinía en su carta al emperador Carlos V de 1555 contra Bartolomé de las Casas. El dominico era presentado por Motolinía entre 1539 y 1554 de este modo (Pérez Fernández, 1989, p. 116):

Yo ha que conozco al de las Casas quince años, primero que a esta tierra viniese, y él iba a la tierra del Perú y, no pudiendo allá pasar, estuvo en Nicaragua y menos paró allí; y después estuvo en la nación de Guaxaca, y tan poco reposo tuvo allí como e las otras partes; y, después, que aportó a México, estuvo en el monesterio de Santo Domingo y en él luego se hartó y tornó a vaguear y andar en sus bullicios y vidas ajenas, buscando los males y delitos que por toda esta tierra habían cometidos los españoles, para agraviar y encarecer los males y pecados que han acontecido; y en esto parece que tomaba el oficio de nuestro adversario aunque él pensaba ser más celoso y más justo que los otros cristianos y más que los religiosos, y él acá apenas tuvo cosa de religión.

⁶ AGI, Patronato Real, Legajo 252, ramo 5.

Con la acusación capital, unos párrafos después, de desatención hacia sus propios diocesanos o a los mismos indios (Pérez Fernández, 1989, p. 118):

Después el de las Casas tornó a sus desasosiegos y vino a México, y pidió licencia al visorrey para volver allá, a España; y, aunque no se la dio, no dexó de ir allá sin ella dexando acá muy desamparadas y muy sin remedio las ovejas y ánimas a él encomendadas, así españoles como indios. Fuera razón, si con él bastase razón, de hacerle luego dar la vuelta para que siquiera perseverara con sus ovejas dos o tres años.

Viajero voluble, poco observador, inconstante... Y, sin embargo, desde nuestro punto de vista, estos desplazamientos de Bartolomé de las Casas fueron una experiencia fundamental, que forjaron muchas de las ideas de Las Casas. Básicamente porque Bartolomé de las Casas no viajó en solitario. Hay dos elementos importantes que acompañaron a Las Casas en sus desplazamientos: otros frailes o personajes coetáneos y, sobre todo, su bagaje intelectual (en la forma de un archivo personal de libros, manuscritos y papeles).

Conviene recordar que, desde la década de 1530, Bartolomé de las Casas anduvo siempre en compañía de su fiel compañero dominico fray Rodrigo de Ladrada. Este sería su hermano fraterno y confesor hasta la etapa final de residencia de ambos en el colegio de San Gregorio de Valladolid y el convento de Atocha de Madrid. En estas comunidades dominicas gozaron del asesoramiento y el consejo de notables teólogos y canonistas. Otros compañeros puntuales, sobre todo en las morosas travesías atlánticas, fueron decisivos en el esbozo de nuevos proyectos o en la reconsideración de tesis y argumentos ya expuestos. Sólo hay que traer a colación aquí al viaje en 1512 entre la Española y Sevilla con Antonio de Montesino; o la singladura de 1547 entre la Española y Lisboa con el negro liberto Pedro de Carmona que le condujo a revisar sus postulados sobre la legitimidad de la esclavitud africana; o las conversaciones en Valladolid en 1554-1555 con el cacique caxcán Francisco Tenamaztle, retenido como rehén (Hernández, 2015, pp. 109, 168 y 215-216).

Pero, sobre todo, haciendo buena esa valoración tan contemporánea del poder de la información, Bartolomé de las Casas siempre viajó cargado de un auténtico archivo de papeles y de libros, en los que hacía acopio de datos y más datos. Su gran detractor Toribio Motolinía cuan-

do en aquel famoso memorial al Consejo de Indias le fue etiquetando de «pesado, inquieto, importuno, bullicioso, pleitista, desasosegado, mal criado, injuriador, perjudicial», en una gradación aumentativa, cerraba el capítulo de acusaciones con una diatriba a esa movilidad, ese estado «tan sin reposo» del obispo cargado de un sitio a otro con sus cofres de papeles, tachándole de abusar de los mismos indios que decía proteger (Pérez Fernández, 1989, p. 166):

Porque todos sus negocios han sido con algunos desasosegados para que le digan cosas que escriba conformes a su apasionado espíritu contra los españoles, mostrándose que ama mucho a los indios y qué solo los quiere defender y favorecer más que nadie, en lo cual acá muy poco tiempo se ocupó, si no fue cargándolos y fatigándolos. Vino el de Las Casas siendo fraile simple, y aportó a la ciudad de Tlaxcala y traía tras de sí cargados 27 o 37 indios que acá llaman tamemes.

Como vemos en la cita, los libros y papeles preocupaban sobremedida a Bartolomé de las Casas, hasta el punto de cargar como acémilas a sus estimados indios. Ciertamente, Las Casas siempre viajó con su narrativa. Consideraba imprescindibles y dio otras muestras de su preocupación por preservar sus escritos para la posteridad. En su testamento, dedicaba un párrafo extenso a cómo debían preservarse la «gran multitud de cartas mensajeras de diversos e muchos religiosos de las tres órdenes y de otras personas y de casi todas las Indias», por lo que pedía que con el conjunto se «haga un libro, juntándolas todas por la orden de los meses et annos que se me enviaban y de las provincias que venían» (Hernández, 2015, pp. 321-323 y 331)⁷.

En sus periplos americanos, también había tenido buen cuidado con resguardar su archivo y biblioteca. En el relato que el dominico fray Tomás de la Torre, escribió del accidentado viaje que hizo de Sevilla a Chiapas con Bartolomé de las Casas en 1544, cuando el obispo iba a su nueva diócesis, se nos proporciona otro ejemplo de este profundo apego a sus manuscritos e impresos (Torre, 2011, pp. 94-97). En el episodio concreto del hundimiento de parte de la expedición en el trayecto de Campeche para Tabasco, en la laguna de Términos, se destacaba sobre todo la pérdida de los libros (Torre, 2011, p. 100):

⁷ Véanse también las distintas disposiciones de salvaguarda que aparecen en sus últimas voluntades expresadas en legados al Colegio de San Gregorio de Valladolid (321-322331).

Y aunque valía más de cinco mil ducados lo que allí se perdió del obispo y nuestro, porque lo más eran libros que acá valen mucho, y Pesquera llevaba allí su parte, pero todo esto no sentimos si se nos acordó de ello, tanta fue la angustia que la muerte de los religiosos nos causó. A algunos se les perdieron los más de los libros, a algunos todos, como fue al padre vicario que no le quedó sino un cuarto; a fray Alonso de Villalva no le quedó ni aun breviario, ni una túnica; a fray Jerónimo de San Vicente y otros los dejó también pobres de libros; a otros se les quedaron todos en Campeche para la segunda barcada y así no perdieron nada⁸.

Pero donde se aprecia mejor esa conciencia del valor de la información por parte del dominico Las Casas fue en su decisión de llevar a la imprenta sus escritos entre 1552 y 1553 en Sevilla. El 17 de agosto de 1552 apareció impreso, sin autorización regia ni censura, el primero de los tratados de Bartolomé de las Casas. Le seguirían tres más hasta el 20 de septiembre. A fines de noviembre, 14 dominicos que viajaban hacia Guatemala y Chiapas llevaron los primeros ejemplares de estos impresos hasta el Nuevo Mundo. Los frailes destinados a la antigua diócesis lascasista llegarían a su destino hacia marzo de 1553. El resto de los tratados siguió imprimiéndose hasta el ocho de enero de 1553. Nuevos viajes de frailes dominicos a Indias se produjeron en abril y mayo de 1553, hacia diversos puntos de la Nueva España. El cabildo de México a fines de diciembre de 1553 afirmaba que corría por la ciudad y el virreinato, desde hacía meses, un ejemplar de la *Brevísima relación*, que ordenó copiar, dentro de la ofensiva de recopilación de documentos de denuncia de las tesis lascasistas, y enviarlo a Juan Ginés de Sepúlveda en febrero de 1554, junto con 200 pesos de oro para financiar las actividades de presión contra las Leyes Nuevas. En enero de 1555, los escritos de Bartolomé de las Casas ya habían circulado profusamente por la Nueva España, como destacó en su carta el franciscano Motolinía (Pérez Fernández, 1989, pp. 26-27).

⁸ En la ya citada carta al príncipe Felipe de febrero de 1545, Bartolomé de las Casas también explica el episodio del naufragio, en términos más sensibles respecto a la pérdida de vida humanas. Sobre sí mismo, aprovechaba para recordar al príncipe los malos deseos que suscitaba su presencia entre los poderosos indianos: «Creo que si yo me ahogara no hubiera duda que dixeran los honrados conquistadores que era milagro etc. pero en fin abré de vivir e no más de lo que Dios tiene determinado» (Casas, 1995, p. 188). Véase, también, Hernández (2015, pp. 154-158 y 294-295).

Como textos inscritos en el programa político y religioso de Bartolomé de las Casas, los impresos sevillanos revelaban una intencionalidad muy concreta del dominico: divulgar sus tesis en los territorios indianos, a los que ya no podía acceder en persona. El valor de su decisión debe ponerse en relación con que permitirían la transmisión de una imagen poderosa del dominico, que quizá ya no se compadecía con la realidad de un ostracismo progresivo en los centros de poder. Pero, como señala Chartier, cualquier libro no era un producto cultural autoreferencial, sino que venía cargado de elementos ideológicos o políticos que lo convertían en un artefacto de múltiples resortes (Chartier, 2016, p. 11):

En los siglos XVI y XVII el libro, cualquiera que fuese, no comienza con el texto que publica. Se abre con un conjunto de piezas preliminares que manifiestan múltiples relaciones que implican el poder del príncipe, las exigencias del patronazgo, las leyes del mercado y las relaciones entre los autores y sus lectores. Las significaciones atribuidas a las obras dependen en parte del vestíbulo que conduce al lector hasta el texto y que guía, sin coaccionarla en lo más mínimo, la lectura que debe hacerse de él.

La apuesta de Bartolomé de las Casas fue hacer viajar sus escritos como antídoto frente a su establecimiento sedentario en la corte y su alejamiento de Indias. Con la impresión de sus obras, el antiguo obispo de Chiapas buscaba la difusión de su pensamiento y reforzar sus posiciones ante el partido colonial. Es muy relevante que los materiales impresos no suponían en su mayoría novedades doctrinales, sino que recopilaban sus posiciones ya reconocidas públicamente. La pretensión incuestionable fue proseguir en las denuncias de la situación de Indias, mantener activos los debates sobre la guerra de conquista ante el desenlace incierto de la controversia mantenida en Valladolid con Juan Ginés de Sepúlveda. Hacer también apología de la evangelización pacífica y sus censuras jurídicas y morales sobre los conquistadores, mientras reivindicaba el cumplimiento de aquellas leyes emanadas del Consejo de Indias, promulgadas pero luego suspendidas. En todos estos elementos, se hacía vigente la faceta de Bartolomé de las Casas como propagandista activo en los centros de decisión política de la corte y en los espacios coloniales, con sus alegatos presentados directamente al príncipe Felipe (la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*), pero asimismo dirigido al foro más íntimo y menos público de las conciencias (*Avisos y reglas para los confesores*).

Finalmente, deberíamos atender a la circulación de los escritos de Bartolomé de las Casas, al margen de su autor. El aspecto más relevante de esta cuestión sería, sin duda, el análisis de las vicisitudes a lo largo de los siglos modernos del texto más polémico del dominico: la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Con los estudios de Roger Chartier que consideran la lectura como una práctica ni universal ni única sino construida a partir de unos contextos dados de producción, de circulación, de edición o de apropiación, podríamos extendernos en las traducciones y distintas recepciones de la obra en el marco de las guerras religiosas, el conflicto de Flandes y la política de Felipe II hasta los debates sobre el cristianismo y la conquista española sostenidos en la Ilustración. La definición del historiador francés de la *Brevísima* como uno de los “textos sin fronteras” y su estudio de las “siete vidas del texto” (Chartier, 2016), sin embargo, supera el objetivo de nuestro ensayo, pero vuelve a subrayar las potencialidades del análisis de la circulación de textos y de la configuración informativa frente a la simple consideración de su producción o de la experiencia testimonial.

En este sentido, ha sido un lugar común en la tradición literaria contraponer la experiencia del viaje vivido frente a la del viaje leído. En una de las historietas del *Mercure de France* de comienzos del siglo XVIII se confrontaban estas vías de conocimiento derivadas del viaje realizado o del construido a partir de la lectura: un cosmógrafo y un jurista habrían descrito el mismo mundo moderno, pero desde dos facetas a primera vista contradictorias⁹. No lo fueron necesariamente, como demostró Bartolomé de las Casas. Entendiendo la circulación informativa como elemento crucial en su programa político y religioso, el impacto de Bartolomé de las Casas en su época radicó tanto en la divulgación de sus ideas como que en su presencia personal en escenarios múltiples. El dominico no los consideró contradictorios en absoluto, aunque nosotros hayamos acentuado la circulación de ideas sobre la rutina del desplazamiento geográfico.

Del mismo modo que compartía presupuestos doctrinales con los juristas y teólogos de la denominada “Escuela de Salamanca”, y que

⁹ «Thevet, dont nous avons une *Cosmographie*, se promenoit un jour avec Balduin, fameux jurisconsulte. Le sage Tulenus qui les vit ensemble: voilà deux hommes, dit-il, qui n'ont garde de se contredire. L'un a passé toute sa vie à voyager sans voir des livres, l'autre à employer toute la sienne à étudier, sans bouger presque de son cabinet», «Bons mots» del *Mercure de France*, mayo de 1724, p. 913.

hay poca originalidad en sus planteamientos intelectuales, Bartolomé de las Casas también cumplía con el arquetipo de los “religiosos viajeros” que tan bien ha estudiado Antonio Rubial. El historiador mexicano ha destacado la importancia de la movilidad del clero regular, sobre todo el de las órdenes mendicantes, durante la época moderna. Una movilidad atlántica en el ámbito hispánico que fue patrocinada y financiada por la Corona (recordémosla como gran aliada de Bartolomé de las Casas) y que tuvo un componente bidireccional, de idas y regresos entre Indias y Europa (Rubial García, 2012). Con sus incesantes viajes transoceánicos y continentales, con sus actividades en Indias y la corte, la biografía de Las Casas es un excelente ejemplo de la baza jugada por la presencia personal, pero asimismo de la autoridad a larga distancia ejercida mediante el escrito y el memorial. Una influencia que supo ejercer desde sus papeles de hombre de corte y de clérigo. Consciente del valor de su escritura, supo hacer circular sus ideas en los entramados burocráticos y religiosos para llegar a las dos instancias del poder decisivo y soberano: el monarca y el papa.

Bartolomé de las Casas fue un viajero excepcional en un sentido íntegro. Quizá fue poco singular en la envergadura de sus desplazamientos espaciales, en una era de descubridores y exploradores. Pero lo logró en cuanto el gran reto de Bartolomé de las Casas fue su capacidad para culminar la gran narración de la experiencia americana. El empleo de todas las redes personales, políticas y administrativas para realizar un viaje escrito o transmitir su escritura. Sus obras, sus cartas y memoriales fueron tratados argumentativos y también cuadernos de bitácora que nos refieren el modo en que su autor fue haciendo frente a los múltiples obstáculos que fueron surgiendo hasta alcanzar sus metas.

El trasiego extremo de sus memoriales, peticiones, cartas, representaciones, conclusiones sumarias, notas, proclamas, corolarios, escrituras, sumarios, peticiones, le permitió situar los bordes violentos del imperio en el centro de los debates políticos y legales¹⁰. Con su condición viajera logró superar el eurocentrismo. Sus pasajes en las flotas lo convirtieron en el primer hombre atlántico, protagonista de una experiencia viajera por el océano que acortó progresivamente las grandes distancias y favoreció prácticas culturales que fluyeron en todas las direcciones

¹⁰ Sigo la terminología sobre tipos documentales empleada en la valiosa, aunque lamentablemente incompleta, recopilación de escritos menores, de las *Cartas y memoriales* de Bartolomé de las Casas entre 1516 y 1566 (Casas, 1995).

posibles y que acabaron por dar forma a una primera globalización, que fue ante todo una hispanización del Atlántico (Cañizares-Esguerra, 2006). Consiguió ampliar el campo del discurso hemisférico. El tratar no sólo la cuestión de los discursos metropolitanos este-oeste sobre las tierras y gentes del Nuevo Mundo sino el incluir también la importancia política y cultural de la dialéctica entre norte-sur a partir de la creación de la figura del indígena como víctima, fueron cometidos mayores del dominico.

El 19 de julio de 1566, el notario Gaspar Testa vio a Bartolomé de las Casas de cuerpo presente, en el monasterio dominicano de Atocha que, en aquel entonces, quedaba en los aledaños de Madrid. El ánimo final del moribundo era sereno. Según Gabriel de Cepeda, el historiador del monasterio de Atocha, Las Casas se arrepintió de no haber conseguido más a favor de los indios y «estando con la candela para partir deste mundo, protestó que quanto avía hecho en esta parte tenía entendido ser verdad, y quedava corto al referir las causas que le obligaron al empeño» (Cepeda, 1670, p. 321). Al día siguiente, nuestro personaje fue sepultado en la capilla principal del monasterio. Sus despojos, sin embargo, no reposaron en paz. Presumiblemente, emprendieron un último viaje a Valladolid, al colegio de San Gregorio, donde se depositaron también sus escritos. Sus restos mortales reposan hoy en paradero desconocido, como haciendo honor al carácter intrépido del personaje.

BIBLIOGRAFÍA

- BARCELÓ, Miquel, «Loquella barbarica III. Bartolomé de las Casas, Muhammad i els homes-llop» *Faventia*, 25, 2003, pp. 69-81.
- BRENDECKE, Arndt, *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2016.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *Nature, Empire, and Nation. Explorations of the History of Science in the Iberian World*, Stanford, Stanford University Press, 2006.
- CASAS, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, tomo I, edición de Miguel Ángel Medina, Jesús Ángel Barreda e Isacio Pérez Fernández, Madrid, Alianza editorial, 1994.
- *Cartas y memoriales*, edición de Paulino Castañeda, Carlos de Rueda, Carmen Godínez e Inmaculada de la Corte, Madrid, Alianza editorial, 1995.
- *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, edición de José Miguel Martínez Torrejón, Madrid, Real Academia Española, 2013.
- CEPEDA, Gabriel de, *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Atocha, patrona de Madrid*, Madrid, Imprenta Real, 1670.
- CHARTIER, Roger, *La mano del autor y el espíritu del impresor. Siglos XVI-XVIII*, Buenos Aires, Eudeba/Katz, 2016.
- FUENTE, José Luis de la, «El viaje como descubrimiento. El viaje a Indias: el descubrimiento de Europa (los dioses nuevos del Nuevo Mundo)», en Francisco Manuel Mariño y María de la O Oliva Herrero, coords., *El viaje en la literatura occidental*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004, pp. 123-159.
- HERNÁNDEZ, Bernat, *Bartolomé de las Casas*, Madrid, Taurus, 2015.
- PALOMO, Federico, «Written Empires. Franciscans, Texts, and the Making of Early Modern Iberian Empires», *Cultura & History Digital Journal*, 5, 2016, pp. 1-8.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, *Inventario documentado de los escritos de fray Bartolomé de las Casas*, Bayamón, Centro de Estudios de los Dominicos del Caribe, 1981.
- *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de fray Bartolomé de las Casas*, Bayamón, Centro de Estudios de los Dominicos del Caribe/Universidad Central de Bayamón, 1984.
- *Fray Toribio Motolinía, O.F.M., frente a Fray Bartolomé de las Casas, O.P. Estudio y edición crítica de la carta de Motolinía al emperador (Tlaxcala, a 2 de enero de 1555)*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989.
- RESTALL, Matthew, «A History of the New Philology and the New Philology in History», *Latin American Research Review*, 38, 2003, pp. 113-134.
- «The New Conquest History», *History Compass*, 10, 2012, pp. 151-160.

- RUBIAL GARCÍA, Antonio, «Religiosos viajeros en el mundo hispánico en la época de los Austrias (el caso de Nueva España)», *Historia Mexicana*, 61, 2012, pp. 813-848.
- STAMATOV, Peter, «Activist Religion, Empire, and the Emergence of Modern Long-Distance Advocacy Networks», *American Sociological Review*, 75, 2010, pp. 607-628.
- TORRE, Tomás de la, *De Salamanca, España, a Ciudad Real, Chiapas (1544-1546)*, edición de Pedro Tomé y Andrés Fábregas, Madrid, CSIC, 2011.

ESTRATEGIAS DISCURSIVAS EN LA
ELABORACIÓN DE *INFORTUNIOS DE ALONSO RAMÍREZ*

Antonio Lorente Medina
UNED

Este Alonso Ramírez era natural de S. Juan de Puerto Rico. Fue apresado por unos Piratas en los Mares de Filipinas, desde donde librándose prodigiosamente, navegó solo y sin derrota hasta las Costas de Yucatan, habiendo dado casi una vuelta al Globo
(José Mariano Beristáin de Souza)¹

Trabajos recientes de López Lázaro, Buscaglia y Lorente Medina han demostrado que todos los personajes aparecidos en esta relación son personajes reales, históricamente verificables, empezando por el protagonista, y han arrumbado al cajón de la historia todos los estudios críticos destinados a sostener que *Infornios de Alonso Ramírez* era una ficción novelesca. Hoy sabemos que Alonso Ramírez era conocido en México antes de su llegada en 1690, que marchó a Filipinas en 1684 (y no en 1682, como dice la relación), que suplantó en el texto la personalidad del capitán Ferrer antes de que fuera apresado por los piratas ingleses, que dicho apresamiento fue efectuado por un solo barco (el *Cygnat*), que se unió voluntariamente a los piratas, que estuvo en dos barcos piratas diferentes en distintos momentos y que eso ha distraído

¹ Beristáin de Souza, 1980, t. III, p. 163.

a la crítica mundial durante más de un siglo; que olvidó decirnos sus nombres para evitar ser descubierto, y que Sigüenza —¿y el virrey?— permitió el engaño; que los nombres de los piratas que recordó son los del segundo barco pirata en que anduvo Alonso Ramírez, el *Good Hope*, un buque ignorado por las autoridades españolas y, por lo tanto, imposible de constatar por ellas; que en este barco tuvo lugar el motín fallido de Cornelio; que conocía a Melchor Pacheco antes de llegar a Yucatán, o, al menos, sabía de él por los tratos que había tenido la familia de Poblete con el encomendero yucateco, que el beneficiado de Tihosuco fue fundamental en el desarrollo del pleito con don Ceferino de Castro, y un sinfín de motivos más que ahora no pretendo repasar. Quedan por comprobar algunos datos, como la localización de los dos alféreces del capítulo VII, que hay que situar en el AGI de Sevilla o en el AHN de México; o esclarecer el significado exacto, dentro del argot mariner, del sintagma «fragata de una cubierta»², para conciliar la disparidad aparente entre los distintos documentos. Pero, en lo esencial, se puede seguir históricamente el curso de los acontecimientos narrados en *Infortunios*.

Llegados a estas alturas nos asaltan numerosas dudas surgidas al calor de la lectura contextual de *Infortunios*: ¿por qué mintió Alonso al contar-nos la fecha de su marcha a las Islas Filipinas? ¿Cuál es el nombre de la fragata en que se embarcó, que Alonso nunca aclara? ¿Cómo es posible que un experto marino como él confundiera el porte de unas fragatas de guerra (o, al menos, fuertemente artilladas) con las embarcaciones de carga de los capitanes Juan Bautista y Juan de Carballo? ¿Es creíble que Sigüenza no le preguntara nunca por los nombres de los barcos piratas que lo capturaron?³ ¿Cómo es posible que Alonso, en su travesía por el Caribe, omitiera cualquier mención a la isla de Puerto Rico? ¿Cómo creer que no pudiera arribar a ningún puerto de la Española en los cuatro días que le costó rebasarla? ¿No es curioso que siendo las islas españolas las más grandes del Caribe Alonso no topara nunca con ninguna de ellas y entrara siempre en islas de dominio inglés o francés?

Estas distracciones, hasta cierto punto razonables desde la óptica de Alonso Ramírez, resultan cuando menos sospechosas desde la perspec-

² Ver, como primera providencia, Carriazo Ruiz, 1998-1999, pp. 33-44.

³ Ya sabemos que sólo hubo un barco pirata, *El Cignet*, y que ningún tripulante liberado confundió este barco con los de los capitanes Bautista y Carballo; pero así consta en *Infortunios* y por eso nos hacemos esta pregunta retórica.

tiva de Sigüenza y Góngora y cuestionan la veracidad intrínseca del relato. Sólo son pertinentes si pensamos que Sigüenza, cuando escribe *Infortunios*, está actuando como un intelectual al servicio del virrey y que lo que pretende con él es presentarnos una visión edulcorada de la desventurada historia de Alonso Ramírez, al que presenta como un nuevo Job redivivo, que con su paciencia y su ferviente guadalupanismo hispano supo sobrevivir a tan «terribles» castigos y alcanzó finalmente a mover los duros corazones de los piratas. Es decir, si aceptamos que, bajo la forma de una relación oficial, Sigüenza nos está ofreciendo un discurso edificante a la manera de un sermón, explicitado en la vida de Alonso Ramírez, en donde subyace La vida de Job como modelo de conducta cristiana, tal y como vislumbrara con agudeza Francisco de Ayerra Santa María en su «Aprobación».

Es este un punto esencial para entender la elaboración de *Infortunios*. Sigüenza, despreocupado de la fidelidad de la relación a los hechos narrados, aliñó su discurso para encontrar «el hilo de oro» que lo guiara en el «laberinto enmarañado» de los múltiples rodeos que Alonso había construido para contar sus desventuras, y le permitiera dotar al libro de un halo de ejemplaridad, tan conveniente a los intereses del virrey y, de rechazo, a los del protagonista. A esto responden los diversos juicios con que el propio Alonso se recrimina. «Resolución indiscreta de mi estrella», «fatalidad de mi estrella» o «hallándome en el tribunal de mi propia conciencia, no sólo acosado, sino convencido de inútil», son algunas de las expresiones que Sigüenza pone en boca de Alonso para justificar sus continuos fracasos vivenciales. Y el último de ellos, el del tribunal de su «propia conciencia» remite sin duda a la formación jesuítica de Sigüenza. De igual modo, la triple finalidad que se desprende del texto, *prodesse, delectare, movere*, en especial la última de las tres, sanciona el tono aleccionador del discurso, como adelanta el propio Sigüenza en la especie de «prólogo al lector» del párrafo inicial de *Infortunios*, y remite a una prédica lastimera:

Quiero que se entretenga el curioso que esto leyere por algunas horas con las noticias de lo que a mí me causó tribulaciones de muerte por muchos años. Y aunque de *sucesos que solo subsistieron en la idea de quien los finge se suelen deducir máximas y aforismos* que, entre lo deleitable de la narración que entretiene, cultiven la razón de quien en ello se ocupa, *no será esto lo que*

yo aquí intente, sino solicitar lástimas que, aunque posteriores a mis trabajos, harán por lo menos tolerable su memoria trayéndolas a compañía de las que me tenía a mí mismo cuando me aque[j]aban⁴.

¿Cómo se manifiesta la *acoluthia* seguntina en el relato? De nuevo la «Aprobación» de Ayerra nos sitúa en la pista adecuada: con la «variedad de casos», y la «disposición y estructura de sus períodos». Una simple ojeada permite a cualquier lector percibir con nitidez la primera ordenación que Sigüenza lleva a cabo sobre la historia escrita de *Infortunios* en la división de la relación por capítulos y en el enunciado de cada uno de ellos. Esta intervención tiene por finalidad esclarecer las numerosas adversidades de Alonso, anticipando resumidamente los sucesos que se desarrollan a lo largo de cada uno de los capítulos concretos, por encima de las abundantes anécdotas narradas que podían entorpecer la comprensión de su lectura.

La segunda actuación de Sigüenza, fácilmente detectable, es la incorporación en el texto de la descripción meticulosa del itinerario seguido por el Galeón de Manila desde Acapulco hasta el puerto de Cavite, que se inicia en el párrafo final del capítulo primero con la localización geográfica y la descripción climática del puerto de Acapulco, y concluye en el párrafo quinto del capítulo segundo. El lector actual puede sorprenderse por la diferencia de estilo entre estos párrafos y los del resto de la relación escrita. Pero hemos de recordar que las descripciones geográficas de lugares o itinerarios eran componentes estructurales ineludibles en toda relación de la época. A esta necesidad orgánica responde también la descripción náutica inserta por Sigüenza en *Infortunios*, cuya misión consistía en mostrar a los lectores ignorantes de los lugares o itinerarios descritos los profundos conocimientos del autor de la relación, como se encargaron de subrayar Sigüenza en la «Dedicatoria» al Conde de Galve, y Ayerra en su «Aprobación». La profusión de tecnicismos marinos y la exactitud de las coordenadas geográficas y demás datos ofrecidos por el sabio mexicano en estos párrafos parecen sacados de un cuaderno de bitácora, o establecidos sobre una carta de navegación en la tranquilidad de un estudio, y no se compadecen con el resto del discurso

⁴ Quiero recordar de pasada, además de la finalidad de la obra subrayada en el texto con cursiva, algo que ya expliqué con más detenimiento en mi libro de 1996, pp. 184-185: la oposición de Sigüenza a las autobiografías ficticias y su distanciamiento de las narraciones picarescas o de aventuras.

narrativo de *Infortunios*. Es quizá, por eso, por lo que Cummins y Soons los publicaron indebidamente como «Apéndice» en su edición de 1984.

La intervención más importante de Sigüenza estuvo, sin duda, en la lima definitiva de la obra para eliminar en su confección pasajes inconvenientes y ofrecer una explicación que satisficiera los intereses del virrey. Esta operación se manifiesta permanentemente a lo largo de *Infortunios* en el estilo culto y comedido del discurso en que se expresa siempre Alonso Ramírez, impropio de un carpintero de ribera devenido marinero y sin especial formación. Expresiones como «deleitosa aguada», «lo incontrastable del Morro», «vehemencia de los huracanes procelosos», «advirtiendo consiguientes mis sucesos a aquel principio», «adonde no siempre se da acogida a la liberalidad generosa», o frases como «Lástima es grande el que no corran por el mundo grabadas a punta de diamante en láminas de oro las grandezas magníficas de tan soberbia ciudad», extraídas todas del capítulo primero, revelan un narrador universitario que utiliza profusamente la adjetivación ornamental y cuya prosa hiperbática es claramente deudora de la prosa latina de César y Cicerón, como corresponde a una personalidad como la de Sigüenza y Góngora. Y, desde luego, anulan hasta hacer desaparecer las posibles expresiones de un pobre marinero sin estudios, o las incorporan al discurso dominante de una relación que se atiene, en último término, a una exigencia oficial. Un lenguaje elevado, aunque escrito en «estilo suelto», donde se utiliza un modelo bíblico para la creación del personaje narrador-protagonista, como viera en 1690 Francisco de Ayerra y hemos anticipado unas páginas atrás.

La ejemplaridad que nos transmite la figura de Alonso Ramírez, teñida de dolor, desengaño y paciencia, está estrechamente relacionada con la vida de Job, el patriarca bíblico, al que tanto habían acudido diversos escritores hispanos auriseculares con distinta intensidad (Fray Luis de León, Santa Teresa, Cervantes, Espinel, Quevedo, Felipe Godínez o Calderón de la Barca)⁵. Si de todos ellos elijo el libro de Francisco de Quevedo, *Constancia y paciencia del Santo Job en sus pérdidas, enferme-*

⁵ También Sigüenza había acudido seis años antes al *Libro de Job* para escribir la biografía de la madre Marina de la Cruz en *Parayso Occidental* (1684), y mostrar su obediente disposición a las decisiones de sus padres, esposos, confesores, preladas o al mismo Dios, y la paciencia con que soporta «las considerables quiebras de su caudal», su estado de desamparo e indigencia, y los continuos ultrajes, pérdidas y humillaciones que sufre a lo largo de su vida y que sobrelleva con gusto por hacer lo que Dios le manda. Ver Lorente Medina, 1996, pp. 96-97.

dades y persecuciones, es por dos razones: porque Quevedo, en su «Discurso previo, teológico, ético y político»⁶, recoge la misma frase latina que Ayerra selecciona en su «Aprobación» a *Infortunios*, y con el mismo sentido (el ansia vehemente de Job porque se escribiesen sus historias y sus palabras); y porque la estructura que impone a su escrito político de base neoestoica, expresado en el ritmo trimembre de su título —«en sus pérdidas, enfermedades y persecuciones»— encaja completamente con la «constancia y paciencia» con que Alonso Ramírez soporta sus penalidades.

La idea de pérdida, persistente en todo el texto de *Infortunios*, se despliega en el discurso escrito desde la primitiva imagen de un muchacho ingenuo hasta el retrato de un hombre desencantado, que ha sufrido incontables atropellos de los piratas que lo capturan, pero también la persecución de los suyos cuando se reincorpora a la órbita del Imperio Español, como amargamente se queja cuando contempla el expolio que están haciendo de su fragata «los que, por españoles y católicos, estaban obligados a ampararme y socorrerme». Es un largo aprendizaje pesimista sobre el ser humano el que experimenta Alonso, quien no obstante mantiene siempre su constancia en la fe católica y en su hispanismo raigal. Es por eso, quizá, por lo que en sus peores momentos, como cuando el alcalde de Valladolid, don Ceferino de Castro, pretende incautarse de sus bienes, se limita a encogerse de hombros y a acordarse del renegado Miguel. Hitos de este aprendizaje son sus experiencias laborales en Puebla y México, el desdén de su pariente, don Luis Ramírez, regidor de Oaxaca, la mala suerte de su trabajo en Oaxaca, Soconusco y Guatemala con el mercader trajinante y la tacañería de sus herederos, y la muerte inesperada de su esposa en el primer parto, cuando parecía acariciarle la vida. Golpeado duramente en su desgracia, viudo y desesperado, Alonso marcha de México hacia Puebla, «para errarlo todo». Es el afligido final de un duro noviciado, que se inicia con su marcha de Puerto Rico, le lleva a perder la confianza en la vida y le impele a desterrarse a Filipinas:

Desesperé entonces de poder ser algo y, hallándome en el tribunal de mi propia conciencia no sólo acusado sino convencido de inútil, quise darme por pena de este delito la que se da en México a los que son delincuentes, que es enviarlos desterrados a las Filipinas.

⁶ Quevedo y Villegas, 1979, T. II, p. 1480.

En su estancia en Cavite parecen renacer sus ilusiones, pese a que durante el viaje se muestra desengañado de «poder salir de su esfera». Pero la amenidad y riqueza del nuevo lugar, y la atracción del tráfico marítimo internacional le llevan a cambiar de oficio y aplicarse al de marinero. Es así, cómo se hace experto navegante en los límites del Imperio Español, consigue suficientes beneficios que le hacen recuperar sus esperanzas y visita en estos tres años diferentes lugares del sureste asiático e Indonesia (Madrastapatán, Malaca y Batavia). Mas de nuevo la fortuna vuelve a golpearle: ejecutando una orden del gobernador de Filipinas, necesitado urgentemente de abastecimiento para la población, Alonso pierde cuanto había conseguido en tres años de navegación comercial y, lo que es más importante, su libertad, al ser capturado por piratas ingleses el cuatro de marzo de 1687.

Comienza un cautiverio de más de dos años, en el que vuelve a manifestarse la ejemplaridad «bíblica» del protagonista. Su resignación y estoicismo ante el dolor, la ortodoxia de sus creencias religiosas, y su fidelidad a la comunidad a que pertenece, le permiten soportar con infinita paciencia las numerosas fechorías de sus captores. Un vivo contraste con las actuaciones de éstos, que, con sus tropelías, no parecen atenerse ni a los más elementales principios de humanidad («sin rey, ni patria, ni obediencia») movidos sólo por la codicia, la barbarie y la lujuria. El capítulo tercero de *Infortunios* constituye, desde esta óptica, el catálogo sistemático de las iniquidades cometidas por los piratas con las gentes de los lugares por donde pasan. Asesinatos alevosos, robos sin cuento y brutalidades insospechadas (entre los hay que situar el episodio de antropofagia), calificados por un Alonso «sinceramente» horrorizado con expresiones como «nefanda crueldad», «abominable victoria», o «execrable traición». Y el capítulo cuarto, en estrecho paralelismo con el anterior, resulta un «compendio»⁷ de las crueldades cometidas contra él y los suyos. La gradación de motivos evocados —«terribles» represalias por su engaño inicial, trabajos serviles continuos, desmesuradamente exagerados, a cambio de un sustento raquíutico, gobierno del timón del barco en las turbonadas (con su consiguiente premio en azotes, si se rompía alguna vela), cicaterías inauditas en la cocina, bofetadas incesan-

⁷ No dejar de ser curioso que Sigüenza utilice el vocablo 'compendio' (con lo que implica de resumen, recopilación o recapitulación) en ambos capítulos: en el tercero, dentro del epígrafe de su enunciado; y en el cuarto, cuando recuerda, junto a los suyos, las iniquidades sufridas.

tes ante cualquier error suyo en el oficio de barbero, etc. Sigüenza, consciente del efecto producido en los lectores por tan larga enumeración de acciones, y procurando no incurrir «en la fea nota de pusilánime», de la que dice huir al comienzo de su relación, concluye con la escena de sadismo con la que todos los lunes se regocijaban los piratas obligando a Alonso y a sus compañeros a azotarse entre sí⁸:

Si quisiera especificar particulares sucesos me dilatara mucho, y con individuar uno u otro se discurrirán los que callo. Era para nosotros el día del lunes el más temido porque, haciendo un círculo de bejuco en torno de la mesana y amarrándonos a él las manos siniestras, nos ponían en las derechas unos rebenques y, habiéndonos desnudado, nos obligaban con puñales y pistolas a los pechos a que unos a otros nos a[z]otásemos. Era igual la verg[ü]enza y el dolor que en ello teníamos al regocijo y aplauso con que lo festejaban.

La siniestra escena anterior, acentuada con la antítesis final (vergüenza-dolor / regocijo-aplausos) que incrementa la humillación de los cautivos, pretende subrayar, como las anteriores, cuan abominables son los piratas ingleses. De ahí que nos sorprendamos al enterarnos al final del capítulo de que el responsable de tantas iniquidades sea Miguel, el español renegado que dice los acompañaba. Sorpresa que no lo es tal, si recordamos que nos encontramos ante un relato «edificante», sino el corolario lógico que ensalza la virtud del protagonista y la firmeza de sus creencias religioso-políticas, en oposición a los vicios de Miguel: impío, pirata y hereje:

Ilación es, y necesaria, de cuanto aquí se ha dicho, poder competir estos piratas en crueldad y abominaciones a cuantos en la primera plana de este e[j]ercicio tienen sus nombres, pero creo el que no hubieran sido tan malos como para nosotros lo fueron si no estuviera con ellos un español, que se preciaba de sevillano y se llamaba Miguel. No hubo trabajo intolerable en que nos pusiesen, no hubo ocasión alguna en que nos maltratasen, no hubo hambre que padeciésemos, ni riesgo de la vida en que peligrásemos, que no viniese por su mano y dirección, haciendo gala de mostra[r]se impío, y abandonando lo católico en que nació por vivir pirata y morir hereje. Acompañaba a los ingleses, y era esto para mí y para los míos lo más sen-

⁸ Todavía insiste Sigüenza en relatar acciones truculentas, como muestra la escena de coprofagia, en que el capitán Bel obliga a Juan de Casas, en esos momentos enfermo, a beber los excrementos del capitán, «desleídos en agua», como si fueran medicina.

sible, cuando se ponían de fiesta, que eran las Pascuas de Navidad y los domingos del año, leyendo o rezando lo que ellos en sus propios libros. Alúmbrele Dios el entendimiento para que, enmendando su vida, consiga el perdón de sus iniquidades.

Este párrafo resulta esencial en la construcción de un antimodelo de lo español, representado en el protagonista, y en la culminación de la serie de humillaciones sufridas por él. A la vez viene a subrayar otro aspecto importante en las obras de Sigüenza y Góngora, que ha aparecido en *Infortunios* varias veces y en el que no hemos querido incidir hasta ahora: la intolerancia religiosa y política hacia el «otro»⁹ que permea toda su discurso. Aparece por vez primera en el momento en que, tras ser capturado Alonso, es interrogado por los piratas¹⁰ e, insatisfechos éstos con su declaración, «reguntan» a su contraamaestre para comprobar la veracidad de lo dicho por él¹¹. Así se enteran de que les ha engañado al afirmar que la isla de Capones está despoblada, cuando en realidad no sólo está poblada sino que hay un presidio militar en ella. La situación no tiene nada de extraño. Lo chocante no es que el contraamaestre declare posiblemente coaccionado por los tormentos y amenazas de los piratas, sino que este lo haga, según Alonso, porque «por indio jamás se podría prometer cosa que buena fuese».

Es previsible que el episodio de promiscuidad sexual de los pulicondones (que describe el protagonista en el capítulo III) lo escandalizara notablemente. Al fin y al cabo un hecho como el relatado, la entrega voluntaria de sus hijas o mujeres a los piratas ingleses a cambio «de una manta o equivalente cosa», debía de repugnar realmente su mentalidad; de ahí que lo juzgara como «la más desvergonzada vileza que jamás

⁹ No quiero detenerme ahora en este aspecto. Al lector curioso le recomiendo las páginas que dedico en mi libro (1996) al *Trofeo de la Justicia Española en el Castigo de la Alevosía Francesa* (pp. 128-143) y todo el capítulo V: «Una literatura fundacional criolla» (pp. 201-217). Si observamos con atención, vemos que la propia antítesis con que se construye el título de *Trofeo de la Justicia Española* refleja indirectamente la mentalidad de Sigüenza y, de rechazo, la de su época.

¹⁰ Ya antes había aparecido de soslayo, cuando Alonso habla de que los holandeses, dueños de Malaca, permiten a moros y gentiles sus sacrificios, mientras niegan el «uso de la religión verdadera» a los «desvalidos católicos que allí han quedado».

¹¹ Estamos analizando el discurso edificante compuesto por Sigüenza. Ya sabemos que esta escena no pudo tener lugar porque conocemos la identidad del contraamaestre del *Aránzazu*, el oficial español Francisco Acosta, y su rango, muy superior al de Alonso Ramírez, un simple marinero.

vi». Con todo, su posible incomprensión de las costumbres de estos pueblos «bárbaros», que no obstante intenta explicar, hemos de verlas en su estricto sentido como el choque con otra cultura muy diferente de la propia, pero también como un ejemplo más de la insensibilidad y brutalidad de los piratas (superiores aún a los de los pulicondones), puesto que no sólo se regocijaron durante cuatro meses largos de este «intercambio comercial» indigno, sino que, en el colmo de la ingratitud, la madrugada de su partida arrasaron el pueblo desprevenido y pasaron a cuchillo a todos sus habitantes, «aun a las que dejaban en cinta», con «grande regocijo». Y, no contentos con ello, culminaron esta alevosa acción con la escena brutal de antropofagia que narra Alonso, quien por su «debida repulsa» ante este hecho, es censurado por uno de los piratas de «español, y por el consiguiente, cobarde». Esta escena resulta paralela, complementaria y, de algún modo, antitética de otra posterior que tiene lugar cuando, tras su estancia en Madagascar, nos enteramos de que los piratas habían pensado abandonarlo, junto con su tripulación, en esa isla y él, con múltiples ruegos, les convence de que no lo hagan ante la evidencia de la «barbarie» de los negros que la habitan. Su discurso debió de ser muy convincente en esta ocasión cuando le propusieron de nuevo que se uniera a ellos como un pirata más, aunque Alonso, firme en sus creencias, rechazara tal proposición con la excusa del temor «que le tenía a las balas». La similitud en el final de ambas escenas (en las dos se le tilda de «español, cobarde y gallina») sirve para evitar que el narrador continúe por esa pendiente, pero también para enardecer al lector hispano y conseguir su conmiseración.

Llegamos, así, al momento de su liberación, verdaderamente inaudita tras el retrato que el protagonista nos ha ido pintando de los piratas. Sólo se puede aceptar si volvemos a recordar que nos encontramos ante un escrito moralizante, en el que subyace permanentemente el modelo bíblico con el que se ha construido *Infortunios*. La constancia y la paciencia de Alonso, parangonable con la del propio Job, consigue por fin doblegar la brutalidad de los herejes e impíos piratas ingleses, hasta mover providencialmente sus corazones y permitir su liberación. Sigüenza, consciente, de la especial dificultad de que el lector acepte como creíble esta escena, coloca una advertencia al comienzo del capítulo, en la que se nos muestra a un Alonso persuadido de que el condestable Nicpat era «católico sin duda», y cuya finalidad estriba en prepararlo anímicamente para que admita el episodio de la liberación como algo posible y verosímil.

Las referencias a Nicpat y al cuartamaestre Dick son indicios claros, si bien indirectos, de que en realidad Alonso tenía grandes apoyos entre la tripulación pirata. O eso parece revelar el hecho de que el condestable saliera como valedor suyo ante el capitán Bel en un asunto tan espinoso como el fallido motín de Cornelio y que cuando se despide de Alonso en el momento de la liberación le avise de todo lo que le ha dejado en la fragata «a excusas de sus compañeros»¹². Así es que desconfiamos de que en verdad tuviera lugar la tensa escena de la discusión entre los piratas sobre qué hacer con Alonso y sus siete compañeros, como anticipamos en un estudio anterior¹³. Y, desde luego, el discurso-arenga del capitán DonKin sólo puede aceptarse —no creerse— si lo consideramos bajo el imperio del decoro poético con el que Sigüenza concreta el *movere* en los piratas, que en este párrafo se reconocen como degenerados, ladrones y asesinos. Una declaración increíble —y más si recordamos la larga asincronía subsiguiente en que compendia Alonso sus «trabajos pasados», sometida a los cánones de la ortodoxia religiosa, rayana en la intolerancia, que nos recuerda otras escenas escritas por Sigüenza, en las que la religiosidad y el nacionalismo político se aúnan en su discurso, como podemos ver en la alocución que profiere el sacerdote irlandés a los componentes de la Armada de Barlovento, que, tras haber derrotado a los franceses, se arrodillan ante él y le besan las manos con reverencia:

No solo se le dio buen quartel a vn sacerdote clérigo Irlandés, que mostrando la corona lo pedía a voces, sino a los que por estar al abrigo de su sombra, se les debía, y como vio que hincándose de rodillas aquellos esforzadísimos Españoles al reconocer su estado le besaban las manos con reverencia: *Cómo no havéis de vencer (les dixo) si excede vuestra piedad a vuestro valor en lo que hazéis conmigo; hacedlo así siempre con los vngidos de Dios, y correrá por cuenta de Dios, el que hagáis siempre con vuestros enemigos lo que hazéis ahora. Aunque no lo supiera de boca de los que havéis destrozado, bien reconosco sois españoles, porque vuestras acciones religiosas lo manifiestan*¹⁴.

¹² Es este un error de redacción de *Infortunios*. En el capítulo IV se nos dice que los piratas le han vaciado completamente la fragata, salvo lo que subrepticamente le ha escondido el condestable Nicpat. Pero tres capítulos después Alonso detalla el importante cargamento para los intereses estratégicos del virrey que ha dejado en su varada embarcación, pero se olvida curiosamente de decirnos cómo llegó este cargamento al barco y cuándo se hizo con él.

¹³ Lorente Medina, 2013, p. 317.

¹⁴ Sigüenza y Góngora, 1928, pp. 201-202. También en la *Piedad heroica de Don Fernando Cortés* Sigüenza subraya la extrema piedad del «invictísimo héroe» por en-

Esta ortodoxia reaparece con claridad nada más ser liberados por los piratas, entre lágrimas de alegría y la enajenación transitoria que produce este hecho en el ánimo de Alonso y su tripulación, que, incrédulos por la nueva situación que están viviendo, creen estar soñando. Es en estos instantes cuando agradecen al cielo su «divina misericordia» e inmediatamente después a la Virgen de Guadalupe con un encomio verdaderamente extraordinario. La intensa devoción guadalupana de que hace gala el protagonista se plasma en la inverosímil escena en que, a hurtadillas, esconde el retrato de la Virgen de Guadalupe en el tope del palo de arboladura; acción que se opone —en el plano del discurso— a la profanación efectuada por los piratas cuando, tras apresarlos, les despojan de los rosarios que llevaban en el cuello y los arrojan al mar.

Cabe preguntarse por la auténtica finalidad que persigue Sigüenza con la inserción de este párrafo. Sin descartar de plano la sinceridad de los sentimientos de Alonso, hemos de convenir que dicha afirmación pública de veneración mariana, en su vertiente mexicana, era grata a cualquier lector hispano de la época (peninsular o criollo), facultaba al protagonista para alejar cualquier sospecha de connivencia con los piratas y facilitaba a Sigüenza la transformación de la relación oficial en un discurso edificante que exculpara definitivamente a Alonso Ramírez. Quizá, por ello, dos capítulos después el autor vuelve a relatar otra escena en que la intervención de la Virgen de Guadalupe resulta providencial para la vida de Alonso. Tiene lugar en Yucatán en un momento en que, desorientados y exánimes Alonso y los suyos, invocan a la patrona de México, «más con los afectos que con las voces, por sernos imposibles articularlas», para que los socorran en trance tan apretado y les envíe el agua salvadora. No habían acabado de realizar su súplica cuando «cayó un aguacero tan copioso sobre nosotros que, refrigerando los cuerpos y dejándonos en el cayuco y en cuantas vasijas allí teníamos provisión bastante, nos dio las vidas». El tono casi milagroso del relato, reforzado con la frase «Bien sabéis Madre y Señora mía amantísima el que así pasó», recuerda otras escenas maravilloso-edificantes que Sigüenza introduce en *Parayso Occidental* y guarda cierto paralelismo con el episodio bíblico

cima de su valor, con lo que lo hace superior incluso a Eneas. Como podemos ver, la exaltación de la piedad eligiosa constituye un ideal grato a Sigüenza en su concepción político-cristiana, que se ve con claridad en el texto de *Trofeo de la Justicia Española* que hemos elegido arriba. Los ejemplos son abundantes. Para más información, Lorente Medina, 1996, pp. 111-113; 117; 135-138 y 201-217.

del maná y de la lluvia reparadora que Torcuato Tasso hace caer en el campo de los cristianos (*Gerusalemme Liberata*, canto XIII, vv. 74-80), como ya observó Cristina Barbolani en 1987¹⁵.

Dueño Alonso Ramírez de su libertad, pero perdido aparentemente en el Atlántico, inicia su regreso al punto de partida (la ciudad de México) sin más orientación que las recomendaciones de los piratas de que «governase siempre entre el oeste y el noroeste donde hallaría españoles»¹⁶. En su ardua travesía de cincuenta y dos días Alonso recupera el protagonismo que había perdido al final del capítulo II y se erige en líder indiscutible de su grupo, movido siempre por la caridad y la paciencia cristianas. En todo momento prevalece su preocupación por las tribulaciones de su tripulación por encima de las suyas propias y acepta resignado las decisiones de los demás, aunque violenten las suyas, bien porque piense que en el fondo tienen razón los suyos, como en la caso de la isla de Guadalupe, cuando expresan sus temores a que «por ser de color y no ser españoles los harían esclavos»; o bien porque entienda el pavor de estos ante la sola perspectiva de ver ingleses («les faltaba el espíritu y se quedaban como azogados largo rato»).

Definitivamente varado en un islote aledaño de las costas de Yucatán, él es quien arriesga su vida por conseguir que los demás lleguen a tierra firme; él quien, «posponiendo mi riesgo al alivio y conveniencia de aquellos míseros», sube al barco por dos veces al día siguiente para aprovisionarse de todo lo que necesitaban para sobrevivir en tan estéril lugar; él quien, ayudado por Juan de Casas, saca hasta las armas y las municiones; y él en fin es quien decide la dirección de la marcha del grupo. Su actividad y dinamismo contrastan con la quietud y pusilanimidad de su tripulación, a excepción de Juan de Casas (otro español). Y siempre realiza sus acciones «haciendo actos fervorosos de contrición», o encomendándose «con todo afecto a María Santísima de Guadalupe». En este sentido, el protagonismo de Alonso desde que recupera la libertad es absoluto, pero está invariablemente signado por la piedad cristiana: piedad para con sus compañeros; piedad para con los indios que captura;

¹⁵ Barbolani, 1987, pp. 281-288. Para este punto concreto, p. 283.

¹⁶ Ya adelantamos en la primera parte de este trabajo que hay por parte de Alonso un deliberado intento de aclarar que su navegación por el Caribe está determinada por la incertidumbre y el desconocimiento, resaltando en todo momento su ignorancia de la zona y de los lugares que avista con expresiones como «se descubrió una isla y al parecer grande», «descubrí una isla grandísima, alta y montuosa», o «me acerqué a una isla grande», tan abundantes en el capítulo V.

o piedad para consigo mismo. Con ella Sigüenza subraya en el texto la actuación modélica del protagonista; actuación que se incrementa con la aparición de la segunda calamidad anunciada en el trimembre del título quevedesco, a que aludimos hace unas páginas: las enfermedades.

Con la meticulosidad cronológica que lo caracteriza a lo largo del relato, Alonso recuerda cuidadosamente su largo mes y medio de penurias, perdido con su grupo en la península yucateca y expuesto a la insalubridad del lugar y las distintas adversidades que le sobrevienen: sed continua, hinchazones perniciosas, accidentes fortuitos, calenturas y muertes. A todas ellas se sobrepone con paciencia y resignación cristianas, sin olvidarse nunca de reconfortar con palabras piadosas a su gente, especialmente a los moribundos, ni de exhortar a los restantes para que recobren sus ánimos, pese a encontrarse él en peores condiciones desde que se hiere accidentalmente con «un cartucho de a diez». Al final, postrado por la calentura, imagina su muerte a manos de los «cruelísimos habitantes» de la Florida, cuando un encuentro fortuito con los siervos indios de Juan González le informan de que se encuentra en la costa de Bacalar y en la provincia de Yucatán.

Poco después llegan el desconfiado encomendero y los componentes de la tripulación de Alonso, felices al saberse incorporados definitivamente a la órbita del imperio hispano. Así concluye el capítulo VI, pero no las desgracias de Alonso. Y no sólo porque otro accidente fortuito con su escopeta le inutiliza por unos días para la acción, y una riada «improvisa» lo deja hambriento, sin bastimentos y en una situación límite, sino porque ya repuesto física y espiritualmente en Tihosuco, gracias a las piadosas disposiciones de su beneficiado, don Cristóbal de Muros, y camino de Valladolid le sobreviene la tercera de las calamidades sufridas por Job: las persecuciones. En este caso, la persecución a que lo somete la justicia española, representada en la figura del alcalde de Valladolid, don Ceferino de Castro, y subsidiariamente del gobernador de Yucatán, don Juan José de la Bárcena.

Conviene matizar la visión negativa que Alonso (y Sigüenza) da de su estancia en Yucatán, como ya aclaré en 1996. La llegada de un grupo de naufragos tan heterogéneo como el formado por Alonso y su gente (dos españoles, dos filipinos, un indio pangasinán, un indio malabar y un negro mozambiqueño), el alto valor estratégico del cargamento que había en la fragata, las increíbles historias que los vecinos vallisoletanos y emeritenses oyen de boca de Alonso, la terrible experiencia de las depredaciones de Grammont y Lorencillo, sufridas unos años antes por los

yucatecos, y el sigilo con que se preparaba la expedición punitiva de la Armada de Barlovento a Haití eran razones más que suficientes para levantar muchas sospechas. Todo abonaba los recelos y la desconfianza de las autoridades yucatecas¹⁷. Por eso es razonable que quisieran informarse seriamente de la personalidad real de estos extraños supervivientes y que llevaran a Alonso de Valladolid a Mérida «con la misma velocidad con que yo huía con mi fragata cuando avistaba ingleses».

Aún en estos momentos el texto de *Infortunios* mantiene la antítesis de probidad/ mezquindad entre los diversos personajes que intervienen en el contencioso yucateco. La piadosa ejemplaridad de Don Cristóbal de Muros y de Don Juan Cano y Sandoval (obispo de Mérida), que se nos presentan como modelos de conducta por el protagonista (y por Sigüenza) contrasta con el egoísmo de los emeritenses y con el interés y la codicia de don Ceferino de Castro, y tiene por misión predisponer al lector en favor de Alonso Ramírez. Quizá por eso, al final de tan «lastimosa» peregrinación su fidelidad, su constancia y su paciencia son recompensadas por la intercesión compasiva de Sigüenza y Góngora ante el virrey y por la piadosa largueza de este, concretada en diversos decretos, todos ellos favorables para su vida y su provecho, que parecen dar fin definitivamente a sus calamidades.

¹⁷ Desconfianza que favoreció sin duda la impunidad con que actuó el alcalde de Valladolid, don Ceferino de Castro hasta que el virrey, por generosa intercesión de Sigüenza, la neutraliza con sus disposiciones finales.

BIBLIOGRAFÍA

- BARBOLINI, Cristina, «Notas sobre unos afortunados *Infortunios*», *DICENDA. Cuadernos de filología Hispánica*, 6, 1987, pp. 281-288.
- BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, A. C. Claustro de Sor Juana, 1980 (edición facsimilar de la de 1821).
- *Biblia latina cum glossa ordinaria*, Strasbourg, Adolf Rusch, 1480-1481.
- BUSCAGLIA, José. F., «Introducción», en Sigüenza y Góngora, C. de, *Infortunios de Alonso Ramírez*, Madrid, CSIC-Ediciones Polifemo, 2011.
- CARRIAZO RUIZ, José Ramón, «El término fragata en el paso del español clásico al moderno», *Revista de Lexicografía*, V, 1998-1999, pp. 33-44.
- LÓPEZ LÁZARO, Fabio, «La mentira histórica de un pirata caribeño: El trasfondo histórico de *Los Infotunios de Alonso Ramírez (1690)*», *Anuario de Estudios Americanos*, 64, 2007, pp. 87-104.
- «Introductory Study» a *The Misfortunes of Alonso Ramírez. The True Adventures of a Spanish American with 17th-Century Pirates*, Austin, University of Texas Press, 2011.
- LORENTE MEDINA, Antonio, *La prosa de Sigüenza y Góngora y la formación de la conciencia criolla mexicana*, Madrid, FCE-UNED, 1996.
- «Luces y sombras de Alonso Ramírez», en *Rebeldes y aventureros: del Viejo al Nuevo Mundo*, ed. de Hugo. R. Cortés y Mariela Insúa, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Verveurt, 2008, pp. 133-147.
- «*Infortunios de Alonso Ramírez* a la luz de los nuevos descubrimientos», *Por lagunas y acequias. La hibridez de la ficción novohispana*, ed. Trinidad Barrera, Berna, Peter Lang, 2013, pp. 293-323.
- QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de, *Obras completas*, Madrid, Editorial Aguilar, 1979 (6^a reimpresión), t. II, pp. 1476-1541.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Infortunios que Alonso Ramírez natural de la ciudad de S. Juan de Puerto Rico padeció, assi en poder de ingleses piratas que los apresaron en las Islas Filipinas como navegando por si solo, y sin derrota, hasta varar en la Costa de Iucatan: consiguiendo por este medio dar vuelta al Mundo*, México, Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, 1690.

TRANSFORMACIONES AMERICANAS DE LA ÉPICA CULTA:
HAGIOGRAFÍA Y POSICIONAMIENTO
CRIOLLO EN *VIDA DE SANTA ROSA*

Elio Vélez Marquina
Universidad del Pacífico

INTRODUCCIÓN

Uno de los principales desafíos que el poema épico-hagiográfico *Vida de Santa Rosa* ofrece a los lectores familiarizados con la poesía épica culta hispánica es el de su carácter sintético respecto de las distintas tradiciones discursivas que lo conforman¹. Por una parte, se refleja en dicho género narrativo la tradición clásica (grecolatina) que, a su vez, aparece mediatizada y enriquecida por la renacentista (principalmente de los estilos derivados de los célebres poemas de Ludovico Ariosto y

¹ El presente estudio parte de la investigación realizada para obtener el título de licenciado en Lingüística y literatura hispánica de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Dado que el poema del Conde de la Granja no cuenta aún con una edición crítica, se han mantenido las notas de carácter biográfico e histórico que explican el contexto de producción y censura del texto. Para obtener mayor información sobre el autor se recomienda visitar el siguiente enlace en el *Glosario de Indias* del Proyecto Estudios Indianos: <http://estudiosindianos.org/glosario-de-indias/oviedo-y-herrera-luis-antonio-de-conde-de-la-granja/>

Torquato Tasso²). En segundo lugar, figura la vertiente hispánica de la épica culta del Renacimiento que se extiende, ya en el período barroco, desde mediados del siglo XVII hasta inicios del siglo XVIII. Finalmente, se debe atender, sobre todo a través de la intertextualidad con la épica hispánica de tema americano y las hagiografías santarrorinas, a la idiosincrasia virreinal del texto que, si bien no lo excluye de la poesía épica culta, sí remarca sus particularidades americanas así como su es-

² Aquí cabe recordar lo dicho por Frank Pierce en su célebre estudio sobre los modelos de la poesía épica hispánica del Siglo de Oro: «Su obra (la de Tasso) era, sin duda, más fácil de imitar que la de Ariosto, porque ofrece una estructura nítidamente definida que requería un solo héroe y tema central, susceptible de variaciones limitadas... La “Liberata” tenía otro mérito más: su parentesco con la “Eneida” y con el “Orlando furioso”, los dos modelos tan utilizados por los predecesores y contemporáneos de Tasso» (Pierce, p. 306). Ciertamente, *Gerusalemme liberata* de Torquato Tasso constituye un modelo fundamental de la épica hispánica posterior. Hay que tener en cuenta —en lo que toca a la trama misma de *Vida de Santa Rosa*— que dicho poema ofrece ya un paradigma narrativo en el que valores como la «fe cristiana» y el «heroísmo cortesano» aparecen estrechamente ligados a la ficción épica. Por su parte, el célebre poema de Ludovico Ariosto, como bien lo recuerda Cesare Segre, a diferencia del *Orlando innamorato* de Boiardo, abandona en la misma medida la ‘koiné’ culta de su época (preñada de latinismos y variantes dialectales del norte de Italia) y adopta las influencias de los principales autores toscanos: Dante, Boccaccio, Petrarca y Poliziano (Segre, 2002, p. 22). No obstante, para considerar la épica italiana anterior al ciclo inaugurado por Boiardo, ver el estudio de Enrico Musacchio sobre el poema *L’Italia liberata dai Gotthi* de Giovan Giorgio Trissino, publicado en Roma el año de 1547 (Musacchio, 2003, pp. 334–352).

Asimismo, conviene incorporar a la discusión sobre la historia de la poesía épica hispánica, en el substrato románico, las categorías acuñadas por Antonio Prieto y José Lara Garrido. Prieto (1980, pp. 117–178), al proponer su categoría del ‘canon de Ferrara’, explica que dicha corte fue un fructífero caldo de cultivo para la épica culta del Renacimiento. Ercole I d’Este, casado con Eleonora d’Aragona, propició una serie de traducciones de poetas griegos y latinos, así como la consagración del estilo petrarquista en la poesía de su corte. Dicho canon se inicia, pues, con la publicación del *Orlando innamorato* de Matteo Maria Boiardo, el cual tendría como ‘giunta’ el poema de Ariosto (Ariosto, 2002, pp. 128–135). Por su parte, Lara Garrido (1999, pp. 58–77) —sin apartarse demasiado de la hipótesis de Prieto— propone la categoría de ‘canon romancístico’ para referir aquella producción narrativa en verso, cuyos principios configuran «un campo de escritura y un horizonte de expectativas que funciona a lo largo de la conformación histórica de la amplísima serie de *romanzi* (Lara Garrido, 1999, p. 58, subrayado original)». No obstante las sutiles diferencias en ambas abstracciones sobre la materia narrativa aquí consignada, conviene subrayar el hecho de que para ambos pensadores, tanto la constitución de una leyenda mítica fundacional como la glorificación genealógica de estirpe y nación (Prieto, 1999, p. 143) constituyen una parte fundamental de la retórica de dicha especie narrativa.

pecificidad ideológica. En tal sentido, *Vida de Santa Rosa* acusa también su filiación respecto del pensamiento de las elites criollas y, asimismo, el sentimiento de pertenencia a un suelo americano por parte de la heroína y el narrador del mismo. Esta posición específica es un elemento fundamental para comprender que su actualización del género épico revela, en última instancia, el posicionamiento discursivo del narrador del poema.

Este estudio busca responder cómo es que la historia del Virreinato del Perú se representa mediante actualizaciones de las formas y tópicos narrativos, por una parte, de la épica culta³ y, por otra, del relato hagiográfico santarrosino. Resulta importante, por ello, pensar la función específica que *Vida de Santa Rosa* desempeña dentro de su marco de enunciación —la ciudad capital del Virreinato del Perú—, así como en las particularidades del posicionamiento discursivo del narrador. Si bien el poema del Conde de la Granja no se dirige expresamente a la corte virreinal⁴, recrea una temática marcadamente americanista al fusionar

³ Paul Firbas, en un iluminador artículo, nos recuerda que la poesía épica americana se compone de un conjunto de textos que «siguen las características formales de la poesía épica culta renacentista, y cuya materia o lugar de escritura son americanos» (Firbas, 2002, p. 832). Si bien todavía no existe un estudio suficiente que haya abordado de manera directa la problemática de la épica colonial, estudiosos como el ya citado Paul Firbas, concentrándose fundamentalmente en la producción épica de la primera mitad del siglo XVII, han sabido desbrozar el camino desde la investigación difundida mediante artículos especializados y, en el mejor de los casos, a través de ediciones críticas de los poemas en cuestión. Él, por ejemplo, ha sostenido una de las lecturas más interesantes e innovadoras al respecto, sobre todo cuando afirma que «el género épico busca fundar nuevos espacios y proveer orden y jerarquías a las nuevas sociedades» (Firbas, 2002, p. 832). Asimismo, sostiene en otro lugar que dicha «segunda fundación de las ciudades» cumplía, en efecto, «una función análoga a la fundación de las ciudades letradas» (Firbas, 2000, p. 206).

Por su parte, el ambicioso volumen de Juan Bautista de Avalle-Arce (2000) no deja de ser una vista panorámica de los poemas escritos en un contexto colonial más o menos conocidos. Así, el eminente cervantista sostiene que *La Araucana* de Alonso de Ercilla «será el modelo declarado, acatado e imitado durante toda la épica colonial». Finaliza, además, aseverando que lo dicho es una «afirmación de consenso universal» (Avallé-Arce, 2000, p.11). Además, de concentrarse en aspectos como «el verismo de la épica medieval española» (tema que ya ha sido comentado seriamente por Paul Firbas (2006b, pp. 76-77) en su edición de *Armas antárticas*) comenta los poemas épicos de tema americano que él considera más relevantes: *La araucana* de Alonso de Ercilla (el modelo por excelencia), el *Arauco domado* de Pedro de Oña, *Elegías de varones ilustres de Indias* de Juan de Castellanos, *Argentina* de Martín del Barco Centenera, el *Bernardo* del obispo Bernardo de Balbuena y *La Christiada* de fray Diego de Hojeda.

⁴ Tal es el caso de poemas como *La Christiada* (1611) de fray Diego de Hojeda y *Armas antárticas* (fines del siglo XVI a 1609 aprox.) de Juan de Miramontes Zuázola,

el relato hagiográfico de santa Rosa de Lima con las formas propias de la épica culta. Por una parte, *Vida de Santa Rosa* marca el ingreso de la historia de la ciudad de Lima —a través de la santa que la representa junto con el resto de América y las Filipinas— al espacio canónico de la antigüedad y de la ‘Historia Salutis’ y, por otra, constituye en buena medida una segunda fundación simbólica de la misma en tiempos en los que, para algunos, la ciudad de Lima comenzaba a perder el lustre de su gloria⁵. Por dichas razones, su publicación en la ciudad de Madrid resulta mucho más que convencional: ciertamente el poema no se dirige a las autoridades virreinales ya que busca, por una parte, evitar el aplauso evidente y, por otra, resaltar la autoridad proveniente de España y no la que se gesta en los virreinos del Nuevo Mundo. Por eso apela, en cambio, al reconocimiento de los lectores doctos y píos de la misma capital del Imperio. *Vida de Santa Rosa* configura de una manera bastante singular una ‘ortodoxia colonial’ en la que el suelo americano (y sus frutos terrenales y espirituales como es el caso de Rosa de Lima) es materia de encomio, sin extender dichos elogios a las autoridades estrictamente

los cuales están dedicados expresamente al virrey-poeta don Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros quien se desempeñara como tal entre 1608 y 1615. Ya he destacado la importancia del hecho de que dichos poemas de inicios del siglo XVII estén dedicados a la figura del marqués de Montesclaros (Vélez, 2008, pp. 287-308). Durante el siglo XVII, siendo plausible ya el influjo de *La araucana*, se configura en la épica americana escrita desde el Virreinato del Perú un nuevo orden político. Muerto Felipe II el 13 de septiembre de 1598, aparecen durante los primeros años del siglo inmediato dos poemas épicos que, en lugar de dirigirse retóricamente a la persona del rey, lo hacen a la de su representante en las Indias; en este caso particular, el marqués de Montesclaros. Así, el nuevo centro de poder se traslada a la capital limeña desde la cual, ahora, habría de irradiarse un nuevo orden. *Vida de Santa Rosa*, pues, habrá de seguir en parte dicha nueva formulación del ‘statu quo’ del gobierno indiano. Ciertamente la exaltación del suelo americano será una constante, mas no la de considerar al Virrey como la más alta autoridad.

⁵ Luis Miguel Glave nos recuerda que «[a] fines del siglo XVII, el Conde de la Monclova, último virrey de la era de los Austrias en Lima, al llegar a su sede virreinal quedó sobrecogido por la “opulencia decaída” que transmitía el ambiente» (Glave, 1998, p. 142). Lo dicho, probablemente, se debe a la condición ruinoso que Lima asumió luego del terremoto de 1686. Asimismo, recuerda el historiador que por entonces Juan del Valle y Caviedes, español americanizado como el conde de la Granja, ya producía su mordaz literatura caracterizada por señalar el «splendor postizo y perdido» de la ciudad de Lima (Glave, 1998, p. 142).

Para mayor detalle sobre la visión negativa de la ciudad de Lima durante los siglos XVII y XVIII ver el libro de Pedro Lasarte; con especial énfasis, su capítulo v, *Juan del Valle y Caviedes: crónicas satíricas de la Lima virreinal* (Lasarte, 2006, pp. 179-210).

coloniales⁶. Que Oviedo y Herrera no se dirija en ningún momento a la autoridad inmediata (el virrey) podría no ser una omisión inocente, sino más bien la demostración de su plena conciencia de la soberanía imperial; de la misma manera que la omisión que Oviedo y Herrera hace de la convencional ‘*invocatio musæ*’ se justifica por la temática sacra y al mismo tiempo americana de su canto⁷:

de sagrada heroína canto las glorias,
que nació ROSA para ser Lucero,
y con humilde corazón profundo,
truinfó de Lucifer, de sí, del mundo⁸.

tú (ROSA) eres la Musa, que me inspira:
presta a la voz retóricos colores,
y tus virtudes díctalas tú propia,
pues solo tú de ti, puedes ser copia⁹.

⁶ El concepto que Juan Carlos Estenssoro propone de ‘ortodoxia colonial’ se vincula estrechamente con los alcances sociopolíticos del III Concilio Limense (Estenssoro, 2003, pp. 248-249). Enmarcada en el entorno de dichos procesos de evangelización, Estenssoro entiende la ‘ortodoxia colonial’ como la cristalización de un canon de la difusión del credo católico a partir de las traducciones en lenguas amerindias, las mismas que, además, reformularían el mismo pasado indígena, del cual sus lenguas sirven como vehículo para la evangelización (Estenssoro, 2003, p. 252).

A propósito comenta el caso del Inca Garcilaso de la Vega cuando este, en su afán por demostrar el defectuoso conocimiento que los españoles tenían de las lenguas americanas, propone como significado de la voz ‘Pachacamac’ el de «el que da ánimo al mundo»; es decir, que el Inca sigue en el fondo la traducción que de dicha voz se estipuló en el Concilio (Estenssoro, 2003, pp. 252-253). La ‘ortodoxia’ entendida por Estenssoro tiene, desde luego, claras implicancias teológicas en vista de que sus hipótesis confirman la eficacia de los ‘concilia Limensis’ (sobre todo el tercero), a saber, la instauración de un dogma católico desde el cual se reinterpreta el pasado de los ‘gentiles andinos’ para construir con el mismo un presente y un futuro coloniales firmemente afianzados en la ‘Historia Salutis’ de la Iglesia Romana.

⁷ Vélez, 2003, pp.125-126.

⁸ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa* I, 1. Cito por la edición matritense de 1711. Los números romanos corresponden al canto y los arábigos, a las octavas de los mismos. Los literales designan a los versos de las octavas. La edición en cuestión se puede consultar en el siguiente enlace del Proyecto Estudios Indianos: <http://estudiosindianos.org/biblioteca-indiana/vida-de-santa-rosa-de-santa-maria-poema-heroyco/>

⁹ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa* I, 7.

Desde un inicio, pues, se percibe la intención que tiene el autor por resaltar la especificidad de su proyecto: por una parte, se afirma la temática americana mediante la reescritura de la vida de santa Rosa (que llega inclusive a reemplazar a la misma Musa Calíope, patrona de la poesía épica); por otra, en cambio, se dirige hacia la máxima autoridad imperial para resaltar la direccionalidad de su discurso, a diferencia de poemas épicos coloniales como los de Diego de Hojeda o Juan de Miramontes, en los que la autoridad virreinal constituye su instancia superior de apelación¹⁰. Entre las octavas 74 y 77 del primer canto, el Conde de la Granja había de invocar a Carlos II como monarca supremo del Imperio para promover en él la imagen última de la consumación de la soberanía de la Casa de Austria: este monarca sería, pues, el elegido para la conquista del Nuevo Mundo¹¹.

En tal sentido, resulta relevante atender el hecho de que Oviedo y Herrera haya elegido la poesía épica religiosa para fijar las coordenadas de la Lima que encarna los ideales de la elite criolla; a saber, una ciudad que es representada en el poema como hispánica y católica, en la que los indios-idólatras no forman parte del gobierno de la misma¹² y los extranjeros-hereses (protestantes) son rechazados gracias al poderío religioso y militar de sus ciudadanos. Ciertamente, la épica religiosa representa un terreno fértil al momento de elaborar un discurso relativo a la hegemonía imperial: en vista de que España se concebía como el Orbe Católico por excelencia (baluarte de la cristiandad que combate al protestantismo anglogermánico y que promueve la conquista del Nuevo Mundo mediante la extirpación de idolatrías y la promoción de iconografías sincréticas), un relato como el de la épica religiosa consagra su razón de ser y, sobre todo, permite a las colonias ultramarinas ingresar dentro del proyecto de la 'Historia Salutis' gracias, como en el caso del presente poema, a la sistematicidad de la retórica hagiográfica

¹⁰ Vélez, 2008, pp. 287-290.

¹¹ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa* I, 75.

¹² Ya José Antonio Mazzotti ha señalado que en *Vida de Santa Rosa* predomina una visión «antiindígena» que representa los intereses políticos de los españoles peninsulares y la de los criollos (Mazzotti, 1996, p. 62). Dicha interpretación puede ser confirmada, además, a partir de las evidencias documentales que atestiguan el enfrentamiento entre Oviedo y Herrera y la máxima autoridad virreinal (conde de Lemos), la misma que procuraba la salud de los indios como medio de la conservación de la República (ver sobre todo la carta que el conde de Lemos dirigió a Luis Antonio de Oviedo y Herrera el 3 de diciembre de 1699, AGI Lima 71 L.2. núm. 4).

y a la capacidad que dicho género tiene para legitimar la historia del suelo americano. Igualmente, el orbe colonial a través de los parámetros formales propios de la poesía heroica consigue instalarse en el espacio consagrado de la Historia del mundo antiguo, junto con los antepasados notables de Europa. En ese sentido, conviene reflexionar si es que un producto como *Vida de Santa Rosa* —en el que la Retórica encuentra todavía un punto de articulación respecto de la Teología, en tanto sistema de interpretación de textos— refleja aquello que estudiosos como Fernando Rodríguez de la Flor denominan «teopolítica»¹³.

Vida de Santa Rosa integra epigonalmente el ‘corpus maior’ de la épica culta, justamente porque acusa una marcada intertextualidad. Por una parte, la más evidente es aquella que relaciona al poema con las hagiografías santarrosinas de la segunda mitad del siglo XVII; por otra, está también aquella relación mucho menos explícita entre el poema y la discursividad criollista que interpreta el sentido político del culto santarrosino a través de los sermones.

VIDA DE SANTA ROSA Y LAS NEGOCIACIONES DE LA ÉPICA CULTA HISPÁNICA: SOBRE EL CONCEPTO DE ‘HÉROE’ Y SUS RELACIONES INTERTEXTUALES

Como bien lo señala Antonio Prieto, la épica culta renacentista nace con lo que él mismo denomina el «canon de Ferrara». El éxito del *Orlando furioso* traería durante todo el siglo XVI un impacto trascendente sobre la poesía narrativa de materia caballeresca. Así, ya en el año de 1553, Jerónimo de Urrea publicaba su célebre traducción castellana del *Furioso*, con lo cual el prestigio estrófico de la ‘ottava rima’ se aseguraría en el cultivo de la poesía épica hispánica¹⁴.

Con la llegada del ciclo ariostesco a España, además, hacían su ingreso dos de los principales y consagrados cantores de la musa Calíope:

¹³ Rodríguez de la Flor, 2003, p. 3. El término ‘teopolítica’ designa a la «totalidad imperial hispana» que «no deja de invertir empeños en el campo de lo factual, de lo material, y no pierde nunca enteramente de vista la perspectiva de la necesaria conquista material del mundo» (Rodríguez de la Flor, 2003, p. 3). La esfera de acción que supone esta teopolítica remite necesariamente al ‘componente imaginario’ sobre el cual se proyecta una trascendencia específica y providencial para enmarcar los procesos de colonización del mundo americano. En ese sentido, la ‘teopolítica’ constituye una suerte de doctrina de las doctrinas, mediante la cual la ideología imperial se vuelve impermeable a toda crítica e, inclusive, a las derrotas fácticas del accionar bélico.

¹⁴ La edición bilingüe del *Orlando furioso* realizada por Cesare Segre y María de las Nieves Múñiz (2002) reproduce la traducción de Urrea.

Virgilio y Lucano. Para entonces, el autor de la *Eneida* ya era considerado como el modelo de más prestigio, clásico por excelencia en la medida en que supo compendiar los dos poemas homéricos tenidos por canónicos. Este, a su vez, presentaba los hechos pasados, la ‘res gesta’, en un estadio mítico. Por su parte, Lucano representaba una forma distinta —aunque igualmente prestigiosa— de entender la poesía heroica, en la medida en que permitía introducir hechos del presente histórico¹⁵ y, asimismo, mantenía ciertas formas prestigiosas de la épica virgiliana. Estos dos grandes hitos de la épica latina conformaron al menos dos maneras distintas de concebir el pasado: Virgilio lo canta desde la apoteosis del mito propio del imperio triunfante y Lucano, desde el pesimismo propio de quien ha perdido en la batalla¹⁶. De esta manera, se comprende la necesaria comparación que se hace del Conde de la Granja respecto de estos dos grandes paradigmas poéticos en los preliminares de su poema. El círculo de letrados (o humanistas) españoles peninsulares y criollos que participa de la elaboración del aparato crítico que presenta su obra nunca perdió la perspectiva de su objetivo: si bien se trata de demostrar que el autor ha sabido practicar una sana ‘imitatio’ respecto de sus modelos precedentes, consigue, con la elección de la fábula y la heroína, superar ética y moralmente los intentos anteriores. Por ello, el cuerpo de santa Rosa resulta ser como el de cualquier criollo de Lima: un microcosmos del cuerpo político, de su ‘civitas’ o comunidad¹⁷.

¹⁵ Prieto, 1980, p. 119.

¹⁶ David Quint ya ha explicado en qué medida el poema de Virgilio se corresponde con la visión del mundo imperial que vence y que el de Lucano representa la visión de la república derrotada. El mismo Quint, en el capítulo cuarto de su estudio (pp. 131-209) explica cómo el poema *De bello civili*, más conocido como *Pharsalia* (porque toma el nombre de la más célebre de las batallas ahí narradas) representa otra tradición respecto de la virgiliana. Quint, al respecto, nos recuerda que «[t]he ‘Pharsalia’ gives back to the vanquished republicans their story of resistance and keeps that story alive in historical memory» (p. 133).

¹⁷ No obstante, existen posturas como las de Frank Graziano, para quien «la fracasada salvación colectiva prometida por el catolicismo imperial» encontró una solución en el misticismo americano de inicios del siglo XVII (2002, p. 11). Ciertamente, el misticismo representa un fenómeno subjetivo de corporalización mediante el cual se establece un diálogo más o menos directo con la esfera trascendente del credo católico (en vista de que el santo consigue unirse con el cuerpo místico de Cristo sin la necesidad de acudir a los sacramentos), sin embargo, no se debe olvidar que tanto los proyectos de beatificación y posterior canonización son llevados a cabo por grupos sociales (principalmente criollos) cuyos intereses, en última instancia, son políticos.

De esta manera, los prologuistas del poema muestran una clara necesidad, en primer lugar, de comparar al poeta en cuestión con sus antepasados consagrados; a los que, las más de las veces, supera. Así, en su *Censura*¹⁸ don Miguel Núñez de Rojas¹⁹ afirma que Luis Antonio de Oviedo y Herrera es un poeta que no olvida la obligación del historiador y por eso «teje» su ficción tan solo para «hermosear la verdad»²⁰. En ese sentido, Núñez de Rojas sostiene que *Vida de Santa Rosa*, a diferencia del poema épico-histórico por excelencia, no es «fatigoso»²¹ y para ello pondera a su autor como superior a Lucano²². De igual manera, el doctor don Pedro de la Peña²³, en su *Parecer* compara a Luis Antonio

¹⁸ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, b[4] d[4v].

¹⁹ Miguel Núñez de Rojas fue un jurista que nació en Lima el año de 1676. Hijo del oidor Miguel Núñez de Sanabria y de doña Gregoria de Rojas estudió jurisprudencia en Lima y se graduó de doctor en ambos derechos en la Universidad de San Marcos. Finalmente, se trasladó a España donde llegó a desempeñar la judicatura privativa de secuestros. Luego, ascendió al cargo de consejero del real y supremo Consejo de las Órdenes en 1730. Murió el 18 de enero de 1731 siendo caballero de la Orden de Santiago (Milla Batres, 1986, p. 323). Su importante biblioteca, así como el amplio dominio que sobre la misma poseía, es aludida tanto en el tomo cuarto del *Theatro crítico universal* de Benito Feijóo (p. 106) como en el *Diccionario* de Luis Antonio Eguiguren (p. 209).

²⁰ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 9, b[4]-d[4v].

²¹ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 9, b[4]-d[4v].

²² Conviene recordar que Lucano fue conocido en España desde la primera traducción de su *opera magna* bajo el ambiguo apelativo de “historiador”: en 1530 se imprimió una traducción de la *Pharsalia* realizada por Martín Lasso de Oropesa, titulada *La hystoria que escriuió en latin el poeta Lucano; trasladada en castellano* (Pierce, 1968, p. 365). El catálogo de Pierce consigna al menos siete reimpresiones de esta traducción a lo largo del siglo XVI. Ya en el XVII, en 1684, se publicaba *La Farsalia, poema español*, traducción de Juan de Jáuregui (Pierce, 1968, p. 365).

²³ Las escasas noticias biográficas de Pedro de la Peña las he podido obtener del mismo poema, del *Testamento* del conde de la Granja que se conserva en el AGN y del *Diccionario* de Mendiburu. Aquel, según se consigna en el primer folio de su ‘Parecer’, era para inicios del siglo XVIII racionero de la Catedral de Lima, catedrático de prima de Sagrados Cánones en la Universidad Real de San Marcos y consultor del Santo Oficio de la Inquisición del Perú. Asimismo, Mendiburu nos recuerda que este criollo nacido en la ciudad de Lima estudió en el colegio real de San Felipe y, posteriormente, fue catedrático de prima de leyes y de cánones en la Universidad de San Marcos. De esta fue rector en el periodo de 1718 a 1720 (Mendiburu, 1934, p. 364). Por su parte, tanto el *Testamento* del Conde, como la dedicatoria de su *Poema sacro de la pasión de nuestro Señor Jesu-Christo*, nos revelan una filiación mucho más estrecha entre el lector y el autor de *Vida de Santa Rosa*. En dicho *Testamento* se menciona dos veces a Pedro de la Peña: la primera de ellas alude a este como tío de Rosa María del Salvador, hija del conde que

de Oviedo y Herrera con Virgilio al afirmar que, habiendo nacido el primero en la Mantua Carpentana (Madrid), era digno de ser llamado *Mantuano* como el autor de la *Eneida*²⁴. Siguiendo las ingeniosas comparaciones de estos dos comentaristas, conviene considerar aquellas realizadas por don Fernando Carrillo de Córdova²⁵ en su *Juyzio del poema*. Carrillo inicialmente establece una clara genealogía poética para *Vida de Santa Rosa* y su autor. Para este son cuatro «los hijos del Sol» (Apolo) que presiden la «cátedra de prima» de la «Universidad del Parnaso»: Homero, Virgilio, Tasso y Camões²⁶. El autor de *Vida de Santa Rosa*, sin lugar a dudas para el generoso comentarista, ha conseguido igualar el esfuerzo de sus predecesores. Más adelante, realiza una interesante comparación entre el Conde y el mismo Virgilio cuando comenta el uso de la ‘alegoría’ por parte de Oviedo y Herrera: afirma Carrillo que Homero no supo entrelazar el relato alegórico con la fábula de los poemas. Virgilio, según anota, corrigió dicho yerro homérico y por eso el Conde de la Granja, al seguir al modelo latino ejecuta de manera extraordinaria el

era subpriora del Monasterio de Nuestra Señora del Prado. De la Peña, en vista de que el padre no se podía hacer cargo de las mesadas correspondientes de su hija (la suma de cien pesos anuales) había asumido los costos de su sobrina («Testamento del Conde de la Granja», fol. 326 r.). En seguida, en el folio 329 v. el conde de la Granja estipula que en caso de que su esposa no pueda asumir las responsabilidades familiares ‘post mortem’, De la Peña sería nombrado albacea de sus hijos, así como tenedor de sus bienes. Sin duda se trataba de una persona muy próxima al entorno familiar de los condes de la Granja (acaso carnal o político), pues como consta en el *Inventario* de los bienes que la condesa de la Granja mandó hacer a la muerte de su esposo Pedro de la Peña aparece una vez más como custodio de «quatro candeleros grandes de plata, dies platos, los seis medianos y los quatro menores que pesan sesenta y tres marcos y quatro onzas» («Inventario del Conde de la Granja», fol. 334 v.). En la *Dedicatoria* que el Conde de la Granja le hace a De la Peña en su *Poema sacro* lo menciona, por lo demás, explícitamente como su primo. Sin embargo, no hemos podido determinar si se trata solamente de un parentesco político. Esta proximidad, acaso, sirva para explicar el conocimiento que el canónigo tuvo respecto de la biografía de Oviedo y Herrera: resta decir que de todos los textos preliminares el de Pedro de la Peña es el que mayor información biográfica contiene respecto de la trayectoria político-militar del Conde de la Granja.

²⁴ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 2, e[2]-f[4].

²⁵ El coronel Fernando Carrillo de Córdova, marqués de Santa Maria de Pocoyan, nació en Lima. Fue alcalde ordinario entre 1726 y 1746. Mendiburu, además, refiere que dicho marqués era «muy contraído al cultivo de las letras». Se consigna, por lo demás, el *Juicio* al poema del Conde de la Granja como uno de sus aportes a las letras (Mendiburu, 1934, pp. 433-434).

²⁶ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 1, g[1v]-h[3].

uso de la alegoría en su relato. Comenta Carrillo la inclusión de los personajes Vilcaoma y Yupangui como representaciones de la «ambición» y la «traición» respectivamente²⁷. Resulta, pues, evidente que los primeros testimonios de lectura que se tienen de *Vida de Santa Rosa* acusan una marcada voluntad por afirmarlo como un poema épico (o heroico) a partir de una primera comparación de su autor respecto de aquellos otros consagrados dentro del canon de la épica clásica y moderna como es el caso de las alusiones a Torquato Tasso y Luys de Camões.

Además del reconocimiento del autor en tanto ‘poeta épico’ realizado por sus prologuistas, se debe tener en cuenta que, desde el punto de vista formal, *Vida de Santa Rosa* fue considerado indefectiblemente como un ‘poema heroico’, tal y como se consigna en el título mismo de la obra. En la segunda parte del estudio introductorio de su edición de *Armas antárticas*, Paul Firbas ha reflexionado de manera concisa y oportuna sobre la etimología del apelativo de ‘heroica’ que designa a la poesía épica culta²⁸. Firbas nos recuerda que el término ‘heroico’ fue el más común al momento de calificar aquello que nosotros denominamos ‘épica culta’ de los siglos XVI y XVII. Así, los vocablos ‘épico’ y ‘epopeya’ resultan ser usos eruditos mucho más restringidos²⁹. Firbas, pues, confirma que «[e]s siempre el carácter “heroico” de los hechos narrados lo que les confiere identidad a estos textos»³⁰. Asimismo, al consultar su significado en el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias (1995), se puede apreciar que permanecía vigente una cierta confusión respecto de su significado, inclusive en la esfera de los tratadistas. ‘Heroico’ puede ser el hecho, la gesta, que «vale ilustre, grande... que cerca de los antiguos significaba tanto como hombres que, no embargante fuesen mortales, eran sus hazañas tan grandiosas que parecía tener en sí alguna divinidad»³¹. No obstante, también puede referir al metro de un tipo de poesía. Covarrubias señala que un poeta épico es aquel que escribe versos heroicos, los cuales no necesariamente aluden a las «hazañas de varones ilustres»³², sean verdaderas o fabulosas, sino a la cantidad silábica de un verso específico. En tal sentido, se puede advertir un pensamiento

²⁷ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 8, g[1v]-h[3].

²⁸ Firbas, 2006, pp. 69-115.

²⁹ Firbas, 2006, pp. 74-75.

³⁰ Firbas, 2006, p. 75.

³¹ Covarrubias, 1611, p. 629.

³² Covarrubias, 1611, p. 483.

próximo al que plantea Alonso López Pinciano en su *Philosophia antiqua poetica*: ahí, el tratadista consigna que «se dijo épica y epopeya del metro heroyco con que se hace la imitación, y que heroyca también se dize porque es imitación de héroes y personas gravísimas»³³. Si bien para López Pinciano el metro heroico español por excelencia fue el dodecasílabo —usado por Juan de Mena en su *Laberinto de fortuna*—, ya durante el siglo XVI, con la aparición del *Orlando innamorato* de Matteo Maria Boiardo, el endecasílabo pasó a ser el metro por excelencia de la épica culta, así como la ‘*ottava rima*’ fue el molde estrófico que lo contuvo³⁴.

En tal sentido, prácticamente todos los textos preliminares concuerdan en que este se trata de un «poema heroico»³⁵. La *Aprobación* del teólogo Juan de las Evas³⁶ lo hace en el folio 6 de su texto cuando trata de imitar las octavas reales de Oviedo y Herrera en un poema laudatorio³⁷. Por su parte, Núñez de Rojas en su *Censura* reconoce que la «vida de la Santa [Rosa] escrita en prosa»³⁸ es una forma de transmisión de su leyenda hagiográfica que puede ser consonante con las modas y gustos de

³³ López Pinciano, 1973, p. 150.

³⁴ Inclusive el tratadista Daniello Bernardino, en su *Della poetica*, señalaba ya por el año de 1536 que la poesía heroica o épica tenía que ver con el tema tratado por encima del metro empleado (recuérdese una vez los endecasílabos de rima blanca del poema de Trissino) (Williams, 1921, pp. 449-450).

³⁵ Aun cuando los poemas laudatorios de los preliminares aluden muchas veces a *Vida de Santa Rosa* en tanto poema ‘heroico’ no creo pertinente ahondar en explicaciones sobre los mismos. Por su parte, los textos ‘críticos’ del inicio del poema resultan ser mucho más adecuados para los fines de esta investigación, pues se trata de opiniones que buscan relacionar al poema del Conde de la Granja con una tradición precedente y para ello se sirven muchas veces de valiosas justificaciones literarias e históricas en menor grado. No obstante, consigno aquellos poemas en los que se menciona a *Vida de Santa Rosa* como ‘poema heroico’:

«Perillustri viro comiti de la Granja, Heroicum Hispanum Pœma LA ROSA pangenti» y «Heroico poemati, La Rosa A perillustri Domino Comite de la Granja, Limæ in Peruvio composito. Carmen Heroicum pangebatur del padre José Rodríguez (escritos en latín).

«Optimo parenti, et domino colendissimo D. Ludovico de Oviedo & Herrera, Comiti de la Granja Iacobæo Equiti de Heroico poemate la ROSA inscripto» de su hijo Luis Aniceto de Oviedo y Herrera (escrito en latín)

³⁶ En el encabezamiento de su *Aprobación*, se afirma que era, al menos para el 21 de mayo de 1711, «predicador de su Magestad de los doce de número, capellán de honor y mayor del real Convento de Santa Isabel de la corte madrileña, calificador de la Santa Inquisición y de sus juntas secretas, examinador sinodal del Arzobispado de Toledo y teólogo de la nunciatura de España» Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 1, a[4]-b [2v].

³⁷ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 7, a[4]-b[2v].

³⁸ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 7, b[4]-d[4v].

las gentes, pero que no necesariamente guardan relación con el ‘asunto’ elevado de la misma. Por eso, ve en la forma del «poema heroico» un «medio proporcionado»³⁹. Asimismo, tanto el *Parecer* de Pedro de la Peña como el *Juyzio del poema* de Fernando Carrillo de Córdova definen a *Vida de Santa Rosa* como un «poema heroico». En primer lugar, De la Peña juzga el poema como heroico en la medida en que este elige un sujeto (la santa) cuyas virtudes son ejemplo de heroicidad cristiana⁴⁰.

Era claro que la elección de santa Rosa de Lima como protagonista del poema se imponía como una razón de fuerza mayor para afirmar que se trataba de un poema heroico tanto en el sentido clásico como el cristiano. No obstante, el *Juyzio* de Carrillo de Córdova ofrece razones mucho más consistentes sobre por qué *Vida de Santa Rosa* debe ser leído como un magistral ejemplo de dicho género narrativo. Comentando nociones de preceptiva literaria, el prologuista afirma que el poema del Conde de la Granja acusa «una observancia regular de las estrechissimas leyes de la Epica»⁴¹. Ante todo celebra la elección de la heroína y recuerda que anteriormente ya autores como Platón⁴², Plutarco y Tasso habían incluido en sus obras a «las hembras de virtud heroyca, por consistir esta en las dotes del Alma»⁴³. En ese sentido, la elección de santa Rosa, no pudo ser la de «más alto sujeto», pues en su breve vida se respiran «celestiales olores de virtudes heroicas»⁴⁴. Asimismo, Carrillo interpone a su reflexión de índole preceptista un hábil reclamo a la historia del Imperio:

cuyo divino triunfo [el de Rosa respecto de las humanas pasiones], aún no colocado en su esfera, *por el débil vuelo de la historia*, demandaba a la Poética la remontada sublimidad de sus plumas, como porque teniendo *el mérito infeliz de la nobleza de este Reino rezagado innumerable sueldo de honor glorioso en las cerradas arcas del silencio*, era digno empeño de la elevada cortesanía de

³⁹ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 7, b[4]-d[4v].

⁴⁰ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fols. 5-6, e[2]-f[4].

⁴¹ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 5, g[1v]-h[3].

⁴² Así, en el libro v de la *República* Platón afirma que la mujer puede desempeñar cargos públicos y ocupar puestos políticos en la ‘polis’ en vista de que no hay mayor diferencia entre esta y el hombre (Platón, p. 451c-d, p. 453a y p. 455c-d). La única diferencia para Platón, en vista de que hombres y mujeres pueden realizar las mismas funciones en la ciudad, estriba en la debilidad de esta (Platón, p. 455d).

⁴³ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 5, g[1v]-h[3].

⁴⁴ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 5, g[1v]-h[3].

tan superior talento, pagar en la moneda de oro de su estilo las militares acciones de aquel tiempo, para continuar en este de hoy el afecto, que siempre le ha debido el Perú⁴⁵.

Carrillo y Córdova dirige su reflexión sobre el lugar de la enunciación del poema al autor del mismo. Para ello, en primer lugar, debe subrayar el hecho de que el *débil vuelo de la historia* escrita desde la Metrópoli no ha dado cabida a la prodigiosa vida de la santa limeña en sus anales. Por eso, en seguida, reconoce que tan solo con la 'laudatio' propia de la épica podría saldarse dicha deuda. Aludiendo eufemísticamente al prestigio de los españoles americanos, el comentarador señala que «la nobleza deste Reino rezagado» (es decir, los méritos de la elite criolla) goza de un «mérito infeliz», pues ha recibido como pago (sueldo) «honor glorioso en las cerradas arcas del silencio»; es decir, gloria que no trasciende las fronteras del orbe colonial y que, a juicio de este, no recibe respuesta de la Metrópoli. Concluye la reflexión con una alusión directa a la biografía del autor, en tanto le recuerda que hace bien con reconocer la importancia de cantar las glorias presentes de la tierra que lo acoge sin vanagloriarse tan solo con sus pasados méritos militares de las campañas de Flandes. Se comprueba, por lo tanto, que para los lectores de *Vida de Santa Rosa* sus estatutos poético y retórico —conferidos por la sistematicidad del género épico— son, en última instancia, una justificación para consagrar de manera definitiva el prestigio del que hasta entonces no era más que un 'reino rezagado'. Así, el posicionamiento discursivo del poema acusa la necesidad de expresar a través de una serie de discursos prestigiosos —como la épica para la materia heroica y la hagiografía para la religiosa— la consagración de la elite hispánica del virreinato del Perú, a través del microcosmos que constituye el caso paradigmático de santa Rosa.

Finalmente, el mismo Fernando Carrillo de Córdova se preocupa en señalar el seguimiento que Oviedo y Herrera realizó para la escritura de su poema respecto de la preceptiva literaria clásica. Al comentar el estatuto de la 'inventio' en *Vida de Santa Rosa* el prologuista asevera que su perfección consiste en la 'imitatio'⁴⁶. Sin duda, el peso que esta

⁴⁵ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fols. 5-6, g[1v]-h[3], mi subrayado.

⁴⁶ En su *Poética* Aristóteles afirmó que la poesía, en general, podía ser vista como un conjunto de imitaciones (Aristóteles, 47a, pp. 13-16). Para una discusión contemporánea sobre preceptiva épica ver los artículos de Thomas Greene y el de A. Donald Sellstrom.

función recibe por parte de la crítica se relaciona con la valoración general que al menos el primer conjunto de lectores del poema otorga al sujeto épico, a la heroína del mismo: en la medida en que *Vida de Santa Rosa* es la adecuación de un personaje hagiográfico a los códigos de la poesía heroica, no debería sorprender que la imitación de los 'exempla' de su 'vita' siga siendo uno de los ejes sobre los cuales habrá de girar su valoración para la comunidad de creyentes y fieles del culto santarrosino. En líneas generales, se llega a la conclusión según la cual la «verisimilitud» del poema no llega a ocultar la «honesta desnudez de la verdad histórica»⁴⁷. Carrillo, pues, trata en todo momento de afirmar que el poema en cuestión es un documento —aunque artístico y, en tal sentido, aristotélicamente verosímil— de la historia, de la hagiografía de uno de los sujetos más relevantes del virreinato del Perú. Con ello, se habría de asegurar una lectura del poema que no solo sepa atender los méritos poéticos del mismo, sino que, además, descubra en él la verdad de la historia presente de las colonias, para celebrar de una vez por todas sus méritos y prodigios en el Viejo Continente; es decir, para abrir de una vez por todas las 'cerradas arcas del silencio'. Finaliza Carrillo su *Juizio* al comparar las estrategias poéticas de la poesía heroica usadas sabiamente por Oviedo y Herrera frente a los yerros de los antiguos: Virgilio erró en la elección de una materia heroica demasiado remota para su tiempo; Ariosto, al darle demasiado esplendor a una heroína indigna de este; Homero y Tasso, al negar la participación de mujeres como protagonistas; y, por último, Lucano, al carecer de «inventio»⁴⁸. De esta manera, se puede apreciar cómo es que la comunidad letrada a la que pertenecía el autor de *Vida de Santa Rosa* tuvo la imperiosa necesidad no solo de avalar los méritos estilísticos que su juicio pudo percibir entonces, sino de reconocer en el poema un documento de la historia reciente del virreinato del Perú que, además, actualizaba favorablemente un género prestigioso como el de la épica culta.

⁴⁷ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 6, g[1v]-h[3].

⁴⁸ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 9, g[1v]-h[3].

ÉPICA Y HAGIOGRAFÍA: PRESENCIA DE LA ÉPICA SACRA Y LAS HAGIOGRAFÍAS SANTARROSINAS DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVII EN *VIDA DE SANTA ROSA*

Si descontamos *La Christiada* de Ojeda, el universo épico hasta inicios de la década de 1690 (fecha que en que suponemos se inicia la redacción del poema⁴⁹) había descrito o abordado la religiosidad hispánica como un discurso exógeno que se implantaba en el Nuevo Mundo. La conquista revela la existencia de idólatras como sucede en el ciclo araucano o en la referencia de Ojeda al infierno que contiene a los dioses mexicanos y peruanos. Aun cuando la santidad se había convertido en una necesidad de las órdenes religiosas para legitimar sus labores evangelizadoras, el discurso hagiográfico solo había penetrado las capas de la homilética y de las crónicas. Las hagiografías o vidas sagradas aparecen, sobre todo, a partir de la construcción político-teológica de Santa Rosa de Lima durante la primera mitad del siglo XVII. Para entonces, los poemas épicos sobre la conquista, del ciclo araucano y sobre la piratería habían entrado a una fase de latencia.

Luego de la beatificación (1668) y posterior canonización de Santa Rosa de Lima (1671), sobrevino un torrente de producción literaria e iconográfica que exaltaba la patria de la primera santa del Nuevo Mundo. Las distintas órdenes religiosas desataron los nudos del telar hagiográfico de Rosa para tejer nuevos discursos que tenían un objetivo común: confirmar que la tarea evangelizadora rendía frutos en el huerto divino en el que se había convertido el Virreinato del Perú. Si bien la obra póstuma de Rodrigo de Valdés S.J., *Fundación y grandezas de la muy noble y muy leal ciudad de Los Reyes de Lima* (Madrid, 1687) constituye la primera exaltación criolla de la figura de Santa Rosa que en tono heroico se aleja del canon hagiográfico, el poema del Conde de la Granja es el primero que aprovecha dicho canon para enriquecerlo

⁴⁹ Se recomienda la consulta del «Apéndice II: Fechas de composición e impresión de *Vida de Santa Rosa*» de mi tesis *Rosa de Indias: discursividad criolla y representación simbólica de la comunidad de Lima en Vida de Santa Rosa de Santa María del Conde de la Granja (1711)*, pp. 224-231. Ahí, por ejemplo, se menciona el hallazgo, por parte de Ramón Mujica en la colección de la Fundación Lázaro Galdiano, del manuscrito del poema destinado a la imprenta con fecha de 1697. Mi interpretación de los hechos se desarrollan en el susodicho Apéndice II que se puede consultar en el siguiente enlace: https://www.academia.edu/9693702/Rosa_de_Indias_discursividad_criolla_y_representaci%C3%B3n_simb%C3%B3lica_de_la_comunidad_de_Lima_en_Vida_de_Santa_Rosa_de_Santa_Mar%C3%ADa_del_Conde_de_la_Granja_1711_

con las narraciones episódicas de la épica culta. Asimismo, con la incorporación de la subvertiente de la épica sacra, Luis Antonio de Oviedo y Herrera crea un nuevo relato santarrosino en el que la santa se convierte en heroína americana.

LA ÉPICA SACRA

Ciertamente, la relación que *Vida de Santa Rosa* guarda respecto de sus modelos precedentes de épica culta hispánica se explica mejor desde la subvertiente ‘religiosa’ o ‘sacra’ de la misma. Así, una afirmación como la de Juan Bautista de Avalle-Arce, para quien *La Araucana* de Alonso de Ercilla es el modelo por excelencia de toda la épica colonial⁵⁰, debe revisarse para estudiar un poema épico religioso⁵¹ como el del Conde de la Granja.

En primer lugar, se debe atender a los modelos discursivos sobre los que *Vida de Santa Rosa* se construye. El poema de Oviedo y Herrera representa una conjunción entre dos géneros narrativos prestigiosos: la poesía épica y la hagiografía. De esta manera, se puede proponer que la celebración de la santa criolla podría realizarse de manera efectiva por el segundo de los modelos, dado que la hagiografía es la narración por excelencia que permite la alabanza del santo y, por extensión, de la comunidad a la que este pertenece⁵². Más aún, si consideramos, junto con Thomas J. Heffernan, que los «textos escritos en y para la función

⁵⁰ Avalle-Arce, 2000, p. 11.

⁵¹ Frank Pierce reconoce en la subespecie de la épica religiosa un vehículo óptimo para el espíritu contrarreformista del Imperio Hispánico (Pierce, 1944, p. 1). En este temprano artículo, adelantó juicios valiosos que hasta nuestros días resultan indispensable punto de partida: por ejemplo, señaló como las dos fuentes intertextuales más relevantes de dicha subespecie narrativa la *Æneis* de Publio Virgilio Marón y la *Gerusalemme liberata* de Torquato Tasso (Pierce, 1944, pp. 2-3). Si bien la relevancia del poema de Tasso para tales efectos no amerita mayor comentario, conviene señalar que la predilección del poema del Mantuano obedecía en esos días, no solo a la bien merecida fama del mismo por su innegable calidad y peso en la épica culta, sino también —para el caso específico de la epopeya religiosa— por el hecho de que este era tenido como protoprofeta gracias a su célebre *Bucólica IV*. Dicha leyenda, que le valió el bautizo como *Virgilius* y ya no *Vergilius*, lo consagró como un modelo de las letras paganas que intuitivamente prefiguraban la llegada de Cristo. Asimismo cabe recordar el poema *Cento Vergilianus de laudibus Christi* en el que Faltonia Betitia Proba cristianizó a manera de centón la *Æneis*, el mismo cuya popularidad no cesó desde el siglo IV hasta el XV.

⁵² Thomas J. Heffernan recuerda que la hagiografía —o *biografía sagrada* como él prefiere llamarla— es «un texto narrativo de la vida del santo escrita por un miembro de la comunidad de creyentes» (Heffernan, 1992, p. 16, mi traducción).

de un culto iteran un sistema de valores aceptado de común acuerdo por la comunidad»⁵³ la relevancia discursiva que la hagiografía presta a los fines ideológicos de la comunidad criolla queda más que subrayada. Por su parte, la llamada épica religiosa o sacra, tiene de sí una subespecie narrativa que desde fechas tempranas había ya asimilado muchas de las funciones discursivas de la hagiografía: se trata, pues, de los poemas épicos religiosos que tratan sobre la vida de santos y, en ese sentido, son también hagiográficos⁵⁴.

Lamentablemente, no existe ningún estudio que haya explicado las relaciones intertextuales entre dichos poemas y las hagiografías correspondientes; sin embargo, se puede alcanzar una favorable visión panorámica de la cuestión si es que se atiende, cuando menos, a los ya maduros catálogos elaborados por Cayetano Rosell y Frank Pierce para establecer una modesta estadística que acuse la relevante presencia de dicha subespecie dentro del ‘corpus’ de la épica culta durante los siglos XVI y XVII⁵⁵. Para ambos géneros narrativos, el modelo paradigmático por excelencia es el de la *vita Christi*⁵⁶. De esta manera, las hagiografías

⁵³ Heffernan, 1992, p. 18, mi traducción.

⁵⁴ Ya desde la década de 1580 encontramos ejemplos plausibles: en 1584 Cristóbal Tamariz publicó en Sevilla un *Martirio de los santos martires de Cartuja que padecieron en Londres*. Asimismo, Gabriel de Mata publicaría en el año de 1587 en Bilbao las tres primeras partes de su *Cavallero Asisio* en el que se narran los hechos milagrosos de la vida de San Francisco de Asís. Por su parte, Lope Félix de Vega publicó en Madrid, en el año de 1599, su *Isidro. Poema castellano*. Mas solo en 1604 con la publicación toledana de *Vida Excelencias y Muerte del Patriarca y esposo de Nuestra Señora San Joseph* de José de Valdivieso el subgénero de los poemas épicos que reelaboran las vidas de santos alcanzaría gran notoriedad. El poema de Valdivieso, como lo señala Pierce, alcanzó 30 ediciones a lo largo del siglo XVII (Pierce, 1968, p. 292). Por lo tanto, se puede presumir que los poemas épicos religiosos de índole hagiográfica alcanzan un alto número de recepción a partir del siglo XVII.

⁵⁵ Los datos bibliográficos aquí vertidos fueron tomados de la todavía imprescindible publicación de Frank Pierce, *La poesía épica del siglo de oro* (1968) que contiene un valioso «Catálogo cronológico de poemas publicados entre 1550 y 1700» (Pierce, 1968, pp. 327-362); y del *Catálogo de poemas castellanos heroicos, religiosos, históricos, fabulosos y satíricos* (XIX-XXVII), consignado por Cayetano Rosell en el segundo volumen de sus *Poemas épicos* (1854). Agradezco el valioso y dedicado trabajo de Stephanie Rohner, quien me ayudó con la organización de los poemas en grupos temáticos siguiendo la cronología de los mismos. De esta manera, pude determinar una modesta tipología de la poesía épica religiosa desde mediados del siglo XVI hasta la década de 1740 aproximadamente.

⁵⁶ En el primer capítulo de su estudio, titulado «La función social de los santos» (Rubial, 2001, pp. 17-45), Antonio Rubial García hace un breve y útil recuento de los

buscaban, mayoritariamente a través de la vida de santos varones, evidenciar las similitudes entre la vida de estos y la de Jesucristo. En ese sentido, conviene constatar que tanto el primer poema épico-religioso del que se tiene noticia en España trata sobre la *vita Christi* como sucede respectivamente para el caso de América.

Con la *Christo Pathia* de Juan de Quirós, publicada el año de 1552 por Juan Ferrer en Toledo, se inició una vasta tradición de poesía épica religiosa que habría de dar sus frutos para el caso americano con *La Christiada* de fray Diego de Hojeda, poema publicado en Sevilla el año de 1611 por Diego Pérez. Así, desde la segunda mitad del siglo XVI se pueden contar ocho poemas dedicados a la *vita Christi*, de los cuales fue el último el de Francisco Hernández Blasco, *Universal redempcion, passion, muerte y resurreccion de nuestro Redemptor Iesu Christo*⁵⁷ versión aumentada del que publicara en 1584. Por su parte, el siglo XVII se inicia con la publicación en Zaragoza, durante el año de 1605, de *El solitario poeta, la qual trata de los Mysterios de la vida de Christo, y de la Virgen Santissima*, de Alonso La Sierra. Además de tener en cuenta *La Christiada* de fray Diego de Hojeda, es menester recordar la edición aumentada del poema de Hernández Blasco, hecha por su hermano Luis durante 1613, la *Vita Christi* de Manoel das Povoas, publicada en Lisboa el año de 1614 y *La Aurora de Christo* de Luis de Belmonte Bermúdez publicada en Sevilla dos años más tarde.

No obstante la relevancia de algunos poemas específicos, conviene atender también a la épica religiosa de los siglos XVI y XVII como conjunto: ahí se puede observar que de un total de 224 poemas escritos e impresos entre los años de 1550 y 1700, los de asunto religioso constituyen el 40,18 % de la producción total: son, pues, poco más de 90 poemas los que se pueden identificar en los catálogos de Rosell y Pierce⁵⁸. Atendiendo clasificación que he realizado a partir de los catálogos,

orígenes de la hagiografía como documento histórico y literario. Señala, por ejemplo, que a diferencia de las *Vitæ* de Plutarco, la hagiografía no muestra las virtudes del hombre en sí como rasgo de su perfección, sino para mostrar en primera instancia la gloria de Dios (Rubial, 2001, p. 22).

⁵⁷ Hernández Blasco, Toledo, 1598. En la introducción de su edición de la *La Christiada*, Frank Pierce ha explicado oportunamente la importancia que el poema de Hernández Blasco representa para la composición del poema de Hojeda (Pierce, 1968, pp. 19-22).

⁵⁸ Para discutir en términos formales propongo la siguiente clasificación: están los poemas que tratan de la *vita Christi*, en primer lugar. Son seguidos de los que tratan la vida de la Virgen María (o de las manifestaciones de la misma). Los poemas hagiográfi-

sorprende el hecho de que las *vitæ Christi* no igualen en número a aquellos poemas que tratan propiamente sobre las vidas de santos: los poemas que siguen el modelo de las *vitæ Christi* constituyen el 10,25% (son 23 poemas en total, incluida la ya citada *Christiada* de Hojeda) frente al 12,5% conformado por las 28 vidas de santos y santas que se escribieron siguiendo los modelos de la épica renacentista. Por otra parte, se debe subrayar el número mayoritario de las vidas de santos (21 equivalentes al 75% del total de poemas hagiográficos) respecto de los siete títulos de vidas de santas (7 equivalentes al 25% del total de poemas hagiográficos) que se pueden encontrar en los catálogos. Desde el poema anónimo *Breve suma de la admirable conversion y vida de la gloriosa Magdalena* publicado en 1587⁵⁹ hasta la publicación del poema de Juan Bautista Felices de Cáceres *El Cauallero de Avila. Por la Santa Madre Teresa de Jesus. Poema heroico*, publicado en Zaragoza en 1623, transcurrió un lapso de 37 años en los que siete vidas de santas fueron publicadas: una dedicada a Santa Teodora de Alejandría; dos a Santa Inés; y tres a Santa Teresa de Jesús. De esta manera, obviando las vidas marianas que se publicaron desde entonces, habrían de transcurrir 88 años para que el Conde de la Granja publicara en Madrid, la capital del Imperio, un poema heroico en el que se desarrolla la hagiografía de una santa americana recientemente canonizada el 29 de abril de 1671.

Todos estos datos bibliográficos y estadísticos solo confirman un hecho: las vidas de santos, casi siempre adaptadas de las hagiografías, tuvieron una presencia marcada en la composición argumental de la poesía épica hispánica del Siglo de Oro; sin embargo, las vidas de santas no solo representan una muestra menor de dicha subespecie, sino que además estas tomaron sus temas (sus 'heroínas' propiamente) de la tradición veterotestamentaria o la historia antigua como es el caso de María Magdalena, el de Santa Inés de Palermo o el de Santa Teodora de Alejandría (muertas las dos últimas en el año 303 d.C.) Así, *Vida de Santa Rosa* representa un caso extraordinario en el que la poesía épica religiosa americana retoma sus bríos en un siglo en el que esta es ya prácticamente inexistente, sobre todo, para cantar las glorias de una san-

cos se pueden dividir, a su vez, en de vidas de santas y vidas de santos. Finalmente están los que tratan temas o vidas de personajes del Antiguo Testamento (veterotestamentarios) y los que abarcan temas menos delimitables como *el triunfo de la fe* o la vida de algún religioso. Estos pueden denominarse poemas sacros.

⁵⁹ Pierce, 1968, p. 336.

ta americana en la misma ciudad de Madrid: Lima, pues, alcanzaba así un renovado prestigio en el centro del universo político y doctrinal que la había conformado.

Para fines del siglo XVII e inicios del XVIII, tiempo que marca el fin de una era y el consiguiente cambio dinástico del Imperio Hispánico, aquella teopolítica supuestamente impermeable que había ya consolidado una mitopoética de la fundación y consolidación de la hegemonía española habría de trocarse en una ‘nueva ortodoxia colonial’, en la que Lima, como corte virreinal, habría de desempeñar una función destacada dentro de la historia providencialista. Dicha ‘nueva ortodoxia’ no es del todo semejante a la que podemos encontrar en poemas épicos como los de Diego de Hojeda o Juan de Miramontes⁶⁰, pues en *Vida de Santa Rosa* no se trata necesariamente de ver en el virrey una nueva autoridad política a la que se puede apelar en sumo grado. Por el contrario, el poema de Oviedo y Herrera reformula una ‘ortodoxia’ en el sentido estricto, en la medida de que trata de subrayar en todo momento la necesidad de proyectar el orden teopolítico irradiado por la corona por sobre las tierras del Nuevo Mundo; tierras que, por lo demás, ya han dado frutos de santidad (el nacimiento de Rosa de Lima) que corroboran la pertenencia de la historia americana a aquella universal-hispánica, cuyo sentido último se desprende de las Sagradas Escrituras que sustentan la leyenda fundacional de la Casa de Austria.

Se trata, pues, de vivir los nuevos tiempos en los que la palabra de Cristo ya ha sido difundida entre los habitantes del continente americano bajo el imperio de un orden político que reconozca la primacía de los habitantes hispánicos, criollos o peninsulares, por encima de los naturales y de los extranjeros advenedizos. El proyecto del Conde de la Granja se erige como un nuevo paradigma del poder político y la opulencia que (a diferencia de lo que años después hará Pedro de Peralta con la *Lima fundada*) excluye a las elites indígenas. *Vida de Santa Rosa* consigna una representación del Orbe Colonial como ‘cuerpo femenino’ que, en tanto se encarna en quien es esposa mística de Cristo, confirma su fidelidad a la Iglesia y al Imperio que la cela. Por otra parte, además de tomar en consideración los textos hispánicos de épica religiosa se debe subrayar en *Vida de Santa Rosa* la presencia de uno de los poemas más prestigiosos de dicha subespecie narrativa que, asimismo, se menciona como uno de sus intertextos en los preliminares: se trata, pues,

⁶⁰ Vélez, 2008.

de la *Gerusalemme liberata* de Torquato Tasso.

Como bien lo señala David Quint⁶¹, el poema de Tasso no solo inauguraba una nueva manera de interpretar el mensaje de la salvación a través del código épico, sino que, a su vez, marcaba la pauta para una relectura de los poemas prestigiosos de dicho género narrativo⁶². De esta manera, siguiendo las sugerentes lecturas de Quint, se puede apreciar cómo Tasso diseña el personaje de Goffredo a partir de distintos modelos clásicos: habrá de tomar elementos del Agamemnon de la *Iliada* y otros del Julius Cæsar de la *Pharsalia*⁶³. Sin embargo, el mismo estudioso ha sabido resumir de manera bastante provechosa la novedad ideológica del poema de Tasso que habría de marcar la pauta para la posterior poesía épica religiosa. Al respecto, señala Quint que la *Liberata*, en efecto, celebra el triunfo imperial y contrarreformista del papado. Ese es el significado para todo el conjunto del poema, de las específicas alusiones tópicas que giran alrededor de Rinaldo y Argillano. La peculiaridad de la función de estas alusiones consiste en vincular literalmente los retratos de los dos rebeldes en contra de la autoridad de Goffredo con el de *sujetos políticos* de la Iglesia, habitantes de los dominios papales⁶⁴.

En ese sentido, la alegoría que subyace a la fábula de Rinaldo y Argillano permite —mediante una lectura alegórica propia de la poesía épica— transformar a todos los miembros de la Iglesia en sujetos ideales. Así, como señala Quint, la Iglesia era ya vista para la segunda mitad del siglo XVI como poder político y temporal al mismo tiempo que institución espiritual. Estas dos funciones eclesiásticas se convirtieron en un concepto inseparable en el poema de Tasso del mismo modo que lo fue en los Estados Papales⁶⁵.

Tanto la asimilación de la tópica clásica como la actualización política presentes en la *Gerusalemme liberata* configuran lo que estimo su principal aporte respecto de la épica religiosa en líneas generales. Con el

⁶¹ Quint, 1993, pp. 213-247.

⁶² Quint, 1993, p. 216.

⁶³ Quint, 1993, p. 216. Por ejemplo, el episodio tassiano de la revuelta de Argillano nace como una relectura de aquel propio de la *Farsalia* en el que se consigna el motín de Julio César (Lucano, 1989, pp. 237-374). Por su parte, Quint ha señalado en varias oportunidades las semejanzas entre los personajes de ambos poemas: explica, por ejemplo, en qué medida el pío Goffredo toma características propias del Julius Cæsar del poema de Lucano (Quint, 1993, pp. 215-217).

⁶⁴ Quint, 1993, p. 230, subrayado original, mi traducción.

⁶⁵ Quint, 1993, p. 230.

poema de Tasso la Religión Católica ingresaría al parnaso de Calíope en vista de que llevaría a la arena de los conflictos épicos un binarismo de espacios simbólicos que ha configurado a lo largo de siglos un aspecto fundamental de la idiosincrasia del pensamiento cristiano: se trata de la oposición entre cielo e infierno. De esta manera, la configuración de dichos espacios simbólicos ofrece los materiales necesarios para construir un relato épico o heroico en el que un héroe cristiano (obviamente, Jesucristo, un santo o santa Rosa en el caso de *Vida de Santa Rosa*) se enfrenta a su contraparte espiritual, es decir, el Demonio, Lucifer o una de sus muchas manifestaciones mundanas. Al respecto, Eduardo Hopkins⁶⁶ sostiene que «[e]l temperamento heroico de la épica religiosa radica en la lucha de las pasiones humanas, terreno en el que la figura del héroe está constituida por el asceta o el santo». Además señala que «[d]icha suerte de guerra interior corresponde al ámbito de las acciones belicosas apropiadas al género heroico». Asimismo, conviene anotar que esa lucha de las «pasiones humanas» y esa otra «guerra interior» son, a su vez, expresiones del combate llevado a cabo entre el sujeto heroico —ya sea un santo o el mismo Cristo— y el Demonio. Este enfrentamiento simbólico es la piedra fundamental del edificio narrativo tanto de las hagiografías como de los poemas épicos en cuestión. Por lo tanto, se podría pensar que es justamente la confrontación entre estos dos espacios paradigmáticos, encarnados en el Demonio y Cristo (o un santo), lo que constituye propiamente la materia heroica de la épica religiosa⁶⁷.

Por su parte, el poema de Tasso, además, legó un modelo narrativo bastante perceptible a partir de una relectura hecha por su autor de un prestigioso pasaje de la épica grecolatina: el descenso a los infiernos. En el canto IV de la *Gerusalemme liberata*, que incluye un apartado intitulado por la crítica *Concilio dei demoni* (octavas 1-19), Tasso actualizó la narración mitológica que en la épica clásica elaboraba un discurso psicopómpico o ctónico respecto de la relación del héroe con el mundo de ultratumba, ‘infernál’ en su sentido etimológico⁶⁸. Ciertamente, el canto

⁶⁶ Hopkins, 1994, p. 76.

⁶⁷ Por su parte, Frank Pierce (1968, pp. 291-297) dedica algunas páginas a dicha problemática de la épica religiosa. Por ejemplo, afirma que ciertamente el demonio tiene un papel destacado en esta debido a su relevancia en el género hagiográfico. Confirma, pues, la importancia que tienen los poemas épicos religiosos que reelaboran las vidas de santos propias de las hagiografías y los martirologios (Pierce, 1968, p. 293).

⁶⁸ ‘Psicopompo’ es el nombre griego que recibe aquella persona que desciende al mundo de los muertos. Asimismo, el grecismo ‘ctónico’ refiere la condición de aquello

iv del poema de Tasso marcó la pauta para que Hojeda haga lo mismo en el canto respectivo de su *Christiada*. El poema americano que narra la pasión de Cristo incorpora en su canto iv una descripción del infierno en la que se incluye luego de un repaso por las mitologías paganas de la Antigüedad (siguiendo la célebre estrofa 5 del canto iv de la *Gerusalemme*) elementos de la idolatría de los indígenas americanos:

Ni los dioses en Méjico temidos
De aqueste horrendo cónclave faltaron,
De humana sangre bárbara teñidos,
En que siempre sedientos se empaparon;
Ni del Perú los ídolos fingidos,
Que en lucientes culebras se mostraron;
Ni Eponamon, indómito guerrero,
Mavorte altivo del Arauco fiero⁶⁹.

En una sola octava, Hojeda incluye en el espacio infernal distintas tradiciones de religiosidad prehispánica a través del filtro de los prejuicios propios del pensamiento contrarreformista. Así, los virreinos de Nueva España y del Perú, junto con la tradición del ciclo araucano de la Capitanía de Chile, constaban a inicios del siglo XVII como referentes infernales en el imaginario hispánico⁷⁰.

De esta manera, no resulta extraño, por ejemplo, que en el canto vi de *Vida de Santa Rosa* se describa un ‘concilio infernal’ similar, en el que, además, participan personajes alegóricos del pasado noble incaico, a saber, las personas de Wilcaoma (Willac Umu) e Inca Yupanqui, último descendiente del linaje de Huayna Capac. Sin embargo, el canto vi del poema del Conde de la Granja, si bien se relaciona intertextualmente con los ejemplos precedentes de Tasso y Hojeda, acusa, sobre todo, una

que participa de la inferioridad del más allá. Por su parte, ‘inferos’ es el término latino que se utiliza para designar a las deidades asociadas con el mundo de los muertos. En el acápite «Funciones narrativas de la oposición cielo/infierno: la *Liberata* como modelo» del libro *Los mejores plectros* de José Lara Garrido (1999, pp. 419-427) se encuentra una muy bien documentada comparación entre los aportes del poema tassiano y la posterior recepción de los mismos en la preceptiva literaria, sobre todo en *Philosophía antigua poética* de López Pinciano. Para un estudio más detallado de las partes del poema, así como de sus tópicos y su especificidad histórica, ver el estudio de Cristina Barbolani (Barbolani, 2005, pp. 177-209).

⁶⁹ Hojeda, 1945, p. 429.

⁷⁰ Vélez, 2008, pp. 297-298.

interesante semejanza con uno de los modelos clásicos del concilio infernal que influyeron directamente sobre los ejemplos antedichos. Se trata del libro vi de la *Pharsalia* de Lucano en el que se incluye una interesante descripción de las prácticas mágicas de la región de Tracia⁷¹. En el estudio introductorio de su edición, Dulce Estefanía ha explicado acertadamente la relevancia del episodio de la maga Ericto en el contexto histórico del poema⁷². De más está decir que el episodio que elabora Lucano tiene sus raíces clásicas en el episodio correspondiente de la *Eneida* virgiliana cuando en el libro vi el pío Eneas debe descender a los infiernos para escuchar, mediante la predicción del futuro, el porvenir augústeo de su 'gens'. Una función similar a la de Ericto habrá de desempeñar Vilcaoma en el caso de *Vida de Santa Rosa*, en la medida en que este tiene el encargo de informar al último descendiente de los incas sobre el pasado glorioso de su casta, para motivarlo en última instancia a que cree alianzas con las fuerzas enemigas que como él buscan la destrucción de la ciudad de Lima⁷³.

Por otra parte, más allá de establecer una primera genealogía de los antepasados literarios de *Vida de Santa Rosa* conviene comprender la especificidad discursiva que subyace al empleo de la épica religiosa de índole hagiográfica. Ciertamente, alguno de los comentaristas del poema del Conde de la Granja acusó la filiación con la *Gerusalemme liberata* de Tasso (así en el fol. 10 del *Juyzio* de Carrillo y Córdova), pero todos ellos consienten en que es la elección del asunto y de la heroína lo que hace propiamente 'heroico' al poema.

Así, lo que puede ser incoherente para nosotros, lectores modernos que reconstruimos las convenciones de la épica, era materia bastante

⁷¹ Lucano, 1989, vv. 413-830.

⁷² Estefanía, 1989, pp. 19-20.

⁷³ Dichas fuerzas son, pues, la de Luzbel junto con las de sus aliados, los piratas ingleses y holandeses, quienes funcionan como una alegoría de la 'herejía'; aspecto que será oportunamente desarrollado en el tercer capítulo. Por lo demás, resulta interesante apuntar que en el canto xxiii de la *Segunda parte de la Araucana* de Ercilla ya se había hecho una adaptación americanista del libro vi de la *Farsalia*. Entre las octavas del dicho canto del poema, se puede apreciar en qué medida el autor supo recoger las distintas voces mágicas presentes en el poema de Lucano con el fin de acentuar el carácter idólatra de los araucanos. Sin embargo, hábilmente Ercilla supo recoger el desempeño profético que para Eneas y Pompeyo la tradición había reservado respectivamente en la *Eneida* y la *Farsalia*. En este caso, el narrador ercilleano atiende de la boca del mago araucano Fitón una escueta genealogía de los principales caudillos y césares de la antigüedad clásica, la cual concluye con la predicción del Combate de Lepanto.

común para quienes se vieron en la obligación de explicar inicialmente la relevancia poética de *Vida de Santa Rosa*. Conviene recordar que la denominación de poesía heroica alude contemporáneamente a los códigos de la épica, pero el término ‘heroico’ tiene más de un significado diacrónico y, en el caso del poema sobre la vida de santa Rosa, al menos dos de ellos interactúan.

En efecto, por ‘poesía heroica’ se designa, además de los rasgos métricos y formales, —como lo señala López Pinciano en su *Philosophia antigua poetica*— a la «imitación de héroes y personas gravissimas»⁷⁴. Sin embargo, la condición del héroe no es necesariamente esclarecida. En el capítulo undécimo, *De la heroyca*, López Pinciano apunta cuál es la unidad de la ‘persona’ en el poema:

una ha de ser la principal y necesaria, y las demás, accesorias y que se puedan variar, quitar y poner⁷⁵.

a las más de las épicas sucede el fin cómico y deleitoso; y esto es por razón del sujeto principal de ella, para la cual ordinariamente se busca un príncipe de mucho valor y justicia, a quien conviene fin feliz y bienaventurado⁷⁶.

Naturalmente, el tratadista —autor del poema épico *El Pelayo*— se rige de acuerdo con las tendencias neoaristotélicas que ven en el protagonista del poema una de las principales herramientas retóricas del mismo: el conjunto de valores que este reúne es ya una estrategia de persuasión al momento de materializar las grandezas de su gesta. No obstante, el vocablo ‘heroico’ era igualmente usado en la tradición hagiográfica, en vista de que los santos eran vistos como ‘héroes cristianos’.

Ernst Robert Curtius⁷⁷ hace un magistral repaso sobre la concepción del héroe desde sus orígenes homéricos hasta su apogeo en el período augústeo de la literatura virgiliana. Dentro de ese ámbito, reconoce que el héroe «es un tipo humano ideal que desde el centro de su ser se proyecta hacia lo noble y hacia la realización de lo noble, esto es, hacia valores vitales “puros”, no técnicos, y cuya virtud fundamental es la nobleza del cuerpo y del alma»⁷⁸. Sin embargo, para el caso específico de *Vida de Santa Rosa* convendría tener en cuenta, a su vez, uno de los

⁷⁴ López Pinciano, 1973, p. 150.

⁷⁵ López Pinciano, 1973, p. 154.

⁷⁶ López Pinciano, 1973, p. 156.

⁷⁷ Curtius, 1955, pp. 242-262.

⁷⁸ Curtius, 1955, p. 242.

manuales hispánicos que supo resumir las distintas teorías que Curtius expone entre los siglos XII y XIV: se trata del tratado político de Baltasar Gracián titulado *El héroe* (1637). Ahí, el ilustre poeta catalán expone una serie de ‘primores’ en los que consigna las principales características que este debe tener, sobre todo si se le piensa como actor de los espacios áulicos. Asimismo, en el «Primor último y corona», Gracián hace un breve recuento de los monarcas que desde Constantino supieron hermanar las grandezas políticas con las máximas de la cristiandad⁷⁹. El autor menciona a reyes como Carlomagno y Luis IX, quienes fueron descritos muchas veces bajo los ropajes de la santidad. Gracián tiene en claro que el objetivo de su libro es el de justificar la función religiosa que desempeñaba por entonces la casa de los Austrias y, por ello, afirma que el ‘primor’ de la santidad será uno de los más relevantes al momento de configurar la persona del héroe⁸⁰. Culmina el libro con la afirmación de que la grandeza del héroe no puede fundarse en el pecado y que vale más ser héroe del Cielo que del Mundo, pues siéndolo en el primero de ellos se asegura la gloria eterna⁸¹. Sin lugar a dudas, para la política del Imperio Español, la figura legítima del héroe cristiano habría de ser la del santo (o la del aspirante a dicho estado) en vista de que sus acciones heroicas irían de la mano de sus aspiraciones mayestáticas: la destrucción de la herejía y la idolatría.

Por su parte, la hagiografía habría de asimilar ‘a lo divino’ rasgos del héroe de los libros de caballerías⁸². De esta manera, la narración episódica sobre los hechos de los caballeros andantes transfiguraba sus anécdotas edificantes a través de la interferencia de los ‘exempla’ de los ‘libelli miraculorum’⁸³.

⁷⁹ Gracián, 2003, pp. 151-154.

⁸⁰ Gracián, 2003, p. 153.

⁸¹ Gracián, 2003, p. 154.

⁸² García, 2001, p. 31. Paul Firbas, en su citada edición de *Armas antárticas*, comenta que con el surgimiento y posterior desarrollo de la novela moderna, el distanciamiento de la figura del héroe respecto de sus lectores entró en crisis (Firbas, 2006, p. 72). Como ejemplo de lo dicho, Firbas menciona el ejemplo de la célebre novela de Miguel de Cervantes: para él la mención del lugar de su nacimiento en el título mismo es ya un rasgo del quiebre de dicha distancia requerida por la épica (*Don Quijote de la Mancha*). Sin embargo, la hagiografía por definición vincula al héroe santo con una comunidad específica de creyentes y, por lo tanto, su interacción con la poesía épica ya había desestabilizado con anterioridad el distanciamiento respecto del santo y su comunidad de origen.

⁸³ García, 2001, pp. 32-33.

De ese modo, cuando en los preliminares del poema del Conde de la Granja se menciona la condición ‘heroica’ de la persona del mismo, se alude a una doble condición de la santa. Por una parte, se presupone el conjunto de virtudes bélicas propias de los héroes épicos tradicionales (sobre todo porque en *Vida de Santa Rosa* santa Rosa debe enfrentarse a las fuerzas bélicas de los piratas holandeses liderados por Manis van Speilberg que asediaron Lima en 1615); por otra, la ejemplaridad de su devoción y fortaleza cristiana es capaz de sobreponerse a las fuerzas diabólicas encarnadas en la idolatría y la herejía. Así, con el concepto de ‘héroe’ (y los valores que este implica) los lectores del poema no solo dan cuenta de los rasgos formales que lo vinculan con la épica culta, sino que, además, evidencian la presencia de componentes narrativos e ideológicos propios de la hagiografía santarrosina.

Quien acusa en primer lugar la relevancia de la materia hagiográfica en *Vida de Santa Rosa* es el doctor Juan de las Evas. En su *aprobación*⁸⁴, señala que ya con anterioridad autores como Prudencio y san Isidoro de Sevilla han puesto «las grandes maravillas de la Escritura, y las Vidas de los santos prodigiosos en Poetica cadencia»⁸⁵. Por eso, luego (acaso con un guiño biográfico), explica que el Conde de la Granja, quien fue corregidor de Charcas, ha tenido la suerte de encontrar las mejores minas del Orbe en el Perú, de donde pudo extraer el asunto para poetizar una vida como la de santa Rosa, la cual es digna de proponerse como ‘ejemplar’⁸⁶.

Por su parte, Miguel Núñez de Rojas consigna en su *Censura* importantes consideraciones respecto de la recepción del género hagiográfico. Atestigua, pues, que la vida de santa Rosa se hallaba ‘escrita en prosa’; la cual no puede calificar de ‘diminuta’⁸⁷. Sin duda, alude a las hagiografías que para la segunda mitad del siglo XVII ya eran moneda corriente. Pero, el censor va más allá y comenta que estas se encuentran ya muy usadas. Por eso celebra el acierto del Conde de la Granja quien supo elegir un medio mucho más digno para el asunto tratado. En ese sentido, se justifica la designación que Núñez de Rojas hace del conde en tanto poeta e historiador: en el caso de *Vida de Santa Rosa*, no solo se trata de narrar los hechos admirables de la vida de la santa en consonancia con

⁸⁴ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fols. 2-3, a[4]-b[2v].

⁸⁵ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 2, a[4]-b[2v].

⁸⁶ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 3, a[4]-b[2v].

⁸⁷ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 7, b[4]-d[4v].

las exigencias de la preceptiva épica⁸⁸, sino de respetar la ‘verdad’ de los mismos. De tal manera, la puesta en acción de las estratagemas retóricas de la épica culta tan solo contribuye a ‘hermosear’ la verdad⁸⁹.

Los textos que más énfasis hacen en el valor que la elección de la persona o héroe conlleva para el poema son los de Pedro de la Peña y el de Fernando Carrillo de Córdoba. El primero de ellos afirma que la elección de una heroína cristiana, en el caso del poema del conde, hace digno al poema de convertirse en herramienta para la ‘enseñanza’⁹⁰. De la Peña explica que, en el poema, la enseñanza «se reduce, à persuadir à los hombres, à que sigan todas la virtudes en vna, qual es la Caridad, raiz de todas ellas, ò todas juntas en flor»⁹¹. Sin lugar a dudas, la vida de santa Rosa era el máximo ejemplo de la virtud de la caridad que alguien pudiese encontrar; por eso, dirigiéndose al mismo autor le dice lo siguiente:

para esto eligió V.S. el más soberano ejemplar de los siglos, y la mas prodigiosa Heroína que celebra la Fama, la ROSA del Perú; que predestinándola el Cielo para Archivo de tan rico tesoro, le dispuso en el nombre el sobreescrito de la virtud de la Caridad, que esa fragante flor es su símbolo⁹².

Subraya, pues, la funcionalidad del poema en la medida en que este no es solo deleitable, sino también proficuo; es decir, provechoso para quienes desean fortalecer su fe⁹³.

Ya en su *Juicio* Fernando Carrillo de Córdoba hará hincapié, al igual que De la Peña, en la importancia de la elección de la heroína y, por consiguiente, del asunto del poema. Por eso, contraponen las virtudes mundanas de los héroes de la épica clásica a las que un ‘poeta cristiano’ debería elegir:

pero el Poeta Cristiano que elige un Héroe Santo, que en la misma serie de su prodigiosa vida halla celestiales apariciones, y portentosos milagros;

⁸⁸ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 6, b[4]-d[4v].

⁸⁹ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 9, b[4]-d[4v].

⁹⁰ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fols. 5-6, e[2]-f[4].

⁹¹ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 6, e[2]-f[4].

⁹² Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 7, e[2]-f[4].

⁹³ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 8, e[2]-f[4]. Ver el apartado que C. Barbolani dedica a los tópicos religiosos, sobre todo en la poesía de Tasso (Barbolani, 2005, pp. 205-209).

como pudiera, sin hacer ofensa a la verdad, introducir con ociosa indecencia a Cristo en persona de Júpiter, o a la Santísima Virgen en la de Venus, o Diana⁹⁴.

El prologuista introduce la máxima horaciana del 'docere/delectare' dentro de la finalidad religiosa que desea subrayar. Antepone, pues, al deleite de los lectores mediante el uso de fábulas paganas la necesidad de que el poema sea una suerte de 'espejo de virtudes' en las que uno puede mirarse para seguir el ejemplo de la vida de la santa. «Enseñar con el ejemplo»⁹⁵ es el fin que todo poeta debería seguir. Por eso sentencia que «con cuanta mayor fe, y reverencia se atenderá a un Dios presente, que a un Dios representado»⁹⁶.

Por una parte, como bien lo señalaban los prologuistas del poema, *Vida de Santa Rosa* tiene entre sus muchas virtudes la de relacionarse en más de una manera con la épica clásica y con la preceptiva literaria derivada de esta. Su autor es presentado como un lector privilegiado que ha seguido el ejemplo de lo más selecto del género y, por ello, llega incluso a superar a Homero en su manejo de la alegoría⁹⁷. Se le piensa, además, capaz de expresar una fábula verosímil que tan solo ennoblece los hechos históricos sin llegar a contradecirlos y, así, mejora los esfuerzos correspondientes a Lucano por historiar la épica. Asimismo, ha sabido preferir a un héroe cristiano por encima de uno guerrero inspirado en los ciclos ariostescos, en vista de que la épica religiosa realza el enfrentamiento propio de los antagonistas para ubicarlos en un nivel trascendente propio de los conflictos espirituales. Por eso la elección de una santa criolla resulta más que significativa: *Vida de Santa Rosa*, lejos de ser una muestra deleznable propia de los residuos agónicos de su especie narrativa, se nos muestra como un texto desafiante que llama la atención de los lectores doctos de la Metrópoli. Es un poema que ocupa el mismo espacio destacado de aquellos autores renacentistas ya célebres como Ariosto, Tasso y Camões, pero a diferencia de otros casos consagrados en

⁹⁴ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fols. 6-7, g[1v]-h[3].

⁹⁵ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 7, g[1v]-h[3].

⁹⁶ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, fol. 7, g[1v]-h[3].

⁹⁷ En el *Tesoro* de Sebastián de Covarrubias se consigna el término 'alegoría' como una «sucesión de metáforas» en el mismo sentido que lo entendió Quintiliano en sus *Institutiones*. Por eso, el autor del diccionario explica que «cuando las palabras que decimos significan una cosa, y la intención con que las pronunciamos otra» estamos ante dicha figura retórica. Para el caso concreto de *Vida de Santa Rosa* como se verá en el tercer capítulo, la alegoría se manifiesta con el relato de Vilcaoma y Yupangui.

los que se reelaboran materias narrativas de la cultura popular europea, este opta por introducir al museo de la épica culta el relato hagiográfico de una santa que fue canonizada en 1671, es decir, tan solo 40 años antes de la publicación del poema. Sin lugar a dudas, la historia americana, tal como se reinventa en *Vida de Santa Rosa*, cobraba una mejor posición en los espacios de la europea. Una santa que ya desde 1670 era patrona de América y las Filipinas se convertía gracias al esfuerzo de Oviedo y Herrera en un nuevo referente del Imperio Español, en el nuevo baluarte de su fe y en renovado símbolo de su Iglesia americana.

El poema del Conde de la Granja nos permite reconstruir en parte, a través del estudio de sus modelos literarios, el pensamiento de los criollos del Virreinato del Perú en un contexto de cambio no solo de siglo, sino también dinástico. Teniendo en cuenta poemas como *La Araucana*, *Arauco domado* o *Purén indómito* se puede llegar a la conclusión de que la épica americana se estructura a partir de la tensión entre la apología del Imperio y la denuncia de las miserias de la colonia. Así, Firbas afirma que esta subespecie de la épica culta se constituye sobre los ejes del «orden imperial» y el «desorden colonial americano»⁹⁸. No obstante, se debe considerar que la épica colonial más temprana enfrenta un contexto político específico en el que la narración se ve obligada a confrontar la hostilidad de un nuevo mundo respecto de la civilización metropolitana. El pueblo araucano se convierte en un referente de lo agreste y lo indómito y, en ese sentido, se construye un relato sobre la hegemonía imperial por encima de los pueblos idólatras que se oponen a la religión cristiana. En cambio, *Vida de Santa Rosa* responde a un contexto histórico en el que el Virreinato del Perú no solo ha fortalecido sus relaciones exteriores, sino que ha fortalecido su hegemonía política y cultural respecto de los modelos provenientes de España⁹⁹. A diferencia de un texto temprano como *La Christiada* en el que la vida de Cristo es presentada como un espejo de príncipes para el virrey marqués de Montesclaros¹⁰⁰, en el poema del Conde de la Granja ya no se trata de contraponer los defectos y las carencias de la colonia para enfatizar

⁹⁸ Firbas, 2002, pp. 832-833 y Firbas, 2006, pp. 79-82.

⁹⁹ Para un alcance detallado de las políticas borbónicas a inicios del siglo XVIII, ver el capítulo de Núria Sala i Vila «Una corona bien vale un virreinato. El marqués de Castellodorsius, primer virrey borbónico del Perú (1707-1710)», en Moreno Cebrián y Núria Sala i Vila, 2004.

¹⁰⁰ Vélez, 2008, pp. 290-306.

una vez más las excelencias de la capital peninsular; por el contrario, este poema acusa, desde las convenciones de la épica culta, la existencia de un nuevo centro de poder, de una nueva ciudad cristiana, cuya sociedad ha dado un notable fruto con olor de santidad que insta un nuevo paradigma de 'heroicidad'.

HAGIOGRAFÍAS SANTARROSINAS DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVII Y SU RELACIÓN CON *VIDA DE SANTA ROSA*¹⁰¹

La atención que los primeros lectores de *Vida de Santa Rosa* prestan a sus rasgos religiosos (la elección del asunto y, sobre todo, de la heroína) sugieren la importancia que la materia hagiográfica de la santa limeña tenía para su contexto de enunciación. Así, en el mismo sentido que el *Purén indómito* de Diego Arias de Saavedra prefiere la cercanía testimonial por encima del distanciamiento épico¹⁰², el poema de Oviedo y Herrera muestra un marcado interés por legitimar la historia de la ciudad de Lima en los cauces de prestigio propios de la diacronía histórica del Imperio Español. *Vida de Santa Rosa* no solo es un poema épico porque sigue formalmente las convenciones de dicho género (lo que afirma, por ejemplo Firbas respecto del poema de Arias de Saavedra), sino porque ha conseguido consagrar la historia de un pueblo en el marco legendario de la historia de los héroes de la religión cristiana.

Ciertamente, *Vida de Santa Rosa* es un poema épico religioso que, dado su lugar epigonal respecto de la producción de su género, ofrece dificultades inusitadas al momento de confrontarlo con la producción de épica culta hispánica predominante desde mediados del siglo XVI hasta el siglo XVII. No se trata en su caso de 'imitar' abiertamente los modelos precedentes de la épica culta, sino de servirse de ellos para elaborar una visión capaz de expresar su idiosincrasia colonial a partir del lenguaje prestigioso del género. Por su parte, las hagiografías de Rosa de Santa María habían legitimado su persona al compararla, por una parte, con una santa notable como lo fue santa Catalina de Siena¹⁰³; por otra, prefigurando su persona en las Sagradas Escrituras. Sin embargo,

¹⁰¹ Vélez, 2008, pp. 290-306.

¹⁰² Firbas, 2006, p. 80.

¹⁰³ A la fecha no existe un estudio que haya estudiado las relaciones intertextuales entre la hagiografía de Santa Catalina de Siena y la de Santa Rosa de Lima. Aquí nos ocuparemos exclusivamente de las hagiografías producidas en el contexto de su beatificación y posterior canonización en la segunda mitad del siglo XVII.

sus vidas no insertaban necesariamente los hechos de su leyenda dentro de una visión teopolítica y al mismo tiempo apoteósica de la historia del Imperio. Teniendo en cuenta, pues, las relaciones entre *Vida de Santa Rosa* y el género hagiográfico resulta mucho más sensato afirmar que su ubicación respecto del eje diacrónico de la épica culta acusaba más ventajas que desventajas: no se trata simplemente de un epígono épico que canta a destiempo las glorias de la santa limeña, sino de una afirmación política que es, en realidad, el fruto cosechado de los panegíricos de la segunda mitad del siglo XVII. Acaso, mucho del mérito histórico que se celebra en *Vida de Santa Rosa* proviene de los datos y de las estrategias retóricas que el Conde de la Granja bien pudo aprehender de las principales hagiografías impresas sobre Rosa de Lima y sobre las que conviene, por tanto, detenernos.

De 1664 es la 'editio princeps' de la *Vita mirabilis et mors pretiosa* del dominico fray Leonardo Hansen. Su obra, que formó parte del proceso para la beatificación y posterior canonización de Rosa de Lima, es la hagiografía canónica de un corpus santarrosino que para la segunda mitad del siglo XVII fijaba propiamente la leyenda sobre la primera santa americana¹⁰⁴. En 1664 aparecieron dos impresos ('in octavo' e 'in quarto') que fijaban en latín (la lengua oficial de los procesos para beatificación

¹⁰⁴ Carecemos de un estudio propiamente filológico de la hagiografía de Leonardo Hansen. Aquí, brevemente, consigno los datos indispensables. A la primera edición romana de 1664, le sigue otra de Lovaina de 1668. En ese mismo año fray Jacinto de Parra publicaba su traducción española en Madrid. La tercera edición de 1680, casi una década después de la canonización, incluye propiamente los documentos más relevantes de los distintos procesos por los que atravesó la santificación de Rosa de Lima. El padre Domingo Angulo, en su *Estudio Bibliográfico*, ya había anotado que la edición lovaniense de 1668 fue incluida en las Actas de santa Rosa de la *Analecta Bollandista* (Angulo, 1917, pp. 13-14). Siendo la comunidad jesuita de los bollandistas el cuerpo encargado de la recopilación oficial de los procesos y demás documentos de las canonizaciones, con la inclusión de la hagiografía de L. Hansen culminaba la ortodoxia del proceso santarrosino.

La 'editio princeps', en realidad, debería contabilizarse como una dupla, pues, apareció en dos formatos: uno 'in quarto' y otro 'in octavo'. La Biblioteca Nacional del Perú conserva ambos ejemplares confeccionados en la imprenta romana de Nicolás Angelo Tinassi; la misma que emprendió la impresión de un número considerable de las hagiografías santarrosinas. La tercera edición de 1680, cuyo ejemplar dañado por el fuego se conserva igualmente en la Biblioteca Nacional del Perú, presenta un cambio en el título de la obra: *Vita/ Mirabilis/ Mors pretiosa/ Sanctitas Thavmatviga/ Inlytæ Virginis/ S[anctæ] Rosæ Pervanæ/...* Esta edición tercera y última, además, reproduce la Bula de Clemente X sobre su canonización. Se conserva un ejemplar 'in folio' en la Biblioteca Nacional del Perú dañado por el fuego y debidamente restaurado.

y canonización¹⁰⁵) la vida de la virgen limeña. Cuatro años más tarde, aparecía en Lovaina la segunda edición latina y, casi simultáneamente, la traducción que fray Jacinto de Parra hiciera del texto latino. Ya para 1680 vería la luz la tercera edición de la obra, cuando la santidad de Rosa de Lima había sido plenamente celebrada en América y Europa. La de Hansen es, sin duda, la versión oficial de la vida de Rosa que fue en principio encargada por el padre general de la Orden de Predicadores, Giovanni Battista de Marinis (quien años más tarde le escribiría a Parra para requerirle la traducción de la misma al español) y que posteriormente sirvió de punto de partida para la redacción de una serie de vidas escritas por vasallos del Rey Católico, igualmente miembros de la orden de Santo Domingo o, como en el caso de Oviedo y Herrera, devotos plenamente conscientes del peso político de su culto en la órbita del Imperio.

Advertimos la relevancia de la obra de Hansen en el Orbe Hispánico debido a la temprana traducción que de la misma llevó a cabo fray Jacinto de Parra¹⁰⁶, confesor de Carlos II y encargado de realizar la descripción de las fiestas que por su beatificación se celebraron en Roma y Madrid. Dicha traducción, que por lo demás dista tan solo dos años de su *Rosa laureada entre los santos* (1670), y habiendo sido realizada por un dominico tan vinculado con el proceso santarrosino no es de extrañar que haya gozado de notable prestigio en las Indias Occidentales. Un coitejo minucioso entre la obra de Hansen y *Vida de Santa Rosa* deberá ser materia de una futura edición crítica del poema. Adelanto escuetamente algunas correspondencias que advierten la relación intertextual entre ambas. Si bien, como se aprecia en el siguiente esquema paralelo, los cantos iniciales de *Vida de Santa Rosa* guardan una ajustada correspon-

¹⁰⁵ Bula de Urbano VIII, *Sanctissimus Dominus Noster* de 1625.

¹⁰⁶ Además de las escuetas referencias biográficas que consigna Nicolás Antonio en su *Bibliotheca Hispana Nova*, contamos con la no menos sucinta pero precisa información que José Antonio Álvarez y Baena relata en el tomo cuarto de *Hijos de Madrid* (Álvarez y Baena, pp. 6-7). Fray Jacinto Parra, nacido en 1619 y muerto a la edad de 85, era hombre docto que profesó en el Colegio de santo Tomás de Madrid y llegó a ser teólogo del rey Carlos II y de Juan José de Austria. Asimismo ocupó, entre otros, los cargos de calificador y consultor de la Suprema Inquisición. Álvarez y Baena menciona entre sus obras no solo la traducción española que realizó de la hagiografía latina de Leonardo Hansen, sino también el tomo 'in folio' de su *Rosa laureada*, de cuyos preliminares posiblemente recogió la existencia de los tomos manuscritos que consigna bajo el título de *Rosa illustrada* (Álvarez y Baena, p. 6).

dencia con la *Vita* de Hansen, esta luego se difumina cuando el poema de Oviedo y Herrera incorpora a la leyenda santarrosina elementos de su ficción épica:

Tabla de correspondencias

Correspondencias	Oviedo, <i>Vida de Santa Rosa</i>	Hansen, <i>Vita mirabilis et mors pretiosa</i>
Nacimiento, infancia, bautismo	canto I	capítulo 1
Voto de virgini- dad, confirmación	canto II	capítulo 2
Educación, relación con la madre, toma de hábito de terciaria dominica	canto III	capítulos 3-5
Asistencia a los padres e imitación de santa Catalina de Siena	canto IV	capítulos 4-5 respectivamente
Episodio del amante	amante Fabio, canto V	se menciona en capítulo 3
Contemplación de la naturaleza, suplicios físi- cos y desposorio místico	canto IX	capítulos 11, 7-8 y 12-13 respectivamente
Lucha contra Lucifer (visiones)	canto X	capítulo 17
Devoción al Santísimo Sacra- mento (defensa de la Eucaristía) y muerte piadosa	canto XII	capítulos 23 y 33 respectivamente

Atendiendo el esquema es evidente que el autor de *Vida de Santa Rosa* ha mantenido en su ficción los elementos básicos de la hagiografía de Hansen: describe la vida de Rosa de Lima desde el nacimiento y señala los momentos más relevantes de su maduración espiritual. Sin embargo, su preferencia por algunos aspectos de su vida, así como la inclusión de digresiones narrativas (incas y piratas confabulados con Lucifer, por ejemplo) nos revela las intenciones de su proyecto criollo, respecto de la interpretación canónica que la *Vita* de Hansen tenía en

función de las exigencias de la Curia Romana.

En el canto v de *Vida de Santa Rosa*, se relata, por ejemplo, la historia de su frustrado matrimonio —auspiciado por su madre— con un joven llamado Fabio. Esta ciertamente no guarda relación formal con la hagiografía de Hansen, pues en ella dicho episodio (que por lo demás sí tuvo cierto impacto en las artes plásticas) se despacha en tan solo unas líneas del capítulo tercero. ¿Por qué la divergencia de *Vida de Santa Rosa* en un tema tan sensible como lo es la castidad de Rosa?

A la luz de otras vidas de la santa se colige que el desposorio místico entre Rosa y Cristo cobraba un valor muy significativo respecto del discurso criollo que veía en la canonización de Rosa la culminación de una etapa de su historia (aquella que, sobre todo, vinculaba al Nuevo Mundo con el imaginario del paganismo y la idolatría). Por ejemplo, si miramos con atención el título completo de *Rosa laureada...* de Fr. Jacinto de Parra vemos que se alude al «al feliz desposorio que celebró en gloria con Christo la beata virgen Rosa de Santa María, de la Tercera orden de predicadores, patrona del Perú»¹⁰⁷. Dicho ‘desposorio’ no es otro que el ‘místico’ llevado a cabo con Cristo, es decir, la unión que marca el fin de la separación entre Europa y América. Esta última pasa a ser la nueva esposa del Rey de Reyes y, por lo tanto, un nuevo centro teopolítico del Imperio. Su lealtad, al mismo tiempo que su hegemonía, quedaba asegurada mediante la inclusión de una hija suya en el santoral oficial. *Vida de Santa Rosa*, por su parte, al incluir una extensa digresión sobre un supuesto amante de Rosa (un tal Fabio que no es sino una forma asumida por Lucifer para tentar a Rosa) subraya la importancia de la virginidad de la protagonista y, al mismo tiempo, la de su fidelidad hacia Cristo, esposo místico.

Por eso, cuando en *Vida de Santa Rosa* se describen en el canto x las distintas apariciones con que Lucifer trata de engañar a Rosa con falsas «sugestiones»¹⁰⁸ reconocemos la importancia que tiene para su autor la capacidad de distinguir entre las revelaciones falsas y las verdaderas. Al fin de cuentas, el desposorio místico entre Rosa y Cristo subraya la superioridad espiritual e intelectual de los criollos y, por ello, en el poema de Oviedo y Herrera el amor de la esposa cobra una relevancia inusitada en el episodio en el que Rosa pretende defender la Sagrada Forma de la rapiña pirateril.

¹⁰⁷ Parra, *Rosa laureada*, 1670.

¹⁰⁸ Hansen, p. 204.

Ciertamente, la ‘leyenda santarrosina’ que *Vida de Santa Rosa* propone se aleja poco de aquella instaurada por el texto oficial de Hansen. El Conde de la Granja supo aprovechar este para construir su fábula épica y prestó especial atención al desposorio místico de Rosa de Lima; un motivo central en todas las hagiografías santarrosinas, sobre el que con- vendría detenerse.

Rosa laureada entre los santos, además, incluye una original semblanza biográfica de Rosa de Lima en el primer capítulo que se titula *Introducción isagógica: imagen panegírica de su espíritu*¹⁰⁹. Dicho apartado constituye un deslumbrante esfuerzo por legitimar la ‘leyenda santarrosina’ en la autoridad textual del Antiguo Testamento: cada uno de sus siete acápites tiene como encabezado una serie de versículos de Proverbios 31. Se trata de la célebre descripción que al final del mismo se hace de «La perfecta ama de casa». El texto de Parra, siguiendo acaso las estrategias del mismo Fr. Luis de León¹¹⁰, consigue establecer un fuerte vínculo intertextual entre la vida de Rosa y el modelo de ‘mulier fortis’ que plantea el capítulo 31 de Proverbios. Así, Parra, habiendo transcurrido apenas dos años desde que su traducción de la *Vita* de Hansen saliera de las prensas, comprendía la necesidad de legitimar la vida de Rosa en un plano que trascendiera los oficios de la redacción hagiográfica. Era menester ligar su leyenda con un discurso político y, por ello, el desposorio místico propiciaba la oportunidad para remarcar la fidelidad de una Rosa americana respecto de la Iglesia Romana y, al mismo tiempo, de la Corte Madrileña.

Considerando, pues, que la obra de Parra debió ser muy socorrida en América (ya que daba cuenta de los festejos europeos de su cano- nización) por su contenido panegírico sobre Rosa de Lima, no es im- pensable trazar hilos intertextuales entre aquella y *Vida de Santa Rosa*. La intertextualidad que, según intuyo, se manifiesta sobre todo en un momento muy importante del relato épico, cuando Rosa se alista para anteponer su humanidad frente a la despiadada herejía del pirata holan-

¹⁰⁹ Parra, pp. 1-62.

¹¹⁰ Es muy probable que Parra haya tenido en mente los procedimientos argumen- tativos de Fr. Luis de León, quien en su *La perfecta casada* (1583) colocó como acápite en cada uno de los capítulos del libro los versículos del dicho pasaje de Proverbios 31. En el caso del salmantino, es clara su intención por justificar su exposición sobre las virtudes que toda esposa debe tener en función de un texto canónico del Antiguo Testamento. El caso de Parra, en cambio, tiene una lectura más política que doméstica del pasaje en cuestión.

dés que pretende profanar la Sagrada Forma:

Plantada en la capilla del Rosario
valerosa Judit, o Jael bella
 contra Sísara infiel, que el Santuario
 quiere violar, es militar estrella:
 piensa de la Custodia hacer Sagrario
 su invicta diestra defendida en ella,
 hasta rendir el brazo en sangre tinto,
 emulando el de Clara, y de Jacinto.

Estando en esta accion fervorizada,
 como la *Muger fuerte*, firme, hermosa:
 pareciendo al semblante trasladada
 más en el rostro, que en el nombre Rosa,
 llegó noticia, de que ya la Armada
 de el Holandés, al ver la numerosa
 Guarnición del Callao tan resuelta,
 al Mar, aguas abajo dio la vuelta¹¹¹.

Oviedo y Herrera en solo dos octavas perfila lo que en la *Vita* de Hansen toma varias páginas: la imagen de Rosa como guerrera, como valiente amazona que defiende a su Amado, es decir, vista como *mujer fuerte*¹¹². Sin embargo, el Conde de la Granja va más allá del léxico que se percibe para tales efectos en la obra de Hansen y su correspondiente traducción al español; en *Vida de Santa Rosa* se percibe la misma necesidad de reconocer en Rosa, en un momento tan crucial de su vida (la de su renuncia plena a la vida y su entrega al sufrimiento), una actualización de las heroínas veterotestamentarias y, más aún, de la ‘mulier fortis’ por la que inquiera Proverbios 31, la misma que Parra había relacionado con Rosa de Lima en su relación de 1670.

En 1671, se imprimió en Madrid una poco estudiada vida de Rosa de Lima: se trata de *Santa Rosa / Religiosa / de la tercera orden de Santo Domingo, / patrona universal del Nuevo Mundo... / Historia / de su admirable vida, y virtudes, / que empieza, / desde la fundación de la ciudad de Lima, / hasta su canonización... / y relación / de los extraordinarios favores / con que los Sumos Pontífices, / y nuestros Católicos Reyes de España / la han hon-*

¹¹¹ Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa*, XII, 87-88, mi subrayado.

¹¹² Hansen, 1929, pp. 277-282.

rado hasta hoy... de Fr. Antonio de Lorea, dominico de quien sabemos era para 1671 miembro del Colegio Regina Angelorum de Sevilla. Su título, elocuente, nos revela una evolucionada lectura que de la ‘leyenda santarrosina’ se hacía para inicios de la década de 1670. Como ya lo adelanta el mismo Lorea en el ‘Prólogo’:

El origen de este libro fue el que escribí en lengua Latina, en Roma, el Maestro Fray Leonardo Hansen. *El método que en él tiene es el que se observa en la Curia Romana, en formar los procesos de las Canonizaciones*, con que reduciendo a cada capítulo una virtud, y a cada virtud la vida, en cada capítulo se hallan juntas, la cuna, y la sepultura. Yo le entresaqué, colocando los casos en sus edades, siguiendo las pisadas del M. Fr. Fernando del Castillo, a quien venero Maestro, y procuro imitar discípulo¹¹³.

Lorea, al momento de establecer la correspondencia de su ‘vida’ de Rosa de Lima con aquellas que la anteceden, establece una interesante genealogía intertextual más que útil para nuestros fines. Para él está claro que la *Vita* del padre Hansen guardaba correspondencia directa con el método fijado por la Curia Romana para la fijación documental propia de los procesos de canonización (hecho que ya hemos discutido líneas arriba). Asimismo, consigna que está escrita en la lengua oficial de dichos procesos, es decir, el latín. Por otra parte, es interesante descubrir en la opinión de Lorea un rasgo propio de la hagiografía de Hansen que permitiría distinguir al menos dos familias dentro de un mismo ‘corpus’. Según el colegial del *Regina Angelorum*, la de Hansen es una vida que hace corresponder «a cada capítulo una virtud, y a cada virtud la vida», por lo que en cada capítulo «se hallan juntas, la cuna, y la sepultura». Se infiere, por lo tanto, que el método oficial de la Curia Romana exigía una revisión, propia de las *Acta sanctorum* iniciadas por Jean Bolland, de la correspondencia de la vida en cuestión respecto de las virtudes propias de los santos. Igualmente podemos inferir que el método restante para las vidas santarrosinas, inaugurado por fray Fernando del Castillo según Lorea, se llevaba a cabo «colocando los casos en sus edades», es decir, respetando propiamente la secuencia cronológica de la vida histórica para, a partir de esta, construir la imagen de la santa.

No obstante las interesantes observaciones que Lorea hace respecto de la forma compositiva de las vidas santarrosinas anteriores a la suya,

¹¹³ Lorea, sin foliación, mi subrayado.

cabe resaltar que su juicio nos hizo reconocer otros rasgos relevantes para el estudio de *Vida de Santa Rosa* al momento de acudir a las dichas fuentes. El mismo Lorea menciona otros ejemplos además de las obras de Hansen (impresa en varias ediciones) y la de Del Castillo (manuscrita):

Dirás, que habiendo escrito el P.M.Fr. Jacinto de Parra, que con sus escritos ha *laureado* a Rosa, y el P.M. Fr. Andrés de Valdecebro que con su docto libro la ha dado nuevos matices, ¿para qué escribo yo? A esto te responde S. Agustín, que dejes correr las plumas, pues es gloria de un asunto, que se comunique a todos en diversos modos¹¹⁴.

Para el primer caso, no cabe duda de que alude al grueso volumen ‘in folio’ de fray Jacinto Parra titulado *Rosa laureada entre los santos*, que ya hemos comentado por su ‘Imagen panegírica’. Asimismo, menciona la vida de fray Andrés Ferrer de Valdecebro, la misma que reconoce tanto por su doctitud como por los ‘nuevos matices’ que aporta para la hagiografía de Rosa¹¹⁵. Las reflexiones de Lorea nos avisan de una toma de conciencia respecto de la producción textual santarrosina que, por primera vez, alude a la condición panhispánica y teopolítica de dicha textualidad: Hansen escribe desde el orbe universal para el Papado; Parra traduce y, al mismo tiempo, describe los festejos romanos y madrileños por la beatificación de Rosa; y Ferrer de Valdecebro narra con igual erudición que Hansen los hechos de la santa limeña desde América hacia Europa. Lorea, entonces, se ve en la obligación de aportar elementos históricos a dicha narración o, en el mejor de los casos, de establecer —como lo hace— una ‘interpretación oficial’ de la misma.

Volvamos sobre parte del título de su obra para explicarnos con más claridad. Lorea no solo escribe una vida, sino también una *Historia / de su admirable vida, y virtudes, / que empieza, / desde la fundación de la ciudad de Lima, / hasta su canonización, / por Nuestro Santísimo Padre Clemente Papa X /*. Como Dominicano hispánico, él trata de recuperar la ‘leyenda santarrosina’ en su dimensión histórica, la misma que presupone no solo la presencia de la Corona de Castilla en América, sino también la de los dominicos como predicadores de la Palabra de Cristo. Circunscribe, por eso, la historia desde la ‘fundación de Lima’ hasta la ‘canonización’ de

¹¹⁴ Lorea, s/foiación, mi subrayado.

¹¹⁵ Acaso a Lorea le haya sorprendido la doctitud de Ferrer de Valdecebro que publicó su *Vida* en 1666, solo dos años más tarde que la ‘princeps’ de Hansen.

Rosa; es decir, se hace explícito el triunfo de la Conquista Espiritual, pues la posesión político-militar del Nuevo Mundo se justifica en tanto culmina en la canonización de una de sus hijas. Asimismo, nos avisa que su texto es una «relación / de los extraordinarios favores / con que los Sumos Pontífices, / y nuestros Católicos Reyes de España / la han honrado hasta hoy...» Alude, pues, nuevamente a la dimensión teopolítica del Imperio Hispánico ya que se entiende su ascenso al santoral como el triunfo de la fe que fue predicada por la Iglesia y defendida por el celo de los españoles.

Para efectos de nuestra lectura de *Vida de Santa Rosa* como texto épico religioso, nos importa sobre todo un aspecto esencial de la obra de Lorea. En la medida en que escribe una 'historia' sobre la vida de Rosa, este se ve obligado a realizar una descripción pormenorizada de ciertos aspectos de su entorno que podrían ser ajenos o exóticos para los europeos de fines del siglo XVII. En otro lugar tuve la oportunidad de explicar la importancia que tiene la corografía, como género narrativo científico, para la épica culta¹¹⁶. No obstante, puedo adelantar que el discurso propio de ese género bien pudo aprenderlo Oviedo y Herrera del libro de Lorea, pues este, a diferencia de Hansen y el resto de hagiógrafos que despachan en pocas líneas una descripción de la 'patria' de Rosa, incluye en su primer capítulo una descripción corográfica de la ciudad de Lima que, desde luego, incluye una compendiosa historia de la misma. Esta obra inaugura una interpretación netamente hispánica e imperial de la 'leyenda santarrosina', la misma que es entendida como el fruto, en primera instancia, de la conquista militar y, en última, espiritual del Nuevo Mundo. La descripción y el encomio retóricos que Lorea hace de Lima serán claramente imitados por Oviedo y Herrera en el canto I de su poema, como antesala, al igual que en el texto de Lorea, al nacimiento de Rosa. Esta apropiación geopolítica del espacio americano no debe entenderse como una práctica unidireccional ejercida desde Europa, sino como una reacción hispánica que con el paso del tiempo habría de ser actualizada por los españoles criollos para reafirmar, como en el poema del conde, su pertenencia al Imperio y, por ende, su fidelidad enaltecida en la metáfora del desposorio místico con Cristo Rey.

Santa Rosa de Santa María aparece, pues, ahora revestida del lustre propio de los héroes de la religión que dieron su vida en beneficio de la propagación y defensa de la fe. Su leyenda hagiográfica ha sido ecléc-

¹¹⁶ Vélez, 2007, pp. 368-369.

ticamente interpretada por el Conde de la Granja para resaltar aquellos hechos que subrayan su valor político para la sociedad criolla de Lima. Por lo tanto, se puede establecer una lectura del poema que, partiendo del reconocimiento de la interacción entre épica culta y la hagiografía, subraye en última instancia la configuración de una discursividad criolla de índole limeña. Como pretendo demostrar, dicho individuo es, en realidad, una sinécdoque que remite a la sociedad criolla limeña en un momento en el que negoció su posicionamiento dentro de la política imperial.

SERMONES SANTARROSINOS DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVII Y LA EXALTACIÓN DE LA COMUNIDAD CRIOLLA

En la década de 1990 José Antonio Rodríguez Garrido advirtió, a propósito de un sermón de Juan de Espinosa Medrano sobre la santa limeña, en un cuidadoso estudio —que buscaba, en parte, señalar la importancia de la recepción homilética del Barroco— la relevancia que el culto de santa Rosa tuvo para la defensa de lo americano¹¹⁷. J.A. Rodríguez fue uno de los primeros en señalar la importancia que el sermón tuvo tanto en la consagración de Rosa de Santa María (entendida como símbolo de lo americano) como en la construcción misma de una identidad americana, capaz de revalorarse «en el concurso universal»¹¹⁸. La *Oración panegírica* a la santa limeña fue escrita antes de 1668, año de la muerte de su autor, y pronunciada en el Convento de Predicadores del Cuzco. Esta oración resumía, en buena cuenta, muchos de los tópicos narrativos que tanto las hagiografías como los impresos de las fiestas y celebraciones oficiales habían consagrado¹¹⁹.

La homilética fue, quizá, el género literario por excelencia que arraigó la leyenda de la santa en la sociedad de su época¹²⁰: la hagiografía latina

¹¹⁷ Rodríguez, 1994a, pp. 149-172.

¹¹⁸ Rodríguez, 1994a, pp. 166-167.

¹¹⁹ El sermón en cuestión se incluye en *La novena maravilla* publicada en Valladolid por Joseph de Rueda el año de 1695. En dicho volumen no se precisa el año en que fue predicado. Por su parte, J.A. Rodríguez Garrido ha explicado las condiciones de la publicación de dicho volumen (Rodríguez, 1994b, pp. 23-24).

¹²⁰ A partir de un escrito de Luis Jaime Cisneros, comenta J.A. Rodríguez en su citado artículo que «[l]os sermones conservados parecen hechos a espaldas de las condiciones socioculturales del cuzco colonial o, mejor dicho, parecen pensados para un público muy reducido dentro de esta sociedad» (Rodríguez, 1994a, p. 154). Si pensamos, en efecto, en el público universitario y eclesiástico intuiremos que inclusive los sermones resultaban ser textos capaces de extender la brecha entre sus contenidos

de Hansen estaba pensada para un lector especializado y tanto sus traducciones como las versiones de ellas derivadas en lenguas neolatinas mantenían la exigencia de la instrucción letrada para su cabal comprensión¹²¹. El sermón, en cambio, contaba con público más amplio y se enmarcaba adecuadamente en las fiestas correspondientes a diversos acontecimientos, como es el caso de la beatificación de una peruana. De esta manera, una variedad de personas recreaba la narración hagiográfica, aunque sea segmentada, al mismo tiempo que incorporaba una serie de imágenes y contenidos políticos que formaban parte de la cultura del orador.

En 1669, un año antes de la aparición del volumen de Fr. Jacinto de Parra, la homilética santarrosina en el Reino del Perú creció con dos sermones muy relevantes. En Lima, por ejemplo, la Real Universidad de San Marcos le encargó un sermón a fray Fernando de Herrera, reconocido calificador del Santo Oficio que era catedrático de prima de la susodicha universidad y, además, miembro de la orden de Predicadores. La impresión limeña de 1672 acusa en su aparato paratextual una clara participación de la orden dominica que involucra tanto a sus miembros peruanos como a los más insignes representantes de la orden en España: la versión impresa, pues, va dedicada al reverendísimo Pedro Álvarez Montenegro, provincial de España y confesor de Carlos II¹²². De ese mismo año, pero impreso en 1675, era el sermón de Manuel Ribero y Leal, cura y vicario de Sisipe en Cochabamba. Su texto, dedicado al arzobispo de Chuquisaca, don Melchor Liñán de Cisneros, circuló en la corte de Lima gracias al trabajo del impresor Jerónimo de Contreras.

Si bien es cierto que ambos textos podrían merecer un estudio independiente, aquí me compete destacar un tema tratado en estos que

y el público oyente. Sin embargo, como bien señala el mismo Rodríguez Garrido, «muchas de estas piezas oratorias fueron predicadas en festividades públicas y en la catedral de la ciudad, donde necesariamente confluían individuos de extracción diversa» (Rodríguez, 1994a, p. 154).

¹²¹ Ya hemos citado anteriormente la monumental obra de Fr. Jacinto de Parra titulada *Rosa laureada entre los santos*. Dicho texto constituye un importantísimo compendio de los sermones compuestos expresamente para la beatificación de Rosa de Santa María que formaron parte tanto de las celebraciones romanas como de las españolas. A la fecha ignoramos la existencia de algún estudio que haya trabajado dicho conjunto de sermones y que, más aún, los haya cotejado con las producciones americanas conservadas.

¹²² Hay que recordar que durante el proceso de beatificación de Rosa, fray Jacinto Parra era nada menos que confesor del rey Carlos II.

es de suma importancia para comprender la novedad y la efectividad de *Vida de Santa Rosa* en su época de composición, es decir, a fines del siglo XVII. Los dichos sermones tratan por igual el motivo del ‘desposorio místico’, siguiendo modelos bíblicos, o bien de los Salmos (el 11 en el sermón de Herrera) o bien del libro 25 del evangelio de Mateo en ambos casos. Sin embargo, el sermón de Herrera por su propia naturaleza expresa una visión de cuerpo social trabajada en función de la Universidad: vista San Marcos como una ‘Antártica Alejandría’ y ‘Atenas Occidental’ (referida así en la *Salutación* del mismo) se entiende que Rosa de Lima sea planteada, por una parte, como el fruto cristiano que florece en los riscos de la idolatría¹²³ y, por otra, como «flor de sus escuelas»¹²⁴, es decir, de la Universidad. América se representaba a partir del microcosmos de la Universidad Real de San Marcos, cuyos doctos e ilustres miembros se atribuían la primacía de la santidad de Rosa. Ella era entendida como el símbolo de la nueva iglesia americana que representaba un número mayor de fieles y, para la Casa de Austria, nuevos súbditos renovados en la fe católica. Ciertamente la visión de cuerpo social, en *Vida de Santa Rosa* se plantea desde los códigos y estrategias propios de la épica culta, pero no debemos pasar por alto que la producción homilética santarrosina ya planteaba una interpretación análoga desde la plausible interpretación que se puede realizar de la Universidad vista como microcosmos social.

Nos importa, porque guarda una correspondencia temática respecto de *Vida de Santa Rosa*, la relevancia que ambos le confieren al motivo del ‘desposorio místico’. Se trata, pues, del motivo por excelencia para describir a Rosa como novia mística de Cristo que al mismo tiempo representa a la comunidad de creyentes y que, por lo tanto, renueva el pacto entre la Divinidad y su pueblo. Tanto Herrera como Ribero Leal parten del texto de Mateo 25 para reforzar la idea según la cual la Iglesia, en tanto comunidad de creyentes, debe ser vista como una novia fiel y expectante del novio-Cristo. Sobre todo, el texto de Herrera es claro al relacionar el relato de las diez vírgenes con la leyenda santarrosina, es decir, es muy claro al plantear una relación de continuidad entre el texto bíblico y la vida de la virgen limeña:

¹²³ Herrera, fols. 5r-5v. Motivo que ya había sido usado por hagiografías como las de Lorea.

¹²⁴ Herrera, fol. 7r.

Ya esta hecho el casamiento. *¿Quién, fieles, ha de festejar este desposorio, sino su Patria, y su cuna, Lima, y la Universidad? Lima al ver a Dios por Novio, y ya su vecino a Dios, con luminarias de afectos, fuegos de las voluntades, y carre-ras en la virtud, que lleguen a parar en la desposada, y iguallen su Santidad; de suerte, que en el festejo haya comidas de ayunos que envíen tablas a los sueños, y juegos largos de los de Rosa con Dios. Y la docta Universidad [que coronada de Rosa, burla ya Lauros] quitando la Lira a Apolo, y poniendo en las manos de tantos hijos Orfeos, a que en[to]nándole diestros nupciales Epitalamios, y compitiendo en certámenes a la Rosa los dulces versos que cantó a su desposorio, ya que no iguallen sus obras, al menos en el juicio de Dios, saquen los segundos premios, merecidos harto bien de quien con tantos afectos ha aclamado así sus glorias*¹²⁵.

Si pensamos que el texto de Herrera es anterior a la *Oración panegírica* de Juan de Espinosa Medrano, mencionada al inicio, no nos sorprenden muchas de las sugerentes lecturas realizadas por el Lunarejo: para Herrera ya estaba claro que Lima simbolizaba por extensión a la comunidad de creyentes (por eso la menciona metonímicamente como novia de Cristo y vecina de Dios) y que, además, era la ‘docta Universidad’ la llamada para proferir un discurso oficial que destaque los aspectos más relevantes del culto en función de las expectativas de su comunidad.

Siguiendo esta lectura americana del culto santarrosino, solo nos queda resumir, en buena cuenta por sus aciertos, las hipótesis que Rodríguez Garrido adelantó en su momento en el ya citado estudio. Para él está claro que en la *Oración* de Espinosa Medrano se ubica al Nuevo Mundo dentro del sentido universal del plan divino¹²⁶, y, por ello, es posible además reconocer en América un ámbito similar al que ocupó la gentilidad grecolatina en la historia de Europa¹²⁷. Dicho posicionamiento permitió, pues, subrayar la prefiguración de la vida de Rosa tanto en mitos gentiles (como es el caso de la diosa Venus) como en los textos evangélicos: de esta manera, en el Nuevo Mundo se completaba, según el planteamiento del Lunarejo, el plan de salvación¹²⁸. Siguiendo las conclusiones de Rodríguez Garrido, podemos afirmar que el sermón del Lunarejo compendia y sistematiza una serie de argumentos propios de la retórica del culto santarrosino que demuestran y confirman la

¹²⁵ Herrera, 18v, mi subrayado.

¹²⁶ Rodríguez, 1994a, pp. 157-158.

¹²⁷ Rodríguez, 1994a, p. 159.

¹²⁸ Rodríguez, 1994a, p. 163.

«igualdad moral y religiosa del Nuevo Mundo», y el «lugar fundamental que América ocupa para concretar el sentido universal de la Iglesia»¹²⁹.

En el sermón de Espinosa Medrano se puede apreciar, sin duda, la relevancia política de los panegíricos criollos dedicados al culto de Rosa. Como bien señala Rodríguez Garrido, en el texto del Lunarejo, además de una defensa de Rosa como modelo de santidad, debe colegirse igualmente una defensa del intelectual criollo capaz de interpretar y contrastar los textos de la Antigüedad y los Sagrados¹³⁰. Evidentemente el Lunarejo es capaz de fijar una lectura universal e imperial del culto de Rosa; sin embargo, su comprensión del Imperio incorpora, desde luego, al territorio americano junto con sus pobladores:

*Con este patrocinio compita Lima, que acá tenemos nuestra Rosa, que presentar ufanos al Árbol Soberano de los hombres, y cuando Roma aún de dos Apóstoles tan grandes, que son las mas sublimes columnas de la Iglesia, apenas hace una Rosa, que ofrecer a Cristo: Qualem Rosam Christo mittet Roma! Lima le dará Rosa que equivalga, emule, y contrapese a esas dos más ínclitas Cabezas del Cristianismo: con solo Rosa blasonará el Perú tanto como todo el Mundo con sus Apóstoles*¹³¹.

Este discurso, originalmente dirigido a un ámbito controlado y reducido en el que debió predominar un número considerable de clérigos, no deja de mostrar la reveladora y hasta provocadora interpretación que el Lunarejo hacía del culto santarrosino respecto de su posición en América y Europa. Asimismo, podemos encontrar —sobre todo en la parte final que citamos— una clara vinculación entre el dicho culto y la ciudad de Lima que, por extensión, representa al Reino del Perú y sus habitantes.

Como ya lo he declarado, no es el propósito de esta breve sección acusar la intertextualidad de la homilética santarrosina respecto del poema del conde la Granja. Sin embargo, resulta evidente que un estudio mucho más pormenorizado de los textos que componen el ‘corpus’ del culto santarrosino deberá atender sin duda a los sermones, tanto europeos como americanos, en vista de que estos arriesgan una clara postura respecto del peso político del mismo. En el caso de los sermones peruanos que hemos revisado, correspondientes a la segunda mitad del siglo

¹²⁹ Rodríguez, 1994a, p. 164.

¹³⁰ Rodríguez, 1994a, pp. 164–166.

¹³¹ Rodríguez, 1994b, p. 272, mi subrayado

XVII —período en el que sostengo se compuso el poema—, vemos una similitud en la selección de los tópicos, así como en la estrategia retórica que identifica, por extensión metonímica, a la comunidad americana o criolla con la misma santa Rosa. Así, *Vida de Santa Rosa* se comprende como la expresión panegírica más elevada en términos literarios —por ser materia de la épica culta— que reescribe la hagiografía santarrosina desde los códigos y convenciones de un género literario que le permite no solo exaltar a la comunidad criolla, sino también validar el ‘epos’ americano como un nuevo paradigma de la civilización imperial.

CONCLUSIONES

Vista desde la *Historia Salutis*, la teopolítica del imperio hispánico actualizó, como apreciamos en el caso de *Vida de Santa Rosa*, una nueva mitología fundacional y, por ello, una mitografía criolla, es decir, una exégesis de los relatos que dan sentido a su Historia en especial atención a su idiosincrasia americana. Dicha interpretación de los relatos tiene como gran eje la hagiografía santarrosina que sirve para cohesionar diversos episodios que adquieren una trascendencia teopolítica gracias a su relación con la vida de la santa.

El carácter religioso de la épica del Conde de la Granja nos revela en qué medida la intertextualidad es útil para comprender la conformación de una nueva ortodoxia americana, la misma que supone la incorporación del Nuevo Mundo al horizonte político europeo del siglo XVII. El Virreinato del Perú, en esa medida, es planteado como un nuevo centro desde el que el poder imperial podría ser irradiado hacia el resto del continente.

La leyenda santarrosina, que sobre todo se diseña a partir de las hagiografías hispánicas, fue sin duda el soporte fundamental para que Oviedo y Herrera diseñara su programa épico. Este es un nuevo relato fundacional en el que la comunidad criolla aparece ya no postergada, sino a la vanguardia, lista para codirigir el destino del Orbe Católico en los umbrales del siglo XVIII. Por ello, hemos procurado describir con detalle aquellas actualizaciones que desde *Vida de Santa Rosa* el Conde de la Granja realiza respecto de la tradición anterior que elaboró un discurso no siempre favorable del espacio americano: las antiguas creencias que lo relacionaron sobre todo con la presencia demoníaca y su consecuente idolatría son rebatidas en el poema con la sola mención de Rosa de Santa María, hija predilecta y flor de santidad de América.

Atendiendo el complejo entramado intertextual que se percibe en el trasfondo de la narración épica del Conde de la Granja, hemos revelado en parte los diálogos discursivos entre diversos géneros y tradiciones literarias. Así, las múltiples actualizaciones que el poema supone respecto de sus convenciones, responden a una meditación ajustada a la revalorización de lo americano en el marco de la Historia Salutis. Si bien *Vida de Santa Rosa* guarda una estrecha relación con la tradición hagiográfica santarrosina, el poema debe comprenderse como una actualización del género que supone la maduración del discurso criollo. Su autor consultó y siguió con interés aquella producción narrativa encargada de fijar un canon sobre la leyenda santarrosina, cuyas repercusiones, en última instancia, se dejaron sentir desde América hacia el resto del Orbe.

BIBLIOGRAFÍA

- ANGULO, Domingo, *Santa Rosa de Santa María. Estudio Bibliográfico*, Lima, sin pie de imprenta, 1917.
- ARIOSTO, Ludovico, *Orlando furioso*, Tomos I y II, eds. Cesare Segre y María de las Nieves Muñiz, Madrid, Cátedra, 2002.
- ARISTÓTELES, *Poética*, ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1999.
- ARMAS, Frederick A. de, *The return of Astraea. An Astral-Imperial Myth in Calderón*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1986.
- AVALLE-ARCE, Juan Bautista de, *La épica colonial*, Pamplona, EUNSA, 2000.
- BARBOLANI, Cristina, *Poemas caballerescos italianos*, Madrid, Síntesis, 2005.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, ed. Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid, Iberoamericana, 2006.
- CURTIUS, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media latina*, trad. Margit Frenk de Alatorre y Antonio Alatorre, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1955.
- ESTEFANÍA, Dulce, «Introducción», en *Farsalia*, Lucano, ed. Dulce Estefanía, Madrid, Akal, 1989, pp. 7-36.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, trad. de Gabriela Ramos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*, Lima, Instituto Riva-Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- FEIJÓO Y MONTENEGRO, Fr. Benito Jerónimo, *Teatro crítico universal, o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes: escrito por el muy ilustre señor D.Fr. Benito Gerónimo Feijóo y Montenegro, Maestro General del Orden de San Benito, del Consejo de S.M. etc. Tomo cuarto. Nueva edición corregida y aumentada*, Madrid, Blas Román, 1781, BNP.
- FERRER DE VALDECEBRO, Fray Andrés, *Historia de la vida de la Beata Madre Rosa de Santa María...*, Madrid, D. María Rey, viuda de Diego Díaz de la Carrera, 1669.
- FIRBAS, Paul, «Escribir en los confines. Épica colonial y mundo antártico», en *Agencias criollas. La ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas*, ed. José Antonio Mazzotti, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000, pp. 191-213.
- «El cuerpo mutilado y el género épico en la colonia», en *Homenaje a Luis Jaime Cisneros*, ed. Eduardo Hopkins, Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 2002, pp. 831-846.
- «Una lectura: los héroes en el mapa colonial», en *Armas antárticas*, Juan de Miramontes Zuázola, ed. Paul Firbas, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, pp. 69-115.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, *Historia General del Perú. Segunda parte de Los*

- comentarios reales* (3 tomos), ed. Ángel Rosenblat, Buenos Aires, Emecé Editores, 1944.
- GLAVE, Luis Miguel, *De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas. Siglo XVII*, Lima, IEP/Banco Central de Reserva, 1998.
- GONZÁLEZ DE ACUÑA, Antonio, *Rosa mística vida y muerte de Santa Rosa de Santa María Virgen...*, Roma, Nicolas Angel Tinas, 1671.
- GRACIÁN, Baltasar, *Oráculo manual y arte de prudencia*, ed. Antonio Bernat Vistarani y Abraham Madroñal, Madrid, Castalia, 2003.
- GRAZIANO, Frank, «Expiación colectiva. Santa Rosa de Lima como salvadora del Perú», *BIRA*, 24, 1997, pp. 575-581.
- GREENE, Thomas, «The Norms of Epic», *Comparative Literature*, 13.3, 1961, pp. 193-207.
- HANSEN, Leonardo, *Vita mirabilis & mors pretiosa venerabilis sorosis Rosæ de Sancta Maria limensis, ex Tertio Ordine Sancti Patri Dominici, Excerpta et collecta per P.M. F Leonardvm Hansen Prouincialem Angliæ, & Socium Reuerendissimi P. Magist. Gener. Ord. Præd.*, Roma, Nicola Angelo Tinasso, 1664.
- *La bienaventurada Rosa Peruana de Santa María de la tercera orden de Santo Domingo. Su admirable vida, y preciosa muerte restituida del latino idioma, en que la historia el M.R. padre maestro Leonardo Hansen, Provincial de Anglia, y Socio de N. Reverendísimo Padre General, al natural de la sierra de Dios. por el M.R. padre maestro Fr. Jacinto de Parra, prior antes del convento de San Ildefonso el Real de la Ciudad de Toro y al presente de Santo Tomás de Madrid, de la Orden de Predicadores. Ofrécela al patrocinio del Señor Don Manuel de Benavides y de las Cuevas, Capitán General de los Reinos del Perú*, Madrid, Imprenta de Melchor Sánchez, 1668.
- *Vida admirable de Santa Rosa de Lima, Patrona del Nuevo Mundo*, Trad. de Fray Jacinto Parra Vergara, Ed. El Santísimo Rosario, 1929.
- HEFFERNAN, Thomas J., *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, New York, Oxford University Press, 1992.
- HERRERA, Fernando de, *Oración panegírica a la beatificación de la beata Rosa de S. María de la Tercera...*, Lima, 1672. BNP
- HOJEDA, Diego de, *La Cristiada*, en *Poemas épicos*. Tomo I, ed. de Cayetano Rossell, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1945.
- *La Cristiada*, ed. de Frank Pierce, Madrid, Anaya, 1971.
- HOPKINS, Eduardo, «Teoría de la épica y crítica literaria en preliminares de Lima Fundada», *Lexis*, 18, 2, 1994, pp. 149-175.
- LARA GARRIDO, José, *Los mejores plectros. Teoría y práctica de la épica culta en el Siglo de Oro*, Málaga, Analecta Amalcitana, 1999.
- LASARTE, Pedro, *Lima satirizada (1598-1698). Mateo Rosas de Oquendo y Juan del Valle y Caviedes*, Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 2006.

- LEÓN PINELO, Diego de, *Celebridad y fiestas con que la insigne, y nobilísima ciudad de Los Reyes solemnizó la beatificación de la Bienaventurada Rosa de S. María, su Patrona y de todos los reinos, y provincias del Perú*, Lima, 1670.
- LEÓN, Fray Luis de, *Obras completas*, Tomo I, ed. Félix García, O.S.A. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- LÓPEZ PINCIANO, Alonso, *Filosofía antigua poética*, 3 vols, ed. Alfredo Carballo Picazo, Madrid, CSIC, 1973.
- LOREA, Fray Antonio de, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo, patrona universal del Nuevo Mundo, milagro de la naturaleza, y portentoso efecto de la Gracia...*, Madrid, Francisco Nieto, 1671.
- LUCANO, *Farsalia*, ed. Dulce Estefanía, Madrid, Akal, 1989.
- MAZZOTTI, José Antonio, «Betanzos. De la “épica” incaica a la escritura coral. Aportes para una tipología del sujeto colonial en la historiografía andina», *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 20.40, 1994, pp. 239-258.
- «La heterogeneidad colonial peruana y la construcción del discurso criollo en el siglo XVII», en *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, coords. J.A. Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar, Philadelphia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996 b, pp. 171-196.
- «Resentimiento criollo y nación étnica. El papel de la épica novohispana», en *Agencias criollas. La ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas*, ed. J.A. Mazzotti, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000, pp. 143-160.
- MENDIBURU, Manuel de, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, tomos VI, VIII y X, segunda edición con adiciones y notas bibliográficas publicada por Evaristo San Cristóval, Lima, Librería e Imprenta Gil, 1934.
- MILLA BATRES, Carlos (ed.), *Diccionario histórico y biográfico del Perú. Siglos XV-XX*, 9 tomos, Lima, Editorial Milla Batres, 1986.
- MIRAMONTES ZUÁZOLA, Juan de, *Armas antárticas*, ed. Paul Firbas, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.
- MORENO CEBRIÁN, Alfredo y Núria Sala i Vila, *El “premio” de ser virrey. Los intereses públicos y privados del gobierno virreinal en el Perú de Felipe V*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.
- MUJICA PINILLA, Ramón, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Fondo de Cultura Económica/Banco Central de Reserva del Perú, 2001a.
- «Aproximaciones apocalípticas a los *Desposorios místicos de Santa Rosa de Lima*», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 9, 2001b, pp. 522-529.
- «Épica americana e Imperio Español. El poema ilustrado del Conde de la Granja», *Goya. Revista de arte*, 327, 2009, pp. 162-176
- MUSACCHIO, Enrico, «La epica ad una svolta. Trissino tra modello omerico e modello virgiliano», *Italica*, 80.3, otoño 2003, pp. 334-352.

- OVIEDO Y HERRERA Y RUEDA, Luis Antonio (conde de la Granja), *Vida de [Santa] Rosa de Santa María, natural de Lima y patrona del Perú. Poema heroico*, Madrid, Juan García Infanzón, 1711.
- PARRA, Fray Jacinto de, *Rosa laureada entre los santos. Epitalamios sacros de la corte, aclamaciones de España, aplausos de Roma, congratulaciones festivas del clero, y religiones, al feliz desposorio que celebró en gloria con Cristo la beata virgen Rosa de Santa María, de la Tercera orden de predicadores, patrona del Perú, y beatificación solemne que promulgó en la Iglesia militante la santidad de Clemente Nono, de feliz recordación en 15 de abril de 1668*, Madrid, Domingo García Morrás, 1670.
- PIERCE, Frank, «Some Aspects of the Spanish “Religious Epic” of the Golden Age», *Hispanic Review*, 21.1, enero 1944, pp. 1-10.
- *La poesía épica del Siglo de Oro*, trad. de J.C. Cayol de Bethencourt, Madrid, Gredos, 1968.
- Edición de *La Cristiada*, Madrid, Anaya, 1971.
- PLATÓN, *La república*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- PRIETO, Antonio, «Del ritual introductorio en la épica culta», en *Estudios de la literatura Europea*, Madrid, Narcea, 1975, pp. 15-71.
- PRIETO, Antonio, «Origen y transformación de la épica culta en castellano», en *Coherencia y relevancia textual. De Berceo a Baroja*, Madrid: Alhambra, 1980, pp. 117-178.
- QUINT, David, *Epic and Empire. Politics and Generic Form from Virgil to Milton*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- RIBERO LEAL, Manuel de, *Oración evangélica en la beatificación de la gloriosa virgen S. Rosa de Santa María Patrona del Perú...*, Lima, Gerónimo de Contreras, 1675.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando, «La imagen corográfica de la ciudad penitencial contrarreformista. El Greco. Toledo H.1610», en *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica*, ed. Víctor Mínguez, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 2000, pp. 59-93.
- «Planeta Católico», en *El barroco peruano 2*, Lima, Banco de Crédito, 2003, pp. 1-25.
- RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio, «Espinosa Medrano, la recepción del sermón barroco y la defensa de los americanos», en *Relecturas del Barroco de Indias*, ed. Mabel Moraña, Hannover, Ediciones del Norte, 1994a, pp. 149-172.
- *Retórica y tomismo en Espinosa Medrano*, Lima, Instituto Riva-Agüero, Cuadernos de investigación 3, 1994b.
- «Mutaciones del teatro: la representación en Lima de *Amar es saber vencer* de Antonio de Zamora en las fiestas por la coronación de Luis I (1725)», en *La producción simbólica en la América colonial. Interrelación de la literatura y las artes*, ed. José Pascual Buxó, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de

- México, 2001, pp. 371-402.
- RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio, *Teatro y poder en el palacio virreinal de Lima (1672-1707)*, PhD Dissertation, Princeton, Princeton University, 2003.
- *La Carta Atenagórica de Sor Juana. Textos inéditos de una polémica*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- «Guerra y orden colonial en los dramas sobre la conquista del Perú de Calderón de la Barca y Francisco del Castillo», en *Guerra y paz en la comedia española*. XXIX Jornadas de teatro clásico en Almagro, eds. Felipe B. Pedraza Jiménez, Rafael González Cañal y Elena E. Marcello, Murcia, Universidad de Castilla La Mancha, 2007, pp. 275-295.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables y no canonizados de Nueva España*, México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2001.
- SALA I VILA, Núria, *El "premio" de ser Virrey: los intereses públicos y privados del gobierno virreinal en el Perú de Felipe V*, Madrid, CSIC, 2004.
- SEGRE, Cesare, «Introducción», en *Orlando furioso*, tomos I y II, Ludovico Ariosto, ed. de Cesare Segre y María de las Nieves Muñiz, Madrid: Cátedra, 2002, pp. 9-75.
- SELLSTROM, A. Donald, «La Mort de Pompee: Roman History and Tasso's Theory of Christian Epic», *Modern Language Association*, 97.5, octubre 1982, pp. 830-843.
- TASSO, Torquato, *Gerusalemme liberata*, edición de Fredi Chiapelli, Milán, Rusconi, 1982.
- VALDÉS, Rodrigo de, *Fundación y grandezas de la muy noble, y muy leal ciudad de los Reyes de Lima...*, Madrid, Imprenta de Antonio Román, 1687.
- VALLE Y CAVIEDES, Juan del, *Obra completa*, ed. de María Leticia Cáceres, Luis Jaime Cisneros y Guillermo Lohmann Villena, Lima, Biblioteca Clásicos del Perú, 1990.
- VARGAS UGARTE, Rubén, *D. Pedro Antonio Fernández de Castro x Conde de Lemos y Virrey del Perú*, Lima, Editorial Universitaria, 1965.
- VÉLEZ MARQUINA, Elio, «Épica y hagiografía. La Vida de Santa Rosa de Santa María y la legitimación de la identidad criolla», *Patio de letras*, 1, 2003, pp. 121-136.
- «Santa Rosa de Lima y la simbología sacro-imperial. Lectura desde la épica, la corografía y la iconografía (siglos XVII-XVIII)», *Lexis*, 31, 1-2, 2007, pp. 357-389.
- «Poemas para un Monte Claro. Discursividad política de la épica americana del siglo XVII», en *Épica y colonia. Ensayos sobre el género épico en Iberoamérica (siglos XVI y XVIII)*, ed. Paul Firbas, Lima, Fondo Editorial de la UNMSM, 2008, pp. 287-308.

VIRGILIO, Marón Publio, *Virgilio en verso castellano*, ed. bilingüe de Aurelio Espinosa Pólit, S.I. México D.F., Editorial JUS, 1960.

WILLIAMS, Ralph C., «Metrical form of the Epic, as Discussed by the Sixteenth-Century Critics» *Modern Language Notes*, 36.8, 1921, pp. 449-457.

LA DIGNIFICACIÓN DE LAS LENGUAS IMPERIALES EN EL POEMA HISPANO-LATINO DE RODRIGO DE VALDÉS

Martina Vinatea
Universidad del Pacífico. Lima, Perú

El propósito de este artículo es presentar el *Poema heroico hispano latino panegírico de la fundación y grandezas de la muy noble y leal ciudad de Lima*, de Rodrigo de Valdés (1687), como una reivindicación del Nuevo Mundo, y específicamente de Lima —capital de los nuevos reinos del Perú—, como topos capaz de dignificar las lenguas imperiales: el latín y el español y también del sujeto indiano quien al legitimar las lenguas restablece el vínculo con la metrópolis.

Erasmus Buceta, en su conocido artículo «De algunas composiciones hispano-latinas en el siglo XVII», realiza una reflexión sobre la importancia que tuvo la «curiosa y corta rama de nuestras letras» (Romera, 1929, pp. 204–255), la ‘moda’ de escribir en latín y español desde la segunda mitad del siglo XVI hasta fines del XVII. El destacado filólogo asegura que las composiciones hispano-latinas se vinculaban con un movimiento renacentista de afirmación de la lengua española como heredera de la lengua latina e inclusive con los anhelos de encontrar el mayor número de coincidencias entre las lenguas, de tal modo que pudiera considerarse a la lengua española como la de mayor semejanza y cercanía con la lengua del Imperio Romano. Inclusive, «tales tentativas sirvieron de argumento espiritual para reforzar o validar las pretensiones imperialistas de España a la hegemonía mundial». De este modo, «si la

lengua española era la heredera incontrovertible de la de Roma, entonces, España podría reclamar propiamente el patrimonio de aquel magno imperio» (Buceta, 1932, p. 389). En un momento en el que España era la protagonista de la escena europea, se pensó que la lengua española podría convertirse en la lengua universal, en la lengua de la diplomacia internacional, tal como lo había hecho antes el latín (Buceta, 1932, p. 409).

De acuerdo con Pedro Ruiz Pérez, durante el Renacimiento se desarrollan paralelamente y con gran entusiasmo el latín y las lenguas romances (Ruiz Pérez, 1987, pp. 15-44). Esta situación paralela termina por fundir e identificar las dos lenguas: Nebrija trabaja a la par las gramáticas de ambas lenguas, e inclusive escribe una gramática latina vertida al español. Tanto es así que Menéndez Pidal asegura que «una idea renacentista impulsa a Nebrija: España sueña con un imperio como el romano y [que] el español se igualara al latín» (Menéndez, 1942, p. 49). De ahí, resulta natural la confluencia de ideas lingüísticas y políticas que se ven reflejadas en la mencionada «curiosa y corta rama de nuestras letras»; es decir, los poemas escritos en español y en latín. A pesar de que en el resto de Europa se estaba desarrollando una corriente nacionalista que reivindicaba la lengua vulgar, en España el nacionalismo se convierte, más bien, en orgullo imperial. España se siente heredera del Imperio Romano y la fusión de las lenguas acompaña a este sentimiento. La idea de imperio se acrecienta con la conquista de las posesiones de ultramar y los criollos, en su afán de sentirse parte del imperio y que se les considere en igualdad de condiciones que los peninsulares, se identifican con el ideal imperial tanto en lo político como en lo lingüístico.

Buceta realiza un somero examen de este grupo de poemas hispano-latinos en la que se alternan sonetos, décimas, 'sáficos elogios' de autores como Francisco Ruiz¹, Martín de Agullana², Gabriel Bernaldo de Quirós³, Juan Caramuel⁴, Bonifacio Renato⁵ y Francisco de Benavides y Manrique⁶, con obras de mayor complejidad como las de Fernán Pérez

¹ Ruiz, 1623, fols. 43rv.

² Ruiz, 1623, fol. 56r.

³ AA.VV, 1652, fol. 77.

⁴ Caramuel Lobkowitz, 1663.

⁵ Uziel, 1624.

⁶ Pérez de Montalbán, 1639, fol. 3r.

de Oliva⁷, Diego de Aguiar⁸ y Bernardo José Aldrete⁹, solo por mencionar los casos más significativos de los siglos XVI y XVII. Como fin de la enumeración, Buceta menciona el poema de Valdés como el «más curioso como esfuerzo, por su respetable longitud y de mayor porte» (Buceta, 1932, p. 398). Luego transcribe la cuarteta inicial y final y, por parecerle entretenida, parte de la dedicatoria del Dr. Francisco Garabito de León y Messía al Rey Carlos II, Emperador de las Indias y Rey de las Españas, y también el prólogo al lector.

Ahora bien, ¿en qué estriba la ‘curiosidad’ del Poema de Valdés? Creo yo que en varias particularidades:

- evidencia el arraigo de la lengua española como heredera del latín en el nuevo continente y las posibilidades del español como lengua ecuménica.
- muestra la producción intelectual criolla del siglo XVII.
- testimonia que el rango de lengua universal lo alcanzan solamente las lenguas que se desarrollan como lenguas de cultura y, para ello, el cultivo literario alcanza un papel preponderante.
- manifiesta el deseo de alcanzar la dignidad de la lengua que trae consigo la dignidad del hombre y, en el caso del poema que nos ocupa, la dignidad de las lenguas imperiales asentadas en el Nuevo Mundo y cultivadas por sus habitantes.

Como ya he mencionado, el predominio del imperio español en Europa conseguido por las conquistas por armas y las alianzas matrimoniales trae consigo una expansión de la lengua de Castilla, especialmente durante el siglo XVI, tanto es así que parecía que podía convertirse en la lengua de la diplomacia, papel que estuvo representado primero por el latín y luego por el francés. Precisamente, es en este momento cuando el español se consolida en los territorios recién conquistados y la percepción que se tiene es que la lengua española, como heredera del latín, era una lengua que estaba consiguiendo la mayor expansión y, por tanto, podía y debía convertirse en lengua ecuménica.

Durante el siglo siguiente, a pesar del inicio de la decadencia política, la lengua castellana es vista desde este lugar privilegiado y presenta un desarrollo literario eminente que también se traslada al Nuevo Mundo donde se asienta culturalmente y los escritores, reunidos en la Academia

⁷ Morales, 1586.

⁸ Aguiar, 1621.

⁹ Aldrete, 1674, libro II, capítulo VII, fol. 44r.

Antártica, muestran que, al igual que en la península, podían desarrollarse culturalmente. En este contexto, surge el poema hispano latino de Rodrigo de Valdés, epígono de los intentos de equiparar el latín con el español. Además, de acuerdo con Pedro Guibovich, «los años de composición del poema (1665-1678) coinciden con la exacerbación de las tensiones entre criollos y peninsulares dentro y fuera de la Compañía de Jesús» (Guibovich, 2007, pp. 356-367).

El poema de Valdés está compuesto por 571 cuartetas octosilábicas con rima asonante, divididas en 38 cantos —o párrafos como los llama el autor—, en las que se entremezclan palabras latinizadas y en español que pueden leerse perfectamente, pues las palabras son de uso corriente y su escritura latina permite que se lean bien en los dos idiomas. Podría decirse que se trata de un juguete de erudición. Sin embargo, Guibovich sugiere que es una obra que debe leerse como «un alegato a la capacidad intelectual de los criollos» (Guibovich, 2007, p. 360) y una muestra de que los autores del Nuevo Mundo se adhieren a la idea imperial del español como vehículo de cultura.

El primer canto presenta el argumento del poema. El yo poético anuncia su propósito: cantar a Lima a quien presenta como el sol que ofrece benéficas luces para iluminar las heroicas y sublimes causas; es decir, los motivos, las razones que llevaron a fundar la capital de los nuevos reinos del Perú.

La conquista y la fundación de Lima se traducen en glorias inmortales y en inmensas gracias (beneficios y dones). Es una metrópolis de tanta majestad que ostenta en un esclarecido lugar de su escudo las tres coronas de los reyes magos, cuyos restos descansan en Colonia. Cuando la noche usurpa la luz del día, Lima sigue coronada, pues en el firmamento se aprecian las siete estrellas que conforman la corona que Baco dio a Ariadna (que es 'perúvica' o peruana).

Colón, audaz descubridor genovés, profana los laberintos del mar creyendo ir a las indias occidentales. Su descubrimiento significa una victoria comparable al inicio del imperio romano, que a su vez deriva de lo mejor del mundo griego.

Después de esta introducción, se dirige a la «musa ambidiestra», que no es la que escribe con las dos manos, sino esa que le permite escribir en latín y en español, para que le ministre voces sonoras que resonando convenientemente se sientan neutrales; es decir, se entiendan en los dos idiomas de las Hesperias, Italia y España.

Ellas se reconocerán en la alternancia de su mezcla, aparentemente discordes, pero que en realidad se corresponden como si de sonidos idénticos se tratara. Las sirenas de España y de Italia, representadas por Parténope, colaborarán para que las disonancias concuerden por combinación artificiosa y que todo se comprenda en las dos lenguas. Aunque parezcan disonantes y poco coincidentes, las dos lenguas combinadas artificialmente podrán conseguir frases tan altas que puedan describir todo las maravillas del mundo mítico: el erudito palacio de Minerva tritonia, las benévolas influencias de la castísima Diana, las artes libres de Mercurio, la ilustre ascendencia de Febo, la dignidad divina de Iove, los triunfos bélicos de Marte, las tan blandas, como frecuentes inclinaciones de Venus, los triunfos navales de Neptuno, las justas sentencias de Astrea, los solemnes altares de Vesta, las alfombras de césped de Flora, las dulces plantas —los manzanos— de Pomona, las paces de la diosa Concordia, los pomposos fulgores de Himeneo, las cornucopias que en señal de abundancia muestra Amaltea, los amenos campos de Vertuno, las auras vitales de Eolo que ignoran las tristes iras inhumanas de Saturno. Termina el canto invocando a la diosa Fortuna, inspiradora de nobles audacias, para que le permita prosperar en tan ardua pretensión de escribir el poema hispano-latino.

- 8 Ministre voces sonoras¹⁰
 musa ambidextra tam varias¹¹
 quae resonando conformes
 neutrales suspendan ambas¹²
- 9 Hesperias, quae recognoscan¹³
 quando alternan misceláneas¹⁴

¹⁰ *ministre*: latinismo, 'sirva, ofrezca'.

¹¹ *ambidextra*: 'bilingüe, castellana y latina'.

¹² *neutrales*: porque el oyente no sabrá a cuál inclinarse, las dos igualmente musicales y acordes.

¹³ «España e Italia se llaman Hesperias» (Valdés, 1687). Comp. Fernández de Oviedo: «El cual Atlante dice Beroso que no fue mauro, sino italiano, y que tenía un hermano llamado Héspero, segund que escribe Higinio. Al cual Hércules Libio dejó por subcesor y heredero en España, e reinó, segund Beroso dice, diez años, porque el Atlante italiano lo echó del reino, e lo hizo ir a Italia, como dice el dicho Higinio; e por esto prueba él que Italia y España se dicen Hesperias, deste rey Héspero, y no de la estrella, como fingen los griegos.» (Corpus Diacrónico del Español - CORDE).

¹⁴ Entiéndase: 'cuando discordes aclamaciones —en dos idiomas— mezclan y alternan asonancias idénticas —sonidos concordés y armonizados—'.

discordes aclamaciones
idénticas asonancias.

Sigue la dedicatoria al príncipe Carlos, quien luego se convertiría en Carlos II, el último rey Habsburgo que se desplaza entre el segundo y el octavo canto. En el noveno, se refiere a los gobernantes de los reinos del Perú, específicamente a los virreyes Diego de Benavides, conde de Santi-Esteban y Manuel Enríquez de Guzmán, conde de Alva de Liste.

El canto a Lima empieza propiamente en la décima parte y lo hace a partir de la descripción del Triunfo y paseo del Real estandarte o pendón de Lima cuya divisa son las letras de los nombres de Carlos V y su madre Juana. Saluda a Lima a la que nombra la Roma americana y la describe como devota, festiva, religiosa, profana y católica. Su luz oriental es presagio de claras victorias; posee la riqueza de las tres arabias, la importancia de Belén, los perfumes de Pancaya. En suma, un lugar perfecto solamente comparable con Roma.

- 130 Salve dulcissima Lima,
 Roma salve americana¹⁵,
 quae triumphando adoras pía
 mágicas reliquias sanctas.
- 131 Quando magnífica ostentas
 gloriosa insignias, quae intactas,
 contra caducas violencias,
 reserva memoria grata.
- 132 Devota, quando festiva,
 Religiosa, si prophana,
 Catholica, quando triumphas,
 modesta, quando te exaltas.

A lo anterior, se suman las hazañas de los Pizarro, el descubrimiento del Mar del Sur por Balboa y la posesión en nombre de los reyes de

¹⁵ «América, la mayor y más opulenta de las cuatro partes del mundo, llamase así de su descubridor Américo Vespucio, que la descubrió por los años de 1492 y, por sus espaciosas regiones y dilatadas provincias, es llamada Mundo Nuevo de todos los cosmógrafos. Esta parte del mundo la cerca en contorno el Mar del Sur, y de las otras tres partes la divide el Mar del Norte; y de la parte del Sur, se divide de la tierra austral incógnita, por el estrecho de Magallanes. Esta América, una es septentrional, cual es la Nueva España; otra Meridional, que es el Perú, Chile, Brasil y Popayán. Tiene por armas la América un cocodrilo.» (Valdés, 1687).

España de los nuevos reinos. Los conquistadores, católicos argonautas, se comparan con centauros marinos que profanan los reinos de Neptuno. Es tan grande el descubrimiento que Europa observa atónita, Asia se muestra confusa y África incrédula y el descubrimiento del Estrecho de Magallanes que une los mares representados por Amphitrite.

Siguen las fundaciones de Pizarro: primero Cajamarca después de la muerte de Atahualpa, el último inca. En el canto trece, continúa la historia con la supuesta traición del intérprete Felipillo, quien enamorado de una de las concubinas del inca, fabrica una traición que termina con el ajusticiamiento del Inca en perjuicio de la reputación de la conquista y el inicio de la discordia entre Pizarro y Almagro que termina en guerras civiles. Asimismo, introduce el tema de los alegatos por las restituciones de los derechos en las ricas tierras de los reinos del Perú de los «beneméritos» o descendientes de los conquistadores, los criollos que creían tener más derechos que los funcionarios peninsulares que acompañaban a los virreyes. Al respecto, José Durán afirma lo siguiente:

Era un lugar común estimar las proezas de los conquistadores sobre los de sus abuelos de la reconquista. Y en ese lugar común había mucha amarga protesta, desilusión y muchas veces resentimiento. Porque ni las hazañas ni el dinero ganado les sirvieron para alcanzar honra y nobleza como en los tiempos antiguos. Las concesiones nobiliarias obtenidas fueron mínimas y algunas de ellas solo valían en tierra americana. De vuelta a España, el indiano sufría por lo general burlas y rechazo. Pero, en cambio, en América supo convertirse en señor: los conquistadores y los primeros pobladores —fundadores de ciudades—, ahora vecinos y encomenderos, pasan a ser la máxima aristocracia de la tierra. Al convertirse, pues, en nobles de hecho, ricos en caudal, poder y fama, ven colmadas sus aspiraciones originales aun cuando empiecen a sentirse mal pagados por la corona. Y así, la transformación quedaba consumada (Durán, 1958, p. 98).

Siguen los cantos referidos a la primacía de Lima en comparación con las más importantes ciudades europeas. Lima es tierra tan rica y tan buena que la maldad no tiene cabida y cómo podría haberla si se trata de una bella capital donde la estética de sus edificios, sus plazas, sus conventos, sus puentes son mejores y más suntuosos que los europeos.

Se suceden las maravillas astronómicas que determinan el temple del clima, la fecundidad de los valles que ofrecen soñadas frutas: granadillas, plátanos, tunas, piñas, vides (que se han adaptado a tan grato clima que hasta son más aromáticas), palta, guayaba, chirimoya; es decir, Lima es un

auténtico edén. Por todo ello, Lima es apetecida por piratas, pero triunfan los defensores de esta Roma del Nuevo Mundo.

Además de lo mencionado, Lima es docta, tiene la Universidad de San Marcos y los famosos colegios jesuitas. En ellos, a la par de los misterios más altos de la fe católica, se estudia la lengua de los nativos, el quechua. También destacan los conventos femeninos, por sus bellos edificios y sus altas rentas.

Los prodigios del cerro de Potosí ocupan un canto, igual que la fabricación de galeones en Guayaquil y el poema termina con la mayor gloria de Lima: la «tan benéfica rosa de salutífera fragancia», Rosa de Lima.

566	Oh tú purísima Rosa, gloria de tam digna patria, quae honores proprios celebra, quando obsequiosa te exalta,
567	Implora de tam benigno esposo oportunas gracias, contra formidables ruinas, contra insolentes pyratas,
568	Contra discordias civiles, contra pestíferas auras, contra fatales cometas ¹⁶ , impetrando luces faustas,
569	Quae anuncien futuras glorias, quales de alumna tam chara Lima espera, quando adora geniales nativas casas,
570	Quae de patrio nido forman devotas solemnes aras, conservando reverentes dulces memorias, quae exhalan,

¹⁶ «El cometa se forma de los vapores que levanta el sol de los inmundos cenagales de la tierra, los cuales impelidos del aire, suben hasta avecindarse a los astros del firmamento, convirtiéndose en exhalaciones, que se encienden con la reflexión de los rayos y se visten de aquella melancólica luz, que eriza en sus cabellos: presagios infaustos, que intiman la muerte de los reyes y amenazan las ruinas de monarquías e imperios. «*A Jove fatalis ad regna injusta cometes. Val. Flac 3 praeceptis sanguineo delabitur igne cometes. Prodigiale Rubens, non illum navita tuto. Non impune vident populi sed crine minaci. Nuntiat, aut ratibus ventos, aut urbibus hostem Claud.* en Lucan, 1, I *De rapt Proserp.* Vid. Apud Lucan 1, I'».» (De Valdés, 1687).

571 De tam benéfica Rosa
salutíferas fragancias,
quae penetren favorables
divinas aeternas aulas.

Ahora regresemos al tema central de esta comunicación: la lengua. El poema hispano-latino de Valdés es un experimento lingüístico heredero de aquellos realizados durante el siglo XVI. En ese momento, al fusionar las lenguas y ponerlas a la par, se expresa de una manera creativa una reivindicación de la lengua vulgar. En el siglo XVII, con el poema hispano-latino que compone Valdés, se realiza una reinterpretación de la herencia latina, pero esta vez desde la perspectiva americana. El sujeto indiano es capaz de elaborar un discurso con el que demuestra estar a la par con la metrópolis: las riquezas americanas no solamente están en los metales, sino en las luces y el ingenio de quienes en esas nuevas tierras nacen. Clarinda, al iniciar el siglo XVII, aseguraba que las musas se habían trasladado al Sur, al Nuevo Mundo lo que contribuían a dignificar a la lengua y al sujeto indiano.

La identificación de las dos lenguas no puede ser vista como una latinización forzada, sino como una manifestación del deseo de continuar con una tradición iniciada por los humanistas del siglo XVI¹⁷.

El latín es el canon modélico del que se nutre la lengua romance y componer poemas en las dos lenguas trasluce el sentimiento de no querer desplazar a la lengua madre, sino de mantenerla en el lugar de privilegio que siempre le ha correspondido y equipararla con el español es «enriquecerla con lo más excelente»¹⁸; algo que también puede suceder en el continente americano.

Ya he mencionado el hecho de que el Poema hispano-latino de Valdés puede leerse perfectamente en español, la escritura latina de muchos de los vocablos no afecta para nada la comprensión del texto, pues existe un alto porcentaje de palabras que se escriben igual en las dos lenguas y aquellas que están escritas 'a la manera latina' no afectan ni la pronunciación ni la comprensión de la obra. En este sentido, es más hispano que latino, pues no podríamos decir que puede leerse con la misma facilidad en la lengua del Imperio Romano.

¹⁷ Ruiz Pérez, 1991, pp. 111-139.

¹⁸ Ruiz Pérez, 1991, p. 129.

Para terminar, debo asegurar que el intento de Valdés es, al igual que Pizarro hizo con Lima, realizar un discurso fundacional, crear una nueva mitografía que reinterprete la herencia latina desde una perspectiva americana. Su intento es manifestar la complejidad de la relación entre el centro peninsular y el margen virreinal: un centro que impone su lengua y la tradición que trae consigo y el margen que acepta, pero no pasivamente, sino que reelabora aquella herencia y se apropia de ella.

Valdés equipara Roma con Lima, la lengua latina con la española y no solo eso, la lengua es equivalente al sujeto, por ello, lo que se diga de la lengua se extrapola al sujeto. En realidad, Valdés muestra que el sujeto indiano, con su erudición, con sus riquezas es el gran beneficiario de la tradición que los conquistadores trajeron.

No hay mejor expresión del sujeto imperial que aquel que viene de la periferia, de los márgenes, porque al provenir de la zona más extrema del imperio, menos sujeta a cambios, reproduce mejor la ortodoxia imperial. De este modo, Valdés al dignificar la lengua del imperio, dignifica también al sujeto criollo que la posee y la reproduce en el confín americano engalanado por el lustre humanista del imperio.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIAR, Diego, *Tercetos en latín congruo y puro castellano*, ed. Bernardino de Guzmán, Madrid, s.e., 1621.
- ALDRETE, Bernardo José, *Del origen y principio de la lengua castellana*, ed. Melchor Sánchez a costa de Gabriel León Mercader de Libros, véndese enfrente de la calle de la Paz, Madrid, s.e., 1674, fol. 44r.
- AA.VV., «Elogio en la muerte de don Martín Suárez de Alarcón... escritos por diferentes plumas», *Corona Sepulcral*, ed. Alonso de Alarcón, Madrid, Universidad de Valencia, 1652, fol. 77r.
- BUCETA, Erasmo, «De algunas composiciones hispano-latinas en el siglo XVII», *Revista de Filología Española*, 19, 1932, pp. 388-414.
- CARAMUEL Lobkowitz, Juan, «Soneto», en *Primus Calamus ob oculos ponens Metrametricam*, Roma, s.e., 1663.
- DURÁN, José, *La transformación social del conquistador*, Lima, Editorial Nuevos Rumbos, 1958.
- GUIBOVICH, Pedro, «Identidad criolla y proyecto político en el poema Hispano-Latino de Rodrigo de Valdés», en *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica*, ed. M. Marzal y L. Bacigalupo, Lima, PUCP, UP, IFEA, 2007, pp. 356-367.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *El lenguaje del siglo XVI, en la lengua de Cristóbal Colón*, Madrid, Espasa-Calpe (Colección Austral), 1942.
- MORALES, Ambrosio, *Las obras del maestro Fernán Pérez de Oliva*, Córdoba, Imprenta de Benito Cano, 1586.
- PÉREZ DE MONTALBÁN, Juan, «Sáficos elogios», en *Lágrimas panegíricas a la temprana muerte del gran poeta y teólogo insigne Juan Pérez de Montalbán, lloradas y vertidas por los más ilustres ingenios de España*, ed. Pedro Grande de Tena, Madrid, Imprenta del Reino, 1639, fol. 3r.
- ROMERA DE NAVARRO, Miguel, «La defensa de la lengua española en el siglo XVI», *Bulletin Hispanique*, 31, 1929, pp. 204-255.
- RUIZ PÉREZ, Pedro, «Sobre el debate de la lengua vulgar en el Renacimiento», *Criticón*, 38, 1987, pp. 15-44.
- «Composiciones hispano-latinas del siglo XVI», *Criticón*, 52, 1991, pp. 111-139.
- RUIZ, Francisco, «Soneto latino i castellano», en *Relación de las fiestas que hizo el Colegio de la Compañía de Jesús de Girona en la canonización de San Ignacio de Loyola y de san Francisco Javier y beatificación del ángélico Luis de Gonzaga*, Barcelona, 1623, fols. 43rv, 56r.
- UZIEL IACOBO, David, «Décimas», *Poema heroico*, Venecia, s.e., 1624.
- VALDÉS, Rodrigo de, *Fundación y grandezas de la muy noble y muy leal ciudad de los reyes*, Madrid, Imprenta de Antonio Román, 1687.

DE *POTESTADES SUPERIORES* EN LA POESÍA ÉPICA.
HADASY MAGOS EN *EL BERNARDO* DE BALBUENA¹

Martín Zulaica López
Universidad de Navarra

En 1967 Julio Caro Baroja publicó *Vidas mágicas e inquisición*, un estudio memorable sobre la presencia de la magia en la sociedad y la cultura españolas. En el capítulo IX de esta obra, trataba brevemente la poesía épica áurea y aportaba dos referencias. La primera de ellas al mago Fitón de Ercilla. La segunda a Balbuena, del que dice que «escribió el larguísimo poema *El Bernardo* [...], incluyendo en él toda clase de episodios mágicos» (p. 166), para a continuación ofrecer una selección de estos. Poco antes, el estudioso de la épica Frank Pierce (1945, 1949 y 1950) había llevado a cabo los primeros trabajos sobre la dimensión fantástica de *El Bernardo*, al que consideraba *una fantasía barroca*. Lida de Malkiel volvió a destacar esa exorbitante presencia mágica en su apéndice al volumen de Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, diciendo «que [*El Bernardo*] deja muy atrás a todas las epopeyas de la península en brillante fantasía» (p. 434). Más recientemente Chevalier (1980), Karlinger (1983) y Rodilla (1995, 1996 y 1999) han continuado estudiando el

¹ El presente trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D+I del Ministerio de Economía y Competitividad FFI2015-64050: *Magia, épica e historiografía hispánicas. Relaciones literarias y nomológicas*, y forma parte de mi tesis doctoral becada por la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra.

poema desde esta perspectiva. En especial, el último estudio de Rodilla supone un notable esfuerzo por recoger todos los contenidos de lo *maravilloso medieval*, siguiendo la terminología de Le Goff (1986), presentes en el poema, aunque la propia concepción de su estudio no le permite luego considerarlos detenidamente. Nosotros nos centraremos en los personajes mágicos que poseen un papel relevante en la trama.

FÁBULAS DELEITOSAS Y ADMIRABLES

En la segunda mitad del siglo XVI los episodios inverosímiles tomaron carta de naturaleza en el seno del género épico a partir de la edición florentina de la *Poética* aristotélica de Petrus Victorius. En ella, una enmienda filológica sin fundamento textual pero, según el propio Victorius, atenta a la *verdad de la sentencia* modificaba la palabra *analogon* (análogo, proporcional) por *alogon* (irracional) dando cabida a lo maravilloso en el género homérico². Prospectivamente, fue a partir de esta edición del texto de Aristóteles que Torquato Tasso elaboró el concepto sobre lo *maravilloso cristiano* plasmado en su *Gerusalemme liberata*. La *lectio* de Victorius permitía dar cabida en la épica a los sucesos mágicos e inverosímiles de la tradición caballerescas. Pero debemos preguntarnos cuál fue el fundamento de esta intromisión filológica. Retrospectivamente, suponía la aseveración del alto quehacer literario de la épica caballerescas, de los *romanzi* de Boyardo, Ariosto o Bernardo Tasso. Poemas que compartían el imaginario de los libros de caballerías y con él sus magos y hechiceras, objetos y espacios maravillosos³, seres monstruosos, encantos, profecías y prodigios. Bernardo de Balbuena, como continuador de estos poemas no pudo menos de tratar esta cuestión en el *Prólogo* teórico que añadió al texto de *El Bernardo* cuando trató de publicarlo por segunda vez en 1615⁴. Tras haber referido su fidelidad a otros preceptos

² «lego enim *alogon*: non ut prius in excusis erat, *analogon*: cui verbo (nisi fallor) locus hic esse nullo potest: cum contra, illud, quod restitui, mirifice hoc loco quadret, quare ausus sum, veritate sententiae me hortante, ita emendare.» (Victorius, 256) Sobre los pormenores de esta *lectio* y su fortuna en las ediciones posteriores de la *Poética*, así como sobre su relevancia en el desarrollo de la teoría tassiana sobre lo *maravilloso cristiano* en el género épico acúdase a Vega, 2011.

³ Sobre las *arquitecturas maravillosas* en *El Bernardo* ver Zulaica (2017b).

⁴ He estudiado el proceso editorial del poema en el apartado titulado «De la dificultades de estampar sobre diligencia de cuidados ajenos» de mi edición (Balbuena, *El Bernardo*, pp. 17-21).

aristotélicos como el de la unidad de acción o su carácter mimético, pues el poema épico no ha de ser una obra de historia sino imitación de ella («donde en la palabra imitación se excluye la historia verdadera, que no es sujeto de poesía, que ha de ser toda pura imitación y parto feliz de la imaginativa»), se adhiere también a la exigencia épica de lo admirable que propició la edición de Victorius, a pesar de que en principio ésta repugnaría la verosimilitud del poema.

Y porque a la majestad heroica, conforme a nuestra religión, hacen falta para lo verisímil las deidades y semideos con que los antiguos, hacían tan admirables y pomposos sus poemas; el Boyardo y los que le han seguido, inventaron en su lugar las hadas y encantamientos de los magos, que siendo potestades superiores, sirven de levantar la fábula y hacerla en el deleite y alegoría más vistosa y admirable. Yo en esto seguí lo que hallé inventado, por tratar de las mismas hazañas y de los mismos héroes que la común tradición nos da muertos a manos de nuestro Bernardo y de sus españoles (*El Bernardo*, Prólogo, sn.).

Como vemos, para el autor de *El Bernardo*, la presencia de los dioses paganos o de magos no solo no constituye inverosimilitud, sino que estos *hacen falta para lo verisímil*. No se advierte la contradicción, ya que, según diría Balbuena, para los antiguos estas divinidades eran reales y sus admirables actuaciones formaban parte inexcusable de los modelos clásicos. Por tanto la presencia de las *hadas y encantamientos de los magos* eran elementos de imperdonable ausencia en un buen poema épico. De ello daba cuenta también el Pinciano cuando señalaba, advirtiendo en el fondo la contradicción subyacente, que buenos poetas épicos, «teniendo por más esencial a la poética la admiración que no la verosimilitud, han escrito cosas prodigiosas fuera de toda verdad» (*Philosophia*, II, 64-65). A ello se añadía la existencia de toda una tradición interpretativa de los épicos clásicos en clave alegórica que encontró perfecto acomodo en el *romanzi* desde Ariosto y que se plasmó, en obras posteriores al *Furioso*, en la adición de textos explicativos del contenido alegórico por parte de los propios autores⁵. Así pues, entrando ya en el texto que nos ocupa, y una vez perfilado un encuadre teórico, comprobaremos como la magia y lo

⁵ Sobre el alegorismo como vía hermenéutica acúdase a Domínguez Caparros (1993). Sobre el desarrollo del alegorismo en la épica renacentista y barroca acúdase a Lara Garrido (1999, pp. 301-326). Sobre el alegorismo en *El Bernardo* acúdase a Pierce (1949 y 1950).

maravilloso en *El Bernardo* serán claves, piedras angulares que lograrán «levantar la fábula y hacerla en el deleite y alegoría más vistosa y admirable».

DE POTESTADES SUPERIORES

La trama de *El Bernardo* posee una gran complejidad por dos recursos estilísticos frecuentes en el género del *romanzi* que alcanzan la apoteosis en esta obra de los que Balbuena presume en su prólogo. El primero de ellos es el de la narración intercalada de episodios y el segundo el comienzo *in medias res*, con múltiples analepsis y prolepsis. Los dos van a hacer del poema una lectura compleja en la que algunos claves de lectura necesarias para comprender bien un determinado episodio tardan mucho en darse al lector. Lo que haremos en este estudio será tratar de reunir algunas de estas claves y ofrecer una lectura comprensiva del texto por lo que respecta a la intervención de los personajes mágicos principales de la obra. Para Balbuena las hadas y magos, invenciones de Boyardo y de sus seguidores (pues fueron quienes los introdujeron en la poesía épica en herencia directa de la ficción cabaleresca en prosa), eran plasmación de lo admirable conforme a la religión cristiana. En un estudio reciente sobre la magia en la épica aurisecular (Vilà, 2014) se bosqueja la evolución de estos personajes, que llamaremos mágicos en un sentido amplio, en el panorama épico español en función de: su carácter benéfico o maléfico, su grado y tipo de conocimientos mágicos, su tradición textual, etc. En *El Bernardo* vamos a encontrar una gran profusión de personajes mágicos y un buen número de modelos y tradiciones van a quedar representados. Algunos de ellos se presentarán en la trama exclusivamente en un episodio, mientras que otros van a ser determinantes de buena parte de la acción. En este trabajo nos proponemos dar cuenta de la intervención de los personajes de mayor relevancia narrativa. Entre ellos encontramos a las hadas Alcina y Morgana, y a los magos Orontes y Malgesí. Como sabemos, *El Bernardo* pretendía dar continuación a las aventuras narradas por Boyardo y Ariosto, con lo que cerrará algunos hilos narrativos presentes en ellos, pero también dejará abiertos otros, y a un mismo tiempo comenzará sus propias aventuras, algunas de las cuales terminan mientras que otras quedan sin resolver. Uno de los elementos que Balbuena va a retomar lo encontramos precisamente en la

presencia de las hadas⁶. En el libro I de *El Bernardo* a partir de la octava 32, tras relatar la situación prebélica en que se encuentran España y Francia, se presenta a las poderosas hadas que, según dice Balbuena, «a las cosas variables / de nuestro inferior mundo dan gobierno», las cuales planean vengarse por las ofensas recibidas de los franceses retomando la conjuración ariostesca de los *Cinque canti* como habían hecho Agustín Alonso y Barahona de Soto en sus poemas sobre Bernardo del Carpio⁷.

Éstas de los franceses paladines
 en general estaban agraviadas,
 destruidos sus palacios y jardines,
 y su halago y caricias despreciadas.
 ...
 Ninguna en el fatal colegio había
 sin queja de francés, ninguna al cielo
 sin lágrimas miró desde aquel día
 que la furia de Francia pisó el suelo,

Pero entre todas ellas, ultrajadas por la *furiosa* Francia, la poderosa Alcina está especialmente sedienta de venganza, y va a ser quien disponga la expiación que los pares de Carlomagno habrán de padecer en Roncesvalles.

Y sobre todas la afeitada Alcina
 es la que a su venganza más se inclina.

Va a viajar en su carroza tirada por grifos a visitar a su hermana Morgana y le va a explicar cómo, tratando de averiguar el modo de vengarla descendió a los infiernos, a la cueva de los Hados. Allí vio en el hilado de las parcas (II, 21 y ss.) a un victorioso joven empuñando la espada Balisarda, que arrebataría la vida a Orlando, bordado «de oro con estas letras en la frente / “Bernardo, honor de España” (II, 27, 5-6). De esta forma, por Bernardo, habían quedado unidos los destinos de España y de las hadas. Por ello, le relata Alcina, hizo que su *deudo* Orontes (II, 71), un sabio griego, raptase a Bernardo del Carpio y lo criara en la isla Icaria, pues en él parecía cumplirse el hado. Y, según le cuenta, con el paso de

⁶ Vilà delinea brevemente la importancia de las hadas en los poemas épicos españoles sobre Bernardo del Carpio (2014, pp. 471-472).

⁷ Lacadena, 1980, pp. 210-232.

los años el joven había crecido y ese mismo día lo había armado caballero un rey de Persia. Morgana, tras escucharle explica que ella ya intentó vengarse de las afrentas recibidas enviando guerreros a luchar contra los franceses, refiriéndose a episodios acontecidos en el *Orlando furioso*.

»Por varios modos pretendí vengarme,
y todos ellos me han salido en vano,
ya del fiel Galalón quise ayudarme,
ya de la injusta muerte de Troyano:
de Agramante el valor pudo alentarme,
el tártaro furor y el africano,
de Mandricardo y Rodamonte fiero,
mas a aquel mató Orlando, a estos Rugero. (II, 93)

Y promete a Alcina que dará a Bernardo las armas de Aquiles (II, 95-98). Lo cual se anticipa al héroe a través del hada Arbelia en el jardín de Alcina (IX, 156-165) después de un largo episodio maravilloso en que el leonés desenmascara al mitológico Proteo⁸. Y finalmente se cumple en el libro XIX, cuando en la fuente de las maravillas «habiendo acabado un artificioso encantamento» (XIX, Alegoría) gana la famosa espada que empleará en Roncesvalles. Así, las disposiciones del concilio de las hadas Alcina y Morgana de los libros I y II, poseen importancia funcional en la obra (contra lo expresado por Lacadena, 1980, p. 227) y como veremos son la causa de la mayoría de episodios en que se va a ver implicado Bernardo. La cuestión de la espada Balisarda merece que nos detengamos en ella. Cuando finalmente Bernardo la gana, un hada le relata la historia de esta (XIX, 123-131). De entre las armas que Hefesto había forjado para Aquiles, al héroe griego no se le entregó una espada que todavía estaba por terminar de forjar a la luz de un astro, y se le dio en cambio una lanza. La espada pasó con el tiempo a manos de Falerina, que la estaba perfeccionando para acabar con Orlando cuando éste se la robó. Y tras pasar por las manos de Rugero la adquirió Morgana, que decidió unirla al resto de armas de Aquiles que ya estaban en su poder para entregárselas todas juntas a Bernardo. Ahora bien, no fue Balbueña el primero en otorgar esta espada a Bernardo. Sino que ya lo hacía Agustín Alonso en *Historia de las hazañas y hechos del invencible caballero Bernardo del Carpio* de 1585. En el canto II del poema de Alonso las ha-

⁸ Sobre la dimensión maravillosa de este libro acúdase a Karlinger (1983).

das Falerina, Morgana y Alcina, haciéndose pasar por una joven dama, su padre y un caballero hechizado, el marido de la dama, llegan a la corte de Carlomagno en una carroza tirada por cuatro leones (II, 86 y ss.). El falso hechizo que padece el caballero lo retiene sentado sobre una silla ardiendo con unas llamas impenetrables frente a un espejo al que no puede dejar de mirar. Falerina, bajo la forma de la dama, convence a Rugero para que le entregue su espada Balisarda, pues según cuenta al par, un nigromante le predijo que con ella podría apagar las llamas de la silla y liberar a su esposo. Rugero se la presta, pero cuando la joven dama está a punto de tocar el fuego mágico en lugar de ello lo que hace es romper el espejo. Las tres hadas aparecen entonces tal como son en realidad y huyen con Balisarda (II, 108), lo que lamenta Rugero.

Pero a quien más el caso le fue duro
 es al bravo Ruger, por la engañosa
 traición conque perdió la buena espada
 que sola en todo el mundo era nombrada. (II, 94)

Como vemos, el episodio del robo de la espada de Alonso es puramente caballeresco, algo totalmente diferente a lo que Balbuena nos cuenta. Propiamente en *El Bernardo* no se explica cómo las hadas obtuvieron la espada. Su relato parte de los *Cinque Canti* en que Ruggiero es engañado por Gano, a las órdenes de Alcina, para embarcarse y navegar por la costa de España. A la altura de Gibraltar una ballena enviada por el hada lo engulle y retiene (IV, 13-14), sin que sepamos lo que sucede con la espada. En el primer libro del poema de Balbuena se nos habla de que Rugero ya ha sido liberado:

Alcina sus tritones y delfines,
 focas, ballena y redes delicadas,
 deshechas ya y en libertad Rugero
 del torpe lazo en que se vio primero; (I, 33)

Y lo siguiente que sabemos sobre esto se reduce a un verso del pasaje en que se entregan las armas a Bernardo, en que se dice de Balisarda que «de Rugero la cobró Morgana» (XIX, 129, 2). La innovación de Balbuena por lo que respecta a la historia de la espada va en una dirección bien distinta a la de Alonso, pues es de tipo clasicista. Con ella, Balbuena engarza las armas forjadas por Hefesto para Aquiles de la *Iliada* con la famosa espada de Falerina forjada para dar muerte a Orlando, de las que

Boyardo en ningún momento dice que procedieran del héroe griego. No obstante, esta imbricación de los héroes clásicos con los medievales de los *romanzi* no es del todo original suya, sino herencia del Boyardo, en cuyo poema Mandricardo habrá de vencer el encanto de la fuente de las hadas para hacerse con las armas de Héctor (III, i, 23-32). El árabe obtendrá las armas con la excepción de su espada, Durindana, de la que se narra que tras pasar por Pantasilea y Almonte, se convirtió en la espada de Orlando. Con el episodio creado por Balbuena a imagen de éste, lo admirable de las armas entregadas a Bernardo mediante una brillante descripción, se acrecienta con la maravilla de la forja de Hefesto, con el episodio de Falerina fabricando a Balisarda en su jardín y con el uso que de ella hace Rugero durante todo el *Orlando Furioso*, que los lectores tendrían muy presente. Bernardo del Carpio da cumplimiento a la profecía de Boyardo de que la espada Balisarda sería la que daría muerte a Orlando cuando le corta la cabeza en la última octava del poema, y a su vez lo da al presagio del hilado de las parcas del libro II ya mencionado, en el que lo veíamos bordado con letras de oro⁹.

Los personajes maravillosos pueden intervenir en favor o en contra del héroe, como sus auxiliares o como sus enemigos. Ya hemos visto que las hadas serán protectoras de Bernardo. Sin embargo no ocurre lo mismo con los magos, entre los que vamos a encontrar a dos personajes principales enfrentados, uno de ellos lo protegerá y el otro procurará acabar con él. De un lado tenemos al mago griego Orontes, benefactor de Bernardo¹⁰. Del otro al francés Malgesí, el Malgigi de Ariosto, su antagonista¹¹. Mencionamos antes cómo por designio de Alcina Orontes

⁹ La espada había sido forjada por Falerina en el poema de Boyardo (*Orl. Inn.* II, iv, 6-8) para dar muerte a Orlando. Ya que el hada había visto que el caballero estaba destinado a destruir su jardín, lo que ocurrirá poco después armado con un tronco (*Orl. Inn.* II, iv, 14-15) y con la propia Balisarda (*Orl. Inn.* II, iv, 39, 42-45, 54, 58-61, 70-73). Pues Orlando le robará la espada al hada y saldrá ileso (*Orl. Inn.* II, iv, 26-30). La espada será robada por el ladrón Brunello a Orlando (*Orl. Inn.* II, xi, 6-8), que se la cederá a Ruggiero para combatir en un torneo (*Orl. Inn.* II, xvii, 5 y xxxi, 28-29). Ruggiero será desde ese momento el dueño legítimo de la espada, y la empuñará en sus combates durante todo el poema de Ariosto, hasta el último canto, en que combatirá con ella a Rodomonte (*Orl. Fur.* XLVI, 120 y ss.). En España, ya Agustín Alonso ideó en su poema de 1585 el traspaso de Balisarda a manos de Bernardo gracias a las hadas (II, 116-117).

¹⁰ En el *Furioso* (XVIII, 75) y en los *Cinque Canti* (II, 104) aparece mencionado el río Orontes, de donde quizá tomó el nombre Balbuena.

¹¹ Rodilla opina que este personaje es ante todo un informante mediante sus profecías y su introducción de conocimientos geográficos (1999, 97), pero no es cierto. Va

raptó y educó al héroe (II, 71 y ss.). En el libro III el noble Teudonio cuenta a su compañero de prisión y padre del héroe, el conde de Saldaña, una batalla en que un misterioso doncel apareció entre los árboles y salvó al rey Casto. Y cómo después recibió el rey una carta del mago Orontes en que le revelaba que su salvador era su sobrino Bernardo. Después Teudonio aclara al conde quién era este Bernardo del Carpio, sin imaginar que estaba ante su padre:

»Criole el Casto rey con nombre de hijo,
tiernos gustos de amor y fe paterna,
hasta que en la ocasión de un regocijo
el sabio Orontes le robó en Miduerna.
La causa ni la sé, ni nos la dijo,
ni de dónde nació amistad tan tierna
con el doncel y con el rey gallego,
siendo el uno español y el otro griego. (III, 109)

Como vemos Teudonio y el rey Casto desconocen la causa por la que el mago griego raptó a Bernardo. Pero el lector conoce la explicación, que está en el mandato de las hadas sobre su fiel *deudo* Orontes que ya mencionamos más arriba. Además, Balbuena está introduciendo con ello otra innovación en esa misma línea clasicista de identificación entre Bernardo y Aquiles. Pues como declara manifiestamente en el prólogo a imitado esto de la *Iliada*:

el artificio de su ampliación [del poema] es imitando las personas más graves de la *Iliada* de Homero, porque la del rey Casto es la de Agamenón; la de Bernardo la de Aquiles, al cual la diosa Tetis dio a criar al centauro Quirón y la hada Alcina al sabio Orontes; Ferraguto es Ajax Te-

a tratar de matar a Bernardo y de evitar la batalla de Roncesvalles por todos los medios, pues conocía el terrible resultado que tendría para los franceses. Finalmente, tras fracasar en sus intentos sufrirá la muerte de su hijo Organtino en la contienda de los Pirineos a mano de Bernardo (XXIII, 156). Sobre Malgesí me gustaría añadir algo que él mismo cuenta a los tripulantes de su barco encantado en el libro XVI, su orgullo por haber crecido en el *heroico suelo español*, donde dice de su abuelo Balisarte que «en la honda sima / del rico Tajo me crió con gana / que aprendiese la ciencia toledana.» (XVI, 79). Es decir, Balbuena hace que el mayor mago de Francia lo sea por España, siendo esta nación siempre anterior y superior a ella. Sobre los orígenes de la escuela de nigromancia de Toledo y su difusión como ciudad paradigmática en la enseñanza de la ciencia mágica ver Ferreiro Alemparte (1980).

lamón; Galalón Ulixes; Morgante Diomedes; Roldán, Héctor; y así de los demás (Prólogo, sn.).

A continuación de este episodio se narra el consejo de guerra de los pares de Carlomagno, en el que se nos va a presentar a Malgesí, el personaje contrario a Orontes. Va a ser el único que se ponga a acudir a la contienda de Roncesvalles adivinando la derrota que sufrirán: «Vanamente se funda quien te dice / que a Francia incumbe España por derecho, / [...] por bien que con lisonjas autorice / tu gusto en esto más que tu provecho» (III, 136). Pero frente a él, Galalón, el traidor Gano o Ganelón que apenas se menciona en el *Furioso* pero que adquiere protagonismo en los *Cinque cantí*, va a persuadir al consejo de acudir al combate desautorizando a Malgesí: «Es ignorancia del que solo sabe / descalzo andar entre papeles y untos. / ¿Quién hizo al vano Malgesí tan grave / que a medir llegue del honor los puntos?» (III, 154) Y va a mencionar, en la octava 150 un episodio anterior en el tiempo pero que todavía no se ha narrado, el enfrentamiento entre Malgesí y Orontes en que el francés resultó vencido. El episodio comienza dando dos largas descripciones de los magos Orontes (III, 181 y ss.) y Malgesí (III, 188 y ss.), y relata cómo éste, que había descubierto la derrota de los franceses estudiando los libros de la maga Nemias, trató de acabar con la vida del joven Bernardo mediante el conjuro de un cerco. Así protegería la vida de Orlando y del resto de pares de la derrota de Roncesvalles. Orontes, que vigilaba al muchacho desde los cielos montando en su grifo, lo raptó entonces para protegerlo por orden de Alcina (III, 195-196), quedando Malgesí burlado: «Fue hecho el hurto en cercos tan seguros, / oculto apremio, y invisible paso, / que a Malgesí y sus mágicos conjuros, / encubierto quedó y nubloso el caso.» (III, 199) El episodio se extiende hasta el libro siguiente, en que Orontes, no quedando satisfecho con el robo, «...dejó [a Malgesí] de un pie colgado, / como negra corneja que el anzuelo / las alas le ase y le detiene el vuelo.» (IV, 1) Estando suspendido el francés se le cayó su cuaderno de conjuros cuando pedía ayuda a los demonios, y Trashurgín, uno de ellos, acude al lugar y en vez de ayudarlo, hace salir «algunas legiones del infierno para destruir a España» (IV, Argumento) empleando los conjuros de su cuaderno. Entonces, dando entrada a lo maravilloso cristiano, o *miraculosus* en términos de Le Goff (1986, p. 13), aparece el ángel custodio de España a proteger el país (IV, 26 y ss.). En el episodio el islam se presenta como de fundación demoníaca (IV, 23-24). Con lo que el ángel no solo va a

negar España a los demonios, en lo que sería algo poco tangible por netamente sobrenatural, sino también al islam que en ese momento ocupaba buena parte de la península. Les anuncia que pronto llegará una Edad de Oro en que Dios la recuperará para su rebaño y no solo eso, sino que le otorgará un nuevo mundo (IV, 49). Finalmente los demonios amedrentados por el Ángel atacan a Malgesí, pero éste se salva pronunciando el nombre de Jesús (IV, 52-54).

En el mismo libro IV, se cuenta cómo Bernardo salva en batalla a su tío Alfonso el Casto y luego se marcha sin revelar su identidad. El mago Orontes le cura sus heridas y el héroe planea pedir al rey que le ordene caballero. Pero éste parte a Francia antes de que se produzca el encuentro (IV, 75), y Orontes, sin anunciárselo a Bernardo, va a disponer todo de manera que Bernardo pueda ser armado caballero por el rey Orimandro de Persia. Lo que sucede es que su *ayo astuto*, Orontes, y su gente hacen que Bernardo se extravíe a caballo y llegue a la costa de Colibre, en Galicia (IV, 77). Allí, Bernardo advierte que no se había perdido, sino que Orontes había querido alejarlo del rey, e invadido por la melancolía decide no volver a tomar las armas «hasta ser uno de su casa y corte» (IV, 79), quedando dormido en la playa. El episodio introduce entonces un elemento de gran tradición caballeresca que forma parte de lo que Cacho Blecua ha denominado como *maravilloso mecánico* (Cacho Blecua, 1987-1988, p. 128), pues al despertar va a encontrar unas ricas armas y un batel sin piloto que lo va a llevar hasta el rey Orimandro.

Un pequeño batel en la arenosa
playa, sin ver con qué, vio detenido
y embarcándose en él (estraña cosa)
volando se engolfó en el mar tendido. (IV, 87)

El motivo del batel o la barca semoviente «enviada por el mago en el momento preciso» es bastante frecuente en la literatura artúrica francesa y en otras novelas medievales de aventuras (Luzdivina Cuesta, 2014, p. 362). Entre la literatura castellana lo encontramos en el *Libro del rey Canamor*, *La historia de la linda Magalona*, *El conde Partinuplés*, y el *Libro del caballero Zifar*; y sometido a cierta variación en las *Sergas de Esplandián*, el *Palmerín de Inglaterra*, el *Olivante de Laura* o en los espejos de caballerías de Ortúñez de Calahorra y de Pedro López de Santa Catalina. El batel va a conducir al héroe hasta Orimandro, quien lo armará caballero, pero sin que Bernardo llegue a adivinar que todo había sido

dispuesto por su ayo. Pues al contar al rey cómo había llegado hasta él dice no saber por quién se había visto conducido.

»Estas armas despierto vi a mi lado,
y el pequeño batel en que venía,
donde sin ver por quién me hallé embarcado,
tras el deseo de ver lo que antes vía;
y el barco por sí mismo gobernado
ave que iba volando parecía,
hasta el bordo real de este navío,
donde en entrando en él vi hundirse el mío.
»Pues si del mundo el superior gobierno
aquí me trajo en tan sabroso engaño.» (IV, 196-197)

Como vemos, Bernardo ignora el artífice del conjuro pero señala que el *superior gobierno* del mundo era quien lo había procurado, lo que nos recuerda en el léxico el pasaje dedicado a hablar de las hadas y magos del prólogo en que Balbuena se refería a ellos como *potestades superiores*. En este momento, se entiende que cuando en prolepsis Alcina anunciaba a Morgana (II, 76) que había armado caballero a Bernardo un rey persiano, conocía la noticia por cuanto había sido parte importante en que así sucediera. Pero la presencia de la barca semoviente no termina aquí. Tras ser armado caballero Bernardo vive una serie de aventuras en pos de la bella Angélica y su hija Arcangélica, que sigue el modelo de la *virgo bellatrix*, de la cual se enamora y con la que incluso llegará a combatir en las justas de Acaya. Pero todos estos episodios son solo preparación de la gran hazaña que le ha sido reservada en Roncesvalles y terminarán en el preciso momento en que las hadas lo dispongan. Así, tras quince libros de aventuras del paladín con múltiples historias intercaladas, desde el libro IV al XIX, llega el momento en que las hadas lo reclaman para desempeñar su misión. Estando embarcado con destino a Colonia aparece en las aguas un batel y a bordo su amada Arcangélica desconsolada (XVIII, 78 y ss.). Ordena detener el galeón y salta a batel en su rescate. Pero en el preciso momento en que lo hace, advierte que quien le pareciera su amada no era sino un *arnés pintado*, «y el frágil barco, si también no engaña, / el que una noche le sacó de España.» (XIX, 83, 7-8). El batel entonces lo conduce por mares y ríos hasta que es engullido por un dragón (XIX, 93) cuyo interior le conduce a la fuente de las maravillas. Allí encuentra a un gigante que tiene apresada a una dama y se enfrenta a él. El monstruo logra hundir en su cuerpo una

espada que había quitado a la dama, pero Bernardo le corta la cabeza, con lo que finalmente queda derrotado. Entonces Bernardo saca de su costado la espada, que no era otra que la mentada Balisarda de Falerina, «... barnizada toda / en fino rosicler de sangre goda.» (XIX, 118). Como vimos, el arma no estaba bien forjada y solo bañada en sangre y bajo influencia astrológica podría ser rematada. En este momento, se nos revela que la sangre que se debía emplear para lograrlo era la del propio Bernardo, y que las hadas lo habían dejado correr aventuras hasta que había llegado el tiempo adecuado, con la influencia del astro en el cielo. Así se lo explica el hada a Bernardo:

»Al tiempo que se entró por tu costado
su aspecto hacía la observada estrella,
con que acabó Morgana su cuidado,
y victoria cantó por ti y por ella.
A esto en vuelo te trajo apresurado
de los suspiros de Crisalba bella,
que a huirse de la espada este planeta,
tú quedaras sin luz y ella imperfeta.» (XIX, 131)

De este modo no solo Bernardo, sino también los lectores conocen quién estaba detrás del misterioso batel que lo condujera en el pasado desde su infancia como doncel a ser armado caballero por Orimandro, y ahora a empuñar la espada Balisarda, con la que vencerá a Orlando. Tras esto el poema se conduce irremisiblemente hacia la batalla de los Pirineos. Pues estando el héroe ya correctamente armado solo le falta reunir a sus tropas y unirse al ejército del Casto. Armado con Balisarda podrá vencer el encantamiento del castillo del Carpio donde se encontrará con una mesnada de trescientos hombres encabezado por su ayo Orontes¹².

En este breve acercamiento, hemos querido contribuir a explicar la importancia de la magia en la literatura del Siglo de Oro a través del uso que hizo de ella Balbuena. Mientras que otros autores optaron por relegar la maravilla a los episodios y a las partes digresivas, y por tanto en cierta medida prescindibles del poema (Vega, 2011, p. 156), Balbuena

¹² El número de caballeros lo toma Balbuena de la tradición cronística alfonsí. Son los caballeros que se le unieron para oponerse al encarcelamiento del conde de Saldaña por el rey Casto. Esta referencia numérica se hereda en el romancero, aunque en los romances es frecuente que el número aumente a cuatrocientos. Sobre las fuentes medievales de *El Bernardo* acúdase a mi artículo (2017a).

trabó toda su historia con estos elementos. Solo hemos podido asomarnos a los personajes mágicos principales y a algunas de sus acciones, quedando otros muchos elementos por estudiar. Por ejemplo el mago Tlascalán, que es partidario de Bernardo y que trata de retener a Malgesí en su cueva¹³; o el sabio Cledesí, que ha hechizado el castillo del Carpio y que posee un espejo mágico en que Bernardo conocerá su importancia para el futuro de España (XXI, 26-32, 39-95); o el embrujo que hace el hada Morgana transformando a los franceses en estatuas de oro (XII, 1-36); o el engaño de la hechicera Arleta con una vela mágica para seducir a Ferraguto (VII, 106-151); o la tormenta conjurada por la sabia Gloricia para retener a Bernardo en Acaya (XVIII, 68-73); o la transformación de Garilo en gato que lleva a cabo el alquimista Arnaldo para protegerlo de Orlando (XV, 89 y ss.); o tantísimos otros. Como vimos la inclusión de estos elementos en el poema buscaba «levantar la fábula y hacerla en el deleite y alegoría más vistosa y admirable». Con lo que si juzgáramos a *El Bernardo* por ello difícilmente encontraríamos otra obra tan deleitosa y admirable. Tal vez por esta profusión mágica, cuando Balbuena redactó el prólogo a la que tenía por la mayor de sus obras escribió lo siguiente:

Ahora su autor, que puede decir que ha salido de nuevo al mundo de las soledades de Jamaica, donde este tiempo estuvo como encantado, [...] la ha mandado poner en la estampa (*El Bernardo*, Prólogo, sn).

Y es que no solo *El Bernardo*, sino su propio autor, forman parte de una España poblada de hadas y hechiceros, brujas y nigromantes, sabios y alquimistas. Pues como dijera Caro Baroja, refiriéndose a los receptores del poema, «¿quién soporta la lectura de veinticuatro libros llenos

¹³ Sobre este mago dice Rodilla, junto con Malgesí, que pueden considerarse «ante todo, personajes informantes» (Rodilla, 1999, p. 97). Esto no es cierto, ya que Tlascalán pretende ayudar a Bernardo deteniendo a Malgesí, lo que confirma hasta su parlante onomástica que está tomada del pueblo tlaxcalteca que ayudó a Cortés, entre otras campañas, a tomar la ciudad de Tenochtitlán. Motivo por el que el francés lo mata (XIX, 91). Dice también Rodilla que «el Merlín del *Furioso* parece ser el modelo de Balbuena para la creación del sabio Tlascalán» (1999, p. 65), pero no es esa la fuente principal o al menos no es la única, sino el Fitón de *La Araucana* (XXIII, 32 y ss.) que Ercilla elaboró a partir de la *Farsalia* y del *Laberinto de fortuna*. Sobre la transmisión de la botica de uno a otro sabio véase el estudio de Nicolopulos (1998).

de fantasías si no cree un poco en ellas?» (Caro Baroja, 1967, vol. 1, pp. 166-167), a lo que me atrevería a añadir más bien que, ¿quién soportaría escribirlas?

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, Agustín, *Historia de las hazañas y hechos del invencible caballero Bernardo del Carpio*, Toledo, Pero López de Haro, 1585.
- BALBUENA, Bernardo (de), *El Bernardo, o victoria de Roncesvalles*, ed. Martín Zulaica López, Siero, Ars Poetica, 2017, 2 vols.
- CARO BAROJA, Julio, *Vidas mágicas e inquisición*, Madrid, Taurus, 1967, 2 vols.
- CHEVALIER, Maxime, «Sur les éléments merveilleux du *Bernardo de Balbuena*», en *Études de philologie romane et d'histoire littéraire offerts à Jules Horrent à l'occasion de son soixantième anniversaire*, eds. Jean Marie D'Heur et Niccolotta Cherubini, Tournai, Gedit, 1980, pp. 597-601.
- DOMÍNGUEZ CAPARROS, José, *Orígenes del discurso crítico*, Madrid, Gredos, 1993.
- ERCILLA, Alonso (de), *La Araucana*, ed. Isaías Lerner, Madrid, Cátedra, 1993.
- FERREIRO ALEMPARTE, Jaime, «La escuela de nigromancia de Toledo», *Anuario de Estudios Medievales*, 13, 1980, pp. 205-268.
- KARLINGER, Felix, «Anmerkungen zu *El Bernardo* (Libro nono) von Bernardo de Balbuena», en *Aureum Saeculum Hispanum. Beiträge zu Texten des Siglo de Oro. Festschrift für Hans Flasche zum 70. Geburtstag*, ed. Karl-Hermann Körner y Dietrich Briesemeister, Wiesbaden, Franz Steiner, 1983, pp. 117-123.
- LACADENA, Esther, *Nacionalismo y alegoría en la épica española del siglo XVI: "La Angélica" de Barahona de Soto*, Zaragoza, Departamento de Literatura de la Universidad de Zaragoza, 1980.
- LARA GARRIDO, José, *Los mejores plectros*, Málaga, Analecta Malacitana, Anejo XXIII, 1999.
- LE GOFF, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1986.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa, «La visión del trasmundo en las literaturas hispánicas», en *El otro mundo en la literatura medieval*, Howard Rollin Patch, México, FCE, 1956, pp. 371-449.
- LÓPEZ PINCIANO, Alonso, *Philosophía antigua poética*, ed. Alfredo Carballo Picazo, Madrid, CSIC, 1973, 3 vols.
- LUZDIVINA CUESTA, María, «Magos y magia, de las adaptaciones artúricas castellanas a los libros de caballerías», en *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura española del Renacimiento*, coords. Eva Lara y Alberto Montaner, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2014, pp. 325-366.
- NICOLOPULOS, James, «Pedro de Oña and Bernardo de Balbuena read Ercilla's *Fitón*», *Latin American Literary Review*, vol. 26, n° 52, 1998, pp. 100-119.
- PIERCE, Frank, «*El Bernardo* of Balbuena : A Baroque fantasy», *Hispanic Review*, XIII, 1, 1945, pp. 1-23.
- «L'allégorie poétique au XVI^e siècle. Son évolution et son traitement par Bernardo de Balbuena», *Bulletin hispanique*, LI, 1949, pp. 381-406 ; L, 1950, pp. 191-228.

- RODILLA LEÓN, María José, *Lo maravilloso medieval en “El Bernardo” de Balbuena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana-Itzapalapa, 1999.
- «Representaciones medievales del trasmundo en “El Bernardo” de Balbuena», en *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media. (Actas de las V Jornadas Medievales)*, eds. Lillian von der Walde Moheno, Concepción Company Company y Aurelio González, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México, 1996, pp. 549-557.
- «Vestigios del bestiario medieval en El Bernardo, de Balbuena», en *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media. (Actas de las V Jornadas Medievales)*, eds. Lillian von der Walde Moheno, Concepción Company Company y Aurelio González, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México, 1995, pp. 279-292.
- VEGA, María José y Lara Vilà (eds.), *La teoría de la épica en el siglo XVI (España, Francia, Italia y Portugal)*, Vigo, Academia del Hispanismo, 2010.
- «A(na)logon: maravilla e irracionalidad en la teoría de la épica del siglo XVI», en *Estudios sobre la tradición épica occidental (Edad Media y Renacimiento)*, ed. Lara Vilà, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, Publicaciones del SEMPER, 2011, pp. 141-161.
- VICTORIUS, Petrus, *Petrii Victorii Commentarii in Primum Librum Aristotelis de Arte Poetarum* [1560], Florentiae, ex Officina Iuntarum, Bernardi Filiorum, 1573.
- VAN HORNE, John, *El Bernardo of Bernardo de Balbuena. A Study of the Poem with Particular Attention to its Relations to the Epics of Boiardo and Ariosto and to its Significance in the Spanish Renaissance*, University of Illinois Studies in Language and Literature, vol. XII, n° 1, 1927.
- VILÀ, Lara (ed.), *Estudios sobre la tradición épica occidental (Edad Media y Renacimiento)*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, Publicaciones del SEMPER, 2011.
- «De Roncesvalles a Pavía. Ariosto, la épica española y los poemas sobre Bernardo del Carpio», *Criticón*, 115, (2012), pp. 45-65.
- «“Han escrito cosas prodigiosas fuera de toda verdad”. Magia y maravilla en la épica española del Renacimiento», en *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura española del Renacimiento*, coords. Eva Lara y Alberto Montaner, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2014, pp. 465-488.
- ZULAICA, Martín, «“Obra toda tejida de una admirable variedad de cosas”: La écfra sis en *El Bernardo* de Balbuena», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 4.1, 2016, pp. 171-181.
- «Tradición e innovación. El uso de las fuentes medievales en *El Bernardo* de Balbuena», Oporto, *AHLM*, 2017a, [en prensa].
- «“Sobre cimientos de alabastro” Las arquitecturas maravillosas en *El Bernardo* de Balbuena», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 5.2, 2017b, [en prensa].

HIBRIDACIÓN EN EL GÉNERO BIZANTINO.
LOS VIAJES EN *LOS TRABAJOS DE PERSILES Y SIGISMUNDA*

Ignacio D. Arellano-Torres
Stony Brook University

Los Trabajos de Persiles y Sigismunda, obra póstuma de Cervantes, como es bien sabido pertenece —con las peculiaridades cervantinas—, al género de novela bizantina de raigambre clásica que tiene en la *Historia etiópica de Taégenes y Cariclea* de Heliodoro su más prominente modelo¹.

Mucho se ha dicho ya sobre la consideración que el propio Cervantes tiene de su texto en el prólogo de las *Novelas ejemplares*. El *Persiles* constituye sin lugar a dudas un proyecto de gran originalidad poética cimentado en su admiración por un género que le permitía proyectar su genio narrativo a la vez que desarrollar las preceptivas autorizadas del aristotelismo renacentista. Sobre la naturaleza de la novela bizantina sirva la síntesis de Zimic (2010, p. 28):

Toda novela bizantina es una historia de amor de dos jóvenes que por alguna razón muy urgente salen de casa y emprenden un viaje por tierra y mar, lleno de aventuras extraordinarias y peligrosas, que les exigen muchos sacrificios y les causan mucho sufrimiento. A menudo los obligan a separar-

¹ Para una revisión bibliográfica actualizada hasta 1997 baste remitir a la edición de Carlos Romero del *Persiles*. Después se han publicado muchos otros trabajos que ahora no me conciernen de modo particular para mis propósitos.

se, aunque comúnmente hay un desenlace feliz, en forma de una reunión definitiva y un casamiento, premio de su constancia amorosa, triunfadora sobre todas las tentaciones y amenazas del mundo.

El paradigma literario clásico facilita la articulación de las ideas aristotélicas y neoplatónicas de la época, como muestra el hecho de que el propio Pinciano propusiera a Heliodoro como referente fundamental². Como puede sospecharse de la producción cervantina, la herencia de parámetros, tanto literarios como filosóficos, no significa que sea una réplica del modelo originario, sino una recreación que introduce una serie de renovaciones y particularidades en las formas narrativas surgidas del encuentro entre la fórmula dada y el contexto histórico en que es producida. La hipótesis que planteo es que existen ciertos marcadores, relacionados con los viajes, que permiten rastrear las innovaciones que introduce Cervantes en un texto permeable tanto a la tradición clásica como al espíritu barroco. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, pueden ser considerados como una variación híbrida de la novela bizantina³. Teniendo en cuenta el peso simbólico de los viajes en la configuración del texto, pudiéramos definir el *Persiles* como una novela bizantina en movimiento, texto híbrido surgido de la unión entre lo latente de lo clásico y lo patente de lo moderno⁴.

Pasada ya la primera época de los descubrimientos y los primeros encuentros, el hombre del XVII se asoma al mundo como protagonista de una aventura global. Fruto de las necesidades de esta mirada nueva, aparecen en el imperio español las primeras señas de la revolución cultural que articula las ideas de modernidad⁵. El impacto de estas mudanzas en la creación literaria es evidente en obras de palpable originalidad como el *Lazarillo de Tormes* (y las posteriores novelas picarescas) o en un monumento a la modernidad como el *Quijote*, pero corre el riesgo de ser oscurecido en escritos que, como el *Persiles*, remiten a un precedente clásico que por ello pareciera presentársenos como perfecto y autorizado.

² López Pinciano, *Filosofía antigua Poética*, III, p. 167.

³ Sobre la *hibridéz* de la obra desde una perspectiva de análisis postcolonial ver Suárez, 2004.

⁴ Zimic define la obra como representante de una literatura «neo-bizantina» (2010, p. 13).

⁵ Acerca del, generalmente minimizado, papel de España en la revolución científica ver el trabajo de Barrera Ossorio, 2006.

A través del análisis de los diferentes tipos de viaje⁶ presentes en la novela, se pueden percibir las irregularidades del género, sus variaciones y desvíos, sus originalidades y cambios de rumbo. La razón de escoger el viaje como criterio que indique (o no), los rasgos distintivos de la producción cervantina, se debe a que —como señala Hutchinson en su fundamental *Cervantine journeys*—, el viaje es esencial en el proyecto creativo cervantino:

Cervantes's wandering, searching, or fleeing character go on quixotic quest, amorous journeys, pastoral ambulations, pilmigrages, journeys of war and enslavement, imaginary flights, utopian voyages, touristic trips, mercantile ventures, picaresque adventures, canine wanderings, journeys of sorcery and witchcraft, and various other sort of travel. Rare are the moments that someone isn't in some sense of route (1992, p. 81).

El movimiento permite la articulación, en torno a los sucesivos cronotopos, de una narrativa de viaje y peregrinación susceptible de ser leída a través de prismas muy diversos. Los viajes no solo son frecuentes, como correspondería a una novela de aventuras, sino que son necesarios en la configuración de un universo psicológico complejo que sostenga la originalidad de su narrativa:

el tema del viaje o del peregrinaje en las obras cervantinas trasciende el mero interés de la acción aventurera; para Cervantes, todo viaje se le ofrece al individuo como valiosa oportunidad para el descubrimiento y mejor comprensión del mundo y, sobre todo, de sí mismo (Zimic, 2010, p. 13).

Dentro de la múltiple variedad de desplazamientos que nos brinda la obra, parece pertinente empezar por la peregrinación de Auristela/Sigismunda y Periandro/Persiles a Roma. La peregrinación de los personajes, acompañados por un séquito de secundarios, puede ser entendida como un viaje de descubrimiento introspectivo:

la anagnórisis cervantina como descubrimiento de la complejidad interior, espiritual, emocional del ser humano, en sus virtudes como también en sus debilidades. Diríamos que este es el propósito principal ¡y tan nuevo!

⁶ Para algunas modalidades del viaje en la literatura del Siglo de Oro ver Carrizo Rueda, 1997; Alburquerque, 2005; Arellano, 2011.

del viaje, del peregrinaje y de la aventura en general en la literatura bizantina de Cervantes (Zimic, 2010, p. 127).

La peregrinación es fundamentalmente un viaje de exploración interior encaminado a recuperar la quietud que, según la cosmovisión cristiana del autor, solo en Dios se puede encontrar. Se produce aquí el acercamiento entre el neoplatonismo clásico y el pensamiento escolástico, dos de los pilares de la cosmovisión barroca: «El fundamento teórico del viaje o movimiento interior, al centro del alma (donde está Dios), son algunos célebres lugares platónicos» (Serés, 2004, p. 974).

En el viaje de descubrimiento, los personajes se enfrentan a nuevas y desconocidas dimensiones del mundo y de las emociones (amor, lealtad, amistad, odio...). El proceso de anagnórisis desborda la revelación recíproca de las identidades de los amantes en la isla septentrional, planteándose desde el inicio una trama donde ciertas turbulencias rompen con la quietud y el sosiego propio de un orden ideal. En el momento del encuentro y descubrimiento los personajes se enfrentan a problemas análogos a los que experimentaron los viajeros en la era de los descubrimientos: crisis en los planos moral, intelectual y epistémico. La peregrinación, las vicisitudes vitales, provocan momentos disonantes, pero a su vez facilitan las herramientas necesarias para reestablecer lo armónico. Por ese motivo son también viajes de «recomposición». Es decir, debe atenderse a la peregrinación como un componente estructural que soporta la narrativa, pero también como un elemento de posibilidades alegóricas en clave cristiana, cuya consumación permite la recomposición del orden natural en términos religiosos, espirituales y terrenos⁷. Los *trabajos* de Persiles y Sigismunda, no serían tanto las vicisitudes de su travesía, sino las tensiones entre su esencia católica (dadas sus elevadas inclinaciones naturales) y sus accidentales circunstancias en cuanto príncipes septentrionales, alejados de los centros nucleares del catolicismo.

El viaje, el movimiento convulso de los personajes principales, es desencadenado por la ruptura del orden ideal que provoca el desplazamiento. Dado que la *peregrinatio* se define principalmente por el carácter sacro del destino, la llegada a la ciudad de Roma recompone la armonía, permitiendo a los dos personajes desvestirse de sus fingidas identidades

⁷ La interpretación del *Persiles* como alegoría ha sido y continúa siendo motivo de disputa en la crítica desde las tesis de Avalle-Arce. Como sumario de la situación ver Rose Seifert, 2015.

y recuperar sus nombres: Persiles y Sigismunda. Permite a su vez la culminación de sus amores superando la imposibilidad del matrimonio que el fingido parentesco suponía y que por ende provocaba en el personaje de Auristela un profundo desasosiego originado por sus celos. Celos que «rompen toda seguridad y recato» (pp. 134-135)⁸, y que amenazan con la transformación de un personaje que destaca no solo por su belleza, sino principalmente por su discreción. Todo ello se recompone en Roma con el matrimonio, la unión del alma fragmentada que pasa a ser una sola, «¡Oh querida mitad de mi alma!» (p. 144). Ambos personajes pueden ahora desde el punto de vista espiritual enfrentarse a los infortunios y trabajos de la vida con la serenidad y quietud del que se sabe en la ruta de la calma eternidad⁹: «habiendo besado los pies al Pontífice, sosegó su espíritu» (p. 730). Esto es, el modelo clásico de la peregrinación de los amantes salpicada de trabajos e infortunios, es reinterpretado en clave católica con la llegada a buen puerto donde los desasosiegos conocen su fin, en palabras de Casaldueo, «en la nave de la vida, por el mar del mundo, guiados por la honestidad, aquilatarse de la firmeza y la lealtad, que nos concede el puerto quieto» (1947, p. 56). Es importante señalar que, debido al valor etimológico del término, como señala Conde Parrado (2004, p. 66) «el *peregrinus* es siempre “el otro”». Ahora bien, la llegada a la ciudad de Roma permite a los personajes recobrar su identidad, estableciéndose una paradoja al quedar la alteridad diluida en el proceso anagnórico.

El tema del amor en relación con la peregrinación es una de las premisas tomadas del modelo originario sobre la que se introducen una serie de innovaciones. En el personaje de Persiles Cervantes inaugura una nueva tipología de caminante, definido por Vilanova como «peregrino de amor, nuevo caballero andante, antítesis del pastor y reverso del pícaro que, como arquetipo de la condición humana, se convierte en el héroe novelesco de la Contrarreforma» (1949, p. 5). En la creación de

⁸ Cito el texto cervantino por la edición de Romero Muñoz.

⁹ Sobre la *peregrinatio vitae*, la vida como camino, como antesala del viaje eterno (y la lectura como trayecto) da una idea el epitafio a Miguel de Cervantes que sigue a la Aprobación del texto en la edición de Barcelona (y en muchas otras posteriores) en 1617, firmado por don Francisco de Urbina: «Caminante, el peregrino/ Cervantes aquí se encierra:/su cuerpo cubre la tierra,/ no su nombre, que es divino./ En fin, hizo su camino,/ pero su fama no es muerta/ ni sus obras, prenda cierta/ de que pudo, a la partida/desde esta a la eterna vida/ ir a la cara descubierta».

ese nuevo tipo de caminante masculino se estructuran en torno al relato novelesco las proyecciones religiosas del imperio.

La peregrinación no es tan solo un viaje de recomposición, ni simplemente un símbolo del viaje interior del caminante peregrino cuyos infortunios pudieran evocar las cuitas de la Iglesia católica y las agitaciones y tempestades provocadas por la Reforma; es también una estrategia de dilación. Arnaldo, enamorado de Auristela afirma:

Mil veces me le ofrecí por su esposo, y esto con voluntad de mi padre, y aun me parecía que era corto mi ofrecimiento. Respondiome siempre que, hasta verse en la ciudad de Roma, adonde iba a cumplir un voto, no podía disponer de su persona (p. 225).

En este sentido la peregrinación y sus circunvalaciones parecen servir a los propósitos de Sigismunda, del mismo modo que el relato de Persiles sobre sus avatares, quien, por cierto, exaspera a algunos de sus oyentes. Dentro del análisis de las implicaciones teóricas de un concepto como *discurso*¹⁰, Persiles se construye como narrador haciendo uso de estrategias de dilación análogas a la propia narrativa cervantina:

La primera manifestación de esta dilación es la demora en alcanzar Roma. Parece como si el tiempo se detuviese y los peregrinos apenas avanzaran. Roma se muestra escurridiza y casi inaccesible (Lozano, 1998, p. 76).

Es decir, la narración de Persiles, definida por Rutilo como, «peregrina historia» (p. 388), implica el sema habitual de ‘extraordinaria’¹¹, pero no menos funciona de un modo equivalente a la peregrinación que posterga continuamente el desenlace de las aventuras. Lo va a hacer incluso aludiendo a elementos de naturaleza onírica, donde los esquemas de lo temporal y lo espacial quedan distorsionados.

En este postergar continuo, el hecho de que Auristela/Sigismunda afirme que no dispondrá de sí misma hasta llegar a Roma y cumplir

¹⁰ Discurso, del latín *discursus*, participio del perfecto de *discurrere*: correr, desplazarse de lugar... Hutchinson dedica varias páginas en su libro *Cervantine Journeys* a estudiar el asunto (1992, pp. 39-44).

¹¹ Comp. Covarrubias, *Tésoro*: «Peregrino. El que sale de su tierra en romería a visitar alguna casa santa o lugar santo. Dijose en latín *peregrinus*, a *peregre*, *hoc est longe*, por andar largo camino. Peregrinar, andar en romería o fuera de su tierra; peregrinación, la romería. Cosa peregrina, cosa rara».

su voto, señala otra de las formas desde las que pudiéramos entender la peregrinación: viaje de liberación:

Mi hermana y yo vamos, llevados del destino y la elección, a la santa ciudad de Roma y, hasta vernos en ella, parece que no tenemos ser alguno ni libertad para usar nuestro albedrío. Si el cielo nos llevare a pisar la santísima tierra y adorar sus reliquias santas, quedaremos en disposición de disponer de nuestras agora impedidas voluntades (p. 227).

Como bien señala Romero Muñoz en la anotación del texto en su edición del *Persiles*, la tensión entre destino y libre albedrío es característica de la época. Esta tensión repercute en el proyecto de Sigismunda que, amenazando con desestabilizar la tan deseada (por parte de Persiles) quietud del matrimonio, le advierte a este de las bondades de un posible casamiento con Sinforosa, hija del rey Policarpo y confidente de Auristela/Sigismunda:

Fuera estamos de nuestra patria; tú, perseguido de tu hermano y, yo, de mi corta suerte; nuestro camino a Roma, cuanto más le procuramos más se dificulta y alarga; mi intención no se muda, pero tiembla, y no querría que, entre temores y peligros, me saltase la muerte y, así, pienso acabar la vida en religión, y querría que tú la acabases en buen estado (p. 297).

También para Periandro la peregrinación tiene un valor de liberación en cuanto a que ve en el desplazamiento la posibilidad de que remitan los celos de Sigismunda:

La partida de esta tierra solicitaré con toda diligencia y brevedad, porque me parece que, en salir de ella, saldré del infierno de mi tormento a la gloria de verte sin celos (p. 312).

La cita esconde un curioso elemento. Subraya Maravall (1975, p. 422) que una de las características del barroco es la extremosidad; en una cultura semejante *la salida del infierno* puede ser equiparada con *la entrada en el cielo* (la gloria), pero el cielo en la tierra no queda reducido aquí al papel de la sacra ciudad de Roma, sino asociado al estado de las pulsiones emocionales de su enamorada y fingida hermana. Es decir, hasta cierto punto el papel de Roma como elemento que facilita la recomposición de un orden desestabilizado por los celos de Sigismunda,

queda desplazado («Procura, señora, tener salud, que yo procuraré la salida de esta tierra y dispondré lo mejor que pudiere nuestro viaje, que, aunque Roma es el cielo en la tierra, no está puesta en el cielo», p. 317). El ser el cielo, pero no estar en el cielo, confiere nueva complejidad a la peregrinación sobrepasando el ámbito de lo alegórico, y estableciendo un diálogo entre lo simbólico y lo real, entre las connotaciones sacras de la ciudad y sus no tan sacras vicisitudes históricas.

En ocasiones, pues, el viaje es de liberación, sanación y retiro, como muestra la historia de Renato, caballero francés que mora en la isla de las Ermitas. Prendado de Eusebia, dama de la reina de Francia, es injustamente acusado de amores ilícitos por Libsomiros, su rival amoroso con el que se reta en duelo. En una primera instancia del viaje ambos deben salir el país a una de las ciudades libres alemanas ya que el Concilio de Trento (capítulo XIX del octavo decreto de la sesión XXV) prohibía los duelos entre cristianos so pena de excomunión para el rey o príncipe que lo permitiese, así como para los involucrados y aquellos que los secundaran. Tras la deshonra de la derrota, buscando liberarse del peso de la misma, Renato se decide a abandonar su patria:

yo me hallé tan apretado de mis melancolías, pensamientos y confusas imaginaciones que, por salir dellas o, al menos, aliviarlas, o acabar con la vida, determiné salir de mi patria (p. 408).

No debemos considerar el viaje en su pura linealidad y agotar sus posibilidades en una interpretación de relato y sentido teleológico cristiano, ya que como señala Williamsen, «the text resist the imposition of rigid linearity, ultimately questioning the idea of progress itself» (1994, p. 72). De ahí que se pueda hablar de *re-composición*, sugiriendo cierta idea de circularidad en el trayecto simbólico de la peregrinación, circularidad posible también por la presencia de un centro de irradiación del catolicismo en el propio inicio del viaje, como es el español Antonio de la isla bárbara, señor de la cueva que Casalduero considera «Iglesia primitiva en las catacumbas, rodeada de fuego» (1947, p. 45) y por las circunstancias nada sacras de la ciudad de Roma (evocada en su dimensión corrupta en obras como la *Tinelaria* de Torres Naharro o *La lozana andaluza*). Los elementos distintivos del punto de partida y el punto de destino, parecen en ocasiones invertirse:

El texto así hace dudar a cada paso sobre el sentido del camino a Roma, si es un paso hacia delante o hacia atrás, un paso hacia la luz, la liberación y el amor o una reincidencia en acciones, paisajes y personajes ya vistos para bien y para mal en el Septentrión (Armstrong-Roche, 2016, p. 30).

En el caso de Antonio, Ricla, bárbara, es bautizada y se considera legítimamente desposada. Su proceso de conversión y matrimonio guarda ciertos paralelismos con el objetivo de la peregrinación de Sigismunda, aunque en este caso en vez de por un viaje de ida, se debe a una llegada, la de Antonio.

El relato que hace Antonio del arribo a la isla septentrional forma parte de una categoría que conoce tres subtipos: las relaciones de viaje metanarrativas, en este caso el modelo de la metanarrativa oral. Tenemos otro subtipo de relaciones metanarrativas apoyadas en lo visual y lo pictórico y un tercer subtipo que refiere a la metaescritura. Dentro de la gran novela de peregrinación y viajes, abundan los relatos que los propios personajes hacen de los suyos. La historia de Antonio también guarda ciertas similitudes con la peregrinación, en cuanto a las dinámicas que lo empujan a abandonar su patria: la turbación del sosiego (que en el caso de Sigismunda será recompuesto con la llegada a Roma): «esta que llaman Fortuna, que yo no sé lo que sea, envidiosa de mi sosiego, volviendo la rueda que dicen que tiene, me derribó de su cumbre» (p. 154). Envuelto en una pendencia por cuestiones de honor inicia un exilio que le va a llevar en última instancia a brazos de Ricla en tierras septentrionales. Dentro del análisis de los viajes en el texto cervantino, el relato de Antonio añade otro de una muy particular naturaleza: la expedición prototurística de carácter formativo:

me embarqué en una nave que estaba con las velas en alto para partirse a Inglaterra, en la cual iban algunos caballeros ingleses que habían venido, llevados por su curiosidad, a ver España y, habiéndola visto toda o, por lo menos, las mejores ciudades della, se volvían a su patria (p. 158).

Tenemos en este caso del *Persiles* un ejemplo temprano de lo que M^a Teresa Cortón de las Heras define como «viaje ilustrado» situándolo en el XVIII:

Durante el siglo XVIII los ingleses y alemanes se dedicaron a viajar y recorrer las principales ciudades del clasicismo europeo para completar su formación (2004, p. 106).

Como vemos la dimensión global del mundo en el XVII es cualitativamente diferente tanto a la época de los descubrimientos como a las anteriores dinámicas de embajadas y relaciones internacionales.

Otro personaje al que escuchamos relatar sus viajes es Rutilio, maestro de danzas italiano. Por amores indebidos con una dama ya prometida a un caballero florentín, a la que para gozarla había de llevar a Roma, es arrestado. Curioso es de notar la presencia de la sacra Roma como destino donde pueden desarrollarse los amores ilícitos, quizás por el propio peso redentor del espacio, o como ya se ha señalado antes, por la propia complejidad del destino que aúna lo celeste con lo terrenal. Rutilio consigue huir gracias a la intervención de una hechicera a la que promete matrimonio si la fuga llega a buen término. Su evasión introduce otro tipo de viaje en la novela, este del todo perteneciente a la tradición clásica y folklórica, el viaje fantástico en su modalidad hechicericil. A pesar de un inicial escepticismo, Rutilio, que como cristiano no cree en quimeras y nigromancias, se sube a un manto mágico que le lleva a tierras desconocidas donde se completa el relato fantástico con la transformación de su guiadora en lobo y su muerte a manos de Rutilio. Las tierras desconocidas, vemos a continuación, son Noruega, tierras septentrionales donde abundan las maléficas hechiceras. El lejano norte, a pesar de los avances del comercio y de los contactos que las campañas bélicas a nivel paneuropeo propician, sigue siendo un reducto literario donde Cervantes puede desarrollar su genio creativo (si bien a través de recursos no precisamente originales):

Así, al relatar los acontecimientos en verdad fantásticos del *Persiles*, Cervantes se pone a salvo de una de estas tres maneras, y a veces de las tres: en ocasiones sitúa el suceso en una región poco conocida, donde, según los libros autorizados que ha leído, pudo haber ocurrido tal acontecimiento, a falta de pruebas que demuestren lo contrario; otras veces narra cosas que están de acuerdo con las creencias populares; o bien pone el relato en boca de uno de sus personajes inventados (Riley, 1966, p. 307).

La lejanía del norte es lo que sustenta el relato de Periandro: «La fantasía del viajero no conoce límites, porque la lejanía funciona como una utopía en la que todo es posible» (Lozano, 1998, p. 148).

La relación entre la lejanía y las posibilidades poéticas que esta permite, no siempre funciona, al continuar las referencias al *lupo mannaro* situándolo en el espacio mediterráneo. En su viaje también tenemos un

curioso ejemplo de cómo el forastero se integra en la comunidad receptora, desdibujando otra vez las fronteras entre origen y destino. Rutilio, a través de la deconstrucción de los valores epistémicos que permiten la auto identificación de los individuos con una comunidad, se hace pasar por bárbaro al subrayar los elementos diferenciales que le permite su condición de mudo (fingido). Es decir, es su otredad muda (otredad no discursiva), la que facilita su integración en un gesto que desdibuja la propia otredad, en cuanto forastero, al ser aceptado. Las nociones de otredad se complican dadas las evidentes posibilidades comparativas entre la otredad no discursiva del mudo, y la otredad discursiva pero no ininteligible, del forastero.

Otra metanarración sostenida por la alteridad del personaje es la historia y viaje de Zenotia, maga española de raza agarena en la corte del rey Policarpo. Su viaje se debe a cuestiones indudablemente coetáneas a la redacción de la obra cervantina y no a una réplica del modelo clásico:

Salí de mi patria habrá cuatro años, huyendo de la vigilancia que tienen los mastines veladores que en aquel reino tienen del católico rebaño (p. 327).

Ya entendamos como Américo Castro, según anota Romero Muñoz, que *mastines* refiere a *malsines* y delatores inquisitoriales, o como defiende con más acierto¹² el propio Romero Muñoz en su edición, que *mastines* sea una alusión a los inquisidores dominicos (p. 327), lo que provoca la huida de Zenotia de su patria es la presión inquisitorial. La persecución se debe tanto a su condición étnico-religiosa, como a su desempeño de maga. La asociación del motivo mágico al elemento étnico-religioso sirve a Cervantes para reforzar la justificación de la labor inquisitorial por motivos religiosos. Si bien la salida de Zenotia se debe a elementos de cierta modernidad histórica, su llegada al reino de Policarpo, y su actividad en el mismo, es elemento directamente trasladado del modelo etiópico. Es decir, la historia de Zenotia subraya la hibridez de la producción cervantina al confluir en una misma historia el viaje motivado en su salida por las particularidades del contexto

¹² Nótese que la imagen de los *mastines* corresponde a la del *rebaño*, y que la imagen del rebaño para el pueblo de Dios evoca la del buen pastor (Cristo), etc. El texto de Cervantes es muy coherente y sin duda *mastines* alude, como piensa Romero, a los dominicos, es decir, a la Inquisición.

histórico, con el modelo clásico en el cual un personaje con atribuciones mágicas se integra en la corte regia.

Existen muchas relaciones orales metanarrativas como son, entre otras, la del enamorado portugués, la historia de Transila (contada a medias por ella y su padre Mauricio), y la propia de Periandro/Persiles a la cual ya me he referido. El segundo subtipo de metanarración de viajes es un marcador de la hibridez del género bizantino que surge del genio cervantino, a la vez que representa la originalidad poética de la obra. Se trata del uso de estrategias pictóricas como soporte del relato de viajes, trabajos y en ocasiones infortunios. Encontramos una primera referencia en las palabras del maldiciente Clodio (al que su viperina lengua alejó de su patria, Inglaterra, «desterrado de la tuya por maldiciente», p. 307). En sus confidencias con Rutilio, refiriéndose al español Antonio asegura:

Yo pondré que, si el cielo le lleva a su patria, que ha de hacer corrillos de gente, mostrando a su mujer y a sus hijos envueltos en sus pellejos, pintando la isla bárbara en un lienzo y señalando con una vara el lugar do estuvo encerrado quince años, buen así como lo hacen los que, libres de la esclavitud turquesca, con las cadenas al hombro, habiéndolas quitado de los pies, cuentan sus desventuras con lastimeras voces y humildes plegarias en tierra de cristianos (p. 306).

La práctica se nos describe como habitual, y parece bastante plausible que, en una sociedad como la barroca con alto sentido del espectáculo, algunos de los retornados hicieran uso de su experiencia para ganarse la vida a través del relato de su viajes y desgracias. La cuestión no radica en si era o no una práctica común, sino en su presencia en la literatura áurea. Es decir, si el género clásico de la novela bizantina, historia de altos amores y trabajos peregrinos, se haya contaminado por lo cotidiano, por formas de narrativa populares que amplían el espectro de las posibles estrategias narrativas. El valor ecfrástico de estas metanarrativas enriquece la dimensión poética del *Persiles*, convirtiéndolo en un texto experimental dentro de la tradición del género. El tema va a ser retomado posteriormente por Cervantes en un capítulo cómico donde dos fingidos cautivos hacen uso de unos lienzos para relatar sus desgracias y ganarse así la vida. Forcione (1970, p. 170) señala que este episodio «reveals Cervante's mastery of the art of the *entremés*». Siendo descubierto su engaño, no solo no son castigados, sino que su elocuencia e ingenio

ablandan el corazón de los alcaldes que les amenazaban con encierro y azotes, y acaban invitándolos a casa de uno de ellos donde se les instruirá en la historia verdadera para solventar las fallas de la suya fingida: «les quiero dar una lición de las cosas de Argel, tal que de aquí adelante ninguno les coja en mal latín en cuanto a su fingida historia» (p. 544).

En otro episodio donde lo pictórico adquiere un valor metanarrativo, la escuadra de peregrinos llega a Lisboa, donde inician el itinerario meridional y la peregrinación por tierra de su viaje, y acude a la casa de un pintor para que este represente su historia, siendo ahora el lienzo el elemento del cual los personajes van a hacer uso para relatar su peregrinación a los curiosos:

Desde allí fueron a casa de un famoso pintor, donde ordenó Periandro que, en un lienzo grande le pintasen todos los más principales casos de su historia (p. 437).

Es decir, el soporte pictórico desplaza a las figuras de discurso trabajoso como Persiles, ya que ahora narradores menos brillantes y menos impertinentes, como Antonio (hijo), toman la responsabilidad de sintetizar las aventuras vividas a través de un soporte puramente visual. Se produce una aceleración tanto del relato como del peregrinaje; el uso de los soportes pictóricos coincide con la llegada a la Europa mediterránea y a los centros del catolicismo, adelantando la resolución de la trama.

Creo que el recurso presentado muestra el espíritu innovador de Cervantes al diseñar un elemento híbrido entre una práctica popular y la cosmovisión y anclaje teórico clásico («La historia, la poesía y la pintura simbolizan entre sí y se parecen tanto que cuando escribes historia pintas y cuando pintas compones», p. 578), evocación de la máxima *Ut pictura poesis*, contenida en el *Ars poetica* de Horacio, y que sigue siendo un tropo fundamental en la discusión y reflexión sobre la relación entre lo plástico y lo escrito:

Así el barroco manifiesta una compleja noción de la representación por poner en relación distintas formas de lenguaje (como el verbal y visual) con el propósito último de crear unidades más completas y complejas de significado, como veremos en el *Persiles* (Alcalá Galán, 2016, p. 9).

El último caso al que haré referencia pertenece al tercer subtipo de metarración de viaje cuyas características le convierten quizás en ejemplar único en su especie. Me refiero a un viaje picaresco *in absentia*

del cual tenemos noticia por una referencia metaliteraria en el libro de aforismos. Bartolomé, el bagajero manchego, y la adúltera talaverana, se encaminan a Roma, a cuyas puertas se encuentra una taberna donde un gallardo peregrino compone un libro, la *Flor de aforismos peregrinos*. Como dice Alcalá Galán

Este libro coral de hecho convierte a los personajes en autores de un metalibro en ciernes que se compone «en directo» como una obra en progreso en el mismo texto cervantino (Alcalá Galán, 2016, p. 4).

Tras dejar por escrito sus aventuras, el grupo principal que llega a esa misma posada es requerido por el peregrino para que participe en la obra colectiva. Ahora el lector puede elucubrar sobre las vicisitudes poco nobles, y muy noveleras, de la particular *peregrinatio* picaresca, costosa para el pícaro bagajero ya que, según expresa con agudeza ingeniosa el personaje, «No hay carga más pesada que la mujer liviana» (p. 642).

Apunta Luis Alburquerque:

los relatos de viaje nunca han dejado de ocupar un puesto de privilegio dentro de la producción literaria de las diferentes culturas aunque, en ocasiones, han asumido otras formas (diarios, memorias, crónicas, epistolarios, ensayos, etc.) que han despistado a la hora de su localización. No olvidemos que una de sus marcas propias es precisamente su capacidad de metamorfosearse en otros moldes (2011, p. 31).

Dentro del mismo *Persiles* Cervantes manifiesta esa capacidad de metamorfosis del género, a la que añade su capacidad inventiva y su genio creador, que le permite una compleja mixtura innovadora de diferentes categorías convirtiendo la peregrinación de sus protagonistas en una red híbrida de relatos de viaje cuya trayectoria es una exploración no solo de espacios, sino sobre todo de textos, perspectivas y modelos narrativos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBURQUERQUE GARCÍA, Luis, «Consideraciones acerca del género “relato de viajes” en la literatura del Siglo de Oro», en *El Siglo de Oro en el nuevo milenio*, I, Pamplona, EUNSA, 2005, pp. 129-142.
- ALBURQUERQUE, Luis, «La actualidad de la literatura de viajes: entrevista a Luis Alburquerque García», *Hispania Felix*, 2, 2011, pp. 29-43.
- ALCALÁ GALÁN, Mercedes, «Hacia una teoría de la representación artística en el *Persiles*: “Pinturas valientes” en el museo de Hipólita/Imperia», *eHumanista/Cervantes*, 5, 2016, pp 1-25.
- ARELLANO, Ignacio, ed., *Viajes y viajeros en el Siglo de Oro*, *Hispania felix*, 2, 2011.
- ARMSTRONG-ROCHE, Michael, «Ironías de la ejemplaridad, milagros del entretenimiento en el *Persiles*», *eHumanista/Cervantes*, 5, 2016 pp. 26-50.
- BARRERA-OSORIO, Antonio, *Experiencing Nature: The Spanish American Empire And The Early Scientific Revolution*, Austin, University of Texas Press, 2006.
- CARRIZO RUEDA, Sofía, *Poética del relato de viajes*, Kassel, Reichenberger, 1997.
- CASALDUERO, Joaquín, *Sentido y forma de «Los Trabajos de Persiles y Sigismunda»*, Buenos Aires, Sudamericana, 1947.
- CERVANTES, Miguel de, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra, 1997.
- CONDE PARRADO, Pedro, «El viaje religioso», en *El viaje en la literatura occidental*, coord. Francisco Manuel Mariño y María de la O Oliva Herrer, Universidad de Valladolid, 2004, pp 61-80.
- CORTÓN DE LAS HERAS, M^a Teresa, «El viaje descriptivo», en *El viaje en la literatura occidental*, coord. Francisco Manuel Mariño y María de la O Oliva Herrer, Universidad de Valladolid, 2004, pp 97-114.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tésoro de la lengua castellana*, ed. Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid, Iberoamericana, 2006.
- FORCIONE, Alban K., *Cervantes, Aristotle, And The Persiles*, New Jersey, Princeton University Press, 1970.
- HUTCHINSON, Steven D., *Cervantine Journeys*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992.
- LÓPEZ PINCIANO, *Filosofía antigua Poética*, ed. Alfredo Carballo Picazo, Madrid, 1953.
- LOZANO RENIEBLAS, Isabel, *Cervantes y el mundo del Persiles*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1998.
- MARAVALL, Jose Antonio, *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona, 1975.
- RILEY, Edward C., *Teoría de la novela en Cervantes*, Madrid, Taurus, 1966.
- SEIFERT, Rose, *La alegoría del Barroco: «Persiles» y el «Criticón»*, en *Entre novela y alegoría*, 2015. BASE. Web. 10 Dec. 2016.

- SERÉS, Guillermo, «“La natural inclinación se olvida” (*Persiles*, I, 18). Peregrinación y anagnórisis», en *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Madrid, Asociación de Cervantistas, 2004, I, pp. 973-1000.
- SUÁREZ, Silvia B., «Hibridización en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*», en *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Madrid, Asociación de Cervantistas, 2004, I, pp. 1047-1070.
- VILANOVA, Antonio, «El peregrino andante en el *Persiles* de Cervantes», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 22, 1949, pp. 97-159.
- WILLIAMSEN, Amy R., *Co(s)mic Chaos: Exploring «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»*, Newark, Juan de la Cuesta, 1994.
- ZIMIC, Stanislav, *De esto y aquello en las obras de Cervantes*, Newark, Juan de la Cuesta, 2010.

CERVANTES DESDE CHILE: *EN BUSCA DEL QUIJOTE*
(1967), CRÓNICA DE VIAJE DE CARLOS SANDER¹

Mariela Insúa
GRISO, Universidad de Navarra

La descendencia de recreaciones cervantinas y quijotescas generadas en Chile ha despertado el interés de la crítica en los últimos años, especialmente a raíz de los Centenarios del 2005 y 2015. En efecto, la literatura chilena participa también de esta red de relaboraciones del mito, aportando nuevos vástagos a la larga prole de Quijotes en el mundo. En este contexto cabe destacar los estudios clásicos de eruditos chilenos dedicados a analizar la presencia de la obra cervantina en América y más concretamente en el país austral: así los *Apuntes para una bibliografía chilena sobre Cervantes en Chile* (1916) de Leonardo Eliz, los magistrales estudios del bibliófilo José Toribio Medina, «Cervantes americanista» (1915) y «Cervantes en las letras chilenas» (1923); o el aportador estudio de conjunto *Cervantes en las letras hispanoamericanas. Antología y crítica* (1949) de Juan Uribe-Echevarría. A esta bibliografía que revisa la influencia cervantina concretamente en Chile se deben añadir las aproximaciones de Molina (1947), Sullivan (1952), y, más recientemente,

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto RQC «Recreaciones quijotescas y cervantinas» desarrollado desde el Grupo de Investigación Siglo de Oro (GRISO) de la Universidad de Navarra, <<http://www.unav.edu/evento/cervantes/Proyecto-rqc>>.

las de Hozven (2005), Godoy Gallardo (2006) y Correa-Díaz (2008)². Actualmente Chile cuenta con una entrada en el portal *El Quijote en América* de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes que reúne una selección de ensayos sobre esta materia³.

En este mosaico chileno de asedios a la obra cervantina, destaca un subgrupo integrado por crónicas de viaje a La Mancha, que Sullivan menciona en su estudio de 1952 bajo el marbete «Chilenos en la ruta de don Quijote»⁴. Este grupo se halla formado fundamentalmente por *En La Mancha* (1878) de Benjamín Vicuña Mackenna, *Viaje en España* (1886) de Rafael Sanhueza Lizardi y *La Mancha de Don Quijote* (1934) de Augusto D'Halmar.

En La Mancha se integra en un volumen conmemorativo del 262 aniversario de la muerte de Miguel de Cervantes, compuesto por sus «admiradores de Chile». En esta breve crónica, elaborada para la ocasión, el historiador y político Vicuña Mackenna relata los dos viajes en ferrocarril que realizó por tierras manchegas en 1859 y 1870, durante su exilio en España. Se recogen en estos apuntes anécdotas jocosas del recorrido, sobre todo del tren en el que viajó en compañía de dos amigos chilenos, que se montan en los vagones como si lo hicieran en Clavileño, haciendo referencia a los crujidos del artefacto que los transportaba y que partía de una Atocha más cercana «a establo de mulas que a apeadero decente de viajeros»⁵. Este espacio para el narrador recordaba más a la España de los caballeros andantes que a la moderna de los

² Para una visión de conjunto de estas obras señeras sobre la presencia de Cervantes y el *Quijote* en Chile ver Sullivan, 1952, Godoy Gallardo, 2006 y Correa Díaz, 2008.

³ <http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_america/chile/default.htm>, la página ha sido coordinada por Luis Correa-Díaz. Para una aproximación de conjunto a este tema se puede consultar también la antología de Sergio Macías, *El Quijote en Chile* (2005), que colecciona una selección de aproximaciones a la obra cervantina por parte de autores y críticos chilenos, fruto de las celebraciones del IV Centenario en el país andino. En este ámbito de las recreaciones y reelaboraciones de textos cervantinos desde Chile pueden mencionarse también las diversas actividades realizadas en 2016 con motivo de la conmemoración de la muerte del genio alcalaíno, así, por ejemplo, la versión musical de *La Numancia*, adaptada y dirigida por Gopal y Visnu Ibarra (<<http://www.gam.cl/teatro/numancia/>>); o la adaptación de *El retablo de las maravillas* a cargo de la compañía La Calderona y con dirección de Macarena Baeza (<[>](http://teatrouc.uc.cl/programacion/temporada-2016/139-retablo-de-las-maravillas-famfest-teatro-uc.html)).

⁴ Sullivan, 1952, pp. 304-306.

⁵ Vicuña Mackenna, «En la Mancha (1859-1870)», p. 67.

ferrocarriles. En el discurso se intercalan comentarios de las aventuras quijotescas y sobre todo descripciones del paisaje que en ocasiones se hacen en comparación con lugares chilenos. Aunque aclara el autor que la «ingrata llanura» (p. 76), escenario de los hechos del ingenioso hidalgo, no tiene parangón.

Por su parte, Sanhuesa Lizardi en su libro *Viaje en España*⁶ recoge especialmente su itinerario por Cataluña, Valencia y Andalucía; pero incluye también algunos comentarios sobre su paso por el terruño quijotesco. En este viaje iniciático del burgués hispanoamericano a la Madre Patria la relación con la obra de Cervantes se muestra pertinente. En estos pasajes comenta algunos episodios del *Quijote* siguiendo la *Historia de la literatura española* del suizo Sismonde de Sismondi, texto de referencia en la época.

Dentro de este grupo destaca la crónica del poeta Augusto D'Halmar, *La Mancha de don Quijote*, fruto de la expedición que realizó por estas tierras acompañando al dibujante francés Hermann Paul, al que se había encomendado la tarea de ilustrar una nueva edición del *Quijote* a cargo de la Sociedad de Bibliófilos Francesa. Este libro de viaje, que adopta la forma de prosa poética, es enunciado por un narrador que se muestra lector del *Quijote* y que, según declara, ha experimentado una especie de «encantamiento» durante su itinerario manchego, una verdadera excursión «hacia los dominios de la imaginación»⁷. La prosa poética se ve jalonada además por pasajes de fresco humor e ironía, especialmente cuando relata las peripecias ocurridas en el trayecto: su recalada en las ventas (entre ellas la misma en la que se hospedó Azorín en Argamasilla en su propia ruta); la asistencia a una reyerta cuasi-cervantina de dos alcaldes (el de Argamasilla y el del Toboso) por saber cuál de sus pueblos es el lugar de la Mancha; su paso por Campo de Criptana a toda velocidad en un coche de cuarenta caballos de fuerza, tal que los deseados molinos fueron vistos a vuelo de pájaro, etcétera. De especial belleza es el capítulo final en el que el narrador relata un imaginario viaje a la Cueva de Montesinos, a la que no pudieron descender en realidad porque la noche anterior, en la venta de doña Iluminada en Ruidera, la comitiva fue literalmente comida por las chinches, dejándolos impedidos para mayores aventuras. Para resarcirse de este fracaso, el poeta elucubra un descenso en sueños a la maravillosa cueva en la que se encuentra con Cervantes y don Quijote en diferentes estadios de sus vidas: infantes, adolescentes y almas etéreas.

⁶ Para una acercamiento a este libro de viajes ver López Quintáns, 2012.

⁷ D'Halmar, *La Mancha de don Quijote*, p. 32.

La obra que nos ocupa en esta ocasión, *En busca del Quijote* (1967) de Carlos Sander, puede sumarse a este conjunto sugerido por Sullivan de «Chilenos en la ruta de don Quijote»⁸, de hecho este texto se relaciona manifiestamente con alguno de esos precedentes chilenos (el de D'Halmar) y, en especial, con el intertexto que sin duda consagra a este subgénero de viajes cervantinos por La Mancha: *La ruta de don Quijote* (1905) de Azorín.

Antes de comenzar, unos breves datos biográficos de Carlos Sander (1918-1966), periodista, poeta⁹, ensayista y diplomático, que llegó a ocupar cargos directivos en los diarios *La Hora* de Santiago, *La Nación* y el *Mercurio* de Antofagasta. Su vida estará marcada por sus estancias en España donde acude en misiones diplomáticas y periodísticas. Llegará a ser Cónsul General de Chile en la capital española y participará activamente en la vida cultural madrileña: entabla relación con los periodistas de la época, participa en las principales tertulias, imparte conferencias en distintos foros sobre temas que vinculan a España con América y desarrolla todo un plan de acercamiento entre los países hispanoamericanos y la Madre Patria. Por su fuerte compromiso con la hispanidad recibirá varias distinciones entre ellas la de miembro correspondiente de la Real Academia de Aragón, académico de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo y la Encomienda de la Orden de Alfonso X, el Sabio¹⁰.

En busca del Quijote de Carlos Sander es la crónica del recorrido manchego realizado por el autor en dos fases, en el año 1959 y nuevamente a mediados de los sesenta. En sus páginas se vierte el permanente diálogo del narrador con el Príncipe de los Ingenios; pero también con cervantistas, filósofos, filólogos, historiadores y periodistas, cuyas palabras y pensamientos recoge junto con los apasionados testimonios de las gentes de la Mancha, guías de su viaje por la ruta del hidalgo. En varios momentos, los de enunciación más apasionada, el relato del viajero se cubre de poesía. Con este material y esta intención enunciativa poético-ensayística, el chileno construye un libro interesante que hasta el momento no ha recibido suficiente atención por parte de la crítica,

⁸ Así lo hace, en efecto, Correa-Díaz, 2008, pp. 134-135.

⁹ Entre sus libros se pueden mencionar: los poemarios *Luz en el espacio* (1949), *Brújula de sombras* (1952), *Tiempo de hombre* (1957), *Litoral de la amada* (1957), y su obra en prosa *Entre la pampa y el mar* (1963).

¹⁰ Más datos sobre la biografía de Sander en Szmulewicz, 1984, p. 351; ver también el pórtico de Leandro de la Vega en Sander, *En busca del Quijote*, pp. 11-15.

salvo alguna referencia puntual en publicaciones panorámicas sobre la presencia del *Quijote* en Chile¹¹.

El libro se abre con un prólogo del pintor Gregorio Prieto, adalid en el rescate de los molinos españoles¹², que entabla una especial relación con Sander a raíz justamente del interés común por el patrimonio molinológico manchego. Prieto destaca en su introducción la hispanofilia del chileno y sobre todo su capacidad para «unir a Chile y España en forma poética, que a veces da más resultado eficaz que la diplomática» (p. 8). Se incluye también en los preliminares un pórtico del periodista Leandro de la Vega en el que elogia el tesón de Sander en su particular recuperación del legado cervantino, hasta tal punto que lo bautiza como el «Quijote de don Quijote» (p. 15). La obra cuenta además con dibujos del reconocido pintor chileno Pedro Olmos¹³, que fue ilustrador de varios poemarios de la época.

La crónica se estructura en diecinueve capítulos que incluyen tres salidas del narrador-viajero por la Mancha, en clara alusión a las tres de don Quijote. Esta identificación narrador-don Quijote-Cervantes será un *leit motiv* de la crónica. En efecto, se aprecia en la organización del material narrativo el acercamiento experiencial de la voz narradora con el asunto cervantino. Estamos así ante un narrador andante, cuyo relato surge a medida que avanza en su itinerario. El caminar aporta el ritmo a la narración y ordena temporalmente la diégesis. No estamos, por tanto, ante una crónica en la que el punto de hablada se ubique después del viaje, sino que el lector percibe que el relato se construye simultáneamente con el desplazamiento, el cual a su vez guarda una lógica cervantina.

El desplazamiento geográfico se dispone en dos partes bien diferenciadas: el inicial por Madrid y el propiamente manchego. Sander considera que antes de partir al espacio quijotesco tiene que imbuirse del espíritu de Cervantes, «sentir» (p. 126) su presencia y la de otros autores que habitaron el Madrid aurisecular. Esta necesidad manifiesta de acercarse sensorialmente a los creadores —a los del Siglo de Oro, pero también a otros como Larra— en sus calles y en sus casas se mues-

¹¹ Así, por ejemplo, en Correa Díaz, 2008, pp. 134-135. En el Portal *El Quijote en América* se recoge un capítulo de la obra, «América y los molinos del Quijote», <http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_america/chile/sander.htm>.

¹² Clave en este sentido resulta su obra *Los molinos* (1858), a la que Sander se refiere detalladamente en *En busca del Quijote* (pp. 281-287).

¹³ Más datos sobre la obra de Pedro Olmos en: <<http://www.portaldearte.cl/autores/olmos3.htm>>.

tra recurrente. Es más, busca el momento preciso para conocer cada espacio. Así, por ejemplo, visita el interior de la casa de Lope de Vega al mediodía; pero luego indica que regresa por la tarde para apreciar el jardín con la luminosidad con que lo contemplaría el Fénix a esas horas vespertinas (pp. 97-98). Ya en La Mancha, planifica su itinerario para que julio lo sorprenda en plena ruta, y marchar en igualdad de condiciones estacionales que el hidalgo; igual que él, deja pasar también quince días antes de hacer su segunda salida.

Dentro de esta fase de «búsqueda» de Cervantes, se pueden destacar dos espacios: Alcalá y el Convento de las Trinitarias de Madrid. El chileno pretende que esos dos momentos de su itinerario, trasuntos de la vida y la muerte del autor, inspiren su posterior encuentro con el universo del *Quijote*. Su paso por la casa natal de Alcalá, sin embargo, no ofrece al poeta el ambiente que espera. Considera que la excesiva modernización ha convertido al inmueble descubierto por Astrana Marín en el «escenario irónico del nacimiento de Cervantes» (p. 140), incapaz de emocionar y de invitar a la evocación. Su experiencia es distinta en el Convento de las Trinitarias, su última parada antes de partir a La Mancha. Allí, frente al altar mayor, halla ese instante de plenitud poética, de encuentro íntimo con el autor objeto de su peregrinaje: «Siento un calofrío, que no es de hielo climático. Es de emoción sagrada. Me parece que en esta soledad conventual Cervantes y su don Quijote caminan de puntillas» (p. 156).

Como podemos apreciar, se observa una constante incursión de la emocionalidad del narrador en el hilo ensayístico-argumental, una amalgama formada por la abundante documentación bibliográfica y el testimonio sentimental del viandante. Según él mismo confiesa, ha devorado libros sobre Cervantes para poder lanzarse al camino, «con grave peligro de enfermarme también del ‘celebro’ y empezar a ver visiones en mis deambulares» (p. 217). Sin embargo, considera que esto no es suficiente; la verdadera «enciclopedia cervantina» (p. 219) la encontrará en La Mancha misma, en el testimonio de los pueblos que defienden con pasión ser la cuna del hidalgo.

El narrador se otorga además la condición de «peregrino» (p. 136) que avanza con devoción siguiendo los pasos de otros que lo precedieron, a los que él admira como «maestros». Entre ellos destaca, por supuesto, Azorín, el principal de los viajeros y técnico en asuntos manchegos, a quien visita antes de su partida para recibir su bendición. *La ruta de don Quijote* ha de ser, para el chileno, la Biblia de todo cervantista andante (p. 219). Otras crónicas que le sirven de modelo son la de Gi-

ménez Serrano recogida en el *Semanario pintoresco* (1848), la de Amós de Escalante en *De Manzanares al Darro* (1863), y la de su compatriota y amigo D'Halmar, *La Mancha de don Quijote*, libro que lleva en su equipaje. Asimismo va espigando en su discurso una selecta bibliografía: Astrana Marín, Unamuno, Ortega y Gasset, Waldo Frank, Ramiro de Maeztu... con la cual fundamenta teóricamente sus reflexiones sobre el sentido del *Quijote* en el contexto hispánico. Más allá de estos itinerarios y fuentes modélicas, Sander propone unirse espiritualmente a todos aquellos que caminan o desearían caminar por ese «territorio de quimera y realidad» (p. 191) que es La Mancha.

El narrador se muestra además como un itinerante de América que espera redescubrir a España en su ruta manchega, vivir la otra cara del viaje de los conquistadores, el de regreso, el de la reconciliación. Pretende con ello derribar las «leyendas negras» (p. 19) que a su entender han interferido en el vínculo hispano-americano. Es esta una travesía que emprende en nombre del Chile «que vive y sueña al otro lado del mar» (p. 219). En varios pasajes el narrador hace referencia a la «fusión» espacio-temporal, como mostración de ese anhelo de hermanamiento más profundo: España y Chile cohabitan en sus sensaciones. Por ello su calle de Santiago puede ser una «prolongación de las calles de Madrid Viejo» (p. 42); su madrileño café Navazo y su santiaguino café Do Brasil coinciden en su memoria, «pierden su exactitud geográfica» (p. 81); o bien las lagunas de Ruidera y los lagos del sur de Chile pueden comunicarse, en una simbiosis cuasi-mágica, que parece contar con la anuencia de Merlín:

Frente a mí están las lagunas de Ruidera y los lagos del sur de Chile. Veo los canales que comunican a las lagunas que se trasiegan las aguas y veo el lineamiento de los altos volcanes de mi patria lejana. Siento que el agua de las lagunas, se mueve en sus cascadas y al mismo tiempo acaricio con mis manos temblorosas el pétalo de los copihues chilenos. Miro cientos de estrellas que se reflejan en el agua y no sé si esta agua pertenece a las lagunas de Ruidera o a los lagos de Chile (p. 403).

En su recorrido Sander se detiene en los pueblos que constituyen los hitos de la ruta cervantino-quijotesca, sin seguir un plan definido, con la premisa de dejar volar la imaginación; pero intercalando también contenido erudito, citas, referencias a tradiciones populares, documentación local, testimonios de la gente de la zona, etc. Comienza por Esquivias, al

que considera la «diadema» (p. 223) de la ruta, el pueblo de Catalina de Salazar, la esposa de Cervantes, en el que el alcaíno funda su hogar y conoce luego la infelicidad amorosa. Continúa hacia Puerto Lápice, uno de los primeros lugares avistado por el hidalgo, en busca de la posible venta de la vela de armas. Se detiene también en Alcázar de San Juan, donde se entera por los eruditos locales del posible origen alcazareño de un Miguel de Cervantes, que defienden como el auténtico. Arriba luego a Campo de Criptana, punto central en el recorrido, y allí el narrador andante descubre el mundo simbólico de los molinos y comienza su propia hazaña quijotesca, a la que nos referiremos seguidamente con más detalle. Luego visita, con especial «emoción», El Toboso, momento que el peregrino valora como uno de los más trascendentes de su vida (p. 324), espacio de Dulcinea y del amor ideal. En este punto el viaje se detiene, pues el narrador debe partir a Chile para otras misiones. Tras una larga estancia en su país regresa nuevamente a Campo de Criptana, visita Tomelloso y la Virgen de la Peñarroya, siguiendo el itinerario de D'Halmar. Recala también en Argamasilla de Alba, otro más de los posibles lugares de La Mancha. Se embebe del acuífero paisaje de las lagunas de Ruidera y del fantástico mundo de la Cueva de Montesinos, a la que desciende y donde dice haber revivido el maravilloso episodio cervantino. El punto final del viaje es Almagro; es decir, culmina su trayecto en el pueblo natal de Diego de Almagro, conquistador de Chile. Con respecto a las disputas de los pueblos de La Mancha por ser el innominado lugar, Sander trasmite en su texto las distintas hipótesis que va recogiendo en Esquivias, Campo de Criptana, El Toboso y Argamasilla de Alba, pero no toma partido por ninguna de ellas. Confiesa que prefiere disfrutar con la leyenda y, al pasar por cada pueblo, «creer» con sus habitantes que tal es el añorado lugar (p. 383).

Detengámonos ahora en la hazaña quijotesca de Sander. Al visitar Campo de Criptana, el chileno observa el estado de deterioro en el que se encuentran los molinos y decide promover su restauración. Su peregrina idea la expone durante una conferencia que imparte en el pueblo, en el Teatro Cervantes, sobre el presente de la hispanidad. Allí espontáneamente durante el coloquio le dice a su auditorio que América tiene que ser la encargada de recuperar el patrimonio de la molinería quijotesca:

De improviso levanto la voz ante mi breve auditorio y les comunico la idea que empieza a fructificar en el cerebro y en el corazón. Les digo que es necesario colocar la realidad sobre los grandes sueños que tiene la molinería de estos parajes y que América no puede cerrar sus oídos ante los caminos del ideal. Les expreso que América tiene una deuda de gratitud con el príncipe de la lengua castellana, don Miguel de Cervantes Saavedra, que hizo conocer de manera magistral el idioma más cantarino y hermoso de la tierra. Que esa deuda de gratitud debe pagarla, en moneda buena y bella, moneda espiritual e intelectual. Debe perpetuar, en un escenario como Campo de Criptana, su amor a España, la madre ubérrima y fundadora. Hay que cumplir todos los ideales enunciados por los que luchan por reconstruir los viejos molinos en diversos pueblos de la Mancha (pp. 311-312).

Cada país hispanoamericano podría hacerse cargo de la reconstrucción de uno de los molinos de Campo de Criptana y fundar allí un museo artístico que lo representase. Este sería el legado de América en España acogido por los molinos de don Quijote, héroe compartido, inspirador de gestas a uno y otro lado del océano:

Y entonces don Quijote y Sancho volverán a la Sierra de la Paz, para contemplar emocionados de qué manera han surgido los molinos y cómo el joven continente está presente en un homenaje que perdurará eternamente (pp. 312-313).

A partir de este momento comienza la «aventura» de Sander para hacer realidad este fabuloso proyecto. A los pocos días de esta proclamación, culmina su período como cónsul y debe regresar a Chile. En España todos quedan convencidos de que la idea del chileno quedará inmaterializada. El mismo Leandro de la Vega, en el prólogo, confiesa que en un primer momento no dio crédito a esta empresa. El narrador indica al final del capítulo decimosegundo que queda concluida su segunda salida, y que retorna a su país «a depositar las semillas» (p. 332) para que los molinos cobren nueva vida.

La tercera salida del narrador andante, contada en el capítulo titulado «Crepúsculo en Campo de Criptana», sucede algunos años después. El paisaje criptanense ha cambiado, varios molinos lucen renovados: el primero fue el molino de Chile, vinieron luego los de Argentina y Costa Rica, y después otros países seguirían su ejemplo (pp. 340-341). El narrador relata la «proeza» de la que ha sido protagonista: el modo en el que su iniciativa fue tachada de locura, las cartas de apoyo que ciuda-

danos anónimos le enviaban desde distintos puntos de la geografía española y chilena, sus desvelos por conseguir financiamiento, sus campañas quijotescas en la radio Minería para despertar el espíritu quijotesco en la población, la primera donación de las empresas del Salitre y muchas otras que siguieron, y finalmente cómo se materializó su sueño, a finales de 1960, en la inauguración del molino chileno, el Quimera, y que hoy es el molino Vicente Huidobro.

Correa-Díaz sugiere que este quijotesco proyecto de Sander, como tal, «se mantiene en estado de ideal irrealizado»¹⁴ y más adelante, siguiendo a Macías, añade que el molino Vicente Huidobro fue reconstruido por iniciativa del Gobierno de Chile¹⁵, sin indicar el paso previo de la reconstrucción del Quimera en 1960, promovida por el autor de *En busca del Quijote*. La iniciativa de Sander tuvo varios ecos en la prensa española y chilena de la época. Así, por ejemplo, en «Carlos Sander. La historia de los molinos y nuevas consecuciones a la vista» (publicado en el periódico *ABC*, el 18 de octubre de 1961, p. 17), Leandro de la Vega describe la practicidad del chileno en esta empresa y sus logros. Años después, con motivo de su muerte, *La vanguardia española* (27 de agosto de 1966, p. 16) también lo recordaba como impulsor de este proyecto. El mismo Sander complementa la crónica de su hazaña con varias notas de prensa española y chilena en las que se da cuenta de todo el proceso y de los fastos de la inauguración, en la que por cierto él no pudo estar presente (pp. 332-335 y 346-356). Entre estas glosas del «alumbramiento» del molino chileno en la prensa española destaca la siguiente, recogida por Sander sin indicar la procedencia:

Las banderas chilenas y españolas flotan con brío en el aire helado que barre la llanura en la mañana decembrina de 1960. Banderas en las calles, en los balcones, sobre esas colchas de seda multicolor que solo se usan para ponerlas sobre los lechos nupciales y en las ventanas, los días de gran solemnidad. Campo de Criptana vive uno de esos días solemnes y también en cierto modo nupciales, pues se conmemora el fruto nacido de un amor [...] El fruto se llama «La Quimera», y es blanco, con esa blancura de los recién nacidos. Tiene los brazos levantados al cielo como pidiendo bendiciones sin cuento. Este es un nacimiento, y hay, como en todos ellos, lágrimas, pero lágrimas de alegría y emoción. «La Quimera» es el molino que Chile ha recons-

¹⁴ Correa-Díaz, 2008, p. 134.

¹⁵ Correa-Díaz, 2008, p. 136.

truido a sus expensas en el cerro de los molinos de Campo de Criptana. Un molino-símbolo de muchas y fraternas cosas (pp. 351-352).

Estos actos han quedado documentados en instantáneas del fotógrafo local Isidro de Las Heras publicadas en 2005 en *Molinos. Campo de Criptana, 1950-1965*¹⁶. En la actualidad una calle de Campo de Criptana lleva el nombre de «Carlos Sander»¹⁷, de este chileno adelantado en la recuperación patrimonial del paisaje manchego que luego se consolidaría en el itinerario cultural europeo que hoy conocemos como «La ruta de don Quijote»¹⁸.

En conclusión, *En busca del Quijote* nos ofrece como bitácora de viaje una propuesta de interpretación de lo que Sander llama la ecuación «España-América» (p. 213): este es el meollo de ese viaje físico y, a la vez, imbuido de «misticismo» (p. 40), como él mismo lo califica. Conseguir que funcionara esa ecuación fue su objetivo vital, el cual tuvo, como hemos visto, resultados tangibles y simbólicos a la vez. Significativo es también el final de la ruta en Almagro, cuna del conquistador de Chile, héroe —según Sander— de estirpe quijotesca como Bolívar y tantos otros que se lanzaron a la aventura de defender un sueño sin temor a las derrotas. Cabe señalar que esta vinculación del héroe cervantino y del prócer americano ya había sido objeto de reflexión por parte de Unamuno —autor admirado y citado por el chileno— en «Don Quijote y Bolívar» (1901) y *Simón Bolívar, libertador de la América del Sur, visto por lo más grandes escritores americanos* (1914). Como indica Villena Garrido, Unamuno se «apropia» de Bolívar y lo convierte en «estandarte de la panhispanidad»¹⁹ y esto lo fundamenta a través de su hermanamiento con don Quijote, espejo de los caballeros del futuro. En este mismo sentido Sander plantea que

¹⁶ Para el estado actual del proyecto se puede consultar la web del Museo Molinos de Campo de Criptana: <<http://www.turismocastillalamancha.es/patrimonio/museo-de-los-molinos-de-viento-13661/visita/>>.

¹⁷ <<http://www.datocapital.com/es/calle-carlos-sander-campo-de-criptana.html>>.

¹⁸ Para el proceso de desarrollo de este itinerario especialmente impulsado desde entidades públicas españolas, a raíz de la conmemoración del IV Centenario de la edición de la primera parte del *Quijote* en 2005, ver Cañizares Ruiz, 2008.

¹⁹ Villena Garrido, 2002, p. 107.

Simón Bolívar dejó un molde para los quijotes de toda América, que seguirán naciendo a impulsos de los años, para realizar los más grandes ideales y reasegurar la herencia que España depositó como simiente en nuestras tierras. Cervantes es por eso el gran orientador de nuestro continente y nuestros pensadores se siguen refugiando en las amplias grutas de su filosofía para resolver el enigma del porvenir (p. 215).

La crónica de Sander se cierra con la imagen de ese otro héroe quijotesco, Diego de Almagro, que «vivió la gloria a medias» (p. 421):

Pienso en la vida sacrificada de ese mártir que se llamó Diego de Almagro, padre fundador de nuestra nacionalidad y que con un puñado de hombres supo vencer a nuestras cordilleras y altas sierras, para conquistar Chile y tomar posesión de un territorio que él agregó a las tierras de España, en nombre de Dios y de su Rey. Don Diego de Almagro llevaba el espíritu quijotesco y seguramente al morir pensó en muchos de los párrafos del libro inmortal. ¿Cómo sería el momento de su trágica muerte en ese oscuro calabozo de Cuzco? Calabozo que lo tiene que haber hecho pensar en los encierros de Cervantes y en la veleidad de la diosa fortuna. Yo estoy seguro que, agonizante, pensó en sus locuras que lo llevaron a ambiciones que lo debían conducir a la muerte y que como don Quijote debió murmurar esas palabras casi bíblicas dichas por don Alonso Quijano el Bueno: «Yo fui loco, y ya soy cuerdo: fui don Quijote de la Mancha y soy ahora, como he dicho, Alonso Quijano el Bueno» (p. 426).

En este punto Sander coincide con lo expuesto por Ortega y Gasset en sus *Meditaciones del Quijote* (1914), en la idea del heroísmo en el fracaso que se basa en la lucha por un proyecto resistiéndose a la costumbre, buscando un nuevo gesto, en «perpetua resistencia a lo habitual y consueto»²⁰. El chileno considera que los americanos, esos «caballeros de la hispanidad» de los que hablara Ramiro de Maeztu en *Defensa de la hispanidad* (1934), son los verdaderamente llamados a entender el quijotismo y a emprender por tanto nuevas proezas en unión con la tierra originaria del hidalgo²¹. Como se ha podido apreciar, esta crónica de

²⁰ Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p. 107.

²¹ Sander comenta esta idea orteguiana de quijotismo en el capítulo quinto (pp. 208-212); el chileno parafrasea lo expuesto por Ortega y Gasset (*Meditaciones del Quijote*, pp. 107-114) citando varios pasajes. Lo mismo hace con la denominación «caballeros de la hispanidad» explicada por Maeztu (*Defensa de la hispanidad*, pp. 213-227, ver Sander, *En busca del Quijote*, p. 310).

Carlos Sander, publicada un año después de su muerte, es por un lado el relato del periplo de un chileno por tierras manchegas, pero es sobre todo la proclamación de un proyecto quijotesco y de un ideario hispanoamericanizador.

BIBLIOGRAFÍA

- AZORÍN, *La ruta de don Quijote*, ed. José María Martínez Cachero, Madrid, Cátedra, 1992.
- ELIZ, Leonardo, *Apuntes para una bibliografía chilena sobre Cervantes*, Valparaíso, Imprenta Royal, 1916. Disponible en: <http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_america/chile/eliz.htm>.
- CAÑIZARES RUIZ, María del Carmen, «La “Ruta de don Quijote” en Castilla-La Mancha (España): nuevo itinerario cultural europeo», *Nimbus*, 21-22, 2008, pp. 55-75.
- CORREA-DÍAZ, Luis, «América y Cervantes. El *Quijote*: el caso de Chile», *Revista Chilena de Literatura*, 72, 2008, pp. 127-147.
- D’HALMAR, Augusto, *La Mancha de don Quijote*, Santiago de Chile, Ercilla, 1934.
- GODOY GALLARDO, Eduardo, «Recepción del *Quijote* en Chile», en *El «Quijote» en Buenos Aires. Lecturas cervantinas en el cuarto centenario*, ed. Alicia Parodi, Julia D’Onofrio y Juan Diego Vila, Buenos Aires, Asociación de Cervantistas/ Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Dr. Amado Alonso”, 2006, pp. 163-170.
- HOZVEN, Roberto, «El *Quijote*, Cervantes y los ensayistas chilenos», *Estudios Públicos*, 100, 2005, pp. 325-336.
- MAEZTU, Ramiro de, *Defensa de la hispanidad*, introducción de Federico Suárez, Madrid, Homo Legens, 2006.
- MEDINA, José Toribio, «Cervantes americanista», *Boletín de la Academia Chilena correspondiente de la Real Academia Española*, tomo I, cuaderno I, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, 1915, pp. 71-107. Reeditado en: *Estudios cervantinos*, prólogo de Rodolfo Oroz Scheibe, Santiago de Chile, Fondo Historiográfico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1958, pp. 505-537. Disponible en: <http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_america/chile/medina.htm>.
- «Cervantes en las letras chilenas», *Notas bibliográficas*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, 1923. Reeditado en: *Estudios cervantinos*, prólogo de Rodolfo Oroz Scheibe, Santiago de Chile, Fondo Historiográfico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1958. pp. 565-598. Disponible en: <http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_america/chile/medina02.htm>.
- LAS HERAS, Isidro de, *Molinos. Campo de Criptana, 1950-1965*, Ciudad Real, Ayuntamiento de Campo de Criptana, 2005.
- LÓPEZ QUINTÁNS, Javier, «Disertaciones y descubrimientos en *Viaje en España* de Rafael Sanhuesa Lizardi», *Philologia Hispalensis*, 26.3-4, 2012, pp. 83-95.
- MACÍAS, Sergio (ed.), *El Quijote en Chile*, Santiago de Chile, Aguilar, 2005.
- MOLINA, Julio, «Cervantes en Chile», *Atenea*, 268, 1947, pp. 136-147. Disponible en: <http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_america/chile/molina.htm>.

- ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Alianza, 1987.
- PRIETO, Gregorio, *Los molinos*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1958.
- SANDER, Carlos, *En busca del Quijote*, Santiago de Chile, Editorial Nascimento, 1967.
- SANHUEZA LIZARDI, Rafael, *Viaje en España*, Santiago de Chile, Imprenta Victoria de H. Izquierdo y C^a, 1886.
- SULLIVAN, Maurice W., «La influencia de Cervantes y de su obra en Chile», *Anales Cervantinos*, 2, 1952, pp. 287-310. Disponible en: <http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_america/chile/sullivan.htm>.
- SZMULEWICZ, Efraín, *Diccionario de la literatura chilena*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1984.
- URIBE-ECHEVARRÍA, Juan, *Cervantes en las letras hispanoamericanas. Antología y crítica*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1949.
- VICUÑA MACKENNA, Benjamín, «En la Mancha (1859-1870)», en *Aniversario CCLXII de la muerte de Miguel de Cervantes Saavedra. Libro compuesto para honrar la memoria del Príncipe de los ingenios españoles por sus admiradores de Chile*, Santiago de Chile, Imprenta de la Estrella de Chile, 1878, pp. 63-84.
- VILLENA GARRIDO, Francisco, «Unamuno y Bolívar: invención de un pasado», *América sin nombre*, 3, 2002, pp. 103-108.



Estudios Indianos, 11

Este volumen colectivo reúne una docena de trabajos centrados en tres líneas temáticas: los viajes trasatlánticos, las crónicas de Indias y la épica colonial, las cuales son abordadas desde distintas miradas críticas e interdisciplinares. Se analizan desde aspectos generales como la necesidad de una anotación filológica pertinente de la épica, las crónicas y otros textos indianos, o el papel fundamental de Colón y Cortés en la configuración de la toponimia de Indias, hasta el comentario de *relaciones* particulares como la de Gaspar de Carvajal o los *Infortunios de Alonso Ramírez* de Sigüenza y Góngora. Asimismo se ofrecen aproximaciones a viajeros puntuales como fray Miguel de Aguirre y el polémico Bartolomé de las Casas, y a cuestiones específicas como la presencia del bergantín en la conquista y toma de México. En cuanto al género épico en el marco americano, se aportan interpretaciones sobre el poema *Vida de Santa Rosa* de Oviedo y Herrera; el curioso *Poema heroico hispano latino* de Rodrigo de Valdés o *El Bernardo* de Balbuena. El volumen se cierra con una coda sobre viajeros de estirpe cervantina y sus peregrinaciones.

Mariela Insúa es investigadora y secretaria del Grupo de Investigación Siglo de Oro (GRISO) de la Universidad de Navarra y Editora de *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*. Especialista en la obra de Fernández de Lizardi, cuenta además con publicaciones acerca del Siglo de Oro español, la novela española contemporánea y la literatura hispanoamericana.

Jesús Menéndez Peláez ha sido catedrático de literatura española y decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo. En su dilatada trayectoria como docente y como investigador ha participado en múltiples proyectos de investigación y publicado numerosos trabajos sobre literatura española desde la Edad Media hasta el siglo XVIII.



Agradecemos al Banco Santander su patrocinio de las investigaciones del GRISO



Universidad de Navarra | GRISO



Universidad de Oviedo



Fundación VALDÉS-SALAS



UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO



instituto



de estudios



auriseculares