

EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA Y LA INVENCION DE UN NUEVO ESPACIO HERMENÉUTICO:
ALTERNATIVAS DE LA MIMESIS Y EL SURGIMIENTO DE UNA MODERNIDAD CONTAMINADA.

by

Mariana C. Zinni

Profesora en Letras, Universidad Nacional de Rosario, 2000

Licenciada en Letras, Universidad Nacional de Rosario, 2001

M.A., University of Pittsburgh, 2004

Submitted to the Graduate Faculty of
Arts and Sciences in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy

University of Pittsburgh

2008

UNIVERSITY OF PITTSBURGH

Arts and Sciences

This dissertation was presented

by

Mariana C. Zinni

It was defended on

April 22nd, 2008

and approved by

John Beverley, Professor, Department of Hispanic Languages and Literatures

Gerald Martin, Andrew W. Mellon Professor of Modern Languages, Department of Hispanic
Languages and Literatures

Pascual Masullo, Associated Professor of Linguistics, Department of Linguistics

Dissertation Advisor: Hermann Herlinghaus, Professor, Department of Hispanic Languages
and Literatures

Copyright © by Mariana C. Zinni

2008

**EL DESCUBIMIENTO DE AMÉRICA Y LA INVENCION DE UN NUEVO ESPACIO
HERMENÉUTICO:
LAS ALTERNATIVAS DE LA MIMESIS Y EL SURGIMIENTO DE UNA MODERNIDAD
CONTAMINADA.**

Mariana C. Zinni ,M.A.

University of Pittsburgh

Mi dissertation is based on literary and epistemological core problems surrounding the discovery and conquest of America. The discovery of America occurred during a very specific period of history, a moment of passage between the Middle Ages and Early Modernity, a historical “in-between” during which unique changes started to develop. Those changes made possible the rise and consolidation of a new hermeneutical space, a space of interpretation, of negotiation and configuration of entirely different historical and cultural formations: precisely, the constitution of the West as a cultural, epistemological and geopolitical space. Those changes transformed the way in which knowledge of the world -imaginary and even cartographical- was materialized. To be specific, they gave birth to Eurocentric Modernity.

These topics imply a series of profound problems such as a transformation in the perception of reality, and consequently, the necessity of new narrative and discursive forms capable of constructing and reinforcing the reality of colonial encounters. In an environment characterized as “colonization”, narration and therefore writing are two of the main devices used to fulfill and understand the world. For the Chroniclers, was necessary to create a new way to “write” the world and about the world, and one of the modes for achieving this would be using a new “mimetic imagination”.

The work of early chroniclers, such as Christopher Columbus, Bernardino de Sahagún, Bartolomé de Las Casas, Lope de Aguirre and Alvar Núñez Cabeza de Vaca, helps me to

explore this particular narration of the world, and, most importantly, the way such narratives helped to construct the occidental imaginary and Eurocentric Modernity.

I study the conflictive constitution of new cultural “hermeneutic” spaces, the phenomenon of narrative pact by which important processes of othering and representation take place, constituting an “other culture” in terms of discourse and rhetorical exchange. I show how the “other” is not simply excluded but subdued and subsume by being given a voice and an ambiguous place of enunciation, often even an in-between place conceived of as a metaphorical space, heterogeneous, possible and unstable that produces an alternative mimesis as well as a contaminated modernity.

TABLE OF CONTENTS

1.0	INTRODUCCIÓN: POLÍTICAS DE LA MIMESIS EN CONTEXTOS COLONIALES A TRAVÉS DE UN RECORRIDO NARRATIVO.....	1
1.1	EL MUNDO AMPLIADO: HACIA UN ESBOZO DE UN NUEVO DISCURSO ECUMÉNICO.....	1
1.2	LAS ALTERNATIVAS DE LA MIMESIS: HACIA UNA EPISTEME CON IMPUREZAS.....	7
1.3	LAS INDIAS (D)ESCRITAS: HACIA FORMAS MÁS COMPLEJAS DEL DISCURSO.....	9
2.0	LA FORMA DEL MUNDO: EL DISCURSO COLOMBINO Y LA INVENCIÓN DE AMÉRICA.....	22
2.1	EL DIARIO DEL PRIMER VIAJE.....	23
2.1.1	EL conocimiento escriturario: representación narrativa de la realidad. 23	
2.1.2	El pre-texto: prolegómenos del (relato como) viaje.....	29
2.1.3	Caminar y narrar; viajar y escribir: fenomenología del <i>discurrir</i>	33
2.1.4	Destinos miméticos de la carta y el mapa.....	36
2.2	LA GRAMÁTICA DEL RELATO.....	41
2.2.1	El elemento maravilloso: los “ombres monstrudos” y su función en el Diario. 43	
2.2.2	La maravilla como metonimia: escritura del deseo.....	45
2.2.3	Asimilación y domesticación de lo nuevo: la <i>narrabilidad</i> del viaje.....	48
2.3	HACIA UNA HERMENÉUTICA DEL ESPACIO.....	51
2.3.1	El reordenamiento metafórico: re-nombrar lo nominado.....	52
2.3.2	Metáfora y mimesis: lenguaje “apropiado” y predicación metafórica..	56

2.3.3	La falla de las propias palabras: hacia lo inapropiado en (de) el relato de viaje.	60
2.3.4	“Resemblances” del paisaje o cómo <i>hacer ver</i> lo que no está ahí.	61
2.3.5	El texto colombino como aparato retórico.....	63
2.3.6	El relato de viaje: espejo de sí mismo.....	64
2.4	AMÉRICA COMO ENTIDAD DISCURSIVA.....	67
2.4.1	Acción y ejercicio de la letra: violencia escrituraria.....	69
2.4.2	“Mezclar el mundo y dar a aquellas tierras extrañas la forma de la nuestra”: la invención de América.	70
3.0	RETÓRICA DE LA VIDA EJEMPLAR Y MIMESIS DEL TIEMPO EN LA <i>HISTORIA DE LAS INDIAS DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: MODOS DE DESESTABILIZACIÓN DEL DISCURSO COLONIAL.</i>	78
3.1	EL DISCURSO DE LA HISTORIA.	78
3.1.1	El “Prólogo” de la Historia de Indias como metatexto.....	81
3.1.2	El perfil del historiador y la ética de la escritura.....	89
3.1.3	La retórica de la historia: un estilo parco y “descuidado”.....	93
3.2	LA NOCIÓN DE VERDAD Y LO VERDADERO EN LA ESCRITURA HISTORIOGRÁFICA: HACIA UNA HISTORIA “LITERAL”.....	98
3.3	EL USO DE LA DIGRESIÓN COMO POTENCIACIÓN DE LO NARRADO.....	102
3.3.1	Una mimesis del tiempo.....	103
3.3.2	Las “costras” del discurso: una profundización de los procesos de narrativización de la historia.	106
3.3.3	La digresión como germen de la interpretación en el discurso histórico: un paso hacia la subjetividad moderna.....	109
3.4	LA HISTORIA TESTIMONIAL VERSUS LA HISTORIA “SECRETARIAL”	112
3.4.1	“Estas son sus palabras”: citas y reappropriaciones del discurso ajeno.	116
3.5	DEL TESTIMONIO AL “EXEMPLUM”: LA NARRACIÓN (EJEMPLAR) DE LA PROPIA VIDA.	119
3.5.1	La vida ejemplar.	121

3.5.2	El pedregoso camino de la conversión: hacia una retórica de la ejemplaridad.....	126
3.5.3	El discurso confesional y las pretensiones de la historia.	132
4.0	BERNARDINO DE SAHAGÚN Y LA MIMESIS PLATÓNICA EN EL NUEVO MUNDO: LA NEGOCIACIÓN DEL ESPACIO HERMENÉUTICO.....	137
4.1	EL ESPACIO HERMENÉUTICO COMO LUGAR DE NEGOCIACIÓN. 145	
4.1.1	El espacio geográfico y el espacio hermenéutico.....	145
4.1.2	La esfera ubicua de la enunciación.....	148
4.1.2.1	El camino hacia una conversión eficaz.	150
4.1.3	El aspecto teatral de los Colloquios o cómo negociar el lugar de la enunciación.	157
4.1.4	El lugar de la palabra.	160
4.2	EL DIÁLOGO PLATÓNICO EN EL NUEVO MUNDO O LA EXPERIENCIA DE UNA EPISTEMOLOGÍA VACILANTE.	165
4.2.1	La influencia de Platón en la construcción de un artefacto retórico híbrido.	166
4.2.2	La alternativa al monólogo.	172
4.3	USOS FRANCISCANOS DE LA MIMESIS PLATÓNICA.	178
4.3.1	Cómo convencer al otro y educarse a sí mismo: el primer paso hacia la <i>imitatio Christi</i>	179
4.3.2	El nivel metafórico en la construcción de un espacio negociable.	185
4.3.3	Uso de un sistema metafórico “impropio” y mimesis por adecuación.	190
4.3.4	¿Una conversión sin hispanización?.....	194
4.4	HACIA UNA MODERNIDAD CONTAMINADA.....	198
5.0	AMÉRICA COMO EL LUGAR DE INTERDICCIÓN EPISTEMOLÓGICA. FIGURAS DEL DESAMPARO Y TRASTABILLOS DE LA MODERNIDAD.	200
5.1	EL VIAJE COMO MOMENTO CONSTITUTIVO.....	207
5.2	EL VIAJE Y/DEL CUERPO: HACIA UNA TERRITORIALIDAD PROPIA Y APROPIADA.	213
5.2.1	El naufragio de Cabeza de Vaca.....	213

5.2.1.1	El uso del cuerpo híbrido: la figura del chamán.....	217
5.2.1.2	Los signos nómades.....	219
5.2.2	Lope de Aguirre y la experiencia barroca del cuerpo.	223
5.2.2.1	La desnaturalización de los marañones.....	228
5.2.2.2	“...todo hombre inocente es loco, y vuestro gobierno es aire.”	231
5.2.3	Caminos miméticos alternativos.....	233
5.3	EL TRASTOCAMIENTO DEL SISTEMA DE VALORES COLONIALES: HACIA UN USO NO HEROICO DE LOS SÍMBOLOS DE LA CONQUISTA.	236
5.3.1	Otros usos e inversiones del modelo retórico.	237
5.3.2	El conquistador conquistado y la producción de nuevas periferias del imperio.	243
5.3.3	Desintegración de los valores de la conquista y trastabilleo de las formas imperiales.....	251
6.0	CONCLUSIONES: ¿HACIA UNA MODERNIDAD CONTAMINADA?.....	253
6.1	LA TRANSFORMACIÓN DE LOS SIGNOS.....	253
6.2	MIMESIS E IMPERIO.....	257
6.3	LA EMPRESA HERMENÉUTICA DE SAHAGÚN: LA REALIDAD COMPARTIDA.	261
6.4	LA VUELTA AL ORDEN “NATURAL” DE LAS COSAS.....	264
	BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	270
	BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA.	270
	BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.	271

1.0 INTRODUCCIÓN: POLÍTICAS DE LA MIMESIS EN CONTEXTOS COLONIALES A TRAVÉS DE UN RECORRIDO NARRATIVO.

*The world has not only
changed its shape, it had changed its
size, its composition, and its spiritual
texture.*

Victor Quimette.

*One can read above the
portals of Modernity such inscriptions
as 'here, to work is to write', or 'here
only what is written is understood.*

Michel de Certeau.

1.1 EL MUNDO AMPLIADO: HACIA UN ESBOZO DE UN NUEVO DISCURSO ECUMÉNICO.

A fines del siglo XV se produce un hecho en la historia de la humanidad que implicaría a la vez que posibilitaría una serie de cambios epistemológicos, científicos, sociales y morales: el descubrimiento de América en 1492. El descubrimiento del Nuevo Mundo ocurre en un momento particular, en el momento de pasaje entre la Edad Media y la Modernidad temprana, un entre-lugar histórico en el cual se comienzan a ensayar profundos cambios a la vez que posibilita la aparición e intento de consolidación de un nuevo espacio hermenéutico, espacio de interpretación, de negociación y de constitución de formaciones culturales históricas -como por

ejemplo, la constitución de occidente como espacio cultural, epistemológico y geopolítico- es decir, del surgimiento de lo que se considera la modernidad eurocéntrica.

El mundo se amplía con el descubrimiento de América. Por primera vez hay evidencia de los *orbis alterius* admitidos por los paganos pero rechazados por los autores cristianos. El mundo se pluraliza peligrosamente, heréticamente. El *orbis terrarum*, la *Ecumene*¹, formada por Europa, Asia y África y asignada al hombre providencialmente, se ve mutilada y ampliada de una vez en su aspecto físico, temporal y espiritual. La imagen geográfica del mundo, inalterable desde Ptolomeo², adquiere una nueva extensión: la *Ecumene* se expande.

La aparición de nuevas tierras produce un desequilibrio en el mundo provocando una situación tan singular como precaria. Si el mundo se establece según el plan divino, ¿dónde situar estas tierras desconocidas hasta entonces? ¿Qué hacer con sus habitantes y con su historia? Hay que *hacer caber* las nuevas tierras en la *Ecumene*, de construir un nuevo imaginario, y por ende, un nuevo mundo, una *nueva imagen del mundo* más compleja y completa. La posibilidad de co-existencia de distintos mundos dentro de la *Ecumene* necesita ser explicada, aprehendida, y consecuentemente narrada. Si bien hay un intento de acomodación del mundo, tal intento

¹ Se denomina *Ecumene* al mundo conocido, a la totalidad de las tierras habitadas dividida desde la Edad Media en tres partes y cinco zonas climáticas que no solo conforman las masas continentales acreditadas hasta entonces, sino que además se establece como organización simbólica del escenario de la vida humana. La *Ecumene* posee una división tripartita no de carácter geográfico sino eminentemente cultural en la cual los tres continentes conocidos, Europa, Asia y África, son atribuidos a los tres hijos de Noé: Sham, el primogénito, habría recibido como legado las tierras asiáticas, la mayor superficie continental conocida hasta entonces, Ham sería el heredero de África, mientras que Japhet estaría identificado con Europa. En este contexto, no hay posibilidad de delinear otros mundos por fuera de la *Ecumene* porque el mundo da cuenta del plan divino de la creación y se representa como símbolo geográfico de la Trinidad.

² En 1478 se publica en Roma una nueva edición de la *Geografía* de Ptolomeo –compuesta originalmente durante el siglo II d.C.- en latín, e incluye una serie de 26 mapas. Es la primera vez que se publican estos mapas, y permite establecer con cierta fidelidad la longitud y latitud de los lugares descritos por los antiguos (muchos de estos lugares son “reales” en tanto que otros, puramente imaginarios o provenientes del ámbito mitológico, como las tribus de Gog y Magog, prisioneras detrás del muro construido por Alejandro Magno, las Antípodas, etc.). Entre los años 1480 y 1483 se publica también la *Imago Mundi* de Pierre d’Ailly, obra conocida y anotada profusamente por Colón. Estos dos relatos geográficos, junto con la *Geografía* de Estrabón (datada en el siglo I a.C.) conforman el sustrato geográfico en el que se basará la imaginación medieval hasta los primeros años del siglo XVI, cuando la *Ecumene* se vea modificada por primera vez.

desnuda un plano vacilante, expuesto, móvil y dinámico, desconocido hasta entonces ya que una realidad radicalmente nueva como es la inclusión de nuevas tierras, demanda necesariamente un grado de interpretación inédito hasta entonces. Sigue un necesario reacomodamiento de las estructuras de pensamiento por un lado, y por otro de las posibles narraciones que sean capaces de incluir un alto grado de impureza. La tentativa de reparar eficazmente estas estructuras de pensamiento más o menos vacilantes vendrá del lado de una empresa hermenéutica que deberá llevarse a cabo en todos los niveles del conocimiento, tanto en el del imaginario como en el nivel del signo a la manera de una revolucionaria episteme alternativa.

El descubrimiento de América produce también un cambio en las relaciones de percepción de la realidad. Aparece lo que en principio llamaré “realidad ampliada” y por ende transformada como objeto de representación y como lo representable. Esta realidad ampliada requiere nuevas formas discursivas y narrativas o al menos la renovación de las viejas formas y géneros, capaces de dar cuenta de su particularidad. Hay por lo tanto, necesidad de un trabajo ordenador que funcione en varios niveles: en el de la imaginación, en el de las prácticas narrativas y en el del discurso.

Se establecen los límites de la *Ecumene*, se la define moral y jurídicamente, y, lo que es más importante, se discursivizan sus lugares en tanto que tales. Una de las primeras formas de discursivizar un lugar será por medio de los frecuentes relatos de viajes que se escriben y leen durante los primeros años del siglo XV. En los relatos de viaje, el viajero no describe un límite, sino que lo traza al nombrarlo. Muestra los bordes del mundo conocido narrándolos mientras los analiza por contraposición a propia cultura. Al hablar de los bordes del mundo, el viajero habla del centro de su mundo tal como lo conoce y concibe.

El Viejo Mundo encarna el poder configurativo del discurso. A través de éste es posible generar otros entes, otras realidades manteniendo, y a partir de, la primacía histórica de la cultura occidental. Narrar, en el sentido platónico, esto es, la utilización de un discurso “trascendentalizador” y totalizante, y sobre todo, la posibilidad de otorgar sentido a lo narrado, representa el centro del poder epistemológico de Occidente. Hacer del relato un modo de exploración, conocimiento y apropiación sólo puede ocurrir en el seno de una cultura que se piense a sí misma como ecuménica, como centro cultural de la *Ecumene*.

La incorporación de un nuevo mundo a partir del poder configurativo de la narración se convierte en una empresa hermenéutica capaz de reflejar lo desconocido aún dentro de los propios patrones narrativos³. Se tratará de establecer patrones de comparación, de matrices metafóricas que den cuenta de aquello pasible de ser aprehendido, lo que resulta familiar, y por ende narrable, y no de lo que escapa del terreno de la letra.

Una actitud escrituraria como la descrita tiene su contrapartida en la lectura. Lo visible, lo “legible”, se convertirá en “lo enunciable”. El texto, el relato, es el que crea la realidad que describe. En este contexto particularísimo de descubrimientos y ampliación de los horizontes ecuménicos, el relato de viajes toma un papel preponderante, siendo su función, al igual que la del relato en sí, la de leer lo desconocido aplicando el alfabeto. La experiencia estará determinada en primer lugar por la lectura, por la capacidad de leer las señales heterogéneas e impuras, y en segundo término, por la capacidad de “traducir” estas señales en signos escriturarios, en letras. Posteriormente, una vez establecidos determinados parámetros narrativos, formas más complejas del discurso, como por ejemplo la historia, se harán cargo de esta realidad ampliada.

³ Utilizo aquí el verbo “reflejar” en el sentido en que se antepone un “espejo textual”, una matriz refractaria en la cual es necesario mostrar lo que lo Otro tiene de semejante a nosotros y no lo que lo diferencia.

El poder de la narración⁴, su capacidad de crear la ilusión de una presencia que es una realidad ausente, la posibilidad de *evocar* por medio de la rememoración algo que ya no está ahí, es fundamental a la hora de pensar la experiencia a partir de su forma narrativa. Por medio de la evocación se actualiza el tiempo, se construye un tiempo siempre presente marcado por el advenimiento de lo rememorado. A partir del trabajo de la narración, de la escritura como puesta en acto, relatar lo ausente re-crea la experiencia, y al narrativizarla la actualiza, la pone al alcance, la re-presenta y re-produce según la capacidad de la narración misma de comunicar y explicar. Lo ausente, aquello que parece en principio participar de un origen pre-narrativo de las cosas (la condición misma de la experiencia, intransmisible, inenarrable), es evocado, corporizado a través de cierta *gramática del relato*. El relato⁵, entonces, organiza la experiencia, los eventos⁶, dentro de un sistema, no el sistema en sí. Esta organización es la que confiere significación a los eventos al referirlos⁷ por un lado, y por otro, participa de una nueva forma de explicación establecida a partir de su propia narratividad.

En un contexto de dominación colonial como la que se produce una vez apropiados los nuevos horizontes, habrá una colonización discursiva en tanto que necesidad de justificación narrada y ordenada de la conquista y una colonización llevada a cabo en el nivel de lo que por el momento denomino “narrativa”, concebida como el proceso de negociación de espacios culturales en el cual se hace necesario presentar al otro, hacerlo hablar hasta cierto grado,

⁴ Por el momento, voy a utilizar noción amplia de narración que me permita trabajar con las conexiones entre narración, interpretación y entendimiento a la vez que deja abierto el espacio para pensar cuestiones referidas a la temporalidad de la narración, y al carácter de “*emplotment*” de la narración como pieza fundamental en tanto que proceso que permite la “materialización” tanto del tiempo como de la experiencia.

⁵ Utilizo el concepto de “relato” operativamente, como sinónimo de “narración”.

⁶ Por “evento” entiendo aquello que puede ser narrado. Dice Ricoeur en *Time and Narrative*: “[an] event is not what happens but what can be narrated, or what has already been narrated in chronicles or legends” (I, 170), es decir, un nivel intrínseco tanto de posibilidad como de narratividad es necesario a la hora de definir un evento como “lo escribible”, “lo narrable”.

⁷ Utilizo el término “referir” en su doble acepción de referencia y de comunicación. Así, las cosas refieren a otras cosas o series, pero al mismo tiempo, pueden ser referidas en el sentido de enunciadas.

preguntar para responder preguntas que se enuncian desde un lugar ambiguo, desde un entre-lugar concebido como un espacio metafórico, heterogéneo, posible, negociable.

La colonización (de la) narrativa permite ubicarnos en un espacio peligroso y paradójico, a veces irrelevante y por ende tanto discursivo como no-discursivo, en el sentido en que estos proyectos narrativos no pueden ser aún entendidos en el marco de los “discursos canónicos” o institucionales pero que se manifiesta y filtra en ellos a falta de alternativas fehacientes. En este espacio interdicto ocurre la colonización más profunda: la negociación y colonización de los imaginarios. Tanto la narración como la imaginación, en tanto que conceptos abiertos, tendencialmente heterogéneos, esto es, retóricamente dinámicos, representan estos momentos de alta heterogeneidad que pueden ser plasmados tangencialmente en lo retórico. Por lo tanto, mi investigación parte de una complejización de la “colonización literaria”, con especial atención a los niveles de imaginación y narración, y sus ambigüedades hermenéuticas, o sea, desde el punto de vista de una constitución simbólica dominante de la modernidad.

Se puede hablar en este sentido de lo que denominaré “imaginación mimética” en tanto que otra posibilidad de apropiarse discursivamente de la realidad, desplazando la atención desde un enfoque constructor de un discurso cronístico del/sobre el Nuevo Mundo a un enfoque imitador/configurativo del que parten de los cronistas a la hora de narrar sus experiencias de contacto con las nuevas realidades. El papel de la mimesis, y en especial el de la mimesis colonial, será fundamental. El concepto de mimesis es pasible de ser abarcado desde varios momentos de problematización contemporánea, como por ejemplo, las teorizaciones de Homi Bhabha y Michael Taussig, analizaré el papel de la “mimicry” en función de la constitución de un otro colonial y colonizado capaz de mimar o de camuflar al mismo (“almost the same but not quite”. Bhabha “Of Mimicry...”, 130) donde no se puede representar (mimesis) sino repetir

(mimicry). Para Bhabha habría un espacio interdicto entre mimesis y mimicry jugado por el papel de la(s) escritura(s) que pone en peligro la discursividad hegemónica.

Por el otro, resultará útil trabajar con una noción de mimesis un tanto más compleja que ataña más profundamente a la ambigüedad de lo discursivo en tanto que aparato retórico, una noción de mimesis que sea capaz de subsumir o al menos de mostrar como la construcción discursiva de occidente procede por ambiguos caminos de negociación y reconstrucción tanto como de represión y contaminación al mismo tiempo. En este sentido, la “mimesis colonial” me permitirá entender el proceso simbólico de la colonización no desde sus resultados más evidentes, sino desde sus espacios “en conflicto” al señalar los márgenes del propio discurso dominante en búsqueda de un íntimo contacto con elementos idolátricos, extraños, molestos de la cultura autóctona, elementos que la episteme racional señala como “lo diabólico” o lo impuro.

1.2 LOS ESPACIOS PARADÓJICOS DE LA MIMESIS: HACIA UNA EPISTEME CON IMPUREZAS.

La primera respuesta a los interrogantes manifestados a partir de la dramática ampliación de la *Ecumene* fue sin duda discursiva. América, recién descubierta, debía ser (re)inventada, recolocada, reubicada en el universo y dotada de historia. En suma, había que incluir a América en el proyecto de mundo, situarla y asimilarla al Viejo Mundo, al esquema universal pero también universalizante del mundo.

América fue desde su descubrimiento una entidad discursiva, un “signo representativo”, un concepto antes que un continente. América se constituye a través de la narración, de los textos que la “inventan” o la imaginan y no por la exploración y conquista. América fue escrita y

olvidada (Fernández de Oviedo⁸), antes de inventada (Las Casas⁹, Pérez de Oliva). En este sentido, pensar el proceso interpretativo a que fue sometida América, proceso impuesto a priori: “Concepts, thinking and art are not applied retroactively to nature; they are prior to nature. Nature is the copy; it is not possible to interpret mimesis naturalistically” (Gebauer-Wulf 68)

Una vez más, el papel de la mimesis resulta fundamental en mi análisis. ¿Qué es lo que se mima? ¿Cuáles son los parámetros de la mimesis? ¿Qué concepción de mimesis se está utilizando? Colón, (y más tarde Vespucio), imaginarán el mundo en función de sus propios intereses, de sus propias matrices discursivas y autorizadas. “Leerán” el Nuevo Mundo desde sus propias fuentes e intentarán hacerlo caber en sus antiguas concepciones. Ambos se desilusionan al no encontrar monstruos y amazonas. Sus patrones mentales, sus fuentes, los obligan a ver, o a justificar lo que no ven y por ende se produce un alto nivel de contaminación en el horizonte del imaginario.

Colón utiliza particularmente la forma de la justificación a la hora de dar cuenta de lo que encuentra y de lo que no: “Y creo hauer fallado ruybaruo y canela, e otras mil cosas de sustancia fallaré, que haurán fallado la gente que yo allá dexo” (“Carta del descubrimiento”,13) dice dejando de manifiesto un importante nivel de vacilación y duda que deberá ser recuperado y reconvertido por el interlocutor. El Almirante mira autorizado, guiado, por sus fuentes, Sir John Mandeville, Marco Polo, y en alguna medida, Plinio. Mandeville y Polo producen ciertos

⁸ “Cristobal Colón se movió, como sabio e docto e osado varón, a emprend una cosa como ésta, de que tanta memoria dejó a los presentes e venideros; porque conoció, y es verdad, *que estas tierras estaban olvidadas. Pero hallólas escriptas*; e para mí no dudo haberse sabido e poseído antiguamente por los reyes de España” (Fernandez de Oviedo, 17. énfasis mío)

⁹ “...el dicho Almirante, *primero inventor y descubridor* [de estas Indias]” (Las Casas, 179. énfasis agregado); “la honra y gloria que se debe a quien Dios había elegido y eligió para que con tan grandes trabajos descubriese, haciendo *nuevo inventor de este orbe*” (299, énfasis agregado). Conviene señalar que etimológicamente *inventar* se relaciona con el latín *invenire*, en su significado de “hallar, encontrar”. Prefiero mantener la ambigüedad en el sentido del término.

“efectos” textuales en la escritura de las Indias. Son ellos los primeros inventores de América, los que dictan que se ha de hallar.

Hay que “escribir” América, y en el acto de escritura, llenar los espacios en blanco, como si se tratara de llenar una página. Se escribe sobre lo otro –América- para escribir sobre lo propio –Europa. Los modos de acercarse a lo desconocido es conociéndolo primero, y en tanto que conocerlo, inventarlo, incorporarlo a lo propio. De ese modo, solo a partir de matrices discursivas asentadas y autorizadas es que se podrá narrar América. Al mismo tiempo, narrar América será un acto escriturario paradójico en el cual se intentará dar cuenta de lo real experiencial y de ahí reimaginado, pero también del discurso (sobre lo real).

1.3 LAS INDIAS (D)ESCRITAS: HACIA FORMAS MÁS COMPLEJAS DEL DISCURSO.

Las Indias Occidentales se conciben como lo inenarrado/inenarrable en términos historiográficos. No presentan un sentido unívoco en la historia (no son un objeto delineado y con cierta tradición narratológica), sino un peligro, una incertidumbre cuidadosamente matizada. La dificultad que presenta la tarea de narrar/representar lo inenarrado es tal que la mayoría de los historiadores se verán obligados a hacer concesiones a lo fabuloso o a lo profético como modo de salvaguardar su propia autoridad como principio eficiente de la historia que proponen.

Ante la pérdida de la inmutabilidad de las estructuras sociales que resulta de la aparición de un nuevo mundo, el discurso de la historia deberá hacer frente a numerosos tropiezos. Hay

necesidad de decirlo todo¹⁰, de hacer historias totales, pero este “todo” que hay que decir no siempre llena los cánones del decoro. El estilo latinizante de la historia no será el más acertado para dar cuenta de esta realidad mundana y terrenal. Los héroes ya no son legendarios, armónicos, simplificados a un rasgo que de cuenta del carácter completo del personaje a describir pese a los esfuerzos por construir figuras como la de Hernando Cortés o Hernando de Soto, sino que se presentan los obstáculos de este mundo cotidiano con actores humanos, complejos. El mundo inmutable de la leyenda, con sus reglas fijas y pre-establecidas, se diluye en la movilidad social, objeto de la historia. Este nuevo mundo debe ser ordenado por el discurso de la historia, pero el mundo indiano carece por el momento de indicios ordenadores. Habrá que inventarlos.

Por lo tanto, la narración de la historia se abre hacia lo que denominaré “espacios imaginarios”, es decir, hacia una apreciación global de la escritura que deberá incluir narraciones intercaladas, mitos, leyendas, fragmentos paródicos y otro tipo de discursividades cuyo propósito será el de ampliar el espectro de la escritura como artefacto imperial, potenciar lo narrado en sus niveles más expresivos aun sacrificando la aparente organización del texto, y recodificar un marco referencial para imponer un nuevo significante a la relación histórica como tal. En estos espacios imaginarios sobreviven prácticas heterogéneas, estadios elementales de interpretación tanto cultural como geográfica, en los que se pueden apreciar gérmenes, formas primitivas del pensamiento americano, o al menos, del pensamiento americanista, que la crónica a secas, el anal, o la descripción geográfica deja afuera, invitando a una lectura parcial del texto. De este modo, ampliando y recodificando las relaciones referenciales en el seno narrativo, se expande la

¹⁰ “Abarcarlo todo” termina influyendo en la elección del modelo historiográfico –en algunos casos, el modelo es la Biblia, donde todo está contenido desde el principio y acaba con una profecía-, pero también determina una actitud política de época, un propósito ideológico relacionado con el florecimiento de España. Hay que crearle un pasado al Nuevo Mundo, inventarle una mitología adecuada al “ego hinchado del presente” (Tate 29)

perspectiva histórica permitiendo la *infiltración* de connotaciones suplementarias, ajenas a discursos históricos más lineales, como por ejemplo, los anales o las crónicas medievales.

La ampliación referencial que sufren los discursos establecidos pero a la vez endebles pone en evidencia las transformaciones permanentes a las que está sujeto el contexto, desnuda cierto grado de desdoblamiento internos del discurso que se patentizan y denuncian en un mismo gesto. A partir de la historización, mejor dicho, de la inclusión de un nuevo objeto en el discurso histórico necesitado de una nueva conceptualización, se establece la conformación de una narratividad cruzada por impurezas, funcional, explicativa, trascendental y al a vez mimética que negocie con diferentes estrategias, tanto historiográficas como de legitimación, para posicionar este objeto lingüístico en la corriente discursiva de la época.

Propongo trabajar en el primer capítulo tres textos de Cristóbal Colón: El Diario de Navegación y la “Carta del descubrimiento”, ambos de 1492, y la “Carta de Jamaica”, conocida también como Lettera Rarisima, correspondiente a la narración del “Cuarto viaje” a las Indias en 1503, como primer narrativa sobre el nuevo continente, primer indicio de invención retórica impuesta sobre las tierras recién encontradas, y a partir de sus fuentes (Mandeville, Polo, Plinio) las configuraciones que estas matrices narrativas pudieron tener en el discurso inaugural de América.

Colón, al recorrer, al relatar, sobreimpone actos de habla, performativos, sobre las nuevas tierras. No solo descubre, también lee, nombra, toma posesión, pero fundamentalmente, *escribe*. Se adueña del mundo y de (por) las palabras en un ejercicio de apropiación del lenguaje. Esta apropiación de lo impropio e inapropiado conduce por los peligrosos caminos de la metáfora y en especial, de la metáfora en tanto que reactualización del concepto de mimesis. En otras palabras, el artefacto textual colombino utilizará una predicación metafórica para (re)presentar el

Nuevo Mundo a los ojos de Europa. Colón, entonces, escribe América a la vez que posee América y en el mismo gesto, la inventa aún manteniendo su condición esquivada e inaprensible. Por medio del lenguaje Colón convertirá al Nuevo Mundo en un objeto escribible, legible, y por lo tanto *traducible*, es decir, en algo que debe y puede ser contenido en el ámbito de su discurso participando de coordenadas culturales europeas, ajenas, extranjeras. Colón organizará y poseerá el mundo a partir de su mirada, por medio de su escritura, y de ese modo, intentará poseerlo y conocerlo a través de un uso particular de un lenguaje metafórico, de modos metafóricos del lenguaje, mejor dicho, capaces de transportar un sentido nuevo y novedoso por medio de palabras huidizas, minadas, erosionadas de antemano. Me interesa pensar América en tanto que ente discursivo, legible, y por ende, como objeto descifrable, cifra, símbolo y signo.

Estos primeros momentos en la constitución de escrituras sobre el Nuevo Mundo dan cuenta de cambios ideológicos, políticos, morales, lingüísticos, pero también de cambios en el imaginario que nos guiarán por el camino de la modernidad en ciernes. La invención de América propicia el nacimiento de la modernidad cuestionando en primer lugar el estatuto de la verdad -y por ende de la autoridad-, y sobre todo, del papel de la mimesis (colonial) en la constitución discursiva de la realidad, es la piedra de toque de los procesos que se irán desarrollando en relación a estos dos problemas cruciales, a la vez que dará lugar al surgimiento de otras cuestiones más complejas, como se verá a continuación.

A mediados del siglo XVI América comienza a ser pensada como una aventura intelectual que provoca cierto grado de ensanchamiento en el saber sobre la naturaleza y el mundo. Las Indias Occidentales comienzan a ser historizadas oficialmente. Además de cartas y relaciones, de informes de servicios, hay ahora formas más complejas del discurso: América comienza a ser

objeto de la historia. Uno de los problemas resultará ser la indefinición de la situación desde la cual parte la escritura.

Surge por lo tanto la necesidad de una nueva lectura de los textos de carácter históricos, una lectura global que de cuenta de estos movimientos, de estas codificaciones, de los cambios (políticos) en el seno mismo del discurso, que ilustraré con la Historia de las Indias de Bartolomé de las Casas. En el segundo capítulo de mi disertación propongo una lectura del texto lascasiano a partir del problema de la verdad histórica y la autoridad historiográfica, es decir, elementos discursivos que permiten rastrear el establecimiento de un “yo” discursivo soberano, dueño de las palabras y “creador” de los hechos que narra a partir de ciertas estrategias de autorización por las cuales sea posible inscribir la propia versión de la historia a partir de un lugar escriturario específico de reafirmación, de testimonio, de denuncia. Me interesa trabajar Bartolomé de las Casas (Historia de las Indias, 1257-60) a partir de una serie de nudos teóricos que complejizarán aún más las bases sentadas en el capítulo anterior: por un lado, plantear los problemas que surgen alrededor de la escritura de la historia. ¿Cómo escribir la historia de las Indias? ¿Cuál es el rol de la experiencia en relación con la escritura? Partiré de una conceptualización de los géneros –historia, fábula, anales, crónica, comentario- en relación a lo que se considera discursos “ficticios” –en este caso, Mandeville, Plinio, Isidoro de Sevilla, Tucídides, Herodoto. A partir de aquí, pensar el problema de la autoridad historiográfica –con sus consiguientes estrategias de autorización y autoridad-, la relación entre testimonio histórico y escritura, fabricaciones e invenciones de lo real y la dramatización de la historia.

Una vez establecidos estos problemas, me interesa profundizar en la dificultad que supone el encuentro entre el historiador y una realidad no-referencial, vacía, ficticia, y la necesidad de escribirla como si lo fuera. En este sentido, reparar en las estrategias discursivas utilizadas para

aumentar los “niveles de realidad” de América –la página en blanco y sin referencias- escribiendo por fuera de lo referencial, en el plano de la pura ficción.

En segundo lugar, y como consecuencia de las consideraciones anteriores, resultará pertinente explorar la fecunda relación establecida entre mimesis e imperio, teniendo en cuenta que las historias de Indias suelen estar enmarcadas en una empresa imperialista hegemónica establecida por el poder¹¹. Es importante señalar los usos que hacen los historiadores-cronistas de Indias de la mimesis como posibilidad de re-narrativización del pasado, y para ello me apoyaré en teóricos como Stephen Halliwell, Hayden White y Stephen Greenblatt. Las actitudes imperiales de la mimesis me llevarán a problematizar la idea de mimesis (colonial) como representación y como conjunto de reglas utilizadas históricamente para establecer empresas imperiales.

Por último, estos planteamientos me conducirán a repensar los usos imperiales de la mimesis dentro de un género narrativo cargado de implicancias políticas que derivará en parte en un discurso de corte etnográfico, y en parte en un discurso que intente “representar” (*mimesthai*) los hechos a la vez que pretenda establecer un espacio colonial dramatizado, complejo y funcional, y un discurso ordenador y normalizador de la historia. En suma, estos momentos teóricos dan cuenta del principio de conformación de una narratividad cruzada por impurezas, funcional, explicativa, trascendental y mimética, que negocia con diferentes estrategias tanto historiográficas como de legitimación.

¹¹ En 1571 se crea el cargo de Cosmógrafo y Cronista Oficial de Indias, siendo el primero en ejercerlo Juan López de Velasco, estrecho colaborador del entonces presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando. Por otro lado, la presencia de estos cuestionarios diseñados con el fin de recabar información particularizada sobre las nuevas tierras no era una novedad. El imperio siempre intentó apropiarse discursivamente de los nuevos territorios como modo de normalización, a la vez que de conocimiento.

En el tercer capítulo me interesa explorar la figura de Bernardino de Sahagún. Su trabajo representa uno de los primeros pasos hacia la constitución de una “razón retórica colonial”¹², en el sentido en que permite entender los conflictos culturales desnudados por el contacto con el otro durante la conquista y evangelización de América como conflictos de carácter retóricos.

Por “razón retórica colonial” Herlinghaus entiende

aquellas estrategias que emprenden prácticas colonizadoras tanto en el dominio probado de los discursos como en los terrenos inciertos de las ‘narrativas menores’; la razón retórica colonial tiende a subvertir, en determinadas condiciones de conflicto, los imaginarios de la cultura común en donde la acción práctica y cotidiana requiere una red de pre-entendimientos, de múltiples matices narrativas y teatrales. Aquí se trata de la inadmitida lucha pre-discursiva (o no solamente discursiva) por la esfera de identidades, imaginarios y conciencias, esfera donde rige una creatividad ‘otra’, no platónica, en donde ‘el orden imperante sirve de apoyo a innumerables producciones mientras que vuelve ciegos a sus propietarios ante esta creatividad. (Herlinghaus 93 y ss)

Uno de los mayores aciertos del franciscano fue advertir la necesidad de conocer al otro a partir de sus propios esquemas de pensamiento, de conquistar al otro asediando su imaginario, su mundo metafórico, es decir, conquistar su modo de ver el mundo, de soñarlo, y por ende, de narrarlo. La empresa sahumantina será esencialmente doctrinaria y discursiva a la vez que “moderna”, se tratará de uno de los primeros intentos de penetrar discursivamente en el otro, es decir, penetrar en su concepción idolátrica de mundo promoviendo así una *colonización del imaginario*.

La obra de Sahagún propone un nuevo espacio hermenéutico, concebido como un espacio de negociación de significados y sentidos propiciado por una imperiosa necesidad de explicación de un mundo ajeno e inestable, inestabilidad que se traslada y encarna en cierta

¹² Pienso en la constitución de una modernidad retórica en tanto que propone un nivel de negociación de sentidos y por lo tanto, de carácter heterogéneo, una modernidad otra que sea capaz de subsumir o apropiarse de formas narrativas desestabilizadoras de su propia razón.

inestabilidad interpretativa que debe ser habitada por narraciones violentadas y discursos híbridos. Su empresa evangelizadora *negociará* la existencia y pervivencia de las idolatrías por medio del establecimiento de un nuevo espacio hermenéutico y cultural, formulando un pacto narrativo en tanto que proceso de negociación intercultural, aún a riesgo de provocar cierta “nahuatización” de los parámetros de pensamiento modernos, como explicaré a lo largo de mi argumentación, a la hora de intentar una conquista total de los esquemas cognitivos ajenos.

La conservación de la forma dialógica en la transcripción de Sahagún provoca un giro epistemológico en la narrativa colonial. Al mantener la voz del otro gracias a dispositivos retóricos capaces de dar cuenta de los aspectos orales y preformativos de la narración, Sahagún abre un campo de análisis más riguroso a la vez que controlado a la vez que promueve un uso moderno –y etnográfico- del testimonio. Se representa al otro dramatizándolo *en* la palabra del otro, se “salva” la palabra reteniéndola. El diálogo se erige peligrosamente como archivo, como conservación de la palabra, y resguardo de lo desemejante. En conclusión, intentaré demostrar la “modernidad” de Sahagún, pensar a Sahagún como una figura bisagra de cara a lo moderno. Esto me conduce a un replanteo del espacio hermenéutico, a la negociación interpretativa, a la necesidad de una nueva retórica que pueda dar cuenta de mundos complejos, para lo cual resultará indispensable leer los Colloquios y Doctrina Cristiana [1564] atendiendo analíticamente a su forma dialógica.

Una vez establecidos algunos parámetros de apropiación y colonización del imaginario, me interesa pensar el Nuevo Mundo como el espacio interdicto por excelencia, contaminado por un incesante entrecruzamiento de distintas narrativas, saberes y creencias. En principio parece ser el lugar del vacío epistemológico, vacío conceptual, espacio oscuro, vacío en el imaginario que la narración intentará llenar. Este espacio carente de referencias y referencialidades

“europeas” lo “devora” todo, lo contamina todo. América, tierra de las maravillas, es también la “tierra del diablo”, la tierra del desamparo. El espacio, forma de la realidad, da cuenta de una realidad vacía, violenta, prosaica. Una realidad que no está fragmentada –de acuerdo al sujeto– porque no hay nada que fragmentar, que recortar y como tal, no puede ser narrada. El espacio americano es este espacio oscuro que permea al sujeto, este espacio devorador que momentáneamente lo engulle, lo cancela o lo desnaturaliza.

En América se pierden las coordenadas astrónomo-geográficas, las estrellas que se ven en el firmamento americano no son las mismas que las de Europa, como notara tempranamente Colón. Las estaciones difieren, los puntos de referencia desaparecen. El cielo es otro. El espacio se ha despersonalizado, se ha *generalizado*. Ante esta disolución de los parámetros locales surge la figura del desamparado. El desamparado es el que no tiene donde refugiarse. El drama del desamparado consiste precisamente en convertir su propio cuerpo desamparado en el centro del mundo despersonalizado. El cuerpo ya no dicta las coordenadas, no es el origen de las coordenadas, sino un punto más en el espacio, un punto entre otros muchos que señalan localizaciones desconocidas. El cuerpo desplazado no sabe donde, no puede ubicarse, el cuerpo permanece en la más profunda desposesión (aunque solo sea momentáneamente). En esta desubicación absoluta del cuerpo no queda más que convertir el cuerpo mismo en el centro por medio de procedimientos de reterritorialización, problematizando la relación entre el cuerpo y el espacio que lo rodea, espacio que no le pertenece, sino que lo ha devorado reintegrándolo en una relación de imitación (Caillois).

La percepción del espacio va acompañada necesariamente de su representación, y lo interdicto es lo irrepresentable en términos propios. Si el espacio está en principio vaciado, si es oscuro, entonces no hay lugar para el reconocimiento. Sin reconocimiento resulta imposible

establecer un orden de y para las cosas, ciertas coordenadas espacio-temporales. El espacio -y el tiempo- son las coordenadas principales del mundo ordenado. Estos espacios en apariencia vacíos engendran más espacios vacíos, cancelando la posibilidad de relatar la experiencia del vacío. Entonces, resulta pertinente preguntarse qué se narra cuando se narra esta experiencia del vacío, del desamparo. El problema de la narración se torna central: es la experiencia de lo inenarrable.

Partiendo de estas consideraciones, me interesa analizar en el último capítulo dos figuras y dos discursos que caracterizaré en principio como “del desamparo”. Por un lado, los Naufragios [1547] de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, y por otro, las “Cartas” [c 1560] de Lope de Aguirre. En estos dos textos intentare demostrar cómo este *espacio devorador americano* se apodera del sujeto haciendo trastabillar, suspendiendo sus concepciones pseudo-modernas. Me preguntaré qué narra Cabeza de Vaca, en qué consiste su escritura, como narra lo inenarrable. Notaré en su narrativa nuevas alternativas de la mimesis, alternativas impuestas por esta interdicción epistemológica. Así, se podrá presenciar un desplazamiento del concepto de mimesis hacia el de *mimicry*, incorporando en él elementos propios de la magia, excesos que van hacia la transgresión. Mimesis por exceso que desembocará en la pura mímica. *Mimicry* como camuflaje (Bhabha), como repetición, pero también como “resemblance” y defensa (Caillois), o la magia de la mimesis (Tauszig) en tanto que operación estratégica en un contexto colonial.

En este sentido, Cabeza de Vaca situado en la posición del negociador y del mercader, del sujeto interdicto entre dos espacios que (momentáneamente) no le pertenecen, permite prefigurar uno de los problemas cruciales de un discurso de corte etnográfico: el lugar del observador por fuera del contexto social, ajeno o al menos *suspendido* entre los dos mundos. Y sin embargo, la pregunta por la escritura aún es pertinente. ¿Qué *elije* narrar? ¿Cómo construir

discursivamente una experiencia que resulta del todo ajena? Intentaré problematizar de esta manera la narración de Cabeza de Vaca.

El caso de Lope de Aguirre es bien distinto pese a que el espacio americano es tan devorador para con él como para con Cabeza de Vaca. Ante una situación semejante, las respuestas son otras. La producción de Lope de Aguirre se reduce a tres textos que se complementan entre sí: la “Carta de Lope de Aguirre a Felipe II”, la “Carta de Lope de Aguirre al padre Montesinos” y la “Carta de Aguirre a Pablo Collado, gobernador de Venezuela” [1560]. Hay numerosas crónicas escritas sobre su empresa, pero ninguna de su autoría.

En estas tres cartas, amargos requerimientos al rey y las autoridades tanto eclesiástica como metropolitana en América, Aguirre enuncia y refuerza su propósito de desnaturalización del poder imperial en un espacio ya de por sí desnaturalizado. Ante la intolerable experiencia de la realidad americana, en la cual todo parece deshacerse en sus manos, ante la brutalidad y la degradación que esta realidad propicia, el hidalgo elige otro camino, distinto al de Cabeza de Vaca, y decide desnaturalizarse voluntariamente de España. Esta desnaturalización puede ser leída de varias maneras. Una de ellas es en relación al Estado, hipótesis fácilmente demostrable en las propias palabras de Lope de Aguirre.

Lope de Aguirre y sus compañeros, cuyas firmas aparecerán al final del documento, aseveran en la escritura –espacio ordenado- el deseo de dejar de pertenecer al orden “natural” del estado español¹³. El rey ha dejado de ser autoridad en estas tierras inhóspitas, crueles y prosaicas. El territorio inacabado e inacabable devora todo, destruye todo a la vez que construye algo imposible de recapitular, borra todo vestigio de civilización europea. La violencia lo

¹³ El problema que surge de la lectura de las cartas es que la desnaturalización de Aguirre no es total, sino parcial, respecto a la autoridad temporal del rey y de sus ministros y sacerdotes. Aguirre y sus marañones continúan “afiliados” a la Iglesia (“...más en ningún tiempo, ni por adversidad que nos venga, no dejaremos de ser sujetos y obedientes a los preceptos de la Santa Madre Iglesia Romana” (179)), hay algo del orden de lo trascendente que puede ser conservado.

contamina todo, y se traduce en el comportamiento crudelísimo de los conquistadores. En este sentido, la desnaturalización también estaría ligada a una salida de la naturaleza tal como era concebida en un espacio mensurado y civilizado. La naturaleza americana, hostil, degradante, insoportable, no es la naturaleza europea. Hay que “desnaturalizarse” de la naturaleza que se trae consigo, salirse de sí mismo, como Cabeza de Vaca, para poder sobrevivir en la incómoda interdicción.

La autoridad del rey no tiene cabida en las lejanas tierras americanas, la autoridad ha perdido la razón de ser en este espacio anacrónico y a la vez aniquilador del tiempo cruzado por otras temporalidades. Aguirre comprende su propia individualidad, su experiencia subjetiva individual en relación a un espacio vacío, violento apropiándose del espacio, imitándolo. Ha dejado de pertenecer al orden de las cosas, al orden integral e integrado del mundo europeo pre-americano. Aguirre es consciente de su propia soledad, es decir, de su propia modernidad. Aparece entonces la noción de sujeto individual, de experiencia subjetiva frente a una realidad que se pretende objetiva, concreta, experiencia que modifica por completo la concepción del sujeto. El sujeto ya no es un sujeto colectivo, sino que toma conciencia de su propia soledad en un mundo desestabilizado que se desmorona paso a paso. Si la compleja figura de Lope de Aguirre puede ser analizada como una figura barroca (Pastor, Jara), también puede pensarse en relación a la emergencia de una conciencia moderna del sujeto fruto de ésta concepción barroca de la existencia y de la experiencia del sujeto en el mundo.

Con este recorrido textual me interesa visitar una política de la mimesis cambiante pero a su vez semejante, es decir, explorar las alternativas que presenta la mimesis en un contexto colonial tan cerrado, codificado, extremo, pero que a su vez se dispara por caminos disímiles a partir de estrategias (retóricas) singulares. De Colón a Aguirre, cómo se organiza políticamente

el conocimiento y el espacio, cómo los géneros narrativos tradicionales se ven desbordados y nace la necesidad de proponer un nuevo conjunto de reglas para establecer un nuevo imperio político, pero esencialmente discursivo. Cómo se conquista el imaginario, cómo la apropiación de un nuevo continente hace trastabillar los esquemas conocidos y transforma la manera de materializar –cartográficamente, imaginariamente, narrativamente- el conocimiento del mundo, lo que implica un necesario reacomodamiento de los esquemas de la imaginación en un período en que se empiezan a sentar las bases de la modernidad en ciernes, contaminada entonces desde sus inicios. En suma, me interesa descubrir en los pliegues del discurso colonial una episteme paradójica capaz de lidiar con narraciones contaminadas, plurales, heterogéneas, sin por eso desligarse de los deseos de construir un discurso dominador y por ende, dominante.

2.0 LA FORMA DEL MUNDO: EL DISCURSO COLOMBINO Y LA INVENCION DE AMÉRICA.

En aquellas naves iban todas las simientes de yerbas, plantas y animales que nosotros usamos, para que en aquellas tierras extrañas se multiplicasen, y fuese codiciosa a nuestros navegantes, si en ella el oro algún tiempo hubiese fin. Colón, entonces, con otros muchos hombres de autoridad (que le siguieron movidos de ver las novedades grandes que él en España había contado), partió de España, año siguiente de la primera navegación, a mezclar el mundo y a dar aquellas tierras extrañas forma de la nuestra.

Hernán Pérez de Oliva.

En este capítulo propongo un análisis retórico, una suerte de recorrido que de alguna manera ligue cuestiones de mimesis y narración con la idea de viaje en tres documentos referidos al descubrimiento de América, específicamente el Diario del primer viaje de Cristóbal Colón (1492), así como también la “Carta a Luis de Santángel” del 15 de febrero de 1493, conocida también como “Carta del descubrimiento” y la “Carta de Jamaica” o “Lettera Raríssima” (escrita también por Colón) fechada el 7 de julio de 1503 y que corresponde al relato del cuarto viaje a la Indias Occidentales. En esta lectura me propongo trabajar la retórica del viaje del descubrimiento en tanto que retórica de legitimación imperial, pero también analizar algunos aspectos discursivos que atañen al uso de metáforas como modo de conocimiento de la realidad recién descubierta, así como también los indicios retóricos que señalan la invención de un espacio de referencialización diferenciado como fue lo que posteriormente se conoció como

América -o mejor dicho, las Indias Occidentales- a fines del siglo XV y la primera parte del siglo XVI: el uso de procedimientos hermenéuticos que tienen que ver con la re-construcción de una realidad del todo ajena por medio del relato. En este sentido, resultará operativo pensar la idea de Nuevo Mundo en tanto que relato¹⁴, cómo el relato, la relación, es capaz de poner la realidad “en relación” tanto con otra cosa como consigo misma en un movimiento autoreferencial. Si bien los textos escogidos no son *strictu sensu* relatos de viaje tradicionales, es posible analizarlos siguiendo esta pista.

2.1 EL DIARIO DEL PRIMER VIAJE.

2.1.1 EL conocimiento escriturario: representación narrativa de la realidad.

La narración propicia un tipo de *conocimiento narrativo* que tiene que ver, en primera instancia, con la posibilidad de expresar el carácter temporal de la experiencia humana, de “humanizar” el tiempo a través de la forma del relato. La narratividad del tiempo se establece por medio de la narración y es una de las maneras de aprehender el “tiempo” vivido en la experiencia humana. Tiempo y narración son inseparables a la hora de pensar en una teoría del relato. “Time becomes human –dice Ricoeur- to the extent that it articulates through a narrative mode, and narrative attains its full meaning when becomes a condition of temporal existence” (*Time and Narrative I*, 52). El dinamismo del relato se establece en el corazón de esta relación entre tiempo y narración. Humanizar el tiempo es referir la experiencia, anclarla en un sistema lógico con un

¹⁴ Pienso el relato como relación, es decir, como res-latio, o forma de enlazar la realidad utilizando recursos retóricos y reordenando los datos a relatar en un mundo (modo) complejo y reglado (gramática del relato), y en la reordenación, es decir, el uso retórico de los datos, en un principio de juicio.

conjunto de reglas propias, básicas, tradicionales. Con esto quiero decir que toda narración está enmarcada en un grado de tradición que es el que hace posible el entendimiento del relato, su “followability” en términos de lectura. Los modos de narrar, los modelos narrativos, son tradicionales, genéricos. Los modos escriturarios tienen una configuración tradicional reconocible según herencias culturales.

Narrar adquiere la capacidad de explicar y de *modelar* la experiencia. El narrador es aquel que puede dotar de una forma narrativa a la experiencia y hacerla entendible, explicarla y comunicarla. Una de las funciones primordiales del relato será ésta de explicar, hacer de la experiencia vivida una actividad explicable por medio de un conjunto de reglas de una manera *organizada*. El problema será cómo traducir la experiencia¹⁵, de por sí intransferible e inenarrable, a un sistema de signos que la conviertan en algo explicable, transmisible: “the problem of how to translate knowing into telling, the problem of fashioning human experience into a form assimilable to structures of meaning” (White, *The Content... 1*).

La experiencia se (d)escribe siempre en términos de relato, por lo tanto, el texto que sirve de soporte a tal relato (el libro) adquiere en Europa durante los siglos XII al XVII un valor de autoridad y uso que puede ser incluso mayor que aquello que debería representar. La palabra escrita reemplaza la realidad reforzándola, produciéndola retóricamente. La realidad narrada será más real que la realidad experimentada. La narración, dotada de un grado de realismo pocas veces asequible en la cultura occidental, no solo posee la capacidad de crear conocimiento, sino

¹⁵ Ricoeur ensaya una explicación al problema de la narración en su conocido *Time and Narrative* al establecer un sistema tripartito de mimesis que denomina mimesis1, mimesis2 y mimesis3, estableciendo para cada una de estas clases de mimesis un rol fundamental en el proceso de la narrativización: mimesis1 será el nivel del entendimiento entre las acciones humanas y la actividad física, un nivel pre-narrativo que llamará *prefiguración*. Mimesis2, o “*emplotment*”, es el nivel en el que tiempo y narración, prefigurados en mimesis1, se configuran en la historia. Para el crítico francés, el “*emplotment*” es el centro neurálgico de su teoría de la narración, que explicaré más adelante. Por último, mimesis3, o refiguración, es el nivel de la lectura de la historia, nivel post-narrativo que liga el mundo de la obra con el mundo del lector y de ese modo completa el círculo hermenéutico.

también de establecer un piso de verosimilitud inalterable. Por ende, en el caso particular del relato de viajes, la narración tiende a veces a ser más verosímil que el viaje mismo¹⁶ y el narrador la voz autorizada, el autor, la autoridad. En otros términos, se trata de dotar de realidad al lenguaje, de establecer un piso de “realismo discursivo” (Said), no de convertir lo real en palabras, sino de hacer que la palabra sea real. Lo irreal estará por fuera de la esfera de lo narrable, en el mal uso de las palabras.

La escritura hará gala de su poder de *representación total*. Todo está contenido en el relato del viaje. La escritura da cuenta de un nuevo orden del mundo al constituir discursivamente la realidad. La escritura no es solo una forma del discurso, sino también, y fundamentalmente, su contenido: un modo de conocimiento y explicación contenido en sí mismo que da cuenta, en última instancia, de una *representación narrativa de la realidad*.

Por lo tanto, el relato de viaje así concebido se basa en la producción de un nuevo texto a la vez que de un nuevo paisaje. Se ve obligado a describir lo nuevo en términos de lo viejo, de comparar continuamente la novedad con lo conocido, colocando en el corazón de la comparación el mundo del viajero, su *ecumene*. Hay un trabajo de sugerencias basado en el uso de lo conocido para poder dar a conocer por medio de la intuición y la sugerencia, aquello que nunca se ha visto¹⁷ pero que está ahí, a la espera de ser narrado y por ende, aprehendido,

¹⁶ Un caso extremo de esta verosimilitud aplicable al relato puede leerse en el raconto de Sir John de Mandeville, conocido como The Travels of Sir John de Mandeville, uno de los libros de viaje más populares en Europa desde su publicación a mediados del siglo XIV, que cuenta los viajes que el autor realiza por Oriente, llegando incluso al Paraíso Terrenal y describiendo con lujo de detalles las comarcas que visita, así como también una serie de seres monstruosos o maravillosos descriptos anteriormente por Herodoto o Plinio. Lo interesante de este relato es que se trata de un viaje puramente imaginario ya que su autor nunca realizó un trayecto más largo que el que mediaba entre su casa y la biblioteca en la que consultaba sus fuentes.

¹⁷ Pienso especialmente en los viajes a destinos remotos y desconocidos, donde lo que se debe narrar resulta del todo ajeno no solo al lector, que nunca ha estado en semejantes lugares, sino también para el narrador, quien ve por primera vez espectáculos difíciles de “poner en palabras”. Es necesario tener en el horizonte la función de lectura del relato de viajes, sea o no formalmente un diario, ya que este tipo de narrativas propone una figura de lector especial. Es un relato compuesto para ser leído, y que contiene expresadas, lo más fielmente posible, las impresiones del narrador.

conocido, explicado. En suma, la narración en su forma de diario de viajes tratará de reinventar la condición referencial del lenguaje para dar cuenta de algo que no necesariamente representa el significado primero de las palabras, sino que adquiere nuevas significaciones a partir de determinadas combinaciones y comparaciones.

El narrador-viajero se verá compelido a expresar lo nuevo en detrimento de lo viejo de modo tal que el lector reconozca la novedad. No se trata de leer “lo viejo” en un nuevo parámetro, sino de reinventar lo nuevo, lo visto, lo experimentado, por medio de un contrato de lectura especial que implique por un lado re-conocer sus propios parámetros culturales universalizándolos y de ese modo la novedad, lo nuevo, sirve para arraigar o fundamentar la tradición¹⁸, y por el otro, aceptar la novedad domesticándola. Por *domesticar* entiendo la palabra en su doble acepción de “reducir, acostumbrar a la vista y compañía” (*DRAE*), pero también de “hacer tratable a alguien [o algo] que no lo es”. A esto deberíamos sumar la idea contenida en la raíz **domus* que implica la idea de casa, hogar, habitación, es decir, de reducir a términos íntimos y familiares aquello que no lo es por definición. Entonces, habría en los relatos de viaje una progresiva “intimidad” que se desarrolla a lo largo de la narración (y del viaje). La irrupción de lo nuevo debe ser precedida por un paulatino acostumbramiento; la novedad no puede ser expresada de manera “salvaje”, sino que debe ser, en principio, reducida a términos manejables, aprehendibles. La novedad debe ser “colonizada”, conquistada, y por ende, narrada.

El Diario de a bordo es una bitácora de viaje, mientras que las dos cartas firmadas por Colón son documentos oficiales dirigidos a lectores particulares. En el caso de la “Carta del descubrimiento”, a Luis de Santángel, escribano de ración de los Reyes Católicos, Fernando e

¹⁸ Lo nuevo, los “mundos nuevos”, son asumidos como pertenecientes a un orden universal de cosas. Al aparecer como “nuevos”, no solo no revierten el orden establecido, sino que más bien, lo validan a los ojos del observador. Una vez más, la aparición de mundos nuevos no hacen más que re-posicionar y re-territorializar el papel de la *Ecumene*.

Isabel, y principal financista de la empresa colombina, mientras que la “Lettera Raríssima” está dirigida a los propios Reyes de España. Sin embargo, ambos documentos fueron publicados casi inmediatamente, lo que demuestra el interés que suscitaron en su momento.

De la “Carta del Descubrimiento” hay nueve ediciones traducidas al latín sólo durante el siglo XV, tres en Barcelona y una en Amberes, una en Basilea y tres en París en 1493, a la brevedad de haber llegado a destino, y una edición en Basilea en 1494. En 1493 se realizaron tres traducciones al italiano y en 1497 se conoce la primera traducción al alemán fechada en Estrasburgo. Esta decisión de publicar estas cartas que en principio eran de índole personal, aunque seguramente iban a ser leídas en público ante la corte, tiene que ver con la idea, bastante común durante los siglos XV y XVI, de que la única manera de preservar el conocimiento es a través de la publicación de documentos pseudo-oficiales¹⁹, porque el Estado (en ciernes) carece, de otra manera, de memoria institucional²⁰. Durante el siglo XVI es común la publicación o lectura pública de cartas, casi siempre copiadas (“sacar un traslado de tal o cual carta”), documentos y mapas referidos a los frecuentes descubrimientos geográficos, así como también la exposición de colecciones de objetos. Se trata, entonces, de una institucionalización del conocimiento y sus modos de producción y un alejamiento de la esfera privada que trae como consecuencia el saber de antemano que tales documentos serán expuestos públicamente y por ende, una cierta cautela además de determinados ejercicios retóricos codificados y esperables a la hora de escribir.

Por ejemplo, en el caso de Colón, estos ejercicios retóricos se convierten muchas veces en ejercicios interpretativos, ya que el Almirante se lee a sí mismo, recompone su propio discurso

¹⁹ Dentro de esta categoría se incluyen no solo edictos, leyes, disposiciones, cuestionarios o cartas firmadas por los reyes o sus ministros y que atañen al gobierno del reino, sino también, y muy frecuentemente, correspondencia de índole privada o eclesiástica.

²⁰ A este respecto, consultar Michael Biggs, “Putting the State on the Map: Cartography, Territory, and European State Formation”.

según la ocasión, el interlocutor, el objeto y el destinatario de la escritura. Sabemos que Colón escribe, mejor dicho, re-escribe las cartas reelaborando el Diario. Colón se re-narra a sí mismo y esta re-narración tiene que ver con los diferentes intereses articulados en el discurso, intereses que van desde los económico-financieros y comerciales, hasta los religiosos, pasando por una serie de intereses políticos y poéticos que complican la escritura, ya que de ese modo se escapa por exceso de la pragmática de la descripción obligatoria en los textos de descubrimiento. Estos artificios también están relacionados con la disponibilidad pública de las cartas privadas.

Sin embargo, quiero señalar algunos problemas bien sabidos que surgen alrededor de los escritos colombinos. Los documentos de su autoría que se conocen directa o indirectamente, son aquellos mayormente editados y copiados por fray Bartolomé de Las Casas, quien interviene de manera activa en la escritura de Colón corrigiendo, quitando, citando, copiando y muchas veces interpretando. Hay muchos pasajes del Diario (posteriormente copiado y citado en la propia obra del dominicano²¹), en los cuales se ve patentemente la intervención de Las Casas transcribiendo como discurso directo las palabras de Colón (“éstas son sus verdaderas palabras”, dice) o matizándolas en discurso indirecto (“dice el Almirante...”)²². Pese a esto hay que reconocer, como propone Stephanie Merrim, la honestidad de esta suerte de editor en la transcripción del Diario, ya que coincide con fragmentos citados por Hernando Colón en su Vida del Almirante (“The Counter-Discourse...”). Estamos en presencia de un texto confeccionado por un escritor corporativo que se corrige y re-escribe a sí mismo, y donde el segundo miembro (el fraile) autoriza la escritura del primero autorizándose a su vez como lector verdadero e intérprete fiel.

²¹ Cfr. Historia de las Indias (c. 1527-1552)

²² El trabajo del fraile contamina la escritura colombina al punto tal que se cree que, por ejemplo, la descripción de los indios no fue tomada por Las Casas de los escritos de Colón sino a la inversa, “incrustada” por el dominicano como modo de justificar su propia doctrina. A este respecto, consultar Margarita Zamora, Reading Columbus, y también de la misma autora, “‘Todas son palabras formales del Almirante’: Las Casas y el Diario de Colón.”

2.1.2 El pre-texto: prolegómenos del (relato como) viaje.

El Diario de a bordo comienza con un exordio que funciona a la manera de prólogo. Luego de una salutación cristiana habitual en este tipo de textos, “In Nomine Domine Nostri Ihesu Christi” (*Diario* 86), el Almirante hace un racconto de las circunstancias que le permitieron financiar su empresa de descubrimiento, su propósito de llegar a las tierras del Gran Can, tierras conocidas a partir de una narración, el relato de Marco Polo²³.

Porque, cristianísimos y muy altos y muy excelentes y muy poderosos príncipes, Rey y Reina de las Españas y de las islas del mar, Nuestros Señores, este presente año de 1492, después de Vuestras altezas haber dado fin a la guerra de los moros que reinaban en Europa y haber acabado la guerra en la muy grande ciudad de Granada [...] después de haber echado fuera todos los judíos de todos vuestros Reinos y Señoríos, en el mismo mes de enero, mandaron Vuestras Altezas a mí, que con armada suficiente me fuese a las dichas partidas de Indias ... (85 y ss)

La presencia de este pre-texto, o prólogo es uno de los puntos retóricos más altos del Diario de a bordo. Como todo prólogo, además de ser escrito *a posteriori*, está diseñado cuidadosamente teniendo en cuenta el destinatario del texto, y funciona como una suerte de “pedagogía” (Zamora, *Reading...*) o propedéutica que facilita un grado de comunicación directa con el lector, es decir, se presenta con un fuerte carácter metatextual en el cual se reflexiona minuciosamente sobre las condiciones de la propia textualidad. Zamora analiza la inclusión de este prólogo insertado en el relato por el propio Colón como un proemio en el cual es posible “to establish an immediate rapport with the audience” (58), y continúa:

In addition to capturing a reader’s good will and attention, a prologue introduces the reader to the text that follows, an orientation that facilitates reading but, more importantly, guides the reader’s interpretation of the ensuing text. (58)

²³ Los viajes de Marco Polo, escrito hacia el año 1250 y publicado más tarde como El millón debido a la cantidad de maravillas que narraba, conocido y profusamente anotado por Colón. Este texto, junto con el Imago Mundi de Pierre D’Ailly suelen ser considerados los pretextos del viaje colombino. La idea de pretexto puede ser descompuesta en sus dos acepciones más inmediatas, como el motivo o causa del viaje, su excusa, pero también como el texto anterior que “funda” de alguna manera el deseo del viaje.

Siguiendo esta línea de pensamiento, se lee cómo en el mismo exordio Colón menciona el decreto de expulsión de moros y judíos de 1492 como consecuencia de la recuperación del reino de Granada de mano de los musulmanes, colocando su empresa en la misma línea de importancia que la recién mencionada. Llegar a las Indias tendrá la misma validez que haber expulsado definitivamente a los moros de la península marcando el fin de la guerra de Reconquista. Al mismo tiempo, se hará hincapié en la misión evangelizadora que Colón piensa llevar a cabo entre las gentes del Gran Can para una vez más justificarse y justificar su viaje:

...por la información que yo había dado a Vuestras Altezas de las tierras de India y de un príncipe que es llamado Gran Can, que quiere decir en nuestro romance Rey de Reyes, como muchas veces él, y sus antecesores habían enviado a Roma a pedir doctores en nuestra Santa Fe porque le enseñasen en ella y que nunca el Santo Padre le había proveído, y se perdían tantos pueblos cayendo en idolatrías e recibiendo en sí sectas de perdición, y Vuestras Altezas como Católicos cristianos y príncipes amadores de la Santa fe cristiana y acrecentadores de ella [...] pensaron de enviarme a mí, Cristóbal Colón, a las dichas partidas de India para ver los dichos príncipes y los pueblos y las tierras y la disposición de ellas y de todo, y la manera que se pudiera tener la conversión de ellas a nuestra Santa fe... (*Diario* 86)

También se hace mención a las mercedes concedidas al marino genovés, mercedes contenidas en las Capitulaciones de Santa Fe otorgadas el 17 de abril de 1492 en la recién recuperada ciudad de Granada.

Para ello me hicieron grandes mercedes y me ennoblecieron, que dende en adelante yo me llamase Don y fuese Almirante Mayor de la mar oceána, y Visorrey e Gobernador perpetuo de todas las islas y tierra firme que yo descubriese y ganase, y de aquí adelante se descubriesen y ganasen en la mar Oceáno, y así sucediese mi hijo mayor, y él así de grado en grado para siempre jamás. (86)

En las Capitulaciones, que llevan por título “Las causas suplicadas y que Vuestras Altezas dan y otorgan a D. Cristóbal Colón en alguna satisfacción de lo que ha de descubrir en las mares Océanos, del viaje que ahora, con la ayuda de Dios, ha de hacer por ellas en servicio

de Vuestras Altezas”,²⁴ se establecen las bases sobre las cuales se fundará la empresa del descubrimiento, documento legal en el cual se dejarán instituidas las obligaciones que cada una de las partes interesadas contraerán, y los premios y honores otorgados por los reyes.

En este documento de carácter legal (el primero de corte imperial si se quiere), altamente intencional y cuidadosamente formulaico, se articulan intereses tanto públicos como privados que atañen, por ejemplo, a la distribución de las riquezas y la jerarquía otorgada y su consecuente legitimación. En este documento se establecerá primero el derecho a ser llamado Don, y el rango de Colón como Almirante de las tierras e islas del Mar Océano que descubriere, rango conferido con carácter de hereditario perpetuamente²⁵. Al mismo tiempo, se le hace virrey y gobernador general de tales tierras, se establece el porcentaje de las riquezas a distribuir entre la corona y el mismo Colón, y su papel de juez supremo en los futuros asentamientos. Estas mercedes fueron ratificadas por el escribano del reino en el documento conocido como “Carta de Merced” del 30 de abril del mismo año. Con este documento se legitima el uso de cierta retórica imperial concebida a partir de la noción de hegemonía económica y referida tanto a las ganancias aportadas por los sucesivos descubrimientos, como a su beneficio comercial y político. Una vez más, la retórica de legitimación imperial queda plasmada en un texto que ha de seguirse “al pie de la letra”, letra que guiará al Almirante a lo largo de todo su periplo.

Volviendo al pseudo-prólogo, Colón dejará en claro los propósitos que lo guiarán en la escritura detallada de su bitácora:

...y partí de dicho puerto muy abastecido de muchos mantenimientos y de mucha gente de la mar, a tres días del mes de agosto de dicho año, en un viernes, antes de la salida del sol con media hora, y llevé el camino de las islas Canarias de Vuestras Altezas, que son en la dicha mar

²⁴ El texto de las Capitulaciones está fielmente reproducido por Fray Bartolomé de Las Casas en el capítulo 33, tomo I de su Historia de las Indias.

²⁵ Esto será motivo de controversia entre los herederos de Colón y la corona de Castilla por muchos años.

Océana, para de allí tomar mi derrota y navegar tanto que yo llegase a las Indias, y dar la embajada de Vuestras Altezas a aquellos príncipes y cumplir lo que así me habían mandado; y para esto pensé de *escribir todo este viaje muy puntualmente, de día en día, todo lo que yo hiciese y viesse y pasase*, como adelante se verá. También, Señores Príncipes, allende de escribir cada noche lo que el día pasare, y el día lo que la noche navegare, *tengo propósito de hacer carta nueva de navegar*, en la cual situaré toda la mar y tierras del mar Océano en sus propios lugares, debajo su viento, y más, *componer un libro y poner todo por el semejante por pintura*, por la latitud del equinoccial y longitud de Occidente²⁶... (86 y ss, énfasis mío)

Los propósitos declarados de Colón resultan especialmente interesantes a mi lectura. Se propone “escribir todo este viaje muy puntualmente”, narrar de día lo que ocurre de noche, y por las noches, lo que de día sucediere, y en el acto de escribir el viaje, construirlo. El acto de viajar se piensa paralelamente con el acto de escribir. No se escribe *sobre* el viaje, sino que se escribe *el* viaje en sí. El viaje toma realidad solo en la escritura. La experiencia adquiere realidad por medio del relato. Escribir y viajar serán dos caras de la misma moneda que *modelarán el espacio*: de la tierra por un lado, y de la página por el otro. El viaje no se concibe sin la escritura. El derrotero del viaje está compuesto tanto por la cantidad de millas náuticas recorridas como por la cantidad de letras utilizadas para narrarlo.

En este sentido, el Almirante desnuda su método compositivo señalando adrede los espacios vacíos que deja: “Anduvo aquel día 15 [sic] leguas, y *acordó contar menos de las que andaba*, porque si el viaje fuese luengo no se espantase y desmayase la gente” (91, énfasis agregado). Es decir, si la narración ha de ser minuciosa, si se propone “escribir cada noche lo que el día pasare, y el día lo que la noche navegare”, hay un evidente blanco en la narración, un silencio *acordado* tácitamente pese a que no se puede recuperar a los protagonistas del acuerdo, o las condiciones de tal pacto. Entonces, ¿dónde están las leguas que no declara? “En aquel día con su noche anduvo sesenta leguas, a diez millas por hora, que son dos leguas y media; pero no

²⁶ Esta es una de las cosas que Colón no cumplió, y que los Reyes reclamarán en 1493.

contaba sino cuarenta y ocho leguas, porque no se asombrase la gente si el viaje fuese largo.”

(91) Las leguas vacías representan el vacío de la narración, ininterrumpido, opaco, hueco. El silencio pactado es lo inenarrable, la inconmensurabilidad del mar, siempre igual a sí mismo, diferente cada vez. El espacio modelado, entonces, resultará espacio apropiado tanto por la legitimidad del imperio como por la valoración de la escritura. Se trata de caminar y narrar, de viajar y escribir, de *discurrir* y en este discurrir, hacer imaginar.

Iba diciendo a los hombres que llevaba en su compañía que, para hacer relación a los Reyes de las cosas que veían, no bastarán mil lenguas para referirlo, ni su mano para lo escribir, que le parecían que estaba encantado. Deseaba que aquello vieran muchas otras personas prudentes y de crédito, de las cuales dice ser cierto que no encarecieran estas cosas menos que él. Dice más el Almirante aquí estas palabras: “Cuánto será el beneficio que de aquí se pueda haber, *yo no lo escribo*. Es cierto, Señores Príncipes, que donde hay tales tierras que debe haber infinitas cosas de provecho, *mas yo no me detengo en ningún puerto*”. (*Diario*, 151, énfasis mío)

Parece haber cosas valiosas que no escribe, pero que menciona de modo que el interlocutor, los monarcas, imaginen haciendo gala de sus propios deseos, interpretando lo que quieren ver y oír. Hay silencios en el texto cuyo objetivo pareciera ser hacer aparecer a los ojos del otro cosas que no están, que no han sido (d)escritas, o espacios que no han sido mapeados, dado el hecho de no detenerse en ningún puerto, de ser siempre *inoportuno*.

2.1.3 Caminar y narrar; viajar y escribir: fenomenología del *discurrir*.

Discurrir implica caminar y recorrer, pero también inventar, reflexionar (*DRAE*). El discurrir del viajero tiene que ver con estas dos actividades, con el recorrer, pero también con el inventar por medio de la narración el lugar que se recorre, lugar pasible de ser evocado (en el sentido de re-crear el material narrado) en el acto de lectura. Relatar el viaje tiene que ver con la posibilidad del conocimiento. En este contexto sólo lo que ha sido relatado puede ser conocido,

leído. Siguiendo a Michel Foucault, podemos advertir la necesidad casi extrema de la narración, de la primacía de lo escrito en tanto que forma indisoluble del saber en los siglos XV y XVI. Según el crítico francés, no hay distinción entre lo que se mira y lo que se lee, entre lo que se observa y lo que se relata, ya que “la mirada y el lenguaje se entrecruzan al infinito; [...] la naturaleza misma es un tejido ininterrumpido de palabras y de marcas, de relatos y de caracteres, de discursos y de formas.” (*Las palabras...*47). El relato de viajes contiene en sí el lenguaje proliferante de la naturaleza, el lenguaje que necesita ser traducido en palabras para poder darse a conocer.

La relación, el acto de relatar, como el viaje, no puede detenerse. Lo que Colón recorre es un “lugar en blanco”, un espacio ambivalente y heterogéneo que necesita ser “territorializado”, racionalizado para tener cabida en el reino. Propone en el “Prólogo” “hacer carta nueva de navegar” (87), y aquí diario, carta y mapa tendrán un mismo sustrato y un objetivo semejante. El discurso colombino puede ser leído en función de lo que Zamora llama “verbal maps” (*Reading...* 97), haciendo coincidir el acto de mapear con el acto de escribir. Lo que se escribe es una carta, una carta dirigida a un remitente, pero también una carta geográfica, un mapa, y la escritura delinea figurativamente las costas americanas, el suelo, la geografía. La carta, la escritura es “metaphor of a map”, a la vez que “metaphorical mapping” (Zamora 97).

Resulta interesante pensar en la función del viaje tal como lo hace Zamora, es decir, como modo de conocimiento a la vez que estrategia epistemológica, o, siguiendo la perspectiva de Benedict Anderson en *Imagined Communities*, analizar el viaje en tanto que construcción de la experiencia y sentido en las sociedades coloniales²⁷. El viaje no es solo una narración y una apropiación textual del mundo, sino una incorporación del mundo a los niveles experienciales

²⁷ Esta noción de “sociedades coloniales” se aplicaría con cierto desfasaje temporal, ya que el concepto de “colonia” tal como lo conocemos aparece recién durante el siglo XVIII.

del sujeto (colonial) capaz de ligarlo a cierta comunidad. De ahí la importancia que Anderson le otorga al mapa (junto con el censo y el museo) como institución ligada al nacimiento de los nacionalismos. Mapear y censar serían dos de las actividades primordiales de los viajes de descubrimiento, mientras que la tercera, “recolectar” estará relacionada con la institución del museo, que si bien data del siglo XIX, hay durante los siglos XV y XVI colecciones y gabinetes que funcionan de manera similar.

El mapa se piensa como complemento de la relación a la vez que asume un rol normativo a través del cual se preestablece el orden espacial, es decir, como estructura en la que dar cabida las tierras descubiertas al mismo tiempo que se ajusta la realidad a los modos del discurso. Establecer un mapa es un modo de narración, de re-construir la realidad por medio de un sistema simbólico aplicado a priori. Para Anderson,

[...] a map is a scientific abstraction of reality. A map represents something which already exists objectively “there”. [...] A map anticipated spatial reality, not vice versa. In other words, *a map was a model for, rather a model of*, what it purported to represent [...] The discourse of mapping was the paradigm which both administrative and military operations worked within and served. (173 y ss, énfasis mío)

La carta geográfica, como la carta epistolar, se basan en la clasificación totalizante del espacio que el productor de tales textos tiene ante sí. Por ejemplo, el Diario releva cartográficamente los viejos y nuevos territorios dentro de un marco temporal de horas, días y millas náuticas, haciéndonos sentir la morosidad del océano como un tiempo vacío en la narración. Tanto el mapa como la carta y el diario intentarán una exacta correspondencia entre lo visto y los signos desplegados. El mapa debe coincidir punto por punto con los accidentes del terreno, las distancias deben ser escanciadas temporalmente para luego ser trasladadas y traducidas a otro sistema significante que las resitúe en la escala escogida para representar la

tierra. La narración debe dar cuenta del tiempo que transcurre, sobre todo en el caso del Diario, cuyo objetivo primordial será precisamente dar cuenta del tiempo que transcurre en la forma de las millas náuticas que no se cuentan, o los pájaros que sobrevuelan las carabelas.

2.1.4 Destinos miméticos de la carta y el mapa.

El mapa²⁸ representa cierto conocimiento espacial producido por la observación, la carta y el diario, por el otro lado, representan ese mismo conocimiento pero con una sintaxis diferente que no tiene que ver con la disposición de signos en el espacio de la página, sino con la comprensión de los signos atravesados por el tiempo (de la escritura, de la lectura) que le confiera cierta significación gramatical. En uno de los textos nos encontramos ante la lectura intensiva, abarcada con una sola mirada, mientras que en los otros, la mirada debe realizar un recorrido extensivo y de carácter sucesivo para leer, para significar a través del tiempo requerido por la lectura.

Ambas formas textuales son a la vez miméticas. Tanto en el mapa como en las cartas se produce una invención en el doble sentido del término: se descubren nuevas tierras, y se inventan a través de estos tipos de relato diferentes pero semejantes entre sí por medio de dispositivos (retóricos, cartográficos) que construyen la base sintagmática en la cual establecer la narración y la posterior lectura que permita recuperar por medio del uso de convenciones, y a través de la experiencia narrada, la experiencia vivida.

²⁸ El mapa es “no so much a representation of space but a space of representation” (Boelhower 479), y se piensa tanto como una forma de análisis como un modo de conocimiento. El mapa tiene la capacidad de “hacer visible”, presentar ante los ojos –a la manera de la metáfora aristotélica- una realidad que a su vez codifica. Como tal, el mapa posee cierto dinamismo espacial, de narratividad temporal, que se puede rastrear dentro lo que se puede llamar, dentro de una teoría de la semiosis cartográfica, sintaxis del mapa. Topográficamente, se reemplazan o sustituyen lugares reales por lugares discursivos, es decir, lugares *inscriptos* en el espacio consensuado por/en el mapa.

El mapa hace visible, ejemplifica iconográficamente determinado concepto de narración en la cual el tiempo transcurrido, traducido en espacio mensurado, y representado convencionalmente a través de una semiosis cartográfica que incluye un dinamismo espacial, una narratividad temporal, pero por sobre todas las cosas, una subjetividad que se supone infalible. El ojo del cartógrafo, la pluma del narrador, convierten al mapa en el espacio de representación por excelencia, en un texto híbrido en el cual se conjugan sistemas espaciales, temporales y escriturarios. No olvidemos que los mapas se leen de al menos dos formas, desde el punto de vista cartográfico, pero también se lee la escritura presente en los mapas, los nombres, los lugares, la toponimia²⁹. Una vez más, el mapa no es sólo una representación del lugar, sino también un lugar de representación en el cual se mezclan distintos códigos lingüísticos.

Sin embargo, el mapa representa una ventaja por sobre la narración: no es necesario conocer el contexto del viaje para acceder al mapa. El mapa es algo que puede “mostrarse”, no solo leerse, mientras que al texto, al diario, se accede por medio de una operación de lectura extensiva y con duración en el tiempo. La lectura de la narración pierde el carácter de instantáneo o de mostración que sí posee el mapa. El mapa se lee como un panóptico, lectura global y abarcadora, todo queda expuesto a un solo golpe de vista. Por lo tanto, es necesario que ambos “textos” se complementen.

²⁹ Para William Boelhower, la toponimia puede ser leída como la inscripción en el cuerpo de la nación. Al igual que el acto de colorear un mapa para distinguir una región de otra, el acto de nombrar y escribir los nombres en el mapa como una suerte de “captión” de la imagen funda o institucionaliza una ceremonia pública de nominación, de apropiación del espacio a través del nombre “propio”. Hay en el carácter performativo de la fundación, del hecho de nombrar un lugar por medio de una ceremonia, un gesto moderno (Lyotard) que a la vez es un gesto legitimador de la acción llevada a cabo para un mundo que no está ahí, que está ausente, fuera del ritual que es de carácter público. Un mundo para el cual llevar a cabo una acción sin testigos pero que al mismo tiempo legitima la ceremonia aún en su ausencia. Por otro lado, apropiarse de un lugar fundándolo, nombrándolo, equivale en cierto modo con ser dueño del mundo por medio de la palabra, pero también ser dueño de la palabra utilizada en tanto que nombre propio.

La confección del mapa, al igual que la escritura del diario, se basa en una actividad cuyos momentos más paradigmáticos son aquellos que generan la tensión y el drama del viaje: un punto de partida y un punto de llegada. Colón escribe casi al mismo tiempo que descubre. Hay un movimiento del discurso que tiene que ver con el recorrer con la mirada. El elemento visual, la *escopofilia*, se evidencia a cada paso que da el Almirante. Recorre, y en su recorrido, narra y dibuja. En esta configuración textual nos encontramos frente a una geografía cultural que mapea metafóricamente la experiencia y por medio de esta tendencia de temporalizar el espacio narrativiza el viaje. En suma, los textos colombinos son algo más y a la vez algo menos que una carta de navegación en prosa. Como ejemplo de estos procedimientos, en la entrada correspondiente al domingo 14 de octubre se lee:

...a voces nos llamaban a que fuésemos a tierra, mas yo temía de ver una grande restinga³⁰ de piedras que cerca toda aquella isla alrededor y entremedias queda hondo y puerto para cuantas naos hay en toda la cristiandad, y la entrada de ello es muy angosta. Es verdad que dentro de esta cinta hay algunas bajas, mas la mar no se mueve más que dentro de un pozo. Y para ver todo esto me moví esta mañana, porque supiese dar de todo relación a Vuestras Altezas, y también adónde pudiera hacer fortaleza, y vi un pedazo de tierra que se hace como isla, aunque no lo es, en que había seis casas, el cual se pudiera atajar en dos días por isla, aunque yo no veo ser necesario [...] Por ende yo miré por la más grande [isla] y aquella determiné andar, y así hago, y será lejos desta de San Salvador cinco leguas; y otras dellas más, dellas menos. Todas son muy llanas, sin montañas y muy fértiles y todas pobladas. (109 y ss)

Es interesante notar que el Almirante escribe a la vez que anda (“aquella determiné andar, y así hago”) en tiempo presente, y mira mientras narra sus acciones, también describe las principales características de las tierras descubiertas, especialmente las que tienen que ver con el establecimiento de fortalezas o navegabilidad de los ríos para poder comerciar, y especialmente

³⁰ Una restinga es un arrecife o un conjunto de piedras cercanas a la costa. Colón documenta todo, aún lo que no está ahí.

las riquezas vistas o advertidas en las tierras de modo que complementa con el relato la confección del mapa.

La Española es maravilla: las sierras y las montañas y las uegas i las campiñas, y las tierras tan hermosas y gruesas para plantar y sembrar, pa criar ganados de todas suertes, para hedificios de villas e lugares. Los puertos de la mar, aquí no hauría creencia sin vista, y de los ríos muchos y grandes y buenas aguas, los más de los quales traen oro. En los árboles y frutos y yeruas ay grandes diferencias de aquéllas de la Iuana; en ésta ay muchas specierías y grandes minas de oro y de otros metales. (“Carta a Santángel” 4)

En este sentido, el relato debe “evidenciar” lo que no se puede representar en el espacio cartográfico. Lo que se escribe complementa lo representado en el mapa. El tiempo recorrido debe ser re-figurado en este espacio codificado por líneas y vientos. Integra de modo sustancial la temporalidad tanto a la narración como al mapa. “Toda la noche oyeron pasar pájaros” (*Diario* 103), se lee en la entrada correspondiente al martes 9 de octubre. En la “Carta a Santangel” menciona la construcción del fuerte de la Navidad al tiempo en que escribe, superponiendo las series temporales en su propia narración: “...he tomado posesión de una villa grande, a la qual puse el nombre la villa de Navidad, y en ella he fecho fuerza y fortaleza, que ya a estas horas estará del todo acabada” (6)

Colón “configura” su relato. La discursividad del relato de viaje, es decir, por un lado, su carácter temporal, pero por otro, lo que atañe al acto de discurrir, de recorrer. La escritura colombina, y la escritura ligada al viaje de descubrimiento en general, es capaz de construir una frase *recorriendo* un lugar que supone en blanco. El espacio de *lo escribible* (espacio de la mirada, pero también espacio del lenguaje) se confundirá frecuentemente con aquel espacio en blanco en espera de ser escrito. En esta ficción de escritura en la cual se “inventa” y re-presenta la experiencia, el carácter de lo narrativo es fundamental. La escritura es performativa.

En otras palabras, se trata de convertir un evento (aquello que puede ser narrado pero que aún carece de la capacidad de serlo y por ende, carece también de su capacidad explicativa y predicativa) en un hecho histórico por medio de procedimientos narrativos. La “temporalidad” del tiempo solo puede ser aprehendida por medio de la narración a través del uso de determinados tiempos verbales que otorgan “espesor” a la narrativización del evento, es decir, el “tiempo” solo se adquiere en el seno del lenguaje. Solo narrando se puede re-componer la experiencia dentro del tiempo humano. En este marco podemos denominar la escritura del viaje como una *escritura performativa* y de ahí la eficacia de este tipo de discursos. A la experiencia sensible se le agrega entonces el razonamiento discursivo completando la episteme del relato de viajes.

El aparato retórico desplegado por Colón impone violentamente la narración sobre la realidad, *evidenciando* lo recorrido por medio de lo escrito, lo dibujado, lo narrado.

...porque aunque destas tierras aian fallado o escripto todo va por coniectura sin allegar de uista, saluo comprendiendo, a tanto que los oyentes, los más escuchauan e iuzgauan más por fabla que por poca cosa dello. (“Carta a Santángel”, 8)

No hay puntos librados al azar o a la conjetura, como antaño. No hay elemento que no parezca estar relatado con minuciosidad, incluso los vacíos del relato. En sus escritos, todo, lo que encuentra y lo que no encuentra o lo que cree encontrar, parece puesto a la vista, como una colección: el paisaje, la vegetación, la navegabilidad de los ríos, el fondeo de los puertos e incluso la naturaleza de sus habitantes:

...porque aquí debe haber infra la tierra grandes poblaciones y gentes innumerables y cosas de grande provecho, porque aquí y en todo lo otro descubierto y tengo la esperanza de descubrir antes que yo vaya a Castilla, digo que tendrá toda la cristiandad negociación en ellas... (*Diario* 152)

...andan todos desnudos, hombres y mugeres, así como sus madres los paren [...] Ellos no tienen fierro ni azero ni armas ni son para ello, no porque no sean gente bien dispuesta y de hermosa estatura, salvo que son muy temerosos a maravilla. (“Carta a Santángel” 4)

En estas islas hasta aquí *no he hallado* ombres monstrudos *como muchos pensauan*, mas antes es toda gente de muy lindo acatamiento. (7, énfasis agregado)

Y creo hauer fallado ruybaruo y canela, e otras mis cosas de sustancia fallaré, que haurán fallado la gente que yo allá dexo; porque yo no me he detenido ningún cabo (8, énfasis agregado)

Sin embargo, esta colección de “maravillas” no tiene un carácter panóptico como el mapa, sino precisamente, un recorrido, como de galería. En realidad, el hecho de narrar tales maravillas cumple una función particular en el discurso colombino: “verosimilizar” el resto del texto en relación con sus fuentes. Pienso en este caso tanto en Marco Polo como en Sir John de Mandeville, las influencias más visibles en estos párrafos que acabo de citar, pero también en Ptolomeo y Plinio.

2.2 LA GRAMÁTICA DEL RELATO.

El establecimiento de la novedad y la maravilla como tales y su posterior aprehensión por medio del auditorio debe estar enmarcada de manera particular: el relato de viajes fabrica un nuevo marco referencial por medio del cual producir nueva información de modo que “lo nuevo” sea comprendido por su lector. Apela a lo que denomino la *gramática del relato*, marco de referencias que sirve para interpretar la narración del viaje.

Esta gramática del relato está compuesta por una serie de *operaciones tropológicas* y *topográficas* que van desde la representación hasta la constitución del objeto a narrar, pasando

por su transformación en algo viable y aprehensible. En el caso del relato de viajes, esta gramática es otro modo de conocimiento por medio de la narración, está en consonancia con ciertos circuitos propuestos por la mirada:

Hay un cierto *ritmo* en los textos de los viajeros: la mirada se desliza en general sobre el horizonte desde el borde del barco y ve la costa como una línea borrosa, luego los árboles, después las construcciones y así siguiendo *hasta llegar textualmente* hasta la intimidad de una casa, los sabores de la comida, los matices en la forma de hablar de los habitantes, sus mitos más particulares, un ingreso paulatino por la vía del detalle, hasta, culminación del ritmo, sacar conclusiones de orden general. (Jitrik, *Historia...* 197, énfasis en el original)

Esta morosa delectación del relato, el “ritmo”, como lo llama Noé Jitrik, nos lleva metafóricamente desde la barandilla del barco –el mundo propio, apropiado, y conocido-, atravesando el breve brazo de mar que se extiende desde la sentina a la línea de la costa, hasta el interior de la casa, las costumbres, los sabores, los matices: lo inenarrable fuera de este marco referencial. Lo topográfico, el espacio recorrido con la mirada, deviene tropológico, espacio recorrido con las palabras.

El viajero arquetípico que describe Jitrik mira, y en su mirada, narra. Reconstruye a partir de su mirada ese espacio en principio vacío, inasequible y desconocido que traslada poco a poco al otro espacio vacío de la página en blanco. La página en blanco no es solo el lugar apropiado (en el sentido de adecuado, pero también referido a la apropiación) de la escritura, sino también el de la mirada. Es la mirada la que narra, la que se detiene y deleita, la que pasa de largo esbozando apenas pinceladas laxas. La página en blanco es el lugar en el cual se produce el mundo (como si fuera) nuevo, pero también, es el lugar en el cual la mirada y la escritura se transforman en tradición y orden, forma y contenido, sintaxis y semántica propiciando el lugar privilegiado de la lectura. El texto de viaje, además, se piensa como el resultado de una experiencia sensible en la cual se conjuga lo visto, en el plano descriptivo, lo vivido, en el

narrativo, y por último, el discernimiento, en el nivel de lo discursivo. Por ende, el mundo desplegado en el relato es el mundo referido por medio de dispositivos retóricos, un mundo referido en el sentido de enunciado, comunicado, pero también anclado al sistema referencial del viajero que lo re-ubicará dentro de su horizonte textual.

2.2.1 El elemento maravilloso: los “ombres monstrudos” y su función en el Diario.

Un relato de viajes no resultará viable si no da cuenta de algún elemento maravilloso, impuesto por la tradición de tal tipo de narraciones. Las figuras de los “ombres monstrudos” y “la gente con cola”, e incluso las amazonas (leyenda que atraviesa toda la narrativa del descubrimiento, desde Colón, pasando por Vespucio hasta los posteriores historiadores, como por ejemplo Fernandez de Oviedo) que habitan “la primera ysla partiendo de Spaña para las Indias que se falla, en la qual no ay hombre ninguno; ellas no usan exercio femeníl, saluo arcos y frechas” (“Carta a Santángel” 7), son fácilmente rastreables hasta la narración de Mandeville³¹, quien describe “the land of Amazoun, which we call the Maiden Land or the Land of Women³²- y continúa-; no man lives there, only women” (116) pero la sitúa no en las Indias sino cerca de Caldea, en Medio Oriente. El viajero inglés sí ubica en las Indias su serie de “people of different shapes” y “assorted monsters”, describiendo tales fenómenos a lo largo de su relato. Asimismo, destaca la presencia de Cathay y el Gran Khan, una de las obsesiones de Colón también presente en el relato de Marco Polo.

Hay un desplazamiento de las maravillas encontradas en Oriente hacia las Indias Occidentales, se las “occidentaliza”. Si bien la construcción de las maravillas en tanto que tales

³¹ Incluso la geografía misma de las Indias Occidentales parece coincidir con aquella descrita por Mandeville: “In India there are more than five thousand good large isles that people live in, not counting those that are uninhabited” (120)

³² En el Diario, Colón la llamará “Isla de las Mujeres”.

tiene que ver con su condición de exotismo relacionado con el misterioso Oriente, Colón las traslada a las Indias, donde pierden ese velo de misterio pero adquieren una apariencia de validación mercantilista e imperialista³³. En este desplazamiento se juega la constitución de las Indias como lugar, su emplazamiento dentro de la *Ecumene* y la validación de tal lugar a través de la incorporación de estos elementos de carácter extraordinario. Este re-emplazamiento del portento va acompañado por lo que en principio parecería ser cierta vacilación fonética de parte del Almirante: una transición, un cambio de lugar que subrepticamente nos lleva de Cipango a Cibao, a Colba y finalmente nos sitúa en Cuba, y del Gran Can al cacique Guarionex: "...y después partir para otra lista grande mucho, que creo que debe ser Cipango, según las señas que me dan estos indios que yo traigo, a la cual ellos llaman Colba" (*Diario* 121), o en otro momento: "...dijeron de Cipango, al cual ellos [los indios] llamaban Cibao" (186)

Por otro lado, esta economía de lo maravilloso aparece en la escritura en tanto que despliega un cierto valor simbólico que contrarresta la ausencia real de valores económicos y financieros para la corona de Castilla. La maravilla narrada representa la promesa de tierras fértiles, minas de oro y muchas otras cosas de valor que el Almirante inscribe en su *Diario*. En lo maravilloso que se narra se presenta lo que está y por ende es maravilloso, pero también lo que no se encontró a ciencia cierta pero promete "ser maravilla" y por lo tanto, valioso. "...es la isla de Cipango, de que se cuentan cosas maravillosas" (*Diario* 123) El portento compensa simbólicamente la falta de riquezas materiales y el escaso oro encontrado. En palabras de Elvira

³³ Es harto conocida la teoría que enmarca las escrituras colombinas dentro de una base económica o mercantilista basado en la función estructurante del oro, la exploración de las tierras y sus habitantes a su vez relacionado con un discurso altamente evangélico en consonancia con la reciente Reconquista. Basta un ejemplo: el martes 6 de noviembre transcribe en el *Diario* Las Casas: "vieron muchas maneras de árboles e hierbas y flores odoríferas. Vieron aves de muchas maneras diversas de las de España [...] La tierra muy fértil y muy labrada de aquellos mames y fexoes y habas muy diversas de las nuestras, eso mismo panizo y mucha cantidad de algodón cogido y hilado y obrado; y que en una sola casa habían visto más de quinientas arrobas y que se pudiera haber allí cada año cuatro mil quintales. Dice el Almirante que le parecía que no lo sembraban y que da fruto todo el año: es muy fino, tiene el capullo grande. Todo lo que aquella gente tenía dice que daba por muy vil precio, y que una gran espuerta de algodón daba por cabo de agujeta" (135).

Vilches, el Almirante “turn[s] language into gold” (212). En este sentido, se puede ver claramente un correlato entre lo exótico maravilloso y la riqueza que promete encontrar. “...y aún creo que ha en ellas [islas] muchas hierbas y muchos árboles que valen mucho en España para tinturas y para medicinas de especiería, mas yo no los conozco, de que llego grande pena” (118), dice el 18 de octubre, y más adelante, el 21, agrega: “Y después hay árboles de mil maneras y todos dan de su manera fruto, y todos huelen que es maravilla, que yo estoy el más penado del mundo de no los conocer porque soy bien cierto que todos son cosas de valía y de ello traigo la demuestra, y asimismo de las hierbas” (120).

2.2.2 La maravilla como metonimia: escritura del deseo.

La maravilla funciona no sólo por medio de la experiencia de lectura del Almirante, es decir, de lo que pretende encontrar, sino que admite la presencia de maravillas a través de la interpretación: “Otras cosas le contaban los dichos indios, por señas, muy maravillosas” (*Diario* 158). Lo interesante de esta referencia es el peculiar ejercicio de interpretación que despliega Colón: cree entender las señas de los indios, al tiempo que las interpreta según su propia concepción lingüística y del mundo. Así, los indios parecen decir que Colón y sus hombres son dioses venidos del cielo, cuando más adelante describe a los indios sin religión aparente, y por lo tanto, carentes del concepto de “dios venido del cielo”; o cree que los indios son gente del Gran Can, tratando de establecer cierto nivel de comunicabilidad con los indígenas.

Es cosa maravillosa –dice Las Casas- cómo lo que el hombre mucho desea y asienta una vez con firmeza en su imaginación, todo lo que oye y ve, ser en su favor a cada paso se le antoja [...] y el Almirante habíase ya persuadido a lo mismo, y así todo lo que por señas los indios le decían, siendo tan distante como lo es el cielo de la tierra, lo enderezaba y atribuía a lo que deseaba: que aquella tierra era, o los reinos del Gran Can o tierras que confinaban con ellos, como lo entendía y deseaba el Almirante. (*Historia de las Indias* I, 44, 228)

En este fragmento Las Casas apunta exactamente al centro de la cuestión: Colón “cree hallar”, los indios le aseguran, no duda en encontrar determinados elementos ausentes por completo de la realidad que lo rodea. La apelación a moderadores del discurso es casi constante. En la “Lettera Rarísima” frecuentemente encontramos expresiones como “allí dicen”, “dijeron que”, “parece que hay”, “me aseguran”, etc., convirtiendo su propia narración en una red de versiones y perversiones de las mismas, cuyo objetivo es, precisamente, hacer aparecer todas estas cosas ausentes de la realidad en el discurso, sustituyendo la realidad por la narración. Agrega Las Casas: “quizá el Almirante no los entendía, teniendo siempre los pensamientos y deseos en hallar tierras ricas de oro, por dar placer a los Reyes y cumplir a lo que se había ofrecido” (I, 50, 256). Colón “desea ver” (I, 64, 303), dice no tener dudas de lo que hallará (I, 45, 232), e incluso llega a describir a los indios no por lo que son, sino, como se analizó más arriba, por lo que no son: no son monstruos, ni hombres con un solo ojo y hocico de perro, ni gente con cola.

En estas islas fasta aqui no he hallado ombres monstrudos como muchos pensauan, mas antes es toda gente de muy lindo acatamiento, ni son negros como en Guinea, saluo con sus cabellos correndíos, y no se crían adonde ay ímpeto demasiado de los rayos solares [...] Así que monstruos no he hallado ni noticia. (“Carta a Santángel” 5)

Ligado a esto se pueden leer los problemas de comunicabilidad que se establecen entre Colón y los naturales, así como también la peculiar manera de salvar estos obstáculos neutralizándolos. Los españoles “creen entender” que los indios dicen “Cipango” cuando en realidad dicen “Cibao”, corrigiendo la propia pronunciación de los indígenas para hacerla inteligible según sus propios criterios:

En esto parece cómo el Almirante no entendía nada de los indios, porque los lugares que le nombraban no eran islas por sí, sino provincias de esta isla y tierra de señores, y esto significaban por los nombres [...] puesto que les faltaban o sobraban sílabas o letras, que no las debiera escribir bien el Almirante como no los entendiese bien. (Las Casas, I, 48, 294)

Si bien los españoles dicen que recaban información de primera mano de parte de los indios, tal información nunca aparece como tal en los textos colombinos, sino que se trataría de verificaciones, aseveraciones y certificaciones de su propia concepción del mundo, haciendo coincidir lo que cree entender con lo que ya sabe. Cuando no entiende, apela a la “enmienda”. Los indios se equivocan, pronuncian mal. Por medio de estos procedimientos lingüísticos, Colón reduce y deforma la realidad americana a sus propios parámetros, a sus propias coordenadas de percepción y representación basadas en la identificación entre las tierras recién descubiertas y Asia, desplazando, corriendo de lugar las maravillas orientales para re-situarlas en un contexto diferente y diferenciado y así legitimar su empresa.

Colón menciona asimismo que muchas veces no entiende a los indios, que “entiendo una cosa por otra” (I, 48, 249), o que suele no darles mucho crédito en lo que dicen. También cree que entiende, cuando en realidad “interpreta” a su gusto las señas de los indios, “...no sé la lengua, y la gente de estas tierras no me entienden, ni yo ni otro que yo tenga a ellos; y estos indios que yo traigo, muchas veces les entiendo una cosa por otra al contrario” (*Diario* 152). Aunque a medida que avance el viaje, el entendimiento mutuo se hace “más profundo”: “Cada día entendíamos más a estos indios, y ellos a nosotros” (*Diario* 166), dice el Almirante.

En otras palabras, a partir de estos desentendimientos y desplazamientos de sentido, la maravilla funciona en los textos colombinos como metonimia de lo que se quiere encontrar:

The discover sees only a fragment and then imagines the rest in the act of appropriation. The supplement that imaginations brings to vision expands the perceptual field, encompassing the distant hills and valleys or the whole of an island or an entire continent, and the bit that has actually been seen becomes by *metonymy* a representation of the whole. (Greenblatt, *Marvelous Possessions*, 122)

Para el marino genovés decir será equivalente a mostrar. Su economía escrituraria estará basada tanto en sus hallazgos como en sus recorridos. Lo que se ve debe tener un correlato con

lo que se narra, la experiencia con el discurso, y viceversa y un grado de interpretación altamente contaminado. Colón confiere existencia histórica al Nuevo Mundo por medio de su escritura, existencia que tiene que ver con determinados procesos de inclusión de las tierras recién descubiertas a la *Ecumene* prestándole cierto espesor histórico y narrativo (inventando o superponiendo una tradición) a través de la inclusión y desplazamiento de elementos, tal como se analizó más arriba.

2.2.3 Asimilación y domesticación de lo nuevo: la *narrabilidad* del viaje.

La inclusión del Nuevo Mundo en la *Ecumene* requiere de ciertas estrategias de asimilación y domesticación que incluyen la necesidad de nombrar y narrar la novedad. ¿Cómo narrar lo nuevo? ¿Hay que inventar un nuevo lenguaje para narrar esto que parece en principio inenarrable? ¿Es lo nuevo inenarrable per-se? ¿Es en verdad “nuevo” en su estado puro? En principio, lo que parece ser “nuevo” está atravesado desde su aparición por este ejercicio de interpretación e imposición de viejos conceptos sobre ideas y paisajes no considerados con anterioridad. No hay “nuevo en estado puro”. El lenguaje se encarga de “avejentar” lo nuevo, de domesticarlo, de atraerlo hacia lo conocido por medio de comparaciones o metáforas. Narrar por primera vez es imposible sin crear un nuevo lenguaje, palabras nuevas, con nuevos significados, y una sintaxis inédita. Es decir, lo nuevo inenarrable debe convertirse en lo “interpretable”. Se hace necesario un ejercicio hermenéutico que posibilite la asimilación de lo nuevo a viejas estructuras de pensamiento por medio de distintas capas de significación, y por otro lado, habrá que re-situar lo nuevo, en este caso, un Mundo Nuevo, dentro del orden de la tradición haciendo coincidir la aparición de este ente con el orden universal de las cosas para validarlo.

Ahora bien, cabe preguntarse por el estatuto temporal de la novedad, es decir, en qué momento la novedad comienza a ser novedad y durante cuánto tiempo mantiene su estatus. Si analizamos cuidadosamente la escritura colombina, notaremos que el Almirante no intenta encontrar nada nuevo, sino más bien, reafirmar sus concepciones tradicionales respecto de la forma del mundo³⁴. Cada paso que da, cada isla que descubre, es cuidadosamente anotado dentro de los parámetros geográficos de la época. Colón intentará validar su propio viaje incorporándolo en un linaje narrativo que lo incluya y lo acoja en su seno, convirtiendo el mundo nuevo en un mundo viejo, reduciendo en principio su carácter de único a cierta semejanza casi siempre forzada con otras regiones. Aquí reside precisamente la paradoja colombina: el Almirante es el descubridor (o inventor) del mundo, el único capaz de hacerlo aparecer (discursivamente) pero al mismo tiempo, utiliza esquemas narrativos y culturales preconcebidos que ajan, avejentan la novedad. En otras palabras, en Colón se da una lucha desigual entre lo sensible (lo recién descubierto y aún no sistematizable) y la verdad de un mundo pre-establecido, pre-narrado, que hay que hacer *aparecer* por medio de la escritura. Las paradojas de Colón son fuerzas en pugna dentro de su propio discurso.

Sin embargo, su seguridad respecto de lo encontrado comienza a tambalear, como hemos visto. Cipango no es Cipango, sino Cuba, y las gentes del Gran Can, caníbales. Entonces, ¿cómo conocer lo incognoscible? ¿cómo dar cuenta de lo impuro? El camino más adecuado será el camino de la metáfora que incluya un referente siempre presente pero que a la vez sea capaz de “decir por primera vez”.

³⁴ Concepciones, por otro lado, nada nuevas, ya que están presentes tanto en Ptolomeo como en Mandeville. El hecho de pensar la Tierra como una esfera está ampliamente difundido en la ciencia de la época. Dice el Almirante: “Yo siempre leí que el mundo, tierra y agua, era esférico, y las autoridades y experiencias que Ptolomeo y todos los otros escribieron de este sitio daban y mostraban para ello [...] Y Ptolomeo y los otros sabios que escribieron de este mundo creyeron que era esférico, creyendo que este hemisferio que fuese redondo como aquél de allí donde ellos estaban” (*Diario* 287)

Colón designa y representa, pero su modo de designar implica desde un principio cierta limitación de lo que ve en función de sus estructuras mentales. Habría en los escritos colombinos una suerte de síntesis entre recepción y mirada que se resuelve en el terreno de la escritura pero atravesando el camino de la metáfora: si bien se adecua la mirada en relación a la escritura, esta adecuación tiene que estar necesariamente reglada por la sintaxis propuesta por la metáfora. Lo que se ve debe ser narrable y pertenecer a determinada tradición que valide tanto el viaje como el encuentro de tierras olvidadas³⁵.

Esta capacidad de ‘narrabilidad’ implicará un doble movimiento: el primero, relacionado con el entendimiento, es decir, con cierta tradición escrituraria que posibilite la recuperación del referente por parte del lector adecuando los datos empíricos a un código de recepción inteligible; mientras que el segundo se funde en la economía escrituraria de la metáfora, como ya he mencionado, en la capacidad de “decir por primera vez”, “to give to everyday speech an unfamiliar air” (Aristotle, *Rhetoric* 1404b), encarnada en el nivel metafórico del lenguaje. Se tratará de poner palabras “viejas” a un mundo nuevo, pero que estas palabras usadas, gastadas, adquieran una resonancia nueva, que modelen el espacio tanto de la escritura como geográfico, a la vez que ordenen tanto el discurso como la mirada por medio de una sintaxis ampliada, más específica, relacionada con la nueva economía escrituraria desplegada por la metáfora.

Esta nueva imagen geográfica del espacio condensada en el propio espacio de la escritura señala el comienzo del mundo moderno. Por primera vez se está en presencia de un mundo construido como imagen, se está ante una imagen de mundo cartografiada, es decir, escrita. La cartografía en tanto que escritura del discurso será utilizada en una doble vertiente: como representación simbólica en tanto que utiliza una serie de dispositivos retóricos artificiales y por

³⁵ Trabajaré este tópico más adelante.

lo tanto lo real “representado” en el mapa será producto del discurso, y como “representación” en tanto que imagen: lo dibujado deberá coincidir punto por punto con lo descubierto.

2.3 HACIA UNA HERMENÉUTICA DEL ESPACIO.

El descubrimiento del nuevo mundo posibilitó una hermenéutica del espacio en la cual se concibe al viaje como estrategia epistemológica, como modo de conocimiento. El mundo mapeado es el mundo escrito, la geo-grafía, o la escritura del espacio, define a la vez que establece los estatutos necesarios para otorgar estatuto histórico al espacio. Descubrir nuevas tierras y enmarcarlas en el mundo conocido requerirá de estrategias que comienzan a delinear cierto grado de modernidad: una geografía cultural que tenga en cuenta no solo el hecho de descubrir territorios, sino también de *interpretar* tales territorios en “mapas verbales” (Zamora), en figuraciones textuales que hagan posible tanto la metáfora del mapa como también un “mapeado metafórico” del mundo. Establecer un mapa es, en suma, un modo determinado de narración, de re-construir la realidad por medio de un sistema simbólico aplicado a priori, es decir, la actividad de “aquellos que *escribieron e situaron* el mundo” (*Diario* 203, énfasis mío)

La toponimia se incluye como parte esencial en estos mapas verbales. Se recorre, y en el recorrido se nombra. Nombrar un lugar es fundarlo, establecer su fundamento, pero también es apropiarse del lugar, encontrar la palabra apropiada, el nombre propio para un espacio que dejará de ser un punto vacío en el mapa para obtener cierto grado de identidad. La toponimia es una forma de la metáfora.

This was the justification of the explorer’s record that, whether he found anything or not (whether he found, as it were, objects that already had names), his account of his route would serve to bring the country into historical being; it was a metaphorical equivalent, figuratively bringing distant

things into relation with each other. In this sense, traveling was not primarily a physical activity: it was a epistemological strategy, a mode of knowing. (Zamora, *Reading...* 96)

El Almirante, al igual que sus predecesores, también escribirá y situará el mundo. En su cosmovisión, así como también en su noción de lenguaje, la toma de posesión de lo descubierto se hará por medio de actos de habla. Colón tomará posesión lingüística del Nuevo Mundo, es decir, tomará posesión simbólicamente, por medio del lenguaje, se apropiará de las nuevas tierras por medio de la metáfora. Para Colón, nombrar será sinónimo de tomar posesión, de crear, o mejor dicho, re-crear la realidad creándola nuevamente a partir de sus parámetros lingüísticos.

Re-nombrar³⁶ será para el Almirante poseer, es decir, poseer por primera vez por medio del nombre algo que permanecía por fuera de sus parámetros culturales. Lo que no se puede nombrar, lo que carece de nombre, carece de entidad, no existe, y si el nombre no es adecuado, si el nombre no pertenece al registro cultural conocido, la cosa permanece innombrada, inalcanzable y por lo tanto inexistente. La cosa, en este caso, las tierras, aparece como tal, como cosa pasible de ser poseída en el acto mismo de la enunciación. Al enunciar se hacen aparecer las cosas, se las pone ante los ojos, se las expone en su dimensión más pictórica a la vez que se le otorga cierta pertinencia semántica.

2.3.1 El reordenamiento metafórico: re-nombrar lo nominado.

A este respecto, resultará interesante pensar en el acto de nombrar en función de la metáfora. Lo performativo de la acción, el acto de nombrar, resulta ser un acto de apropiación por medio del lenguaje, acto que se funda en la posibilidad de conocimiento. Al nombrar, conocemos. Por

³⁶ Hablo de re-nombramiento porque no se trata de nombrar por primera vez, ya que todas las tierras a las que Colón llega son identificadas por él mismo en relación con relatos anteriores, como el de Mandeville o Polo.

medio del nombre se logra que “lo que es, sea” (Derrida³⁷). Nombrar es hacer ver, hacer aparecer la cosa dentro de nuestro mundo. Nombrar es fundar, es establecer un fundamento de orden metafórico, ya que lo nombrable es lo metaforizable.

Conviene en este punto establecer una definición de metáfora que se ajuste al análisis propuesto. En principio quiero plantear la idea de metáfora como forma de conocimiento, como posibilidad de acceder a lo incognoscible nombrándolo³⁸ por primera vez con una cierta combinatoria de palabras única y “fresca”. La metáfora *se dice por primera y única vez* utilizando palabras ordinarias para dar cuenta de un fenómeno que se aleja de lo ordinario. Es capaz de “hacer ver”, de mostrar, comparar y explicar a la vez que es un procedimiento estructurante, en este caso, de la mirada (del descubridor). En otras palabras, la metáfora tal como quisiera utilizarla en Colón, se piensa como una manera de mirar el mundo, conocerlo y poseerlo por medio del nombre.

Por otro lado, la metáfora se transforma a través de su circulación. Como analiza Derrida, “se olvida entonces, simultáneamente, el primer sentido y el primer desplazamiento [producido por la metáfora]. Ya no se advierte la metáfora y se la toma por un sentido propio” (4), es decir, la metáfora deja de verse/leerse y se transforma en algo familiar, estableciéndose en lo más profundo del lenguaje, oculta, esquivada, transparente. En esta transformación asistimos a la erosión progresiva de las palabras, a su pérdida semántica, a “un ininterrumpido agotarse del

³⁷ Utilizo como marco teórico las conceptualizaciones de Jacques Derrida en lo que se refiere a la metáfora para pensar a ésta última como discurso de poder, de apropiación colonial, y no a partir de una teoría general de la metáfora, aunque cierto grado de teorización es necesario para acceder a determinados niveles analíticos. Me interesa pensar una idea de metáfora en tanto que fuerza creativa, positiva, capaz de incluir lo doctrinario, como demostraré a lo largo de mi argumentación. En suma, una idea de metáfora pasible de organizar un sistema crítico de constitución de una realidad ajena e inédita, utilizar un rango creador y crítico para re-crear a partir de lo que anteriormente denominé paradojas colombinas, un mundo extraño.

³⁸ En relación al análisis conceptual de la metáfora cabe aclarar que el elemento primordial para la construcción de la misma será el nombre, definido por Aristóteles como la primera unidad semántica, es decir, el elemento significativo más pequeño y por ende metáfora en sí, ya que lo propio del nombre es significar algo. Sin embargo, tomar la teoría del nombre aristotélico al pie de la letra implica caer, o al menos acercarse peligrosamente, en el abismo de la ontología.

sentido primitivo” (Derrida 17). Esto sucede en los textos colombinos, y por lo tanto, hay la necesidad de una lectura profunda que desnude esta red metafórica que subyace bajo el nivel de aparente “realismo” sintáctico.

La función primordial de la metáfora es, para Aristóteles, “to give name to nameless things [...] and set it more intimately before our eyes” (*Rhetoric* 1405b) de una manera verosímil y capaz de representar “a new idea, a new fact” (1411a). Asimismo, la metáfora debe ser apropiada³⁹, en correspondencia con lo que se quiere mostrar y poseer cierto “efecto” sobre el receptor:

It is also good to use metaphorical words; but the metaphors must not be far-fetched, or they will be difficult to grasp, nor obvious, or they will have no effect. The words, too, ought to set the scene before our eyes; for events ought to be seen in progress rather than in prospect. (1411a)

Por medio de la metáfora, a través de las palabras, se hará presente la escena ante nuestros ojos. Por otro lado, debe ser capaz de “mostrar” la nueva idea rápidamente, sin necesidad de un análisis demasiado exhaustivo. Para Aristóteles, como para Ricoeur más tarde, la metáfora tendrá un carácter de “liveliness” fundamental, ya que posibilita la acción de “hacer ver la cosa” y afectar al espectador.

Liveliness, dice Aristóteles, is specially conveyed by metaphor, and by the further power of surprising the hearer; because the hearer expected something different, his acquisition of the new idea impresses him all the more. (1412b)

La particular energía de la metáfora, su plusvalía, reside en esta capacidad de “poner ante los ojos”, de mostrar las cosas en el acto (de la escritura).

En primera instancia, la metáfora se desempeñará como base para la comparación. En un nivel inicial es difícil de mostrar o hacer ver algo si no es comparándolo con un elemento que posea un carácter de familiaridad (muchas veces, este carácter de familiaridad está dado por el

³⁹ Trabajaré más extensamente este tema más adelante.

uso mismo de las palabras y por ende, la sintaxis) ya que lo que se quiere mostrar es desconocido tanto para el que escribe como para quien lee. Que el objeto que se quiera exponer sea desconocido representa un desafío para el narrador, ya que no solo se presenta el objeto de modo que pueda ser reconocido de alguna manera por medio de la aplicación de un aparato interpretativo pasible de ser examinado por el lector en este caso, sino también lo que se representa es la incognosibilidad misma del objeto en sí, su valor de novedad. Por lo tanto, no se puede comparar si no es a partir de un esquema o un código previamente establecido, proponiendo una relación sutil entre un mundo desconocido que se quiere narrar y un mundo conocido al que hay que referirlo. En este sentido, la metáfora, además de mostrar y comparar, ayuda a comprender y explicar. En esto reside lo que denomino “economía escrituraria de la metáfora” capaz de organizar, conocer y poseer un mundo desconocido.

Volviendo al texto colombino, lo primero que hará el Almirante al pisar tierra será plantar el estandarte de los Reyes Católicos y nombrar, mejor dicho, re-nombrar, las tierras a las que llega:

A la primera que yo fallé puse el nombre de Sant Salvador, a conmemoración de su Alta Magestad, el qual maravillosamente todo esto an dado; los indios la llaman Guanahaní. A la segundo puse el nombre de isla de Santa María de la Concepción, a la tercera, Fernandina; a la cuarta, isla Bella, a la quinta, isla Juana, *e así a cada una nonbre nueuo*. (“Carta a Santángel” 2, énfasis mío).

Al tiempo que nombra las islas de tal manera, se puede encontrar en Colón cierta tendencia hacia una correspondencia “natural” entre las palabras y las cosas o “resemblance”. Para el marino genovés, las cosas deberían tener nombres que correspondan con ellas. Así, nombra “Isla de Arena” “por el poco fondo que tenían” (*Diario* 45); ve un cabo cubierto de palmas y lo llama “cabo de las Palmas”, “Cuando vido la tierra, llamó a un cabo que vido el cabo de Padre e Hijo, porque a la punta de la parte del Leste tiene dos farallones, mayor el uno qu’el otro” (*Diario* 113). Los ejemplos abundan. La otra manera que tiene Colón de “bautizar” las

nuevas tierras es haciendo coincidir alguna virtud teológica o fecha del santoral con el momento del descubrimiento: Río de la Gracia, isla de la Sagrada Concepción, cabo de la Buena Esperanza, etc.

2.3.2 Metáfora y mimesis: lenguaje “apropiado” y predicación metafórica.

A partir de estos patrones de nominalización topográfica exhibidos por Colón se puede afinar aún más la noción de metáfora expuesta hasta aquí. Si la metáfora tiene esta competencia de “poner ante los ojos” a la vez que en el acto de nombrar parece hacer coincidir la experiencia con la percepción (en lo que respecta la dimensión pictórica del evento), entonces nos encontramos frente a la metáfora como una de las primeras formas de mimesis. En otras palabras, el carácter mimético de la metáfora (y por mimético entiendo tanto la operación intelectual de combinación de palabras de modo que se logre una nueva y “prístina” idea pero también el hecho mismo de mimar) la establece como medio de conocimiento por excelencia.

Al plantear la relación entre metáfora y mimesis estoy siguiendo la definición aristotélica de metáfora que se encuentra en la Poética en tanto que “imposición de un nombre ajeno” (1457b) ligado a la analogía. En tanto, mimesis, en el mismo Aristóteles, es indisociable de la percepción teórica de la semejanza o de la similitud, circunstancias planteadas como condición de la metáfora. “Hacer bien metáforas es percibir lo semejante” (Aristóteles, *Poética* 1459a). Por lo tanto, la mimesis estará establecida del lado del lenguaje (del *logos* aristotélico), ya que no se trata de la pura imitación, sino que está ligada a la posibilidad del sentido y de la verdad en el discurso. En otras palabras, la metáfora puede ser considerada como un *efecto de mimesis*, y por consiguiente, un medio de conocimiento. Una definición simple de metáfora como tropo de sustitución es la que Aristóteles enuncia en la Poética: “la metáfora es transportar a una cosa el

nombre que designa a otra, transporte del género a la especie o de la especie al género, o de la especie a la especie, o según la relación de analogía” (1456b).

El uso de metáforas, mejor dicho, la utilización de la metáfora como fundamento de la escritura (y no me remito solo al hecho de sustituir una cosa por otra⁴⁰, sino a la escritura misma como metáfora) “compromete el uso total del lenguaje” (Derrida 3) y por ende está ligado a la imaginación. Es decir, la combinatoria de palabras, la invención de nuevos “conceptos” por medio de un uso especial del lenguaje, está determinada por la imaginación.

En suma, lo que estoy tratando de definir es un uso del lenguaje en tanto que metafórico, pero un uso que penetre profundamente en su estructura, en su gramática, en su sintaxis y que permita una lectura desviada, mediada, impertinente (que sí creo que se puede lograr leyendo los textos colombinos) y que esté profundamente arraigada en el terreno de la imaginación.

Baruch Spinoza ofrece una reflexión al respecto:

...we invent many concepts, so that it cannot be doubted that words, like the imagination, can be the cause of many great errors, unless we take careful precautions regarding them. In addition, words can be made up randomly, according to popular fancy. Thus they are no more than signs of things as they exist in the imagination, and not as they exist in the intellect. (*On the Improvement of Understanding* 89)

Este lenguaje metafórico no está hecho de conceptos establecidos en el intelecto, sino más precisamente, en la imaginación, y pertenece a lo que Spinoza llama “the language of humanity” en contraposición con el lenguaje propio del intelecto. La imaginación será capaz de esquematizar nuevas relaciones, de generar nuevas metáforas para sintetizar aspectos de la realidad que de otro modo resultarían inaprensibles. Una *imaginación metafórica* provocará la combinación de elementos en tensión o que se resistan entre sí para dar cuenta de lo nuevo, lo

⁴⁰ Un claro ejemplo de metáfora como tropo de sustitución sería hablar de los rizos de oro en vez de una cabellera rubia siendo en este caso la metáfora simplemente un tropo de semejanza entre dos signos ya dados donde el uno designa al otro.

inédito, o de un grado más amplio de realidad que escape de los constreñidos límites tanto discursivos (genéricos) como institucionales. Una imaginación capaz de “desactivar” o “suspender” momentáneamente las relaciones lógicas de la referencialidad dejando abierto un resquicio en contextos normativos permitiendo –gracias a esta capacidad de síntesis de lo heterogéneo- la exploración de realidades no referenciales internándose tanto en el orden como en el desorden simbólico, inaprensible a las bases ordenadoras del discurso judeocristiano.

En Colón, el lenguaje en sí es metáfora de lenguaje, apropiación de un sistema de significados y referentes “transportados”⁴¹ de modo que permita una lectura diferenciada del corpus en relación con el surgimiento de un mundo moderno solapado detrás de la escritura. En tal sentido, la metáfora, o el lenguaje metafórico produciría un colapso del sentido literal del mundo provocando un *nuevo acto de predicación*⁴² re-escribiendo en sus propios términos la realidad experiencial. Al re-escribir la realidad otorgándole un plus de sentido, nos encontramos ante lo que Ricoeur llamó una “nueva pertinencia semántica”, una “deviant predication” (“The Metaphorical Process...” 143) definida como “the violation of the code of pertinence or relevance which rules the ascription of predicates in ordinary use” (143). Esta nueva predicación está ligada a cierto poder de desplazamiento propiciado por el uso de la metáfora. Al desligarse la palabra de la cosa que suele designar, la metáfora “inaugura también la errancia de lo semántico” (Derrida 20): un nombre, en vez de designar la cosa que tal nombre habitualmente indica, es conducido a otra parte, a otra designación totalmente novedosa. Así, los pájaros sin

⁴¹ La palabra más adecuada para describir este movimiento es “translation”, ya que implica no solo la idea de movimiento desde un punto a otro, sino también la idea de traducción de un sistema signico a otro.

⁴² Para Ricoeur se trata de un “new predicative meaning which emerges from the collapse of the literary meaning, that is, from the collapse of the meaning which obtains if we rely only on the common or usual lexical value of our word. The metaphor is not the enigma but the solution of the enigma” (“The Metaphorical Process...” 144)

nombre que encuentra el Almirante se convierten en ruiseñores que no son ruiseñores, o las sirenas no tan agraciadas aparecen en sus escritos⁴³.

El fundamento de esta nueva predicación metafórica será el uso del lenguaje apropiado. Por “apropiado” entiendo adecuado, “natural” o conveniente, pero también el acto de *apropiarse de un significado que no le es propio*; y por último un accionar en el reino del *nombre propio*, es decir, el que sin tener rasgos semánticos inherentes, se aplica a seres animados o animados para designarlos⁴⁴, es decir, un nombre es propio cuando solo posee un sentido, siendo esta *univocidad* su valor máspreciado, su sentido más definido y por ende, su significación única. Lo interesante de esta categoría morfológica será su amplia polisemia ya que anular la polisemia es caer por fuera del lenguaje. Entonces, lo apropiado del nombre (del lenguaje) será una de las bases epistemológicas de la metáfora: “La metáfora es una especie de tropo; la palabra que utilizamos en la metáfora se toma en otro sentido que el propio” (Derrida, 28). En este “apropiarse” por parte del lenguaje de un sentido que no le es propio reside el valor de la metáfora, pero también cierta pérdida provisoria del sentido⁴⁵. En suma, un lenguaje metafórico que a su vez es metáfora de sí mismo.

⁴³ “...cuando el Almirante iba al Río de Oro –aquí tenemos otra metáfora-, dijo que vido tres sirenas que salieron bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como las pintan, que en alguna manera tenían forma de hombre en la cara” (Diario 206)

⁴⁴ Sin embargo, conviene recordar que “lo propio del nombre” es significar algo.

⁴⁵ Para Derrida hay un pasaje casi “natural” de las metáforas del orden sensible al espiritual que tiene que ver con el uso. Lo metafórico de las palabras, que en este caso estaría de lado de la “mimicry” de Roger Caillois, es decir, en relación con la posibilidad de “mimar” el objeto sin llegar a transformarse en “concepto” (pese a que las metáforas de alguna manera tienden a ser consideradas por la crítica especializada como conceptos, en una relación más directa) en el estadio de lo sensible. Para Derrida las metáforas nacen cuando una palabra que solo significa al principio algo totalmente sensible es transportada hacia el orden de lo espiritual. En este “transportarse” en principio y posteriormente con su uso “corriente” en el lenguaje, se borra poco a poco lo metafórico de la metáfora y se transforma “pasando de una expresión no propia a una expresión propia” (12); posteriormente, imagen y significación ya no se distinguen entre sí y la imagen, que en principio estaba estrechamente relacionada con lo sensible, adopta una significación abstracta, intelectual.

2.3.3 La falla de las propias palabras: hacia lo inapropiado en (de) el relato de viaje.

Hay en el Diario una falla de las propias palabras, o de las palabras propias, una falla del lenguaje ordinario ante lo extraordinario de la experiencia. No se oculta la sorpresa frente a lo nuevo, a lo inesperado, sino que se buscan nuevas estrategias escriturarias capaces de “representar” lo sorprendente sin que por ello deje de ser inteligible. En el relato colombino hay un delicado equilibrio en el registro de la sorpresa, pero también en el de la representación que se da precisamente en lo inapropiado de las palabras, en lo inapropiado de las representaciones simbólicas. La descripción de la flora y la fauna del Nuevo Mundo es más que suficiente para ilustrar este equilibrio:

[estas islas están] llenas de árboles de mil maneras i altas i parecen que llegan al cielo, i tengo por dicho que iamás pierden la foia, según lo pude comprender, que los vi tan verdes i tan hermosos como son por mayo en Spaña, i dellos estauan floridos, dellos con fruto, y dellos en otro término, según es su calidad. (“Carta a Santángel” 6)

Aquí son los peces tan disformes de los nuestros, que es maravilla⁴⁶. Hay algunos hechos como gallos, de los más finos colores, y otros pintados de mil maneras, y las colores son tan finas, que no hay hombre que no se maraville y no tome gran descanso a verlos; también hay ballenas. (*Diario* 115)

En este tiempo anduve así por aquellos árboles, que eran la cosa más hermosa de ver que otra se haya visto, viendo tanta verdura en tanto grado como en el mes de mayo en Andalucía, y los árboles todos están tan disformes de los nuestros como el día y la noche; y así las frutas y así las hierbas y las piedras y todas las naturalezas de otros que hay en Castilla; por ende había muy grande diferencia, y *los otros árboles de otras maneras eran tantos que no hay persona que lo pueda decir ni asemejar a otros de Castilla*. (116, énfasis mío)

⁴⁶ Una vez más, resulta interesante leer estos fragmentos siguiendo la idea de la maravilla en tanto que reemplazo de las ganancias económicas.

Una vez más, las paradojas del Almirante: hay, no hay, se parece, son semejantes. Lo nuevo, lo recién visto, traducido a un sistema cultural y discursivo que opaca el brillo de la novedad.

2.3.4 “Resemblances” del paisaje o cómo *hacer ver lo que no está ahí*.

Muchas veces Colón parece quedarse sin palabras, y no le afecta sólo a él, sino que “no hay persona que lo pueda decir”. En estos fragmentos funciona de manera sutil la idea de “resemblance”⁴⁷ del paisaje imaginario: “in using metaphors to give name to nameless things, we must draw them not from remote but from kindred and similar things, so that the kinship is clearly perceived as soon as the words are said” (Aristotle, *Rhetoric* 1405b). Aristóteles recuerda en relación con el uso de metáforas la importancia del *decoro*, esto es, una metáfora no puede ser “inapropiada” sino que debe ser tomada por el lector de manera “natural” y no claramente artificial.

“Resemblance” no se aplica solo al paisaje, sino también a sus habitantes, convirtiéndolos de este modo en parte del paisaje mismo. Dice Colón al referirse a los habitantes de las nuevas tierras:

Luego que amaneció, vinieron a la playa muchos de estos hombres, todos mancebos, como dicho tengo, y todos de buena estatura, gente muy hermosa; *los cabellos no crespos*, salvo corredios y

⁴⁷ La “resemblance”, en un sentido retórico, puede ser considerada como uno de los tropos por semejanza, el cual consiste en presentar una idea bajo el signo de otra más rotunda o más conocida que la primera pero sin mediar otro lazo más que una cierta conformidad o analogía. Utilizo la idea de “resemblance” de Caillois, en la cual el papel decisivo a la hora de definir lo que es “resemblance” está puesto en el ojo del observador y que es definida en los siguientes términos: “resemblance is therefore obtained by the sum of a certain number of small details, each of which has nothing exceptional about it and can be found insolated in neighboring species, but whose combination produces an extraordinary imitation (...) It is *one combination like any other*, astonishing because of its resemblance to an object” (23, énfasis en el original). Para Callois la “resemblance” en el nivel representacional o al menos en el de la percepción tendrá siempre una correspondencia en el nivel estético.

La “resemblance”, en un sentido retórico, puede ser considerada como uno de los tropos por semejanza, el cual consiste en presentar una idea bajo el signo de otra más rotunda o más conocida que la primera pero sin mediar otro lazo más que una cierta conformidad o analogía.

gruesos, como sedas de caballo, y todos de la frente y cabeza muy ancha, más que otra generación que hasta aquí haya visto; y *los ojos muy hermosos y no pequeños; y ellos ninguno prieto*, salvo de la color de los canarios... (*Diario* 107 y ss, énfasis mío.)

En otras palabras, hay algo, pero en la estrategia colombina, solo se puede definir ese algo como lo no se parece a lo que conocemos en Castilla. Es la misma maniobra utilizada en la “Carta a Santángel” para describir lo que hay en función de lo que no se pudo encontrar. Si bien no hay “ombres monstrudos”, sí hay hombres, y de muy buena apariencia. Las representaciones simbólicas son impropias, y por ende, transportadas de un registro de inteligibilidad a otro con cierto riesgo semántico que de alguna manera transita a través de la diferencia entre *mimcry* en el sentido de “mimar” o imitar un objeto ya sea por medio de una performance o del lenguaje, y *mimesis*, que implica un grado de transformación de la representación de modo que de lugar a un trastabilleo en el nivel del significado y por ende, deje abiertas las puertas de la interpretación e imaginación ya que “ninguna cosa puede ser su propio símbolo” (Derrida 17)

El Almirante intenta “hacer ver” lo que va descubriendo. Una vez más nos encontramos ante una coincidencia entre mirada y escritura traspasada por un grado de traductibilidad permitida por el uso de un lenguaje metafórico, o mejor aún, de modos metafóricos del lenguaje. Lo que se puede nombrar se puede metaforizar. De hecho, lo que se metaforiza es lo que puede nombrarse en el caso que nos ocupa. La metáfora, aún por oposición, permite nombrar la ausencia conceptual por medio de una asociación que ya analicé como “transportadora” de este nuevo sentido que se quiere expresar. Por ejemplo, muchas veces a lo largo de sus escritos nos encontramos ante especies vegetales o animales imposibles de describir si no es a través de comparaciones por oposición, como se señala más arriba, pero también frente a árboles que cree identificar a medias, pero que no termina de reconocer a causa de “no estar maduros y no se conocían” (*Diario* 160). En la “Lettera” describe una especie de “animalia que se parece a gato

paul, salvo que es mucho más grande y el rostro de hombre” (12), es decir, compone superponiendo rasgos positivos y negativos para dar idea de lo que quiere mostrar.

2.3.5 El texto colombino como aparato retórico.

La función metafórica domina en el discurso colombino otorgándole al lenguaje otra jerarquía no ya solamente en relación con las reglas internas, gramaticales, sino en función de otra cosa que podemos analizar en tanto que red retórica, cadena de discursos capaces de establecer verdades, de “hacer ver”, percibir y por ende, crear, una realidad esquivada, fluctuante, inesperada. La metáfora es capaz de inventar (un mundo) en su afán de apropiarse del mundo, de identificar y “narrar” una serie de verdades, de ficciones, necesarias para *dominar* la naturaleza por medio del habla. El camino a la naturaleza será el camino del habla. Ya no habrá la posibilidad de establecer relaciones sensibles entre las palabras y las cosas, sino que se hace necesario un ejercicio de interpretación hermenéutica tautológica propiciado por el carácter singular de la narración y la metáfora. Para el Almirante, como para muchos otros descubridores, narrar posibilitará (re)presentar⁴⁸ por medio del lenguaje y de su capacidad ficcional⁴⁹ una naturaleza ausente, recrearla por medio de la lectura, de la decodificación retórica de lo que se lee. Es el ojo el que descubre, el que propone una jerarquía de la narración, y también el que lee, el que vuelve a recorrer el camino narrativo desandándolo, para así obtener una nueva percepción de lo ya percibido.

⁴⁸ Hablo de (re)presentar respecto de las narraciones de descubrimiento porque de eso se trata, de volver a presentar ante los ojos del lector, ya sea establecido e identificado, como en la mayoría de los casos, o anónimo, una realidad mediada, mejor dicho, establecida por medio de los códigos de la narración, y por esto supongo también elementos de carácter gramatical, tradición narrativa, forma del texto, género, etc.

⁴⁹ Utilizo la noción de ficción no solamente en el sentido literario del término, sino también en relación con la capacidad del lenguaje de componer, de armar, figurar. Así, será el lenguaje el principal productor de ficción en tanto que acto ficticio, lingüístico, artificial, al separar del todo la capacidad de las palabras de mimar las cosas. La arbitrariedad del significante no hace más que establecer el carácter ficticio de la lengua.

Este aparato lingüístico montado por Colón relativiza su discurso subordinando la validez de la información a las capacidades interpretativas del destinatario, a la vez que lo sitúa en un punto medio que tiene que ver con sus aspiraciones y con el éxito (comercial) de la empresa⁵⁰ a la vez que permite una relectura y posterior aseveración de los signos que, *a priori*, conformaban la red epistemológica en la cual se situaban las Indias.

El texto colombino se convierte en un aparato retórico, una maquinaria que evidencia la conciencia que se tiene de las ambigüedades del lenguaje, de la condición plural del significado de las palabras y por ende de la importancia de la exégesis y la interpretación de la escritura. Colón deja abierto el juego de la interpretación a su interlocutor, cargando las tintas hacia ese lado. El interlocutor será el encargado de decidir si Colón encuentra o parece encontrar, ya que, si la escritura y el descubrimiento coinciden, es decir, si la enunciación de lo que se descubre casi en el mismo momento del descubrimiento, siendo el descubrimiento lo que determina y define el mismo acto de escribir, el futuro de la empresa dependerá de su “interpretación, de cómo se representa el hecho, a los que están en posición de decidir.

2.3.6 El relato de viaje: espéculo de sí mismo.

El discurso debe continuar aún si no se sabe qué narrar. En ese sentido, el discurso “ nombra la ausencia”, llena el espacio con palabras haciendo coincidir las dos actividades: mirar y narrar, dibujar la carta geográfica y escribir la epístola. Este afán por documentar está presente todo el tiempo que duran la travesía y el descubrimiento de las nuevas tierras. Incluso, en un momento del diario nos encontramos ante un *mise en abyme* de la propia escritura, donde lo que se narra

⁵⁰ Tiene que probar que no está equivocado y que su empresa dará rédito, por eso las constantes alusiones a las riquezas materiales de las nuevas tierras, como el oro, los metales o las especies e incluso las vías necesarias para la comercialización de los bienes, de ahí las menciones a la navegabilidad de los ríos y la profundidad de los puertos.

es la narración misma. En la entrada del 14 de febrero, ya en el tornaviaje, presenciamos el temor a perder el Diario, y por consiguiente, la escritura que se produce a causa de una feroz tormenta.

Escribe aquí el Almirante –enuncia Las Casas- las causas que le ponían temor de que allí Nuestro Señor no quisiese que pereciese y otras que le daban esperanza de que Dios lo había de llevar en salvamento para que tales nuevas como llevaba a los Reyes no pereciesen. Parecíale que el deseo grande que tenía de llevar estas nuevas tan grandes y mostrar que había salido verdadero en lo que había dicho y proferídose a descubrir, le ponía grandísimo miedo de no lo conseguir. (...) Dice más, que también le daba gran pena dos hijos que tenía en Córdoba al estudio (...) y los Reyes no sabían de los servicios⁵¹ que les había en aquel viaje hecho y nuevas tan prósperas que les llevaba para que se moviesen a los remediar. Por eso y porque supiesen sus Altezas cómo Nuestro Señor le había dado victoria de todo lo que deseaba de las Indias (...) los Reyes hubiesen noticia de su viaje, tomó un pergamino y escribió en él todo lo que pudo de todo lo que había hallado, rogando mucho a quien lo hallase que le llevase a los reyes. Este pergamino envolvió en un paño encerado, atado muy bien, y mandó traer un gran barril de madera y púsole en él sin que ninguna persona supiese que era, sino que pensaron todos que era alguna devoción, y así lo mando a echar en la mar. (*Diario* 226 y ss)

Hay en esta escena una duplicación de la escritura, una necesidad de “salvar” la letra aún de las inclemencias del clima. Colón re-escribe, como re-escribe tantas veces, el propio Diario pervirtiendo su propia escritura, re-narrándose a sí mismo del mismo modo que hace en la “Carta a Santángel”, es decir, se re-apropia de sus palabras, de su lenguaje, una vez más, “pone ante los ojos” su narración, traslada la escritura a otra escritura, que además prefiere mantener en secreto. Re-produce su narración y en la reproducción, re-describe la realidad una vez más, aunque esta vez atravesada por el signo de la diacronía, lo que hace que la misma escritura ya no sea la misma.

⁵¹ La idea de escritura como servicio será una constante a lo largo de la profusa narrativa colonial, alcanzando uno de sus puntos más altos en el relato de Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca, quien estructura toda su narración en función de esta noción por la cual la escritura se convierte en el más alto servicio que un descubridor puede prestar en contraposición con la falta de riquezas o éxito financiero de una expedición.

Si bien no contamos con tal copia del Diario, sí tenemos la “Carta a Santángel”, en la cual se utiliza el mismo procedimiento. En vano nos preguntamos qué habrá en la copia perdida, ¿será copia fiel del Diario? ¿se parecerá más a la “Carta”? En todo caso solo podemos conjeturar sobre el vacío, pero lo que sí podemos hacer es apreciar las maniobras del Almirante en función de su relato y por ende, el fundamento de su discurso: la necesidad de escribir, de narrar, de inventar un mundo desconocido y esquivo, inaprehensible. Advertir su manera de mirar le mundo, de organizarlo, poseerlo y conocerlo a través del uso de un lenguaje altamente metafórico capaz de transportar este sentido huidizo y erosionado por las palabras mismas.

Solo hay metáfora –dice Derrida- cuando alguien supone manifestar mediante una enunciación un pensamiento que en sí mismo permanece desapercibido, oculto o latente. El pensamiento cae sobre la metáfora, o la metáfora alcanza al pensamiento, cuando el sentido intenta salir de sí para decirse, enunciarse, llevarse a la luz de la lengua. (16)

En suma, la única chance que parece tener el lenguaje para *decir* es justamente este movimiento metaforizante por medio del cual debe “salirse de sí para decirse”, convirtiéndose en una narración circular en la que hay que volver una y otra vez a lo mismo, a una recurrencia discursiva que no se interrumpe por la aventura (que no la hay en este Diario, al menos no como la concebimos habitualmente), sino que permanentemente retorna al descubrimiento, a lo descubierto, al valor de lo encontrado. Este retorno propicia cierta ausencia de lo dramático en la narración, esto es, no hay acontecimientos propiamente dichos, no suceden demasiadas cosas, sino que el acontecimiento en sí, lo principal del relato, es este perpetuo discurrir, caminar, mirar, el eterno *decir* que de alguna manera se transforma en el conflicto de Colón: hay tiempo que narrar, pero no hay eventos. No hay nada que contar pero hay que seguir contando. Hay que llenar el espacio del mismo modo en que se llena el tiempo. El lenguaje deviene los pasos

mismos del viajero, y la escritura se crispa, entra en crisis y se hace ambigua. La escritura de la aventura sin aventuras, del tiempo sin acontecimiento es conflictiva en sí misma⁵².

2.4 AMÉRICA COMO ENTIDAD DISCURSIVA.

Estos elementos ilustran la premisa de la que partimos: América es una entidad discursiva, se constituye como un espacio de interpretación, espacio hermenéutico por excelencia. América se piensa desde los niveles metafóricos del discurso, desde la narración que deja abierto un nivel de interpretación que muchas veces se escapa de la materialidad de la escritura.

La narración *domestica* las nuevas tierras en el intento de familiarizarlas y por ende se utilizan tropos de comparación⁵³; las atrae, las re-ubica en el seno de la *Ecumene* al prestarle cierta presencia (por cierto ilusoria) en el terreno de la historia haciéndolas aparecer ficcionalmente, es decir, con algún grado de densidad narrativa, a diferencia de relatos anteriores. En estos relatos, las tierras por las que el viajero transita ya están descubiertas, como en el caso de los viajes a Medio Oriente, o bien son “tierras de papel”, y por esto entiendo esbozos narrativos sin profundidad, sin identidad, sino meras imaginaciones, tierras fantásticas, inalcanzables, siempre más allá del viaje, a las que se accede por medio del ensueño, de pociones mágicas o hechizos. El mundo descubierto y narrado por Colón no es un mundo de

⁵² Sin embargo, parece haber un par de momentos en los que es posible recrear o recuperar lo dramático de la narración. Uno de ellos es el relato de la tormenta del 14 de febrero, ya en el tornaviaje citado anteriormente. En medio de este temporal que interrumpe el curso (de la crónica y del viaje) Colón duplica su Diario, lo vuelve a copiar en un incesante ejercicio de re-escritura, y lo arroja al mar con el objetivo de que llegue a buen puerto para hacer relación de sus servicios a los Reyes. ¿Hay acaso algo más dramático que la posibilidad de perder la vida y con ella, la narración?

⁵³ Los tropos del discurso articulan la narración jerarquizándola. En este sentido, se podrá entender la escritura en general y en particular la escritura del Almirante “como un aparato de ordenamiento [que] diríamos que funciona cubriendo todos los planos, en primer lugar los referenciales pero también determinando, porque la organiza, la sintaxis y creando las condiciones de una entonación, una prosodia discursiva”. (Jitrik 111)

papel, pese a que establezca en el papel (mapa, carta, relación) Es un mundo “real” a partir de la densidad del lenguaje, de sus ficciones, sus procedimientos, y básicamente, a través del aparato metafórico exhibido que llena (en el papel) una ausencia por medio de una “rememoración laboriosa” (Ricoeur, *La memoria...* 48): una memoria que no solo repite, sino también una memoria que imagina por medio de la escritura que “actúa” sobre lo representado haciendo aparecer, como analicé anteriormente, la dimensión del tiempo en la propia escritura que la transforma en narración.

El hecho de rememorar por medio de la escritura acentúa el retorno de un acontecimiento que ha tenido lugar⁵⁴ precisamente en “otro” lugar y que es capaz de recuperar la experiencia, o al menos, parte de ella. El acontecimiento presentado -el viaje- aparece entonces como re-presentado, re-producido en un registro diferente de la experiencia, pero capaz de ser rememorado, vuelto a percibir aún bajo este nuevo nivel representacional. La escritura asume, entonces, el papel fundamental tanto en la presentación del evento como en su rememoración por medio de la lectura: la escritura hace gala de su poder configurador, en ella se incorporan todas las estrategias narrativas de las que procede esta capacidad del relato de “hacer creer”, de establecer un verosímil aceptable aún cuando se trate de acontecimientos que, por su monstruosidad, “sobrepasen los límites de la representación” (Ricoeur, *La memoria...* 325).

⁵⁴ En este caso, la narración del acontecimiento es lo que se rememora, y diferenciamos rememoración de recuerdo porque no hay un sujeto que deba recordar el acontecimiento, sino solamente revivirlo por medio de la lectura. Analizando a Bergson, Ricoeur ensaya una diferencia entre imaginación y recuerdo pertinente al análisis que presento: “Se plantea, pues, la cuestión de saber en qué condiciones la ‘reproducción’ es reproducción del pasado. De la respuesta en cuestión depende la diferencia entre imaginación y recuerdo. Lo que crea la diferencia es la dimensión posicional de la rememoración: el recuerdo, por el contrario, presenta lo que es reproducido, y con tal presentación, le confiere una situación relativa al ahora actual y a la esfera del campo temporal originario al que pertenece el recuerdo mismo” (*La memoria...* 57). En este análisis, el reconocimiento producto de la rememoración (y algunas veces, del recuerdo) está del lado de lo ficticio, de lo artificialmente producido.

2.4.1 Acción y ejercicio de la letra: violencia escrituraria.

La escritura se piensa en tanto que *ejercicio*, ejercicio de poder, pero también ejercicio de memoria. En este sentido, la escritura *se ejerce* y como tal implica un accionar –violento- sobre lo que se escribe, sobre lo que “aparece” dibujado en el nivel menos complejo para el entendimiento, el de la letra, pero también sobre lo que se lee. Por lo tanto, el momento de la rememoración será también el momento del re-conocimiento. La escritura es siempre el vehículo del conocimiento. Si solo se conoce narrando, la única forma plausible de re-conocer, de volver a conocer interpretando, conjurando la ausencia con metáforas, será leyendo. Escritura y lectura son las dos caras de un proceso ilustrado a la perfección en la escritura colombina. No hay nada más que lo que se narra, no hay “evidencia” física que mostrar, sino solamente la escritura, elevada al nivel del servicio supremo, invaluable: “Dejo esto, por cuanto no es mi propósito de hablar en aquella materia, salvo de dar cuenta de mi duro y trabajoso viage, bien que él sea el más noble y provechoso” (“Lettera” 6). Los Reyes re-conocerán leyendo en las cartas y el Diario lo que el marino vio en sus viajes. Se establecerá un grado de confianza promulgado por la narración a través del cual los monarcas percibirán por medio de la letra los recuerdos del Almirante. “¿Quién creyera lo que aquí escribo?”, dice Colón en la “Lettera”, “Ninguno puede dar cuenta verdadera de esto” (11).

Este afán narrativo, esta necesidad de apropiarse del mundo por medio de la escritura porque de otra forma sería incognoscible e inaprensible, en suma, este aparato interpretativo, nos lleva a pensar en la consecuente *re-invencción* del nuevo mundo. Colón con sus relatos, forma el mundo (de) nuevo, lo que incluye tanto la instalación de las tierras descubiertas en la *Ecumene*, como también la propia dimensión de las tierras en sí, atravesado por un rasgo de providencialismo típico de la mentalidad de la época.

El primer paso de la reinención de las Indias será la apropiación aún a costa de un discurso que roce peligrosamente el ámbito de lo divino. Dice el Almirante de/a sí mismo:

Desde que naciste, siempre él [Dios] tuvo de ti muy grande cargo. Cuando te vido en edad de que él fue contento, maravillosamente hizo sonar tu nombre en la tierra. Las Indias, que son parte del mundo, tan ricas, te las dio por tuyas; tú las repartiste adonde te plugo, y te dio poder para ello. (“Lettera” 9).

Al mismo tiempo se inscribirá en un linaje de geógrafos, sabios y viajeros que legitime su empresa de descubrimiento ligando tal ascendencia de carácter pagano con su cualidad de escogido por Dios, como se ve en la cita anterior:

Fue también necesario de hablar del temporal –escribe en la relación del tercer viaje-, adonde se les mostró el escribir de tantos sabios dignos de fe, los cuales escribieron historias; los cuales contaban que en estas partes había muchas riquezas, y asimismo fue necesario traer a esto el decir y opinión de *aquellos que escribieron y situaron el mundo*. (277, énfasis mío)

Una vez más, el mundo es escrito, narrado, y situado por medio de la narración o del mapa –otro modo de narración- en la *Ecumene*.

2.4.2 “Mezclar el mundo y dar a aquellas tierras extrañas la forma de la nuestra”: la invención de América.

Una vez establecido su propio lugar de enunciación, relatos posteriores definirán a Colón como “el primero inventor y descubridor” (Las Casas I, 34, 179) de las Indias. Siguiendo con la idea providencialista, Las Casas declara:

...y no se usurpe la honra y la gloria que se le debe a quien Dios había elegido y eligió para que con tan grandes trabajos descubriese, *haciendo nuevo inventor de este orbe*, y porque siempre me despluguieron la persecuciones que vi y sentí que injustamente se movían contra este hombre, a quien tanto le debía el mundo. (I, 65, 307, énfasis agregado)

Ahora bien, conviene atender a los orígenes etimológicos y semánticos del término *invención* con el fin de ilustrar el análisis que propongo. “Inventar”, según Corominas, deriva del

latín “invenire”⁵⁵, hallar, siendo la invención una de las formas del hallazgo. El vocablo latino contempla la posibilidad de encontrar o hallar algo por medio de la investigación, la reflexión o el pensamiento, estableciéndose la noción de “invento” en tanto que algo encontrado. Covarrubias complejiza un poco más la definición agregando que se trata de “sacar alguna cosa de nuevo que no haya sido vista antes ni tenga imitación de otra” (672), definiendo a la invención como una cosa inventada o *nuevamente hallada*. Entre otros, Juan de Castellanos, en Elegías de varones ilustres de Indias refiere a este uso común del término:

Al occidente van encaminadas

Las naves inventoras de regiones. (32)

Hernán Pérez de Oliva escribe la primera historia de las Indias en español con el sugerente título de Historia de la Invención de las Indias. La crónica, que data de 1528 representa no solo la primera historia en español, sino una de las primeras narraciones escritas por un miembro de la primera generación de europeos que nacieron y vivieron a lo largo de sus vidas con el conocimiento seguro de la existencia del Nuevo Mundo, lo que de alguna manera habrá influido no solo en las condiciones de producción del texto y el estilo narrativo, sino también en la imagen de mundo que plantea, así como también en la noción de espacio y distancia. Así, la idea de la existencia de las Indias ya está “naturalizada”, por así decirlo, en los escritos de esta generación, naturalización propiciada por el mismo Colón, sobre todo cuando comienza a incrustar en su narración palabras indígenas sin explicación previa⁵⁶. A estas alturas, las Indias han entrado en la vida cotidiana de los españoles a todos los efectos, para bien y para

⁵⁵ “Invenire” posee la raíz de “venire”, que expresa un aspecto determinado, es decir, indica un movimiento encaminado hacia un lugar definido, al contrario de “ire”, cuyo aspecto de indeterminación no condiciona el movimiento hacia lugares definidos sino hacia lugares en general.

⁵⁶ La primer palabra de origen americano registrada en el relato colombino será el nombre de la isla Guanahaní, que aparece en el Diario, en la entrada correspondiente al 11 de octubre. Posteriormente hablará de bohíos, hamacas, caciques, canoas, etc., palabras que se han ido incorporando al español paulatinamente y sin necesidad de explicación.

mal. Por otro lado, la elección del idioma español en detrimento del latín da la idea de que las Indias deben ser narradas en el idioma de Colón:

Spanish was the language in which Columbus and Cortés lived, carried out and wrote their adventures, and so it was the only European language in which the Indies had meaning. Perez de Oliva's vocation becomes clear in his awareness that the Indies were destined to be invented in Spanish. (Ouimette 239)

La “Narración Segunda” contenida en la Historia de Pérez de Oliva cuenta el segundo viaje del Almirante a las Indias, y comienza de una manera muy sugerente y de algún modo se puede ligar esto con la cuestión de la elección del idioma del/para el relato y la invención que acabo de mencionar:

Los Reyes, agradeciendo el gran servicio que de Colón habían recibido, quisieron que fuese almirante de toda su navegación y mandaron adornarle tres naves y quince carabelas, y en ella mil y doscientos peones armados, y algunos a caballo, y con ellos todos los artifices que para el edificio y uso de una ciudad es menester. En aquellas naves iban todas las simientes de yerbas, plantas y animales que nosotros más usamos, para que en aquella tierra extraña se multiplicasen, y fuese codiciosa a nuestros navegantes, si en ella el oro algún tiempo hubiese fin. Colón entonces, con otros muchos hombres de autoridad (que le siguieron movidos de ver las novedades grandes que él en España había contado), *partió de España, año siguiente de la primera navegación, a mezclar el mundo y dar a aquellas tierras extrañas forma de la nuestra.* (50, énfasis mío)

En esta larga cita encontramos muchos de los elementos que trato de definir, pero especialmente el final, la idea de “mezclar el mundo y dar a aquellas tierras extrañas forma de la nuestra”. Colón es el encargado de formar, de inventar un nuevo mundo, pero también de formarlo de nuevo, de modo que “sea codicioso”, codiciable a los europeos, para lo cual se hace necesario re-inventarlo, domesticarlo, convertirlo en algo familiar y todo esto, hacerlo en la lengua del reino. Esa es la función de las simientes y los animales que el marino acarrea en su segundo viaje. Encontrarse con “lo otro” es lo suficientemente traumático como para tratar de anularlo, de desnaturalizarlo primero para volverlo a naturalizar según los propios rasgos. Las exóticas Indias debían ser moldeadas, adecuadas a los usos europeos. Ya no se piensa América

como el exotismo extremo, sino que se posee “naturalmente”, en español. Del mismo modo, sus salvajes habitantes, descritos en los términos que señalé más arriba, no por lo que son, sino por lo que no muestran. La tarea de Colón es re-inventar, y en la reinvención re-insertar estas tierras olvidadas en el seno del mundo “habitable”.

Asimismo, la invención contempla la posibilidad de algo “nuevamente hallado”. En este sentido, aparece una nueva dimensión que liga lo inventado con el olvido. Dice Fernández de Oviedo en su Historia:

Cristóbal Colón se movió, como sabio e docto e osado varón, a emprender una cosa como ésta, de que tanta memoria dejó a los presentes e venideros; porque conoció, y es verdad, que *estas tierras estaban olvidadas. Pero hallólas escriptas* (17, énfasis mío)⁵⁷

La idea de re-inversión está asociada a la de *verificación*, es decir, no sería una invención *strictu sensu* sino más bien un proceso de verosimilización lingüística superpuesto a la experiencia del descubrimiento. Las Indias comienzan a perfilarse de antemano en la mente del marino por medio de signos, es decir, las tierras que descubre no son más en este momento que una sumatoria de signos (discursivos, lingüísticos y hasta físicos) anteriores al descubrimiento. Colón nunca duda de la existencia de tierras habitadas cruzando el Atlántico. Su único deseo será encontrarlas, dar con ellas:

⁵⁷ En esta misma coordenada de pensamiento aparecen dos hipótesis que discute el mismo Fernández de Oviedo: por un lado, la idea de que las Indias pudieran ser identificadas con las Hespérides, alguna vez pertenecientes al Reino de España y vueltas a recobrar: “...es otro mayor origen de haber sido estas tierras de España, y que estas Indias son las Hespérides de quien tanta mención hacen los poetas e historiadores, y que, porque el duodécimo Rey de España se llamó Hespero, esta diz que claro que las nombraría de su nombre Hespérides; de donde infieren que indubitadamente fueron del señorío de España desde el tiempo de Hespero” (Las Casas I, 15 76). Como vemos, esta teoría es conocida en los ámbitos intelectuales de la época, ya que tanto Oviedo como Las Casas la mencionan en sus escritos utilizándola políticamente para reafirmar el dominio español sobre las tierras recién descubiertas. La etimología de la palabra *invención* deja abierta esta puerta. Por otro lado, aparece la teoría del protonavegante, también presente en ambas historias, pero más extendidamente en Oviedo. Este navegante de origen español habría sido alojado por Colón luego del naufragio de su tornaviaje, y en su lecho de muerte le habría entregado su bitácora conteniendo la narración del “primer” descubrimiento de América, texto que utilizaría Colón para hallar las Indias. Una vez más, esta hipótesis es utilizada en el ámbito político, ya que colocaría el “primer descubrimiento” en manos de un marino de neto origen español, garantizando el poder ejercido por los Reyes sobre las Indias, y no descubiertas por un genovés.

Así que leyendo Colón el dicho tratado de Aristóteles⁵⁸, si a sus manos, vino, fácil cosa fue persuadirse a tener por cierto haber tierras pobladas en este mar, y, por consiguiente, ser movido a procurar el dicho descubrimiento. (Las Casas I, 9, 57)

Colón tiene “por cierto” que hay otras tierras, hay una construcción lingüística de la verdad que no puede ser ignorada. El lenguaje, la narración, le prestan estatuto de verdad a esta construcción de palabras. El médico italiano Paulo, con quien mantenía una correspondencia regular, le envía una carta –que reproduce Las Casas- donde escribe por primera vez, y algunos años antes del descubrimiento, las tierras que seguramente ha de hallar *a posteriori*:

Y sabes que en todas aquellas islas –dice Paulo- no viven ni tratan sino mercaderes [...] y descargan cada año naos grandes de pimienta, allende las otras muchas naos que cargan las otras especierías. Esta patria es muy popularísima, y en ella hay muchas provincias y muchos reinos y ciudades sin cuento, debajo del señorío de un príncipe que se llama Gran Can, el cual nombre quiere decir en nuestro romance Rey de Reyes, el asiento del cual es más allá del tiempo en la provincia de Cayato. (I, 12, 65)

Esta es la imagen mental que Colón concibe de antemano. Las Indias son descritas antes de ser halladas, y por ende, habrá una fuerte tendencia a *verificar* lo hallado en función de lo conocido. Colón buscará infructuosamente estos elementos en su viaje a las Indias. Los ejemplos son numerosos, pero basta con uno:

Quando yo llegué a la Juana seguí io la costa Della al poniente, y la fallé tan grande *que pensé que sería* tierra firme, la prouincia de Catayo. [...] en ésta ay muchas specierías y grandes minas de oro y otros mentales. (“Carta a Santángel” 5, énfasis mío)

Al mismo tiempo, Colón recoge testimonios que lo guían en sus certezas, testimonios que le ayudarán a formar la imagen del nuevo mundo que posee y a partir de la cual interpretará toda la realidad subordinando la propia experiencia (de la realidad) a sus convicciones. En la entrada del Diario correspondiente al domingo 16 de septiembre se lee:

⁵⁸ Las Casas se refiere a De admirandis in natura auditis.

Aquí comenzaron a ver muchas manadas de hierba muy verde que poco había, según le parecía, que se había despegado de tierra, por lo cual todos juzgaban que estaba cerca de alguna isla, pero no de tierra firme, según el Almirante, que dice: ‘porque la tierra firme hago más adelante’ (93). Aún los signos naturales son interpretados en pos de la verificación extrema a los que los somete el marino en su viaje.

Un poco más adelante, el miércoles 3 de octubre transcribe Las Casas:

Dice, aquí el Almirante que no se quiso detener barloventeando la semana pasada y estos días que veía tantas señales de tierra, aunque tenía noticia de ciertas islas en aquella comarca, por no detener, pues su fin era pasar a las Indias. (101)

Ambos fragmentos corresponden a días previos al descubrimiento, aunque ya ha transcurrido tiempo suficiente de navegación como para comenzar a vislumbrar, o al menos desear, la presencia de tierra tanto en los tratados geográficos y relatos de viaje que consulta como en los indicios naturales que preceden la presencia de tierra. Sin embargo, este afán de verificación no se detiene aquí, sino que, como ya vimos, se despliega discursivamente durante los cuatro viajes. Recordemos los ejemplos de Caniba, Cathay y Cuba, o las numerosas veces que el Almirante “cree entender”.

En la “Lettera Rarisima” aparece también esta necesidad de verificar lo “sabido de antemano”:

En todos estos lugares adonde yo había estado *hallé verdad todo lo que yo había oído*; esto me *certificó* que es así de la provincia de Ciguare, según ellos⁵⁹ es descrita nueve jornadas de andadura por tierra al Poniente; *allí dicen* que hay infinito oro [...] y *dicen tanto* que yo sería contento con el diezmo. (5, énfasis mío)

Estos ejemplos ilustran una vez más la tesis de que la verdad está del lado del discurso. La narración no solo delimita el tiempo, hace pasar el tiempo re-creando el tiempo de la escritura en el tiempo de la lectura, sino que también es capaz de habitar el espacio. Habitar el espacio

⁵⁹ No hay un sujeto colectivo más o menos inmediato en la frase a quien referir este pronombre.

consiste, en primera instancia, en hacer el espacio habitable, en crearlo, establecerlo, delimitarlo, pero por sobre todo, en nombrarlo. Al nombrar el espacio, al poner un nombre al vacío hacemos aparecer el espacio apropiadamente, como espacio propio, pero también como el propio espacio. Se habita el espacio a partir de un sistema de fechas y lugares (como en el Diario, pero también en el mapa) del que se eliminan referencias anteriores para fundar nuevas referencias. El espacio vivido, junto con la percepción del tiempo transcurrido, muda de sustrato. El espacio en el que se desplazan los protagonistas del viaje y el tiempo en el que se desarrollan los acontecimientos cambian de signo al transformarse en la narración del viaje y sus avatares y por ende, en un modo de conocimiento.

the discover is desirous not so much of traveling as of ocularly recognizing the earth [...]. Possessing the thing through vision provides the definition of modern knowledge, whose progress is made in the reading of space [...] Modern knowledge is expressed in the act of description as a figure for the thing, in other words, a shifting from space traversed to space that is read. (Girard 316)

Por otro lado, hacer el espacio habitable equivale a fundarlo, a establecer un acto fundacional a partir de la identificación del vacío a partir de la discursivización del lugar. La manera más adecuada de discursivizar un lugar es por medio de la topografía, de otorgar un nombre a un punto determinado del espacio y de ese modo diferenciarlo de todo otro punto en el espacio individualizándolo, haciéndolo aparecer en el relato o en el mapa y desapareciendo el vacío en el silencio. Se trata entonces de anular el vacío, de nombrar la ausencia, y nombrándola, poseerla. Se configura el espacio por medio de la palabra, se lo escenifica. Para Colón, pero también para la tradición escrituraria subsiguiente, como se verá más adelante, el espacio geográfico estará constituido por el discurso que otorga forma y sentido, es decir, una significación cultural más allá de las condiciones objetivas. Serán las autoridades culturales (Plinio, Mandeville, Polo) quienes definirán para Colón la forma del mundo a priori y no el

mundo en sí en tanto que forma. Las coordenadas geográficas han sido superpuestas sobre el mundo, haciendo coincidir al mundo con ellas. De ahí las palabras del Almirante respecto de “aquellos que escribieron e situaron el mundo”. El discurso topográfico (como acto de la imaginación metafórica) será uno de los actos que define a las nuevas tierras.

3.0 RETÓRICA DE LA VIDA EJEMPLAR Y MIMESIS DEL TIEMPO EN LA HISTORIA DE LAS INDIAS DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: MODOS DE DESESTABILIZACIÓN DEL DISCURSO COLONIAL.

Perfect history is of three kinds, according to the object which it propounds for representation. For it either represents a portion of time, or a person worthy of mention, or an action or exploit of the nobler sort. The first we call Chronicles or Annals; the second, Lives; the third, Narrations or Relations...Lives, if they be well and carefully written (for I do not speak of elegies and barren commemoration of that sort), propounding to themselves a single person as their subject, in whom actions both trifling and important, great and small, public and private, must needs be united and mingles, certainly contain amore lively and faithful representation of things [than in chronicles], and one which you may more safely and happily take for example in another case.

Francis Bacon, The augmentis scientiarum.

3.1 EL DISCURSO DE LA HISTORIA.

El discurso de la historia se presenta a sí mismo como un discurso autosuficiente: *todo lo que sucedió* está contenido en su misma discursividad. La historia como tal presenta al menos tres fases diferenciadas: por un lado, un fase documental, que incluye desde el testimonio de los testigos oculares a la utilización de archivos; una fase explicativa o comprensiva en la cual se

pretende responder a la pregunta ¿por qué sucedieron tales y cuales hechos de tal o cual manera?; y por último, una fase representativa o escrituraria en la cual se ofrece el discurso elaborado a los lectores de la historia se declara a pleno la intención historiadora: la de representar el pasado tal como se produjo.

Por otro lado, en el discurso de la historia es notable la presencia de un mapa de matrices narrativas e imaginarias (en el caso que me ocupa, este mapa estará conformado por Plinio, Isidoro de Sevilla, Mandeville, Marco Polo, Herodoto, Tucídides, Diodoro y demás referentes clásicos) que proponen un mundo metafórico en sí listo para ser utilizado. El manejo de tal matriz presupone una aplicación casi lineal, es decir, no conflictiva, de este sistema referencial a más o menos cualquier realidad que parezca encajar. En este sentido, todo intento de representación debe ser presentado dentro de una estructura normativa provista por el canon:

Meaning comes already calculated, not because of norms embodied in the language but because language is always perceived, from the very first, within a structure of norms. [That structure is not] abstract and independent, but determined by an assumed background of practices, purposes and goods. (Fish 312)

Consiguientemente, uno de los problemas más acuciantes del discurso histórico y ligado a la existencia de “moldes” discursivos, puede ser enunciado como el “problema de la figuración de acontecimientos que, por su monstruosidad, hacían sobrepasar los *limites de la representación*.” (Ricoeur, *La memoria...* 325).

La consecuencia más inmediata es un cierto “rebasamiento” de los géneros por exceso de objeto. Ante la necesidad de abarcarlo todo, los géneros discursivos devienen de alguna manera “géneros transicionales” en los cuales se produce un grado de tensión, visible a nivel discursivo, entre el canon –la historia como se conoce hasta entonces- y lo testimonial, la posibilidad de narrar “estando ahí”, presente, suerte de articulación de una “subjetividad-testigo” que fundamenta un proyecto humanista–doctrinario -por paradójico que esto parezca- en sus

respectivos ámbitos moral-religioso, antropológico y político . Si bien no siempre se produce la creación de un nuevo género discursivo capaz de aprehender este “todo” que se quiere narrar, en muchos casos se producen nuevas versiones de los viejos géneros, versiones que pervierten, socavan y minan los géneros establecidos⁶⁰. No hay necesidad de “inventar”, de re-crear una realidad que en principio se piensa como inaprensible, para recoger los datos pedidos por la Corona española, pero sí se hace necesario apelar a funciones discursivas complejas y heterogéneas para lograr una *potenciación* de lo narrado cuando se quiere dar cuenta de la realidad total, incluyendo lo emotivo que rodea los hechos.

Tal cosa sucede en el caso de la Historia de las Indias de Bartolomé de Las Casas. Si bien el texto intenta ajustarse a los cánones establecidos epocalmente, se pueden notar desplazamientos, perversiones, que en principio –es decir, en el comienzo del texto- parecen menores, pero que a medida que se avanza en la escritura de lo diferente se profundizan permeando y transformando la escritura por completo pese a los esfuerzos por permanecer dentro de la seguridad de lo canónico. La consecuencia más inmediata de estas tensiones se da en la necesidad de re-figurar la noción de verdad, y sobre todo, de autoridad textual. Estos nuevos *modos de autorización* discursivos en textos tan marcados como los discursos históricos se producen en al menos algunos elementos reconocibles a lo largo del relato: a partir de una cierta retórica editorial, gracias a la elección de un lenguaje que llamaré transparente en contraposición con el lenguaje florido de textos canónicos, por el uso excesivo del detalle, a través de declaraciones testimoniales (presenciales y encubiertas) y especialmente a través de procedimientos digresivos (en la forma de relatos intercalados) fuertemente presentes a lo largo del discurso.

⁶⁰ En este sentido son recurrentes las narrativas en primera persona, como la de Bernal Díaz del Castillo, declarando ser “historias verdaderas”, o largas cartas en parte evaluativas o en parte descriptivas, como en el caso de Cortés, etc.

3.1.1 El “Prólogo” de la Historia de Indias como metatexto.

En el caso de Bartolomé de Las Casas, estos procedimientos irán apareciendo paulatinamente, ya que desde el principio lo que se enuncia como “plan de la obra”, sus “intenciones” son un tanto diferentes del resultado, o al menos, de cómo se desarrolla la escritura.

Conviene estudiar cuidadosamente el “Prólogo” general de la obra teniendo en mente que se trata de un espacio escriturario especial, un lugar de reafirmación subjetiva, de declaración de intenciones, y en consecuencia, de un texto metahistórico, suerte de manifestación pragmática o pequeño tratado capaz de guiar o encausar la lectura subsiguiente. El “Prólogo” a la Historia de las Indias data de 1552 –la Historia fue redactada entre los años 1527 a 1559-, el mismo año de publicación de la Brevísima historia de la destrucción de las Indias, escrita en 1542 y prohibida por la Inquisición en 1560 por “infamar los célebres conquistadores del mundo nuevo” y por ser “un libro pernicioso para el justo prestigio nacional” (Hanke, *Estudios...* xi). La diacronía resulta interesante, ya que el “Prólogo” fue escrito pocos años antes de terminarse el manuscrito, cuando el plan de la obra estaba bastante avanzado, los dos primeros libros completados, y el tercero casi en su culminación⁶¹.

A pesar de eso, y de los cambios en la narración, imperceptibles quizás para el dominico, el “Prólogo” parece más en consonancia con el primer libro que con el resto de la obra. Cabe tener en cuenta también que la Historia natural y moral de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo fue publicada en 1535⁶² y consultada por Las Casas, quien refuta muchos de los datos y

⁶¹ La historia está dividida en tres volúmenes, cada uno de los cuales coincide con un “Libro”. Cada libro narra casi un decenio, excepto el primero, que va desde 1492 a 1500. El libro II va desde 1500 a 1511, y el III, de 1513 (con un salto hacia atrás) hasta 1520. El plan original, tal como está enunciado en el Prólogo, constaría de seis libros, abarcando cada uno un período temporal de diez años. La minuciosidad de la obra, su monumentalidad, parece hacer coincidir el tiempo narrado con el tiempo utilizado efectivamente en la composición a la manera de un diario.

⁶² En 1526 aparece el Sumario de la General y Natural Historia del mismo Oviedo, en cuyo proemio el autor menciona el “copioso tratado” compuesto por Las Casas y aún sin fecha de publicación.

circunstancias narrados por el primero. Asimismo, Las Casas es consciente del “peligro” que su obra representaría en función de la recepción, y por ende deja el manuscrito en manos de los dominicos, más específicamente, en el colegio de San Gregorio de Valladolid, con la condición de no ser publicada hasta cuarenta años después de su muerte, en 1566. El mismo deseo aparece expresado en varias oportunidades por el dominicano, en una carta fechada en noviembre de 1559, y también en su testamento de 1564, aunque esta vez sin especificar el número de años que debería permanecer en guarda de los frailes⁶³. Reproduzco parte de la carta de 1559:

Esta historia deyo yo fray Bartolomé de Las Casas, obispo que fue de Chiapa, en confianza a este colegio de San Gregorio, rogando y pidiendo por caridad al padre rector y consiliarios del que por tiempo fueren, que a ningún seglar la den para que ni dentro del colegio ni mucho menos fuera dél [sic] la lea, por tiempo de cuarenta años desde este de sesenta que entrará, comenzados a contar, sobre lo cual les encargo la conciencia. Y pasados aquellos cuarenta años, si vieren que conviene para el bien de los indios y de España, la pueden mandar imprimir para gloria de Dios y manifestación de la verdad principalmente. Y no parece convenir que todos los colegiales la lean, sino los más prudentes, por que no se publique antes de tiempo, porque no hay para qué, ni ha de aprovechar (*Colección de documentos...*)

Finalmente, la Historia, que no debe ser dejada en manos de los seglares sino de los más “prudentes” colegiales, verá la luz oficialmente en 1875. Durante buena parte del siglo XIX se niega la publicación de la obra, alegando la Real Academia de Historia que “lo pesado de su estilo, lo inoportuno de sus digresiones, la extravagancia e incoherencia de sus ideas” (Saint-Lu, xlvi) la hacían poco legible e interesante a los lectores contemporáneos. Pero, en contra de la voluntad de Las Casas, fue sacada del colegio en 1571 para ser entregada al Consejo de Indias. Sin embargo, se conocen al menos dos copias manuscritas fechadas en vida de Las Casas, quien incluso llegó a revisar los dos primeros libros. Algunos años más tarde fue utilizada por Antonio de Herrera, Cronista Mayor de Indias, como fuente inagotable aunque censurada, para su propia

⁶³ “Y fue mi intención que en ninguna manera saliese del Colegio, si no fuese para imprimir, cuando Dios ofreciere el tiempo, quedando siempre los originales en el colegio.” (Saint-Lu xlvi)

Historia general [1596], primera obra oficial de envergadura, encargada por Felipe II y el propio Consejo. De ese modo, no solo se desoyó el mandato del fraile, sino que también se conoció casi por completo e indirectamente el contenido de la obra.

Volviendo al Prólogo, la didascalía que lo encabeza dará una idea bastante exacta de su contenido y los términos (políticos) a discutir:

En la cual trata el autor difusamente los diversos motivos y fines que los que historias escriben suelen tener. Toca la utilidad grande que trae la noticia de las cosas pasadas. Alega muchos autores y escritores antiguos. Pone muy largo la causa final e intención suya que le movió a escribir esta crónica de las Indias. Asigna los grandes errores que en muchos, cerca de estas naciones indianas, ha habido y las causas de dónde procedieron. Señala también las otras causas, formal y material y eficiente, que en toda obra suelen ocurrir. (*Historia...3*)

Además de dar una idea lo más exacta posible de sus intereses teóricos, el Prólogo también sirve como justificación de escritura. Más o menos a mitad del texto, luego de haber discutido autores paganos y cristianos (Dionisio de Halicarnaso, Tulio, Josefo, Cicerón y San Agustín) se pregunta a sí mismo por la utilidad de tal extenso exordio:

Alguno dirá: ¿Dónde va a parar tanto y tan luengo discurso del prólogo, trayendo tantas cosas de originales antiguos? Digo que a poner los fundamentos y asignar las causas de todo lo que en esta Crónica destas Indias propongo decir, a todo lo susodicho dirigido. (11)

El Prólogo abre con las cuatro causas que, según Josefo⁶⁴, mueven a los historiadores a escribir sus historias. En primer lugar, discutirá las aspiraciones de fama y gloria por parte de los cronistas, haciendo hincapié en el modelo griego; a continuación, el deseo de servir y agradar a los príncipes narrando los hechos sobresalientes de sus reinados, aún con el riesgo de “exceder los límites de la virtud”⁶⁵. En este sentido, se apresura a dejar en claro los peligros que acarrea la adulación principesca y que parece tener como origen las prácticas historiográficas griegas,

⁶⁴ Josefo es un autor que gozaba de amplias simpatías entre los historiadores humanistas, por lo tanto, su papel preponderante dentro del Prólogo no es ocioso.

⁶⁵ Por “virtud” podemos entender “decoro”.

prolíferas en excesos y fábulas cuyas consecuencias provocan la elevación “moral” de determinados personajes convertidos en dioses o semejantes:

Y así las historias griegas, por las dichas razones, *tienen poca o ninguna autoridad* entre los graves autores antiguos. Ninguna pestilencia más perniciosa puede ofrecerse a los príncipes, según sentencia de Isócrates, que los aduladores o lisonjeros; porque quien al rey engaña con palabras blandas y suaves y a la sensualidad sabrosas, loándole lo que no debe o induciéndolo por ellas a lo que desviarlo debería, todo el estado del reino destruye [...] y esto con más eficacia lo hace aquel que escribe cosas fingidas, porque tanto más los que fingen historias no verdaderas y que lisonjas contienen de los príncipes son perniciosos y nocivos [...] y por consiguiente, a sus reinos perjudican. (*Historia 4*)

Estas palabras permiten deducir el poder que Las Casas otorga a la escritura en general, y en particular, a la escritura histórica.

Esta segunda causa es una de las más importantes, ya que enuncia la utilidad política de la historia el tiempo que eleva la figura del historiador. Según sus concepciones, la historia se erige como *speculum principis*, es decir, como modelo de comportamiento para el monarca. El príncipe debía leer en la historia un modelo de conducta a seguir, un modelo que pudiera aplicar en su propia actividad mientras que el historiador se ubica en el lugar del consejero sin detrimento de la figura real, sino más bien actuando como una suerte de principio rector (moral), del hombre capaz de encarnar los más altos cánones de prudencia, conocimiento y reflexión.

Un buen ejemplo de esta idea está contenido en el Prólogo de la Brevísima historia de la destrucción de las Indias, dirigido explícitamente Felipe, por entonces príncipe de Asturias:

Muy alto y muy poderoso señor: Como la Providencia divina tenga ordenado en su mundo, que para dirección y común utilidad del linaje humano se constituyesen en los reinos y pueblos, reyes, como padres y pastores [...], y, por consiguiente, sean los más nobles y generosos miembros de las repúblicas, ninguna duda de la rectitud de sus ánimos reales se tiene, o con recta razón se debe tener; que si algunos defectos nocivos y males se padecen en ellas, no ser otra la causa sino carecer los reyes de la noticia de ellos. Los cuales, si les contasen con sumo estudio y vigilante solercia extirparían. [...] Porque de la innata y natural virtud del rey así se supone

(conviene a saber) que la noticia sola del mal de su reino es bastantísima para que lo disipe [...] tuve por conveniente servir a Vuestra Alteza con este sumario brevísimo, de muy difusa historia que de los estragos y perdiciones acaecidas se podría y debería componer. Suplico a Vuestra Alteza lo reciba y lea con la clemencia y real benignidad que suele las obras de sus criados y servidores [...] Vuestra Alteza tenga por bien de con eficacia suplicar y persuadir a su Majestad que deniegue a quien las pidiere tan nocivas y detestables empresas (29 y ss)

El tercer motivo está relacionado directamente con la práctica del testimonio, de la que me ocuparé en más detalle luego, pero vale la pena copiar las palabras del propio dominicano al respecto:

...otros, por la misma necesidad compelidos, conociendo que las cosas que por sus propios ojos vieron y en que se hallaron presentes, no son así declaradas ni sentidas como a la integridad de la verdad conviene, con celo de que la verdad no perezca, de quien por dictamen de la ley natural todos los hombres deben ser defensores, posponen por la declaración y defensión della su propia tranquilidad, descanso y reposo, mayormente sintiendo que por semejante solicitud suya impiden a muchos gran prejuicio... (*Historia* 3)

Y por último, la cuarta causa se relaciona con el ejercicio de la memoria en cuanto que rescata ciertos sucesos del olvido con el objeto de revelarlos o descubrirlos en tanto que resulten importantes para el bien de la res pública: “Diodoro compuso su historia por el gran fruto y utilidad que para la vida de los mortales, cuando es auténtica y de autores a quien se deba razonablemente creer, puede y suele salir” (6). La historia, entonces, será necesaria en tanto que se convierte en ejemplo a seguir:

Hermosa cosa, por cierto, es de los yerros que los pasados cometieron tomar ejemplo, de donde podamos hacer virtuosas nuestras vidas, no curando de lo que otros hicieron, sino proponernos delante lo que bien hecho fue, para lo seguir y hacer. (7)

El Prólogo, concebido como un tratado metahistórico, presenta estas dos causas juntas y les otorga la mayor importancia. Su manera de justificarlas será apelando en principio a la etimología de la palabra “historia”, nombrando una serie de autores canónicos que le servirán de apoyatura para sus propias derivaciones. Así, según San Isidoro, la historia, en su etimología

griega, se relaciona con el verbo *istoreo*, derivado de *isorein* (*videre* en latín), que quiere decir ver o conocer, “porque de los antiguos ninguno osaba ponerse en tal cuidado, sino aquel que a las cosas que acaecían se hallaba presente, y veía por sus ojos lo que determinaba escribir” (*Historia* 6), pero también incluye un componente importantísimo para el ámbito de lo social y político como es el de la memoria:

El uso de las letras se introduce para conservar el recuerdo de las cosas pues para que no huyan por el olvido, se atan con letras, pues en tanta variedad de cosas ni todas se podían aprender de oídas, ni fácilmente se retendrán en la memoria. (Isidoro de Sevilla, I, 3)

La noción de historia que maneja Las Casas es a todas luces providencialista, noción que obliga a considerar los hechos acaecidos en las Indias desde una perspectiva cristiana. El providencialismo histórico que desarrolla la idea de una historia universal y cristiana se mantiene como modelo humanístico hasta los inicios del siglo XVII, momento de renovación del espíritu europeo. Uno de los primeros humanistas que poseen una concepción universal de la historia es Luis Vives, quien afirma la unidad profunda de la historia. La esencia humana es una y universal, por ende, la historia también tiene este corte universalista. Ante la unidad del género humano surge la noción de universalidad del hombre como protagonista de la historia. Esta unidad se razona desde un doble punto de vista: teológica, en cuanto impuesta por la voluntad de Dios, y condicionada por las finalidades supremas del hombre (v. Montero Díaz). La concepción universal de la historia es fundamental para el historiador cristiano, ya que tiene que propagar, por medio de la escritura, que todos los seres humanos son iguales (puede haber “grados” de humanidad diferenciados, siguiendo la concepción aristotélica de las civilizaciones expuesta en el libro I de la Política, grados que el mismo Las Casas se encarga de explicar en el libro III, capítulo 150 y especialmente en la Apologética Historia), y que todos los procesos históricos son los mismos en todo lugar. En otras palabras, Dios lo predetermina todo y es la función del ser

humano adelantar este plan providencial. Por consiguiente, el pasado se asimila al presente y se proyecta hacia el futuro no solo a partir de su condición modélica sino también en tanto que reflejo del modo de actuación de la mente divina en el devenir temporal (historia como *speculum*). El providencialismo le permite hacer caber la figura del indio en el plan divino y en su propia escritura. A partir de esta idea Las Casas justificará la concepción del indio en tanto que “hermano” capaz de recibir la gracia divina:

...también a estas gentes habría de disponer la divina Providencia en lo natural, haciéndolas capaces de doctrina y gracia, y en lo gratuito aparejándoles el tiempo de su vocación y conversión, como hizo y creemos que hará a todas las otras que son ajenas a su santa Iglesia, mientras durare el curso de su primero advenimiento. (*Historia...*, “Prólogo” 12)

En este sentido, como se verá más adelante, lo que importa de la narración histórica no es su valor retórico o poético, sino su contenido. No la verdad *de dicto*, sino la verdad *de re*, es decir, a la posibilidad de narrar una verdad (divina) lo más desnuda posible, para que en su propia desnudez pueda además denunciar e ilustrar el cuerpo desnudo de los indios. La Providencia, omnipresente en la escritura desde el mismo Prólogo⁶⁶ parece llenar todos los espacios textuales y no textuales, lugar de escenificación de la narración y por ende imposible de soslayar, se erige casi en “motor” de la historia: guía a Colón en el descubrimiento de las nuevas tierras, justifica la evangelización sin violencia, promueve la idea de que los habitantes de las Indias poseen un grado alto de humanidad, y fundamentalmente, eleva el concepto del historiador a la categoría de *salvador*. La palabra bíblica se traslada a la historia, y por ende, el historiador se convierte en testigo y testafarro del cumplimiento de la voluntad divina. Ante tamaña demostración de fuerzas y previsibilidad, no queda lugar para la especulación o la

⁶⁶ Dice en el capítulo 161 del libro I: “Quiero aquí volver el rayo de la consideración, antes que pase adelante, a la infalible y menuda providencia de Dios y sabiduría sempiterna, la cual puesto que parece que no habla, clamores da, empero, en las plazas y en las puertas de las ciudades, en medio de las campañas, y en todas partes y lugar levanta su voz” (*Historia...* I, 161)

improvisación, ya que todo está previsto de antemano: “...si consideramos la providencia del Muy Alto –dice Las Casas-, que sabe las cosas futuras mucho antes y que a todas provee su resguardo, poco hay de qué maravillarse” (*Historia...I*, 107, 442)

Las Casas definirá la práctica historiográfica en general y la suya propia en particular, a partir de parámetros clásicos (y por ende confiables) propiciando un diálogo con algunas tensiones entre la antigüedad y la modernidad:

Tulio, en el lib. II *De Oratore*, llama la historia testigo de los tiempos, maestra de la vida, vida de la memoria, luz de la verdad y de la antigüedad mensajera. [...] ‘La historia, dice él, para composición de la vida debe ser estimada por utilísima, lo uno porque a los mozos iguala con los viejos en prudencia; lo segundo, a los viejos y de madura edad, a los cuales la vida alarga’. Y más abajo: ‘Sola la historia, representando las cosas acaecidas, abraza y contiene dentro de sí toda utilidad, porque a seguir lo honesto pone espuelas, abomina los vicios, los buenos ensalza, abate los malos, y finalmente, con la experiencia de las cosas que relata, muy mucho provecho trae para la vida virtuosa y recta’ (*Historia 7 y ss*).

El rasgo sobresaliente del discurso histórico será entonces la *utilidad*. Tal rasgo lo pone del lado de lo pragmático en un doble sentido: por un lado, tal como se desprende de la cita anterior, la historia es útil en tanto que propicia un conocimiento necesario y productivo dentro de la esfera de lo social. Por otro lado, la utilidad de la historia está relacionada de alguna manera con la praxis del historiador: lo útil de la narración, su valor social, estará encarnado en la figura misma de aquel capaz de producir semejante discurso. Por lo tanto, el historiador cumplirá un rol fundamental dentro de los estamentos sociales funcionando, por ejemplo, como “maestro” del príncipe. La historia es, esencialmente, ejemplar, pero esta ejemplaridad no es exclusiva del discurso, sino que atañe tanto al historiador como al destinatario, al príncipe. “El príncipe que no deja escribir la verdad a sus historiadores yerra grandemente contra Dios y contra sí” (Montero Díaz 28). Si la historia es *magistra vitae*, aleccionadora de pueblos e individuos, el historiador necesariamente ha de cumplir con un papel preponderante. La historia, en las concepciones del

filósofo hispalense Sebastián Fox Morcillo, nunca deja de ser ejemplar, virtuosa; por ende, su causa “eficiente” ha de serlo también. La condición pragmática está puesta del lado de los objetivos de la historia: el fin de la historia “no es escribir las cosas para que no se olviden, dice Cabrera de Córdoba, sino para que enseñen a vivir con la Experiencia. El fin de la historia es la utilidad pública” (Montero Díaz 28). Según este pensador humanista, la historia es conceptualizada como un proceso diverso debido a los efectos, pero inalterable en sus causas: “El que mira la Historia de los antiguos tiempos atentamente y lo que enseñan guarda, tiene luz para las cosas futuras, pues una misma manera de mundo es todo” (28).

3.1.2 El perfil del historiador y la ética de la escritura.

En el Prólogo también delinearé una suerte de perfil del historiador: será, en palabras de Metástenes, un varón escogido, docto, prudente, filósofo, perspicaz, espiritual y que por ende se adecue al perfil del sacerdote en tanto que éste último será depositario de confianza, sabiduría y guardián de la verdad.

‘El que toma oficio de historiador –dice citando a Polibio-, algunas veces a los enemigos debe con sumas alabanzas sublimar, si la excelencia de las obras que hicieron lo merece, y otras veces a los amigos ásperamente improperar o reprender, cuando sus errores son dignos de ser vituperados y reprendidos’ (*Historia* 18)

El autor de la historia será catalogado como “causa eficiente della” (*Historia* 19), siendo las causas final y material la propia narración de la historia⁶⁷. El historiador cumple un papel fundamental no solo en la composición de la obra, sino también en lo que atañe a la utilidad por un lado, y al autoridad por el otro. El autor *autoriza* la obra, le presta su nombre, sus cualidades, la inscribe en una serie textual determinada en la cual la propia figura del autor juega un rol

⁶⁷ Estas son las “causas aristotélicas”.

preponderante. La reflexión sobre la verdad contenida en la obra estará ligada necesariamente a una reflexión sobre el sujeto emisor, el historiador. Verdad y autoridad son dos conceptos que no pueden ser pensados individualmente.

La utilidad de la historia no solo está prevista en función de la información (dará cuenta de los hechos ocurridos en las Indias de modo que no caigan en el olvido) sino también en relación con cierta “batalla textual” librada en torno al objeto a narrar. En el caso particular de esta Historia de las Indias, Las Casas se propone “enmendar” otras historias más lisonjeras, inconclusas, mal documentadas, mal narradas, “falta de noticias [...] de las cosas de suso apuntadas” (*Historia* 15), o simplemente moralizantes, como por ejemplo, el siempre fácil blanco que presenta la crónica de Fernández de Oviedo⁶⁸.

Por otro lado, la utilidad particular de su propia narración, tan moralizada como la de Oviedo, está puesta del lado de la denuncia, amparada detrás de ciertas convenciones genéricas que la diferencian de libelos más apocalípticos y acalorados, como es el caso de la Brevísima historia de la destrucción de las Indias (1552), o de extensísimos tratados pseudo-filosófico/teológico/etnográficos como es el caso de la Apologética historia sumaria (1551), obra que contiene en sí largos extractos de la Historia, o De unico vocationis modo(1537), una suerte de tratado doctrinal en el cual se desarrolla su teoría de la conquista evangélica. Las Casas, hábil retórico y teólogo, conoce al dedillo el poder que puede ser ejercido por medio de la escritura, aunque a veces aparezcan sesgos de un incontrolable fanatismo en su propio estilo. El rasgo utilitario abarca tanto al lector como al autor. No solo el autor está establecido de antemano en este tipo de discurso, también lo está el lector. Cabe recordar el pasaje contenido en la carta que

⁶⁸ Los ataques a Fernández de Oviedo serán frecuentes a lo largo de toda la Historia, principalmente en lo que atañe a la verosimilitud de los hechos narrados o al ideal de autoridad desplegado por Las Casas. Así, Oviedo será “el primer *imaginador* de esta sutileza” (I,15, 76, énfasis agregado), o aquel capaz de “atribuirle tanta autoridad, y cuanta cual se suele atribuir a los sueños”. Oviedo es acusado de “henchir el papel de cosas”, no de escribir una historia útil a los ojos del Rey.

acompaña al manuscrito en el momento de ser delegado en manos de los sacerdotes, en la cual se recomienda que ningún varón lego o poco prudente puede tener acceso. Una vez más, la utilidad de la escritura está ligada a ciertas condiciones de producción, pero también de recepción que no hacen precisamente a la democratización de la escritura. La utilidad de la obra es acotada, y debe ser cuidadosamente manipulada. La historia, y su peculiar redacción (y con esto me refiero específicamente al sesgo autobiográfico que desarrollaré más adelante), posesionan al autor de determinada manera en el juego de las estratagemas verbales, estratagemas que también utilizan al continente recién descubierto como campo de batalla.

El provecho del discurso historiográfico será político, como ya he mencionado, pero también será moral. La historia se define entonces como un *speculum morale* ya que la recuperación del pasado histórico se hace necesaria en tanto que liga conocimiento con conciencia⁶⁹ y propone una participación del pasado tanto en el presente como en el futuro. La historia, desde Luis Vives adquiere un sesgo moderno: todo se resuelve en la historia. Sin ella, no se podrá abordar ningún aspecto del conocimiento humano de modo pleno. Todo cuanto existe entre los hombres posee una función histórica en la medida en que está producido en el tiempo y por ende subordinado a él. En este sentido, se hace necesario ligar a la práctica histórica en tanto que práctica moral, con la cuestión ética que se desprende de la labor del historiador.

Al tener un claro objetivo “social”, la historia se proyecta de alguna manera por sobre la figura del sujeto que la lleva a cabo. Solo un varón probo está capacitado para ejercer tal tarea con el compromiso que esta requiere. En el caso de Las Casas, la ética de la escritura⁷⁰ se ve

⁶⁹ Tal o cual hecho no habrá de suceder del mismo modo, se puede corregir el pasado utilizándolo como modelo o ejemplo a seguir.

⁷⁰ Si bien hablo de moral y ética subsiguientemente, no quiero confundir los términos, ya que no son intercambiables, pese a que uno conduzca de alguna manera hacia el otro y se contengan. Con esto quiero decir que el afán moral que guía a Las Casas se refleja en una ética de la escritura que autoriza su historia y su figura. La ética sostiene a lo largo de la práctica escrituraria un sistema de valores que, en el caso que me ocupa, se piensan como

reflejada de manera fehaciente en su labor como misionero y en la virulencia retórica que utiliza para defender, por medio de la narración, sus ideas respecto de la evangelización del Nuevo Mundo. Hay en el discurso del dominico una certeza epistemológica basada en un conocimiento que se establece –como analizaré más adelante- a partir de la cuestión testimonial, es decir, en tanto que los hechos narrados son presenciados en su calidad de testigo relator. Esta ética está inscrita en su misma cualidad de ser narración “desde los residuos de la memoria” (Camacho 39), escritura en la cual texto, realidad y testigo forman un conglomerado indisoluble e inseparable. Los fines que persigue la historia –uno de ellos, y quizás el más importante sea el del reestablecimiento de la verdad- deben ser “ilustrados” por medio de la ética que el discurso presente. Una vez más recorro a Fox Morcillo para definir la labor historiográfica a partir de las condiciones morales del historiador: “si ha de narrar la verdad sin engaño ni pretexto, no callará ante entusiasmo o parcialidad, nada dirá inspirado por el odio, nada escribirá por ambición o avaricia, por soborno o adulación” (Montero Díaz 18) En suma, la exigencia de condiciones éticas en el historiador va necesariamente ligada a la concepción del valor pragmático del discurso historiográfico.

Las cuatro causas enunciadas anteriormente (material, formal, eficiente y final) delimitan sutilmente una concepción de autoridad y de verdad, concepción que, en el caso de Las Casas, incluye elementos como por ejemplo el testimonio, el uso de derivaciones y digresiones, la necesidad de intercalar historias, y sobre todo, la utilización de un “lenguaje transparente” que demuestre cierta despreocupación al nivel estético y retórico en función al objetivo de su actividad, esto es, remarcar la defensa de los indios por sobre otro tipo de cosas.

necesarios dentro del estamento social y moral del reino. En otras palabras, la eticidad del relato, su compromiso intrínseco con la verdad que pretende denunciar, permite atisbar y desnudar la ficción presente en discursos de corte totalitario, como por ejemplo, las respectivas historias de López de Gómara y González de Oviedo.

3.1.3 La retórica de la historia: un estilo parco y “descuidado”.

Para Las Casas, la preocupación estilística está fuera del propósito de la obra, ya que “la excesiva elocuencia engendra verbosidad y ésta es trasunto en el nivel formal de mentira. Una historia verbosa es sinónimo de historia fabulosa y fingida” (Ocaña 221). Montero Díaz reproduce una definición de historia tomada de los antiguos y enunciada por Páez de Castro, que fue utilizada ampliamente por los humanistas españoles del siglo XVI, en la cual se exhiben las dificultades presentes a la hora de escribir la historia propiamente dicha:

Escribir Historia es caminar sobre brasas escondidas debajo de una blanca ceniza que nos engaña. [...] El estilo [...] que no sea estrecho ni corto de razones, ni menos tan entonado que se pueda leer al son de trompeta, como decían los versos de Homero, sino *extendido y abundante, con un descuido natural que parezca que estaba dicho*. (Montero Díaz 14, énfasis agregado)

Evidentemente, Las Casas hace eco de estas palabras en su propia escritura de la historia⁷¹.

Posteriormente, Fox Morcillo también hablará de un estilo digno y grave: “el historiador ha de evitar la ampulosidad con idéntico cuidado que la vulgaridad” (Montero Díaz 17). El historiador ha de seguir un orden coincidente con el de los sucesos, según acontecieron, de lo que deriva la claridad en la narración. Una vez más, “el estilo ha de ser uniforme y en todo lugar semejante a sí mismo” (22)

Ya en el ámbito de los historiadores indianos, los requisitos exigidos a la hora de componer la historia son semejantes. En su Historia de la conquista de México (1684), Antonio de Solís y Rivardeneyra define en breves palabras lo que se entiende por “estilo que deben seguir

⁷¹ Más adelante, Montero Díaz continuará analizando las concepciones de Páez de Castro. Según éste último, la tarea historiográfica no debe permanecer solo en la superficie de los acontecimientos, sino que debe tratar de penetrar las causas. Con tal objetivo, incluye la práctica testimonial dentro del quehacer historiográfico: “Como escribir Historia no sea cosa de invención ni de sólo ingenio, sino también de trabajo y fatiga para juntar las cosas que se han de escribir, es necesario buscarlas [...] Ir tomando relaciones de personas antiguas y diligentes, leer las memorias de piedras públicas y letreros de sepulturas, desenvolver registros antiguos de notaría donde se hallen pleitos de Estado, testamentos de reyes y grandes hombres y otras muchas cosas que hacen a la Historia; revolver librerías de colegios y monasterios y abadías; ver los archivos de muchas ciudades para saber sus privilegios y dotaciones y propios; y sus fueros y ordenanzas”. (15)

los historiadores (consista su fábrica o su acierto en la elección de voces, o en la colocación de las palabras, o en la formación de los períodos)”⁷² (158) y establece la manera de composición de la historia incluyendo los tres géneros clásicos de la siguiente manera:

A tres géneros de darse a entender con palabras, reducen los eruditos el carácter o el estilo de que se puede usar en diferentes facultades, y todos caben, o son permitidos en la Historia. El humilde o familiar (que se usa en las cartas o en la conversación) pertenece a la narración de los sucesos. El moderado (que se prescribe a los oradores) se debe seguir en los razonamientos que algunas veces se introducen para dar a entender el fundamento de las resoluciones. Y el sublime, o más elevado (que solo es peculiar a los poetas) se puede introducir, con la debida moderación, en las descripciones, que son como unas pinturas o dibujos de las provincias o lugares donde sucedió lo que se refiere y necesitan de algunos colores para la información de los ojos. (158)

Por lo tanto, si bien es posible utilizar los tres estilos en la escritura historiográfica, cada uno de ellos tendrá su objeto particular, su lugar adecuado dentro de la narración y su propósito bien delineado, además de estar convenientemente moderados. Para los historiadores de la época, el adorno verbal conduce al engaño al hacer hincapié más en la forma que en el contenido, y disfraza con ampulosas capas a la palabra verdadera, a la palabra salvífica. La escritura de la historia, a diferencia de la escritura de anales, implica la figura del autor que posee las herramientas necesarias y el conocimiento adecuado para interrogar su objeto de estudio y emplazarlo en un contexto más o menos amplio. El conocimiento de la retórica se hace entonces imprescindible. Las habilidades retóricas del historiador, aún cuando proponga un lenguaje llano y “transparente”, están encaminadas hacia la conmoción del lector, es decir, la persuasión. El estilo “simple” propende a un tipo de conmoción particular, alejado de la oratoria, haciendo hincapié en la fuerza de los acontecimientos. La verdad estará del lado del contenido, no solo del de la vero-similitud propiciada por el uso “adecuado” del lenguaje.

⁷² Finalmente, y ya que no le es posible respetar “tales huellas”, deja la concreción de la escritura en manos de la Providencia.

Sin embargo, la “forma” de la historia no pierde importancia. El propio dominicano define su obra a partir de esta transparencia que llamaré “representacional” del lenguaje al describirla a partir de “la penuria de los vocablos, la humildad del estilo, la falta de elocuencia” (*Historia...* 11). La idea del lenguaje llano acompaña toda la redacción de la obra y no siempre está relacionada con su propia escritura⁷³. El uso de un lenguaje en apariencias transparente permite una lectura compleja respecto de la actividad historiográfica: por un lado, el hecho histórico sólo tendrá existencia a partir de su escrituralidad, es decir, la existencia lingüística del hecho intenta acreditar la pretensión de verdad del discurso histórico (Ricoeur, *La memoria...* 365). A partir de esta presuposición caben señalar dos problemas bastante obvios: la *literalidad* de las estructuras históricas, y el *verosímil* presente en la escritura.

Para el dominicano, la historia es literal, y lo es en un doble sentido. Si la historia es verdadera, es decir, si la autoridad sobre la cual descansa la acción historiográfica respalda los hechos narrándolos tal cual sucedieron, entonces la historia relata “al pie de la letra” los sucesos: “quiero poner aquí a la letra, sin poner ni quitar palabra” (*Historia...* I, 24, 132), dice Las Casas. La letra da cuenta de la materialidad de la escritura, de la posibilidad de “ver” el evento narrado en letras de molde, de *ver escrita la escritura*. “Estas son palabras del Almirante, dice, y yo las vi escritas de su propia mano” (I, 163, 645). La letra es confiable en tanto que lo sucedido esté escrito, aunque la letra pueda estar errada o corrupta. Por lo tanto, no ocurre nada más allá de lo narrado porque todo lo acontecido está contenido en la narración de manera total. Al mismo tiempo, la historia es literal porque la letra representa el evento, lo presenta y lo hace participar

⁷³ Respecto de las palabras de Colón, dirá: “Estas son sus palabras, y no muy pulidas en nuestro romance, pero, cierto, no por eso dignas de desechar” (*Historia* I, 124, 498). Más adelante, y hablando también de Colón, añade: He querido poner aquí estos pedazos de aquella carta, para que se vea con cuánta simplicidad el Almirante andaba y escribía, y también cómo en aquellos tiempos no había el modo de escribir tan levantado de ilustres y magníficos que ahora se usa en el mundo, que faltan vocablos para engrandecer los títulos que se ponen en las cartas (*Historia* II, 34, 127)

de una economía ajena a su concepción primigenia. El evento tiene existencia lingüística, de ahí la necesidad monumental y enciclopédica de decirlo todo. Entonces, la historia es literal porque narra los eventos, pero también porque narra los eventos verdaderos⁷⁴, apoyándose en la condición de verdad presente en el discurso.

La dificultad de representar la verdad evitando la verosimilitud es el problema central del conocimiento historiográfico. En el Arte Retórica de Rodrigo Espinosa de Sanctayana (1578), se establece que el historiador no debe tratar de cosas “falsas, verosímiles ni imaginadas” (Montero Díaz 22), sino de hechos ciertos. Para cumplir con semejante mandato se requiere verdad, no verosimilitud, ya que esta última nada tiene que ver con el género historiográfico. La *apariencia de verdad* que define en cierto modo a la verosimilitud contamina del todo la representación lingüística de la verdad, si es que existe tal cosa⁷⁵. Escribir es una forma de acción, y por lo tanto, tal acción debe ser verdadera de modo que el producto, la escritura misma, sea también verdadera. La acción verdadera es la acción absoluta, pura, acción en sí que no necesita de adorno alguno. La acción *es*, sin predicación, sin atribución.

Queda del lado del lenguaje narrativizar tal acción temporalmente, es decir, agregarle una dimensión temporal de modo que pueda ser narrada, que ocupe un espacio en el tiempo (de la narración y de la enunciación) y de ese modo adquirir cierta dimensión, una duración sostenida que le otorgue existencia. Muchas veces el dominico acusa faltas en su propia narración, eventos

⁷⁴ Para Fox Morcillo existe una jerarquía en lo que respecta a los sucesos. Así, hay eventos dignos de ser narrados o no. “Entre las noticias que integran el contenido de la Historia –dice- existe una cierta jerarquía; lo *histórico* de por sí entraña un rango, una calidad. Lo *histórico* por naturaleza es lo ‘grande, útil, grato y ejemplar’, y no ‘las cosas vulgares y menudas, que ni convienen a la dignidad de la Historia ni son dignas de ser leídas’. El conjunto de estas cosas dignas hará que la historia sea gozosa y agradable.” (Montero Díaz 17)

⁷⁵ Teóricamente, el valor de verdad puede atribuirse tanto a la proposición (verdad *de dicto*), como al objeto, persona o acción a la cual la proposición remite (verdad *de re*). En la historiografía el valor de verdad se atribuye tanto a la narración (*de dicto*) como a los sucesos pasados o presentes (*de re*). En este momento prefiero trabajar la verdad *de dicto* y dejar el análisis de la causa eficiente de la historia, esto es, el historiador como figura autoritativa, para más adelante. Por lo tanto, me ocupo de la verdad en el plano discursivo, más allá de otro tipo de procesos de verosimilitud.

que ha dejado de lado, sucesos “que no curo decir por la prolijidad⁷⁶”(I,148, 591) de la historia o lo que “la orden de nuestra historia requiere” (II, 57, 207). Por lo tanto, hay sucesos que caen en el olvido, que no están escritos y en consecuencia no existen, carecen tanto de entidad lingüística como de entidad histórica. Lo que no está escrito, dicho (y quiero hacer hincapié en la utilización del participio pasado como forma de adjetivación) desaparece del discurso de la historia y del curso temporal de los eventos. “The written history is not just about time [...] it embeds time in its narrative structure” (Steedman, 44) El problema de la verdad conduce necesariamente hacia una “escriptura desnuda de retórica” (Mignolo, “El metatexto..., 383), en suma, hacia un lenguaje transparente.

Conviene repasar la definición aristotélica de “verdad” como la cualidad de un juicio que enuncia con respecto a la cosa existente, que ella existe, y con respecto a la cosa no existente, que ella no existe (*Metafísica* IV, 6-7). Habría una cierta conformidad entre la oración y la cosa a que aquella se refiere, o sea, una “verdad lingüística” acentuada “si la oración en que se expresa la verdad pertenece al idioma peculiar de la Nación que produjo la cosa, es decir, el hecho histórico” (Frankl 101). Al mismo tiempo, es necesario visitar el concepto de realidad que acompaña a esta noción de verdad: para Aristóteles, la realidad puede estar del lado de la realidad empírica, de la cosa individual y por ende accesible a nuestros sentidos, o puede ser una realidad de índole metafísica, asequible por medio del intelecto. Para “hacer presente” esta realidad, para transformarla en verdad, debe haber un paso intermedio, una configuración lingüística que le otorgue entidad.

⁷⁶ Por “prolijidad” se entiende “el largo en razonar” (Covarrubias 1378)

3.2 LA NOCIÓN DE VERDAD Y LO VERDADERO EN LA ESCRITURA HISTORIOGRÁFICA: HACIA UNA HISTORIA “LITERAL”.

El objeto de lo que llamaré operativamente utilizando una nomenclatura moderna “discurso histórico”, *los hechos verdaderos*, será lo anotado, que como tal procede de lo observable, siendo esto último lo que es digno de memoria, digno de ser notado. Es decir, el hecho no tiene nunca una existencia que no sea lingüística, como referí anteriormente. El hecho narrado “copia” la realidad mimándola. En este sentido, la realidad parece ser el único referente exterior al discurso mismo, pero inasequible desde fuera de ese discurso que la propicia. En otras palabras, el discurso histórico se propone como un discurso altamente mimético.

No es válido definir este discurso historiográfico solamente a partir de la verdad, ya que no es esta su *especificidad*, habida cuenta de que discursos como el de la filosofía o la lógica apelan también a la condición de verdad. Sin embargo, a diferencia de la filosofía o la lógica, en el discurso historiográfico, la verdad queda legitimada pragmáticamente, es decir, por el *fin* de la historia en tanto que causa final (historia como *magistra vitae*), ya que no se consideraría “verdad” aquello que contradijera las ideas dominantes respecto de lo que constituye el buen vivir. Por lo tanto, no hay una verdad esencial, superior y primigenia. Jerónimo de San José anota al respecto:

Parecerá dificultoso que haya narración verdadera y que sea de cosas falsas, porque la verdad o la falsedad de la narración se toma de las cosas narradas. Pero bien considerada la naturaleza de la verdad y de la falsedad, *hallaremos que se puede juntar de algún modo y sentido la verdad de la narración con la verdad de las cosas narradas*. (Mignolo, “El metatexto...”, 317, énfasis en el original).

Lo narrado, además de verdadero y útil, tiene un profundo significado, moral, político, o simplemente relacionado con lecciones respecto del buen vivir. Una vez más, el discurso histórico es verdadero porque es profundamente pragmático.

Por otro lado, el estatuto de la verdad presente en el hecho histórico está ligado lingüísticamente a un hecho ontológico: el discurso dará cuenta de lo que ha sucedido, no de lo que no sucedió o de un hecho dudoso. La narración histórica es, por lo tanto, de índole positiva, no conoce la negación, y es aditiva, siempre suma a un hecho, uno más.

Ahora bien, el criterio de verdad acompaña necesariamente a la obra historiográfica en función a cierta garantía de la realidad propiciada por la narración de los acontecimientos tal como sucedieron. El problema está dado por la manera en que se concibe la verdad por un lado, y por otro, por la forma en que ésta se relaciona con otros principios que delimitan la formación discursiva de carácter histórico. Específicamente, ¿qué se dice cuando se enuncia que la *historia es la narración verdadera de los hechos verdaderos*? ¿Qué es lo verdadero? Y una vez identificado, ¿cómo narrarlo si la verosimilitud no forma parte de las reglas del juego? La respuesta está del lado de la verdad y los efectos que tal “verdad” puedan producir en el discurso.

Lo que está en juego no es el hecho como tal, sino el significante del acto de palabra (la enunciación) considerada como *acto* de autoridad. La realidad, lo real, no puede ser pensada por fuera del acto elocutivo, no hay una realidad exterior al enunciado ya que las palabras desaparecen una vez pronunciadas, se escapan de la pluma una vez escritas. No hay entonces una realidad que mimar, sino que lo real del discurso, en particular en el caso de la escritura de la historia, pasa a ser el discurso mismo, un discurso autorreferencial que elimina la exterioridad superflua (la descripción, lo banal, aunque más adelante intentaré demostrar que estos elementos forman parte esencial de la narración de Las Casas como parte de una especialísima manera de verosimilizar –desde la escritura en sí- su propia narrativa) para hacer hincapié en lo interior trascendental.

Lo que propongo es una concepción de mimesis que se desarrolle dentro del texto, sin necesidad de un afuera que se erija como referente, sino un texto autorreferencial en el cual la mimesis funcione de manera similar a las reglas del decoro, es decir, como un grado de coherencia interna capaz de “crear” un mundo suficiente, un texto *reliquia* -con todo lo que esto significa a nivel semántico-, contenido en sí mismo, cerrado, y con cánones propios. Si la mimesis propia de la obra histórica funciona de manera semejante a las reglas del decoro, entonces la verdad ha de tener una especial relación no solo con el contenido, sino también con la forma, con la coherencia interna del discurso. En suma, una mimesis que se mime a sí misma, capaz de establecer una referencialidad propia debido a la ausencia de referencialidad externa. Si lo que se debe narrar es inasible, entonces, la única forma de hacerlo es re-creando un espacio discursivo capaz de contener esta realidad nueva, esquiva e inenarrada. La realidad, lo real, no está construida a partir de un modelo –no hay modelos posibles, en este momento histórico todo se narra “por primera vez”-, sino a partir de reglas culturales de representación.

La verdad está del lado de las palabras, mejor dicho, del lado de aquel que enuncia las palabras. ¿Qué hace que un discurso sea “más verdadero” que otro? La respuesta parece simple, la autoridad, la autorización de la voz discursiva. ¿Qué necesidad hay, en el caso de, por ejemplo, Bernal Díaz del Castillo, de intitular su relación como Historia verdadera de la conquista de la Nueva España? ¿Acaso hay historias más o menos verdaderas⁷⁷? Lo que hay que establecer es el principio de autoridad, el lugar de enunciación que ha de acompañar cada relato.

⁷⁷ La crítica parece haber agotado el tema. Teóricos de la talla de Rolena Adorno, Margarita Zamora, o Stephanie Merrim han escrito extensamente al respecto. Sin embargo, algunos aspectos parecen haber sido desestimados, como por ejemplo, el “efecto de real” que producen las diferentes versiones de los hechos narrados desde una perspectiva un tanto más epistemológica que histórica.

Existe una rigurosa deontología del historiador durante la España humanista. Si bien la Historia es “garante de la verdad”, esta misma verdad, alma y vida de la historia, se presenta también como “subjetiva virtud del historiador” (Montero Díaz 34) “La Historia recibe su principal autoridad del historiador”, dice Fray Jerónimo de San Juan, y al mismo tiempo, la autoridad del historiador reside en su “virtud, sabiduría, nobleza y dignidad de oficio”. Las Casas está al tanto de estos juegos de autorización. Mencioné más arriba los virulentos ataques a Fernández de Oviedo, al igual que las numerosas referencias a la Historia de la Conquista de México (1552) de Francisco López de Gómara. Un ejemplo basta para ilustrar estos procedimientos desautorizadores:

Esto de sacrificar hombres y comerlos, como dice Gómara, yo creo que no es verdad, porque siempre oí que en aquel reino de Yucatán ni hubo sacrificios de hombres, ni se supo qué cosa era comer carne humana, y decirlo Gómara, como ni lo vio ni lo oyó sino de boca de Cortés, su amo y que le daba de comer, tiene poca autoridad [...] Harto poco sabe Gómara de la predicación del Evangelio y del fruto que en estas partes han hecho las tiranías y estragos con armas... (*Historia* III, 117, 427)

Más adelante, Las Casas pretende “cotejar” las historias, que el lector juzgue y decida a quién quiere creer, pero para eso ha de diseñar un lugar de autoridad para sí diferenciado del de los otros. Tratará de construir una verdad por encima de otra por medio de la utilización de determinados mecanismos retóricos, especie de trampa textual que se traga al lector, al historiador y a la propia historia, a partir del testimonio ocular en detrimento de la historia de segunda mano.

Cotejado todo lo que este Gómara dice y lo que escribió Oviedo, con lo del capítulo precedente, y finalmente con toda la historia de casi lo más de este libro III, que con pura verdad se ha afirmado haber sido todo dicho, a la discreción del prudente cristiano lector se remite, que juzgue cuál llega más semejanza de verdad y cuánta fe se debe dar a todo lo que todos éstos escriben, pues en cosas tan manifiestas tuvieron tanto descuido en referir la verdad, si no los cegó su propia malicia, lo que osaría creer. (*Historia* III, 160, 589)

En suma, una forma particular de mimesis que apunte hacia el interior mismo del propio discurso creando un efecto de verdad inapelable.

3.3 EL USO DE LA DIGRESIÓN COMO POTENCIACIÓN DE LO NARRADO.

Por otro lado, este tipo de mimesis construido cuidadosamente, también acoge en su seno otros dispositivos retóricos, como por ejemplo, la digresión. En la Historia de las Indias las digresiones son continuas, muchas veces irritantes o suelen parecer sin sentido, interrumpiendo el flujo narrativo de lo histórico en el momento en que todo parece encauzarse hacia cierto devenir “natural”. Sin embargo, estas digresiones distan mucho de carecer de sentido ya que otorgan al relato una serie de detalles que de otra manera estarían ausentes ya que no tendrían cabida en un medio altamente codificado, y al mismo tiempo potencian lo narrado a partir de un sustrato distinto, dramático, que expande la perspectiva histórica a la vez que recodifica el marco referencial y funciona como instrumento de enlace.

En principio, la idea de la digresión parece estar ligada puramente con el placer, placer de leer, pero por sobre todo, placer de narrar. El mismo Las Casas hace hincapié en esta cualidad hedonista de la narración: “sería muy agradable referir aquí algo dello” (I,17,92), dice al comienzo de una larga digresión - la primera- que ocupará dos capítulos, acerca de la historia de las conquistas portuguesas en alta mar. La necesidad de decirlo todo se aúna con el placer extremo que produce el hecho mismo de decirlo.

Si hubiera que delinear una función para las narraciones intercaladas en el recorrido de la Historia, podría decirse que su principal destino es el de hacer pasar el tiempo en la escritura, es decir, establecer una suerte de fenomenología de la lectura por medio de la cual autor y lector

sientan que el tiempo transcurre, se desgrana, se detiene, avanza, de modo que el tiempo de la escritura coincida de alguna manera con el tiempo de la lectura en una “charla” amena plagada de acotaciones al margen y notas al pie. En otras palabras, las historias incrustadas hacen del tiempo un personaje más del relato del mismo modo en que lo fue del proceso escriturario.

Muchas veces este uso particular del tiempo propicia una anormalidad temporal o una dislocación secuencial. Las Casas realiza una manipulación del tiempo extraordinaria e innovativa a la vez, se podría decir que casi moderna: hay muchos sucesos superpuestos en el tiempo y que en consecuencia deberían estar superpuestos también en la narración y en la lectura. De ese modo, obliga al lector a adecuarse a una realidad compleja que parece desarrollarse “en tiempo real”, pero en el tiempo real de la narración, lo que implica series de eventos sincrónicos que se relacionan entre sí tangencialmente y que producen la sensación de que el flujo narrativo “coincide” con el tiempo que implica la narración en ser narrada y en ser leída, sensación ligada a una particular verosimilitud en la cual lo que se propone es mimar la temporalidad, es decir, *hacer una mimesis del tiempo*.

3.3.1 Una mimesis del tiempo.

Como es sabido, la *Historia* de Las Casas fue compuesta a lo largo de un lapso de cuarenta años, y muchas veces pareciera que tal ejercicio de composición debiera reflejarse de alguna manera en la lectura, tal como el dominico advierte en el primer capítulo del Libro III:

Y porque en esta tan difusa y general historia hubo muchas interpolaciones y pasaron muchos años, en los cuales se interrumpía, por las inmensas y continuas ocupaciones que dentro y fuera de la celda me ocurrieron, por cuya cusa algunas cosas de las escritas en los dos libros precedentes, que convendría hace mención, y de los capítulos y lugares donde quedan puestas, lo

mismo, y también otras que ofrecía decir en este tercero y en los demás⁷⁸, por ventura, se podrán trastocar, poniendo en un lugar lo que debiera poner en otro, por ende de los benévolos lectores, aunque culpen la memoria, topando con este defecto, pasen adelante a recibir noticia de la verdad que aquí dárseles pretende, de la cual se ha tenido más cuidado que de afeitar ni endulzar palabras y ni ocupar papel para cumplimientos que no pasan de la superficie⁷⁹. (III, 1, 3)

Los afortunados años repletos de sucesos se complementarán con innumerables relatos transversales, como si fuera necesario llenar las páginas *materialmente* con el tiempo para hacer sentir la cantidad de hechos acaecidos en el tiempo necesario que conlleva la lectura. Los años flacos tienen libros flacos, pocos acontecimientos, pocas páginas, como si no importara llenar ese tiempo semivacío que corresponde al decenio transcurrido entre 1501 y 1510, narrado en el Libro II de esta *Historia*.

De hecho, el Libro II finaliza con un apresuramiento verbal, con una gradación de acciones que van subiendo de nivel hiperbólicamente, haciendo proliferar la frase sin ir más allá de lo que dice, pero diciendo mucho más de lo que parece decir. El recurso estilístico de este Libro, marcado por la escasez de acontecimientos, estará dado por este apresuramiento, recurso similar al utilizado a lo largo de la *Brevísima* y que tiene como objetivo esta enumeración de sucesos eliminando de alguna manera el componente temporal para intentar una suerte de superposición por fuera del tiempo marcada por el uso excesivo de infinitivos capaz de suspender su función narrativa -explicativa- y lograr cierto efectivismo lingüístico por medio de series. La brevedad, para Las Casas, implica una interrupción de lo temporal. Dice en la *Brevísima*:

A ésta ahorcaron, y fueron infinitas las gentes que yo vide quemar vivas, y despedazar y atormentar por diversas y nuevas maneras de muerte y tormentos; y hacer esclavos todo lo que la

⁷⁸ Cabe recordar que el plan de la obra incluía al menos cuatro libros, desde el descubrimiento hasta el momento histórico más cercano al tiempo de la enunciación del relato, en un ambicioso plan que bien recuerda las atribuladas aventuras narrativas de Tristram Shandy, quien quería hacer coincidir narración con tiempo vivido.

⁷⁹ Una vez más, Las Casas enfatiza la calidad de la verdad a partir de su desnudez retórica, “sin afeites” ni palabras endulzadas.

vida tomaron; y porque son tantas las particularidades que en estas matanzas y perdiciones de aquellas gentes ha habido, que en mucha escritura no podrían caber (43)

Este procedimiento se acrecienta en la *Historia de las Indias*:

Considere aquí el lector el fin que hicieron estos dos primeros capitanes [Nicuesa y Hojeda], que de propósito procuraron pedir gobernación y autoridad del rey para entrar en la Tierra Firme a *inquietar, infestar, turbar, robar, matar, cautivar y destruir* las gentes della, que, viviendo en sus tierras tan apartadas de las nuestras *ni nos vieron, ni oyeron, ni buscaron ni en cosa nos ofendieron*. [...] Item, si por ellos se aprobaron y justificaron las obras semejantes, y los fines e intentos mismos que los gobernadores y capitanes, que después éstos en aquella Tierra firme sucedieron, perpetraron, trajeron, cometieron y pretendieron; creará cualquiera cristiano que no; porque aun las mismas sus postrimerías de todos ellos dieron fiel testimonio dello, como referirá toda esta historia, si place a Dios, en todos los libros que por escribir quedan. (II, 68, 249 y ss, énfasis añadido)

Además de la serie de acciones notables que de por sí no representan evento alguno porque no son formas temporales del verbo y carecen de explicación y expansión (actividad narrativa muy cara a Las Casas, y que no hubiera demandado más esfuerzo que el necesario), es interesante notar la gradación en la cual coloca los infinitivos, recurso que puede ser leído como una jerarquía intencional donde las acciones van “de menor a mayor”, empezando por ejemplo con “inquietar” para terminar decididamente con el verbo “destruir”. La posición de los infinitivos en la frase da cuenta de una intención, de un deseo de otorgar más importancia a determinados sucesos por sobre otros, a diferencia de lo que se propone en los anales, en los cuales, al no haber formas personales o temporales de las acciones, todas tienen la misma importancia.

El fraile es conciente de este uso extremo de lo a-temporal a la hora de narrar. Lo importante parece ser la enumeración de acciones, y no su explicación. La efectividad parece estar de lado de lo breve, alejada esta vez de las digresiones, historias intercaladas, anécdotas y ficciones que pueda proveer. Este recurso es casi exagerado en la *Brevísima*: “Y es verdad que si

hubiese de decir en particular sus crueldades [de los españoles], hiciese un gran libro que al mundo espantase” (69), dice, y anteriormente,

...todas las cosas que hemos dicho son nada en comparación con las que hicieron; pero aunque las dijéramos todas, que son infinitas las que dejamos de decir, no son comparables, ni en número ni en gravedad, a las que desde el dicho año de mil y quinientos y diez y ocho se han hecho y perpetrado hasta este día y año de mil y quinientos y cuarenta y dos. (56)

Los períodos no narrados de la historia no tienen que ser un espacio en blanco, aunque sí pueden ser una sucesión de eventos no narrados sino enumerados.

3.3.2 Las “costras” del discurso: una profundización de los procesos de narrativización de la historia.

La presencia de historias intercaladas, a diferencia de estos inventarios carentes de temporalidad, particularizan el discurso acercándolo a modelos más narrativos que históricos; es decir, a partir de la inclusión de estos artificios retóricos, más cercanos a lo literario, la idea de relato cronológico se complejiza por medio de un proceso que se puede llamar de “narrativización”. Ante formas no narrativas de lo histórico, y con esto me refiero a los anales, o a la crónica tal como se concibe tradicionalmente en tanto que géneros de “imperfect historicality” (White 4) o formas imperfectas incapaces de dar cuenta “completamente” de los eventos, Las Casas opone este discurso cargado de digresiones, comentarios, editoriales y detalles que parecen, en principio, conspirar contra la unidad retórica, e incluso narrativa, del relato. Durante muchos años se creyó que las digresiones no deberían formar parte de la *Historia* en tanto que atentaban contra la unidad del texto expandiendo innecesariamente los hechos, y agregando innumerables y

aparentemente redundantes facetas a los eventos⁸⁰. Tal es así que Fernández Navarrete decidió “curar” el texto durante el siglo XVIII y publicar una edición expurgada. Para este crítico español, “las digresiones que exhibía el texto de Las Casas eran sinónimo de *costras* o excrecencias que restaban ‘verdad’ y ‘unidad’ al discurso histórico de la Conquista, discurso que aún tenía mucho de teológico” (Benítez Rojo 262, énfasis agregado)

Sin embargo, son precisamente estas “costras”, estas excrecencias las que le prestan al discurso histórico su profunda individualidad, su particular especificidad, su intrínseca capacidad de narrar, y narrando hacer apercibir un mundo que de otro modo permanecería en el hueco blanco de los anales. Las digresiones, sobre todo cuando se evaden del discurso principal adoptando formas literarias como el cuento, la ficción intercalada o la historia oral, son las que permiten atisbar esta “verdad” que para Navarrete se diluye en la excesiva palabrería⁸¹. En palabras de Hyden White,

The events must be not only registered within the chronological framework of their original occurrence *but narrated as well*, that is to say, revealed as possessing a structure, an order of meaning, that they do not possess as a mere sequence” (*Figural Realism...5*, énfasis añadido)

Una historia que carezca de este componente narrativo conferido por las digresiones no es capaz de dar cuenta de un universo complejo en el cual, al igual que en la narración misma, se entrecruzan distintos saberes, discursos, y voces que solo pueden ser oídas en su totalidad interconectadas, superpuestas. Si en los anales nadie habla es porque no hay un sujeto del discurso ya que el discurso no es tal, sino una mera sucesión de fechas y nomenclaturas; sólo en

⁸⁰ Lewis Hanke prefiere definir la *Historia de las Indias* como un mosaico que adolece de desorganización narrativa y secuencia cronológica debido en parte a las innumerables referencias y citas que “ahogan la narración de la historia” (Hanke, *Estudios...* 87): “la narración pasa de un tema a otro sin orden ni concierto, para confusión del lector y a veces, hace extraños rodeos o se detiene por completo para dejar paso a capítulos fuera de propósito” (87). Pese a estas frecuentes observaciones, interesa rescatar una vez más que el contenido de la historia está formado tanto por el evento narrado como por la narratividad de tal suceso.

⁸¹ Las Casas es quizás el primero en advertir este peligroso deslizamiento hacia prácticas ficcionales. Basta solo con releer el episodio de las hormigas y la piedra de solimán en el Libro III, o en el Libro II, 55, la historia del perro Becerrillo.

la narración se hacen presentes estas voces dispersas y encubiertas. Es el trabajo del lector separarlas en la medida de lo posible, oír las, dejarlas resonar. En otras palabras, donde no hay narración, según anuncia Benedetto Croce, no hay historia. La escritura que pretende Navarrete está más ligada a los anales que a la particularísima crónica engendrada por los sucesos acaecidos en el Nuevo Mundo: a una realidad heterogénea e inaprensible se hace necesario contraponer una forma narrativa tan heterogénea y dialógica como la misma realidad, para de ese modo poder “acecharla”, representar los eventos. El riesgo de este tipo discursivo está de lado de la aparición de una subjetividad fuerte, capaz de “engullirse” el discurso, erigiéndose como tópico y centro de la narración a la vez que desplaza los sucesos a un segundo plano.

Tal peligro no aparece en los anales, ya que al no haber un sujeto enunciador, una causa eficiente, los eventos parecen hablar por sí mismos, es decir, los eventos no necesitan ser narrados, sino que se (re)presentan –en tanto que eventos “reales”- a sí mismos: “real events should not speak, should not tell themselves. Real events should simply be” (White, *Figural Realism...* 3). Los anales pueden ser considerados como “historias no finalizadas”, incompletas y por ende fallidas ya que carecen de estos elementos suprahistóricos que los completan particularizándolos. En los anales, todos los eventos parecen tener la misma importancia, la misma jerarquía, ya que son apuntados de la misma escueta manera, sin agregarles o quitarles categoría. Lo importante es precisamente que el acontecimiento ocurrió, que es digno de memoria, y por lo tanto, necesario de ser anotado: su valor reside en el hecho de haber sido rememorado. El problema es que los anales parecen no tener principio ni final porque no hay historia que narrar, sino un mero racconto de sucesos. El factor “tiempo” de la narración, es decir, el carácter narrativo de la historia, no está presente y por lo tanto, hay solo mera secuencia, pero no relato.

3.3.3 La digresión como germen de la interpretación en el discurso histórico: un paso hacia la subjetividad moderna.

El texto interpolado surge de un vacío, de lo que falta enunciar pero que está ahí, a la vista, en otra clave. Por un lado, representan el tiempo que transcurre en la narración, pero también dan cuenta de sucesos que escapan al frío relato de los anales y de ese modo potencian el costado informativo de la historia por medio de procesos de narrativización. Hay algo más que decir que no se puede decir en la mera enumeración de eventos, y ese *algo más* escapa de las estructuras historiográficas acercándose o mezclándose con otros géneros. La función de estas digresiones será la de señalar este vacío conceptual llenando el espacio con algo que no se puede decir del todo, pero que está ahí, disfrazado, disimulado en medio de otras formas escriturarias muchas veces no canónicas, duplicando de alguna manera el discurso histórico re-narrando desde otro punto de vista. Precisamente, esta re-narración es la que deja abiertos determinados “espacios imaginarios”, zonas dudosas, aprehendidas a medias, que pueden ser leídas retrospectivamente como gérmenes de interpretación, como “estadios elementales de interpretación cultural” (Pupo-Walker, *La vocación* 17)

Las digresiones amplifican el rango narrativo de la historia proveyéndola de explicaciones y por ende, agregando una faceta más al tipo textual. Si bien alteran de alguna manera la organización del texto –lo que irritaba profundamente a críticos dieciochescos como Fernández Navarrete- y por lo tanto recodifican la referencialidad de lo narrado/leído, tratan de re-construir la realidad heterogénea heterogeneizando la escritura, es decir, la propia materia capaz de reflejar tal realidad. La irrupción de lo imaginario, de lo extravagante, es del todo innecesaria a los fines prácticos de las historias, las relaciones, cartas o demás géneros oficiales, pero es precisamente este rasgo de extravagancia el único posible de representar en la mente de

lector europeo tal maraña de información, experiencia y percepción. Ligeramente al principio, pero después con todo el peso de la palabra, lo imaginario se infiltró en las crónicas oficiales hasta la médula. “Lo imaginado [...] es entonces un instrumento que escinde y organiza las variantes, casi infinitas, de lo que era inteligible en la progresión inusitada de los descubrimientos” (Pupo-Walker, *La vocación* 37) produciendo un discurso que se acerque más a lo que podríamos llamar “imaginación histórica” con lo que ello conlleva -tiempos de cambios, rupturas, refiguraciones de tradiciones teológicas, cosmológicas y clasificadoras-, que a un mero discurso historiográfico concebido posteriormente como resultado de estos procesos pre-modernos.

Las incrustaciones sugieren, a la sazón, la presencia de un universo heterogéneo y en permanente subversión, cuya única manera de aprensión será por medio de un texto heterogéneo capaz de abarcar prácticas diversas. El mejor modo de hacer esto será por medio de una escritura que se acerque peligrosamente a lo literario, coqueteando con la verosimilitud hasta límites imprecisos. Cabe destacar que la verosimilitud no se ve del todo afectada por la incrustación de historias porque de alguna manera se mantiene la idea de un verosímil formal, interior al texto mismo, y que no interrumpe la dinámica general del proceso narrativo aunque suscita una serie de operaciones diferenciadas por parte del lector para poder llevar a cabo el ejercicio de la lectura. Lo verosímil está conformado por el desarrollo coherente de la narración y la secuencia de etapas que la justifican.

En palabras de Pupo-Walker, las digresiones⁸² son una forma complementaria del discurso histórico, suerte de desdoblamiento internos que funcionan como un “sugestivo instrumento de enlace” (*La vocación* 31) y cuya función es la de despertar mecanismos

⁸² Pupo-Walker prefiere llamarlas “ficción intercalada”, pero yo quiero conservar la idea de digresión porque si bien bordean el discurso literario, no todas las digresiones son relatos ficcionales a la manera de cuentos o fábulas.

analógicos en la mente del lector. Por otro lado, la presencia de historias intercaladas tiene como función secundaria interrumpir lo moroso de la narración de los eventos. Matiza la estructura en la cual lo que parece importar es lo que sucedió “después de” en una espiral sumatoria que añade evento tras evento en una serie monótona. Lo fastidioso de los anales se ve interrumpido por la presencia de ese algo que está ahí, suerte de supérstite narrativa y que debería permanecer por fuera del relato, ya que parece no agregar nada a los hechos acaecidos, sino alargar hasta lo exasperante una delación.

Ante la pregunta ¿qué sucede después?, el lector se encuentra con que no hay continuidad inmediata, sino un ejercicio de la multitemporalidad propuesta por el medio que se quiere narrar. A diferencia de lo que ocurría con las relaciones históricas de la antigüedad, en las cuales “la interpolación viene a ser una suerte de representación indirecta que atenúa las urgencias y asperezas de lo cotidiano” (Pupo-Walker, *Historia...* 151), en este caso las digresiones se demoran en una representación oblicua de lo cotidiano contenida en un espacio escriturario interdicto en el cual se trascienden y exceden las modalidades convencionales de lo discursivo para desbordar los planos de una *episteme* formada, en apariencias clausurada, pero en constante interrogación. En otras palabras, este ejercicio retórico que parece interrumpir el flujo de lo histórico está poniendo en peligro las estructuras de conocimiento europeas examinándolas, indagándolas a la luz de una nueva *episteme* en constante de-formación que deja lugar a espacios imaginarios, tambaleantes, en permanente tensión.

Sin embargo seguimos leyendo. Hay un deseo de saber qué más ocurrió, cómo se desarrollaron los hechos más allá de la digresión. El lector quiere volver a la historia pero sin saltarse las digresiones. El mismo historiador parece cooptado por esta urgencia narrativa, por señalar el final de la digresión con un “volvemos a nuestra historia”, o “tornamos a nuestro

cuento” mostrando metatextualmente el pasaje de una forma discursiva a la otra, pasaje abrupto, con bordes y aristas que no hay que limar, ya que de alguna manera la digresión se presenta como contrapunteo del evento, elemento disruptor del flujo narrativo que aparece como tal, como irrupción, interrupción de lo que sucede para mostrar una faceta del tiempo distinta a la del relato historiográfico: la causa eficiente de la historia, el historiador, quiere, innovadoramente, dar cuenta de un tiempo múltiple, complementario e híbrido, un tiempo que se escapa de su concepción europea y en el cual varios vectores temporales se superponen acumulados y que no se deja decir más que asumiendo el riesgo de lo fragmentario. En suma, un tiempo manipulado del mismo modo en que el historiador se siente manipulado por el medio.

3.4 LA HISTORIA TESTIMONIAL VERSUS LA HISTORIA “SECRETARIAL”

Como mencioné más arriba, el origen del vocablo *historia* deriva de la palabra griega *isorein*, y tiene al menos dos significaciones: por un lado, el hecho de ver o recibir información de testigos oculares, y por otro, referido al informe verbal correspondiente a la información recibida. La versión latina de la palabra *historia* no implica un elemento temporal, por lo que es común durante la antigüedad las profusas historias naturales, de animales o plantas, práctica que se extiende también hasta el renacimiento. Se puede definir la historia en estos términos como una “narración de lo ‘visto y vivido’ por el autor de ésta, sea como tradición fiel, oral o escrita, del relato originario de un hecho pasado” (Frankl 82). Tucídides elabora un concepto de verdad historiográfica basado precisamente en esta idea de “lo visto y vivido”, proponiendo un grado de valor exclusivo de verdad de las afirmaciones basadas en el conocimiento directo del narrador en

tanto que testigo de vista o en el testimonio examinado cuidadosamente de otros testigos oculares.

Hay en la *Historia de las Indias* un rasgo fuertemente testimonial. La verdad se construye la mayor parte de las veces desde el punto de vista del historiador presente en los eventos que narra, y si no lo estuviera, a partir de determinados artificios retóricos tales como “me lo han contado”, o “lo sé de primera mano” cuyo objetivo es el de retener lo más posible la idea de inmediatez entre lo sucedido y “lo real”, entre el contacto personal y la escritura o la exposición de fuentes documentales a las cuales sólo él tiene acceso. Por ejemplo, al referir los descubrimientos de Colón o de su hermano Bartolomé, está en posición de aseverar sus dichos apoyado en sus fuentes: “En estos viajes y descubrimientos, o en algunos dellos se halló el Almirante D. Cristóbal Colón y su hermano D. Bartolomé Colón, *según lo que yo puedo colegir de cartas y cosas escritas que tengo de sus manos*” (I, 27, 245, énfasis añadido), o catálogos que “yo vi y tuve en mi poder” (I, 109, 448). El caso opuesto, es decir, la no presencia del historiador para desacreditar sucesos también es utilizado por Las Casas: “Díjose que una carabela o navío que había salido de un puerto de España (*no me acuerdo haber oído el que fuese*, aunque creo que del reino de Portugal se decía)...” (72, énfasis agregado) se lee en el capítulo 14 del Libro I. Conviene resaltar que la no aseveración, el no recordar, abre dudas acerca de la verosimilitud de los hechos, y es eso precisamente lo que pretende nuestro fraile. Los mecanismos de verosimilitud a través de lo testimonial, o al menos a partir de una testimonialidad que acerca el momento de enunciación del historiador a los hechos enunciados, será un recurso recurrente en la obra del dominico.

El testimonio, dice Paul Ricoeur, nos conduce, de un salto, de las condiciones formales al contenido de las ‘cosas pasadas’ (*praeterita*), de las condiciones de posibilidad al proceso efectivo de la operación historiográfica. Con el testimonio se abre un proceso epistemológico que

parte de la memoria declarada, pasa por el archivo y los documentos, y termina en la prueba documental. [...] el testimonio no concluye su carrera con la constitución de los archivos; resurge al final del recorrido epistemológico, en el plano de la representación del pasado por el relato, los artificios retóricos, la configuración en imágenes.(*La memoria...* 208)

La elección de incluir un elemento testimonial que autorice la narración de la *Historia de Indias* tiene entonces un componente epistemológico ligado a formas de constitución de la verdad. “Todo lo que he dicho es verdad, porque yo lo vi de la manera que lo he contado” (II,16,69), dice Las Casas, o más adelante,

Todas estas obras y otras, extrañas de toda naturaleza humana, vieron mis ojos, y ahora temo decirlas, no creyéndome a mí mismo, si quizás no las haya soñado. Pero en verdad, como otras tales y peores, y muy más crueles y sin número se hayan perpetrado en infinitas partes de estas Indias, no creo que de aquestas me he olvidado (II, 17, 71)

para resumir con “Todo esto yo lo vi con mis ojos corporales y mortales” (II, 17, 72)

La decisión de intervenir tan radicalmente en su obra tiene al menos dos consecuencias: por un lado, se hace presente una aserción de la realidad factual de los acontecimientos relatados, es decir, todo esto que sucede es verdad porque yo lo he visto y en tal calidad lo escribo, y al mismo tiempo se certifica o autentifica el relato a partir de la experiencia del autor, más aún a partir de su fiabilidad⁸³. El sujeto que atestigua forma parte indisoluble de los hechos narrados. No existen tales hechos sin su presencia, o si existen, carecen de explicación, de narratividad, ya que los hechos en sí se enuncian solos, sin valoración, sin temporalidad, sin jerarquía, como analicé más arriba. Es el testigo, en este caso Las Casas, quien narra los eventos y por narrar entiendo someter a los eventos a este proceso de narrativización que los aleja de la forma de los anales. El sujeto se nombra, se hace presente, y se convierte en filtro de la narración, selecciona, olvida, recupera. Es el testigo que se declara como tal, inaprensible en el seno de su propio

⁸³ Fiabilidad que fue construida cuidadosamente a lo largo de todo el relato a partir de su figura autoritativa delineada con mucho celo. La figura de autoridad en Las Casas es poco menos que inatacable.

testimoniar, atestando ante alguien (el lector mentado en sus propias páginas⁸⁴) la realidad de una escena a la que dice haber visto pero muchas veces “en posición de tercero respecto a todos los protagonistas de la acción” (Ricoeur, *La memoria...*212). Como explicaré más adelante, Las Casas casi siempre se coloca en esta posición de tercero respecto de los hechos, es decir, es testigo, pero no protagonista esbozando una subjetividad-testigo que sea fundamental en la conformación de su proyecto humanista pero doctrinario a la vez, con un afán tanto pedagógico como político.

Conviene aquí recordar algunas nociones básicas respecto del papel del sujeto enunciante en el discurso histórico. El historiador que testimonia se aproxima al etnólogo cuando éste último menciona a su informador, aunque en casos como el analizado, historiador e informador coinciden y por lo tanto, también hay una coincidencia entre el tiempo histórico (de los eventos) y el tiempo del historiador, suerte de presente histórico que atestigua la intervención del enunciante. Por lo tanto, mientras más se acerca al tiempo del historiador, más fuerte es la presión de la enunciación y más lenta se vuelve la historia (de ahí la necesidad de llenar el discurso más allá de los eventos, con observaciones, digresiones, relatos intercalados, etc.). Esta lentitud trae como consecuencia una inmersión en un tiempo complejo, paramético, no lineal, que de alguna manera recupera el tiempo de las antiguas cosmogonías. En este tipo de historias, los signos del enunciante son frecuentes: lentamente el discurso se llena de estos rasgos que delinean poco a poco al sujeto que narra (esto no sucede en el caso de Las Casas, el sujeto está

⁸⁴ “Considere aquí el prudente lector si aquellos reyes y señores, siendo señores y teniendo verdadera jurisdicción, como sin duda, como dije, del derecho natural y de las gentes y confirmada por el divino les competía, hacían lo que debían a buenos y rectos jueces y señores, mandando hacer justicia de gente que tantos daños y afrentas y fuerzas y turbaciones les causaba, y de su paz y sosiego y libertad eran usurpadores” (I, 100, 419). En este caso, como en muchos otros, se involucra al lector invitándolo a participar del ficticio diálogo que encarna la historia. Es el lector quien debe decidir de qué lado de la escritura está la verdad. Por otro lado, la figura del lector no está presente continuamente a lo largo de la obra, sino cuidadosamente ubicado ahí donde se pretende enseñar una lección, o señalar un lugar peligroso o para conformar cierta comunión entre el sustrato moral del historiador y el del lector.

ahí, delineado, completo, y dispuesto a participar, a confrontar, en su propio discurso). Entonces, el sujeto enunciator, con cierta plenitud psicológica, es partícipe del proceso de la enunciación del cual es protagonista en tanto que “causa fehaciente”, y como historiador, se reconoce de alguna manera como actor/testigo del suceso del cual deviene su narrador. Sin embargo, habrá un momento en que el testigo se erigirá en protagonista de su propia historia y entonces la retórica formal del relato ha de sufrir algunos cambios.

3.4.1 “Estas son sus palabras”: citas y reappropriaciones del discurso ajeno.

La narración testimonial de los eventos, mejor dicho, la narración como producto de un testigo-autoridad –tomando la posición del testigo no desde un lugar subalterno o viniendo de un sujeto violentado, sino precisamente todo lo contrario- capaz de actuar en dimensiones simultáneas, como por ejemplo, “historiador”, “testigo” o “personaje” como analizaré más adelante, presta al historiador un “suplemento” de carácter moral que está destinada a reforzar los niveles de credibilidad y fiabilidad de su propia narración en detrimento de otras. Es por eso que son frecuentes los ataques de parte de Las Casas a historiadores que, como Fernández de Oviedo o López de Gómara, en su calidad de secretario de Cortés, actúan narrando la historia de segunda mano, con imprecisiones, o sin haber estado ahí, especialmente éste último. Estas historias son consideradas como “historias falsas” a las que es necesario corregir o renarrar. Dice Las Casas:

Por todas las cosas referidas en este Libro III, desde el cap. [sic] 79 hasta el precedente, que han hecho mención del dicho padre clérigo Bartolomé de Las Casas, con pura verdad, puede parecer el ánimo que tuvieron los historiadores Gonzalo Fernández de Oviedo y Francisco López de Gómara, clérigo, criado del Marqués del Valle [Hernán Cortés], a quien tanto tocan las historias de las Indias, para con el dicho clérigo Bartolomé de Las Casas, y cómo entendieron cuál fue su principio y su medio y su fin acerca destes negocios de las Indias y las verdades que en lo que dél escriben dijeron. (III, 160, 587)

En el capítulo que comienza con esta observación desarrollará uno de los ataques más mordaces para con los historiadores mencionados, citándolos como fuente documental para contrastar los “verdaderos hechos” con los eventos relatados tanto por Oviedo como por Gómara. Tomará un caso puntual, su propia llegada y accionar en las Indias, pero hará un giro narrativo utilizando la tercera persona del singular para hablar de sí mismo. Cita largamente fragmentos tanto de la *Hispania Vitrix* como de la *Historia natural y moral de las Indias*, haciendo gala de un novedoso procedimiento de difamación. Ante “estas son sus palabras” (III, 160, 588) desplegará los argumentos de ambos cronistas para confrontar puntualmente detalles nimios, pero que solo pueden ser sabidos de primera mano, estando ahí, viéndolo “con mis mortales ojos” (III, 17, 72). Cerca del final de su argumento apelará una vez más a la benevolencia del lector:

Cotejado todo lo que éste Gómara dice y lo que escribió Oviedo, con lo del capítulo precedente, y finalmente con toda la historia de casi lo más de este Libro III, que con pura verdad se ha afirmado haber sido todo dicho, a la discreción del prudente cristiano lector se remite, que juzgue cuál lleva más semejanza de verdad y cuánta fe se deba dar a todo lo que todos estos escribe, pues en cosas tan manifiestas tuvieron tanto descuido en referir la verdad, si no los cegó su propia malicia, lo que osaría creer. (III, 160, 589)

Oviedo es un inventor de novedades (I, 15, 75). Se le acusa de “no tener latines” (“Muchas y en muchas cosas Oviedo alega libros y autoridades que él nunca vio ni entendió, como él no sepa ni entienda latín, y así parece que hizo en esta” (I,16, 82) dice Las Casas al referirse a las islas Gorgonas); también de lisonjero de los reyes, “el primero imaginador de esta sutileza” (I,15,76) cuya tarea consiste en “henchir el papel de cosas excusadas” (I,15,76). Las Casas está dispuesto a desnudar las falsedades de las otras *Historias* una por una, tomándose el trabajo de citar con número de libro y capítulo, re-escribiendo el relato de su “enemigo” en un contexto diferente, citando porciones que encaja en otro contexto y que por ende requiere de una

operación de lectura diferenciada de la “original”. Las citas, si bien irrumpen en su propia textualidad haciendo aparecer otra distinta, cumplen la función de dismantelar juicios y de proponer un esquema de verdad propiciado a través de su figura autoritativa.

Si Oviedo tiene una imagen distorsionada de la realidad, pese a haber vivido en las Indias por mucho tiempo, en el caso de Gómara, éste no tiene imagen alguna. Un ejemplo basta para ilustrar los modos del dominico. A raíz del sacrificio humano atribuido a los habitantes de la Nueva España, menciona:

...según Gómara dice que había dicho que algunos sacrificio dellos a sus ídolos y los comió y otros guardó para sacrificar [...] Esto de sacrificar hombres y comerlos, como dice Gómara, yo creo que no es verdad, porque siempre oí en aquel reino de Yucatán ni hubo sacrificios de hombres, ni se supo qué cosa era comer carne humana, y decirlo Gómara, como *ni lo vio ni lo oyó sino de boca de Cortés, su amo y que le daba de comer, tiene poca autoridad* (III, 117, 427, énfasis mío)

Las Casas trata de imponer su propia autoridad, la autoridad del “yo” construida a través del testimonio ocular, declarando la infalibilidad de *sus* sentidos (ojos y oídos), y por ende, la infalibilidad de *su* experiencia. Este modo de historiar está de lado de lo que podría llamarse “literatura de confrontación”, una literatura, o mejor dicho, un conjunto de textos que se presentan como ofensivas verbales, campos de batalla en miniatura en los cuales se pelea por la supremacía de la verdad propia en detrimento de la ajena. Una literatura que tiene que ver con el desnudar los procedimientos ajenos para de ese modo valorar los propios en la permanente lucha por “hacer el mejor servicio”. Entonces, la escritura presenta un grado más de utilidad, un valor agregado que será precisamente la posibilidad de “servicio”. El dominico escribe con un propósito, con el propósito de transmutar su experiencia personal en un texto, de *representar* su experiencia en la escritura por medio de un ejercicio mimético, es decir, re-configurar los hechos a partir de la propia presencia. “Mimesis is here apparently a categorization applicable not just to

a particular style or technique of historical writing but to all historiography in virtue of its narrative organization of the past [...] Historical mimesis here approximates to a concept of narrative reconstruction of the past.” (Halliwell, 292). El historiador, en este caso Las Casas, quiere representar (mimar) la verdad a partir de una forma discursiva que lo incluya como sujeto de la enunciación, lo que lo acerca profundamente a formas miméticas del discurso en las cuales es posible identificar representación histórica, discurso e historiador bajo una categoría amplia de mimesis:

...that those recounting events of which they were eyewitnesses find themselves naturally shaping their discourse (such as their word order) in ways that reflect or express the qualities of the events themselves: literally, ‘they become mimetic of the things being narrated’ (Halliwell 294).

3.5 DEL TESTIMONIO AL “EXEMPLUM”: LA NARRACIÓN (EJEMPLAR) DE LA PROPIA VIDA.

Entonces, si se trata de transformar la experiencia personal en un texto, la idea de mimesis esta presente en la constitución misma del discurso en tanto que representación de una serie de eventos organizados en función de la escritura. Al mismo tiempo, no se trata solamente de escribir la propia experiencia, sino transmitir la *excelencia* de la experiencia, es decir, una experiencia ejemplar capaz de enseñar, de proponer al relato mismo como ejemplo en el más alto sentido moral posible: un discurso pedagógico.

Las Casas utilizará un procedimiento inédito para lograr esto: se convertirá a sí mismo en *personaje* de su propia narración al nombrarse en tercera persona del singular, diferenciando por primera vez narrador de observador participante al desdoblar la voz narrativa. Hablará de sí mismo como “el clérigo Casas” (III, 29, 112), o “un clérigo llamado Bartolomé de Las Casas,

natural de Sevilla, de los antiguos de esta isla” (II, 54, 200), “dicho padre” (III, 32, 124), y está dispuesto a narrar los sucesos acaecidos a tal *personaje*, de lo cual “yo soy testigo, que lo vi y estuve presente, y dejo de decir muchas otras particularidades por abreviar” (III, 29, 115).

Nos encontramos ante la presencia de un sujeto enunciador y un sujeto enunciado diferenciados por la intervención metalingüística de un narrador desdoblado, donde el historiador y el personaje comparten el nombre propio, no así el tiempo y el espacio de la enunciación. El historiador testigo se erigirá también en objeto de su misma narración por medio de un *acto retórico*, es decir, de esta construcción de un sujeto *colonial* diferenciado del discurso historiográfico europeo incluyendo un texto dentro de otro texto: “y fuese aquel padre clérigo Bartolomé de las Casas con él [Diego de Velásquez], y creo que le escribió a él que lo hiciese” (III, 29, 111), dice el narrador en un claro ejemplo de coexistencia de estos dos sujetos de/en la enunciación.

Sin embargo, este desdoblamiento textual (presente a lo largo de los Libros II y III casi en su totalidad) no está dado de manera aleatoria, sino con un objetivo bastante cierto: se tratará de escribir la (su) vida ejemplar dentro de la (su) propia vida, de incrustarse en la narración de los eventos de otro modo, narrando su experiencia desde afuera, distanciado de alguna manera de los sucesos al interponer un tiempo diferenciado en el relato y así prestar cierta objetividad e historicidad en los acontecimientos narrados a la vez que permite recurrir a la figura del narrador omnisciente, matizar de alguna manera los testimonios enunciados en primera persona y esbozar un tipo de narración histórica no lineal, capaz de contener saltos temporales. Este texto dentro de otro texto es una forma de narrar lo más notable, lo digno de ser narrado por significativo, que implica una fuerte idea de selección que a su vez problematiza aún más la versión oficial de los acontecimientos.

En otras palabras, la historia cambia de signo, se transforma en una “historia general” capaz de incluir una “historia particular” que ha de servir de ejemplo e ilustración de tal historia general, historia de por sí sin un personaje central capaz de guiar la “trama narrativa”, como en el caso de la *Hispania Vitrix* de Gómara, organizada en función a la figura de Hernando Cortés y su posterior *conversión*⁸⁵ en el Marqués del Valle.

3.5.1 La vida ejemplar.

Las Casas aparece por primera vez como personaje de su propia narración promediando el Libro II, en una situación particular.

En este mismo año [1510] y en estos mismos días que el padre Fray Pedro de Córdoba fue a la Vega, había cantado misa nueva un clérigo llamado Bartolomé de las Casas, natural de Sevilla, de los antiguos de esta isla, la cual fue la primera que se cantó nueva en todas estas Indias; y por ser la primera, fue muy celebrada y festejada del Almirante y de todos los que se hallaron en la ciudad de la Vega, que fueron gran parte de los vecinos desta isla [...] Tuvo una calidad notable esta primera misa nueva. (II, 54, 200)

La primera mención en tercera persona, es decir, su “arribo” a la Historia como personaje, coincide con un suceso de importancia. Aproximadamente por “esos mismos días” Fray Domingo de Mendoza expulsa el primer demonio llegado del Nuevo Mundo. Dice la crónica:

Díjose que cuando este padre fray Domingo de Mendoza llegó con su religiosa compañía en la isla de la Gomera, que es una de las de Canaria, hubo allí, hubo allí una mujer endemoniada, y rogado que la visitase y conjurase, hízolo de grado; y hechos los conjuros y forzando al espíritu inmundo que de allí saliese, trabadas pláticas, preguntóle y forzóle que le dijese de dónde venía; respondió el demonio que venía de las Indias; dijo entonces el padre: “¡Ah, don traidor que ya os vale para allá, pues la fe católica se lleva y va en ella a predicarse, donde habéis recibido gran

⁸⁵ Sin embargo, en esta historia también habrá una *conversión*, solo que de tipo ejemplar.

daño y ser dellas desterrado!”. Respondió el demonio: “Bien está, que algún daño me han hecho y hacen, pero por eso bien, que no se sabrá el secreto en estos 100 [sic] años” (II, 54, 199)

Las Indias están a merced de los demonios, vacías de espiritualidad y de piedad. Dice Las

Casas más adelante:

Si dijo la verdad el demonio, como la puede decir, cumpliendo la voluntad de Dios, el tiempo lo declarará desde que pasen cuarenta años, contando los ciento desde que estas Indias se descubrieron; y por ventura, el secreto es la claridad del engaño y ceguedad que cerca de las injusticias e impiedades que estas gentes de nosotros han recibido, no teniéndose por pecados, que han comprendido a todos los estados de España. (II, 54, 199)

La proximidad narrativa hace que de alguna forma ambos sucesos, el exorcismo y la misa de Las Casas estén interconectados: el demonio presente en las Indias -sitio delineado en primera instancia como el perpetuo “afuera”, más allá del alcance de la fe y la caridad cristiana- necesita de un espíritu fuerte capaz de doblegarlo y echarlo y de ese modo exorcizar el *cuerpo* representado por las tierras americanas. El fraile se colocará casi al mismo nivel que el exorcista: si bien el primero es capaz de forzar al demonio, de hacerle violencia, es decir, de hacerlo salir del cuerpo “enfermo” de la mujer poseída, Las Casas deberá ser capaz de violentar a los mismos españoles, malos cristianos y encarnación metafórica del diablo en las Indias, y de acabar con la enfermedad que, impía, amenaza con destruir este territorio enfermo.

Si bien Las Casas no utiliza en la Historia de las Indias una red metafórica en particular para referirse tanto a los españoles como a los indios, podemos recuperar los epítetos de los que se vale en la Brevísima..., donde los españoles son lobos sanguinarios, tigres y leones, demonios, malos cristianos en contraposición con los indios, almas simples, corderos, ovejas mansas, etc., pasibles de ser poseídos por los demonios debido a su naturaleza simple y confiada bien predisuestos para recibir la palabra de Cristo. Además, la idea de “enfermedad” está presente en el discurso lascasiano. Por ejemplo, en la Brevísima... habla de la encomienda como “la pestilencia más horrible que principalmente ha asolado aquella provincia” (55). En un pasaje

importante por sus connotaciones moralizantes narrado en el Libro III de la Historia..., Las Casas no duda en nombrar a los indios, víctimas de una masacre sin precedentes por su crueldad, como “ovejas y corderos” (III, 29, 114) a la vez que “ofrece” a las víctimas y victimarios al diablo:

Y como el clérigo se detuvo en estorbar la muerte de los cuarenta [indios] que habían venido cargados, cuando fue, halló hecha una parva de muertos que habían hecho en ellos, que era cosa, cierto, de espanto. Como lo vio Narváez, el capitán, dijole: “¿Qué parece a vuestra merced destos nuestros españoles, que han hecho?.” Respondió el clérigo, viendo ante sí tantos hecho pedazos, de caso tan cruel muy turbado: “Que os ofrezco a vos y a ellos al diablo” (III, 29, 114).

Más adelante dirá que es el diablo mismo quien guía las acciones de los españoles.

Este espíritu procáz capaz de “sanar” será el del propio Las Casas, quien ha de preparar cuidadosamente su “incidencia” y por ende su accionar construyéndose como personaje probo a través de la figura retórica, pero también moral, de la conversión. El modo de lograr el establecimiento de un personaje capaz de encarnar valores “pedagógicos” y didácticos será por medio de la *autoescritura* (Arias), es decir, sólo escribiéndose a sí mismo dentro de su propio texto, alejándose de su subjetividad y presentándola de manera “objetiva”, podrá establecer uno de los modos de la enseñanza, aquel que tiene que ver con enseñar con el ejemplo propio. El discurso autorreferencial se mudará hacia un lugar más cómodo pero al mismo tiempo más lejano, donde por primera vez el enunciante deje de coincidir con el narrador y sea el texto mismo el que, aún desnudando su costado metalingüístico, sea capaz de establecer una coherencia propia aunque inestable, en el cual ambos sujetos desdoblados convivan bajo un mismo techo escritural. En otras palabras, Las Casas escribirá su propia vida, mejor dicho, un fragmento de su vida, convirtiéndola en “vida ejemplar”, con una función moral y didáctica cuyo fin último será el de legitimar la verdad, persuadir, y a la vez, dar un grado mayor de objetividad e historicidad a los eventos narrados.

La narración de la vida se inicia con las actividades misioneras de Las Casas en la provincia de Camagüey, casi al comienzo del Libro III de su Historia... y se extenderá hasta casi el final de este Libro. En Camagüey, formando parte de la expedición de Pánfilo de Narváez con el fin de “asegurar” las tierras, el clérigo se encargaría de bautizar a los niños que fuera encontrando, “y fueron muchos a los que Dios proveyó de su santo bautismo, [...] proveyólo al tiempo que convenía, porque ninguno o casi ninguno de aquellos niños quedó vivo desde a pocos meses” (III, 29,112). Sus actividades evangélicas pronto le granjearán el aprecio de los indios,

...y porque veían los indios lo que el padre hacía por ellos, defendiéndolos y halagándolos y también bautizando los niños, en lo cual les parecía que tenía más imperio y autoridad que los demás, cobró mucha estima y crédito en toda la isla para con los indios, allende que como a sus sacerdotes o hechiceros o profetas o médicos, que todo era uno, lo reverenciaban. (III, 29, 112)

Las Casas “hace buen tratamiento” a los indios, y comienza a ser tomado como un referente en lo que respecta a este tema, tiene “agencia” en los asuntos relacionados con el cuidado de los habitantes del Nuevo Mundo. Estratégicamente, en este punto conviene distanciar al narrador del narratario, establecer un “personaje” capaz de ponerle el cuerpo a los hechos sin que se confunda con el tremendamente moralizante historiador para de ese modo prestar cierta legitimación, o un grado de verdad separado de la narración en sí.

En palabras de Santa Arias, “[e]n el caso de Las Casas, el uso del ‘no-yo’ dramatiza la relación dentro de un proceso jurídico donde el deponente que testifica, o sea el testigo fidedigno, puede juzgar imparcialmente al protagonista o ‘acusado’ a su antojo”. (*Retórica...* 114). Por otro lado, la profunda distancia que se intenta establecer tiene su correlato lingüístico en el texto lascasiano. Si bien el clérigo parece ser el personaje central del relato y la lógica misma de la escritura no permitiría una coexistencia entre Las Casas historiador y Las Casas personaje, en varios momentos encontramos esta sobreimposición. Luego de narrar los sucesos relacionados con la masacre de los indios en el lecho seco del río atribuida a Narváez y sus

hombres, Las Casas personaje, interactúa con el capitán, a la vez que Las Casas productor del discurso histórico es testigo de este episodio, culmina el capítulo de la siguiente manera: “De todo lo dicho yo soy testigo, que lo vi y estuve presente, y dejo de decir muchas otras particularidades por abreviar” (III, 29, 115), o “*no me acuerdo* con cuanto derramamiento de sangre humana hizo aquel camino, *aunque estuve presente*” (III, 32, 125, énfasis añadido). Es de uso frecuente el tipo de testimonio atravesado por una distancia sobreimpuesta a la narración, como por ejemplo, “sabido por el padre...” (III, 31, 121), y otros ejemplos semejantes. En otros momentos él mismo, como historiador, parece incluso dudar de las acciones o comentarios de Las Casas personaje utilizando moderadores discursivos del tipo “creo que le dio” (III, 30, 117), “creo que trajo” (III, 30, 118), etc.

Sin embargo, como toda *vida ejemplar*, su narración no será solamente de los hechos positivos. Si quiere enseñar con el ejemplo, debe incluir hechos “vergonzosos”, dignos de arrepentimiento, para de ese modo acentuar el triunfo de lo moral. Una vida ejemplar ha de mostrar también las “caídas” del santo en cuestión. Cabe recordar aquí que uno de los modelos en boga, además de las *Vidas* de Plutarco, son las *Confesiones* de San Agustín, del cual Las Casas tomará la estructura de las incesantes luchas internas entre el personaje a punto de convertirse y las fuerzas negativas en pugna, transformándolo en una suerte de “informante epistemológico” a la vez que modelo textual.

Pero Vos, declara San Agustín, que *tenéis contados todos los cabellos de nuestra cabeza*, del error que cometían todos aquellos que me violentaban, usabais Vos y os servíais para mi provecho; y del que cometía no queriendo aprender, os valíais para mi castigo [...] Así Señor, de los que no hacían bien lo que hacían conmigo, sacabais bien y provecho para mí; y de mi mismo pecado sacabais justo castigo. Porque Vos tenéis dispuesto (y se cumple puntualmente el orden vuestro) que todo ánimo desordenado sea verdugo de sí mismo. (*Confesiones*, Libro I, XII, 34)

En el caso que me ocupa, estas fuerzas negativas estarán corporizadas por la incitación a esclavizar y enriquecerse, es decir, las fuerzas negativas estarán representadas por la institución de la encomienda. Un par de capítulos más adelante de los sucesos referidos al bautizo de los niños, el narrador deja en claro que el buen clérigo no es tan bueno, sino que tiene sus “pecadillos”:

...el padre comenzó a entender en hacer granjerías y en echar parte dellos [los indios] en las minas, teniendo harto más cuidado dellas que de dar doctrina a los indios, habiendo de ser, como lo era, principalmente aquél su oficio; pero en aquella materia tan ciego estaba por aquel tiempo el buen padre, como los seglares todos que tenían por hijos, puesto que en el tratamiento de los indios siempre les fue humano, caritativo y pío, por ser de su naturaleza compasivo y también por lo que de la ley de Dios entendía; pero no pasaba esto mucho delante de lo que tocaba los cuerpos, que los indios no fuesen mucho en los trabajos afligidos, todo lo concerniente a las ánimas puesto en un rincón, y del todo punto por él y por todos olvidado... (III, 32, 124)

La narración de Las Casas encomendero se interrumpe poco después para dar paso al flujo de los eventos, se narra como al pasar, sin hacer demasiado énfasis en el hecho de que el clérigo parece abreviar de las mismas aguas que luego ha de denunciar. Pese a eso, este hecho forma parte de una red retórica destinada a desentrañar y señalar los avatares de la vida ejemplar, las caídas, las tentaciones. Casi doscientas páginas más adelante comenzará el camino de la conversión, mirándose/mimándose en el espejo de Fray Montesinos, que, como todos los espejos del pasado, aunque cercano, a la vez que reflejan, distorsionan.

3.5.2 El pedregoso camino de la conversión: hacia una retórica de la ejemplaridad.

En el capítulo 79 del Libro III se narrará su “conversión” ejemplarizante, el pasaje de encomendero a “libertador y sujeto mesiánico para la conversión de los indígenas” (Arias, *Retórica...* 118); comienza aquí su toma de conciencia y su posterior transformación de un

religioso más en las Indias a un sujeto capaz de ser avalado por el reconocimiento público y de pronunciarse en la Corte de Carlos V con autoridad. Una vez más, el narrador repetirá casi textualmente la situación de Las Casas encomendero y su escasa preocupación acerca de la salud espiritual de sus indios:

Llevando este camino y cobrando de cada día mayor fuerza esta vendimia de gentes –se lee al comienzo del capítulo 79-, según más crecía la codicia, y así más número dellas pereciendo, el clérigo Bartolomé de Las Casas, de quien arriba en el cap. 28 y en los siguientes alguna mención se hizo, andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, *como los otros*, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras, y aprovechándose dellos cuanto más podía, puesto que siempre tuvo respecto a los mantener, cuanto le era posible, y a tratarlos blandamente y a compadecerse de sus miserias; *pero ningún cuidado tuvo más que los otros de acordarse de que eran hombres infieles y de la obligación que tenía de darles doctrina, y traerlos al gremio de la iglesia de Cristo.* (III, 79, 282, énfasis agregado)

La repetición no es ociosa: no solo recuerda al lector que ha hecho mención del suceso unos cincuenta capítulos atrás nombrando(se) y por ende distanciándose de sí mismo aún a fuerza de utilizar el mismo nombre, sino que además refresca en la mente del lector tales cuestiones para lograr un golpe de efecto mayor. El hecho de nombrarse y al mismo tiempo nombrar al personaje es un recurso retórico muy audaz ya que hay que hacer una operación intelectual compleja para distinguir al historiador del personaje, construcción ficticia bifronte donde si bien ambos comparten el mismo nombre, están distanciados en el tiempo en el espacio. La escritura misma, la práctica escrituraria, es la que separa al personaje Las Casas del historiador Las Casas, una práctica mediadora que denuncia el paso del tiempo, y a la vez, señala la brecha marcada por el discurso (auto)crítico en el cual hay que desnudar los errores, las caídas, las tentaciones, para hacer de la conversión un elemento fuerte, necesario, pero doloroso.

Sin embargo, hay momentos en los cuales este desdoblamiento entre narrador y narratario se confunde o se lleva al extremo. Hay algunos casos, como los que voy a mencionar,

en los que suceden al menos dos cosas: por un lado, Las Casas historiador escoge narrar una secuencia ubicándose como narrador omnisciente a la vez que sitúa a Las Casas personaje en la acción, pero termina el pasaje con una frase más que interesante: “...y yo lo vi y lo sé porque estaba yo presente” (III, 133, 490). En este pasaje en particular el narrador omnisciente y el narrador testimonial se cofunden en unas pocas palabras, reforzando la calidad de testigo sin por eso dejar de presentar los hechos ambigualmente al utilizar la tercera persona para identificarse. Por otro lado, el uso de la tercera persona parece ser llevado hasta las últimas consecuencias cuando se potencia por medio de un doble distanciamiento: esto es, utilizar la tercera persona para hablar de sí cuando ya está utilizando la tercera persona para hablar de sí:

El obispo, viéndose afrentadísimo, y como muy libre, parándose colorado como una llama, aunque verde y negro de su naturaleza, muy turbado dijo: ‘Bien librado está el que es del Consejo del rey, si siendo del Consejo del rey, ha de venir a ponerse en pleito con Casas’. Respondió el clérigo Casas, muy súbito y con su acostumbrada liberalidad: ‘Mejor librado, señor, está Casas, que habiendo venido de las Indias, 2.000 leguas de distancia con tan grandes y riesgos y peligros, para avisar al Rey y a su Consejo que no se vayan a los infiernos por las tiranías y destrucciones de gentes y reinos que se cometen en las Indias, en lugar de se lo agradecer y hacerle mercedes por ello, que se vaya a poner en pleito con el Consejo’. Si de la respuesta que el clérigo dio a Antonio de Fonseca toda la congregación quedó admirada y muy contenta... (III, 139, 515).

Estas son dos situaciones extremas, en las cuales se desnudan los procedimientos escriturarios, quedando al descubierto momentáneamente el juego de máscaras que propone el fraile con el fin de profundizar sus golpes de efecto en el lector.

Como en toda “conversión”, el narrador se ve obligado a dar cuenta de los eventos desencadenantes de tal transformación ocurrida en el seno de su personaje. En este caso, se tratará de la lectura de las Sagradas Escrituras, más específicamente, del capítulo 34 del *Eclesiástico*⁸⁶,

⁸⁶ El *Eclesiástico* es un libro del *Antiguo Testamento* utilizado frecuentemente en la instrucción del pueblo y de los catecúmenos que iban a ser bautizados. Está considerado como una suerte de arsenal de doctrina y de piedad. Más

en función de preparar una misa por encargo de Diego de Velázquez lo que provocará un estado de meditación capaz de minar sus propias estructuras mentales:

Comenzó [el clérigo], digo, a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes. Aprovechó para esto lo que había oído en esta isla Española decir y experimentado, que los religiosos de Santo Domingo predicaban⁸⁷, que no podían tener con buena conciencia los indios y que no querían confesar y absolver a los que los tenían, lo cual el dicho clérigo no aceptaba; y queriéndose una vez con un religioso de la dicha Orden, que halló en cierto lugar, confesar, teniendo el clérigo en esta isla Española indios, con el mismo descuido y ceguedad que en la de Cuba, no quiso el religioso confesarle... (III, 79, 283)

Estas consideraciones parecen haber calado hondo en el espíritu lascasiano, y fiel a su idiosincrasia erudita, “determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuando cerca de los indios en estas Indias se cometía” por medio de la investigación de sus fuentes eclesiásticas y legales⁸⁸ y de ese modo “desechar las tinieblas de aquella ignorancia”. A partir de aquí decide condenar por completo los repartimientos o encomiendas

...como injustas y tiránicas, dejar luego los indios y renunciarlos en manos del gobernador Diego Velázquez [...] como él predicara no poderse tener con buena conciencia nunca le faltaran calumnias diciendo ‘al fin tiene indios; ¿por qué no los deja, pues afirma ser tiránico?’, acordó totalmente dejarlos. (III, 79, 283)

Se trata entonces de predicar con el ejemplo, de representar su propia vida de manera ejemplarizante, de presentarse a sí mismo como un sujeto heroico, capaz de desprenderse de su riqueza: “...teniendo tan grande aparejo como tenía para ser rico en breve, lo renunciase, mayormente que comenzaba a tener fama de codicioso, por verle ser diligente cerca de las haciendas y de las minas, y por otras semejantes señales, quedó en grande manera admirado” (III, 79, 284). La admiración que parece profesar el clérigo a partir de sus acciones muestra un quiebre

particularmente, el capítulo 34 trata de los esclavos, las supersticiones y el culto falso y verdadero, por lo tanto, la mención y elección de tal libro no es ociosa en este momento de la escritura de Las Casas.

⁸⁷ Las Casas se convierte en dominico posteriormente a estos hechos.

⁸⁸ “...nunca leyó [Las Casas] un libro en latín o de romance, que fueron en cuarenta y cuatro años infinitos, en que no hallase o razón o autoridad para probar y corroborar la justicia de aquestas indianas gentes, y para la condenación de las injusticias que se les han hecho y males y daños” (III, 79, 283)

en su accionar, y también en la narración. Este respeto que se gana por medio del “sacrificio” ha de prestarle reverencia, pero por sobre todo, autoridad. En este momento comienza a predicar con sermones más agresivos, denunciatorios, estridentes, con el objetivo de “desengañar”, mirándose y deformando de a poco el espejo de Fray Montesinos:

...comenzó a declararles su ceguedad, injusticias y tiranías y crueldades que cometían en aquellas gentes inocentes y mansísimas; cómo no podían salvarse teniéndolos repartidos ellos y quien se los repartía; la obligación a restitución en que estaban ligados, y que él, por conocer el peligro en que vivía, había dejado los indios, muchas otras cosas que a la materia concernían. Quedaron todos admirados y aún espantados de lo que les dijo, y algunos compungidos y otros como si lo soñaran, oyendo cosas tan nuevas como era decir que sin pecado no podían tener los indios en su servicio; como si dijera que de las bestias del campo no podían servirse... (III, 79, 285)

La idea del “desprendimiento” de sus encomiendas también se ve reforzada en distintos momentos, siendo uno de los claves aquel referido durante el altercado ocurrido en la Corte de Carlos V entre el dominico y el obispo de Burgos. Durante esta famosa disputa, en la cual se intentaba probar (una vez más) la humanidad de los indios o su condición natural de esclavos a partir de una severa posición aristotélica, ocurre un momento crucial en lo que respecta a la ejemplaridad de la vida y tiene que ver con la “herencia”. En este debate, Fray Bartolomé arremete en contra de los conquistadores, llamándolos gente “without any reason except for insatiable greed, thirst, and hunger for gold by the conquistadors, *my father among them*” (Thomas 433, énfasis agregado). Denunciar al padre, y a las riquezas heredadas forma parte de esta estrategia de representación ejemplarizante de la vida que puede rastrearse muy fácilmente en San Agustín, por ejemplo, y que implica la necesidad de llegar hasta las raíces del mal para desterrarlo y nacer de nuevo, sin progenitores, simbólicamente puro.

No obstante, no hay ejemplaridad sin tentaciones. La vida ejemplar no es tal si no se piensa en términos evolutivos, capaz de incluir recaídas y avatares que finalmente la lleven a

buen puerto. Las circunstancias de la vida ejemplar lo llevan a servir al Rey⁸⁹ al mismo tiempo que proteger a los indios. Las Casas es el artífice de la idea de importar esclavos negros de África con el fin de “salvar” a los naturales de tareas penosas y de ese modo desacelerar su extinción⁹⁰. La bibliografía que recorre el tópico de si los indios son más o menos humanos y por ende más “salvables” que los africanos es demasiado extensa, y no vale la pena entrar en esa polémica por el momento. Lo que interesa es la idea de salvación, pero al mismo tiempo, el arrepentimiento.

Luego de haberse establecido el comercio de esclavos africanos de las costas de Guinea principalmente a manos de genoveses y portugueses (a los españoles no se les permitía el tráfico de esclavos de primera mano, era una actividad monopólica de la corona de Portugal) a unos ocho ducados por esclavo, Las Casas cae en cuenta de su error de juicio:

...que lo que el clérigo de Las Casas hubo alcanzado para que los españoles se socorriesen de quienes les ayudase a sustentarse en la tierra, porque dejasen en libertad los indios, se hizo vendible a los mercaderes, que no fue chico estorbo para el bien y liberación de los indios. *Deste aviso que dio el clérigo, no poco después, se halló arrepiso, jugándose culpado por inadvertente, porque como después vio y averiguó, según parecerá, ser tan injusto el cautiverio de los negros como el de los indios, no fue discreto remedio el que aconsejó que se trajesen negros para que se libertasen los indios, aunque él suponía que eran justamente cautivos, aunque no estuvo cierto que la ignorancia que en esto tuvo y buena voluntad lo excusase delante del juicio divino.* (III, 129, 474, énfasis agregado)

⁸⁹ La figura del “servicio” es muy importante en la escritura de las crónicas, ya que suele hacerse mucho hincapié en esto. Hay que servir a la corona, o pecar de “deservicio”.

⁹⁰ Este hecho es el que permite que, por ejemplo, Fernando Ortíz llame a Las Casas el primer esclavista de América, o, en otro tono, el irónico comentario con que Borges abre las primeras líneas de su Historia Universal de la Infamia (1935): “En 1517 el P. Bartolomé de Las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros, que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas. A esta curiosa variación de un filántropo debemos infinitos hechos: los blues de Handy, el éxito logrado en París por el pintor doctor oriental D. Pedro Figari, la buena prosa cimarrona del también oriental D. Vicente Rossi, el tamaño mitológico de Abraham Lincoln, los quinientos mil muertos de la Guerra de Secesión, los tres mil trescientos millones gastados en pensiones militares, la estatua del imaginario Falucho, la admisión del verbo *linchar* en la decimotercera edición del Diccionario de la Academia, el impetuoso film *Aleluya*, la fornida carga a la bayoneta llevada por Soler al frente de sus *Pardos y Morenos* en el Cerrito, la gracia de la señorita de Tal, el moreno que asesinó Martín Fierro, la deplorable rumba *El Manisero*, el napoleonismo arrestado y encalabozado de Toussaint Louverture, la cruz y la serpiente en Haití, la sangre de las cabras degolladas por el machete de *papaloi*, la habanera madre del tango, el candombe” (*Obras Completas*, vol. I, 195)

El clérigo se arrepiente, y en la narración de su arrepentimiento quiere demostrar cómo, para seguir una vida ejemplar, ha de ser necesario resbalar una y otra vez para poder tomar el camino recto. Los avatares de la vida ejemplar lo llevan por sendas dificultosas, plagadas de falsas esperanzas y decisiones complejas. Las Casas se verá una y otra vez en diferentes posiciones respecto de su “salvación” y de la de los indios, y cada una de estas situaciones tendrá su lugar en el *maremagno* narrativo. Uno de estos momentos ocurre sobre el final de la audiencia/disputa que lleva a cabo con el obispo de Burgos frente al Rey. Luego de testimoniar la larga exposición que hizo de las penurias de los pueblos indígenas, y utilizando como recurso narrativo el diálogo ficticio, presenciamos una vez más las fases de la conversión, sin dejar de lado su posterior caída:

“El rey, nuestro señor, manda que vos y yo –dice el canciller Conchillos- pongamos remedio a los indios; haced vuestros memoriales”. Respondió el clérigo: [...] “Aparejado estoy y de muy buena voluntad haré lo que el Rey y vuestra señoría me mandan”. Esa fue la segunda vez que parecía poner Dios en manos del clérigo el remedio y libertad y salud de los indios; sino que luego, por una vía o por otra, todo se desbarata, como adelante, asaz claro y digno de lamentación, parecerá (III, 100, 365)

En suma, los errores cuentan tanto como los aciertos.

3.5.3 El discurso confesional y las pretensiones de la historia.

Ahora bien, hay al menos dos maneras retóricas de sostener la narración de la vida ejemplar: por un lado, como ya analicé más arriba, la creación de un personaje diferenciado del narratario pero que coincidan aunque de manera autónoma. Esta forma le permite a Las Casas un grado de libertad narrativa imposible desde otro punto de vista. La invención del personaje es lo que posibilita hacer saltos temporales y no quedar preso de la estructura lineal de la historia narrada

en primera persona, es decir, le facilita un determinado grado de omnisciencia imposible de sostener de otro modo, cubrir más eventos fuera de la “cárcel narrativa” del testimonio.

Los ejemplos del uso de esta técnica son frecuentes, bastan unos pocos para ilustrar el punto que analizo:

En el cap. 105 –dice al principio del capítulo 130- desde libro dejamos de proseguir el discurso del clérigo Casas, después que tornó a la corte, habiendo ido por mandado del Rey a sacar labradores para poblar estas islas, por contar lo que en estos años de 18 y 19 acaeció en estas Indias; la orden que traemos requiere que demos la vuelta para referir lo que sucedió después de llegado el Rey a Barcelona (III, 130, 479),

o como dice en el capítulo 118, “Antes que vayamos más adelante, conviene aquí referir tres cosas que casi han perdido ya su lugar, porque un poco atrás parece que debieran ser referidas” (III, 118, 439)

Por otro lado, utilizará la estrategia de la *confesión* para establecer un contraste entre el presente de la escritura y el pasado de la narración al mediar entre ambas un sujeto diferenciado y dicotómico capaz de enjuiciar. La vida ejemplar debe ser narrada en todas sus dimensiones, tanto en su aspecto espiritual como en su necesaria autoevaluación. El punto aquí es que la autoevaluación se hace sobre otro sujeto que es a la vez el mismo, pero atravesado por el tiempo. Al confesar sucesos “vergonzosos” los pone en el candelero y los sojuzga, pero desde una luz distinta, quizás más benevolente, ya que el tiempo de la enunciación coincide no con el de los hechos narrados, sino con el de la constitución del sujeto Las Casas como sujeto probo y modélico: el espejo de Montesinos ha sido desviado hacia sí mismo, lo que se refleja en Las Casas es Las Casas mismo, pero desdoblado y en a través de un ejercicio edificante. El espejo devuelve una imagen en construcción pero ejemplar, capaz de mimarse a sí misma, aunque ligeramente modificada.

El poder de la narración permite una conversión en su doble sentido: en el sentido cristiano pero también en tanto que el narrador deviene protagonista de su propia narración textualizando el proceso de la conversión y desnudando por medio de un discurso crítico las contradicciones y errores del sujeto frente a su destinatario. En este caso, así como el sujeto referente es doble, lo es también el destinatario: en principios es el “cristiano lector” o el Rey, pero también Dios, ya que la confesión lascasiana funciona en un nivel múltiple, a la manera de San Agustín: como texto ejemplar, pero también introspectivo, reflexivo. Siguiendo a Arias, la textualización de las transformaciones o conversiones en la vida de Las Casas, de clérigo a fraile, de encomendero a defensor de los indios, apelan a la reconstrucción profunda de un retrato desde dentro hacia afuera a partir de la narración de los episodios críticos que apelan tanto a Dios como al lector para juzgar vida, acciones y decisiones. A su vez funcionan, dado el sesgo autobiográfico, como una doble confesión que incluye la idea de la edificación (en su doble sentido) del lugar “adecuado” en la historia.

Con todo, hay un elemento fuertemente secular en la narración de la vida. No se trata de la vida de un santo o un beato, sino de la propia vida narrada desde lo terrenal. Este es el rasgo que básicamente diferencia la narración de la vida personal de la hagiografía, sumado a la necesidad de narrar un pasado cercano que casi coincide con el presente y por momentos parece confundirse con una suerte de etnografía que reconstruye la experiencia personal del (auto)biografiado al mismo tiempo que la del historiador. El resultado es un texto dentro de otro texto capaz de re-codificar la narración completa y criticar la historiografía oficial por medio del propio ejemplo, utilizando el cuerpo y la pluma y de ese modo “se integra a la historia del Nuevo Mundo la vida pasada del historiador en su dimensión de figura pública” (Arias, “Autoescritura...” 9). Esta es la estrategia lascasiana a la hora de criticar el proyecto colonial

español, estrategia originalísima que pone el cuerpo literalmente como modelo a seguir, como “encarnación” de la verdad histórica autorizada por su propio ejemplo.

De otro modo, estamos en presencia de la retórica de la ejemplaridad, del poder político de la escritura, de la escritura en tanto que interpretación de un pasado histórico (en este caso, el suyo propio), pensado como modo de legitimación del presente. La vida de Las Casas se ubica como un punto de inflexión en el cual se puede leer la aparición de un sujeto público a la vez que modelo ejemplar cuyas acciones han de trascender más allá de lo que en principio supone. Su dimensión pública, establecida a partir de la autoescritura, pero una autoescritura “mediada”, desbordada, desdoblada, es la que permite que el sujeto sea pensado como un sujeto moderno capaz de agencia. Al mismo tiempo, si la vida narrada es ejemplar, esta cualidad ha de esparcirse al documento mismo que la contiene, a la Historia de las Indias en su totalidad, impregnándola por completo, re-autorizándola por medio de la construcción de una autoridad textual de real efectividad discursiva que a su vez señale el lugar de la enunciación, y que la ligue a un proceso epistemológico diferenciado en el cual no importa ya que la vida ejemplar se transforme en hagiografía, sino que basta con la pura terrenalidad propiciada por el mundo recién descubierto y por el momento carente de santos.

El *exemplum*, la vida ejemplar de Las Casas inicia la idea de una hermenéutica cristiana pero a la vez secular, una hermenéutica profundamente moderna que sea capaz de utilizar una base retórica cristiana pero que cuyo contenido heterogéneo e inestable le preste un nivel de interdicción importante, que puede hacer trastabillar los pilares de la razón (y de la retórica), capaz de desnudar una textualidad abierta, contradictoria, vacilante. En suma, una textualidad moderna y disidente que incorpore voces y saberes subalternos a la enraizada tradición occidental. Esta textualidad diferenciada tendrá como corolario una ampliación del concepto de

mimesis, es decir, una mimesis que subsuma las diferentes voces sin homologarlas, sino dejándolas oír en un murmullo en principio indistinguible, pero a medida que se presta atención, más y más individualizadas: en suma, que permita, metonímicamente, la aparición de determinadas formas “camufladas”⁹¹, pero que se recorten de un fondo que en principio parece contenerlas sin más.

⁹¹ Respecto de la función del “camuflaje” remito al excelente ensayo de Roger Callois, “Mimicry and Legendary Pscycastenia” y al más conocido de Bhabha, “Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse”

4.0 BERNARDINO DE SAHAGÚN Y LA MIMESIS PLATÓNICA EN EL NUEVO MUNDO: LA NEGOCIACIÓN DEL ESPACIO HERMENÉUTICO.

El médico no puede acertadamente explicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad, de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades [...] Los predicadores y confesores, son médicos de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitia [sic] de las medicinas y de las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dixesen tocante a su oficio.

Bernardino de Sahagún.

El texto conocido como Colloquios y Doctrina Cristiana. Los diálogos de 1524, dispuestos por Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores, reescrito por Fray Bernardino de Sahagún en 1564, reproduce la primera experiencia de evangelización llevada a cabo en el Nuevo Mundo conservando la forma dialógica en la que, se cree, se desarrolló el suceso. Luego de la caída de Tenochtitlán en 1521, Hernán Cortés pide al papa Adrián VI el envío de algunos misioneros con el objetivo de comenzar la conversión de los naturales al cristianismo. Por medio de la bula Exponi Nobis, el papa concede el deseo de Cortés, y en 1524 llegan a Nueva España los

primeros misioneros, conocidos como “Los Doce”⁹². El hecho aparece narrado en varias crónicas de la época. Fray Jerónimo de Mendieta en su Historia Eclesiástica Indiana [1597], y Bernal Díaz del Castillo, en la Historia verdadera de la conquista de la Nueva España [1575] recordarán la llegada de los Doce, e incluso el mismo Sahagún hará referencia a esto mismo posteriormente en el “Prólogo” al Libro X de su Historia general de las cosas de la Nueva España [1559].

La labor de Sahagún reside en el rescate y reescritura de los textos, que pese a la “originalidad” de su forma, cuenta con antecedentes en lo que supone la labor misionera. Así, la forma dialógica se advierte en las Discusiones cristiano-gentílicas. [Japón 1551], compiladas por los jesuitas Cosme de Torres y Juan Fernández, consistentes en las “disputas” sostenidas entre estos misioneros y sabios budistas; y con posterioridad a los Colloquios se ubican el Espejo divino en lengua mexicana de Fray Juan de Mijangos (1607) o los Diálogos entre un capuchino francés y varios sabios tupí-guaraníes. [Brasil, 1613]. La originalidad del texto que nos ocupa estriba en el bilingüismo de los Colloquios, ya que fueron reescritos en español pero también en náhuatl, sirviéndose para tal objetivo de los nahuatlato o trilingües estudiantes avanzados del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado en 1536. Estos estudiantes –“los colegiales más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en la lengua latina que hasta agora se an en el dicho colegio criado” (Colloquios, 75)-, casi todos indígenas de origen noble, fueron educados en las asignaturas tradicionales del Trivio y el Cuadrivio, y por lo tanto manejaban tanto su propia lengua, el náhuatl, como también el español y el latín.

⁹²Los doce misioneros comandados por Fray Martín de Valencia eran mayormente franciscanos, excepto dos de ellos que eran legos. Entre ellos se encuentra Fray Toribio Benavente, conocido posteriormente como “Motolinía”. A pesar de ser los primeros misioneros en contar con la autorización papal, no son los primeros en llegar a la Nueva España. En 1523 arriban Fray Pedro de Gante, Fray Juan de Tecto y Fray Juan de Ayora, todos ellos flamencos.

La labor sahoguntina se remite a rescatar las conversaciones llevadas a cabo entre los Doce y los sabios nahuas, rescate que adquiere la forma de una *recreación* en tanto que artificio retórico-dramático con el objetivo de presentar los eventos de la manera más “fiel”, aún corriendo el riesgo de inventar una temporalidad figurada, artificial, en la que se presta la palabra a los interlocutores desde un ámbito diferenciado, estableciendo una situación (escrituraria y discursiva) escenificada para conservar la idea de “transacción”. Si bien Sahagún no presenci6 las conversaciones, tuvo acceso a apuntes, papeles sueltos y quiz6s a las notas de los Doce⁹³. Dice Sahagún en “Al prudente lector”:

Har6 el prop6sito de bien entender la presente obra, prudente lector, el saber que esta doctrina con que aquellos doce apost6licos predicadores –de quien en el pr6logo hablamos- a esta gente desta Nueva Espa6a començaron a conuertir a estado en papeles y memorias hasta este a6o de mil quinientos y sesenta y quatro, porque antes no vuo oportunidad de ponerse en orden ni conuertirse en lengua mexicana bien congrua y limada; la qual se bolui6 y lim6 en este colegio de Santa Cruz del Tlatilulco [sic] este sobredicho a6o... (75)

La obra fue concebida en cuatro partes o libros, seg6n un plan muy ambicioso que daba cuenta de la labor integral que proponía Sahagún. He aquí su propia descripci6n del manuscrito, tal como aparece en el ya citado “Al prudente lector”:

El primero [libro] tiene treinta capítulos que contienen todas las pláticas y confabulaciones y sermones que vuo [sic]⁹⁴ entre los doce religiosos y los principales y se6ores y sátrapas de los ydolos hasta que se rindieron a la fe de nuestro Se6or Jesu Cristo y pidieron con gran instancia ser bautizados. El segundo libro trata del cathecismo y doctrina cristiana con que todos los adultos que se quieren bautizar han de ser primeramente instruidos. El tercer libro auía de ser el suceso que tuuo esta conuersion en las manos destos doce padres y de los que vinieron en

⁹³ En alg6n momento Sahagún dice haberlos conocido a todos y escuchado de sus propias bocas los eventos que ordena en los *Colloquios*. De todos modos, es consenso de la crítica aceptar que Sahagún pudo haber presenciado alg6n tipo de conversi6n en los a6os que siguieron a las pláticas originales, puesto que es poco probable que se circunscribieran solo a las mencionadas en el manuscrito. Por otro lado, es sabido que las primeras conversaciones entre los Doce y los sabios indígenas fueron mediadas por traductores, siendo do6a Marina y Francisco de Aguilar los “lenguas”, ya que los franciscanos carecían del conocimiento necesario del náhuatl para llevar a cabo la adoctrinaci6n.

⁹⁴ Sigo la transcripci6n de Miguel de León Portilla en su edici6n de los *Colloquios y Doctrina Cristiana* de 1986.

espacio de seys años después (entre los cuales yo vine) y supe de los primeros todo lo que auía pasado desde el principio hasta que yo vine' y me hallé todo lo que pasó hasta este año de 1564. [...] El quarto libro desde volumen avía de ser una declaración o pistilla de todas las epístolas y evangelios de las domincas de todo el año (que es la predicación que hasta agora se a usado) muy apropiadas en lengua y materias a la capacidad de los yndios, la qual se está limando y será otro volumen por sí... (75)

Solo se conservan exiguas partes del manuscrito original en el Archivo Secreto Vaticano: el “Prólogo”, los párrafos “Al prudente lector” que contienen títulos y sumario de los capítulos de los dos libros originales, y trece capítulos del primer libro. Esto se debe en parte a que si bien la licencia necesaria para publicarlo fue extendida en 1578, Sahagún nunca lo dio a la imprenta apareciendo publicado por primera vez cuatrocientos años después de los sucesos que narra⁹⁵.

Uno de los principales problemas que rodean a los Colloquios está formulado en relación con su filiación histórica o literaria. Ante la pregunta de si los Colloquios pertenecen al género literario del diálogo o si forman parte de la numerosa producción historiográfica de la época, la crítica se posiciona de uno u otro lado sin términos medios. Esta pregunta nace a raíz de la transcripción llevada a cabo por el franciscano, ya que no se trata de la narración de primera mano de los eventos, sino de una reelaboración posterior de los hechos, que despega al enunciado del momento de la enunciación al ser atravesado por el tiempo y también por los resultados de la evangelización y que pudo incluir cambios o ciertas licencias narrativas a la hora de hacer hincapié en la eficacia de las conversaciones.

Esta pregunta suele llevar por caminos intrascendentes y no es mi intención resolverla aquí, sino tomar el texto en su materialidad, lo que sobrevivió del texto, y analizarlo como “resultado” de determinadas condiciones de (re)producción y cambio en la mentalidad

⁹⁵ Zelia Nutall publica el texto por primera vez en México en 1927.

doctrinaria de la época. Así, la materialidad de los Colloquios escapará a su fidelidad historiográfica para centrarse en el texto en sí y en los artificios retóricos empleados en la re-narración o re-creación de las conversaciones.

Bernardino de Sahagún puede ser ubicado en los albores o en el umbral de la modernidad cristiana, en parte gracias a su labor integral⁹⁶, es decir, el hecho de mantener abiertos todos los frentes necesarios para penetrar en el imaginario a conquistar. Su trabajo es uno de los primeros pasos hacia la constitución de una modernidad “retórica” en el sentido en que permite entender los conflictos culturales desnudados por el contacto con el otro durante la conquista y evangelización de América como conflictos de carácter retóricos. Pienso en la constitución de una modernidad retórica en tanto que propone un nivel de negociación del sentido y por lo tanto, de carácter heterogéneo. El concepto de “razón retórica colonial” resulta operativo para explicar mejor esta idea de una modernidad otra que sea capaz de subsumir o apropiarse de formas narrativas desestabilizadoras de su propia razón. Por “razón retórica colonial” Hermann Herlinghaus entiende la “otra cara” de la razón occidental, su cara mas operativa y ambigua, es decir, el espacio en el que se juegan estrategias que se relacionan con prácticas colonizadoras tanto en el nivel de los “discursos” como “en los terrenos inciertos de las narrativas menores” (Herlinghaus, 93) y de todas aquellas prácticas de la imaginación que no disponen de un discurso legítimo y/o canónico.

Siguiendo esta línea de análisis, la idea de una “mimesis colonial” permitirá entender el proceso simbólico de la colonización no desde sus resultados más evidentes, sino desde sus espacios “en conflicto”. Esta “razón retórica” señala los márgenes del propio discurso aún antes

⁹⁶ Es importante recordar que la labor sahaduntina incluyó numerosos sermonarios, la monumental Historia general de las cosas de la Nueva España, así como también sus métodos de investigación y recopilación de materiales.

de su constitución como tal introduciendo en la escritura elementos idolátricos, extraños, molestos, elementos que la episteme racional señala como “lo diabólico” o lo impuro.

Se trata aquí de volver sobre las certezas del discurso moderno para ver como las narrativas de y sobre América son capaces de desestabilizarlas, de pluralizarlas. En este sentido, el primer reto a la modernidad se daría en el seno constitutivo mismo de la modernidad durante el siglo XVI, siendo el descubrimiento de América el factor principal de este enfrentamiento.

La obra de Sahagún se abre a un nuevo espacio hermenéutico, espacio de negociación de significados y sentidos, espacio propiciado por la necesidad de explicación de un mundo que se ha vuelto opaco y complejo. El orden cosmológico ya no es natural, y por ende, se produce cierta situación de inestabilidad interpretativa que debe ser habitada y controlada. Su empresa evangelizadora partirá de la imposición de la doctrina cristiana *negociando* con la existencia y pervivencia de las idolatrías a través del establecimiento de un nuevo espacio hermenéutico y cultural, sugiriendo en principio un pacto narrativo, un proceso de negociación intercultural cuyo resultado primero será una “nahuatización” de los parámetros de pensamiento europeos para promover una posterior conquista de los esquemas cognitivos ajenos⁹⁷. Este es el terreno resbaloso del conflicto entre la razón teórica colonial –medieval, enciclopédica y evangelizadora en el sentido clásico- y los propósitos sahumaguntinos, que conllevan una acción en el territorio opaco de la imaginación y las prácticas narrativas del otro, de actuar *desde* el territorio simbólico del otro. Se trata, en suma, de habitar el mundo metafórico del otro para conformar un saber ordenado, ordenador y sistematizador (¿occidental?) sobre el otro de modo que no lo anule

⁹⁷ Se entiende por *nahuatización* de los esquemas europeos un procedimiento discursivo por el cual es posible pensar en cierto momento de retorno a uno mismo a través de la mediación del otro: narrar(se) por medio de la narración de/sobre el otro, recurso de uso frecuente en el discurso etnográfico. Sin embargo hay algo peligroso en este proceder: hay algo del otro que nos es ajeno, y en su misma ajenidad se señala como lo otro, lo que nos falta (constitutivamente) y lo que no se puede recuperar se escapa del discurso, permaneciendo como lo remanente que la escritura no puede relatar, lo que la narración no puede narrativizar.

homogeneizándolo, sino ordenando su ambigüedad, conquistando su imaginación renarrándola (Herlinghaus).

Para habitar este mundo metafórico del todo distinto, Sahagún planteará una situación escenificada de narratividad en el cual sea posible constituir un espacio que de lugar a la construcción de la imagen. Su empresa retórica partirá de una reactualización del concepto de mimesis, que lo llevará a plantearla –tal como señala Herlinghaus- según los parámetros platónicos y que manipulará a los fines de lograr su misión trascendental.

Al mismo tiempo tal empresa puede ser pensada como un acto moderno –aunque no necesariamente democrático- en el cual es posible conservar o al menos presentar al otro “impuro” a la vez que promover un ejercicio didáctico, suerte de transposición evangelizadora del diálogo platónico al Nuevo Mundo. El diálogo platónico construye miméticamente un pseudo-mundo (el mundo del diálogo, que prefiero llamar aquí *espacio hermenéutico*) apto para representar miméticamente el mundo retórico o de las ideas. Por lo tanto, la mimesis platónica no se concibe solo como imagen o representación, sino también como “performance”, como *modo de representación* y por ende de enunciación. El diálogo platónico crea una forma narrativa aún negando formalmente su capacidad de narración, en la cual se abre un espacio que puede ser concebido como un “espacio dramatizado” donde sus participantes toman el papel de “personajes” representándose –mimándose- a sí mismos y sus circunstancias.

Sahagún utilizará la idea de mimesis en tanto que pedagogía, pero también como representación metafórica, y a la metáfora como modo de conocimiento. La metáfora será entonces uno de los modos de actualizar el concepto de mimesis⁹⁸, para lo cual resultará pertinente

⁹⁸ “Metaphor is the truth of similarity hiding in a world of difference. [...] the poetics of metaphorical similarity [might be] used to show a world of difference. Such poetical impulse is relevant to a vital paradox in the tradition of mimesis” (Melberg 9)

pensarla como una construcción figurativo-retórica por un lado, pero también como un modo de adecuación⁹⁹. No se trata de pensar aquí la metáfora como la mera sustitución de un referente por otro en el nivel discursivo, sino como el intento de producir un nuevo referente que subsuma y de cuenta de elementos pre-existentes y heterogéneos y que a su vez sea único.

...la metáfora como construcción de una mimesis heterogénea, un recurrir a la imagen para crear un significado no literal, o un intercambiar de una palabra por una imagen, introduce también un absurdo en la interpretación literal: un espacio donde el trabajo de sentido es tergiversado, fundado un una inconsistencia, una desviación que funciona por similitud en vez de identidad. (Herlinghaus 99)

La metáfora daría cuenta de un registro epistemológico diferente, al tiempo que abriría un espacio semántico contaminado en el cual estos referentes subsumidos puedan coexistir sin destruirse.

En este sentido, Sahagún propone no metáforas retóricas –figuras del lenguaje-, sino *modos de enunciación metafóricos*. Esto nos conduce al replanteo del espacio en el cual se pacta el sentido, a la negociación interpretativa, a la necesidad de una nueva retórica que pueda dar cuenta de mundos complejos, para lo cual resultará indispensable una forma de mimesis apropiativa y controlada.

Lo que me interesa es indagar cómo la conservación de lo dialogal en la transcripción de Sahagún provoca un giro epistemológico en la narrativa colonial. Al mantener la voz del otro gracias a dispositivos retóricos capaces de dar cuenta de los aspectos orales y performativos de la narración, Sahagún abre un campo de análisis más riguroso a la vez que controlado. La letra

⁹⁹ Se puede hablar también de mimesis –o apropiación- por adecuación. Sahagún compuso los Sermones de dominicos y Santos en lengua mexicana, los cuales no son traducciones del Sermonario tradicional, castellano o latino, sino “composed for the occasion, *according to the capacity of the Indians*, brief in subject matter, and in congruent, graceful language that was easy to understand for all who were to learn them, high or low, noble or peasant, man or woman” (D’Owler 23, énfasis agregado). Un ejemplo más de esta adecuación entre muchos otros se puede encontrar en los Colloquios cuando en la narración del Génesis se evita nombrar la manzana como fruto prohibido y se utilizan expresiones como “un árbol frutal” (XIII, 1817) debido a que en Nueva España no había manzanas. Por lo tanto, la doctrina se modifica ligeramente dentro de lo que permite la ortodoxia cristiana.

mima la acción, la narración da cuenta de las palabras. Las palabras se re-crean con la lectura. En este sentido, Sahagún promueve un uso moderno –y etnográfico- del testimonio. Se representa al otro dramatizándolo *en* la palabra del otro, se “salva” la palabra reteniéndola. El diálogo se erige peligrosamente como archivo, como conservación de la palabra, y resguardo de lo desemejante.

A partir de estos términos, me interesa leer los Colloquios y Doctrina Cristiana [1564] atendiendo en principio y fundamentalmente a su forma dialógica y a las consecuencias que proyecta, como son la constitución de un espacio hermenéutico de negociación inestable e impuro, la función del diálogo en relación con la mimesis platónica y lo pedagógico-doctrinario y por último, en relación a una noción de modernidad heterogénea.

4.1 EL ESPACIO HERMENÉUTICO COMO LUGAR DE NEGOCIACIÓN.

4.1.1 El espacio geográfico y el espacio hermenéutico.

Si hasta ahora el espacio se concebía a partir de la imaginación geográfica de los conquistadores, es decir, en función de la ocupación territorial, con la idea de adoctrinamiento y conquista espiritual, la noción de espacio cambia de acepción y comienza a ser pensado desde la interpretación y penetración cultural. Al mapa recientemente delineado se le intercalan numerosos planos: las ciudadelas, los poblados y zonas habitadas en relación con cuestiones más prácticas en lo que atañe a la población, los fuertes y puntos defensivos para ilustrar los aspectos militares del territorio, las iglesias y patronazgos para dejar bien sentados los asuntos de la fe. El espacio se hace multidimensional y por consiguiente más complejo ya que todas estas capas conviven superpuestas, traslucidas. El *espacio geográfico* deviene *espacio hermenéutico*, y el

Nuevo Mundo es el espacio por excelencia¹⁰⁰, el espacio *a conquistar* tanto en lo físico-territorial como en lo simbólico.

El lugar geográfico es un lugar territorial, no abstracto, que sin embargo es capaz de producir un espacio textual. Esta tierra más allá del Atlántico puede ser mapeada, incluida en una carta tanto a nivel geográfico como epistolar. Es un espacio que se describe, demarca, pinta, dibuja y ocupa con la sola presencia, se invade, penetra y controla por la fuerza. El espacio geográfico se (d)escribe y se llena con palabras, se nombra y de ese modo se le otorga una existencia un tanto más “legal”. La imaginación geográfica convierte el vacío físico en un mapa, en un territorio. En este territorio se producen relaciones espaciales por ocupación o contigüidad, relaciones complejas pero asimétricas, donde el conquistador, el que mapea, domina el lugar prominente del nombre y la ley. El espacio (como ente general) se articula, y en este articularse se erige en tanto que concepto móvil, trascendente, dinámico. El espacio rodea, es inasible e (incon)mensurable pero al mismo tiempo, puede ser cercado, asediado, tomado. El espacio es un espacio de poder.

¹⁰⁰ Pensar el Nuevo Mundo a partir de sus connotaciones espaciales no es nada nuevo. De hecho, hay una extensa tradición crítica que toma este tópico y lo desarrolla desde distintos puntos de vista. Me parece interesante destacar algunos de los trabajos más importantes. Así, Antonello Gerbi, en La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo. (1975) plantea a representación humanística de la naturaleza en América a partir de los escritos de cronistas y exploradores como Colón, Gonzalo Fernández de Oviedo, Vespucio o Pietro Martyr. En La colonización de lo imaginario (1991), Sergio Gruzinski analiza el proceso de “europeización” del espacio colonial en México, al tiempo que contempla las formas de resistencia nativas frente a tal invasión; Mary Luise Pratt desarrolla el concepto de “zonas de contacto” en su conocido libro de 1992 Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation, concepto fundamental a la hora de analizar este espacio social en el cual “disparate cultures meet, clash and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination” (4). En el capítulo 1 me referí a las conceptualizaciones de Margarita Zamora (Reading Columbus, 1993) acerca del espacio definido, entendido y relatado por Colón. Walter Mignolo, en The Darker Side of Renaissance (1995) presenta la idea de la colonización del espacio y en especial del *locus de enunciación* como un lugar peligroso y difícil de definir durante el siglo XVI; Verónica Saller-Reese reorganiza el debate en función de los espacios sagrados y su importancia en las culturas prehispánicas en From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representation of the Sacred at Lake Titicaca (1997). Por último, Ángel Rama, en su seminal La ciudad letrada (1982) desarrolla la noción de la ciudad y el espacio en función de las relaciones (geométricas) de poder, orden social y jerárquico que se despliegan en el espacio (post)colonial. El tema no es nuevo, pero sin embargo aún hay “espacios” sin definir. Me interesa particularmente pensar el espacio que abre el texto sahuaguntino en función del diálogo y la performace en el ámbito de la adoctrinación religiosa, como espacio semántico abierto y peligroso, inestable e inédito, inexplorado e inenarrado, un espacio que se establece en el ubicuo lugar de la imaginación colonial, más acá de lo territorial.

El espacio metafísico comparte con el espacio geográfico estas últimas características, pero de manera más compleja. Es un espacio opaco, en principio impenetrable pese al asedio permanente. Un espacio que parece inexpugnable, guardado celosamente por las trampas del imaginario, por las metáforas y los modos de enunciación, guardianes y puntos débiles que a su vez señalan las brechas en los muros simbólicos. Este espacio hermenéutico es un espacio nuevo, asimétrico, inédito, en apariencias vacío e inenarrado. Es un espacio que se debe conquistar, un campo de fuerzas en pugna en el cual las fuerzas no están del todo delimitadas. La ocupación y posterior conquista de este espacio ha de hacerse de manera diferente, utilizando recursos retóricos sin precedentes, innovadores.

El espacio hermenéutico es peligroso porque es inestable, o sea, semánticamente abierto. Todo es posible en la pugna por tomarlo, reducirlo, homogeneizarlo como al mapa a partir de un código lógico y culturalmente aceptado. Sin embargo, ambos espacios, el físico y el simbólico, han de ser ocupados *eficazmente*. Si el espacio geográfico coincide en principio con el campo de batalla que se gana metro a metro y se llena con proyectos de villas y ciudades, el espacio hermenéutico es un lugar de enunciación, un lugar que se piensa como escena ficcional y simbólica, donde la ocupación ya no es tan simple y los grados de violencia se miden con otros parámetros. El lugar de enunciación es un lugar de dominación ideológica, que involucra modos narrativos, no armas o caballos. De hecho, ambos espacios ya están ocupados de antemano, contaminados, impuros. La tarea homogeneizadora, no siempre factible, y de estabilización del espacio estará puesta en lo discursivo.

4.1.2 La esfera ubicua de la enunciación.

El espacio hermenéutico, en el caso que me ocupa, es un espacio discursivo de encuentro y choque de dos sistemas culturales diferentes y diferenciados. Es un campo de enunciación ficcional y simbólico en el cual los protagonistas no son solamente los representantes de cada cultura, sino esencialmente, los modos narrativos y de enunciación. Ante la multiplicidad de niveles y la creciente heterogeneidad del espacio, se hace necesario un pacto narrativo concertado con el fin de poder *enunciar*, de estabilizar el terreno resbaloso y establecer una *escena de enunciación* con reglas más o menos pertinentes aunque no fijas. Este pacto narrativo es capaz de abrirse paso a través de lo inexpugnable del espacio y proponer un ámbito de negociación vacilante. A la pregunta ¿qué se negocia? la respuesta parece estar del lado de dominación simbólica del otro y su lugar físico pero sobre todo imaginario.

El establecimiento de este espacio de enunciación contradictorio y ambivalente donde se produzca el sentido es la condición necesaria para la articulación cultural. Homi Bhabha prefiere definir este lugar de la enunciación diferenciándolo del espacio que ocupan los interlocutores, el “Yo” y el “Tú” del discurso¹⁰¹, quienes por sí solos son incapaces de mantener la movilidad necesaria “to the production of meaning and ensures, at the same time, that meaning is never simply mimetic and transparent” (“Cultural Diversity...” 207). Así, este tercer espacio, móvil y ambivalente, espacio *in-between*, señala el lugar de la enunciación, un lugar que por su misma

¹⁰¹ “The pact of interpretation is never simple an act of communication between the I and the You designated in the statement. The production of meaning requires that these two places be mobilized in the passage through a Third Space, which represents both the general conditions of language and the specific implication of the utterance in a performative and institutional strategy of which it cannot ‘in itself’ be conscious. What this unconscious relation introduces is an ambivalence in the act of interpretation” (Bhabha, “Cultural Diversity...” 208). Mantener la ambivalencia en el acto de la interpretación es un factor elemental en lo que refiere a empresas de colonización imperial, fundamentalmente en su aspecto evangelizador.

condición de apertura puede ser ocupado sucesivamente por diferentes enunciados y enunciantes, un lugar en el cual se puede apuntar la diferencia.

Este *tercer espacio* representa no solo la posibilidad de la producción del sentido, sino también, y fundamentalmente, las condiciones de realización del mismo, el momento performativo de la enunciación. Por lo tanto, y siendo tanto el espacio como la enunciación un ente móvil y altamente inestable, permite la interacción cultural y semiótica sin destrucción de uno u otro referente, sino que avala la convivencia de elementos diversos y la producción de sentidos y formas narrativas híbridas. El tercer espacio, el espacio hermenéutico, es un espacio esencialmente híbrido, contaminado, y por ende, resbaladizo ya que elude la polaridad binarista (yo y el otro) para mantener todas las propuestas en un equilibrio peligroso y vacilante. Al mismo tiempo es un espacio ubicuo¹⁰², general, siempre presente y sin marcas aparentes. De la dominación parcial del este espacio depende el éxito de la empresa colonizadora.

Mary Luise Pratt prefiere hablar de “contact zones, social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other” (4) para describir este espacio en el cual se producen los encuentros coloniales, lugar propicio donde se establecen relaciones de “*copresence*, interaction, interlocking understanding and practices, often with radically asymmetrical relations of power” (7, énfasis mío). Estas zonas de contacto, son lugares en el cual conviven en un mismo tiempo y espacios distintas manifestaciones culturales, y si bien suelen producirse en las fronteras (espaciales, espirituales, hermenéuticas, epistemológicas), no son exactamente *fronteras* sino espacios de cohabitación, ya que tal concepto implica una

¹⁰² La palabra “ubicuo” tiene una doble connotación. Por un lado se refiere a algo siempre presente, en continuo movimiento y en todas partes, pero por otro, mantiene un significado religioso ligado a la noción de omnipresencia divina. Prefiero mantener ambas acepciones sin diferenciar lo religioso de lo cotidiano, ya que en condiciones de evangelización nada parece ser del todo definido.

perspectiva expansionista europea, puesto que las fronteras son tales siempre en relación con Europa.

Colloquios es un texto híbrido, y como tal, necesita de un espacio de enunciación en permanente oscilación que pueda sostener la forma dialógica y por consiguiente un nivel de performance y teatralidad inéditos. No hubo hasta el momento un texto con semejante grado de hibridéz y originalidad en su (re)presentación. Si bien estaba destinado a la formación de futuros misioneros y no a la narración de la “maraviglia” americana, el énfasis al mantener la forma dialógica resulta un punto interesante de análisis. ¿Cuál es la necesidad de transcribir el diálogo y con él la escena de enunciación? Si el texto ha de ser una ayuda doctrinaria, no hace falta recurrir a la historicidad de los eventos y (re)presentarlos de la manera más fiel posible, teniendo en cuenta las posibilidades narratológicas. La necesidad sostener lo dialógico recae en parte en la *eficacia* del texto en tanto que permite el intercambio de roles participativos. Lo que interesa parece ser lo dramático en el sentido de lo teatral, sostener literariamente el espacio del diálogo, espacio simbólico pero también físico, performativo y maleable, indispensable a la hora de componer un modo narrativo novedoso capaz de ocupar este (tercer) espacio eficazmente.

4.1.2.1 El camino hacia una conversión eficaz.

Sahagún es consciente de los vicios y virtudes del proceso que representa la conversión de los gentiles. Parte de su labor como misionero consiste precisamente en la insistencia de una transformación total, de una penetración profunda que involucre a ambas partes. Ni los gentiles han de continuar en su “error” ni los franciscanos han de permanecer impolutos en sus principios evangelizadores. La empresa doctrinal es móvil, dinámica, e involucra no sólo un profundo compromiso de ambas partes, sino fundamentalmente una predisposición al cambio de ruta, a la improvisación, al aprender de los errores. En empresas como esta, plasmada en textos tan

cuidadosamente conformados, se puede advertir cómo lo doctrinal muchas veces está tan altamente contaminado que en consecuencia suele tomar algunas formas o modos de comunicación indígenas transformando la mera gramática de la conversión para horror de los religiosos más ortodoxos y conservadores. Es por eso que Colloquios está dirigido en principio a los misioneros, a los que llevan a cabo la conversión, y que por la misma razón incluye las respuestas, dudas y reacciones de los ancianos nahuas. Los Colloquios es un texto dogmático complejo capaz de abarcar, en su representación integral, el asunto doctrinal.

...y porque este volumen no ha de andar sino entre los sacerdotes y predicadores, no ay porque tener recelo de las antiguallas, que en él se contienen, antes darían mucha lumbre y contento a los predicadores del sancto Evangelio (Sahagún. Citado por León-Portilla en “Prólogo”, 36)

Además de Colloquios Sahagún propone una enciclopedia total de la cultura nahua (en la cual Colloquios se ubicarían al final, como continuación natural de la historia de la conquista narrada por los propios damnificados) que abarque precisamente todos los aspectos del mundo indígena. La Historia general de las cosas de la Nueva España [1559] resulta un compendio que lo incluye todo en doce libros: panteón religioso, calendario, teogonía, astrología judiciaria y natural, retórica y filosofía moral, sermones, adivinanzas, refranes y metáforas, gobierno, finanzas y economía, vicios y virtudes de los naturales, medicina, bestiario, herbolario y minerales y por último la conquista y caída de México-Tenochtitlán.

En el “Prólogo” al Libro Décimo (‘De los vicios y virtudes de esta gente indiana; y de los miembros de todo el cuerpo interiores y exteriores; y de las enfermedades y medicinas contrarias; y de las naciones que han venido a esta tierra’) aparece una referencia a los Colloquios (la única en toda la Historia...) junto con una suerte de análisis de lo que debería ser el adoctrinamiento religioso de los naturales:

Si bien se considera la predicación evangélica y apostólica, hallarse ha muy claro que la predicación de los católicos predicadores ha de ser vicios y virtudes, persuadiendo lo uno y

disuadiendo lo otro; y lo más continuo ha de ser el persuadirlos a las virtudes teologales, y disuadirles los vicios a ellas contrarios; y de esto hay mucha materia en los seis libros primeros de esta Historia, y en la Apostilla sobre las Epístolas y Evangelios de los Domingos de todo el año, que hice, y muy más resolutamente en la Doctrina Cristiana, que los doce primeros predicadores predicaron a esta gente indiana, a la cual yo como testigo de vista compilé en esta lengua mexicana. Y para dar mayor oportunidad y ayuda a los predicadores de esta nueva Iglesia, en este volumen o libro he tratado de las virtudes morales, según la inteligencia y práctica y lenguaje que la misma gente tiene de ellas. (*Historia...* 543)

Para Sahagún, la conversión será *eficaz*, a partir del entendimiento –entendimiento que además se establece de ida y vuelta, ya que es necesario que los frailes *entiendan* la cosmovisión nahua para poder penetrarla sin resguardo, para lo cual toda ayuda es bienvenida- que manifiesten los sabios nahuas de los “cuatro fundamentos” expuestos por los Doce franciscanos. Estos fundamentos serán la piedra basal de la empresa evangelizadora, tal como los enuncia en el “Prólogo” de los Colloquios:

...aquellos varones apostólicos comenzaron a juntar todos los días a todos los principales y hablaronlos muy por extenso (por medio de intérpretes¹⁰³) de la causa de su venida y de las cosas de nuestra sancta fe católica, según en el presente volumen se contiene. El modo de proceder que

¹⁰³ La utilización de intérpretes en este estadio de la evangelización obedece a lo temprano del emprendimiento. Cabe recordar que Tenochtitlán cae en manos de Cortés en 1521 y los Doce arriban a Nueva España en 1524 con escaso o nulo conocimiento de la lengua, del todo insuficiente como para tratar temas tan complejos como la cosmovisión nahua o la conversión al catolicismo. Se cree que los intérpretes fueron doña Marina y Jerónimo de Aguilar, los “lenguas” del propio Cortés. Posteriormente los Doce comenzaron a aprender los rudimentos de la lengua náhuatl e incluso llegaron a dominarla en pocos años. El intérprete está presente en el texto, y denominado a partir de sintagmas Nahuas, como por ejemplo, al principio del capítulo VI, cuando dice: “donde se dice cómo respondieron / Los señores gobernantes. / [...] Entonces uno de los señores, los gobernantes./ Se puso de pie, saludó a los sacerdotes, / Y un poquito, *un labio, dos labios*, / Con esto devolvió su aliento, su palabra” (VI, 683-690, énfasis agregado)

La presencia de los “dos labios” en el discurso señala el lugar del traductor. Es bastante improbable que los Doce pudieran conocer la lengua a tal punto en tan temprano estadio de la evangelización como para componer un discurso complejo y persuasivo a la vez en un idioma y modos de pensar totalmente inéditos para ellos.

Covarrubias recoge una definición de la palabra *intérprete* en el siglo XVII español que se presta estupendamente a la propuesta de análisis sugerida: “**Intérprete**: el que vuelve las palabras y conceptos de una lengua en otra, en la cual se requiere fidelidad, prudencia, sagacidad y tener igual noticia de ambas lenguas, y lo que en ellas se dice por alusiones y términos metafóricos mirar lo que en esotra lengua le puede corresponder”. Es decir, para el oficio de intérprete se requiere determinadas habilidades que van más allá del reconocimiento de los vocablos y su correspondencia; implica además un conocimiento especializado, más profundo, que atañe a la cosmovisión propuesta por la lógica discursiva del otro. Requiere ahondar en un saber metafórico que no se desprende del uso superficial de las palabras.

tuvieron da a entender estos apostólicos predicadores ser regidos por el Espíritu Sancto; porque el prior fundamento que echaron de su doctrina fue darlos a entender que ellos venían embiados a los conuertir a Dios [...] el qual fundamento no solo tomaron los apóstoles, pero el mismo Redemptor para fundar su doctrina. [...]

El segundo fundamento fue darlos a entender que aquel summo monarca [Carlos V] en enviarlos ni ellos en venir (de tan lexos tierra y con tan grandes peligros de la vida) no pretendían interese ninguno temporal sino solamente el bien de sus almas, que es la salvación dellas.

El tercero fundamento fue darles a entender que la doctrina que le avían de enseñar no era doctrina humana ni por ingenio humano compuesta ni inventada, sino venida del cielo, dada del Todopoderoso...

El quarto fundamento fue darles a entender que en mundo ay un reyno, que se llama reyno de los cielos, el qual es regido y gouernado por el omnipotente Señor que está en los cielos y por el Monarca su vicario que habita en estas tierras, cuya silla y habitación es en la gran ciudad de Roma, que se llama Sancta yglesia cathólica.

En gran manera son efficaces estos fundamentos para persuadir a la sancta fe cathólica a gente de todo conocimiento de las cosas diuinas y en gran parte lisiada en el conocimiento de las cosas humanas. (73 y ss)

¿Cómo garantizar tal entendimiento? A partir de dos momentos constitutivos del texto y sus circunstancias: por un lado, garantizando el intercambio dialéctico en aparente igualdad de condiciones enunciativas, y por otro –y en este caso se trata de un artificio extratextual pero que incide en la propia constitución del texto- creando lo que llamaré el mito de origen de los Doce, tarea encomendada al mismísimo Cortés.

La crónica relata la llegada de los Doce de manera peculiar. Mejor dicho, lo peculiar es el comportamiento del marqués del Valle. En el “Prólogo” a los Colloquios Sahagún narra escuetamente lo que sucedió a la llegada de los franciscanos:

Al tiempo que llegaron a esta ciudad, el ilustríssimo señor Governador don Hernando Cortés (que a la sazón estava en ella) los salió a recibir con mucho número de españoles y de principales yndios y apeado del cavallo, se arrodilló delante del que venía por prelado (que se llamava fray Martín de Valencia) y le demandó la mano, de lo qual en gran manera se edificaron los yndios y cobraron gran respecto a los dichos religiosos. Luego los dichos religiosos dieron relación al

Ilustríssimo Señor Governador de la causa de su venida y le mostraron todos los despachos que trayan así del Pontifice como del Emperador, a lo qual él obedeció y favoreció como cristianíssimo y obediente hijo de la Iglesia Romana y leal cauallero a su Príncipe.

[...] Pues aviendo descansado estos sieruos de Dios algunos días y auiendo tomado noticia de las costumbres y ritos ydiolátricos que estos gentiles tenían, en parte por relación del Señor Governador y otros españoles, en parte por relación de otros tres o quatro religiosos de Sanc Francisco que antes avian llegado¹⁰⁴, en parte por vista de ojos que començaron a entender en el negocio para que avían venido. La cabeça deste principio fue que el Illustríssimo Governador hizo juntar los principales desta ciudad de México y muchas de las ciudades comarcanas.

Desde estuuieron juntos el mismo señor don Hernando Cortés delante de los doze religiosos (por lengua de su intérprete) los hizo un largo razonamiento en que los dio a entender qué personas eran aquellas y de quién avían sido enviadas y a qué, y el respecto y obediencia que los avían de tener. Hizo esta plática aquel christianíssimo capitán, la qual hizo más camino a los corazones de los oyentes, para dar crédito a lo que aquellos apostólicos predicadores los dixesen... (73)

Esta extensa cita funciona de dos maneras en el texto: en primera instancia, ubica al lector en los prolegómenos de la evangelización haciendo un racconto de los sucesos acaecidos desde la llegada de los Doce hasta que comenzaron efectivamente las pláticas, pero por otro lado da cuenta de cómo la astucia de Cortés fue fundamental a la hora de establecer el terreno fundacional de los coloquios. Es la autoridad del gobernador la que se trasvasa a los franciscanos a partir del gesto de autohumillación. El hombre fuerte de la conquista de México se rebaja, se pone de rodillas ante un poder que reconoce superior pese a que esté encarnado en sujetos que no parecen contenerlo. Bernal Díaz del Castillo recuerda la escena un poco más locuazmente; Cortés ordena que los frailes sean tratados con gran consideración en el trayecto que realizan entre el puerto de Vera Cruz y la ciudad de México. Decreta que todos los españoles e indígenas

¹⁰⁴ Juan de Tecto, Juan de Ayora y Pedro de Gante habían llegado a la Nueva España algunos años antes que los Doce pero sin permiso papal para comenzar la evangelización.

salgan a recibir a los franciscanos al camino, que barran los caminos, manda a que les den posada y

les hiciesen mucho acato; y que los naturales llevasen candelas de cera encendidas y con las cruces que hubiese, y por más humildad, y porque los indios lo vieses, para que tomasen ejemplo, mandó a los españoles se hincasen de rodillas a besarles las manos y hábitos (Historia verdadera..., CLXXI, 696)

Más adelante, Bernal recuerda:

...el mismo Cortés, acompañado de nuestros valerosos capitanes y esforzados soldados, los salimos a recibir, y juntamente fueron con nosotros Guatemuz [sic], el señor de México, con todos los demás principales mexicanos y otros muchos caciques de otras ciudades; y cuando Cortés supo que allegaban cerca, *se apeó del caballo*¹⁰⁵, y todos nosotros juntamente con él; e ya que nos encontramos con los reverendos religiosos, el primero que se arrodilló delante de Fran Martín de Valencia y le fue a besar las manos fue Cortés, y no lo consintió, y le besó los hábitos y a todos los demás religiosos, y así hicimos todos los demás capitanes y soldados que allí íbamos, y *el Guatemuz y los señores de Méxicos; y de que el Guatemuz y los demás caciques vieron ir a Cortés de rodillas a besarle las manos, espantáronse en gran manera; y como vieron a los frailes descalzos y flacos, y los hábitos rotos, y no llevar caballo, sino a pie y muy amarillos, y ver a Cortés, que le tenían por ídolo o cosa como sus dioses, así arrodillado delante dellos; desde entonces tomaron ejemplo todos los indios, que cuando ahora vienen religiosos les hacen aquellos recibimientos y acatos...* (CLXXI, 696 y ss, énfasis agregado)

Esta es la primera escena de los diálogos, mejor dicho, la “puesta en escena” que construye Cortés y que recoge Sahagún, por medio de la cual se establece el campo teatral, suerte de prólogo de la acción en donde se presentan los personajes, sus fuerzas y avatares. Acto fundacional del suceso, ayuda a la creación de la escena de enunciación, presenta la condición teatral del texto y de alguna manera prefigura las consecuencias posteriores. El genio de Cortés ayuda a plantar las bases de la empresa evangelizadora con un gesto puramente teatral que se mantendrá a lo largo del texto.

¹⁰⁵ El caballo de Cortés es símbolo de la conquista de México, el hecho de apearse demuestra el valor simbólico de la acción y precede a las consecuencias buscadas.

Por otro lado, el texto establece una escenificación del lugar de la enunciación que intenta recrear el momento del encuentro entre culturas diferentes, gentes diferentes, universos diametralmente distintos que se verbalizan por medio de formas narrativas en principio incompatibles. La labor de Sahagún será re-escribir esta “scene of speaking” (Ebacher 157) a partir de la concreción de un pacto narrativo, de la inclusión de la unión novedosa entre el diálogo platónico (mejor dicho, de su contraparte europea medieval) y el *huehuetlatolli*¹⁰⁶ o discurso de los ancianos nahuas, produciendo una forma narrativa inédita, pero por sobre todo, absolutamente moderna capaz de subsumir un contexto comunicativo más amplio al instaurar un espacio semántico abierto. En otras palabras, por primera vez se fusionan dos mundos heterogéneos creando un espacio hermenéutico alternativo y variable. Sahagún se sale de sus propios esquemas retóricos, de sus formas occidentales clásicas tradicionales e incursiona en un terreno por completo ajeno a su filiación narrativa. La inclusión de los *huehuetlatolli* en los Colloquios representan esta primera salida de/hacia una modernidad deshomogeneizadora.

Ahora bien, el espacio dramático presente en los Colloquios es, como dije anteriormente, un espacio simbólico, propuesto en principio por la forma “diálogo”, pero también un espacio físico, de encuentro, en el sentido teatral del término. En el Capítulo 1 de la transcripción castellana este espacio físico se nombra con toda la fuerza de los deicticos. Dicen los franciscanos dirigiéndose a los sabios:

-Haced favor de escuchar bien, amados nuestros,
Vosotros que *acá habéis venido* a enteraros,
Los que *aquí habéis venido* a salir juntos,
Vosotros mexicas, vosotros tenochcas. (1. 17-20, énfasis agregado)

¹⁰⁶ Como veremos más adelante, los *huehuetlatolli* introducirán tanto una gramática diferenciada como una serie de recursos retóricos y semánticos ajenos a los modos de expresión occidental en la composición de los Colloquios de manera que se pueda distinguir casi a simple vista la voz narrativa indígena de la de su contraparte franciscana.

Se delimita un lugar al que hay que acudir y que se convertirá en la escenografía propicia del diálogo. Se monta una escena, un espacio teatral demarcado, limitado, a la manera de la *skené* griega, en la cual el lugar de la representación era un espacio consensuado socialmente, y delimitado muchas veces de manera simbólica por un muro sin decorar y que suele formar parte de otras estructuras arquitectónicas del todo ajenas a la representación de turno y que parece decir: “aquí comienza el mundo performativo”, mundo en el cual todas las certezas –en este caso narrativas- parecen estar suspendidas a la vez que se produce cierta movilidad *en y de* la esfera de la enunciación, típica del universo teatral.

4.1.3 El aspecto teatral de los Colloquios o cómo negociar el lugar de la enunciación.

Colloquios es un texto de negociación en diversos niveles: del espacio hermenéutico, de la escena de enunciación, de dominación cultural, de conversión evangélica. Es, en palabras de Viviana Díaz Balsera, “ among the very first attempts to produce a Christian subjectivity in Mexico and the specific type of resistance that it engendered” (15). El texto no sólo muestra los esfuerzos de los franciscanos a la hora de persuadir a los sabios nahuas respecto de la aceptación de una nueva religión, sino que también explicita las respuestas antes las que se encontraron los frailes. La resistencia de los sabios, las preguntas y respuestas también están plasmadas en este texto que llegó a ser considerado menor pero que sin embargo debe ser catalogado como mayor en lo que respecta al proceso de interpretación de un proceso dinámico de intercambio cultural en sus primeros estadios.

Una de las razones por la cual Colloquios se considera un texto menor en relación con otros escritos de la época es su carácter fragmentario debido a la pobre conservación del mismo. Por otro lado, resulta dificultoso establecer la historicidad de los eventos narrados y la posición

misma del Sahagún no está muy clara pese a que asevera que “casi a todos [los misioneros] conocí y conversé por espacio de muchos años en esta tierra” (Colloquios 78). Como ya anticipé, la discusión acerca de la literariedad o historicidad del texto ha ocupado la mayor parte de las páginas de la crítica. Así, críticos como Zelia Nutall o Miguel de León-Portilla afirman la historicidad de los eventos apoyados en parte en la supuesta existencia de un corpus documental consultado por Sahagún a la hora de componer los Colloquios, los famosos “papeles y memorias” (“nos hallamos no ante una ficción literaria sino frente a la recordación de un suceso histórico”, asevera León-Portilla en el “Estudio introductorio” que abre su edición paleográfica del texto), mientras que Ángel Garibay K., aún aceptando la historicidad del encuentro entre los Doce y los sabios indígenas, niega la relevancia de los Colloquios como documento con contenido de corte pre-hispánico. Jorge Klor de Alva sostiene una posición intermedia, es decir, que el texto está basado en hechos históricos más o menos probados, pero que a su vez ha sido reproducido gracias a una serie de artificios “literarios”, mejor dicho, retóricos, cuya consecuencia más inmediata y visible resulta en una temporalidad figurativa de los eventos relatados.

Otros críticos, como Christian Duverger o Hermann Herlinghaus prefieren la vertiente literaria en relación con el género de los Colloquios, rastreando sus antecedentes hasta Erasmo o más atrás aún, Cicerón, Luciano o directamente hasta Platón en el uso de la forma dialógica. Ambos críticos se ubican en esta última vertiente enfatizando el componente platónico, aunque sus campos de análisis difieran bastante. Sin embargo, todos aciertan en notar de una forma u otra que los Colloquios presenta un grado de mediación “literaria” (vale recordar que se trata de una “transcripción” al terreno de la letra de una serie de conversaciones “orales” de las que solo

se guardan papeles viejos y memoria), y por lo tanto, no se trata de un reporte directo (de primera mano) de los hechos, sin importar necesariamente que tales hechos hayan ocurrido o no.

En consecuencia, lo que queda es el texto fragmentado y algunas referencias dispersas en obras posteriores. Sin embargo, creo que es un texto indispensable a la hora de analizar procesos de evangelización y modernización en la Nueva España. En suma, es uno de los primeros textos en presentar de manera fundamental el choque entre las culturas y la violencia epistemológica que esto conlleva salvando el aspecto teatral que pudo haber tenido el evento reconstruido: al tiempo que establece la voz autorizada de los Doce, el texto rescata, a través de artificios retóricos bien pensados y consensuados, la voz de los nahuas. Este rescate se produce a partir de, por ejemplo, cierta elección de palabras y la presencia de una sintaxis que en principio parece torcer la española permitiendo el reconocimiento de las estructuras, pero torcionadas, desnaturalizadas, ya que habría momentos ríspidos en el habla de los sabios –aunque también en el de los franciscanos, puesto que éstos últimos también hacen uso de recursos lingüísticos “prestados” para hacerse entender-, que hacen fácilmente reconocible el cambio de interlocutores. Todo esto significa inequívocamente que Sahagún, como “narrador” a cargo de la transcripción conoce las estrategias retóricas nahuas y por lo tanto es capaz de re-producir más o menos fielmente el encuentro. Por lo tanto, la presentación de los señores nahuas es, en primera instancia, lingüística: aparecen por medio de la palabra, se los identifica a través de lo que se considera su propia habla sin “normalizar” y por eso sin poner en peligro el entendimiento del texto.

4.1.4 El lugar de la palabra.

Sin embargo, la *palabra* como tal presenta diferentes registros que permiten formas de transmisión del pensamiento, información y comunicación del todo diferentes. Los franciscanos, al igual que los macehuales, son “hombres de palabra”. Por esto quiero significar la doble acepción de la frase: en primera instancia, la notable relación entre los religiosos y la palabra (divina) en tanto que representan un punto elevado de la cultura letrada, al mismo tiempo, son “hombres de palabra(s)” porque están contruidos a partir de ellas, de un ejercicio retórico que les presta su esencia. Son personajes literarios, ni más ni menos reales que Cortés o el Amadís de Gaula. Viven en un espacio discursivo encargado de contenerlos que se silencia ante la ausencia de palabras. Lo corpóreo es la palabra, sin ella no hay relato, no hay tiempo, no hay contenido, y por sobre todo, no hay interlocutores o diálogo. Representan una cultura en la cual la palabra está del lado de la letra escrita que la retrotrae de condiciones de enunciación volátiles o precarias. La letra escrita es el enunciado ya pronunciado y dicho, ajeno a la inestabilidad de la enunciación. Los sabios, en cambio, poseen otro tipo de palabra, la palabra oral, “alada”, que no permanece *fija* en la letra. La inteligencia de Sahagún está puesta en la posibilidad de conservación de determinados rasgos de la oralidad de los nahuas pero fijada en la escritura occidental como modo de negociación de un espacio hermenéutico peligroso y siempre cambiante¹⁰⁷.

Para los Doce la palabra representa el mensaje a esparcir, palabra cristiana definida como “reverenciado aliento” (I, 41) o “reverenciada palabra” (I, 41) indistintamente, una palabra que debe ser pronunciada pero que al mismo tiempo está firmemente escrita y por consiguiente transmisible en

¹⁰⁷ Quizás sea esta la razón por la cual el fraile jamás publicó los Colloquios, la imposibilidad de lograr un equilibrio entre ambos registros y por consiguiente, ambas culturas.

... el *libro divino*.

Allí está, allí se guarda

su reverenciado aliento, si palabra,

del que es único, verdadero Dios (I, 118-121, énfasis agregado)

La palabra sacra no sólo es dada a la comunicación, también es necesario “guardarla” en el Libro -precisamente “guardián de la palabra”- para así conservar “el aliento”, en una clara referencia da formas de comprensión Nahuatl, ya que la palabra –oral- se concibe como “aliento” y se grafica como una serie de símbolos sin una forma reconocible en el mundo occidental pero siempre semejante, saliendo de la boca del que la pronuncia y elevándose. La palabra divina es también una palabra salvífica, redentora, capaz de liberar los oprimidos corazones idólatras con solo escucharla y aceptarla. Dicen los Doce:

Porque, en todas partes,

en cuanto está abarcando la tierra, el mundo,

no hay nada semejante

a la palabra, la que libera a la gente,

porque sólo es ésta, la palabra divina,

la que hemos venido a traer

la que nos hizo traer acá,

el gran gobernante de las cosas divinas,

el Papa, sancto padre.

Y ninguna otra palabra

habremos de deciros;

con ella hablaremos con vosotros,

con ella os enseñaremos,

pues sólo ella es divina.

nada de nuestra inventiva diremos,

nada sólo de nuestro antojo comunicaremos. (III, 337-352, énfasis agregado)

Los *macehuales* no se presentan a sí mismos como portadores de las Sagradas Escrituras -hago hincapié tanto en su condición de “sagradas” como de “escrituras”-, sino todo lo contrario, están embarcados en el terreno de lo oral y sus modos de enunciación son (o parecen ser) orales

en el sentido en que suelen ser aditivos pero repetitivos, como partiendo de ejercicios mnemotécnicos. Luego de la presentación de la doctrina por parte de los franciscanos, los sabios toman la palabra (capítulo VI) para manifestarse, y lo hacen declarándose en principio inadecuados para responder a los reclamos y palabras de los misioneros:

De lo que agora tenemos pena es que los sabios y prudentes y diestros en el hablar según nuestra manera, que tuvieron cargo del principado, son ya muertos; los cuales si vuieran oydo de vuestras bocas lo que nosotros emos oydo, oyérades de su boca salutación y respuesta muy agradable, pero nosotros que somos baxos y de poco saber, qué podemos dezir, que aunque es verdad que tenemos cargo del reyno y república no tenemos su saber ni prudencia y no nos parece cosa justa que las costumbres y ritos que nuestros antepasados nos dejaron, tuieron por buenas y guardaron, nosotros con liviandad las desamparemos y destruyamos. (86)

Estos sabios que no lo son tanto, están a cargo de las cosas del gobierno y la guerra, y no de los libros e historias de los antepasados. Se presentan de manera opuesta a los misioneros, en un par casi dialéctico: incapaces de dar cuenta de una palabra sagrada o de las cosas de los dioses, mientras que los primeros no se hacen cargo del gobierno sino de las cosas espirituales.

Demás desto sabed, Señores nuestros, que tenemos sacerdotes que nos rigen y adiestran en la cultura y servicio de nuestros dioses [...] que son sabios y hábiles [sic], ansí cerca de la reboolución y curso de los cielos como cerca de nuestras costumbres antiguas, tienen libros de nuestras antiguallas en que estudian y ojean de noche y de día; estos nos guían y adiestran en la quenta de los años, días y meses y fiestas de nuestros dioses y de la doctrina tocante a su seruijio *porque nosotros no tenemos cargo sino de las cosas de la guerra y de los tributos y de la justicia*. (86, énfasis agregado)

Esta estrategia de representación de los interlocutores tiene un doble significado: por un lado, *mima* un poco más puntualmente la realidad del encuentro al permitir la presencia de dos voces diferenciadas a la hora de llevar adelante la conversación y de ese modo el texto adquiriría cierto valor etnográfico o pseudo-testimonial. Por el otro, se utiliza para “educar” a los futuros misioneros, prestándoles una herramienta más para comprender la mentalidad de los naturales en un proceso de evangelización.

Para sostener tal idea hay que partir de la premisa que indica que las conversaciones tuvieron lugar efectivamente y que la “transcripción” fue bastante exacta, no necesariamente de estas conversaciones en particular, pero sí de un modo genérico de expresarse de parte de los sabios y que pudo haber sido recogido por Sahagún a posteriori, en sus propias pláticas evangelizadoras y en los encuentros llevados a cabo para la preparación de la Historia general... Si el texto sahumantino es capaz de re-crear una escena de enunciación, es probable que tal escena haya sido repetida una y mil veces a lo largo de los primeros años de conversión con mínimas variantes y por consiguiente su re-producción, fehaciente. En otras palabras, un texto como el de los Colloquios quizás no narre un evento en particular, determinadas conversaciones, sino que, a la manera de la sinécdoque, de cuenta de cierta generalidad que “ha estado en papeles y memorias” (“Al prudente lector” 75) a partir de un momento particular. Hasta este momento no ha sido descubierto otro manuscrito semejante entre la vasta producción escrituraria de la Nueva España.

Una vez presentados los participantes del diálogo aparece nuevamente el problema de la transmisión de información entre dos culturas diferentes y que mantienen una relación con la palabra diametralmente opuesta. Es tarea de los franciscanos congeniar las diferencias para salvar el abismo que los separa. ¿Cómo lograrlo? Por medio de un proceso de negociación que involucre los medios de enunciación, es decir, conectando las formas de comunicación en un solo producto textual en el cual ambas –la oralidad y la escritura- sean capaces de convivir en un espacio hermenéutico vacilante. Los franciscanos –y Sahagún por extensión- fueron capaces de encontrar una forma textual propensa a mimar referentes orales a la vez que los transmiten hacia artefactos retóricos mixtos: escoger la forma dialógica, y mantenerla en la transcripción, permite

simular una conversación, pero escrita ya que el diálogo crea y mantiene la *ilusión de la enunciación*.

Tanto la simulación como la ilusión de lo dialógico permite re-crear esta escena de enunciación en la cual es posible negociar diversos niveles de intervención, como por ejemplo los roles a la hora de hablar, los turnos elocutivos, pero fundamentalmente, la construcción del sentido. Es en este ubicuo lugar de la construcción del sentido, de intervención, donde se manifiesta el intercambio cultural, donde la hibridización de las estructuras se hace visible y por lo tanto propende hacia espacios ambivalentes de negociación (in)formales, cargados de una violencia epistémica inédita y asimétrica. En otras palabras, este estado de negociación y construcción del imaginario promueve

una especie de terreno epistemológico experimental en el cual la forzada superioridad de la cultura discursivo-doctrinaria sobre la cultura narrativo-idolátrica fue temporalmente suspendida por una ‘narración común’ llamada ‘coloquios’ (Herlinghaus 95).

En otras palabras, la negociación del espacio hermenéutico funciona a partir de una serie de estratos que complejizan la escena de enunciación y que en primera instancia pueden ser identificados a partir de la presentación (lingüística) de los interlocutores, sus modos de hablar, sus estructuras sintácticas y metafóricas, la elección del medio y la promoción de un lugar vacío y aparentemente neutral en el cual concretizar las conversaciones. Pero básicamente, la negociación hermenéutica está puesta en los esfuerzos por re-narrar una cultura utilizando recursos retóricos propios y ajenos a la hora de penetrar y explicar la imaginación autóctona con el objetivo concretar la *dominación simbólica* del otro¹⁰⁸. Estos elementos presentes en la escena de enunciación híbrida y compleja, en la acción teatral, se patentizan retóricamente en el diálogo

¹⁰⁸ Para algunos críticos los Doce franciscanos representan a los primeros agentes de aculturación colonial. La dominación simbólica, la evangelización de las culturas indígenas, trae aparejado un proceso de aculturación profundo cuyas cicatrices pueden ser rastreadas hasta la contemporaneidad.

como forma capaz de subsumir distintos registros de lenguaje sin perder su esencia, ya que su esencia misma sería esta pseudo-democratización del lugar del habla, “una narración compartida” (Herlinghaus 96) que toma un peligroso camino para así “acercarse a los espacios donde la razón occidental se aventura hacia los bordes de su propio discurso para incurrir en las prácticas narrativas extrañas e idolátricas de la otra cultura” (96). En suma, el uso del diálogo como dispositivo de negociación retórico se vinculará con la “*búsqueda de una epistemología alternativa de la imaginación en la modernidad*” (96, énfasis en el original).

4.2 EL DIÁLOGO PLATÓNICO EN EL NUEVO MUNDO O LA EXPERIENCIA DE UNA EPISTEMOLOGÍA VACILANTE.

La elección de la forma dialógica no es aleatoria. Hay cierta tradición del diálogo “educativo” en la cultura occidental que hay que tener en cuenta a la hora de describir textos (y fenómenos) como el que nos ocupa, que, como mencioné anteriormente, se inicia en Platón, pero de alguna manera desemboca en ejercicios humanistas influenciados por Erasmo¹⁰⁹ aunque evidentemente tamizadas por la realidad recién descubierta de la Nueva España. La tradición dialógica da otro paso importante en la cultura occidental luego del diálogo platónico, y es de la mano de Erasmo y el legado humanista. Debido al interés que los humanistas daban a la cuestión pedagógica y la aplicación práctica del conocimiento, muchos temas de amplio espectro, como cuestiones religiosas, filosóficas, sociales, etc., eran tratados en forma de diálogo con el objetivo de convertir tales temas en cuestiones más relevantes y asequibles a la vida social. Durante el siglo

¹⁰⁹ Sobre la influencia de Erasmo en el Nuevo Mundo remito al conocidísimo libro de Marcel Bataillon [Erasmo en España](#), estudio abarcativo del fenómeno erasmista en la península pero también de sus implicancias y alcances en América.

XVI el diálogo como forma florece al tratarse de un género abarcativo, más “democrático” y accesible e ideal para empresas doctrinarias y educativas.

4.2.1 La influencia de Platón en la construcción de un artefacto retórico híbrido.

En principio, el diálogo platónico establece un terreno abierto a la conversación al mismo tiempo que propone una serie de reglas y coordenadas que de alguna manera, muchas veces ligeramente modificadas, están presentes en el diálogo sahaduntino: “representa” un mundo dialogal o pseudo-mundo que recrea o mima las condiciones “ideales” –en el sentido platónico del término– y por ende funciona sinecdóticamente representando el todo en la particularidad, es decir, el diálogo transcrito por Sahagún intenta ser modelo y arquetipo de todas las pláticas llevadas a cabo con fines evangélicos en la Nueva España. Este mundo teatral del diálogo se plantea en un espacio consensuado de antemano, negociado y negociable a la vez y como tal, móvil, cuya misma condición de consenso hace que sus interlocutores compartan en apariencia un mismo lugar de enunciación pese a pertenecer a universos discursivos totalmente diferentes.

En segundo lugar, el diálogo platónico tiene un corte altamente pedagógico que implica la presencia de un guía en la doble acepción de la palabra: este sujeto, situado en un punto diferenciado en el terreno enunciativo gracias a cierto saber que posee por encima de sus interlocutores, guía la conversación, decide el orden de las intervenciones funcionando como suerte de maestro de ceremonias, pero también guía el recorrido epistemológico ya que de alguna manera se anticipa a lo que sigue, conoce de antemano las respuestas y por lo tanto puede preparar una batería de preguntas acorde. Sin embargo, en el resbaloso terreno epistemológico que describo, este guía es vacilante porque no siempre puede anticipar lo que sigue. La argumentación señera del diálogo, el camino a seguir, no siempre está clara porque se realiza en

base a una episteme europea/occidental ordenadora de corte pre-moderno y el intercambio con una cultura que permanece fuera de tales coordenadas muchas veces obliga a improvisar sobre la marcha. No obstante, el guía del diálogo hace su trabajo sutilmente:

Pero tal vez diréis,
Amados nuestros:
-¿Cuál es el nombre de vuestro Dios,
El que vosotros habéis venido a hacernos conocer?
Haced que lo sepamos,
Que lo escuchemos, amados nuestros (IV, 534-539)

En este fragmento se puede apreciar claramente cómo los franciscanos se adelantan a lo que vendrá preparando el terreno para las respuestas que quieren dar incluyendo en su propio discurso, en su turno argumentativo, la voz del otro reconociendo sus necesidades y anticipando sus preguntas. Este recurso es muy común a lo largo de las conversaciones y sirve de punto de partida para temas específicos que es posible que no hayan sido contemplados por los *macehuales*, nombre por el cual se designa y conoce a los sabios nahuas, y en consecuencia impidan respuestas centrales a la labor evangelizadora. Si no hay las preguntas adecuadas, ¿cómo ofrecer información al respecto? Este tipo de recursos es el que utiliza Sócrates en el diálogo platónico para llegar a la verdad que él conoce pero que su interlocutor intuye sin aprehender. He ahí la labor del guía a través del camino pedagógico.

Los Doce franciscanos toman la posta socrática pero la adecuan a sus propias necesidades, delineando ligeramente la doctrina, dejando espacios abiertos al diálogo, pero también estableciendo derroteros anticipadamente. Los frailes “hacen trampas” a la dialéctica del diálogo. Al anticiparse a las posibles respuestas rompen con la relación “yo-tú” que se construye en conjunto a través de las palabras y atentan contra la supuesta democracia del diálogo. El orden del argumento es claramente europeo, y es un orden que pasa a estar en boca

del otro, desnudando la profunda asimetría que se manifiesta en las conversaciones porque las condiciones de los dialogantes son desiguales. La asimetría cultural se establece desde el primer momento, al marcar un espacio y un tiempo cristianizado. En este caso, al tratarse de una empresa de conversión evangélica, el acento está puesto en la necesidad de convencer al otro de la veracidad de las ideas, y uno de los modos de hacerlo es por medio de la anticipación.

Si bien el dialogo es un género mixto capaz de involucrar diferentes registros lingüísticos y retóricos, los europeos nunca pierden el control, aunque se dejen permear ligeramente. La voz del otro, del nahua, se filtra si bien deformada, contaminando los modelos europeos pero sin que éstos últimos pierdan del todo su esencia. Esta filtración subrepticia de la voz ajena siempre encuentra un resquicio aún en formas discursivas cerradas, como por ejemplo en los escritos legales, retóricamente formulaicos. Muchas veces es posible reconstruir con cierta fidelidad el testimonio indígena en juicios inquisitoriales o cuestionarios que parecen demasiado armados y rígidos, y sin embargo son permeables sin proponérselo. Por otro lado, la capacidad de “habitar una pluralidad de mundos” (Rabasa, “Límites... 124) es una de las características fundamentales de los discursos subalternos como modo de supervivencia.

Para José Rabasa, es posible “intuir la coexistencia y compatibilidad de mundos modernos y no-modernos en los sujetos subalternos” (127) que permite la construcción de un sujeto múltiple (no)contradictorio que escape de alguna manera de las síntesis culturales y que sea capaz de establecer cierto grado de traductibilidad o traslación entre los mundos superpuestos de los que participa con diferentes grados de habitabilidad. El crítico mexicano agrega que una de las aspiraciones del discurso colonial es precisamente el poder “crear sujetos intermedios, estados *neplanta* según la expresión náhuatl” (132).

El texto de los Colloquios propende, de alguna manera a la creación de este tipo de sujetos a través de un ejercicio retórico mixto. Aquí cae de madura la pregunta por la polifonía del texto. ¿Es posible descubrir la voz del otro en su máxima pureza? ¿Son los *macehuales* los que responden a cuestionarios contaminados y diseñados con antelación? ¿Hasta que punto se filtra lo nahua culturalmente hablando? Más allá de los deseos o cierta ingenuidad de la crítica (y pienso en estudios clásicos como los de Miguel de León-Portilla, Zelia Nutall o Ángel Garibay K.) , no hay que perder de vista la idea del orden colonial europeo moderno, la transcripción de los diálogos utilizando elementos retórico-discursivos europeos y la morigeración de la intervención indígena. Por lo tanto, hay que ceder a la tentación de encontrar una “polifonía” discursiva en los Colloquios y pensar en las estrategias narrativas esgrimidas por los evangelizadores que se puedan analizar.

La forma dialógica también permite, intercalados al cuerpo argumental, ciertos espacios narrativos. Sobre el final del capítulo VI se introduce una pausa en la conversación en la cual se narran los eventos. Específicamente, luego de una de las respuestas más sustanciales de los sabios nahuas se reproduce en el texto un suceso “extratextual”. Fuera de las pláticas que ocupan a los franciscanos, se narra de manera indirecta la conversación que los *macehuales* mantuvieron con su propia gente en otro momento, ya no en las instancias del diálogo doctrinal, comentando las palabras de los frailes como modo de recapitulación de lo sucedido y sin citar las palabras de los mismos¹¹⁰:

Cuando así se hubo hablado,
Luego se fueron todos los gobernantes,

¹¹⁰ Cabe mencionar que muchas de las expresiones utilizadas en este fragmento corresponderían a modos discursivos nahuas, como por ejemplo, el conocido difracismo o duplicación de estructuras, palabras o significados como modo de reforzar la idea, o expresiones como por ejemplo “se dio a luz la palabra”, “se fueran en grupo a aparecer ante el rostro/de los doce sacerdotes”, etc. La idea es mantener los modos discursivos del otro y sobre todo, poder diferenciar sus parlamentos de los propios. Una de las funciones del diálogo será presentar al otro en toda su extensión en la medida de lo posible, transcribir sin cribar, citar sin parafrasear.

Llamaron, reunieron,
Hicieron salir juntos a todos
Los sacerdotes, los ofrendadores del fuego,
Los quequetzalcoa.
Entonces así se dialogó,
Muy largo tiempo, con gran cuidado, se hizo el discurso,
Dos veces, tres veces, se hicieron oír las palabras
A los ofrendadores del fuego,
Como las habían dicho los sacerdotes.
Y aquellos que oyeron esto,
Mucho se perturbaron,
Mucho se afligieron,
Como si se hubieran caído
Y se hubieran espantado,
Estuvieran aterrorizados.
Así, al fin, se dio a luz la palabra,
Cuando el discurso se unificó,
Se convino que a la mañana siguiente
Todos los señores fueran juntos,
Se fueran en grupo a aparecer ante el rostro
De los doce sacerdotes. (VI, 817-844)

En el afán de documentarlo todo lo más fielmente posible, en el diálogo aparecen incluso las interrupciones o, dicho de otro modo, la suspensión del diálogo. El capítulo VIII termina con un descanso:

Aquí reunidos, habrá que escuchar.
Ahora, pues, hay que irse,
Marchaos,
Id a comer;
Por tanto, descansad,
Que repose vuestro corazón. (VIII, 1180-1185)

Estos últimos ejemplos ilustran la condición heterogénea del género, no sólo intrínseca al mismo, sino también acentuada por las particularísimas condiciones de producción y re-producción del episodio.

Otra de las características importantes del diálogo platónico es la posibilidad de reproducción y repetición. El diálogo es una forma “that recreates and repeats past time in the narrative present” (Melberg 25). Hay una distancia a salvar entre el momento de la enunciación y el enunciado que pretende ser la enunciación misma. El diálogo *reproduce* y *recrea* todas y cada una de sus condiciones. ¿Reproduce y recrea todas y cada una de sus condiciones? Por medio de la repetición se repite precisamente lo que ha sido, pero simultáneamente se lo convierte en otra cosa, en representación de sí mismo distanciada y por ende diferenciada. Los cuarenta años transcurridos entre el suceso narrado y la narración del mismo forzosamente han de significar algo, o al menos, cambiar bastante la apreciación de lo ocurrido. Repetir, reproducir, implica en última instancia renovar, “poner a nuevo”.

La capacidad de reproducción también está ligada con la posibilidad de repetir pero en otro ámbito. No se trata ya de repetir lo oral inmovilizándolo en la letra, sino de volver la letra a lo oral. Si los Colloquios se concibe de alguna forma como ayuda a futuros misioneros, entonces la transcripción funciona como “ayudamemoria” para el catecismo (cabe recordar aquí el ritmo que posee el texto, la cuestión métrica, lo cíclico y previsible de las preguntas, y la recapitulación argumental como métodos mnemotécnicos a la hora de repetir una y otra vez su contenido)¹¹¹.

¹¹¹Algunos críticos como Duverger llegan un poco más lejos por este camino hasta afirmar que uno de los propósitos –ocultos por cierto y no manifestados, en el terreno de la especulación más absoluta- del texto sahumantino podría haber sido la posibilidad de ponerlo en escena con el objetivo de una representación teatral. El teatro doctrinal estaba muy en boga en las colonias por aquel entonces, como método de conversión no tradicional ya que requería una participación un poco más activa de los protagonistas debido a que muchas veces la representación corría por parte de los mismos indios y en su propio idioma, como modo de penetración más directo y efectivo que el monólogo o el

4.2.2 La alternativa al monólogo.

El diálogo se utiliza en este estadio de la colonización espiritual como alternativa al monólogo, género asociado esencialmente con la forma de la confesión, pero también relacionado con los catecismos, documentos escritos para ser leídos o predicados en voz alta, siempre a cargo de un solo sujeto que lee, que habla, ante una audiencia pasiva. Con el diálogo, considerado no como un *método* sino como un *modo* del discurso, se pretende indagar a la vez que penetrar en los terrenos oscuros y resbaladizos del imaginario, de la vida privada, en la profundidad del ser de los naturales para desde ahí mismo comenzar la conversión accionando mecanismos retóricos profundos a partir de estas conversaciones peligrosas.

El diálogo, mejor dicho, la frontera dialógica entre Mesoamérica y Europa (Tedlock 396), representa mejor que cualquier modo discursivo esta noción de intermediación vacilante, lugar intermedio puramente conformado por palabras capaz de crear un grado de entendimiento que desnude las diferencias entre estos dos mundos, diferencias que se trasladan a los participantes del diálogo, manteniéndose como tales. El diálogo alterna, y lo hace en un doble sentido: como recurso alternativo en pos de la persuasión, es decir, presentando una estructura narrativa en principio novedosa y abierta, pero al mismo tiempo, su carácter de alternancia se hace presente en la posibilidad de plantear roles, turnos, espacios que parecen imprevistos pese a estar prolijamente delimitados. El diálogo es un género que tiende a ser democrático por antonomasia,

sermón del religioso a cargo. Estas representaciones requerían del trabajo directo de los indios, ya sea en la puesta en escena, la traducción a las lenguas nativas, o incluso la adaptación a su propia idiosincrasia, ya que se escogían determinados pasajes de la Biblia para ser representados en detrimento de otros, y la elección dependía muchas veces de la inteligibilidad del texto o fundamentalmente, de la capacidad de relacionar tal o cual momento bíblico con eventos específicos de la cultura o religiosidad nativa. El teatro evangélico es también un medio híbrido, aunque posterior a las primeras conversaciones y de alguna manera dependiente de estas primeras pláticas. Sin los diálogos transcritos por Sahagún y sus colaboradores probablemente no se hubiera desarrollado el teatro misionero.

apto para un intercambio subjetivo de preguntas y respuestas, un proceso continuo que se ilustra a sí mismo en este permanente fluir que muchas veces puede confundirse con inestabilidad.

Por todo esto, el diálogo es un género peligroso. Los Colloquios de Sahagún da cuenta de la posibilidad de llevar a cabo (o al menos intentar) empresas de intercambios y entrecruzamientos culturales aún cuando se trate de un género discursivo como el descripto, capaz, pese a su firme radicación en una tradición europea y occidental, de permitir ser en parte modelado por otras representaciones discursivas que dicten no solo sus contenidos sino también sus formas. De ese modo, el diálogo como género permite la inclusión de estructuras retóricas, modos de pensar y comunicar ajenas para mostrar prácticas y tradiciones alternativas. En suma, este texto es, de alguna manera, un “objeto” semiótico híbrido y multicultural.

Por objeto semiótico quiero significar un tipo de texto, mejor dicho, de textualidad, que no se ajuste necesariamente a los dictámenes de “texto” occidental, sino que sea capaz de asumir otras prácticas, no solo discursivas, sino también performances, conversaciones, etc. Remito a la definición de “semiosis colonial” de Walter D. Mignolo para completar mi conceptualización. El crítico argentino, en “From Colonial Discourse to Colonial Semiosis” prefiere ésta última denominación por sobre la primera, que incluiría “all kinds of discursive production related to and produced in colonial situations, from the Capitulaciones of 1492 to The Tempest, from Royal Orders and edicts to the most carefully given prose” (333). Por “colonial semiosis” entiende una noción más amplia “which has the advantage of taking us away from the tyranny of the alphabet-oriented notions of text and discourse” (335) pero cuya desventaja sería la de ampliar el campo de las producciones coloniales incluyendo todo tipo de manifestaciones, como por ejemplo, arte, economía, historia, etc. Esta ampliación del campo permite la introducción de producciones no alfabéticas o que no pertenezcan al terreno de los sistemas gráficos verbales,

como los glifos mayas, los quipus, o la escritura jeroglífica, y por consiguiente, muchas veces no occidentales.

En consecuencia, me parece válido clasificar el texto junto con el intento epistemológico de los Colloquios como un objeto que participa de diferentes registros pese a estar anclado en la tradición occidental, y definirlo a partir del concepto de “colonial semiosis”, ya que lo que plantea en primera instancia es la concreción, pero básicamente la ocupación, de un lugar de enunciación híbrido que participa de más de un sistema cultural a la vez.

Documentalmente hablando, el diálogo tiene la ventaja de la transcripción. Se transcribe citando, no reemplazando el discurso ajeno por paráfrasis propias. Es “a form of ‘literal’ record of exchange” (Clifford 134) que a su vez está dictada por cierto ritmo taquigráfico en consonancia con lo oral que lo acerca más a este tipo de discursos que a, por ejemplo, un sermón, pese a poseer algunos elementos de éste último como veremos más adelante. Al mismo tiempo, esta transcripción implica una profunda conciencia de traductibilidad de la experiencia al texto, un grado de conocimiento del lenguaje del otro (que en el caso de los franciscanos no era tal, puesto que utilizaban intérpretes) e involucrarse profundamente en las conversaciones para que, de modo productivo, se pueda sacar algún conocimiento válido del intercambio.

Estas características del diálogo que presento aquí son compartidas con otro tipo de diálogos, no sólo con los pedagógicos o doctrinarios. Pienso más específicamente en los diálogos de corte etnográfico utilizados para penetrar una cultura ajena y presentar al “otro” a partir de nuestros propios medios discursivos. Es común caracterizar a Sahagún como el “padre de la etnografía moderna” debido al uso que hace de este tipo de recursos hasta entonces no sistematizados. Su labor etnográfica, sin embargo, está acentuada en la compilación de datos para su monumental Historia general... y no en relación con los Colloquios. Esta tarea incluyó

la recopilación detallada de costumbres, folklore, modos discursivos y metáforas (da numerosos ejemplos de esto último, citando y re-produciendo narraciones y mitos nahuas) y debió contar con la colaboración de numerosos informantes y traductores indígenas dispuestos a compartir su saber con él. El paso siguiente a la recopilación de datos implicó el volcar tal volumen de información de manera más o menos generalizable y ordenada para poder ser comprendida por sus contemporáneos, es decir, un ejercicio escriturario capaz de sistematizar tal ecléctico conocimiento. En el caso de la Historia general... el modelo a seguir es el de las Historias Naturales clásicas, especialmente Plinio. Tal bagaje de conocimientos y métodos debió ser un factor decisivo a la hora de (trans)cribir los Colloquios como si fuera testigo de primera mano. Sahagún poseía lo que ahora se denomina como experiencia en “trabajo de campo”.

Traducir la experiencia significa también *interpretarla*, darle una forma que no necesariamente poseía y que diferenciará el producto (el diálogo transcrito) del evento que lo produjo¹¹². En la cultura europea moderna, específicamente en la particularísima situación colonial que nos ocupa, interpretar va de la mano del proceso de textualización de la experiencia. La experiencia debe adquirir el estatuto de *legibilidad*¹¹³, debe ser legible y legítima y por lo tanto se necesita una autoridad proveniente de la experiencia que la justifique. Esto es, lo

¹¹² La pregunta entonces es cuál es el grado de “verosimilitud” que posee el texto de los Colloquios. Una vez más, la respuesta es la misma, ¿acaso importa?

¹¹³ La misma idea de discurso conceptualizada desde Benveniste a esta parte tiene un fuerte componente dialógico. “Yo” sin “Tú” no forma un enunciado. Siempre hay algo por fuera de uno mismo que lo constituye miméticamente, como un espejo, deformando la imagen que el otro devuelve de uno mismo. En el caso de los Colloquios esto funciona en parte, el espejo deformante ya está situado de antemano por los frailes y la imagen devuelta más o menos controlada. Sin embargo, hay un elemento más necesario a la hora de constituir un discurso (siempre siguiendo las pautas occidentales) y es precisamente la lectura. Cuando un discurso puede ser leído/reproducido literalmente, se convierte en un *texto*, y el texto es legible, fijo, y su interpretación –en el doble sentido, esto es, atendiendo a sus características performativas tanto como a su calidad hermenéutica- ya no es abierta. La lectura autonomiza el discurso convertido en texto porque es capaz de proveerle un contexto, interlocutores, y demarcaciones espacio-temporales reconocibles en el nivel del enunciado, lo separa de sus condiciones de producción y por lo tanto lo hace reproducible. Ya no hace falta que el lector forme parte de la gestación del discurso para que pueda entenderlo. Este paso es fundamental si se piensa que Colloquios es un escrito pensado como ayuda a los futuros misioneros.

narrado no es producto de la invención subjetiva de un grupo de frailes, sino que la forma dialógica, la representación del otro por medio de su propio discurso, legitima el discurso prestándole la verosimilitud necesaria: el otro también está ahí haciéndose cargo de sus respuestas e inquietudes. El mecanismo del diálogo en tanto que ejercicio platónico permite dar la voz al otro, pero esto implica que el que habla (quien toma posesión y posición en la lengua, con una determinada política del lenguaje) ya tiene la verdad de antemano y controla la situación, pero a su vez, y pese a que el otro no habla realmente, hay cierta retribución mimética y retórica que no está presente en el sermón o el catecismo en tanto que formas monológicas del discurso.

Las pautas sentadas en las conversaciones tienen un origen doctrinario pero al mismo tiempo pueden haber derivado poco a poco hacia otros modelos retóricos no tan efectistas. Klor de Alva sostiene que Colloquios posiblemente se haya transformado posteriormente en sermones, “especialmente dada la obstinación de los oyentes” (“La historicidad...” 205). Llega a esta conclusión a partir de determinados momentos del texto, en especial desde el capítulo VIII en adelante, en el cual la cuestión doctrinal está cada vez más presente, los temas tratados son más generales y no tienen que ver necesariamente con la conversión sino más bien con el establecimiento de la doctrina. Por ejemplo, con un tono muy narrativo, se cuenta el Génesis, la lucha de Lucifer por ganar el control de los cielos y la posterior guerra de los ángeles¹¹⁴, o la

¹¹⁴ Más adelante en el texto se advierte que este episodio, que en principio es uno más del Génesis, cobra particular fuerza en el desarrollo de la argumentación por un lado, pero también en relación con cuestiones estructurales, ya que Lucifer habla “en nahua”, es decir, utilizando modos de expresión propios de los *macehuales* y no de los frailes en un claro intento de adecuación de la doctrina al entendimiento de los naturales. En el capítulo X se presenta a Lucifer “Pero uno de ellos [los ángeles] / que era mayor / que estaba al frente de los otros / que los sobrepasaba en hermosura. / en fuerza y sabiduría / (el nombre de éste era Lucifer)” (X, 1364-69).

Inmediatamente después de la presentación, Lucifer toma la palabra y dice: “-Yo seré igual a Dios que está por encima de todo, / el Dador de la vida. Mi estera, mi sitial, / si yo los coloco / al lado de su estera, su sitial, / seremos iguales” (X, 1376-80).

Esto tiene un doble significado: por un lado, no sólo el Papa habla por boca de los Doce en un claro proceso de adecuación de la doctrina al nivel y entendimiento discursivo de los sabios indígenas, sino también el Malo, y la

caída de Adán y Eva sin la idea de responder preguntas o convencer al otro de cuestiones fundamentales o de historiar las hazañas de los primeros misioneros. A estas alturas, Colloquios deviene en una suerte de enciclopedia bíblica. Klor de Alva no profundiza este aspecto, sino que apenas lo enuncia.

Su mutabilidad hacia otras formas discursivas tiene que ver con el posible origen monológico del texto. Los Colloquios resulta una especie de puente entre la expresión oral y la escrita, siendo el diálogo una representación oral de determinados discursos de catecismos e incluso sermones adaptados a las necesidades del momento. Sahagún da un paso más en la transformación del texto a partir de la inclusión de elementos foráneos, más específicamente en lo que atañe a modos narrativos nahuas. Novedosamente, el franciscano se sale de su propia tradición escrituraria al permear su propio texto agregando *huehuetlatolli* o el “discurso de los mayores”¹¹⁵, práctica que realiza desde la composición de su Historia general... Estos

introducción de este “personaje” tiene que ver con uno de los puntos centrales de la evangelización, que es demostrar que los nativos no son idólatras por convencimiento sino por desconocimiento, puesto que sus dioses no serían sino dioses fingidos, diablos que engañaron a los hombres que permanecen en la oscuridad de la doctrina. Tal argumento, que en determinado momento se vuelve obsesivo, justifica la evangelización y los males que ésta conlleva. La introducción del Demonio y sus secuaces diablos representan un hito en la empresa doctrinaria, los castigos que sufren por parte de los españoles estarían justificados por la presencia de los diablos disfrazados de “falsos dioses” engañadores. En otras palabras, los indígenas “se merecen” el sufrimiento para salir “puros” a la nueva edad religiosa. Los diablos se convierten, en determinado estadio de la colonización, en *diablis ex machina* (Elliot) o, como prefiere Browne, “hermeneutic wild card” (Browne, *Sahagún and the Transition...* 190) “capable of making sense of any puzzling feature of the indigenous worlds and locating it at the same time in a cosmic struggle between the forces of good and evil. For Europeans like Sahagún, the devil served as vehicle for salvaging the dignity and humanity of the indigenous population” (189)

¹¹⁵ Los *huehuetlatolli* forman parte del género narrativo (los *tlatolli* –*tlatol* o “palabra recuredo”) en la tradición nahua. Se los conoce también como “pláticas de viejos” (Segala 279) o “discurso de los ancianos”. Su función consiste en “recordar a todos los miembros de la comunidad los deberes, las reglas y las prohibiciones que habrá de tener siempre en la memoria y observar” (279), siempre acompañados con una serie de premisas religiosas. La colección más completa que se conoce de estos discursos y que complementa la recogida por Sahagún en el Libro VI de la Historia general... es la de Andrés de Olmos, quien realiza un índice de los temas que tocan y que incluyen, entre otras cosas, pláticas y amonestaciones relacionadas con la crianza de los hijos, casamiento, salutations, deberes conyugales, ceremonias de visitación, protocolo, códigos de comportamiento, gobierno, salud, ciencias, etc. Al no haber un sistema de escritura desarrollado, los *huehuetlatolli* se basaban en la memorización y repetición de los mismos como modo de transmisión a generaciones posteriores. Lo interesante de la incrustación de los *huehuetlatolli* en las pláticas misioneras fue notada por Amos Segala en su historia de la literatura nahuatl. Dice el crítico francés: “La función tradicional de los *huetlahtolli* [sic], esta manera tan eficaz y refinada de llegar a los oídos y los corazones de los hombres, fueron adoptadas tal cual por los nuevos dispensarios de las verdades

huehuetlatolli por un lado “colorean” el texto a la vez que le prestan un grado más de verosimilitud, pero al mismo tiempo, peligrosamente, desnudan la intervención solapada de la mentalidad nahua en el interior de la retórica eurocéntrica. ¿Acaso hay una necesidad estructural de incluir estos discursos? A primera vista no la hay, apenas se trataría de un gesto más decorativo que otra cosa. Sin embargo, demuestra como poco a poco la estructura monolítica de Europa comienza a ser minada desde adentro, carcomida, contaminada.

Consiguientemente, si el texto puede virar de una forma monológica a una dialéctica, aún conteniendo discursos no europeos, es posible también que vuelva a sus fuentes genéricas. Una vez más nos encontramos de cara a un género híbrido, que por sus características está abierto a otras formas de expresión que por consiguiente lo hacen inestable, pero también susceptible de sufrir mutaciones estructurales y producir una noción de experiencia *vacilante*.

4.3 USOS FRANCISCANOS DE LA MIMESIS PLATÓNICA.

En los primeros estadios de la evangelización, la conversión se realizó por fuerza de manera mimética. No cuesta imaginar la escena en la cual doce franciscanos, que por primera vez llegaban a un continente recién conquistado y sin ningún conocimiento de la lengua de los nativos, intentan, por medio de gestos y dibujos, convencer a su audiencia recién estrenada de las cosas de la fe. En estos momentos inaugurales fue indispensable la labor de los intérpretes, pero éstos se contaban en número escasísimo y seguramente estaban más al servicio de la *res pública* y el gobierno de los nuevos pueblos que de las vicisitudes religiosas.

cristianas. Las utilizaron casi sin cambios salvo en puntos de doctrina inaceptables, y que no tenían ninguna vestimenta o equivalencia neocristiana. Los misioneros encontraron allí el medio para expresar la nueva fe de acuerdo con un estilo y una progresión discursiva que convenían tanto a las costumbres de los indígenas como a la elocuencia eclesiástica española.” (286)

La comunicación diaria entre los misioneros y sus seguidores se hace indispensable, y partirá del uso que éstos hagan de la mimesis platónica. A continuación analizaremos dos vertientes de la mimesis en el nuevo mundo: en relación con sus facultades pedagógicas, y también como modo de adaptación y apropiación.

4.3.1 Cómo convencer al otro y educarse a sí mismo: el primer paso hacia la *imitatio Christi*.

Volvamos momentáneamente a la escena recién descrita. Los Doce franciscanos, émulos de los Doce Apóstoles, recién llegados al Nuevo Mundo, resuelven evangelizar a los naturales pero no en español sino en su propia lengua. El problema es muy simple y a la vez serio: carecen de las herramientas lingüísticas necesarias para llevar a cabo su tarea. Poseen algunos rudimentos enseñados por los primeros tres franciscanos que los precedieron un año antes. Para cuando los Doce comienzan su predicación, Pedro de Gante, uno de los tres franciscanos de la avanzada, había establecido la primera escuela con el objetivo de enseñar la cultura europea a los hijos de los caciques, lo que indica que por un lado la “hispanización” ya había comenzado, y por el otro, ya había cierto conocimiento sobre las lenguas indígenas. De hecho, Fray Juan de Tecto había compuesto su Primeros rudimentos de la doctrina cristiana en lengua mexicana y era considerado uno de los lingüistas más hábiles por el momento. Sin embargo esto es insuficiente. Al carecer de fluidez en la lengua y al no haber tantos intérpretes como misioneros¹¹⁶, la tarea se dificulta¹¹⁷,

¹¹⁶ La labor de los intérpretes es esencial en los primeros momentos de la empresa doctrinal. La tarea se complicaba más aún debido a los numerosos dialectos que convivían en el valle de México, siendo el náhuatl una especie de “lingua franca” que no necesariamente llegaba a todos los oídos. Fray Jerónimo de Mendieta –quien con el tiempo habría de convertirse en uno de los más hábiles predicadores en lenguas indígenas, llegando a dominar tres dialectos diferentes- recuerda esos días en los que la predicación estaba en manos de los pocos *lenguas*: “Yo que escribo esto llegué a tiempo que aun no había suficiencia de frailes predicadores en las lenguas de los indios, y predicábamos por intérpretes. Y entre otros me acaeció tener uno que me ayudaba en cierta lengua bárbara. Y habiendo yo predicado a los mexicanos en la suya (que es más general) entraba él vestido con un roquete o sobrepelliz, y predicaba a los

sin contar que Fray Juan de Tecto muere en 1524 en una expedición a Honduras no sin dejar las bases sentadas para que los Doce comiencen a predicar.

Una vez llegados a la ciudad de México, los frailes se organizan bajo la “Provincia del Santo Evangelio”, y durante dos semanas se dedican a rezar y planear una estrategia efectiva de conversión. Luego se separan en grupos de tres con rumbo a cuatro ciudades: México, Texcoco, Huexotzingo y Tlaxcala. Cada grupo dependía entonces de sus propios recursos. Las crónicas, en especial la Historia Eclesiástica Indiana [1596] de Fray Jerónimo de Mendieta recoge estos primeros intentos de evangelización. Cuenta Mendieta que al principio se reunía el grupo completo, probablemente en casa de algún principal, y comenzaban a predicar a los niños de estas familias prominentes. En esta primera etapa comienzan a enseñar por signos, “más por obra que por palabra” (Mendieta 219). De ese modo, cuando mencionaban el Cielo lo señalaban con la mano, cuando hablaban del Infierno apuntaban a la tierra, serpientes, fuego, etc., mostraban retratos de la Virgen María o de Cristo. Enseñaron a los niños, y luego a los adultos, a hacer la señal de la cruz, a repetir plegarias en latín, pero todo se convertía en cuestiones mecánicas, pura imitación, mimicry sin mimesis, sin contenido.

Al mismo tiempo, nada garantizaba a los frailes que el sistema sígnico o gráfico que utilizaban fuera universal y por lo tanto comprensible para los indígenas atravesando barreras

bárbaros en su lengua lo que yo a los otros había dicho, con tanta autoridad, energía, exclamaciones y espíritu, que a mí me ponía hasta envidia de la gracia que Dios le había comunicado” (226). En este caso la evangelización atraviesa distintas capas lingüísticas y enunciativas para llegar a su comedido.

¹¹⁷ Como en toda historia de revelación y conversión, hay un momento fundacional. Los Doce llegan a Veracruz, la ciudad fundada por Cortés, en el día “en que bajó el Espíritu Santo sobre las Apostólicas cabezas en forma de lenguas” (Fray Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano*. Citado en Arjona 259). Camino a su misión, reciben su primera lección de nahuatl en Tlaxcala. Al atravesar el concurrido mercado de la población, los frailes han de haber llamado la atención de los indios en parte debido a su condición de europeos, pero fundamentalmente a causa de la extrema pobreza de sus hábitos. Los indios les decían “*motolinea, motolinea*” al verlos pasar. Fray Toribio Benavente, curioso de lo que les decían, y deseoso de entender la lengua, preguntó a uno de los intérpretes qué significaba eso que las gentes decían. Uno de los españoles que los acompañaban respondió que tal palabra significaba “pobre” o “pobre entre pobres”. Fray Toribio decidió adoptar tal denominación por su nombre como modo de reafirmar su voto de pobreza en las nuevas tierras.

culturales, iconográficas, gestuales, etc. No se atraviesa ligeramente de un sistema a otro, aunque éste sea menos constreñido que la letra. Lo icónico es tan o más altamente simbólico que lo escriturario y cada signo corporizado o mostrado significa cosas diferentes en cada cultura.

Sus recursos limitados pronto dieron cuenta de pobres resultados. No había forma de evangelizar por señas o con dibujos¹¹⁸. Había que hacerlo con la lengua y modos de expresión de los indígenas. La solución era aprender y dominar la lengua aún en sus estructuras más complejas. Una vez más Mendieta narra en su crónica el aprendizaje de los frailes:

Y púsoles el Señor en su corazón que con los niños que tenían por discípulos *se volviesen también niños como ellos para participar de su lengua* [...] Y así fue, que dejando a ratos la gravedad de sus personas se ponían a jugar con ellos con pajuelas y pedrezuelas el rato que les daban de huelga, para quitarles el empacho con la comunicación. Y traían siempre papel y tinta en las manos, y en oyendo el vocablo al indio, escribíanlo, y al propósito que lo dijo. Y a la tarde juntábanse los religiosos y comunicaban los unos a los otros sus escritos, y lo mejor que podían conformaban a aquellos vocablos el romance que les parecía más convenir. (219 y ss, énfasis agregado)

Los frailes “se vuelven niños”, comienzan a (des)aprender una lengua desde adentro, desde el juego. Miman a los niños “dejando a ratos la gravedad de sus personas”, casi parodiándose a sí mismos (Taussig, *Mimesis...* 81) en un juego de espejos, de imitación y aprendizaje sin perder de vista la cuestión doctrinal. Si bien en principio parecen “jugar”, en realidad hacen gala de un primer estadio de la “imitatio Christi”: hacer que los niños vayan a ellos, ganar la confianza de las capas más jóvenes y maleables de la sociedad para poder penetrar en diferentes estratos sociales con cierto conocimiento y aceptación. Los doce “imitate the

¹¹⁸ El convento de Santa Catalina de Cuzco alberga un curioso aparato evangelizador: se trata de un baúl que contiene las escenas principales del Viejo y el Nuevo Testamento (el pecado original, la expulsión del Paraíso, el sacrificio de Abraham, el nacimiento de Cristo y la matanza de los Santos Inocentes con la salvedad de que aquí los verdugos no son los esbirros de Herodes sino los propios soldados españoles, etc) finamente labradas de manera tal que el baúl se puede cerrar -las figuras encastran perfectamente una vez cerrado el “retablo”- y trasladar sin cuidado y al abrirlo se despliegan estas figuras y sus diferentes circunstancias y escenografías. La disposición de las figuras y escenas guarda un cuidadoso orden jerárquico-espacial en relación con las escrituras. Se cree que este baúl funcionó como una suerte de “evangelizador portátil” gracias al cual era posible ilustrar lo que se quería decir.

imitation in order to better imitate the imitators” (80), se salen de sí mismos y de su lógica para *habitar* el juego y jugar con seriedad. En este espacio colonial comienza la ac(tua)ción. Pantomima de los Doce, mimicry pura en un espacio permeado de tensiones y alteridades donde se hace necesario salirse de sí, convertirse en *objeto* del juego para posteriormente dominar el escenario y la enunciación. Volverse niños implica para los Doce imitar la imitación, ir un paso más allá y actuar como los niños, que de por sí imitan a los otros a la hora de establecer comportamientos sociales. El lenguaje se adquiere por medio de la acción, la imitación y la deducción. El lenguaje se siente con el cuerpo porque hay que poner(le) el cuerpo al lenguaje, y por consiguiente, posee un carácter sensorial típico de las situaciones coloniales. El lenguaje se aprende por *exhibición*, porque, ¿cómo tratar con una cultura “sin letras”?

Es necesario educarse a sí mismo, desaprendiendo de alguna manera sus formas misioneras europeas nacidas del contacto con los moros y posteriormente con los nuevos cristianos, para adquirir de a poco el imaginario y la cultura de las naciones indígenas. Este (des)aprendizaje se realiza a partir de la percepción, la observación perspicaz del otro (en este caso de los niños, que a su vez, como dije anteriormente, imitan), de una agudización de los sentidos. Los Doce pronto advierten que es imposible aprender un lenguaje por apreciación o contexto, es decir, interpretando “propósitos”, contexto, situaciones. Necesitan de algo más. Los niños más grandes, continúa Mendieta, pronto entran en el juego de los misioneros enseñándoles y corrigiendo sus errores dentro de sus posibilidades. El paso siguiente en la sistematización de las lenguas indígenas será la composición de gramáticas, diccionarios, catecismos y *Calepinos*, actividades que muchos religiosos llevaron a cabo con cierto éxito.

Esta experiencia de imitación de los niños, y que en cierto modo representa una primera etapa en el mandato platónico de imitar modelos dignos como el principal componente

pedagógico de la mimesis, sirve a los misioneros de diversas maneras, no sólo para aprender la lengua –que de por sí tiene características miméticas, en especial en este momento de adquisición por medio de gestos y sonidos, de significantes sin un significado claro-, sino también para tomar conciencia de la necesidad de procesos de identificación e imitación del otro en situaciones asimétricas¹¹⁹.

Imitar al otro, a los niños, es una forma de vivir en la lógica (discursiva, ya que se trata de una mimesis lingüística en primera instancia, lo que se aprende, lo que se mima, es el lenguaje en su aspecto más espectacular) del otro. “Hacer como” el otro, mimándolo aún sabiendo la distancia abierta entre ambos, es un modo de acceder a estructuras más profundas, que no están a la vista, sino que requiere de un trabajo de entendimiento que parte desde un pacto narrativo. *Entender* significa penetrar, escudriñar y poder (re)presentar una mentalidad compleja diferente de la propia, una cultura que a su vez tiene rangos discursivos muy amplios que hay que (re)conocer, es decir, conocer por primera vez, y volver a comprender una vez adquiridos. En suma, no se trata de reproducir en el sentido de repetir el discurso del otro a partir de mecanismos artificiales, sino ser capaces de recrearlo desde las estructuras más profundas del lenguaje, desde un mundo metafórico y negociable, siempre inestable, casi siempre inasequible por completo.

¹¹⁹ La condición de los participantes del diálogo es asimétrica: los franciscanos corren con todas las ventajas, ya que no tienen que justificar su derecho a presentar una “nueva” religión como alternativa a las religiones indígenas, sino que, tomando parte de lado de los vencedores, su labor tiene que ver con la imposición de sus convicciones. Lo novedoso de su accionar está relacionado con su estratagema argumentativa, que apunta más a la persuasión que a la política eclesiástica del *compelle eos entrare*, que en cierta medida no requiere de voluntad de aceptar el dogma sino de la simple asimilación del mismo de manera más o menos irracional. La conquista, mejor dicho, Cortés, presta su autoridad a los misioneros por medio de los dispositivos antes estudiados, y como consecuencia, la desigualdad del diálogo se hace presente a todas luces. José Zilli-Mánica describe este escenario de la siguiente manera: “La condición, pues, de los dialogantes es muy desigual: por una parte, la derrota y la sumisión, junto con el desbarajuste de toda su organización religiosa y cultural, por otra parte, la autoridad de Cortés y las formas amables de los misioneros junto, quizás, con una larga experiencia retórica y argumentación que se remonta por lo menos hasta los griegos” (234)

El punto intermedio en el pasaje entre un mundo y otro, punto imprescindible para comenzar la negociación simbólica, está representado ubicuamente por la *función mimética*. Si bien la mimesis generalmente elude la conceptualización teórica rigurosa¹²⁰ -nunca encontramos una definición de mimesis apropiada, abarcativa o delimitada, exacta, sino que presenta aristas, cierto “wild element loosed inside otherwise disciplined thought” (Gebauer and Wulf 311), es decir, un concepto inestable, impuro, que se nos resiste y en esa misma resistencia se hace operativo-, es un producto de la práctica humana y como tal debe ser tratado. En el desarrollo de mi argumentación, mimesis funciona como el lugar intermedio que propicia la construcción de una relación de negociación capaz de atravesar los dos mundos, el europeo y el náhuatl, y que actúa como un puente simbólico que se puede transitar de ambos lados: “Mimesis is by nature intermediary, stretched between a symbolically produced world and another one” (317). Mimesis es imitación de una acción concreta, como discutí anteriormente, es construcción de sentido, emulación de un modelo a seguir y por lo tanto tiene un componente ético importante, y es representación en un doble movimiento: representación del otro a través de su supuesto discurso, pero también representación del discurso mismo (el diálogo, gracias a su carácter performativo, es uno de los modos retóricos más “miméticos” si se quiere, e incluso el rol del lector en tanto que ente participativo en la reconstrucción simbólica del diálogo como acción es también mimético), y en este último aspecto, metafórica, ya que involucra un sistema de interpretación epistemológico determinado a partir de una serie de sujetos “autorizados”.

En consecuencia, la noción de mimesis que propongo tiene una capacidad de transformación que muchas veces tiene que ver con la producción de un sujeto (u objeto)

¹²⁰ El concepto de mimesis varía incluso desde la tradición Pre-Socrática a Platón. En el primer caso, se relaciona con la imitación, representación o expresión. Platón agrega otros componentes más complejos, como son la emulación, transformación, creación de similaridades, producción de semejanzas o ilusión. Para un estudio más detallado de estos aspectos, ver Gebauer and Wulf, Mimesis. Culture. Art. Society.

semejante al que se aspira a emular aunque con ligeras variantes: el objeto imitado es y no es el mismo, es y no es igual al original, “Certainly not real, but like it”, dice Theaetetus en el Sophist de Platón (240 A-B) aunque con cierto grado de existencia¹²¹. No se trata de eliminar la ambigüedad al accionar los resortes de lo semejante o lo homogéneo, sino precisamente de mantener la diferencia como principio constitutivo de mimesis, que contribuye a la proliferación de imágenes y sujetos “almost the same but not quite” (Bhabha, “Of Mimicry...” 130). Hay algo que falta en el producto de la mimesis, a la vez que ubica a este “otro” imitado en un espacio ambiguo, “something between being and nonbeing, between true and false, between the same and the other – a fictional space” (41). Este espacio ficcional es nuestro espacio hermenéutico o de interdicción epistemológica, el lugar en el que se produce la negociación del sentido, el intercambio contaminado entre dos mundos, y en última instancia, se desafían la autoridad y las estructuras sociales imperantes al torcerlas. Este es el lugar abierto del/al entendimiento.

4.3.2 El nivel metafórico en la construcción de un espacio negociable.

Tradicionalmente se analizan los elementos europeos introducidos en la cultura nahua con el objetivo de evangelizar e hispanizar a los naturales del valle de México, como por ejemplo, leyes, formas europeas de agricultura, urbanización y arquitectura, música, canto, etc., con más o menos éxito dependiendo de la disciplina. Lo que importa es la penetración cultural europea a partir de la situación colonial. Sin embargo, la contraparte, es decir, la penetración de la cultura nahua en las estructuras coloniales europeas no es tan visible, aunque sí persistente. Hay estudios, como por ejemplo los desarrollados por el padre Ángel María Garibay K. que, aún en

¹²¹ En los Colloquios, este “not real but like it” está puesto en la conformación de un sujeto cristiano que no sea *tan* diferente, pero que mantenga ciertos rasgos propios, como veremos más adelante.

un nivel acotado a la cuestión lexicográfica, demuestra la infiltración léxica náhuatl en la lengua española del siglo XVI en especial en lo que atañe a la denominación imprescindible de objetos y realidades propias del Nuevo Mundo carentes de su correlato hispánico.

Sahagún, con Durán y Bernal Díaz son los testimonios más seguros para conocer cómo era el castellano de México al día siguiente de la Conquista. En todos tres pero principalmente en los dos primeros, se advierte ya esa introducción de vocablos de la lengua de los vencidos en la trama de oro de los vencedores –dice Garibay K. muy poéticamente, y continúa-. Allí podemos espigar los primeros nahuatlismos, perdurantes algunos hasta la fecha (“Prólogo...” 20)

Algunos de los ejemplos más comunes de esta penetración léxica (que también funcionan a nivel sintáctico, como estudia prolijamente Pilar Máyanes Vidal en su artículo “Algunos procedimientos adoptados por Sahagún en la definición de objetos y conceptos del mundo náhuatl”) son reconocibles en, por ejemplo, la explicación misma de conceptos u objetos nahuas para los cuales no alcanzan las palabras españolas y por lo tanto su explicación también contiene vocablos foráneos, éstos últimos sin explicación, sino debidamente contextualizados, ya que de lo contrario se convertiría todo en un hipertexto o una sucesión interminable de notas al pie sobre notas al pie. Un ejemplo tomado de la Historia general... basta para ilustrar este procedimiento:

También comían muchas maneras de cazuelas: una de ellas se llama *totolin pazcalmollo* q.d. cazuela de gallina, hecha a su modo con *chilli* bermejo y con *tomates* y pepitas de calabaza molidas, que se llaman agora pipian (273, énfasis en el original).

Las palabras resaltadas son claramente de origen nahua. Por otro lado, la penetración lingüística fue tal que incluso en la primera edición de la gramática de Antonio de Nebrija [1492] se incluye la voz caribeña *canoas*. En un nivel más profundo y estructural, Dibble menciona que “Nahuatl literary style will appear gradually in the Christian texts, and only as it was mastered by the fathers. The texts will be seen to vary in their incorporation of Nahua metaphors. This

variance will reflect the date of the text, the linguistic skill of the author, and his personal bias” (“The Nahuatilization...” 233)¹²²

El mismo Sahagún nota esta disposición a introducir diferentes vocablos contextualizados en el “Prólogo” que abre la Historia general..., así como también la necesidad de conocer al otro escudriñando sus formas retóricas:

Es esta obra como una red barredera para sacar a luz todos los vocablos de esta lengua *con sus propias y metafóricas significaciones, y todas sus maneras de hablar*, y las más de sus antiguallas buenas y malas; es para redimir mil canas, porque con harto menos trabajo de lo que aquí me cuesta, podrán los que quisieren saber en poco tiempo muchas de sus antiguallas y todo el lenguaje de esta gente mexicana. Aprovechará mucho toda esta obra para conocer el quilate de esta gente mexicana... (18, énfasis agregado)

Ahora bien, este interés no es meramente lingüístico, sino que tiene connotaciones y objetivos más profundos en relación con los procesos de evangelización. Sahagún sigue y explota el camino abierto por los Doce en su exploración etnográfica que resultará en su monumental obra: para convencer al otro, para “atraerlo a la verdadera religión” como proponía Las Casas, es necesario conocerlo profundamente.

El médico, dice Sahagún en las primeras líneas del “Prólogo” a la Historia General- no puede acertadamente explicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad, de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades [...] Los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales: el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina; y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijese tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios; ni conviene se descuiden los ministros de esta conversión, con decir que entre esta

¹²² Ya Felipe II advertía la necesidad de aprender la lengua nahua con el objetivo de efectivizar la evangelización: “The knowledge of the general language of the Indians is the most necessary means for the explanation and teaching of the Christian doctrine and for the curates and priests to administer the sacraments to them” (citado en Dibble, “The Nahuatilization...” 226) con la creencia de que el predicar en un lenguaje familiar para los indios profundizaría la sospechosamente superficial conversión al cristianismo.

gente no hay más pecados que borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo.

Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que las entendamos; y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen –que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que ha tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aun lo entenderán aunque se lo digan. (17)

Inmediatamente después de estas líneas Sahagún declara que su labor, la escritura de “doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas y humanas y naturales de esta Nueva España” (17) tiene como objetivo ayudar a los futuros misioneros a comprender la cultura de sus futuros feligreses, pero también desnudar sus puntos débiles, oscuros. Sahagún nos invita desde el pórtico de su obra a compenetrarnos con el otro desde todas las aristas posibles para así poder vivir en su lógica discursiva y actuar en consecuencia.

Vivir en la lógica discursiva del otro implica de alguna manera ser capaz de construir el discurso habitando sus profundidades, esto es, construyendo el discurso a partir de un sustrato metafórico típico de cada cultura, asimilando formas verbales pero también semánticas, navegando con cierta soltura a través de un espacio epistemológico negociable con todos los riesgos que tal cosa implica¹²³. Esta es la causa de las estrategias retóricas desplegadas en los Colloquios que a primera vista dan una idea de sintaxis retorcida. Es decir, si bien se reconoce la sintaxis española del siglo XVII, se nota cierta violencia o torción en sus modos que de alguna manera la desnaturalizan a los ojos de lectores españoles contemporáneos no entrenados en los

¹²³ Resulta interesante resaltar que en el prólogo al “Sermonario y Santoral” [1540], compilado por el propio franciscano y transcrito por copistas indígenas, Sahagún hace una salvedad que marca una diferencia sutil pero preponderante: el texto, dice, fue *compuesto* en vez de *traducido* o *transcripto*, pese a que se trata de un escrito doctrinal con numerosas referencias bíblicas. Hay una voluntad de composición y adecuación de la doctrina, no una mera traslación de un sistema a otro, sino un trabajo retórico y discursivo latente y presente.

vericuetos de la retórica náhuatl. Por ejemplo, es frecuente el uso de *disfracismos* o palabras yuxtapuestas que parecerían decir lo mismo, repetir el concepto para reforzarlo, cuando en realidad lo que se quiere lograr es esta cualidad de matiz que poseen algunas lenguas indígenas. Los ejemplos abundan en el texto, un par bastarán para ilustrarlo: “Escuchad, sabed” (I, 57); “...os ilumináramos, os mostráramos, os enseñáramos” (II, 201-3).

Otro de los recursos es el de la *recurrencia*, para lo cual el diálogo como forma se presta admirablemente. Hay en el texto cierta recurrencia de metáforas, temas, situaciones, que funcionan como enfatizadores en el texto y cuyo objetivo es afianzar por repetición esos conceptos. La función de la repetición es la de construir la imaginación en la narración, no solo recordar, a la manera de los cantares homéricos, el transcurso de la acción, sino que implica conectarse con un ámbito situacional, afincar un pensamiento, un concepto, antes de pasar a un concepto nuevo, al mismo tiempo que prepara la recepción de la nueva información y aumenta el carácter empático del proceso narrativo.

Todos estos recursos enumerados rápidamente participan del carácter “literario” del asunto, y por “literario” me refiero a lo que hace a la composición escrituraria del artefacto textual. El texto no es solamente un conjunto de recomendaciones y consejos doctrinarios, es también un texto donde se presta voz a distintos personajes (Papa, Emperador, Lucifer), donde se posicionan claramente los lugares de enunciación y donde se establece un campo de negociación ficcional y simbólico con diferentes modalidades narrativas.

Ya no se trata solamente de reconocer las palabras o imitar a los niños si lo que se pretende es una modificación del imaginario, sino contextualizar las expresiones, combinar las metáforas de manera inédita para los misioneros, actividad sumamente delicada debido al nivel de complejidad retórica de la cultura nahua que incluye modos discursivos que van desde lo

puramente práctico y doctrinario hasta lo más excelso en el terreno de lo que podríamos llamar “prácticas literarias”¹²⁴ y que están permanentemente atravesadas por construcciones metafóricas que funcionan en distintos niveles tanto de la lengua como del imaginario.

They are, dice T.J. Knab respecto de las metáforas aztecas, like an album of photographs, each proverb, conundrum, or metaphor a picture of some aspect of the life of the Nahuas, and since these are word pictures, we not only see something of their life, but also something of their thoughts and feelings” (54)

Desentrañar su imaginario tiene que ver con dismantelar su sistema metafórico de modo que pueda “bring us into direct and intimate contact with the mentality of the Nahuas, for what are metaphors” (54). Accionar en ese nivel implica un triunfo menos parcial sobre el otro ya que se lo conquista epistemológicamente.

4.3.3 Uso de un sistema metafórico “impropio” y mimesis por adecuación.

Las condiciones bajo las que se propone la empresa evangelizadora llevada a cabo por los Doce permiten un análisis minucioso de lo que llamaré “mimesis por adecuación” y que tiene que ver en primera instancia con el uso particular que hacen de las metáforas, la propuesta de un lugar ambivalente de y en la narración, y por ende, del estatuto mismo de la práctica narrativa. Esto se sostiene a partir de la premisa que guía tal empresa: la necesidad de penetrar en el sistema de pensamiento de los nahuas más efectivamente para lograr un mejor conocimiento de sus bases culturales y encontrar el modo adecuado de persuasión en pos de eliminar prácticas religiosas posiblemente residuales¹²⁵. En primera instancia, tal como se presenta el problema, se trata de

¹²⁴ Se incluye en las prácticas literarias formas poéticas (*cuícatl*) o narrativas (*tlatoli*) que dan cuenta de una tremenda variedad temática, desde poesía de ultratumba pasando por elegías patrióticas o exaltación de héroes y guerra (épica), temas astrológicos, matemáticos o de gobierno, etc.

¹²⁵ Los misioneros eran conscientes de que ciertos niveles de “residuos miméticos” eran inevitables en el proceso de asimilación de otra cultura y no abogaron por la supresión o destrucción de los mismos, sino que importaba cierta

cambiar un sistema de pensamiento por otro, o mejor dicho, *actualizar* un sistema de pensamiento obsoleto por otro que se supone más *moderno*. Por lo tanto, no se trata de una simple sustitución, sino de una adecuación: la implementación de un sistema de pensamiento que incluya los dos anteriores pero en la forma de un híbrido que sin embargo carezca de restos simbólicos o de prácticas religiosas “inadecuadas”.

Para poder llevar a cabo tal empresa, los frailes recurren a la utilización de la voz del otro, dramatizando esta voz para introducirse en un mundo narrativo impropio e inapropiado utilizando metáforas ajenas, y de ese modo adecuar la doctrina cristiana al estado del mundo que presentan los *macehuales* en su plática. Hábilmente, la idea es establecer una base referencial más o menos común a los dos sistemas proveyéndolos de un sustrato semántico compartido. Esto conlleva innumerables riesgos de parte de los misioneros. Quizás el más peligroso sea el dejarse permear por la discursividad del otro, esto es, al apropiarse de los “restos” tanto simbólicos como en lo que se refiere a los dispositivos de la narración e intentar la internalización de las modalidades discursivas del otro, su variedad de posiciones o la infinidad de matices que presenta su discurso, se cae en el riesgo de perder la coherencia del propio discurso, el hilo conductor que “salva” de alguna manera la argumentación evangélica para caer en la imitación de prácticas que no les pertenecen y que por lo tanto les resultan del todo extrañas. En otras palabras, se corre el riesgo de desestabilizar el discurso “moderno” al participar de un pacto narrativo ubicuo o inestable.

En este punto resbaloso de acción doctrinal, los Doce ven como solución parcial la utilización cuidadosa de las estrategias narrativas y esquemas mentales del otro adecuando la verdad a inculcar según sus modos de pensamiento, habitando metáforas ajenas. ¿Cómo hacerlo?

convivencia más compleja y participativa, adecuada en suma, que la sola eliminación de todo vestigio cultural anterior.

Por medio de la creación de un *nuevo* espacio metafórico “vacío” o inocente, despoblado, apto para el comienzo del diálogo. La habilidad de los Doce radica en la construcción de este espacio supuestamente democrático en el cual -pese a que se buscaba actuar en su propio favor desde el territorio simbólico del otro- se suspendan temporariamente las certezas “retóricas”, es decir, la superioridad discursiva de los frailes para dialogar y establecer lo que Herlinghaus llama “narración compartida” (96), en tanto que re-narración cosmogónica y cosmológica que involucre a ambos lados, el católico y el nahua: proponer una visión alternativa en la cual la metáfora juegue un papel preponderante.

Sahagún, luego de ver que la inductinación [sic] frontal de los indígenas traía resultados insuficientes, se había decidido a proceder por otros caminos. Era en especial el camino de la ‘narración compartida’: renarrar junto con un grupo de ancianos representantes indígenas “la palabra divina”, fábula que (re)establecía los orígenes del cosmos, la autoridad del “Dador de la vida” (“el Dios único”), y en particular aquellos principios que requerían imaginar el mundo sin imágenes. (96)

Uno de los caminos a seguir, hábilmente reconocido (y conservado) en la transcripción de Sahagún fue la utilización de la metáfora como reactualización del concepto de mimesis en tanto que construcción figurativo-retórica, es decir, como modo de traducción y adecuación. No se trata aquí de pensar la metáfora como la destrucción pura de un referente en un proceso de sustitución de una cosa por otra a nivel discursivo, sino como el intento de producir un referente nuevo que subsuma los elementos pre-existentes a su conformación por vez única. La metáfora daría cuenta en este sentido de un registro epistemológico diferente, pero al mismo tiempo abriría un espacio semántico heterogéneo en el cual puedan coexistir estos referentes subsumidos. Nos encontramos ante modos de enunciación metafóricos, no ante metáforas solamente retóricas. En relación con estos términos, Herlinghaus define a la metáfora como

construcción de una mimesis heterogénea, un recurrir a la imagen para crear un significado no literal, o un intercambiar de una palabra por una imagen, introduce también un absurdo en la

interpretación literal: un espacio donde el trabajo del sentido es tergiversado, fundado en una inconsistencia, una desviación que funciona por similitud en vez de identidad. (99)

La función de la metáfora en los Colloquios sería la de intentar nivelar o construir un estrato más o menos común en una situación en la cual hay dos registros epistemológicos diferentes. Como cada cultura interpreta los conceptos nuevos de acuerdo a sus estructuras preexistentes, surge necesariamente el problema de la traducción interpretativa entre culturas, imaginarios y mundos dispares. Ante la pregunta de cómo presentar la idea de dios único y todopoderoso en una cultura politeísta, los Doce ensayan respuestas complejas, utilizando, por ejemplo, características reconocidas de los diferentes dioses del panteón nahua para describir a un dios monoteísta y a la vez ángeles y demonios cristianos¹²⁶. Este estrato que se pretende común deja un espacio semántico abierto: no se sabe bien quién, o qué, es dios exactamente, y se recurre a la utilización de metáforas con el fin de evitar la calificación exclusiva, para designar aquello que se quiere nombrar sin su nombre, desde la pura heterogeneidad de los dioses del panteón nahua.

Entonces, este modo de apropiación nacido del recurso a una “narración compartida”, tiene como consecuencia la creación de un discurso heterogéneo, abierto a la inclusión de imágenes, acción, metáforas, que Mignolo llamaba “semiosis colonial” y Herlinghaus prefiere denominar “razón retórica colonial” en tanto que “ayuda a acercarse a los espacios donde la razón occidental se aventura hacia los bordes de su propio discurso para incurrir en prácticas narrativas extrañas e idolátricas de la otra cultura” (96). En este sentido, el concepto de razón retórica es operativo en tanto que permite avistar espacios interdictos, móviles por naturaleza, que deben ser establecidos necesariamente a la hora de pensar una narrativa abierta a distintos

¹²⁶ Por ejemplo, dios puede ser “Nuestro Señor”, con un nosotros que incluye al interlocutor, “Dueño”, “Dador de la vida” (II, 207), el “Dueño del Cerca y del Junto” (III, 338), “Dios, Señor” (II, 185) apelando a la recurrencia lingüística analizada anteriormente, pero nunca será Dios a secas, según la nominación cristiana.

registros semánticos y retóricos, y que al mismo tiempo muestre “las fisuras y los quiebres siempre presentes en los proyectos de dominación” (101)

4.3.4 ¿Una conversión sin hispanización?

La empresa evangelizadora de los Doce, renarrada por Sahagún era, al menos, particular, ya que se pensaba como una suerte de conversión sin hispanización, es decir, se apuntaba a un reemplazo de un sistema de creencias por otro, pero no a un cambio completo en el estilo de vida de los indígenas. Sahagún menciona en varios escritos su desacuerdo con la idea de *reducir* a los indios al estilo de vida español, y se inclina más por una coexistencia manteniendo las individualidades y costumbres más o menos establecidas siempre y cuando no resultaran heréticas.

Reducir, en el vocabulario del siglo XVII está asociado con un profundo cambio de hábitos. “Reducirse es convencerse”, dice Covarrubias en el Tesoro de la Lengua Española, y luego agrega: “Reducido, convencido y vuelto a mejor orden”. Por lo tanto, la reducción afecta todos los ámbitos de la vida, y tiene un especial componente ético y moral presentes en la supuesta vuelta a “mejor orden”¹²⁷. Se relaciona inmediatamente con el mandato cristiano del *compelle eos entrare*, o conversión sin sustrato, automática. No es esto lo que pretenden los primeros frailes o lo que más tarde intenta Sahagún al recopilar la información necesaria para su obra magna. Se trata de llevar la verdadera religión a los indios, y no de traer a los indios a la religión.

A diferencia de Sahagún, y antes los Doce misioneros, quienes bregaban por mantener un peligroso equilibrio entre las dos civilizaciones, el obispo de Landa indicaba convertir

¹²⁷ ¿Qué orden es éste? ¿Acaso es mejor? ¿mejor que cuál?

completamente a los nahuas, no sólo religiosa, sino culturalmente, alejándolos de sus prácticas culturales cotidianas, significando que éstos se comportarían “incomparablemente más como hombres” (Elliott, *Empires...* 71). En otros términos, se trataba de reducir a las gentes salvajes al cristianismo y la civilidad, tal como proponía la colonia británica en América del Norte y cuyo resultado fue casi un exterminio, sin mezcla, de los habitantes naturales de Virginia¹²⁸.

Es decir, se propone el camino inverso cuyo punto de partida está puesto del lado de la imitación. Los Doce han de actuar *como si fueran* niños al principio de su labor para poco a poco intervenir en el imaginario de los nahuas complejizando su accionar y su prédica atravesando los senderos del *imitatio Christi*. Sahagún busca conocer las profundidades del alma nahua, aún en lo que atañe a sus creencias religiosas e investigaciones respecto de la biología y lo mineral, escudriñarlo a fondo para convencerlo. En suma, a una cultura se la conoce desde adentro y la imposición de un credo debe realizarse con cuidado, desde zonas desconocidas y vulnerables.

Ahora bien, la pregunta obligada es cómo lograr el equilibrio que proponían Sahagún y los Doce sin caer en la reducción. Hay en principio dos propuestas: por un lado, y es la solución practicada por Sahagún, se requiere de

a delicate understanding of Nahuatl and native mentality, a mastery of the many metaphors. Those who urged the Nahuatl equivalent for such terms argued that it made Christianity more intelligible for the native, whereas those who opposed it argued that it tended to maintain idolatrous and pagan concepts (Dibble 227)

Por el otro, la estrategia practicada por los Doce y que está relacionada con el uso pedagógico de la mimesis platónica.

¹²⁸ J.H.Elliott, en su análisis comparativo entre las colonias españolas e inglesas en América, arroja algunos datos interesantes para ilustrar este aspecto. En New England los casamientos interraciales, altamente recomendados por los Reyes Católicos en las instrucciones que llevaba Nicolás de Ovando como gobernador de la Hispaniola en 1503, estaban prohibidos por ley (1691) y hay constancia de que tal cosa no había sucedido hasta al menos 1676 pese a que el desbalance entre los sexos era una situación semejante aunque no tan dramática como la de las colonias hispánicas.

En el primer caso, se corren algunos riesgos ya que la imagen de los frailes queda demasiado pegada a la de sus feligreses nahuas provocando exabruptos que la crítica especializada suele recoger en la forma de “proto-indigenismos”. Christian Duverger, en su estudio sobre los Colloquios, afirma:

Evidentemente, esta cristianización de los indios se ha realizado en forma completamente especial, ya que la conversión no ha sido insertada en un proceso de hispanización. El catolicismo se ha implantado en un fondo indígena, sin convertirse en vector de una y otra “occidentalización”. De eso derivó un interesante fenómeno de mestizaje cultural con una implantación del cristianismo, aunque parcialmente absorbido por las creencias locales y las formas de pensamiento de origen prehispánico. Se puede entonces, afirmar, sin temor a caer en paradojas, que justamente gracias a las órdenes mendicantes los indios de México se convirtieron y así mismo, gracias a ellos, *se quedaron indios*. [...] Y retrospectivamente, los frailes aparecen realmente como los primeros iniciadores del “nacionalismo” mexicano. Son ellos que tuvieron la idea de fundar la existencia de una entidad mexicana recogiendo su historia y describiendo su cultura. (248 y ss)

Arthur J. O. Anderson sigue un argumento semejante en “Sahagún’s Nahuatl Texts as Indigenist Documents” (1960), o más recientemente, Ana de Zaballa Beascochea, en Transculturación y misión en Nueva España (1990), donde se analiza la función transculturadora (en el sentido positivo del término, si es que esto es posible) de los Doce en relación con las culturas nahuas y la transformación de ésta última en novohispana.

En el segundo caso, la cuestión se ciñe alrededor de lo que podemos llamar “modelos a seguir” con el objetivo de lograr una buena disposición de las almas, es decir, por medio de la educación mimética¹²⁹. En el momento histórico que nos ocupa respecto del desarrollo de Occidente, esta educación mimética, ahora cristianizada, está del lado de la *imitatio Christi*, siendo precisamente Cristo el modelo por excelencia a imitar: “...mimesis was understood as

¹²⁹ “The goal of education is the ‘beautiful disposition of the soul’, which is developed by means of mimesis” (Gebauer and Wulf 35)

creation in reference to a model. God, as the supreme object of imitation, was the source of the creative” (Gebauer and Wolf 60). Durante la Alta Edad Media y principios del Renacimiento, la mimesis se define en función de tres cualidades¹³⁰: como reproducción de acuerdo a una idea; a partir de la correspondencia que establece en relación con un modelo; y por último, como capacidad de producir similitud con el modelo. En suma, el perfecto decálogo para la conversión.

Ambas perspectivas -entendimiento y mimesis- tienen como consecuencia cierta “nahuatización” del cristianismo en su accionar, esto es, un grado de contaminación realmente peligroso que puede diluir las ya tenues fronteras entre una cultura y la otra que cruza una y otra vez el diálogo.

Christianity as presented in Nahuatl was not quite the same thing as orthodox Christian doctrine. These subtle changes helped the Nahuas to align Christian teaching with their own religious and moral outlook. The end result was a Nahua version of Christianity that appeared satisfactory orthodox to all but the most perspicacious observers. (Burkhart, “Doctrinal Aspects...” 66)

En estos términos, y ante la pregunta de si es posible una conversión sin hispanización, la respuesta parece estar del lado contrario. Sin embargo, de algún modo se mantiene el equilibrio vacilante al dar un paso más en la cuestión mimética. Pensar la mimesis como *intervención*, no ya como mera copia o reproducción más o menos fiel con algunas variantes, sino como un signo particular que se da en algunas situaciones coloniales, no sólo como respuesta y resistencia de parte del colonizado (Bhabha), sino como modo de preservar al otro por parte del colonizador. *Intervenir* quiere decir “entrar de por medio” (Covarrubias). Intervenir una cultura productivamente no significa necesariamente desmantelarla, muchas veces implica una ingerencia en los códigos culturales, en el imaginario, intervención que suele ser más efectiva que la mera sustitución porque funciona en estratos más profundos y coyunturales de la cultura.

¹³⁰ Recordemos que el concepto de mimesis es instable y que no presenta una definición unívoca sino más bien histórica adecuándose a diferentes contextos y marcos.

En otras palabras, la labor de los primeros misioneros estuvo marcada por estos vaivenes epistemológicos, tratando de resolver sobre la marcha una serie de problemas ni siquiera avizorados antes de comenzar la empresa evangelizadora y que sólo se podrían pensar a partir de la ruda experiencia.

Sahagún intentaba transformar en profundidad los imaginarios de los conquistados, cambiar hasta aquellas zonas (de la imaginación) a las que el discurso no llegaba, y donde regían los nexos entre narración, imagen y acción misma. [...] Sahagún avanzaba, con sabiduría neoplatónica, por el camino de la mimesis. Vinculaba genuinamente los potenciales miméticos de la narración con las de la metaforización los que, según Ricoeur, son claves para comprender la imaginación y que ‘afectan no solo las palabras, sino también la estructura del pensamiento y la construcción de la realidad’ (Herlinghaus 97).

Sahagún, y antes los Doce franciscanos, aspiraron a una colonización discursiva, profunda, “genuina”, pero a cambio de dotar un lugar ambivalente a su propia narración.

4.4 HACIA UNA MODERNIDAD CONTAMINADA.

La desestabilización de la retórica europea en pos de una narrativa permeada por la inclusión de modos de expresión foráneos trae aparejada una modificación de los esquemas modernos que llega a influenciar incluso la misma razón. Ante una organización europea del conocimiento que buscar ordenarlo todo bajo su manto homogeneizante, la empresa sahumantina se erige como una alternativa de corte epistemológico y por consiguiente más efectiva, más profunda que la de sus predecesores, y por qué no de los intentos posteriores.

Fundamentalmente, se trata de una empresa que apunta a la *edificación* en su doble sentido de levantar un edificio (doctrinal) pero también educar por medio del ejemplo¹³¹. La labor integral de estos primeros misioneros, y en especial la de Sahagún, va más allá de la mera prédica para centrarse en la modificación de estructuras coyunturales del alma nahua, modificación que se centra en la apropiación de formas discursivas cuya consecuencia más peligrosa es, como ya analizamos, la capacidad de desestabilizar su propia razón al permitir la penetración sutil del otro y por ende una crisis en la formación del discurso que se pretende hegemónico. Tal labor se disgrega en los numerosos escritos de este grupo de franciscanos, labor integral que da como fruto la enciclopedia sahumantina, las doctrinas, los Colloquios, pero que al mismo tiempo señala un lugar oscuro y comprometido en el seno mismo del discurso colonial: marca el punto inicial de una retórica diferenciada producto de una modernidad desestabilizada desde su propio centro narratológico, y desnuda la posibilidad de una modernidad que sea ordenadora pero a la vez heterogénea.

¹³¹ El diccionario de la RAE admite entre las acepciones de “edificar” lo siguiente: “Fabricar, hacer un edificio o mandarlo a construir. Infundir en alguien sentimientos de piedad y virtud. Establecer, fundar”. Covarrubias, además de la idea de hacer casas, ciudades, templos, etc., completa la definición del siguiente modo: “En otra significación, se toma **edificar** por dar buen ejemplo uno con su vida y costumbres, llevando a los demás tras de sí con imitarle.” (énfasis en el original)

5.0 AMÉRICA COMO EL LUGAR DE INTERDICCIÓN EPISTEMOLÓGICA. FIGURAS DEL DESAMPARO Y TRASTABILLOS DE LA MODERNIDAD.

Los hombres del Barroco son seres en constitutiva soledad, clausurados sobre si mismos, solo tácticamente relacionados con los demás: para cada uno de ellos su yo es una ciudadela o una prisión.

José Antonio Maravall.

El naufragio es la catástrofe que desbarata la estructura económica y técnica vigente sin destruir la vida del sobreviviente (hipotéticamente). Anula el condicionamiento histórico y jurídico y lo convierte en un simple ser de naturaleza.

Antonello Gerbi.

Apenas pasados los primeros setenta años del descubrimiento y proceso de conquista del Nuevo Mundo comienzan a aparecer síntomas de desgaste del sistema político y social impuesto sobre las colonias. En este contexto, dos personajes emblemáticos amenazan con hacer trastabillar el modelo por completo, al menos momentáneamente, mientras dure su “aventura”. Me refiero a Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y Lope de Aguirre, quienes, en diferentes momentos y territorios y con producciones textuales completamente disímiles entre sí, fueron capaces de minar desde adentro uno de los más aceptados proyectos coloniales del siglo XVI.

Álvar Núñez Cabeza de Vaca forma parte, como alguacil mayor y tesorero, de la infortunada expedición a cargo de Pánfilo de Narváez cuyo el objetivo era conquistar y gobernar parte de La Florida. Se embarca a mediados de junio de 1527 en el puerto de San Lúcar de Barrameda con una armada consistente en cinco navíos y poco más de seiscientos hombres, de los que sobrevivirán solo cuatro. A los pocos meses de haber arribado a las costas de La Florida en la primavera de 1528, la expedición se ve mermada por una serie de naufragios y adversidades y los primeros sobrevivientes comienzan a explorar el continente a pie en pequeños grupos tratando de llegar a la ciudad de México. Cabeza de Vaca y sus compañeros vagabundean perdidos por las tierras americanas durante ocho años en los cuales les suceden infinidad de aventuras, son esclavizados por los nativos, se convierten en mercaderes, intérpretes y chamanes, actividades que les permiten sobrevivir en las hostiles comarcas habitadas por tribus nómades nunca antes visitadas. Al cabo de los ocho años y luego de un extenso recorrido por los territorios actualmente ocupados por Texas, Arizona y Nuevo México, Cabeza de Vaca y sus compañeros, Alonso del Castillo Maldonado, Andrés Dorantes de Carranza y el negro esclavo Estebanico, avistan un grupo de españoles y de ese modo vuelven al “mundo civilizado” en 1534.

Como resultado de la expedición y a manera de servicio para lograr algunos favores, Cabeza de Vaca decide narrar sus aventuras, que aparecen publicadas en 1542 con el título de La relación que dio Alvar Núñez Cabeza de Vaca de lo acaecido en las Indias en la armada donde yua por gobernador Pánfilo de Narváez desde el año de veynte y siete. El sugestivo título de Naufragios con el que se conoce la relación en la actualidad apareció recién en la edición de Madrid de 1555 gracias a la mano del editor en la tabla de contenidos: “Tabla de los capítulos contenidos en la presente relación y naufragios del gobernador Álvar Núñez Cabeza de Vaca”,

donde también se le agrega el título de gobernador, obtenido en 1540 a partir de la expedición que dirigió al Río de la Plata y el Paraguay.

El hidalgo Lope de Aguirre se enlista en la expedición conocida como Jornada de Omagua y El Dorado, a mando de Pedro de Ursua, el 26 de septiembre de 1560, con el objetivo de encontrar la mítica ciudadela de El Dorado que se creía oculta en la selva amazónica. La Jornada contaba con trescientos hombres y dos mujeres que jugarían un rol esencial en el desarrollo de los hechos: Inés de Atienza, amante de Ursua, y Elvira de Aguirre, hija mestiza del propio hidalgo. La expedición estuvo signada por la desgracia desde el principio, a causa de numerosas dificultades financieras y logísticas que de alguna manera derivaron en los sangrientos hechos con que culmina: Ursua es asesinado a principios de enero de 1561 por los seguidores de Aguirre, que colocan en la capitanía a Fernando de Guzmán, quien fue elevado al título de Príncipe de Perú al tiempo que se firma la primera declaración de emancipación americana el 23 de marzo del mismo año, y apuñalado poco después en mayo de 1561, depositando el mando de la expedición en el propio Aguirre, proclamado como “caudillo de los Maraños” luego de reafirmar el acta de desnaturalización de España. De aquí en más se suceden una serie de acontecimientos signados por una crueldad sin límites que incluye el asesinato de Inés de Atienza, permanente espionaje y ejecución de sus propios soldados, y el establecimiento de un estado de terror que continuó durante todo el viaje a lo largo del río Marañón (Amazonas) hasta la toma de la isla Margarita, en octubre de 1561, donde el tirano se vio sitiado por tropas españolas y obligado por la fuerza a deponer las armas, no sin antes haber asesinado a su hija con sus propias manos, sumando ésta a las setenta muertes que se le atribuyen. Aguirre es entonces alcanzado por una bala de mosquete y rematado a cuchillo. Fue juzgado *post-mortem*, encontrado culpable de traición y tiranía, y el castigo ejemplar aplicado a

su cadáver consistió en el descuartizamiento, y posterior borramiento de su memoria, sus propiedades desmanteladas y arrasadas tanto en América como en España, juicio que alcanzaba, al menos, dos generaciones de su descendencia. La sentencia se ejecutó en Barquisimeto el 27 de octubre de 1561 y sus seguidores se dispersaron o acogieron al perdón real.

Lope de Aguirre deja constancia de los hechos mencionados en tres cartas escritas de su puño y letra. La primera, dirigida al Rey Felipe II, la segunda, al Padre Montesinos, y la tercera carta lleva como destinatario a Pablo Collado, por entonces gobernador de Venezuela. Sin embargo son numerosas las crónicas que relatan la Jornada, la mayoría de ellas escritas por los propios soldados del tirano, siendo la más conocida la de Francisco Vázquez, soldado en disenso con Aguirre y que parece ser uno de los pocos que no firmó la carta de desnaturalización. Pese a los hechos descritos y al intento de borrar por completo su memoria sobre la tierra, la figura de Lope de Aguirre goza de buena salud en las crónicas coloniales, ya que lo mencionan, entre otros, Alonso de Ercilla y Zúñiga, Pedro de Cieza de León, el Inca Gracilaso de la Vega, Juan Rodríguez Freile, Antonio de Herrera y Tordesillas, y ha pasado a ser uno de los primeros símbolos del movimiento independentista americano, ensalzado incluso por Simón Bolívar.

Estas breves semblanzas que presenté nos sirven para situarnos más o menos en el terreno de la crítica colonial y sus aproximaciones más tradicionales a ambos personajes. Ningún discurso teórico que involucre tanto a Cabeza de Vaca como a Lope de Aguirre parece ser conclusivo, sino parcial y parcializado y tiene que ver en primera instancia con la enorme complejidad de los dos casos, complejidad que en principio no parece ser tal debido a la brevedad y aparente llaneza de sus producciones textuales, pero que provoca visiones incompletas, provisionales, históricas porque no se puede analizar estos fenómenos de manera definitiva y definitoria.

Por ejemplo, Beatriz Pastor elige analizar la figura de Cabeza de Vaca a través de lo que llama *discurso del fracaso*, rebatido por Lidia Díaz; Sylvia Spitta propone una lectura desde la teoría de la transculturación; Bruce Novoa lo define como el *primer chicano*, mientras que Rolena Adorno prefiere analizar la relación a partir de una lectura que haga hincapié en lo que denomina *peaceful conquest*. Sin dejar de lado la cuestión “argumental” por llamarla de algún modo, encontramos análisis detallados de las “profesiones” del náufrago, tal como planetean Maureen Ahern o Jacques Lafaye. También hay estudios “literarios” de los Naufraios: Pier Luigi Crovetto explora la vertiente novelesca del texto, al igual que David Heber Bost o David Lagmanovich entre otros, o, como en el caso de Enrique Pupo-Walker, quien examina las relaciones entre Cabeza de Vaca y la escritura hagiográfica. Los estudios se ramifican hacia la inclusión de expresiones más contemporáneas relacionadas con el texto, como por ejemplo la novela El largo atardecer del caminante [1992] de Abel Posse, o la película Cabeza de Vaca [1991] de Nicolás Echevarría.

En el caso de Lope de Aguirre, si bien la bibliografía no es tan extensa como en el caso anterior, conviene mencionar algunas aproximaciones que tienen que ver con lo historiográfico, como en el caso de Rolando Romero, con figuras del lenguaje analizadas casi siguiendo los modelos estructuralistas, como hacen Silvia Navia o Aleida Rodríguez, cuestiones psicológicas, como las que propone Beatriz Pastor, elogios y defenestraciones de la locura. La figura del hidalgo traidor fue transformada por los discursos decimonónicos en una suerte de romántico primer independentista de América y antecesor de Simón Bolívar. Pastor estudia al personaje histórico a partir del ejercicio de la tiranía y abusos del poder que lo equiparan con una suerte de representación del dictador y la dictadura en la posterior historia de Latinoamérica, e incluso algunas de sus particularidades estarían presentes en la caracterización de Tirano Banderas de

Ramón del Valle Inclán. En este último caso, es posible notar como la Generación del '98 se apropia de la figura de Lope con el objetivo de representar el espíritu mismo de España, el desmoronamiento del carácter español y la pérdida de las colonias americanas.

La historiografía de principios del siglo XX se acerca a Lope desde varios ángulos, aunque predomina el romántico, en tanto que exploran el lado oscuro de la condición humana, con análisis capaces de señalarlo como un psicópata, endemoniado, demente, etc. De todos modos, la corriente que prefiere su costado más “independentista” convierte a Lope en el “alter ego americano” (Romero 23), en la conciencia misma de América ante la usurpación española y su peregrinaje –ya depurado de toda mención tiránica y cruel- como un viaje de búsqueda de la identidad americana a través de los siglos revelando el verdadero sentido de “América” (Romero). Esta aproximación funciona como crítica al proyecto liberal decimonónico en que se origina la política latinoamericana contemporánea que de alguna manera refleja (al igual que en el caso de Cabeza de Vaca, formando parte de la lista que incluye personajes tan disímiles pero a la vez caros a la iconografía latinoamericana, como por ejemplo, Malinche y Calibán) la necesidad de encontrar una verdadera figura de identidad latinoamericana con el fin de explicar los intentos liberales fallidos llevados a cabo durante el siglo XIX.

Lope de Aguirre también está muy presente en la segunda mitad del siglo XX con películas como Aguirre, der Zorn Gottes [1972] de Werner Herzog, profusamente comentada por teóricos como Thomas Waldemar, etc., y en manifestaciones novelescas que van desde la clásica En busca de El Dorado [1947] de Arturo Uslar Pietri hasta Daimón [1981] de Posse -donde la historia de nuestro personaje se relaciona contrapuntísticamente con la ficción postmoderna para hablar de otras cosas, como por ejemplo, las dictaduras argentinas -, o La aventura equinoccial de Lope de Aguirre [1968] de Ramón J. Sender.

Este breve recorrido bibliográfico, por demás de incompleto y parcial, me permite demostrar dos cosas: por un lado, la sostenida presencia de estos dos personajes a lo largo de los siglos en distintas manifestaciones y soportes textuales, y por otro -y quizás lo anterior dependa de lo que sigue- la función de desestabilizadores del sistema que ambos supieron cumplir y que permanece de alguna manera en el imaginario americano. Tanto Cabeza de Vaca como Lope de Aguirre son personajes *alternativos*, “radical experience[s] of otherness” (Beverley 5) que minan, desbastan, desmantelan y suspenden temporariamente el orden colonial trastocando el sistema. Ambos representan lo que llamo trastabilleos de una noción de modernidad ordenadora que no puede sostenerse fácilmente en un medio tan vulnerable, inestable y contaminado por diferentes discursos y saberes, una suspensión temporal de la conciencia epistemológica moderna europea a su manera.

Cabeza de Vaca y Lope de Aguirre proponen, de diferentes maneras y en distintos contextos -pero de manera más o menos contemporáneas-, al trastocar los valores tradicionales del conquistador en el primer caso, y denunciar la crisis del modelo ideológico que ya no lo contiene en el segundo, “salidas” de la modernidad europea, puntos de fuga del régimen colonial que señalan las debilidades del sistema a la vez que proponen radicalmente la necesidad de otra modernidad, atisbada por Las Casas y delineada sutilmente por Sahagún. Ambos dislocan y descentran el proyecto imperialista y transforman al Nuevo Mundo en un lugar de interdicción epistemológica, en un lugar que permite la concreción (temporal)¹³² de identidades alternativas.

¹³² Digo “temporal” porque el sistema siempre vuelve de una manera u otra al orden pre-establecido pero al mismo tiempo, precario. En pocas palabras, Cabeza de Vaca pasa de chamán a adelantado, y la gesta de Aguirre lo convierte de caudillo a traidor y lo condena ferozmente como modo de demostrar fehacientemente que las transgresiones terminan siempre bajo el peso de la ley.

5.1 EL VIAJE COMO MOMENTO CONSTITUTIVO.

El viaje se convierte en ambos casos no solo en el punto de partida, sino también en el momento constitutivo de lo que posteriormente hará tambalear la escena colonial. En particular, debido a que se trata de un desplazamiento por fuera de los límites del centro de interés discursivo, esto es, se aleja de los nodos narrativos (o narrados), centros administrativos, ciudad de las letras, para internarse en la selva vacía de símbolos, en el desierto despojado de marcas. No se trata solamente de viajes que impliquen un desplazamiento temporal de un punto A a un punto B, sino de una trayectoria que involucra al menos dos mundos culturales pasibles de ser atravesados.

El viaje de Cabeza de Vaca es un viaje casi simétrico, sale de la civilización y vuelve a entrar de la misma manera, por medio de un vagabundear liberado de las posesiones temporales, “desnudos como nacimos” (*Naufragios* 121) y “hechos propia figura de la muerte” (121), pero vuelve “con lengua”, armado de lenguaje, capaz de traducir y transmitir si no su experiencia, al menos el relato de la misma. El viaje de Cabeza de Vaca es un viaje de “alterabilidad” (Novoa), un viaje, como analiza Bruce Novoa, *chicano*, un “naufragio en los mares de la significación” (12) que se desarrolla desplazándose “en identidades”¹³³ –español, indio, híbrido-, en un espacio móvil, negociable. Un desplazamiento que da cuenta de un sujeto bicultural, “unprecedented degree of alterity”¹³⁴ (Spitta, “Chamanism...” 39) con el objetivo de sobrevivir y adaptarse a las

¹³³ “La vida del autor resultó igualmente una serie de desplazamientos tanto espaciales como existenciales que lo elevan a una posición clave en la historia de América a la vez que lo convierten en un enigma para el pensamiento occidental” (Novoa 13)

¹³⁴ Sylvia Spitta analiza la figura de Cabeza de Vaca a través de la teoría de la transculturación. Cabeza de Vaca se convierte en un mediador cultural capaz de participar de manera acotada de las dos culturas a partir de lo que denomina “a tenuous path between Spanish and Native American cultures” (30) y que incluye también cierto grado de negociación dentro de la propia cultura: “at the end of his journey, he tried to negotiate between “bad” Spaniards and the indigenous population” (30), y por ende el relato de Cabeza de Vaca se convierte en uno de los más singulares de la historia colonial.

terribles condiciones del Nuevo Mundo, de ese paisaje sin signos, vacío y devorador, sin marcas ni mapas, sin nombres y que presenta

[t]wo different, and at time mutually exclusive, cultural systems structure Naufragios, indicating the degree to which Cabeza de Vaca adapted to the indigenous way of life and showing how one sign or symbol can be read equally well according to quite different cultural logics (Spitta, “Chamanism...”_30)

El viaje de Lope de Aguirre, en cambio, no es simétrico, sino que es un viaje destinado a la más profunda disolución, un viaje a la muerte, sin posibilidad de supervivencia, esto garantizado de alguna manera por el carácter anónimo del paisaje, personaje de peso en la Jornada de Omagua. El protagonismo de la tierra, fundamental e intrínsecamente ligado a la novela latinoamericana desde la colonia, se acentúa en el viaje de descubrimiento de El Dorado y de alguna manera condiciona la respuesta humana: “...la naturaleza es sólo la enemiga que traga, destruye voluntades, rebaja dignidades y conduce al aniquilamiento. Ella es la protagonista, no los hombres eternamente aplastados por sus fuerzas” (Fuentes, *La nueva novela latinoamericana*, s/p)

El paisaje devorador, desordenado, desmarcado, vacío de coordenadas culturales, vacía también de significado el objetivo primero de la marcha y ya no hay escapatoria.

El río es grande y temeroso: tiene de boca ochenta leguas de agua dulce, y no, como dicen, por muchos brazos; tiene grandes bajos, y ochocientas leguas de *desierto, sin género de poblado*, como tu Majestad lo verá por una relación que hemos hecho, bien verdadera. En la derrota que corrimos tiene seis mil islas. ¡Sabe dios cómo nos escapamos de este lago tan temeroso! Avísote, rey y señor, no proveas ni consientas que se haga alguna armada para *este río tan mal afortunado*, porque en fe de cristiano te juro, rey y señor, que si vinieren cien mil hombres, ninguno escape, porque la relación es falsa y *no hay en el río otra cosa que desesperar* (“Carta a Felipe II”¹³⁵, énfasis mío)

La naturaleza, el paisaje, como dice Carlos Fuentes, aplasta, destruye, rebaja. Adquiere características casi humanas: el río es mal afortunado, temeroso, provoca desesperación y borra

¹³⁵ De aquí en mas, excepto caso notado, cito las cartas de Aguirre por el apéndice documental provisto por Aleida Anselma Rodríguez.

de alguna manera la posibilidad de retorno tanto real como simbólico. En suma: el paisaje aniquila al punto tal que ya “no queremos ni esperamos de ti [Felipe II] misericordia” (179)

El carácter anónimo del paisaje prototípico (la selva, el desierto, el río interminable que nunca da al mar, las planicies heladas y ríspidas, sin más peculiaridad que algunas rocas amontonadas que lastiman los pies del caminante) se transmuta en un tiempo sin cuándo, un lugar sin dónde, un espacio en el que se suspende lo sabido, lo garantizado, y se abre infinitamente a la interpretación y a la sobreimposición. Solo de ese modo Cabeza de Vaca puede “medrar”, volviendo a aprender, re-interpretando, convirtiéndose en otra cosa, en mercader, luego en chamán, y Lope de Aguirre puede erigir su imperio de cartón piedra, cuando las estructuras coloniales han sido momentáneamente desplazadas, olvidadas, cuando se sale del paraguas imperial, de la lógica colonial, para participar de otra lógica que requiere otros conocimientos y planteamientos.

En ambos casos se podría pensar en un viaje de iniciación, en un viaje que de alguna manera prepare un proceso de transformación interior, de tesorero a chamán, de soldado a tirano. Un viaje, como decía, de separación pero también de retorno al origen y que requiere de un producto textual que lo concrete: la relación o la carta, la declaración de principios o el relato de aventuras.

El viaje de Lope de Aguirre, al igual que el de Cabeza de Vaca, (del)imitan el imperio, demarcan la metrópolis y la periferia, y de alguna manera intentan reproducir a escala reducida sus condiciones en medios por completo diferentes: en el viaje alucinante de los marañones la húmeda putrefacción de la selva se va adueñando poco a poco de los hombres, corroyéndolos como los gusanos amazónicos, escalando desde el barro que sube por las botas, mellando las armaduras y las almas. Cabeza de Vaca mientras tanto se va transformando de a poco, poniendo

el (su) cuerpo como centro del (su) mundo, estableciendo sus propias coordenadas geográficas, su calendario, su propio norte. En ambos casos se trata de un salirse del espacio ordenado de los signos, ya sea por accidente (naufragio) o rebelión, y por ende, salir a buscar otros signos que necesitan a su vez ser ordenados, previamente identificados como tal.

“An absence of meaning –concluye de Certeau- opens a rift in time” (Greenblatt 19). Esta fisura en el tiempo provoca un tiempo-otro, rompe parcialmente el entendimiento en el que se basan las relaciones coloniales y provoca cierto grado de peregrinaje (*wandering*), viaje sin rumbo, sin fronteras, sin cabeceras. Es un viaje que corre los límites con cada paso que se avanza, que modifica los márgenes a la vez que re-interpreta los signos. A la manera del primer viaje de Colón, ambos peregrinos, el náufrago y el rebelde, reinscriben su propia subjetividad en los transitados –discursivos- caminos americanos inaugurando la inmensa vacuidad del territorio que exploran. En otras palabras, tanto Lope como Cabeza de Vaca se salen del espacio historiográfico *suspendiendo* momentáneamente las coordenadas espacio-temporales y abriendo nuevos ámbitos, volviéndolos reales en la medida en que avanzan/narran.

En este sentido, el viaje de Cabeza de Vaca es paradigmático, ya que se trata del

...viaje del héroe desde el centro a la más remota periferia a través de espacios de decreciente consistencia y densidad sígnica e institucional; desde el ‘adentro’ hacia el ‘afuera’ de la historia; de lo cocido a lo crudo, de la civilización del vestido a la desnudez, de suntuosos edificios jerárquicos al grado cero social (Crovetto 132)

El hecho de analizar el viaje a partir de nociones como “consistencia” y “densidad sígnica” resulta interesante a los fines de mi análisis. Poco a poco ambos peregrinos van perdiendo contacto con la civilización (en el caso de Cabeza de Vaca, de manera un tanto más brutal que en el de Aguirre), y esta pérdida gradual tiene que ver precisamente con la falta de consistencia, con la pérdida de la densidad de los signos, que se hacen más tenues, más delgados a medida que se alejan de la civilización. Lope de Aguirre intenta desesperadamente asirse a los

pocos signos reconocibles en medio del pantano, y mima una sociedad completa, con príncipe, gobernante, intrigas, jerarquías e incluso amante, pero poco a poco se va sumiendo en la ciénaga y la lógica de los signos se pudre, se degrada, se convierte. De los “edificios jerárquicos” que menciona Crovetto se pasa a la más profunda igualdad, todos por igual son destruidos por el terrible territorio. Cabeza de Vaca se convierte en sirviente, realiza los trabajos más arduos y duros,

...yo no podía sufrir la vida que con estos otros [indios] tenía, porque entre otros trabajos muchos, había de sacar las raíces para comer de debajo del agua y entre las cañas donde estaban metidas en la tierra. De esto traía yo los dedos tan gastados, que una paja que me tocara me hacía sangre de ellos, y las cañas me rompían por muchas partes” (*Naufragios* 133)

Lope de Aguirre imagina conspiraciones a cada paso¹³⁶, enloquece gradualmente a causa de los elementos, los mosquitos, el pantano. Pierde la razón debido precisamente a la falta de razón. Nada es lo que debería ser, la jornada cambia de objetivos, mejor dicho, pierde los objetivos¹³⁷. Ya no hay nada más que hacer, salvo jugársela. El fin de la rebelión tiene una meta tan alta -la toma del Perú por completo, “con el propósito de ir a tiranizar Perú” (Vázquez 89), dice la crónica- que se pierde la perspectiva y por lo tanto se torna imposible.

Si la soledad del náufrago puede ser vivida como un “espacio en suspensión entre los dos mundos posibles que pertenecen a su misma naturaleza” (Crovetto-Crisafio-Franco 216), también lo es el del traidor, que participa de las estructuras que quiere traicionar conservándolas,

¹³⁶ “En este tiempo mató el tirano a un Monteverde flamenco, *porque le pareció que andaba tibio en la guerra y se temió que no le siguiera*; amaneció un día muerto y puesto un rótulo en el pecho que decía: por amotinadorcillo”. (Vázquez 103, énfasis agregado).

¹³⁷ “Partidos deste pueblo en los bergantines, fueron aquel día a otro pueblo de esta misma provincia, y desde allí fue la armada por un brazo del río, que va sobre mano izquierda desvianos a la tierra firme de mano derecha, que siempre habíamos costeadado; esto por apartarnos de la noticia y población de Amagua, que según teníamos por relación estaba en la tierra firme de mano derecha, y esto hicieron el tirano Lope de Aguirre y otros de su opinión, pareciéndoles que si acaso tomásemos tierra buena que nos diese deseo de poblar, estorbaríamos su mala pretensión y propósito” (Vázquez 90). En esta cita se nota específicamente el cambio de objetivos, el deseo de Aguirre no es poblar, mandato original de la jornada, y es lo único que está en claro, ya que nunca se manifiesta cuál es el objetivo –si es que lo hay- que reemplazaría este primero.

y a la vez, mellándolas, pero haciéndolas siempre presente en su accionar. El momento signado por la suspensión de las coordinadas produce un lapso (temporal, geográfico) en el que se manifiesta a partir de lo que se podría denominar como *hiperterritorialidad* y *extralocalidad*, “el encontrarse fuera del tiempo, del espacio y de la cultura respecto de aquello que quiere comprender creativamente” (M.Bajtin, en Crovetto 155). Todo el territorio que rodea a Cabeza de Vaca y Lope de Aguirre es *hiperterritorio*, la propia locación es *extralocal*, es inconmensurable, ajena, impenetrable. Y es precisamente esta condición de extralocalidad, de hiperterritorialidad, la que marca el trastabilleo del sistema colonial: ¿cómo colonizar lo que está fuera de ámbito? ¿cómo sujetar la locura, cómo llenar el vacío epistemológico? En suma: ¿cómo legislar un individuo sin sociedad, o con una sociedad podrida? De alguna manera estas preguntas nos llevan a pensar el proyecto imperialista español como dislocado y descentrado momentáneamente, trastabillando.

El viaje de Lope y Cabeza de Aguirre es de alguna manera un viaje a la salida de la modernidad, a donde se vuelve trastabillando, caminando contra España, como Cabeza de Vaca¹³⁸, o se vuelven a delimitar los puntos cardinales con el descuartizamiento del propio cuerpo¹³⁹, pero siempre se vuelve a entrar en el marco de la ley, resignando y silenciando cosas¹⁴⁰, o rindiéndose, siendo arrasado por las fuerzas imperiales.

¹³⁸ Por “caminar contra España” me refiero a que Cabeza de Vaca sabe que la cabecera del virreinato de Nueva España, o al menos las ciudades más importantes están hacia el levante, mientras que él camina conscientemente hacia el poniente. Su recorrido de este a oeste es un camino “de espaldas”, un recorrido que lo lleva a otra parte, o a reencontrarse con la civilización de otra manera.

¹³⁹ El castigo simbólico de Lope, contenido en una ordenanza llamada “Sentencia de Bernaldez contra la memoria y fama de Aguirre”, consiste en el descuartizamiento y envío de sus cuartos a los cuatro puntos cardinales. De esta manera se vuelve a señalar con el cuerpo del disidente los límites del estado. La condena señala el atentado contra “*la memoria y fama*” del caudillo, ya que semejante crimen ha de ser pagado en todo nivel. Además del descuartizamiento se arrasa con la memoria en el sentido en que se debe borrar todo vestigio del crimen, incluso su recuerdo. Dice la sentencia:

“...un lope de Aguirre tirano alçada contra la majestad rreal del rrey don felipe nuestro señor a sido muerto y desbaratado en esta provincia [de venesçuela], el qual dicho tirano lope de Aguirre es fama que fue en muchos alzamientos y motines en la prouincia del peru [...] a vino atalando y destruyendo la tierra, y apregonó guerra

5.2 EL VIAJE Y/DEL CUERPO: HACIA UNA TERRITORIALIDAD PROPIA Y APROPIADA.

El cuerpo se desplaza, viaja. Y con el viaje, se territorializa. Mejor dicho, el cuerpo deviene territorio, símbolo del viaje y única posesión del viajero. En los dos casos que me ocupan, el cuerpo se re-presenta de distintas maneras: desnudo, despojado, o armado, encerrado en una armadura de acero, y esta re-presentación del cuerpo trae aparejada una forma de ver y estar en el mundo.

5.2.1 El naufragio de Cabeza de Vaca.

Cabeza de Vaca naufraga, y en el naufragio, pone por completo su propio cuerpo. De hecho, será su cuerpo lo único que saque del desastre. La idea de naufragio, el acontecimiento estrepitosamente real del naufragio, configura la narrativa de Cabeza de Vaca por completo y por consiguiente, la inscripción y utilización del cuerpo como única herramienta, como modo de supervivencia. Partimos de la definición aportada por Antonelo Gerbi que describe adecuadamente el desastre sufrido:

El naufragio es la catástrofe que desbarata la estructura económica y técnica vigente sin destruir la vida del sobreviviente (hipotéticamente). Anula el condicionamiento histórico y jurídico y lo convierte en simple ser de naturaleza. Es el paso, pues, más fácil de la realidad a la utopía, de la sociedad a la Naturaleza, del pasado al futuro. (Gerbi en Pranzetti, 60)

La caracterización de Gerbi define muy bien el naufragio narrado por Cabeza de Vaca:

contra su magestad a fuego y sangre, trayendo banderas y estandartes pendidas contra su magestad como tirano; prosiguiendo su yntincion hasta que fue desbaratado vençido y muerto' y por que de todo lo susodicho hasta agora no se avya fecho *proçesó contra la memoria y fama del dicho lope de Aguirre como se deuia fazer*" (citado en Rodríguez 191, énfasis agregado)

¹⁴⁰ Nunca sabremos nada de la vida sexual y amorosa de Cabeza de Vaca, por ejemplo.

...acordamos de tornarnos a embarcar y seguir nuestro camino, y desenterramos la barca de la arena en la que estaba metida, y *fue menester que nos desnudásemos todos* y pasásemos gran trabajo para echarla al agua, porque nosotros estábamos tales, que otras cosas muy más livianas bastaban para ponernos en él. Así embarcados, a dos tiros de ballesta dentro en la mar, nos dio tal golpe de agua que nos mojó a todos; y como íbamos desnudos y el frío que hacía era muy grande, soltamos los remos de las manos, y el otro golpe que la mar nos dio, trastornó la barca. [...] Los que quedamos escapados, *desnudos como nacimos y perdido todo lo que traíamos, y aunque todo valía poco, para entonces valía mucho*. Y como entonces era por noviembre, y el frío muy grande, y nosotros tales que con poca dificultad nos podían contar los huesos, *estábamos hechos propia figura de la muerte*. (*Naufragios*, 119 y ss, énfasis agregado)

Es decir, el naufragio señala el momento del pasaje de una frontera hipotética entre una cultura organizada (en el caso de Cabeza de Vaca, una cultura “civilizada” que es su lugar de procedencia) con parámetros sociales, culturales y geográficos ordenados, a una cultura desorganizada concebida en principio como un espacio de conquista pero que deviene espacio de supervivencia y adaptación, de pérdida y búsqueda de la propia identidad¹⁴¹ a partir de un movimiento de adecuación y transgresión de su cultura organizada a este espacio en apariencia desordenado pero contenido en el cuerpo en tanto que organismo.

El cuerpo desnudo de Cabeza de Vaca, aterido, lastimado, golpeado, cicatrizado, provoca determinadas maneras de *mimicry*, no solo en el sentido de supervivencia, sino también como mundo en sí mismo, camuflado, disimulado. Cabeza de Vaca se camufla. Con los indios parece indio, al punto tal que cuando se reencuentra con sus compatriotas, ocho años después del naufragio, éstos no lo reconocen fácilmente como uno de los suyos¹⁴²:

¹⁴¹ Tzvetan Todorov señala un estado de vacilación en Cabeza de Vaca que permanece como tal a lo largo de todo el relato, pese a que fue compuesto con bastante posterioridad y aún así mantiene conscientemente elementos disonantes, discordantes, vacilantes

¹⁴² Este no es un caso único. Lo mismo le sucede a Jerónimo de Aguilar cuando se encuentra con la tropa de Hernán Cortés. Sólo es reconocido cuando logra pronunciar a duras penas la palabra “Sevilla” y se hace la señal de la cruz.

...alcancé cuatro cristianos de caballo, que recibieron gran alteración de verme tan extrañamente vestido y en compañía de indios. Estuviéname mirando mucho espacio de tiempo, tan atónitos, que ni hablaban ni acertaban a preguntarme nada (202).

La idea de *mimicry* como camuflaje, desarrollada por Roger Callois, se relaciona con al menos dos aspectos: por un lado, con la magia, tema que trataré más adelante, y por otro, con las correspondencias. Respecto de éste último, *mimicry* tiene que ver con la semejanza, lo semejante, la tendencia a imitar, pero el imitador, para llamarlo de alguna manera, puede caer enredado en su “performance”: “Mimicry would thus be accurately defined as *an incantation fixed at its culminating point* and having caught the sorcerer in his own trap” (Callois 27, énfasis en el original). El teórico francés va más allá de lo propiamente ligado a la supervivencia y las correspondencias para llegar a un punto de análisis que llama “assimilation to the surroundings” (27) y se produce lo que denomina “temptation by space” (27), que provoca una molestia en la percepción del espacio. En este momento, *mimicry* no puede ser otra cosa que *mimicry* en sí. Ya no hay nada de qué defenderse, objetivo principal de este pseudo-disfraz, sino seguir actuando(lo) y llevarlo hasta las últimas consecuencias. Cabeza de Vaca de alguna manera cae en su propia trampa mimética, y continúa representando(se) como tal. Para Homi Bhabha, la aceptación o visibilidad de la *mimicry* en situaciones coloniales se produce “at the site of interdiction” (“Of Mimicry...” 89), es decir, en un lugar atravesado por diferentes discursos “uttered between the lines and as such both against the rules and within them” (89) y al igual que Callois, *mimicry* se presenta como una metonimia de la presencia: se está ahí al mismo tiempo que se está en otra parte.

Si esto es así se debe al absoluto despojamiento y desamparo del que parte nuestro héroe. Sólo es posible pensar el cuerpo como territorio si tomamos en cuenta la absoluta “importunidad” en el sentido más lato: Cabeza de Vaca es el que no tiene puerto (Molloy

“Formulación del yo...” 763), carece de punto de partida y por lo tanto el punto de llegada es demasiado abstracto, y produce lo que Sylvia Molloy llama “una primera persona insólita” (763) en el ámbito de las letras coloniales. La falta de puerto es una falta de certezas, una suspensión de coordenadas, un empezar el camino del desamparo absolutamente desnudo, despojado, poseyendo sólo “lo que un hombre que salió desnudo pudo sacar consigo” (*Naufragios* 76). Pero al mismo tiempo da cuenta de la incertidumbre, de la vacilación de su universo completo, lo que de alguna manera facilita su trabajo como *mediador cultural* y le permite cierta maniobrabilidad entre/intra cultural, es decir, pararse en un “tercer lugar” móvil y vacilante.

Este “tercer lugar” es un lugar de interpretación y mediación al que sólo se accede a través de esta primera persona insólita, sin más coordenadas que ella misma, importuna en el doble sentido de la acepción: sin puerto, pero también molesto, pero sobre todo, fuera de tiempo o propósito capaz de producir un sujeto (momentáneamente) híbrido que no sea el otro o el mismo, sino algo más, en el medio: “*neither the one thing nor the other. The incalculable colonized subject –half acquiescent, half oppositional, always untrustworthy-* produces an unresolvable problem of cultural difference for *the very address of colonial cultural authority*” (Bhabha, “The Commitment...” 33, énfasis agregado)

El mediador cultural es siempre poco confiable. ¿Cómo adivinar lo que calla? ¿cómo saber cuál es su grado de inserción? Cabeza de Vaca, el sujeto vacilante, no está siempre suspendido en un limbo retórico que sostiene casi a lo largo de su relato, y por limbo retórico me refiero a cierta incertidumbre en lo que respecta a algunas prácticas, o a su aceptación de costumbres. Por ejemplo, da detallados relatos de costumbres sexuales y maritales de las tribus en las que vive, privilegios que tienen los chamanes, pero nunca nos deja saber si participa o no de ellos. Hay una zona de sombras en su narración que atañe a temas que contravendrían las

costumbres cristianas y por ende imperiales que prefiere guardar para sí. Podemos imaginar que el español no se mantiene célibe por ocho años, pero también sabemos que compartir hábitos heréticos conlleva peligro¹⁴³.

Por otro lado, la constitución de un sujeto hibridizado, atravesado por saberes en el que habitan distintos modos de estar en el mundo, choca contra la moralidad cristiana y colonial en tanto que desnuda, muestra y propone la existencia de modos y saberes alternativos que ponen en peligro las estructuras coloniales, como menciona Bhabha, a la vez que denuncia y muestra los límites. En otras palabras, pone en escena la crisis del modelo colonial y de alguna manera trastoca el sistema de valores que hasta entonces se cree monolítico; disloca y descentra desde adentro el sistema imperialista al inventar/marcar nuevas periferias. Todo esto se radicalizará con la figura de Lope de Aguirre.

5.2.1.1 El uso del cuerpo híbrido: la figura del chamán.

Ante la necesidad de constituirse una vez más como sujeto (Molloy), Cabeza de Vaca tomará del medio lo que el medio le ofrece, y en consecuencia, se convertirá en un cuerpo híbrido, en un mediador de sistemas coloniales en la figura primero del mercader, y luego del curandero. Como tal, creará un nuevo espacio semántico corporizado, pero será un lugar interdicto, vacilante, fuera de o sin lugar. Esto es, obligado a alejarse de la racionalidad europea, Cabeza de Vaca participa de una racionalidad otra pero sin abandonar del todo la suya, lo que implica de alguna manera entrar en otra lógica propiciada por condiciones exteriores.

¹⁴³ El horror que produce la idea de que Gonzalo Guerrero, español cautivo de una tribu maya, tenga “esposa” indígena e hijos mestizos es tremenda para el estatuto moral de los conquistadores. Cabeza de Vaca, sabiamente, calla cuestiones domésticas. No olvidemos que su narración está concebida a la manera de servicios para ganar favores (de hecho lo logra, se convierte en Adelantado del Río de la Plata) y por lo tanto, hay mucho que omite.

Su función como mercader intertribal profundiza la concreción de este espacio semántico móvil que lleva consigo Cabeza de Vaca y que se piensa como un *space between*, como un espacio colonial por excelencia donde se delinea lo que Taussig llama “politics of mimesis” (Huggam 93), es decir, un lugar en donde opera la función mimética estratégicamente en contextos coloniales como el que nos ocupa, pese al desplazamiento que presenta, no solo geográfico, sino profundamente cultural. Este *space between* es un espacio permeado por tensiones coloniales como por ejemplo, mimesis y alteridad, un espacio en el cual no es fácil discernir quien es el imitador y quien el imitado debido a la naturaleza problemática e híbrida que presenta y que llega a presentar rasgos casi pantomímicos, pero que no son los que nos ocupan aquí. Este espacio semántico, entrecruzado y permeado es que propicia un alto grado de manipulación de la cultura del otro, en este caso la indígena, y sus coordenadas para provecho propio. Tal manipulación no es gratuita, se gana pero se pierde en el proceso: el sujeto que participa de tal proceso se convierte en un sujeto hibridizado, atravesado por distintos saberes en el que habitan diferentes modos de estar en el mundo. En suma, se convierte en un mediador cultural capaz de apropiarse de signos ajenos, de sobrevivir a la “cultural collision” (Ahern 216) y adquirir un alto grado de significación en la formación de discursos coloniales.

Y por eso yo puse en obra de pasarme a los otros [indios], -cuenta Cabeza de Vaca- y con ellos me sucedió algo mejor; y porque yo me hice mercader, procuré de usar el oficio lo mejor que supe, y por esto ellos me daban de comer y me hacían buen tratamiento y rogábanme que me fuese de unas partes a otras por cosas que ellos habían de menester [...] Fueron casi seis años el tiempo que yo estuve en esta tierra solo entre ellos y desnudo, como todos andaban (133 y ss)

Esto es, el sujeto nomáde, que se traslada y su traslado conlleva un propósito determinado, es capaz de articular y semantizar un espacio a partir de su condición de “outsider”, de viajero, pero siempre con un pie de cada lado. Este fragmento que he citado narra uno de los primeros intercambios más o menos en tenor de igualdad oficiados por un europeo

que se ve forzado a mercar de acuerdo a valores no occidentales y por consiguiente, aprende que el precio y costes de la “mercancía” es relativo y cultural.

El paso siguiente será un salto cualitativo, de mercader, el aventurero se hace chamán:

En aquella isla que he contado nos quisieron hacer físicos sin examinarnos ni pedirnos títulos, porque ellos curan las enfermedades soplando al enfermo, y con aquel soplo y las manos echan de él la enfermedad, y mandáronnos que hiciésemos lo mismo y sirviésemos en algo. Nosotros nos reíamos de ello, diciendo que era burla y que no sabíamos curar; y que por esto nos quitaban la comida hasta que hiciésemos lo que nos decían. (129)

Cabeza de Vaca y sus compañeros (aquí ya se ha reunido con los otros tres sobrevivientes de la infortunada expedición), se ven prácticamente compelidos a ejercer la profesión de curanderos y “servir para algo”. Negarse al servicio equivale a pasar hambre. Serán, entonces, curanderos por obligación. Este “servicio” es extraño, porque implica pensar que son los habitantes del nuevo mundo quienes imponen una actividad al “Otro”, conscientes de la otredad de los españoles vagabundos:

In Cabeza de Vaca’s case, his difference would have been evident in his skin color, beard, language, and eccentric behavior. His initiation into shamanism, then, would point to the Native American’s acceptance of him into their community –but into an indeterminate space both inside and outside it. (Spitta, “Shamanism...” 41)

En consecuencia, Cabeza de Vaca se encuentra en un lugar incierto, a medio camino, intermedio, vacilante, half-outside, half-inside. Es el Otro asimilable en sus diferencias, en, como veremos más adelante, “*que nosotros, que éramos hombres, cierto era que teníamos mayor virtud y poder*” (129)

5.2.1.2 Los signos nómades.

Si como mercader traslada bienes preciados de un lado a otro (caracoles de mar, cueros, almagra, frisoles, etc.) que se convierten en mercadería a partir del oficio de “mercar”, como curandero, llevará sus poderes mágicos a otras comarcas, siempre móvil, viajero, metáfora adecuada del nomadismo del conocimiento. Viaja acompañado, con un séquito de indios que se benefician de

sus poderes y riquezas: “...fuimos a otras muchas casas, y desde aquí comenzó otra nueva costumbre, y es, que recibiéndonos muy bien, que los que iban con nosotros los comenzaron a hacer tanto mal, que les tomaban las haciendas y les saqueaban las casa, sin que cosa ninguna les dejasen” (177)

El chaman es un sujeto que actúa en sociedades primitivas a la manera de un intelectual “moderno” (Taussig, “Folk Healing...”) y cuya función es la organizar y sintetizar el complejo cognitivo de una cultura a los fines de interpretarla. Incluso Cabeza de Vaca nos da una breve semblanza de las “virtudes” y oficios de los curanderos momentos antes de informarnos que él mismo se convertirá en uno, en un gesto narrativo de anticipación que queda en la mera información, nunca nos dice si él mismo experimenta tales ventajas, por ejemplo, en lo que atañe a la vida marital: “Los físicos son los hombres más libertados; pueden tener dos, y tres [mujeres], y entre éstas hay muy gran amistad y conformidad.” (128)

El chamán funciona como mediador, y en el caso de Cabeza de Vaca, la figura del mediador cobra notable relevancia: el español se convierte en un sujeto híbrido capaz de participar de dos culturas, se establece en este “tercer espacio” epistemológico, un espacio semántico en el cual se lleva a cabo la práctica de la curación. Al negarse a curar por ignorancia de procedimientos, un indio los inicia en el conocimiento chamánico:

Nosotros nos reíamos de ello, diciendo que era burla y que no sabíamos curar; y que por esto nos quitaban la comida hasta que hiciésemos lo que decían. Y viendo nuestra porfía, un indio me dijo a mí que yo no sabía lo que decía en decir que no aprovecharía nada aquello que él sabía, que las piedras y otras cosas que se crían por los campos tienen virtud. Que él con una piedra caliente, trayéndola por el estómago, sanaba y quitaba el dolor, y *que nosotros, que éramos hombres, cierto era que teníamos mayor virtud y poder*¹⁴⁴. En fin nos vimos en tanta necesidad, que lo hubimos de hacer, sin temer que nadie nos llevase por ello la pena. La manera que ellos tienen de

¹⁴⁴ Una vez más, nos enfrentamos con la profunda alteridad: “The indians *have made me alter to my self*” (Huggham 94, énfasis mío)

curar es ésta: que en viéndose enfermos, llaman a un médico [...] Lo que el médico hace es dalle una sajas adonde tiene el dolor, y chúpanles alrededor de ellas. Dan cauterios de fuego, que es cosa entre ellos tenida y por muy provechosa, y yo lo he experimentado, y me sucedió bien de ello; y después de esto, soplan aquel lugar que les duele y con esto creen ellos que se quita el mal” (129 y ss, énfasis agregado)

La idea de describir los métodos curativos indígenas puede tener que ver en este estadio del relato con una necesidad de negar la participación en prácticas idolátricas, cosa que Cabeza de Vaca refuerza siempre que puede -“porque dos mil leguas que anduvimos por tierra y por la mar en las barcas, y otros diez meses después de salidos de cautivos, sin parar, anduvimos por la tierra, no hallamos sacrificios ni idolatría” (213)-, o remarcar que no participa de la vida sexual de las tribus que va encontrando.

El nomadismo de los saberes lo lleva a una inversión de los signos sagrados demostrada en la naturaleza híbrida de los episodios de sanación. Cabeza de Vaca es capaz de articular dos cosmologías diferentes asumidas en su rol de negociador cultural. En su labor como curanderos, los tres españoles¹⁴⁵ incluyen prácticas cristianas, como santiguarse, rezar, etc.:

La manera con que nosotros curamos era santiguándonos y soplarlos, y rezar un “Pater Noster” y un “Ave María”, y rogar lo mejor que podíamos a Dios nuestro Señor y su misericordia que todos aquellos por quien suplicamos, luego que los santiguamos decían a otros que estaban sanos y buenos. (130)

En un principio se hace hincapié en lo cristiano: santiguarse, rezar, suplicar a Dios, hacer la señal de la cruz mientras apunta a “las cuatro esquinas del mundo”¹⁴⁶, pero subrepticamente

¹⁴⁵ El esclavo negro no participa sino como ayudante, no toma nunca parte activa de las sanaciones, ya es el Otro de por sí, y como tal actúa, sirve para atraer multitudes, pero también para intermediar ante las tribus que visitan. El negro es utilizado como vanguardia, explora y negocia antes de la llegada de los españoles: “nosotros enviamos al negro tras él” (151), etc. En este sentido siempre se deja bien en claro la existencia de cierta jerarquía aportada por los supuestos poderes mágicos: sólo Cabeza de Vaca resucita muertos. “Dorantes y el negro hasta allí no habían curado –dice Cabeza de Vaca-; mas por la mucha importunidad que teníamos, viniéndonos de muchas partes a buscar, venimos todos a ser médicos, aunque en atrevimiento y osar acometer cualquier cura era yo el más señalado entre ellos, y ninguno jamás curamos que no nos dijese que quedaba sano” (158 y ss)

¹⁴⁶ La necesidad de señalar los cuatro puntos cardinales puede tener que ver con la idea de re-limitar el mundo en el que vive. Representar simbólicamente las coordenadas europeas que le permiten de alguna manera avanzar,

se introducen elementos aborígenes, como soplar, por lo que podemos creer que utilizaban otro tipo de curaciones que se silencian sobre todo por temor al Santo Oficio y a ser acusados de herejía¹⁴⁷ ya que teme chocar contra la moralidad cristiana y colonial al desnudar prácticas alternativas y proponer la existencia de otros saberes más o menos válidos. Sin embargo, lo cristiano se cuela siempre en el accionar chamánico. Por ejemplo, Castillo “era médico muy temeroso, principalmente cuando las curas eran muy temerosas y peligrosas y creía que sus pecados habían de estorbar que no todas las veces sucediese bien el curar” (157). Cabeza de Vaca nunca duda de sí mismo ni de sus habilidades, parece no tener pecados que intercedan sus buenas razones. De hecho, logra resucitar a un muerto, momento al que llega luego de un capítulo escrito con cierto tenor bíblico, estableciendo analogías entre él mismo (y solo él) y Jesucristo¹⁴⁸ (y siempre aprovecha para acentuar su condición de evangelizador pacífico¹⁴⁹), o más adelante opera exitosamente a un indígena para extirparle una flecha alojada cerca del corazón. Su autoimposición como curandero “libre de pecado” provoca observaciones críticas como la de Enrique Pupo-Walker, quien analiza la figura y relato de Cabeza de Vaca en clave hagiográfica. Se puede hablar entonces de una coincidencia, una superposición de modelos

mantener el rumbo cuando no hay camino, caminar “desde donde nace el sol”. Creo que puede estar relacionado con la noción de limitar un espacio incommensurado e incommensurable, pensar los límites donde no hay límites, hacer el gesto del mapa en un sitio donde lo único posible (y válido) no va más allá del simple gesto.

¹⁴⁷ Los silencios del texto son siempre significativos y dicen más de lo que ocultan.

¹⁴⁸ Las comparaciones que establece el mismo Cabeza de Vaca son más que curiosas y refieren a símbolos abiertamente mesiánicos, como por ejemplo el ayuno -“jornadas de muy grande hambre” (154); “en todo este tiempo no comí bocado” (155)- sufrido mientras se hallaba deambulando perdido por caminos inciertos, “y plugo a Dios que hallé un árbol ardiendo” (154), en obvia referencia a Moisés. El árbol lo proveerá de fuego, que cuidará en cargar siempre en forma de tizones encendidos, guardados celosamente y con el cual “hacía cuatro fuegos en cruz” (154). Además, insiste en la idea de sus pies descalzos (de hecho, nunca, a lo largo de los ocho años que duró su periplo se calzó), y en la misericordia divina que le permitió sobrevivir. Más adelante dirá “No tenía, cuando estos trabajos me veía, otro remedio ni consuelo sino pensar en la pasión de nuestro redentor Jesucristo y en la sangre que por mí derramó, y considerar cuánto más sería el tormento de las espinas que él padeció que no aquél que yo sufría” (162) En otras palabras, su experiencia chamánica es una experiencia bíblica y su cautiverio, relatado en los términos de la pasión de Cristo. En suma, creo que es válido hablar de un modelo bíblico a la hora de analizar estos episodios problemáticos.

¹⁴⁹ Para un análisis profundo de la idea de evangelización pacífica remito al excelente artículo de Rolena Adorno, “Peaceful Conquest and Law in the *Relación* (Account) of Alvar Núñez Cabeza de Vaca”.

religiosos que acentúan el carácter contaminado que nos interesa señalar y que traspasa determinadas barreras:

The Spaniard had few materially effective medical resources and relied heavily on magical medicine associated with the Church and with folk religion. In the strange conditions of the New World they availed themselves of indigenous medicine and indigenous practitioners, and they did so in accord with metaphysical system that allowed for or even encouraged the ascription of marvelous magical powers to the indigenous people. The conquest of indigenous culture led to an indigenization of the culture of conquest in which magical medicine and its colonial transformation played a crucial role. (Taussig, "Folk Healing..." 229)

La utilización del cuerpo mixturado del curandero permite abrir un espacio heterológico que ilumina el mundo indígena (lo narra, lo hace aparecer) al tiempo que cuestiona lo occidental, es decir, el cuerpo se erige testimonio radical sobre la temporalidad y la conciencia histórica que suponen los encuentros coloniales a la vez que posibilita la elaboración de una alternativa textual. Ya no se trata de la crónica vencedora a la manera de Cortés, sino "todo lo que un hombre que salió desnudo pudo sacar consigo" (76). Propone la presencia absoluta de un "yo" narrativo impoluto, desnudo, que no colapsa a lo largo de la crónica desdibujándose en el paisaje o las circunstancias, en los descubrimientos y las riquezas, sino un sujeto narrativo bicultural que se erija por sobre el texto en su más profunda soledad constitutiva.

5.2.2 Lope de Aguirre y la experiencia barroca del cuerpo.

En el caso de Lope, el cuerpo también juega un papel preponderante, aunque en condiciones diferentes. Lope no es el náufrago desnudo y despojado, sino que su cuerpo maltrecho está encerrado en su no tan reluciente armadura. Es un individuo deforme, cojo de una pierna y jorobado. La crónica de Francisco Vázquez lo pinta de cuerpo entero:

Era este tirano Lope de Aguirre hombre de hasta 50 años pequeño de cuerpo, y de muy poco, mal agestado y chupada la cara. Los ojos, que si miraban de fijo le bullían, en especial estando

enojado; era de agudo y vivo ingenio para ser hombre sin letras. [...] No dio muestras de una sola virtud, era bullicioso y determinado en la cuadrilla, gran sufridor de trabajos, especialmente del sueño: en todo el tiempo de su tiranía, no le vieron dormir sino un rato de día; caminaba mucho a pie y cargado; sufría muchas armas auestas; era natural enemigo de virtud y amante de toda maldad; era fementido y engañador, aunque los que mataba pedían confesión y hubiese aparejo, no lo quería consentir; nunca dijo bien de nadie, ni aun de sus amigos, y finalmente todos los vicios del mundo juntos, y ninguna bondad, tenía. (Vázquez 167 y ss)

Lope de Aguirre es el hombre armado, la armadura que contiene el mundo en sí, encerrada en sus estrechos límites, apenas le deja respirar por los agujeros de una visera que permite una visión fragmentada a través de ranuras, visión con huecos que hay que suplir, adivinar, interpretar. Es el hombre barroco, monstruoso, confinado, solo, del que habla Maravall: un hombre clausurado sobre sí mismo, cercado en su armadura, que se relaciona tácticamente con los otros. Lope es a la vez ciudadela y prisión.

Al mismo tiempo, es un sujeto marginal, producto de la crisis virreinal, “domador de potros suyos y ajenos” (Vázquez 168) que se une a la expedición de Ursúa no solamente por afán de medro, sino que “vino en ella porque ya no cabía en el Perú” (Vázquez 168), lo que tiene una razón fundamental e histórica. Descubierta y conquistado el Perú hacia 1535, pasados los primeros treinta años las empresas conquistadoras se van agotando, ya no queda mucho por descubrir, y se produce lo que Irving Leonard refiere como un clima de desilusión y esperanzas frustradas:

Como las expediciones se desparramaban por las recién descubiertas tierras, los hallazgos raras veces estaban a la altura de sus deseos, y el creciente desengaño que sufría el conquistador desvirtuaba la validez que los mitos y leyendas parecían poseer. La *prosaica realidad* no daba la medida de los sueños que le habían empujado a la aventura. (*Los libros...* 85-86, énfasis mío)

La “prosaica realidad” de la que habla Leonard no solo produce quimeras, sino que detiene la movilidad social basada en la posibilidad de enriquecimiento nacida en la participación de expediciones de descubrimiento: “nos han usurpado y robado nuestra fama, vida

y honra, que es lástima, ¡oh rey! Y el mal tratamiento que se nos ha hecho.” (“Carta a Felipe II” 176) Por ese entonces se pone en marcha una medida que Pedro de la Grasca llamará “descarga de la tierra” y que consiste en “aliviar las tensiones sociales y el ambiente explosivo de los centros de la colonia por medio de la medida expeditiva de enviar a los descontentos, ociosos y revoltosos a expediciones descubridores” (Pastor. “La voz de la soledad” 161).

El cronista Vázquez da cuenta explícitamente del tipo de expedicionario que se une a la Jornada de Omagua:

Juntóse con esto la dañada condición de algunos soldados que traían su campo, que eran y habían sido traidores, y que se habían hallado en el Perú en muchos motines contra al servicio de Su Majestad: algunos de los cuales habían venido a esta jornada huyendo por delitos y traiciones que habían cometido *y tuvieron por último remedio venirse a esta jornada como está dicho, por desviarse de la justicia que andaba en su busca.* (73, énfasis agregado)

De hecho, el mismo Aguirre es consciente de esto, y la crónica de Vázquez es bien explícita: “como se ordenó esta jornada de Pedro de Ursua, vino [Aguirre] en ella porque ya no cabía en el Perú” (168).

Por consiguiente, en este clima de insatisfacción general habrían de producirse una serie de revueltas, conspiraciones y alzamientos que desembocarán de una manera u otra en el desastre de la Jornada de Omagua y El Dorado, que no se conciben como un hecho aislado sino como emergente final de la crisis de un modelo histórico complejo y desgastado. Esta crisis, que Pastor define como barroca y estética a la vez, provoca un tambaleo de las estructuras, y hace aparecer la necesidad de alternativas de transformación del orden social.

En el episodio de la rebelión de Lope de Aguirre convergieron de forma reveladora muchos de los problemas centrales de una crisis que, aunque se manifestaría con rasgos propios y antes de tiempo en las colonias, compartía elementos centrales con la crisis más amplia que en España culminaría en una conciencia barroca. El agotamiento de las expectativas míticas y la erosión del

modelo ideológico de la conquista¹⁵⁰; la crisis de valores y la aparición de un malestar generalizado; las desigualdades e injusticias que estaban en la base de la organización social de la colonia, y la violencia que permeaba las relaciones en una sociedad asentada sobre el racismo y la explotación; la lucha por el poder que enfrentaba marginados con poderosos, y poderosos con el rey y sus representantes; el estallido de estas tensiones en alzamientos y sublevaciones; y las aspiraciones de una elite que iba cobrando conciencia de su propia identidad y definiendo, frente a la monarquía absoluta, un proyecto político propio que pasaba por la emancipación de las colonias. (Pastor, “La voz ...” 165 y ss)

La estructura ideológica imperial empieza a ser minada por la presencia de una realidad intolerable, violenta y poco satisfactoria que provoca la emergencia de sujetos trasgresores, fuera de sí y de la sociedad, locos, traidores, peregrinos.

“...si no pones remedio a las maldades desta tierra –advierte Lope a Felipe II-, que te ha de venir el azote del cielo; y esto dígalo por avisarte de la verdad, aunque yo y mis compañeros no queremos ni esperamos de ti misericordia” (179), y finaliza con una queja amarga más allá de toda posible redención. La rebelión de Aguirre encerrado en su armadura es esto, una rebelión sin vuelta atrás, sin perdón, “nos hayamos determinados a morir” (178), dice, al tiempo que firma “rebelde hasta la muerte por ingratitud” (181).

No hay salida, el paisaje vacío todo lo devora. La solución que presenta Aguirre está puesta del lado de una intensificación profundísima de las contradicciones internas de una realidad colonial en ascuas, en una representación un tanto artificiosa y artificial de las contradicciones más profundas del modelo imperial: Aguirre mima una sociedad que conoce en un medio que desconoce, y el medio, el paisaje, se encarga de dar un toque distintivo a esta

¹⁵⁰ La vision de Pastor suele ser parcial, pero aún así rescato la idea de crisis más allá del agotamiento de los modelos en torno al cual construye todo su edificio teórico porque tal análisis me permite pensar tal agotamiento a partir de una serie de salidas del modelo colonial, de puntos de fuga de la modernidad en ciernes que producirá un sujeto híbrido, diferenciado, problemático, y un poco más complejo que el que ella prefiere conceptualizar como “barroco”. Por otro lado, su camino teórico ilustra de alguna manera los movimientos emancipadores que se manifiestan, según Pastor, desde los inicios del sistema colonial, pero a mí me permiten suponer una serie de salidas simbólicas y temporales, de suspensión del modelo colonial ilustradas en estos seres transgresores.

mimesis, un toque monstruoso. La rebelión de Aguirre, sus deseos imperiales, peligrosamente devuelven a la sociedad colonial una imagen especular no solamente distorsionada, sino agudizada en sus aristas más filosas, en sus pozos más oscuros, en sus personajes más molestos. El deseo de re-conquistar el Perú superponiendo, reemplazando un modelo imperialista por otro, reproduce la imagen caduca y corrupta de la sociedad colonial en un medio devorador e interdicto, incapaz de sostener la pureza de las estructuras en sí, sino mostrándolas de modo pervertido. La revolución de Aguirre es una revolución barroca en el sentido en que en el espejo solo hay la muerte y la degradación, jerarquías, generales, soldados y hasta un príncipe, pero un príncipe degradado¹⁵¹, sensual, glotón. Una vez más recurrimos a la crónica de Francisco Vázquez a la hora de describir a los personajes de nuestra historia.

Fue este D. Fernando de Guzmán natural de Sevilla [...] era hombre de buena estatura, bien hecho y fornido de miembros; sería de edad de veinticinco años poco más o menos, era en alguna manera gentil hombre y de ánimo reposado y aún descuidado; era virtuoso, enemigo de toda crueldad, no consentía que sus capitanes matasen a nadie; estorbaba muchas muertes y daños en su campo; *fuera de esto era vicioso, glotón, amigo de comer y beber, especialmente fruta, buñuelos y pasteles, y dulces, y en buscar estas cosas se desvelaba; y cualquiera que le quisiese tener por amigo con cualquiera de estas cosas fácilmente lo podía alcanzar y traerle a su voluntad.* [...] Duróle el mando en la tiranía con nombre de general y después de príncipe, casi cinco meses, que en ellos no tuvo tiempo de hartarse de buñuelos y otras cosas en que ponía su felicidad. (99 y ss, énfasis agregado)

Los príncipes se degeneran en las tierras americanas, ya no resuelven cuestiones de estado, sino que corren detrás de buñuelos. Estos rasgos atribuidos al príncipe nos permiten pensar en la expedición de Ursua en los términos de un micro-cosmos en el cual aparecen exacerbados los elementos fundamentales de la sociedad colonial llevados a un terreno de degradación y podredumbre en la que se exploran alternativas de transformación en el orden

¹⁵¹ Degradado como los leones americanos de Hegel.

social: levantamientos, rebeliones, conspiraciones, otros puntos de vista, hasta llegar al punto más alto, la desnaturalización de España -“he salido de hecho con mis compañeros, cuyos nombres después diré, de tu obediencia, y *desnaturándonos e nuestras tierras*, que es España, y hacerte en estas partes la más cruda guerra que nuestras fuerzas pudieran sustentar y sufrir” (“Carta a Felipe II” 176, énfasis agregado)-, y el renunciamiento al perdón real: “...yo, al presente y en artículo de la muerte y después de muerto, aborresco de tal perdón del Rey, y aún su merced me es odioso, quanto mas, los perdones de v.m.” (“Carta a Pablo Collado, gobernador de Venezuela”, 184).

5.2.2.1 La desnaturalización de los marañones.

Ambos momentos niegan la mínima posibilidad de vuelta al universo colonial, al orden social, y la única manera de restaurarlo será a través de un castigo ejemplar terminante, que no deje lugar abierto a nada, que termine por completo con la rebelión. Si no hay salida, si no se puede volver desde la locura absoluta, la condición de “rebelde hasta la muerte por tu ingratitud” (“Carta a Felipe II, 181) o la traición máxima, la manera de restaurar el orden será tan absoluta como la locura misma. La “sentencia definitiva” contra Lope de Aguirre, mejor dicho, contra su cadáver, fama y memoria, reza:

...ffallo que debe declarar y declarava y declaró, el dicho tirano lope de aguirre aver cometido crimen lese magestatis contra la magestad real del rrey don felipe nuestro señor, y aberle sido traydor muchas vezes, en cuya consecuencia, *condenava condenó a su fama y memoria a que desde oy en adelnte y desde la ora que propuso determino de cometer traycion y tirania*, a que sea tenyda por de hombre traydor y tirano contra su rrey y señor natural, y como tal, declaro aber sido justamente degollado y hecho cuartos. Asi mismo declaro todos y qualequiera bienes que dexase, abellos perdido e ser e pertenecer a la camara e fisco de su magestad y por tal los aplico o mando que doquiera que el dicho lope de aguirre dexase casas de su morada, le sean derribadas por los cimientos, de arte que *no quede figura ni memoria dellas ni de parte dellas, y asi derribadas sean aradas y sembradas de sal* con pregon publico de esta sentencia. Asi mismo

declaro todos los hijos barones que del dicho aguirre ayan quedado, ora sean legitimos o bastados o espureos, por infames para siempre jamas, *como hijos de padre traydor e tirano, a los quales tambien declaro por yndignos e yncapazes de poder tener honrra de caualleria ni denidad, ni oficio publico ni otro de los proybidos en derecho.* (“Sentencia de Bernaldez contra la memoria y fama de Aguirre” 192 y ss, énfasis agregado)

En síntesis, no ha de quedar nada en pie que recuerde la traición de Aguirre, y sus hijos¹⁵² no serán jamás merecedores de honra. Solo después de haber sido destruido por completo el tirano, se puede volver a cierto estado de orden y paz social.

Acabado de desbaratar el tirano cruel y malo, el gobernador y capitán general y demás capitanes se fueron al Tocuyo, donde residían, y los vecinos de Barraquisinieto [sic] tornaron a reedificar su pueblo, y los de Mérida también se fueron; *de manera que quedó la tierra sosegada con la muerte de tan mal hombre*, y los tiranos que con él venían se fue cada uno a buscar su ventura... (Vázquez 169, énfasis mío)

Hay que “sosegar la tierra”, reconstruir lo que destruyó el tirano y solo así volver a un estado de normalidad suspendido momentáneamente por las fuerzas desplegadas por Aguirre. Hay, en suma, que borrar la memoria de la sedición, anular los signos de locura, reconstruir los caminos desbaratados por el loco peregrinar del traidor. La rebelión ha sido neutralizada efectivamente, condenada y, como dice Pastor, “exorcizada” en tanto que representación de la pura maldad identificada en la figura del tirano.

Incluso Aguirre sabe que va camino a la muerte, camino sin retorno, que re-afirma continuamente en sus escritos. Como cité más arriba, se presenta “en artículo de muerte” con el fin de negar por sí mismo el perdón real. Esta afirmación “en artículo de muerte” señala la profunda aceptación de la rebelión extrema, “pues v.m. a rrompido la guerra apriete bien los

¹⁵² Lope de Aguirre solo tiene una hija mestiza que lleva consigo a la Jornada. Sobre el final de la misma, y viendo su empresa exterminada, sus fuerzas traspasadas al bando español y acogiendo el perdón, advirtiendo que ya no hay salida para sí ni para doña Elvira, su hija, la mata con sus propias manos “porque no se quedase en el campo y la llamasen hija del tirano entre sus enemigos. [...] y se horrorizaron todos de la crueldad que había hecho en matar a su misma hija, y él respondió lo que dijimos arriba, y que mejor era que habiendo él de morir no quedase ella viva para ser puta de todos” (Vázquez 165)

puños que aquí le daremos harto que hazer, *porque somos gente que deseamos poco viuir*” (“Carta a Pablo Collado” 184, énfasis mío). Siempre está presente la idea de mortalidad, de falta de perdón, de llevar las cosas al punto más alto e irredento:

Aunque yo y mis compañeros, por la gran razon que tenemos, *nos hayamos determinado de morir*, desto y otras cosas pasadas, singular rey, *tú has sido causa*, por no te doler el trabajo de estos vasallos y no mirar lo mucho que les debes... (“Carta a Felipe II” 178, énfasis agregado).

Ante la pregunta por la “causa” de la rebelión, causa que ya hemos analizado un poco más arriba en lo que respecta a los modelos coloniales más o menos desmoronados, es Aguirre quien da la respuesta en esta misma carta:

...pero donde nosotros estuviéremos, cree, excelente Príncipe, que cumple que todos vivan muy perfectamente en la feé de Cristo¹⁵³. Especialmente es tan grande la disolución de los frailes en estas partes, que, cierto, conviene que venga sobre ellos tu ira y castigo, porque ya no hay ninguno que presuma de menos que de gobernador. Mira, mira, rey, no les creas lo que de dijeren, pues las lágrimas que allá echan delante tu Real persona, es para venir acá a mandar. Si quieres saber la vida que por acá tienen, es entender en mercaderías, procurar y adquirir bienes temporales, vender los Sacramentos de la Iglesia por prescio; enemigos de pobres, incaritativos, ambiciosos, glotones y soberbios; de manera que por mínimo que sea un fraile, pretende mandar y gobernar todas estas tierras. (178)

Sus ideales se expresan en la visión angustiada que tiene de la historia, en lo que se experimenta en las degradadas colonias, en la conciencia de su propia alienación. El orden simbólico ha sido alterado y por lo tanto, la manera de volver al orden es desordenarlo por

¹⁵³ Resulta al menos curioso el hecho de que Aguirre y sus marañones siempre hagan hincapié en la obediencia que prestan a la Iglesia, no en sus funciones temporales, o encarnada en los frailes que tanto critican. En la carta a Felipe II reincide en diversos aspectos, siempre poniéndose del lado del buen cristiano, “mas en ningun tiempo, ni por adversidad que nos vengan, dejaremos de ser sujetos y obedientes a los preceptos de la Santa Madre Iglesia Romana” (179), y corriendo la figura de Felipe del lado del luteranismo: “cuán cruel eres, y quebrantador de fe y palabra; y así tenemos en esta tierra tus perdones por de menos crédito que los libros de Martín Lutero” (177). Esto implicaría que el problema de fondo, la insatisfacción, es de orden temporal y tiene que ver con la relación con las autoridades, con el rey, con la imposibilidad, o la dificultad, de medrar en las Indias, tal como había sucedido en las primeras décadas del siglo XVI. Aún habría una confianza en el poder divino, pero no en sus representantes terrenales. “...parece en sumo grado emblemático el hecho de que el rebelde Lope de Aguirre trate de conferir legitimidad a su inaudita sedición adjudicándose polémicamente la calidad de intérprete de la primitiva inspiración de la conquista, censurando la corrupción de los haraganes burócratas y del clero disoluto; revaluando, en suma, aquellos nobles principios que la insensata práctica desmiente clamorosa y empecinadamente.” (Crovetto 129)

completo, mimarlo, hacerlo aparecer en toda su espléndida crueldad, abofetear el rostro colonial, retarlo a duelo. Y el duelo es a muerte.

Sin embargo, la “tierra sosegada” de la que nos habla el cronista es una tierra que ha quedado con cicatrices, con marcas, y por lo tanto, hay que justificar. Tal justificación está del lado de las etiquetas que el mismo Lope se aplicó a lo largo de su raid: loco, traidor y peregrino, y que completan la imagen del personaje aislado, solitario, fuera de sí, de la ley, del Estado y del camino, es decir, hay una capitalización de la figura del desplazado, del loco, en función de un ordenamiento social un poco más logrado.

5.2.2.2 “...todo hombre inocente es loco, y vuestro gobierno es aire.”

La locura de Lope de Aguirre es la locura de la trasgresión. “Llamábanle en el Perú Aguirre el loco” (Vázquez 168), la denominación no es histórica, sino contemporánea y la arrastra consigo, además de la condición de tirano, que se encarga de subrayar, o la de peregrino, que analizaré más adelante. Lope loco está fuera de sí, fuera de la razón, fuera, por consiguiente, de las rígidas estructuras coloniales y a causa de esto puede funcionar a la manera de una *wild card*, libre y liberado del corset racionalista. La contrahechura de su cuerpo coincide con las fallas de su razón: es cojo, o, como él mismo dice, “manco de mi pierna derecha” (“Carta a Felipe II 176) y desequilibrado. No puede mantener el equilibrio del cuerpo, pero tampoco el del espíritu, y ambas discapacidades ocurren en el servicio al rey: “manco de mi pierna derecha, de dos arcabuzazos que me dieron en el valle de Chuquina, con el mariscal Alonso de Alvarado, siguiendo tu voz” (176), le dice al rey, afiebrado, enloquecido por lo arduo del paisaje, por la crueldad intrínseca de la tierra.

La cualidad que le confiere la locura lo aísla del contexto histórico, transgrede, atraviesa las circunstancias que lo rodean en la completa soledad otorgada por la locura. Es un hombre

aislado, ciudadela, encerrado en su carcomida armadura, oxidada, arruinada y sin lustre¹⁵⁴, que delimita el alcance de su propio cuerpo. Transita por un tiempo sin historia, sin razón, sin ataduras, en un tiempo de absoluta crueldad. Circula por un tiempo de ambigüedad que (des)articula y denuncia la (su) verdad de las estructuras coloniales desde la sinrazón. Señala el lugar sin límites, o el límite imposible de trazar en un lugar que no los contiene. Marca un espacio híbrido de interdicción, de locura, de rebeldía y traición, y haciéndolo, invalida su propia figura y su propio discurso al firmar la carta a Felipe II como traidor, pero esencialmente, como peregrino, sin tierra, sin lugar de origen ni destino, un deambular por fuera de lo civil. Pero esencialmente, lleva todo esto hasta las últimas consecuencias: se desnaturaliza de España, se convierte en un hombre nuevo, desheredado, producto de las fuerzas en pugna, de la locura, del medio, de la sociedad, de la profunda degradación del modelo imperialista.

Su locura lo ampara dentro de la inocencia, él mismo se dice inocente y loco, y en el mismo movimiento hace desaparecer la estructura colonial por completo: “y todo hombre inocente es loco, y vuestro gobierno es aire” (177). En su propia locura, concebida como inocencia, es capaz de decirlo todo sin culpas ni trabas, sin razón, en disidencia y disenso. Esta doble condición de loco e inocente que lo coloca al margen de la convención y de la norma de la sociedad civilizada, condición ambigua y contradictoria que guía de alguna manera sus pasos, es la provoca un tambaleo peligroso mucho más profundo que la simple denuncia: se instala como una espina en el corazón colonial, desestabiliza el orden provisorio de las cosas y desnuda las contradicciones del régimen. La locura lo libera de las normas y leyes y hace posible su discurso en tanto que devastadora crítica de las relaciones coloniales. La voz del loco es la única que

¹⁵⁴ El paisaje, América, se encarga de mellar la armadura de Lope de Aguirre quitándole todo el posible esplendor. No es un caballero enfundado en su brillante coraza, sino un hombre maltrecho encerrado en su armadura oxidada, arruinada.

puede, en este contexto, articular la crítica y denunciar la verdad desde la pura sinrazón, desde la más absoluta soledad.

Al mismo tiempo, la locura y la traición van acompañados del acto de peregrinar. Aguirre, desnaturalizado de España, vaga por tierras extrañas casi sin objetivo, o al menos, con un objetivo del todo distinto al que tenía la Jornada en su accidentado inicio.

5.2.3 Caminos miméticos alternativos.

La idea de peregrinaje (de manera abstracta, todavía sin materialización subjetiva), este vagabundeo sin rumbo ni horizonte pre-establecido, es la que nos conduce figuradamente por caminos inciertos, sitio de entrecruzamiento de saberes y narraciones que producen diferentes sujetos y textos, nos lleva al lugar vacío epistemológicamente, despoblado de signos identificables que es América, y propone derrotas alternativas precisamente a causa de la falta de sendas. Cabeza de Vaca y Lope de Aguirre se *desvían*, se salen de la vía, para empezar este peregrinaje por los caminos de la interdicción.

Ambos parecen caminar sin más, llevados por el instinto, por la pulsión de caminar, que los retrotrae de territorio, los *desterritorializa* en el acto mismo de vagabundear. En el caso de Cabeza de Vaca, su vagabundeo esta signado por la necesidad, factores climáticos, maduración y recolección de frutos, e incluso, por la voluntad de sus captores¹⁵⁵.

Toda esta gente no conocían los tiempos por el Sol ni la Luna, ni tienen cuenta del mes del año, y más entienden y saben las diferencias de los tiempos cuando las frutas viene a madurar, y en tiempo que muere el pescado y el aparecer de las estrellas, en que son muy diestros y ejercitados.
(*Nafragios*, 160)

¹⁵⁵ A causa de esta pérdida del cronotopo tradicional, el mes, el año, etc. a favor de un calendario “natural” si se quiere, Cabeza de Vaca pide oficialmente testimonio del tiempo cuando se encuentra con los españoles. “...y pedí que me diesen por testimonio el año y el mes y el día que allí había llegado, y la manera en que venía, y así lo hicieron” (203). Quizás sea una manera de re-insertarse en su propia temporalidad suspendida por el peregrinaje.

En su permanente caminata de más de ocho años, el hidalgo se desplaza siguiendo borrosas rutas mercantiles que no le pertenecen o curando enfermos de poblado en poblado. Pero su vagabundear no está dirigido por signos occidentales sino por un saber del que participa de manera tangencial.

Lope de Aguirre, en cambio, prefiere definirse él mismo como “peregrino”, y así firma la misiva a Felipe II. Al inscribirse como tal, de alguna manera señala un lugar ausente o vacío, un viaje sin meta, una jornada que ha fracasado y de la que solo quedan en las intenciones, según se han enunciado, el desplazamiento espacial. La expedición de la que Aguirre forma parte ha sido desmantelada, transformada en un avance sin vuelta atrás, y por lo tanto, al no poder volver al origen (a Perú en este caso a causa de la flagrante sublevación), pierde de alguna manera su objetivo, su destino, ya que El Dorado se transforma de una meta deseada y mítica, a una voluble e impredecible. Ante la pérdida tanto del origen como del destino, la expedición se convierte en un peregrinaje, un vagabundeo que solo podrá ser detenido, al igual que Cabeza de Vaca, por un agente externo y/o fortuito. Lope se convierte en el hombre sin patria, desnaturalizado, marginal, y como tal, le es permitido este viaje sin demarcaciones ni signos, por fuera del tiempo y del espacio europeos, un viaje que se torna trasgresor, en el doble sentido político del término: respecto de la autoridad del Rey y sus ministros en las Indias, pero también en lo relacionado con una política geográfica. Lope no va a ninguna parte, no viene de ninguna parte, se ha *desnaturado*, peregrina sin más.

El Nuevo Mundo es todavía un espacio sin marcas, sin signos, sin mapas, un lugar (in)diferenciado que amenaza y produce estos sujetos peregrinos, desamparados, que a su vez engendran discursos *inter dictos*, “a discourse at the crossroad of what is know and permissible and that which tough know must be kept concealed; a discourse uttered between the lines and as

such both against the rules and within them” (Bhabha, “Of Mimicry...” 89). Al mismo tiempo, tal como señala Bhabha, el discurso “colonial” articula una otredad interdicta que es precisamente una pieza de esta “otra escena” que concebimos a partir de la constitución de estas tierras deshabitadas al enunciarlas como “Nuevo Mundo” y que necesita de un ejercicio de interpretación complejo para ser decodificada de manera “adecuada”.

Tanto Cabeza de Vaca como Lope de Aguirre se catalogan como *figuras del desamparo*, y a su vez, este desamparo está representado por su cualidad de *peregrinaje*: sin rumbo cierto ni horizonte, alejados de alguna manera del camino, permanecen por fuera del imperio, temporalmente desplazados, corridos del paraguas colonial. En otras palabras, ambos están fuera de contexto, más allá de la gracia imperial y de la lógica moderna. Este “estar fuera de contexto” implica por un lado “salirse” del contexto pre-establecido, al mismo tiempo que se aproxima aún más cerca al contexto, desdibujándolo porque es posible volver a delinearlo dentro de sí mismo. El *contexto* que se da de antemano en situaciones coloniales es inestable y móvil, y por lo tanto, es posible salir(se) y volver a entrar sin demasiados traumas.

El desamparo les permite a Cabeza de Vaca y Lope de Aguirre cierta libertad de movimientos antes clausurada por la experiencia colonial ordenadora y homogeneizante por naturaleza. Los dos personajes escogen caminos miméticos alternativos –y por *miméticos* quiero significar la idea de *mimicry* más que de *mimesis* en tanto que la primera representaría formas menos sofisticadas de *mimesis*, ligadas de alguna manera a la noción de supervivencia por/e imitación.

El objetivo, si es que se puede llamar de esa manera, de estos caminos miméticos alternativos está puesto en la exploración y explotación de las demarcaciones del diseño colonial, en la (del)imitación tanto de los límites del imperio como de la racionalidad eurocéntrica. Esto

es, abrir estos espacios heterológicos que cuestionen lo occidental haciendo hincapié en una representación “fidel” de la otredad americana que hagan posible la exposición (y quizás acatamiento) de otra racionalidad que pertenezca a otro contexto. Elaborar una alternativa que permita entrar en otra lógica, en una lógica provocada de alguna manera por el medio (en este caso, lo inhóspito del continente) y que haga posible producir un nuevo sujeto híbrido capaz de ser habitado por diferentes modos de estar en el mundo al tiempo que se adapte ejerciendo cierto nivel de *mimicry* (aprender, imitar, sobrevivir¹⁵⁶). En suma, este amplio y desdibujado objetivo admite la emergencia de una conciencia moderna crítica y desestabilizadora del sistema colonial desde el interior de sus propios parámetros.

5.3 EL TRASTOCAMIENTO DEL SISTEMA DE VALORES COLONIALES: HACIA UN USO NO HEROICO DE LOS SÍMBOLOS DE LA CONQUISTA.

Ambas situaciones comienzan a partir de un trastocamiento del sistema de valores coloniales que se da a partir de lo que José Rabasa llama “pérdida de la cultura material” (“De la alegoresis...” 181), esto es, el naufragio por un lado, y la deserción y posterior desnaturalización de la madre patria por el otro, escenarios que de alguna manera invierten la jerarquía de civilización-barbarie que sirve como justificación (legal, ontológica y espiritual) de la conquista, y que por lo tanto disloca y descentra el proyecto imperialista de dominación colonial. Nos encontramos así frente a individuos sin sociedad que los respalde, desnudos de/en sí mismos, que trastabillan como sujetos y como grupo en un mundo que parece contenerlos sin delinearlos y que provoca un

¹⁵⁶ Me refiero una vez más a formas menos sofisticadas de *mimesis* que incluyen un componente temporal no occidental, y por lo tanto, adoptado del medio. Por ejemplo, Cabeza de Vaca ya no mide el tiempo de manera occidental, sino a través de las mareas, los ciclos de maduración y recolección de alimentos o temporadas de caza y reproducción de animales, épocas de lluvia, etc.

cambio en la percepción y producción tanto en los diseños como en los elementos característicos del triunfalismo colonial. Este cambio se da en varios niveles que analizaremos detalladamente.

5.3.1 Otros usos e inversiones del modelo retórico.

En primer lugar, se produce una transformación en el propósito del producto textual que resulta de ambas expediciones: la relación de Cabeza de Vaca mueve el eje de la acción a la información, es decir, no hay narración de grandes batallas, ni de maravillosas ciudades tomadas, “nunca vistas ni oídas ni aún soñadas” (Díaz del Castillo, 248), ni racconto de tesoros capturados, sino apenas un comentario somero pero detallado sobre las extrañas costumbres de los pueblos que va encontrando, características de un suelo pobre donde no necesariamente hay vestigios de oro ni plantíos que pudieran salvar un ejército o triunfos diplomáticos que han de cambiar el reino para siempre.

La idea de servicio “intangible” está presente desde el comienzo de la relación, en el “Proemio” leemos:

Mas ya que el deseo y voluntad de servir y a todos en esto haga conformes, allende la ventaja que cada uno puede hacer, hay una muy gran diferencia no causada por culpa de ellos, sino solamente de la fortuna, o más cierto sin culpa de nadie, mas por voluntad y juicio de Dios; *donde nasce que uno salga con más señalados servicios que pensó, y a otro le suceda todo tan al revés, que no pueda mostrar de su propósito más testigo que a su diligencia, y aún queda a las veces tan encubierta que no puede volver por sí.* (75, énfasis mío)

A diferencia de Hernán Cortés, no puede demostrar con hechos lo ocurrido a causa de la “mala fortuna”, pero su servicio es tan valioso como el de aquel que añadió a la Corona su perla más reluciente, la Nueva España. Por lo tanto, el relato ha de centrarse en minucias,

...no me quedó lugar para hacer más servicio que éste, que es traer a Vuestra Majestad relación de lo que en diez años que por muchas y muy extrañas tierras que anduve perdido y en cueros, pudiese haber y ver, así en el sitio de las tierras y provincias de ellas, como en los mantenimientos y animales que en ella se crían, y las diversas costumbres de muchas y muy bárbaras naciones con quien conversé y viví, y todas las otras particularidades que pude alcanzar y conocer, que de ello en alguna manera vuestra majestad será servido (76).

En otras palabras, el servicio de Cabeza de Vaca, el objetivo de su narración, estará puesto del lado de las posibilidades, no de las conquistas. A la manera de un informante minucioso, mostrará cómo conquistar, por donde pasar, como obtener el mayor botín posible, aquel que él no pudo rescatar: “Esto he querido contar porque allende que todos los hombres desean saber las costumbres y ejercicios de los otros, los que algunas veces se vinieren a ver con ellos estén avisados de sus costumbres y ardides, que suelen no poder aprovechar en semejantes casos” (170). Salvando las distancias, la relación de Cabeza de Vaca tiene una estructura semejante a los escritos de Colón: anuncia la presencia de oro de una manera que nos recuerda la del genovés:

Hallamos también pedazos de lienzo y de paño, penachos que parecían de la Nueva España, *hallamos también muestras de oro. Por señas preguntamos* a los indios de adónde habían habido aquellas cosas; señaláronnos que muy lejos de allí había una provincia que se decía Apalache, *la cual había mucho oro, y hacían seña de haber muy gran cantidad de todo lo que estimamos en algo.* (87, énfasis agregado)

Se entiende con los indios por señas, y a medida que avanza se pierde el hilo del oro, el camino tiene otros objetivos, y comienza a describir las distintas razas, sus bondades, su aspecto físico, etc. Es decir, de relación triunfante volvemos a una suerte de “carta de descubrimiento” cuyo propósito será sentar las bases para una futura conquista a través de esta urgencia reveladora.

En este momento de la narración, lo importante, el servicio, está puesto del lado de la información: si no hay nada valioso que mostrar, al menos hay algo que narrar, o, como observa

Molloy, el hecho de armas se diluye en un “hecho de letras”, la “historia de un fracaso cuyo signo negativo se busca borrar con la escritura” (“Alteridad...” 425) y la verdadera hazaña es retórica: no trae consigo príncipes aztecas o incas encadenados cargados de fabulosos tesoros, sino que informa y convence, y lo hace de manera tal que le vale el título de Adelantado del Río de la Plata. Es capaz de demostrar la utilidad de lo narrado y de convertir precisamente lo narrado en lo útil del relato, de hacer eficazmente del relato mismo su servicio, de dejar incluso librado a la imaginación del receptor (Carlos V) aquello que no siente narrar (“antes soy en todo más corto que largo”, dice) evitando insistir en la pobreza de la tierra y sus habitantes¹⁵⁷.

También utilizando el modelo de Cortés, Lope de Aguirre escribe cartas de conquista, pero esta vez no pide mercedes, ni intenta convencer al Rey de su valía o narrar cosas fabulosas. Aguirre no encuentra El Dorado, no hay una segunda Tenochtitlán. La carta vira de sino y se convierte en una aceptación de culpas y justificación total del castigo. La “Carta a Felipe II” sigue retóricamente el modelo impuesto por las Cartas de Relación: saludo al rey, exordio, comentario de los sucesos, y firma, pero, a diferencia de Cortés, la carta estará invalidada por completo desde las primeras palabras. Mientras que el Marqués del Valle comienza su carta dirigiéndose al “Muy alto y poderoso y muy católico príncipe, invictísimo emperador y señor nuestro” (Cortés 37), Lope prefiere un saludo menos pomposo y que servirá como inicio del proceso de deconstrucción al que someterá a la figura real a lo largo del texto: “Rey Felipe, natural español, hijo de Carlos invencible” (176).

Este primer gesto de alguna manera determina el tono de la carta, ya que en el género epistolar la importancia del interlocutor es clave, y las cartas dirigidas al rey o a los príncipes solían ser declamatorias, dominadas por una actitud y un tono de respeto reverencial, casi divino,

¹⁵⁷ Al no pormenorizar determinadas cosas, deja todo a merced del lector, que en este caso cuenta con referencias “de maravillas” y es proclive a recuperarlas y re-colocarlas ante la ausencia de significados.

y por lo tanto, estableciendo al emisor de la carta desde un lugar de sumisión, humillación y justificación. En la carta de Aguirre, la pompa y el ceremonial de Cortés es reemplazado por la ironía, la irreverencia, la burla y finalmente, por la rebeldía. En el saludo, el hidalgo despoja al rey de todos sus títulos y tratamientos, simplifica su retórica al máximo y logra poner al rey a su mismo nivel retórico, lo que acentuará con las reiteradas referencias a la falta de divinidad y por consiguiente, profunda condición humana y mortal del rey. Esto es, quita, en su crítica de la institución de la monarquía, al monarca de su condición divina.

El rey es ingrato, mentiroso (“tenemos en esta tierra tus perdones por de menos crédito que los libros de Martín Lutero”, 177), o peor aún, su título no es válido por estas tierras (“Y mira, rey y señor, que no puedes llevar con título de rey justo ningún interés destas partes donde no aventuraste nada”, 177). Pero lo más importante, el rey es mortal: “Por cierto lo tengo que van pocos reyes al infierno” (177), le dice y como tal, se equipara al traidor: “yo soy hombre que he de tomar atrás lo que con tanta razón comencé, *especialmente siendo mortal como soy*” (“Carta a Pablo Collado” 184, énfasis agregado). El rey mortal es portador de una monarquía que se afinca en el sesgo de lo terrenal, que ya no tiene condición divina porque Lope se encarga de desmitificarla. En la “Carta al Padre Montesinos” deja esto bien en claro:

La respuesta suplico a vuestra paternidad me escriba, y tratémosnos bien y ande la guerra, porque a los traidores Dios les dará pena, y a los leales Dios los resucitará y el Rey, *aunque hasta ahora no habemos visto que el Rey resucitara a ninguno, ni sana heridas, ni da dádivas*” (citado por Vázquez, 125, énfasis agregado)

Despojado de toda su vacía parafernalia, el rey es un hombre, tan mortal como cualquier otro, hijo de otro hombre, el “Carlos invencible” al que se refiere, y por más, hijo de un alemán, capaz de compartir los vicios de sus congéneres, y comparable con Lutero y Lucifer -los dos grandes enemigos de la Iglesia durante el siglo XVI-, es decir, mal cristiano en comparación con

Lope, quien a manera de exordio se presenta como “cristiano viejo, de medianos padres, hidalgo, natural vascongado, en el reino de España” (“Carta a Felipe II, 176).

Varias veces Aguirre alude al rey en tanto que mal cristiano, por injusto, poco misericordioso, mentiroso, cruel y desagradecido, pastor de malos frailes. Por otro lado, implícitamente se critica la pérdida de los valores tradicionales del hidalgo cristiano viejo español al comparar al rey con Lutero o insinuar que por Alemania, cuna del protestantismo, ha entrado el vicio a España. Si el rey es malo, sus enviados, sus representantes, no serán mejores, y por lo tanto resulta válida la desnaturalización de España tomada entonces como un servicio a Dios a la vez que critica y denuncia los males de la colonia. El rey, entonces, vacío de su divinidad por maneras retóricas, está al alcance del castigo divino del mismo modo en que Aguirre lo está del castigo real: “mira, rey y señor, que hay Dios para todos, igual justicia, premio, paraíso e infierno” (179)

Siguiendo este juego de analogías, la Segunda Carta de Cortés termina con una despedida acorde a las convenciones retóricas de la época:

Muy alto y excelentísimo príncipe, Dios Nuestro señor la vida y muy real persona y muy poderos estado de vuestra sacra majestad conserve y aumente por muy largos tiempos, con acrecentamiento de muy mayores reinos y señoríos, como su real corazón desea. De la Villa Segura de la Frontera de Esta Nueva España, a 30 de octubre de mil quinientos veinte años. De vuestra sacra majestad muy humilde siervo y vasallo que los muy reales pies y manos de vuestra alteza besa, Fernán Cortés (121).

La de Lope de Aguirre termina de la misma brutal manera con que comienza, arremetiendo contra toda genealogía, eliminando las jerarquías y la consabida humildad del hidalgo frente al rey pero manteniendo más o menos las mismas formas y modelos:

Y otros muchos hijosdalgo desta liga ruegan a Dios, Nuestro Señor, te aumente siempre en bien y ensalce en prosperidad contra el turco y franceses, y todos los demás que en estas partes te quisieran hacer guerra; y en éstas nos de Dios gracia que podamos alcanzar con nuestras armas el

precio que se nos debe, pues nos han negado lo que de derecho se nos debía. Hijo de fieles vasallos en tierra vascongada y rebelde hasta la muerte por tu ingratitud, Lope de Aguirre, el peregrino. (181)

Como ya analicé más arriba, el hecho de firmar la carta como “el peregrino” marginaliza la figura de Aguirre, quien además de loco, rebelde y traidor, se presenta como un hombre sin patria, desnaturalizado, más allá del rey, sus convenciones e instituciones (pero siempre bajo el seno de la Santa Iglesia), lo que le permite desenmascarar y poner al descubierto discursivamente, desde afuera del sistema, una realidad que observa cotidianamente y que lo aplasta, lo engulle. Libre de la sujeción del rey, Aguirre, el rebelde, se constituye desde un lugar de autoridad propio, mimado, es cierto, y por ende casi a la misma altura que el monarca, de ahí la familiaridad en el trato, la poca ceremonia, el hincapié en la mortalidad de Felipe II. Siempre queda a salvo de sus diatribas “Carlos el invencible”. Su hijo, débil administrador del imperio heredado, oscuro escriba de leyes y ordenanzas, no es de la misma madera de los reyes de antaño, los que no traicionaban a sus vasallos.

La marginalidad de Aguirre lo desubica, lo saca de lugar al mostrar el no-lugar del peregrinaje, la locura y el disenso, lo corre del discurso institucional y de ese modo lo libera de sus trabas. Solo así, por fuera, desterrado, es posible decirlo todo, criticar amargamente el régimen imperial, transgredir el mandato real.

La inversión del modelo de la epístola triunfal funciona entonces de otra manera, mostrando el revés de la colonia. Las tres cartas, no solo la dirigida al monarca, se transforman en objeto e instrumento de ataque, crítica y burla de la ley en tanto que reproduce a partir de una inversión irónica el discurso del vencedor de manera devastadora y absoluta. No hay vuelta atrás de las palabras, no hay reverso de las palabras, ni interpretación: son lo que son, dicen lo que dicen.

5.3.2 El conquistador conquistado y la producción de nuevas periferias del imperio.

Cabeza de Vaca es el conquistador conquistado, el que ya no puede ejercer su función como agente de la conquista, sino que se ve compelido a una actitud más pasiva, o, si se quiere, de aceptación. Su irreductible pobreza, náufrago y desnudo, sin más oro que su servicio, provoca usos poco heroicos de los elementos señeros de la conquista, que se convierten así en herramientas un poco más pedestres.

Por ejemplo, ya absolutamente despojados de todo, los miembros de la expedición de Narváez deben utilizar canoas que fueron abandonadas por los indígenas -“con las cinco canoas que yo había tomado a los indios, remediamos algo de las barcas” (107)-, confeccionar las velas con los restos de sus vestimentas, uno de los elementos que diferenciaba cristianos de salvajes -“De la misma ropa de los palmitos, y de las colas y crines de los caballos, hicimos cuerdas y jarcias, y de las nuestras camisas, velas” (105)-, y aprovechar los caballos de una manera menos gloriosa. De emblema de la conquista de Tenochtitlán, los pocos sobrevivientes se convierten en comida a falta de otro provecho, “El caballo dio de cenar a muchos aquella noche” (94); sus cueros, en botas para acarrear agua -“Desollamos también las piernas de los caballos enteras, y curtimos los cueros de ellas para hacer botas en que llevásemos el agua” (105). Los caballos, antaño signo de poder y dominación, son reducidos a su utilidad más doméstica y de supervivencia.

Se invierten los signos de la conquista, y los españoles pasan a depender del conocimiento ganado por la experiencia o transmitido por los nativos, y no de sus cartas náuticas. El conquistador, airoso caballero, de pronto se ve degradado, obligado a realizar tareas

que no estaban contempladas en sus funciones. Cabeza de Vaca, de alguacil mayor de la expedición, aprenderá a hacer sus naves¹⁵⁸

...acordamos en uno [remedio] harto difícil de poner en obra, que era hacer navíos en que nos fuésemos. A todos parecía imposible, porque nosotros no los sabíamos hacer, ni había herramientas, ni fragua, ni estopa, ni pez, ni jarcias, finalmente, ni cosa ninguna de tantas como son menester, ni quien supiese nada para dar industria en ello, sobre todo, no haber qué comer entretanto que se hiciesen (104)

y a utilizar otra tecnología en detrimento de la suya propia: “y por no atrevernos a pasar [el río] con balsas, hicimos una canoa para ello” (93). A partir este último ejemplo podríamos decir que los españoles “desaprenden”, es decir, sus balsas, medio de transporte precario pero perteneciente a su mundo tecnológico, son insuficientes para atravesar el río. Entonces, el único remedio resulta ser la utilización de tecnología nativa. Las canoas son el medio más apropiado (en el doble sentido de la palabra, de adecuado, pero también de tomar para sí un objeto) para lidiar con el mundo nuevo que se abre ante sus ojos. Además, la transformación de elementos relacionados con la investidura del conquistador en herramientas acentúa el cambio de los propósitos de la conquista. Los caballos ya no sirven de nada y las ropas, que diferenciaban al español vestido del indio desnudo, se deshacen sin dejar rastro. Hacen cañones de palo y fuelles de cuero de venado, y se las ingenian para transformar las pocas pertenencias que tienen en herramientas, esto es, les quitan a los objetos su contenido simbólico para transmutarlos a su más pura utilidad: “Acordamos de hacer de los estribos y espuelas y ballestas, y de las otras cosas de hierro que había, los clavos y sierras y hachas y otras herramientas, de que tanta necesidad había para ello” (105) El naufragio, la necesidad, la desnudez, trastocan los símbolos de la conquista hacia un uso menos heroico.

¹⁵⁸ Una vez más, si pensamos en el modelo de Cortés, en vez de destruir, Cabeza de Vaca construye sus propias naves.

Los españoles, por otro lado, corren también riesgo de muerte, no tienen comida ni saben como procurársela. Dependen de los indígenas aún para estas necesidades básicas: “por señas nos dijeron que a la mañana volverían y nos traerían de comer [...]. Vinieron a nosotros, como lo habían prometido, y nos trajeron mucho pescado y de unas raíces que ellos comen” (118 y ss). Deben fiarse de la palabra de los indígenas en un claro revés: dependen de ellos para sobrevivir, no tienen la capacidad de conquista, e incluso se subvierten algunas categorías que se daban por sentadas.

La subversión de las categorías heroicas, y por qué no, eurocéntricas, llega a uno de sus momentos claves al registrar un caso de canibalismo entre españoles. Por primera vez no son los indígenas los antropófagos (en ese caso, casi nunca se relaciona la antropofagia con hambre o costumbre, sino con situaciones rituales religiosas o de guerra, como por ejemplo el valor simbólico que adquiere el hecho de comerse al enemigo) sino los españoles, empujados por la más primitiva necesidad. Los indios registran el horror que les produce la conducta de los europeos, en una clara muestra de la inversión de los signos:

Cinco cristianos¹⁵⁹ que estaban en el rancho en la costa llegaron a tal extremo, que se comieron los unos a los otros, hasta que quedó uno solo, que por ser solo no hubo quien lo comiese. [...] De este caso se alteraron tanto los indios, y hubo entre ellos tan gran escándalo, que sin duda si al principio ellos lo vieran, los mataran (125)

Los españoles no meten miedo de por sí, es decir, ya no son la encarnación de Quetzalcoatl y otros dioses del panteón azteca, ya no vienen del cielo ni son considerados hijos del sol, sino simples mortales con necesidades, desesperados, hambrientos y desnudos, “propia figura de la muerte”. Al mismo tiempo, los nativos son compasivos, se conmueven de la desgracia de los ibéricos.

¹⁵⁹ Nótese el hincapié en el hecho de que sean cristianos.

Los indios, de ver el desastre que nos había venido y el desastre en que estábamos, con tanta desventura y miseria, se sentaron entre nosotros, y con el gran dolor y lástima que hubieron en vernos en tanta fortuna, comenzaron todos a llorar recio, y tan de verdad, que lejos de allí se podía oír, y esto les duró más de media hora. (121)

Los indígenas, por otro lado, serán los que representen los rasgos atemorizadores y casi irracionales. En esta inversión tecnológica, los españoles son hombres asustados y los indios, gigantes. “...acudieron otros cien indios flecheros, *que ahora ellos fuesen grandes o no, nuestro miedo les hacía parecer gigantes*” (117, énfasis agregado). Los indios, portadores de las armas, numerosos, desconocidos y con un lenguaje que les resulta ajeno, *parecen* gigantes a los ojos de los náufragos.

Como contrapartida de la figura del conquistador, Cabeza de Vaca y los suyos siempre se encargarán de remarcar que ellos no toman nada de los indios, sino más bien, reparten lo que ellos han entregado voluntariamente, como comida, mantas, etc.

A la noche cuando venían, traían para cada uno de nosotros cinco o seis venados, y pájaros y codornices, y otras cazas; finalmente, todo cuanto aquella gente hallaban y mataban nos lo ponían delante, sin que ellos osasen tomar ninguna cosa, aunque muriesen de hambre, que así lo tenían ya por costumbre después que andaban con nosotros, y sin que primero lo santiguásemos. (184)

Esta escena tiene reminiscencias profundamente cristianas, sobre todo si tenemos en cuenta las vinculaciones que el mismo Cabeza de Vaca hace entre su figura y Jesucristo. Los nativos le *ofrecen* cuanto tiene para él bendecirlo en un gesto que no necesariamente ha de ser comprendido. El hecho de santiguar la comida es visto por los indios como parte de un ritual que no comprenden pero que se despliega en cada acto de curación. En suma, el jerezano será el encargado de repartir el “botín” entre sus indios y sus compañeros españoles, de otorgar a cada uno la parte que considere adecuada, y siempre despojados, nunca guardando cosas para sí, a excepción de las tres puntas de flecha de esmeralda que pierden en el encuentro con los

españoles, o las calabazas ahuecadas que les confieren un poco más de autoridad de la que ya tienen como curanderos.

La expedición de Pedro de Ursua, por el otro lado, estuvo siempre marcada por una mudanza de designios quizás no tan explícitos como en el caso de Cabeza de Vaca. Si bien Francisco Vázquez, al registrar los hechos acaecidos, escribe su relato a la manera de servicio y como modo de diferenciarse del raid tiránico de Lope de Aguirre, su texto no adquiere el valor coyuntural que sí posee el del naufrago jerezano.

Como protagonista de la gesta, y sin otro servicio que la rebelión misma, Lope de Aguirre también patea el tablero: la expedición cambia de manos y del adelantado designado se pasa abruptamente al “punto de vista del soldado” (Castro Arenas), ya sin seguir el rumbo marcado por el caudillo ambicioso a quien se le había asignado la Jornada, sino tácticamente el propio, traducido a una trashumancia no limitada por ningún poder terrenal reconocible. Una vez asesinado Ursua y puesto en el poder a don Fernando de Guzmán (en breve, príncipe), la expedición cambia abruptamente de objetivo: la idea no es ahora encontrar El Dorado, ciudad mítica y probablemente inexistente en la mente de los sediciosos, sino volver sobre el Perú, apoderarse de todas sus riquezas, casarse con las ricas encomenderas una vez asesinados sus maridos, y proclamar una república o un reino independiente de la corona española, a la manera de Venecia.

Vázquez, cronista comprometido con su propia suerte, pormenoriza los cambios de sino de la expedición en su narración cuando relata las discusiones que siguieron al asesinato del jefe: “...dijo que matar al dicho Gobernador Pedro de Ursua no había sido traición sino servicio del Rey, y porque no quería ni pretendía descubrir la tierra que venía a buscar” (83), o las posteriores alabanzas y ceremonias que le hacen al príncipe Guzmán:

...y le llamaron de Excelencia; y el abrazaba a todos y no daba la mano a nadie, mostró placer y holgó con el nuevo nombre y ditado. Luego puso casa de Príncipe con muchos oficiales y gentiles hombres que le servían y le acompañaban. Comió desde entonces solo, y servíase con ceremonias; cobró alguna gravedad con el nuevo nombre, dio nuevas conductas a sus capitanes, señalándoles salario de a diez y a veinte pesos en su caja de haciendas; y sus cartas empezaban: D. Fernando de Guzmán por la gracia de Dios Príncipe de Tierra Firme y Perú. Y leyendo las dichas cartas que se pregonaban primero su secretario y luego los demás del campo, se quitaban la gorra cuando nombraban a D. Fernando, como si nombraran al Rey D. Felipe Nuestro Señor, y con tanta reverencia y acatamiento. (88)

Bien cabe notar un par de cosas: por un lado, Guzmán es ungido príncipe por gracia de Dios, y su reinado, Tierra Firme y Perú, esto es, de alguna manera se establece una distancia de Madrid, un nuevo centro de gobierno que todavía no está en ninguna parte, pero que produce una periferia de la periferia del imperio. Al instaurar un nuevo reino en un nuevo lugar se cambia el centro, se desplazan todos los lugares, y la periferia, en este caso, el Perú, adquiere una periferia propia. Al “imitar” al imperio, lo delimita, lo vuelve a demarcar, pero a partir de sus propias coordenadas, desde el no-lugar que mantiene a lo largo de toda su tiranía.

Por otro lado, a Fernando de Guzmán se lo trata con la misma ceremonia que a Felipe II, de igual a igual. Por lo tanto, su reinado es tan válido como el de aquel. Lope de Aguirre ya había calificado el poder “real” de Felipe diciendo “vuestro gobierno es aire”, tan intangible e irreal, tan fantasmal, como el poder ostentado por el propio Guzmán en las pantanosas selvas del Perú.

Los rebeldes “partireron de allí con el propósito de ir a tiranizar Perú” (89), cuenta Vázquez, dando la idea de un viaje de vuelta, de una expedición que no ha de descubrir nada, sino volver a su punto de origen con la idea de “tener todo el Perú por suyo, del cual habían empezado ya a repartir entre ellos, y no solamente los repartimientos, mas las mujeres de los vecinos todas las que eran más hermosas; cada uno escogía la que más le agradaba” (89). La idea

es descabellada desde un principio: apenas un puñado de hombres, mal pertrechados y peor armados, en muy malas condiciones físicas, van a tomar un reino por asalto. Los rebeldes todos lo saben, y sin embargo comienzan a repartirse riquezas “de aire”, del mismo modo que “de aire” es El Dorado y el gobierno de Felipe II, mujeres apenas vistas, participando de un juego que no tiene solución y del que solo se advierte el desencanto. De hecho, el tirano es consciente del peligro que supone llevar la expedición hasta sus propios límites, más allá de toda legalidad y cordura y resiste volver aunque sea momentáneamente, al objetivo original. Repito y amplío este fragmento citado más arriba:

Partidos deste pueblo de los bergantines fueron¹⁶⁰ aquel día a otro pueblo desta misma provincia, y desde allí fue la armada por un brazo del río, que va sobre mano izquierda desvianos a la tierra firme de mano derecha, que siempre habíamos costeadó; esto por apartarnos de la noticia y población de Amagua, que según teníamos por relación estaba en la tierra firme de mano derecha, y *esto hicieron el tirano Lope de Aguirre y otros de su opinión, pareciéndoles que si acaso tomásemos tierra buena que nos diese deseo de poblar, estorbaríamos su mala pretensión y propósito.* (90, énfasis mío)

No hay vuelta atrás, no hay perdón que alcance a los rebeldes, ubicados más allá de toda gracia imperial. Pese a la estratagema discursiva que llevan adelante, esto es, denunciar a Ursua como incapaz de buscar tierra y poblar, de acusarlo de abusar de placeres carnales junto a su amante, y de firmar un acta en la cual iba toda esta información, los marañones, como desde entonces se hacen llamar en clara referencia al río Marañón, conocido también como Amazonas, y que parece formar parte indisoluble de su rebelión, son conscientes del crimen cometido y del castigo que le sigue:

¹⁶⁰ El cronista, pese a que es activo miembro de la expedición, esto es, viaja con ellos, trata de involucrarse lo menos posible con los rebeldes utilizando la tercera persona plural, “ellos”, como estrategia discursiva para mantenerse al margen. Asimismo, insistirá varias veces que él fue uno de los pocos que no firmó el acta de desnaturalización ni aún obligado por Aguirre. Pese a esto, hay cierto vaivén pronominal: no participa de los conciaúbulos o decisiones tomadas por los rebeldes, pero sí lo hace cuando se mencionan los objetivos originales de la Jornada.

...qué locura y necedad era aquella de todos, y que si habiendo muerto a un gobernador del Rey, y que llevaba sus poderes y representaba su persona, pensaba por aquella vía [la declaración firmada que menciono arriba] quitarse la culpa. Y dado el caso que hallasen la tierra y que fuese mejor que el Perú, el primer bachiller que a ella viniese les cortarían la cabeza a todos: que no pensasen tal, sino que todos vendiesen sus vidas antes que se las quitasen, que buena tierra era el Perú y buena jornada, y que allá tenían muchos amigos que los favorecerían, y que esto era lo que convenía. (82)

La expedición fracasa, y es necesario encontrar nuevos y trastocados objetivos. Armar un nuevo imperio, mimar un estado entero, pero en otro ámbito, en otro paisaje que se plantea desde el principio como devorador, como capaz de enloquecer, despiadado. América, nuestra tierra de interdicción, no solo promueve la existencia de discursos híbridos, sino también la de sujetos atravesados por sus contradicciones y proclives a reproducir sus propias estructuras trasplantadas peligrosamente. La “prosaica realidad” de la que habla Leonard se convierte en una experiencia cancelatoria de toda posibilidad para estos sujetos. No hay salida, no hay remedio, no hay servicio. Hay que llevar todo hasta las últimas consecuencias, hasta la muerte -“hagan de cuenta que vienen a pelear con los espíritus de los hombres muertos”, le escribe Aguirre a Fray Montesinos (123).

La desilusión de la que participa Lope de Aguirre se corporiza en la idea del hombre encerrado en sí mismo, en su cascarón –la armadura en este caso- que contiene todo el mundo a la manera de la cáscara de nuez de Hamlet. El hombre angustiado, sempiternamente solitario, sublevado contra un régimen que es capaz de dismantelar desde adentro, no es más que eso, un hombre solo, aislado, cuyas acciones no influyen en el curso de la historia sino que se leen como un hecho aislado y clausurado, incapaz de conmover la estructura imperial española ni de que “podamos alcanzar por nuestras armas el premio que se nos debe, pues nos han negado lo que de derecho se nos debía” (“Carta a Felipe II 181). Perú, Felipe II, España, nunca pagará “lo mucho

que nos debe” (Vázquez 123). La rebelión de los marañones no tiene consecuencias jurídicas y políticas.

5.3.3 Desintegración de los valores de la conquista y trastabillo de las formas imperiales.

Este análisis del conquistador conquistado y los extremos a los que llega Lope de Aguirre nos devuelven de alguna manera a la noción de desintegración de los valores heroicos de la conquista ya ilustrados en las figuras del caballo sin provecho y el rey sin investidura sacra. Esta desintegración sirve para mostrar “el otro lado” de América, es decir, revelar que no todas las expediciones llevan a Tenochtitlán, que hay tierras e indios tan pobres¹⁶¹ como crueles, desnudar la realidad de la esclavitud, las laxas costumbres sexuales de los nativos aunque sin el aspecto condenatorio que tuvieron por parte de historiadores como Fernández de Oviedo o la contrapartida del “buen salvaje” desde las apreciaciones de Las Casas, pero también para dislocar desde adentro el sistema colonial revelando la crueldad intrínseca de los españoles¹⁶²

¹⁶¹ Cabeza de Vaca insiste varias veces en diferenciar las tierras de lo que actualmente es Norteamérica de México o Perú. “...mi parecer era que se debía desembarcar e ir a buscar puerto y tierra que fuese mejor para poblar, pues la que habíamos visto, *en sí era tan despoblada y pobre, cuando nunca en aquellas partes se había hallado.*” (88, énfasis agregado). También deja en claro que las sucesivas tribus con las que convive no son precisamente los nahuas que encuentra Cortés: “era muy pobre la gente, y que en ella no había que comer, y que morían de frío porque no tenían cueros con qué cubrirse” (135). Sin embargo, suele insistir en la bondad y buena disposición de estos “sus” indios, como le gusta llamarlos aún en comparación con el pueblo azteca, tan rico y bien aposentado. La gente, dirá, “es muy bien acondicionada; sirven a los cristianos (los que son amigos) –aclara- de muy buena voluntad. Son muy dispuestos, mucho más que los de Méjico” (206). Esta insistencia tiene que ver con su posición en relación con los españoles crueles, que intentan tomar indios por esclavos, etc. En palabras de Rolena Adorno, es una manera de manifestar su idea de “peaceful conquest”.

¹⁶² La idea de que los españoles se comportan de manera cruel para con “sus” indios es un lugar común en todos los relatos que critican este lado oscuro de la conquista. En los *Naufragios* aparece remarcada varias veces a lo largo del texto, acompañada de las numerosas vacilaciones, por no decir identificaciones, de Cabeza de Vaca respecto de su propio origen (a veces utiliza un “nosotros” incluso para hablar de sí como europeo, muchas veces se refiere a sus compatriotas como “ellos”, etc. En un pasaje intercalado a manera de somera crítica en medio de uno de los viajes de curación, es decir, haciendo uso de sus funciones chamánicas, Cabeza de Vaca desliza, en boca de los indios, hablará de los conquistadores. Al encontrar hebillas y clavos en manos de los indígenas, Castillo pregunta de dónde venían tales cosas, como habían caído en posesión de las tribus, y responden “que unos hombres que traían barbas como nosotros, que habían venido del cielo y llegado a aquel río, y que traían caballos y lanzas y espadas, y que habían alcanzado dos de ellos. [...] y aún contáronnos cómo otras veces habían entrado los cristianos por la tierra, y

incluso para con ellos mismos, la posibilidad de subversión y tiranía, el descontento, el desengaño, lo hostil del medio que no se deja dominar sino que penetra profundamente en el alma de los conquistadores. Permite desnudar la profunda crisis que atraviesa el modelo colonial español y el resquebrajamiento del imaginario, las fisuras por las que se cuelan otros saberes, otras tecnologías, otros discursos que mellan poco a poco la hegemonía eurocéntrica. En suma, discursos que preparan esta modernidad en ciernes a la vez que, antes de empezar, la convierten en otra cosa, distinta de sí, pero parecida, heterogénea, compleja, vacilante.

habían destruido y quemado los pueblos, y llevado la mitad de los hombres y todas las mujeres y muchachos, y los que de sus manos se habían podido escapar andaban huyendo” (198 y ss).

6.0 CONCLUSIONES: ¿HACIA UNA MODERNIDAD CONTAMINADA?

Los problemas para con la modernidad que han marcado las trayectorias periféricas datan del siglo dieciséis. Han sido experiencias de una particular conflictividad simbólica y epistemológica que oscilaban entre la analogía y el complemento por un lado, y un pensamiento (re)narrativo de la diferencia por el otro. Es la otra historia de un continente, no la pre-moderna sino la historia de la situación retórica y hermenéutica latinoamericana a la que se deben específicas configuraciones narrativas – figuraciones de potencialidad más que de finalidad narrativa.

Hermann Herlinghaus.

6.1 LA TRANSFORMACIÓN DE LOS SIGNOS.

Las Indias, en el particular momento que precede al descubrimiento, no son una entidad en el mundo, sino una ficción de mundo (re)creada por el relato. Entonces nos encontramos frente a las implicancias epistemológicas desplegadas por el descubrimiento de América, implicancias que se proyectan hacia el futuro de la narración concerniente a esta porción del mundo, es decir, las aproximaciones narrativas de las generaciones posteriores que ya no solo escribirán los relatos del viaje, sino también géneros escriturarios más complejos, como relaciones, crónicas,

cuestionarios, pero sobre todo, las historias de Indias. El relato colombino deja abiertas las puertas a las historias al establecer al nuevo mundo en la *Ecumene*, y por ende, en la historia del mundo. El descubrimiento de América cambiará perceptiblemente la noción y la función de la historia, proponiendo una nueva economía escrituraria en la cual no solo se narren vidas ejemplares¹⁶³ o fenómenos naturales, sino también vidas de sujetos individuales o la necesidad de mantener una historia de las transformaciones del cuerpo social y el territorio.

Estamos frente a un momento particular de la configuración histórica, un momento en el cual se debe *inventar* la imaginación moderna: una parte desconocida hasta entonces del mundo a la vez que hacerla caber en la representación preexistente de la tierra: una nueva imagen geográfica del espacio que trae poderosas consecuencias. La emergencia de este nuevo continente con todos sus habitantes no solo afecta el plano cartográfico del mundo, sino también lo redefine, lo re-inventa. Se fragmenta la idea del mundo indisociable, eterno y entero, y con esta fragmentación se rompen los modelos narrativos medievales. Se hace necesaria una nueva manera de enfrentar y confrontar lo real, lo que está ahí y no es del todo cognoscible al no ser enteramente aprehensible.

Por lo tanto, la principal implicancia epistemológica del descubrimiento de América es una *transformación de los signos*, un desplazamiento hacia lo metafórico.

The development of 'empty spaces' is linked above all to two sets of factors: those allowing for the representation of space without reference to a privileged locale which forms a distinct vantage-point; and those making possible the substitutability of different spacial units. The 'discovery' of 'remote' regions of the world by Western travelers and explorers was the necessary basis for both of these. The progressive charting of the globe that led to the creation of universal maps, in which perspective played little part on the representation of geographical

¹⁶³ Esta práctica continuará existiendo, y de hecho se aplicará a algunos conquistadores, como por ejemplo el caso de Cortés, narrado en la clave de la ejemplaridad por su secretario y biógrafo, López de Gómara.

position and form, established space as 'independent' of any particular place or region. (Guiddens 19)

La empresa colombina será una empresa hermenéutica en el nivel del signo. América es el signo, un signo representacional que en principio estará definido solo por “lo visto y lo leído, lo visible y lo enunciable” (Foucault 50), en suma, las Indias “no serán más que lo que se dice” (50).

Esta empresa hermenéutica debe definir al signo (América), inventarlo, dotarlo de un referente y por ende, referirlo y al referirlo no solo ligarlo al referente vacío sino también narrarlo y otorgarle cierta identidad, en este caso metafórica. En suma, inventarlo creándole un nivel complejo de realidad por medio de las palabras, de la verosimilitud aportada por las palabras que deben comportarse como si en su propio seno descansara lo real¹⁶⁴. Entonces, “how to create a text where none had existed before and make it authoritative?” (Greenblatt, *New World...* xi). La respuesta está del lado del signo.

El viaje de Colón será un viaje hermenéutico, un viaje desde y hacia los signos, *signos de la naturaleza* pero también *naturaleza de los signos*. El Almirante tiene una imagen geográfica y cultural del mundo *a priori* de los descubrimientos firmemente asentada en su imaginación. Identificará lugares diciendo que “cree que estas islas son aquellas innumerables, que en los mapamundis en fin de Oriente se ponen” (Las Casas, *Historia...* 243), leerá toda la realidad, “todo esto” que lo rodea de la misma manera en que lee las “señales” de tierra. Los signos no serán arbitrarios para el Almirante, sino que estarán de por sí determinados (culturalmente, podríamos decir), llenos de sentido.

Sin embargo, y más allá de la escritura colombina, se produce con la llegada a las Indias una crisis de la representación que necesitará mucha tinta y algunos años para acomodarse.

¹⁶⁴ Lo irreal no puede ser narrado, no existen palabras para lo irreal en tanto que tal, no se puede definir sino por medio de la realidad ausente. Las palabras son lo más real del lenguaje, aunque designen lo que no está.

Esta tarea quedará en manos de los cronistas posteriores, y en especial, de los llamados historiadores de Indias.

Hay una política de la mimesis en contextos coloniales que en principio tiene que ver con una serie de elementos pasibles de crear resemblanzas de lo propio en lo ajeno, una política relacionada con una concepción y organización –política- del conocimiento por un lado, y fundamentalmente del espacio por el otro. Así, el espacio “colonial” es un espacio tambaleante, interdicto, aparentemente vacío¹⁶⁵, carente de signos, inerte y pasivo a la espera de ser ocupado por medio de códigos y signos, de granos y sembrados, pero también de escritura. Lo primero que hay que hacer frente al espacio inconmensurable que presenta el nuevo continente es “alborotarlo”, alterarlo, y de ese modo, a partir de un proceso de desnaturalización, este espacio ajeno comienza a ser asimilado y por ende, llenado de significaciones. El Nuevo Mundo es un mundo sin historia, sin escritura y por ende, sin memoria según los cánones occidentales. Un mundo vacío que aterriza por su inconmensurabilidad. El espacio colonial ha de ser un espacio habitado y habitable, un espacio *inscripto*, y esta inscripción del espacio apunta hacia su posible saturación, es decir, hacia el punto en el cual el espacio que en principio resultaba ajeno se convierte en una extensión del propio. Entonces, hay que escribir el espacio para conjurar el vacío de la significación. En suma, el espacio colonial ha de ser un *espacio discursivo*.

¹⁶⁵ Doreen Massey observa que “space is by its very nature full of power and symbolism, a complex web of relations of domination and subordination, of solidarity and co-operation” (265). Es por eso que el espacio colonial está vacío solo aparentemente. En los textos claves de la América colonial, el espacio cumple un rol central respecto de la construcción textual (hermenéutica) del Nuevo Mundo tanto geográfica como física y culturalmente.

6.2 MIMESIS E IMPERIO.

Surge necesariamente la pregunta acerca de cómo convertir este espacio vacío en un espacio discursivo. La respuesta surge a partir del concepto de *mimesis* en sus varios aspectos, pero fundamentalmente en lo que atañe el nivel de la representación, e incluso la copia. La función mimética está profundamente arraigada a la escritura de la historia en tanto que

history [is a] representation [*mimesthai*] of events. [...] Mimesis is here apparently a categorization applicable not just to a particular style or technique of historical writing but to all historiography in virtue of its narrative organization of the past [...]. Historical mimesis here approximates to a concept of narrative reconstruction of the past (Halliwell 291 y ss).

En otras palabras, el historiador es aquel que quiere representar (*mimesthai*) la verdad por medio de la narración y de algún modo “become[s] mimetic of the things narrated” (Halliwell 294).

La Historia de las Indias, a través del uso de la retórica de lo ejemplar, propone una hermeneusis cristiana, pero a la vez profundamente imperial:

Through its various levels of exemplarity, a history functions as official text for the collective memory of ruler, court, and people, as a narrative process of signification for a lay society, and as political contract for an emerging national identity. (González-Casanovas, 7)

Ante la necesidad de narrar se interpone también el hecho de interpretar, pero básicamente, el de llenar el vacío epistemológico propuesto por este continente vacío, y solo un género de carácter híbrido y a la vez heterogéneo será capaz de representar las necesidades de la sociedad contemporánea articuladas con su identidad histórica en términos de mitos comunes en permanente conflicto y evolución. La historia de Las Casas coincide con estas necesidades, así como también con el hecho de ser narradas en la lengua del imperio.

A diferencia de Pietro Martire d'Anghiera¹⁶⁶, la Historia de Indias ha de ser contada en la lengua nacional y de ese modo convertirse en la historia de la “nación”. La verdad, objetivo de la historia, ha de ser expresada en el idioma peculiar que produjo la cosa, es decir, el hecho histórico (Frankl). Si la lengua es la compañera del imperio (Nebrija), la historia nacional ha de ser la narrativa que le preste forma, identidad, ley y verdad a ese imperio. En palabras del mismo Nebrija,

El tercero provecho deste mi trabajo puede ser aquel que, cuando en Salamanca di la muestra de aquesta obra a vuestra real majestad, y me preguntó que para qué podía aprovechar, el mui reverendo padreo Obispo de Ávila me arrebató la respuesta; y respondiendo por mí dixo que después que Vuestra Alteza metiesse debaxo de su uigo muchos pueblos bárbaros¹⁶⁷ y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento aquellos ternían necesidad de recibir las leies quel vendedor pone al vencido, y con ellas nuestra lengua, entonces, por esta mi arte, podrían venir en el conocimiento Della, como agora nosotros deprendemos del arte de la gramática latina para deprender el latín. (“Prólogo a la Gramática de la Lengua Castellana” 3)

Sin embargo, la Historia... de Las Casas no fue el primer texto en utilizar el español como lengua franca. Ya en 1526 Gonzalo Fernández de Oviedo publica su Sumario de la natural historia de las Indias en español, considerando a la lengua castellana como “la mejor de las vulgares” y “bastante para decir en ella todas las virtuosas y altas materias, que en otras se puedan explicar, sin defecto alguno” (*Historia...* L, XXX, 589). Un par de años más tarde,

¹⁶⁶ Pietro Martire fue un humanista italiano que alrededor de 1480 se une a la corte de los Reyes Católicos, siendo uno de los principales referentes del movimiento intelectual que posteriormente pondría a Castilla a la vanguardia de Europa. Debido a su origen italiano y a su formación humanista, Pietro Martire elige escribir la historia de las Indias en latín, considerada entonces como *lingua franca* entre los círculos intelectuales, pero, en divergencia con los cronistas españoles posteriores, escribe una historia de segunda mano, es decir, utilizando relatos, narraciones, cartas, relaciones y testimonios ajenos, ya que nunca viajó al nuevo continente. Por otro lado, lo que diferencia profundamente las Décadas del Nuevo Mundo de las otras crónicas e historias sobre el mismo tema es básicamente la audiencia a la que estaban destinadas, un destinatario europeo y culto, generalmente hombres de letras, y su función no era solo la de realizar un “servicio” sino la de entretener y cultivar. Las Décadas..., (publicadas entre 1511 y 1530) contemporáneas casi con los sucesos que exponen, no son más que una re-escritura, re-narración de relatos previos, siendo su forma más bien una epistolar que historiográfica, imbuida profundamente en el espíritu humanista de la época.

¹⁶⁷ Tradicionalmente se llama “bárbaros” a los pueblos que no comparten la lengua y la escritura del pueblo dominante.

Hernán Pérez de Oliva escribe y publica su Historia de la invención de las Indias [1528], en español¹⁶⁸, como ya analizamos. Por ese entonces, parece ser que las Indias están destinadas a ser narradas en el idioma dominante de la península. Hay un cierto grado de traductibilidad de la experiencia que se presta más a la lengua española que al latín, lenguaje más “gravado” ideológicamente, y también que también carga con el peso de una tradición intelectual que no parece condecir demasiado con la experiencia a narrar. Este es el momento de la constitución del “imperio”¹⁶⁹, y por lo tanto, de afianzamiento de la lengua por un lado, y de las estructuras narrativas por el otro. “Spanish was the language in which Columbus and Cortés lived, carried out and wrote of their adventures, and so it was the only European language in which the Indies had meaning. [...] the Indies were destined to be invented in Spanish.” (Ouimette 239) En suma, si es posible una “épica” en el lenguaje vernáculo, es el momento adecuado para comenzar a escribir la historia en español, tal como proponía Alfonso XI tan tempranamente en el siglo XII. La penetración territorial va acompañada ineludiblemente por la penetración lingüística. Los conquistadores introducen su lengua en las tierras conquistadas: la colonización lingüística va de la mano de la colonización religiosa. Respecto del “mal” uso de la lengua específicamente en una situación (forzada) de colonización religiosa dice Bartolomé de Las Casas:

¹⁶⁸ Cabe recordar también que la primera noticia que se tiene del descubrimiento del Nuevo Mundo, el Diario de a bordo de Colón, también fue compuesto en “castellano”, aunque defectuoso.

¹⁶⁹ Aún antes de la coronación de Carlos V como emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico, una jugada legal pero a la vez lingüística permite pensar en España como cuna del imperio transatlántico. A diferencia de otros poderes en expansión, España elige denominar a sus tierras en el Nuevo Mundo no como colonias, sino como “reinos” y de ese modo el rey puede ser considerado como gobernante de varios reinos, práctica que ya se llevaba a cabo en la península (recordemos que España no es tal, sino una sumatoria de reinos menores). El mismo Las Casas escribe, luego de narrar el segundo viaje de Colón, que los Reyes Católicos bien pueden llamarse a sí mismos emperadores soberanos sobre todos los otros reyes y príncipes de las Indias. Posteriormente Nebrija dirá “And now who cannot see that although the title of ‘empire’ is in Germany, its reality lies with the Spanish monarchs who, masters of a large part of Italy and the isles of the Mediterranean, carry the war to Africa and send out their fleet, following the course of the stars, to the isles of the Indies and the New World, linking the Orient to the western frontiers of Spain and Africa” (citado en Thomas 514)

Ahora le preguntaré, querido lector, ¿qué lengua hablarían los mensajeros para ser entendidos por los indios: latín, griego, español, árabe¹⁷⁰? Los indios no conocen ninguna de esas lenguas [...] Entonces, ¿cuál sería el plazo que les darían para que recobraran su bien sentido y detuvieran sus crímenes? Necesitarían un largo tiempo para entender qué es lo que se trata de decirseles, y para comprender la autoridad y las razones por las cuales ellos deben dejar de sacrificar seres humanos, hasta que les fuera claro que los pecados de esta clase son contrarios a las leyes de la naturaleza. [...] Es claro que resulta imposible, rápidamente y con unas cuantas palabras, demostrar a los no-creyentes, especialmente a los nuestros, que el sacrificio de los hombres a Dios es un acto contra natura [...]. Y, por ende, esta costumbre tan antigua en ellos no puede ser desarraigada bruscamente. Así, estos indios, totalmente inocentes, no pueden ser acusados por no entrar en razón con sólo la prédica de las primeras palabras del Evangelio, *pues ellos no entienden al predicador*. No están obligados a abandonar de golpe su religión ancestral, porque no comprenden que esto es lo que les resulta mejor. (Las Casas, Defensa de las gentes del Nuevo Mundo [1550], citado en Hanke, *La humanidad...* 123)

Por otro lado, también son conocidas las palabras del dominicano acerca del uso del “Requerimiento”, texto de carácter legal establecido por el doctor Palacios Rubio en 1512 que debía ser leído en voz alta ante la situación de contacto con los pueblos indígenas, y en el cual se explicaba desde el origen cristiano del universo hasta los derechos y deberes que los nativos debían cumplimentar hacia la corona española. En el caso de no aceptar los términos establecidos por el documento, los conquistadores podían legalmente comenzar la lucha armada, es decir, funcionaba como sustento legal de la llamada “guerra justa”:

Ahora es bien que tornemos sobre la sustancia y partes y eficacia o efecto y justicia del referido requerimiento [...] Y lo primero, considere cualquier varón prudente, ya que los indios entendieran nuestra lengua y los vocablos y significación della y dellos, ¿qué nuevas les traían y qué sintieran en oírlas, diciendo que un Dios había en el mundo, criador del cielo y de la tierra [...]? ¿con qué razones, testimonios, o con cuáles milagros les probaban que el dios de los españoles era más Dios que los suyos, o que hubiese criado el mundo y a los hombres que los que ellos tenían por dioses? [...] si, como al principio de este capítulo supusimos, entendidos los vocablos y significación dellos, pudieran responder y alegar por sí contra los que le hicieran los

¹⁷⁰ En su primer viaje, Cristóbal Colón lleva consigo un intérprete capaz de hablar árabe.

requerimientos, y los convencieran en juicio y fuera de juicio, ¿qué podrá alguno decir en excusa de los que formaron aquel requerimiento y de los que a ejecutarlo iban, haciéndolo a quien ni palabra dél entendían, más que si fuera en latín referido o en algarabía? (*Historia...* III, 58, 213-16)

La dificultad lingüística es más o menos simétrica, ya que ni los propios españoles son capaces de comprender los términos legales que pronuncian, pese a verse obligados a hacerlo como parte del “ritual” de posesión de las tierras. Sin embargo, se produce una *situación colonial* violenta que necesariamente ha de promover una misma lengua, un mismo rey, una misma religión¹⁷¹. La empresa imperial (la conquista) es una empresa lingüística (la colonización).

6.3 LA EMPRESA HERMENÉUTICA DE SAHAGÚN: LA REALIDAD COMPARTIDA.

El descubrimiento del Nuevo Mundo y su posterior colonización, tanto física como espiritual, provocaron la salida de la inercia de formas de conocimiento europeas que debieron hacerse cargo de lo difícil y heterogéneo que era el territorio que se abría a sus pies, donde ya nada era predecible y las antiguas empresas de dominación¹⁷² no resultaban efectivas. Con el cambio de escenario vino también el cambio de la mentalidad dominante. El encuentro entre dos mundos propició la búsqueda de modos de conocimiento alternativos que no arrasaran con todo bajo la vara de la hispanización: en un momento se planteó la necesidad de una convivencia forzosa pero de alguna manera equilibrada. Ante la pregunta de si esto es posible, la respuesta de los

¹⁷¹ “In a sonnet addressed to Phillip II, the poet Hernando de Acuña looked forward to the imminent arrival of the promised day in which there would be but one shepherd and one flock in the world and “one monarch, one empire, and one sword”” (Elliott, *Imperial Spain* 149)

¹⁷² Para la mentalidad española de la época las empresas de dominación estaba relacionadas con la Reconquista y la asimilación de moros y judíos a la ya heterogénea sociedad hispana. Sin embargo, la inclusión de los habitantes de la Nueva España tenía un signo diferente de la ocurrida en la península y la convivencia se planteaba distinta desde el comienzo.

franciscanos no se hizo esperar, aún con el peligro que conllevaba desmontar las propias estructuras mentales, abrir la reclusa razón hacia otros campos y bosquejar un sistema de entendimiento diferenciado. Los Doce franciscanos, y Sahagún en particular, se propusieron ordenar lo heterogéneo, ambiguo y peligroso que representaba la compleja mentalidad nahua sin anularla, sino modificándola desde su núcleo, desde sus lugares ocultos, inaccesibles a simple vista. Su objetivo fue penetrar en la cultura del otro para cambiarla desde adentro, aunque a riesgo de modificar la propia al dejarse penetrar por fuerzas y discursos ajenos y extraños.

El problema era impensable en un primer momento, y de difícil solución una vez establecido como tal: en el caso de Sahagún, se trató de la dificultad de “inscribing his textual representation of the world of the Nahuas into a preexisting cosmological order” (Browne, *Sahagún and the Transition...* 141) cuyo resultado más evidente iba a ser “a result of an instable interpretive situation” (141). La cadena interpretativa occidental se veía interrumpida, las cosas ya no representaban sus conceptos, sino que abrían una red conceptual nueva que se hacía más y más profunda a medida que se adentraba en la mentalidad nahua: “Christianity was ‘conquered’ as well, through both its Nahuatizations and the changes effected on the friar’s worldview” (Browne, “The Crisis...” 15)

La pregunta, una vez más, era ¿cómo narrar? ¿qué decir?, pero también, ¿cómo convencer?, ya que no hay que perder de vista que esta vez la empresa se complejiza: no se trata solamente de prestar una narrativa foránea y preformada a un continente extraño, sino de escudriñar en las entrañas de estas nuevas culturas modificando de a poco conductas inapropiadas desde el imaginario mismo, esto es, cambiar sin cambiar, cambiar sin que el cambio

sea notado manteniendo un “residuo” cultural pero desarmado¹⁷³: producir una *aculturación*¹⁷⁴ desde dentro de la propia cultura y no por imitación absoluta de modelos exteriores.

Ante la violencia epistemológica que significaba la conquista “espiritual”, pensada desde el principio como retribución divina, como consecuencia inevitable de la oscuridad en la que vivían los pueblos alejados de la mano del dios español¹⁷⁵, presenciando la evangelización como un drama religioso que presentaba una asimetría cultural tal que era insalvable, los Doce y Sahagún proponen una modernidad cristiana y retórica, híbrida y ordenadora a la vez, inclusiva, abarcativa y contaminada: una modernidad heterogénea preparada para incluir al otro y a su mundo en un delicado equilibrio, una modernidad en crisis instalada en la necesidad de pensar un *terreno común* propiciado, como ya analizamos, por la construcción y el uso de metáforas¹⁷⁶ en

¹⁷³ Pienso en “desarmado” en el sentido de desmontado, pero también de desceñido, sin armas para resistir.

¹⁷⁴ Si bien el término *aculturación* arrastra consigo un bagaje teórico importante, en este caso quiero plantear la idea de una modificación cultural que en apariencias nace de la propia cultura que ha de sufrir el cambio y no como imposición exterior. Por cierto esto es imposible de lograr, siempre hay un agente externo, pero en el caso de los Doce y Sahagún, la propuesta apuntaba más a mudar un comportamiento cultural de manera inadvertida, perturbando, molestando en primera instancia y posteriormente con la re-narrando el imaginario de forma subrepticia. En esto radica la inteligencia de los misioneros.

¹⁷⁵ Para los Doce los naturales de Nueva España habían sido engañados por Lucifer bajo la forma de los falsos dioses que éstos adoraban. De hecho, circulaba la idea que los nahuas no eran idólatras *per se* sino por desconocimiento: al no haber *elegido* otro Dios por sobre el cristiano, es decir, al no haber mediado un acto de voluntad a la hora de escoger una religión, no incurrían en el pecado de la idolatría. En los *Colloquios* esta visión está claramente ilustrada: “El Dios único, el que gobierna, / no se burla de la gente, / porque él es el gran favorecedor de ella; [...] / a vosotros os ama, / *aún cuando no lo conocéis*, / *aún cuando no tenéis noticia acerca de él*, / *aún cuando no lo tenéis por Dios*, / aún cuando no lo tenéis por quien os gobierna, / aún cuando no lo tenéis por señor.” (IV, 506-520, énfasis agregado). La misión entonces será atraerlos a la verdadera religión, iluminarlos mostrándole el camino a la salvación, lo que los *macehuales* parecen comprender muy bien, ya que en la respuesta que esbozan se preguntan precisamente eso, si deben abandonar sus antiguos dioses, pero fundamentalmente, “¿acaso aquí, delante de vosotros, / debemos destruir la antigua regla de vida?” (VI, 754-55)

La desgracia en la que viven los nahuas es fruto del alejamiento de Dios, un permanecer por fuera de la gracia divina, y que conduce por caminos tenebrosos: “Y dios que ha comenzado / vuestra ruina, / la llevará a término, / entonces del todo pereceréis” (VIII, 1145-48), advierten los Doce a los sabios.

¹⁷⁶ Algunos críticos, como por ejemplo John Lyons en *Exemplum: The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, argumentan que el propósito de los ejemplos (en este caso reemplazaremos la noción de ejemplo con la más amplia de metáfora en el sentido en que la venimos utilizando a lo largo de este capítulo) es precisamente establecer o reafirmar un “common ground” o realidad compartida entre los distintos participantes de una acción discursiva. Va incluso más lejos al afirmar que “the early modern period is characterized by its struggle, if not inability, to reach this common ground” (x).

tanto que representan la participación de ambas culturas en lo que se podría denominar, como dice Lyons, una “realidad compartida”.

En suma, el planteo sahaduntino es el de una modernidad carente de centro identificable, que pueda descentrarse y recentrarse una y otra vez según las necesidades, una modernidad heterogénea y *discontinua* (Herlinghaus), que negocie con ambos modelos culturales sin hacer prevalecer uno por sobre el otro, producto de esta empresa de dominación que por sobre todas las cosas es una empresa hermenéutica. Una modernidad peligrosa, que se deja contaminar por el discurso de los vencidos en vez de proponer unívocamente el de los vencedores, que deje un espacio abierto a las luchas retóricas, a los vaivenes discursivos. Una modernidad sin centro, o mejor dicho, una modernidad que sea toda centro sin centrarse en nada y que como tal presente un núcleo inestable, subversivo. Una modernidad que apunte a un espacio de interdicción vacilante donde todos los modelos están en pugna por ganar su espacio. Una modernidad peligrosa que sepa mantener el equilibrio antes de devorarse a sí misma.

6.4 LA VUELTA AL ORDEN “NATURAL” DE LAS COSAS.

Las aventuras de Cabeza de Vaca y Lope de Aguirre ponen en jaque el delicado equilibrio imperial al plantear determinados grados de legitimidad. Esto equivale a pensar si la modernidad ya contaminada y discontinua necesita de estos puntos de fuga para de algún modo legitimarse subsumiendo los propios errores que el sistema produce, es decir, capitalizándolos “positivamente”, si es que esto es posible. Entonces, ¿cómo volver al orden “natural” de las cosas luego de semejante rebelión o del naufragio sin precedentes? ¿Cuáles son las herramientas que usa el imperio para tragarse sus propias anomalías? ¿Cómo fagocita la modernidad

ordenadora europea situaciones de extrema heterogeneidad que de alguna manera hacen tambalear el edificio completo de la razón occidental? ¿Es posible volver al orden establecido de antemano o estas experiencias radicales son imposibles de asimilar, de obtener algún provecho? Los caballos sin provecho “heroico” de Cabeza de Vaca se convierten en otra cosa, el provecho es otro, distinto por completo del objetivo original, pero útil. ¿Se puede sacar acaso un provecho, una utilidad, de la rebelión y el naufragio? ¿Por qué no hay consecuencias jurídicas o políticas, nada cambia, a partir de las denuncias de Cabeza de Vaca o la sedición de Aguirre?

Se presiente la necesidad de reinstalar(se) en una temporalidad civilizada y civil, de recuperar las coordenadas modernas. Hay que volver a señalar los puntos cardinales con el cuerpo descuartizado del trasgresor que de alguna manera se piensa como *axis mundi*, forma del cosmos y mundo en miniatura. Tiene que crear(se) un espacio a medida, midiendo de nuevo el espacio desde los propios parámetros del espacio en sí. A pesar de que se mantenga cierto grado de inestabilidad más o menos controlada, muchas veces se puede recuperar a través del relato de las experiencias transgresoras, aunque no sea más que como cierto “efecto de lectura”, como en el caso paradigmático de los Naufragios¹⁷⁷. Los casos radicales que consideré ofrecen dos soluciones al problema, al peligroso trastabilleo del sistema que se deja permear por estas narrativas, por el entrecruzamiento de saberes, dos soluciones que tienden a restaurar el equilibrio aunque sea de manera precaria y temporal, tan temporal como estas salidas de la modernidad que planteo.

¹⁷⁷ Hay a lo largo del texto un alto grado de vacilación que, como analicé anteriormente, alcanza su máxima expresión en el uso ambiguo de los pronombres. Esta vacilación ilustra de alguna manera el tambaleante mundo de Cabeza de Vaca, su precario equilibrio, y la necesidad de re-situarse permanentemente a través de categorías europeas, ya sea como esclavo, mercader o curandero, adoptando métodos de sanación indígenas pero a la vez incorporando la idea de soplo divino o la señal de la cruz. Quizás sea, como acabo de señalar, un efecto de lectura, pero que es mantenido de manera consciente por el narrador aún en sucesivas versiones y ediciones. El “yo” narrativo es siempre absoluto en su más profunda –o superficial- soledad, es lo único que no cambia, tal vez a causa del marcado propósito de establecer la narración como servicio, pero el mundo completo del relato vacila permanentemente.

En ambos casos hay una desnaturalización, esto es, un “desnaturalizarse” de la naturaleza que se trae consigo, salirse de sí mismo, para poder sobrevivir en la incomoda interdicción, a partir de donde solo queda el desesperar, la espera vacía de contenido, la pérdida o el vagabundeo por este continente que carece de caminos y de rutas, y en el cual solo pueden *perderse*, salirse de las vías y esperar.

Pero, ¿cómo volver, si es que esto es posible? A partir del relato ordenador, en el caso de Cabeza de Vaca, o a partir del castigo ejemplar en Lope de Aguirre, esto es, (re)narrándose a sí mismo conservando de alguna manera las fuerzas ordenadoras del relato (narración, narrador, tiempo transcurrido –ocho años-, y espacio atravesado –quinientas leguas-, personajes)

Pues he hecho relación de todo lo susodicho en el viaje, y entrada y salida de la tierra, hasta volver a estos reinos [...]Y pues he dado relación de los navíos, será bien que diga quién son y de qué lugar de estos reinos, los que nuestro señor fue servido de escapar de estos trabajos. El primero es Alonso del Castillo Maldonado, natural de Salamanca, hijo del doctor Castillo y de doña Aldonza Maldonado. El segundo es Andrés Dorantes, hijo de Pablo Dorantes, natural de Béjar y vecino de Gibraleón. El tercero es Álvar Núñez Cabeza de Vaca, hijo de Francisco Vera y nieto de Pedro de Vera, el que ganó a Canaria, y su madre se llamaba doña Teresa Cabeza de Vaca, natural de Jerez de la Frontera. El cuarto se llama Estebanico; es negro árabe, natural de Azamor. Deo Gracias. (219 y ss)

Al dar relación de los hechos y personas utilizando un discurso tan formulaico y formal, Cabeza de Vaca garantiza la institución del relato, normaliza su gesta, es decir, al narrarla no sólo la re-inventa al tiempo que se realiza como sujeto y objeto de su narración en el mismo acto de escribirla, sino que la instaura en el seno de la historia pero al la vez puede “elaborar una alternativa textual que le permita comunicar una experiencia que ni se presta a la claridad ni participa de la temporalidad de la narrativa occidental” (Rabasa, “De la alegoresis...” 181)

El caso de Lope de Aguirre quizás sea menos complejo, pero no por eso menos dramático. La solución a la rebeldía absoluta, la contención y posterior anulación del rebelde que

...vino atalando y destruyendo la tierra, y apregonó guerra contra su magestad a fuego y sangre, trayendo banderas y estandartes pendidas contra su magestad como tirano, prosiguiendo su yntincion hasta que fue desbaratado vencido y muerto (“Sentencia de Berlandez contra la memoria y fama de Lope de Aguirre” 191)

es precisamente la que propone la sentencia: eliminar la memoria y la fama, de manera que sea posible retornar a un estado de “paz” anterior a la rebelión:

...de manera que quedó la tierra sosegada con la muerte de tan mal hombre, y los tiranos que con él venían se fue cada uno a buscar su ventura, y algunos se quedaron en la dicha gobernación, y otros se fueron al Nuevo Reino de Granada [...] y *hubo paz*. (Vázquez 169, énfasis agregado)

Estos héroes solitarios, marginales, insólitos, inéditos, cancelados en sí mismos, representan un grado de soledad constitutiva que clausura sus acciones encerrándolas en la armadura inexpugnable o en el relato vacilante, ambos gestos absolutamente barrocos por su profunda capacidad de subversión del orden reinante. Sin embargo, la modernidad fagocitadora ordena o elimina estos elementos sediciosos que siempre dejan huellas.

El accionar de sujetos fuera de lugar como Cabeza de Vaca o Lope de Aguirre, descolocados, *missplaced*, señala de alguna manera la brecha constitutiva de “América” como entidad discursiva, formada a partir de la interdicción de diferentes discursos que de una manera u otra serán atravesados, entrecruzados y llevados de sitio en sitio por estos personajes momentáneamente extraños que ponen en serio riesgo el ordenamiento colonial, tan ficticio y discursivo como el mismo Nuevo Mundo. La presencia, mejor dicho, la posibilidad de discursos ajenos, de masas discursivas heterogéneas que enseñan –en el doble sentido del término– otra lógica capaz de convivir con el régimen imperial, apuntan peligrosamente al andamio jurídico y ontológico de la conquista haciéndolo tambalear. La modernidad ordenadora de la colonia tiene puntos de fuga que debe suprimir para sobrevivir.

* * *

En conclusión, a lo largo de los cuatro capítulos que conforman este texto he intentado mostrar un recorrido narrativo del descubrimiento y conquista de América desde los albores hasta momentos en los que se puede dar por iniciado un proceso de decadencia de las estructuras discursivas pero también políticas. Propongo un camino errante del concepto de mimesis desde lo metafórico a lo retórico, pasando por lo espectacular y lo performativo en un movimiento mimético que se sale del texto para actuar en el contexto para dar cuenta de una política de la mimesis en contextos coloniales que sea capaz de producir una episteme alternativa.

Este recorrido se da paralelo al camino de la modernidad, de lo, en apariencias, más cerrado y codificado (culturalmente) como es el Diario del primer viaje o la “Carta del descubrimiento”, hasta Cabeza de Vaca o Lope de Aguirre, períodos marcados profundamente por transgresiones y desilusión. El camino de la modernidad en el Nuevo Mundo, de Colón a Aguirre, emula el camino narrativo, o viceversa, es el sendero de la narración, del orden a la dispersión, pasando por la conservación monumental de Las Casas, o la casi etnográfica de Sahagún, la que parece marcar el paso de una modernidad desestabilizada desde sus propios parámetros internos. El hecho de que los géneros narrativos europeos, tan codificados y de corte legalista se hagan cargo de realidades no-europeas, desordenadas y que activamente propongan y provoquen una lucha retórica en el seno de los discursos, transforma y perturba, conmueve los no tan rígidos cimientos de una modernidad que se erigen en el barro.

El descubrimiento de América puede pensarse entonces como una empresa -de dominación- hermenéutica como deseo de explicación de una nueva realidad que no escapa a la profunda violencia que trae aparejada, violencia física del encuentro con el otro, y violencia epistemológica, simbólica, que tiene que ver con una posibilidad de entendimiento. Hay una nueva realidad que violentar, que atraer a los parámetros de lo conocido que se escapa de esos

mismos parámetros haciéndolos obsoletos. Las concepciones medievales del mundo resultan insuficientes, se vacían de sentido al encontrarse con lo inexplicable. El hecho insoslayable del descubrimiento desnuda el límite en el cual ya no se puede retratar/retraer lo nuevo a esquemas familiares, provoca la necesidad de establecer estas nuevas formas de aprehender lo real, es decir, incita la aparición de una imaginación no dualista y de alguna manera perturbadora.

Estamos aquí en el umbral de la modernidad. América, con todo lo que implica, y al mismo tiempo con el profundo vacío que la determina, es la otra cara de la modernidad, una etapa incierta de pasaje hacia “lo otro”, momento en el cual comienzan a sentarse las bases para la aparición tanto del mundo como del discurso moderno reformulando la concepción de mundo que se tenía hasta entonces y alterando ámbitos tan profundos como el del propio imaginario. En suma, las prácticas narrativas que nacen de este encuentro entre mundos metafóricos diversos moldean, dan forma a una modernidad europea que ya está infectada desde los albores: una modernidad descentrada, contaminada.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA.

Colón, Cristóbal. Diario de a bordo. Madrid: Dastin, 2003. edición de Luis Arranz Márquez.

---. Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales. Edición, prólogo y notas de Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

---: “Carta del Descubrimiento”

---: “Carta relación del cuarto viaje (*Lettera Rarissima*)”. Historiadores de Indias. Estudio preliminar de Germán Arciniegas. México: Océano, 1999. 3-17

Fernández de Oviedo, Gonzalo. Historia general y natural de las Indias. Madrid: ediciones Atlas, 1959. 5 vols.

Las Casas, Bartolomé de. Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Buenos Aires: EUDEBA, 1966

---. Historia de las Indias. 3 vols. Madrid: Biblioteca Ayacucho, 1986

Lope de Aguirre. “Carta de Lope de Aguirre a Felipe II”. Arqueología de Omagua y Dorado. Rodríguez, Aleida, A. Mediterranean P, 1990. 176-181

---. “Carta de Lope de Aguirre al padre Montesinos.” Arqueología de Omagua y Dorado. Rodríguez, Aleida, A. Mediterranean P, 1990. 181-183

---. “Carta de Aguirre a Pablo Collado, gobernador de Venezuela”. Arqueología de Omagua y Dorado. Rodríguez, Aleida, A. Mediterranean P, 1990. 184-185

Núñez Cabeza de Vaca, Álvar. Naufragios. Madrid: Cátedra, 2003

Pérez de Oliva, Hernán. Historia de la Invención de las Indias. Estudio preliminar, edición y notas de José Juan Arrom. México: Siglo Veintiuno, 1991.

Sahagún, Bernardino de. Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano. Ed. y notas de Arthur J. Anderson. México: UNAM, 1993

- . Coloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. México: UNAM, 1986. ed. y prólogo de Miguel León-Portilla.
- . Historia general de las cosas de Nueva España. Ed. y prólogo de Ángel María Garibay K. México: Porrúa, 1999.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.

- A.A.V.V. Estudios lascasianos. IV centenario de la muerte de Fray Bartolomé de las Casas. (1566-1966). Sevilla: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla, 1966.
- Acutis, Cesare. “La inconfesable utopía”. Glanz, Margo, ed. Notas y comentarios sobre Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. México: Editorial Grijalbo, 1993. 49-56
- Adorno, Rolena and Patrick Charles Pautz. Álvar Núñez Cabeza de Vaca. His Account, His Life and the Expedition of Pánfilo de Narváez. 3vols. Lincoln and London: U of Nebraska P, 1999
- Adorno, Rolena. “Discourses on Colonialism: Bernal Díaz, Las Casas, and the Twentieth-Century Reader.” MLN 103, No. 2 (Mar., 1988): 239-258
- . “Peaceful Conquest and Law in the Relación (Account) of Alvar Núñez Cabeza de Vaca”. Coded Encounters. Amherst, U of Massachusetts P, 1994. 76-85
- . “The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History”. The William and Mary Quarterly 49, No. 2 (Apr., 1992): 210-228
- . “The Negotiation of Fear in Cabeza de Vaca’s Naufragios.” Representations 33 (Winter, 1991): 163-99
- Ahern, Maureen. “The Cross and the Gourd. The Appropriation of Ritual Signs in the Relaciones of Alvar Núñez Cabeza de Vaca and fray Marcos de Niza”. Early images of the Americas: Transfer and Invention. México: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 1993. 215-44
- Alonso, María de las Nieves. “Las analogías de la imaginación: el caso de Hernán Cortés y Lope de Aguirre”. Acta Literaria 17 (1992): 137-46

- Alvar, Manuel. "Fantastic Tales and Chronicles of the Indies". Jara, René and Nicholas Spadaccini, eds. Amerindian Images and the Legacy of Columbus. Minneapolis, U of Minnesota P, 1992. 163-181
- Anderson, Arthur J. "La enciclopedia doctrinal de Sahagún". Hernández de León-Portilla, Ascensión, ed. Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra. México: FCE, 1990. 164-179
- . "Sahagún's Nahuatl Texts as Indigenist Documents" Estudios de Cultura Náhuatl 2 (1960): 31-42
- Anderson, Benedict. Imagined Communities. Reflections of the Origin and Spread of Nationalism. London and New York: Verso, 1991.
- Arias, Santa and Mariselle Meléndez. "Space and Rhetorics of Power in Colonial Spanish America: An Introduction." Mapping Colonial Spanish America. Place and Commonplaces of Identity, Culture and Experience. Arias, Santa and Mariselle Meléndez, eds. London: Brukneel UP, 2002, 13-23
- Arias, Santa. "Autoescritura y ejemplaridad en la escritura de la historia de Bartolomé de Las Casas" Texto crítico 16, 42-43 (Jan. – Dec.) 1990: 5-20
- . "Bartolomé de Las Casas's Sacred Place of History". Mapping Colonial Spanish America. Places and Commonplaces of Identity, Culture and Experience. Santa Arias and Mariselle Melendez (eds). London: Brukneel UP, 2002. 121-136
- . "La *Historia de las Indias* de Bartolomé de Las Casas: estrategias de poder y persuasión". Confluencia: Revista hispánica de Cultura y Literatura 7 (1) Fall 1991: 31-42
- . Retórica, historia y polémica. Bartolomé de Las Casas y la tradición intelectual renacentista. New York: UP of America, 2001.
- Aristóteles. Poética. Caracas: Monte Ávila, 1990. Introducción, traducción y notas de Angel J. Cappelletti.
- Aristotle. Rhetoric. Cambridge: Cambridge UP, 1909. trans. Sir R.C. Jebb.
- Arjona, Doris K. "'The Twelve' Meet a Language Requirement". Hispania 35, No. 3. (Aug., 1952): 259-266
- Arrom, José Juan. "En demanda de Cathay: lo real y lo imaginario en el Diario del primer viaje de Colón." Nigro, Kristen F. and Sandra M. Cypess, eds. Essays in Honor of Frank Dauster. Newark, Delaware: Juan de La Cuesta, 1995. 105-124
- . "Historia de la invención de las Indias, de Hernán Pérez de Oliva: Peripecias de un recobrado manuscrito del siglo XVI". Discursos sobre la 'invención' de América. Iris M. Zavala, coord. Ámsterdam – Atlanta, GA, 1992. 15-34

- Avalle Arce, Juan Bautista. "Las hipérbolas del padre Las Casas." Revista de la Facultad de Humanidades de San Luis de Potosí 1 (1960): 33-55
- Bacon, Francis. The Advancement of Learning. Oxford: Oxford UP, 1929
- Barrera, Trinidad. "Álvar Núñez Cabeza de Vaca, Naufragios". Glanz, Margo, ed. Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca. México: Editorial Grijalbo, 1993. 169-203
- Barrientos, Juan José. "Aguirre y la rebelión de los marañones". Cuadernos Americanos 2, 2 (1988): 92-115
- Bartozik-Vélez, Elise. "The Three Rhetorical Strategies of Christopher Columbus." Colonial Latin American Review, Vol. 11, No. 1, 2002: 33-46
- Benitez-Rojo, Antonio. "Bartolomé de Las Casas: entre el infierno y la ficción". MLN 103, No 2, (Mar., 1988)" 259-288
- Beverly, John. "Marvelous Disposessions: On 1492, Stephen Greenblatt's Marvelous Possessions, and the Academic Sublime". Romance Quarterly 40, 3 (Summer 1993)
- Bhabha, Homi. "Cultural Diversity and Cultural Differences". The Post-Colonial Studies Reader. Ashcroft, Bill, Garret Griffiths, and Hellen Tiffin. London: Routledge, 2006. 206-09
- . "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse". October 28 (Spring, 1984): 125-133
- Biggs, Michael. "Putting the State on the Map: Cartography, Territory, and European State Formation." Comparative Studies in Society and History, Vol.41, No. 2 (Apr., 1999): 374-405
- Boelhower, William. "Inventing America: a Model of Cartographic Semiosis." World & Image, Vol 4, No. 2 (April-June 1988): 475-497
- Bremer, Thomas S. "Sahagún and the Imagination of Inter-religious Dialogues." Schwaller, John Frederick, ed. Sahagún at 500: Seáis on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún. Berkeley, California: Academy of American Franciscan History, 2003. 11-30
- Browne, Walden. Sahagún and the Transition to Modernity. Norman: U of Oklahoma P, 2000.
- . "The Crisis of Exemplarity in Sahagún's *Historia universal de las cosas de la Nueva España* and *Psalmódia Cristiana*." Beyond Indigenous Voices: Laila/Atila 11th Internacional Symposium on Latin American Indian Literature. Lancaster, California: Labyrinths, 1996. 15-21
- Bruce-Novoa, Juan. "Naufragios en los mares de la significación. De la relación de Cabeza de Vaca a la literatura chicana." Plural 221 (febr. 1990): 21-21

- Burkhart, Louise M. "Doctrinal Aspects of Sahagún's Colloquios." Klor de Alva, Jorge J, H.B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber. The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico. Albany: U of Albany P, 1988. 65-82
- Callois, Roger. "Mimicry and the Legendary Psychastenia." October 31 (Winter 1984): 17-32.
- Camacho, Jorge Luis. "Meta-historia y ficción en la Brevísima relación de la destrucción de las Indias de fray Bartolomé de Las Casas." Hispanofila 134 (Jan. 2002): 37-42
- Campa, Rosalba. "'Descubrimiento' de América e invención del 'otro'". La Torre 5 (en-mar 1991): 77-89
- Carreño, Antonio. "Naufragios, de Alvar Núñez Cabeza de Vada: una retórica de la crónica colonial." Revista Iberoamericana LIII (1987): 499-516
- Castellanos, Juan de. Elegías de varones ilustres de las Indias. Caracas: Academia Nacional de Historia, 1962
- Castro Arenas, Mario. "Lope de Aguirre o el punto de vista del soldado". AAVV. Homenaje a Luis Alberto Sánchez. Madrid: Ínsula, 1983. 143-62
- Castro y Castro, Manuel de. "Relaciones de Hernán Cortés con los Franciscanos extremeños." Congreso Franciscanos Extremeños en el Nuevo Mundo. Actas y estudios. Ministerio de Santa María de Guadalupe, 1986. 543-70
- Clifford, James. "On Ethnographic Authority". Representations 2 (Spring, 1983): 118-146
- Colección de documentos inéditos para la Historia de España. vol. LXIV.
- Corominas, J y J. A Pascual. Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico. 3 vol. Madrid: Gredos, 1983.
- Cortés, Hernán. Cartas de Relación. México: Editorial Porrúa, 2002
- Cortijo Ocaña, Antonio. "Creación de una voz de autoridad en Bartolomé de Las Casas: Estudio del Prólogo de la Historia de Indias". Revista Iberoamericana 170-171 (enero-junio 1995): 219-229
- Covarrubias y Orozco, Sebastián de. Tesoro de la lengua castellana o española. Madrid: Iberoamericana y RAE, 2006.
- Crovetto, Pier Luigi, Raúl Crisafio and Ernesto Franco. "El naufragio en el Nuevo Mundo: de la escritura formalizada a la prefiguración de lo novelesco." Glanz, Margo, ed. Notas y comentarios sobre Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. México: Editorial Grijalbo, 1993. 205-17

- Crovetto, Pier Luigi. "Álvar Núñez Cabeza de Vaca, Naufragios." Glanz, Margo, ed. Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca. México: Editorial Grijalbo, 1993. 119-168
- De Certeau, Michel. La escritura de la historia. México: Universidad Iberoamericana, 1993.
- De Man, Paul. "The Epistemology of Metaphor." Shakcs, Sheldon, ed. On Metaphor. Chicago: U of Chicago P. 1978. 11-28
- Delgado-Gómez, Angel. "The Earliest European Views of the New World Natives". Williams, Jerry M and Robert E. Lewis. Early Images of the Americas. Transfer and Invention. Tucson and London: U of Arizona P, 1993. 3-20
- Derrida, Jacques. "La mitología blanca. (La metáfora en el texto filosófico)" Márgenes de la filosofía. México: Siglo Veintiuno, 1982
- Díaz Balsera, Viviana. The Pyramid under the Cross. Franciscan Discourses of Evangelization and the Nahua Christian Subject in Sixteenth-Century Mexico. Tucson: The U of Arizona P, 2005
- Díaz del Castillo, Bernal. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Barcelona: Planeta, 1992.
- Díaz, Lidia. "Naufragios, de Alvar Núñez Cabeza de Vaca: ¿un discurso que revierte al fracaso?" Lucero 3 (1992): 11-18
- Dibble, Charles. "The Nahuatilization of Christianity." Edmonson, Munro S. Sixteenth-Century Mexico. The Work of Bernardino de Sahagún. Albuquerque: U of New Mexico P, 1974. 225-233
- Diccionario de la Real Academia Española. Madrid: Real Academia Española, 1984
- Dilke, Oswald A.W. and Margaret S. Dilke. "Ptolemy's Geography and the New World". Williams, Jerry M and Robert E. Lewis. Early Images of the Americas. Transfer and Invention. Tucson and London: U of Arizona P, 1993. 263-286
- Dowling, Lee W. "Story vs. Discourse in the Chronicle of the Indies: Alvar Núñez Cabeza de Vaca's Relación." Hispanic Journal 5,2 (1984): 89-99
- Dussel, Enrique. El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad. Quito, Ecuador: Abya-Yala, 1994.
- Duverger, Christian. La conversion de los indios de la Nueva España con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564). Quito: Abya-Yala, 1990.
- Ebacher, Coleen. "The Old and the New World: Incorporating American Indian Forms of Discourse and Modes of Communication into Colonial Missionary Texts". Anthropological Linguistics 33, 2 (Summer, 1991):135-65

- Edmonson, Munro S. Sixteenth-Century Mexico. The Work of Bernardino de Sahagún. Albuquerque: U of New Mexico P, 1974
- Elliot, J. H. Imperial Spain. 1469-1716. London: Penguin Books, 2002.
- . Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America 1492-1830. New Haven: Yale UP, 2006.
- Esteve Barba, Francisco. Historiografía indiana. Madrid: Gredos, 1964.
- Estrabón. Geografía. Madrid: Gredos, 1992.
- Fabian, Johannes. "Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing" Critical Inquiry 16, No. 4 (Summer, 1990): 753-72
- Fernández Navarrete, Martín. Colección de documentos inéditos para la historia de España. Madrid: 1930
- Ferdman, Sandra H.: "Conquering Marvels: The Marvelous Other in the Texts of Christopher Columbus." Hispanic Review 62 (4) 1994.
- Flint, Valerie I. J. The Imaginative Landscape of Christopher Columbus. Princeton, New Jersey, Princeton UP, 1992.
- Foucault, Michel. Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1984.
- Frankl, Victor. "La verdad histórica como conformidad del relato con hechos concretos e individuales". El "Antijovio" de Gonzalo Jiménez de Quesada y las concepciones de realidad y verdad en la época de la contrarreforma y el manierismo. Madrid: Cultura Hispánica, 1963. 82-303
- Gandía, Enrique de. "Aventuras desconocidas de Alvar Núñez en Italia y en España". De la Torre de Oro a las Indias. Buenos Aires: L.J. Rosso, 1935. 95-129
- Garibay K. Ángel María. "Prólogo". Sahagún, Bernardino de. Historia general de las cosas de la Nueva España. México: Porrúa, 1956, 4 v.
- Gebauer, Gunter and Christoph Wulf. Mimesis. Culture-Art-Society. Berkeley, U of California P, 1993
- Giard, Luce. "Epilogue: Michel de Certeau's Heterology and the New World". Representations No. 33, Special Issue: The New World (Winter, 1991): 212-221.
- Glanz, Margo. "El cuerpo inscrito y el texto escrito o la desnudez." Glanz, Margo, ed. Notas y comentarios sobre Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. México: Editorial Grijalbo, 1993. 403-34

- . ed. Notas y comentarios sobre Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. México: Editorial Grijalbo, 1993
- Gómez-Moriana, Antonio. “Narración y argumentación en las “Crónicas de Indias”. Sobre el Diario de Colón, entrada del 12 de octubre de 1492”. Discursos sobre la ‘invención’ de América. Iris M. Zavala, coord. Ámsterdam – Atlanta, GA, 1992. 35-54
- González-Casanovas, Roberto J. Imperial Histories. From Alfonso X to Inca Garcilazo: Revisionist Myths of Reconquests and Conquest. Potomac, Maryland: Scripta Humanistica, 1997.
- Greenblatt, Stephen, “Introduction”. Greenblatt, Stephen, ed. New World Encounters. Berkeley, U of California P, 1993. vii-xviii
- . Marvelous Possessions. Chicago: U of Chicago P, 1991.
- Gruzinski, Serge. La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII. México: FCE, 2000
- Guérin, Miguel Alberto. “El relato de viaje americano y la redefinición sociocultural de la Ecumene europea.” Dispositio XVII (42): 1-19
- Halliwell, Stephen. The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems. Princeton: Princeton UP, 2002.
- Hanke, Lewis. “More Heat than Some Light on the Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America.” The Hispanic American Historical Review 44. No. 3. (Aug., 1964): 293-340
- . La humanidad es una: Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. México: FCE. 1985
- . Estudios sobre Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española en América. Caracas: U Central de Venezuela, 1968
- . Las teorías políticas de Bartolomé de las Casas. Buenos Aires: Peuser, 1935.
- Herber Bost, David. “The Naufragios of Alvar Núñez Cabeza de Vaca: A Case of Historical Romance”. Southeastern Latin Americanists 27 (1983): 3-12
- Herlinghaus, Hermann. Renarración y descentramiento. Mapas alternativos de la imaginación en América Latina. Madrid: Iberoamericana, 2004.
- Hernández de León-Portilla, Ascención, ed. Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra. México: FCE, 1990.

- Himmelblau, Jack J. "Bartolomé de las Casas' "Historia de las Indias" (1564): A Study in Aporia". Studies in Honor of Enrique Anderson Imbert. Ed. By Hall, Nancy A and Lanin A. Gyurko. Newark: Juan de la Cuesta, 2003. 377-401.
- Huggan, Graham. "(Post)Colonialism, Anthropology, and the Magic of Mimesis". Cultural Critique 38 (Winter 1997-98): 91-96
- Ife, B. W. "Breaking the News: Columbus's Letters of 1493." Romance Quarterly 40 (2), 1993
- Invernizzi Santa Cruz, Lucia. "Naufragios e Infortunios: discurso que transforma fracasos en triunfos". Dispositio XI, 28/29 (1986):99-111
- Isidoro de Sevilla. Etimologías. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.
- Jara, René and Nicholas Spadaccini. "The Construction of the Colonial Imaginary: Columbus's Signature. Jara, René and Nicholas Spadaccini, eds. Amerindian Images and the Legacy of Columbus. Minneapolis: U of Minnesota P, 1992. 1-95
- Jitrik, Noé. Historia de una mirada. El signo de la cruz en las escrituras de Colón. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1992.
- Juan-Navarro, Santiago. "Constructing Cultural Myths: Cabeza de Vaca in Contemporary Hispanic Criticism, Theater, and Film" A Twice Told Tale. Reinventing the Encounter in Iberian/Iberian American Literature and Film. Santiago Juan-Navarro and Theodore Robert Young, eds. Newark: U of Delaware P, 2001. 67-79
- Keber, John. "Sahagún and Hermeneutics: A Christian Ethnographer's Understanding of Aztec Culture". Klor de Alva, Jorge J, H.B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber. The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec. Mexico. Albany: U of Albany P, 1988. 53-64
- Klor de Alva, Jorge J, H.B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber. The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec. Mexico. Albany: U of Albany P, 1988.
- Klor de Alva, Jorge J. "La historicidad de los Coloquios de Sahagún". Hernández de León-Portilla, Asunción, ed. Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra. México: FCE, 1990. 180-218
- Knab, T.J. "Introduction to Aztec Metaphors Collected by Friar Bernardino de Sahagún." Archae 4,1 (1992-93): 52-66
- Lach, Donald. Asia in the Making of Europe. Vol II, Bk 3. Chicago: 1977
- Lafaye, Jacques. "Los 'milagros' de Álvar Núñez Cabeza de Vaca." Glanz, Margo, ed. Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca. México: Editorial Grijalbo, 1993. 17-36

- Lagmanovich, David. "Los Naufragios de Álvaro Núñez como construcción narrativa." Glanz, Margo, ed. Notas y comentarios sobre Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. México: Editorial Grijalbo, 1993. 37-48
- Lastra, Pedro. "Espacios de Alvar Nuñez: las transformaciones de una escritura". Revista Chilena de Literatura 23 (1984): 89-102
- León-Portilla, Miguel. "Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI". Estudios de Cultura Náhuatl 17 (1966): 261-339
- . "Sahagún y su investigación integral de la cultura náhuatl." Nicaragua indígena 30 (1960): 15-21
- Leonard, Irving. Los libros del conquistador. México: FCE, 1979
- Lewis, Bart L. "'This Miraculous Lie': Lope de Aguirre and the Search for El Dorado in the Latin American Historical Novel". A Twice Told Tale. Reinventing the Encounter in Iberian/Iberian American Literature and Film. Santiago Juan-Navarro and Theodore Robert Young, eds. Newark: U of Delaware P, 2001. 243-49
- Lockhart, James. "Some Nahua Concepts in Postconquest Guise". History of European Ideas 6, No. 4 (1985): 465-82
- López, Kimberle S. "Naked in the Wilderness: The Transculturation of Cabeza de Vaca in Abel Posse's *El largo atardecer del caminante*." A Twice Told Tale. Reinventing the Encounter in Iberian/Iberian American Literature and Film. Santiago Juan-Navarro and Theodore Robert Young, eds. Newark: U of Delaware P, 2001. 149-65
- Lyons, John. Exemplum: The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy. Princeton: Princeton UP, 1989.
- Mállense Vidal, Pilar. "Algunos procedimientos adoptados por Sahagún en la definición de objetos y conceptos del mundo náhuatl." Estudios de Cultura Náhuatl 19 (1989): 301-9
- Mandeville, Sir John of. The Travels of Sir John Mandeville. London: Penguin, 1983.
- Maravall, José Antonio. "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España". Estudios Americanos 2 (1949): 199-228
- Marcus, Raymond. "El mito literario de Lope de Aguirre en España y en Hispanoamérica". Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas. México: El Colegio de México, 1970. 581-92
- Martin, Melquíades Andrés. "La espiritualidad de los 'Doce' en Extremadura y en Nueva España". Congreso Franciscanos Extremeños en el Nuevo Mundo. Actas y estudios. Ministerio de Santa María de Guadalupe, 1986. 365-93

- Maura, Juan Francisco. "Introducción" Núñez Cabeza de Vaca, Álvar. Naufragios. Madrid: Cátedra, 2003. 9-72
- . "Truth versus Fiction in the Autobiographical Accounts by the Chroniclers of Exploration". Revista Monográfica 9 (1992): 28-35
- . "Veracidad en los Naufragios: la técnica narrativa de Alvar Núñez Cabeza de Vaca". Revista Iberoamericana LXI, 170/171 (1995): 187-95
- Mayer, Thomas F. and D.R. Woolf, eds. The Rhetorics of Life-Writing in Early Modern Europe. Forms of Biography from Cassandra Fedele to Louis XIV. Ann Arbor: The U of Michigan P, 1995
- Máynes Vidal, Pilar. "Algunos procedimientos adoptados por Sahagún en la definición de objetos y conceptos del mundo náhuatl" Estudios de Cultura Náhuatl 19 (1989): 301-9
- Melberg, Arne. Theories of Mimesis. Cambridge: Harvard UP, 1995.
- Mendieta, Fray Gerónimo de. Historia Eclesiástica Indiana. México: 1870.
- Menendez-Pidal, Gonzalo. Imagen del mundo hacia 1570 según noticias del Consejo de Indias y de los tratadistas españoles. Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1944.
- Merrim, Stephanie. "The Counter-Discourse of Bartolomé de Las Casas." Early Images of the Americas. Transfer and Invention. Jerry M. Williams and Robert E. Lewis (eds). Tucson: U of Arizona P, 1993.49-179
- Mignolo, Walter. "Afterword: From Colonial Discourse to Colonial Semiosis". Dispositio XIV, No. 36-38: 333-337
- . "Colonial Situations, Geographical Discourses and Territorial Representations: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis". Dispositio XIV, No. 36-38: 93-140
- . "El metatexto historiográfico y la historiografía indiana." MLN 96, No. 2, Hispanic Issue (Mar., 1981): 358-402
- . "La colonización del lenguaje y la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia". Discursos sobre la 'invención' de América. Iris M. Zavala, coord. Ámsterdam – Atlanta, GA, 1992. 183-220
- Moffitt Watts, Pauline. "Prophecy and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus's 'Enterprise of the Indies'." American Historical Review 90 (1): 73-102
- Molloy, Silvia. "Alteridad y reconocimiento en los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca". Nueva Revista de Filología hispánica 35 (1987): 435-49
- . "Formulación y lugar del yo en los Naufragios de Álvar Núñez Cabeza de Vaca". 7th Internacional Congreso of Hispanists II. Venice: 1982. 761-66

- Montero Díaz, Santiago. "La doctrina de la historia en los tratadistas españoles del Siglo de Oro". Hispania IV (1941): 3-39
- Nanfíto, Jacqueline. "Cabezas de Vaca's Naufragios y Comentarios: the Journey Motif in the Chronicle of the Indies". Revista de Estudios Hispánicos 21 (1994): 179-87
- Navia, Silvia. "La carta de Lope de Aguirre a Felipe II o la paradoja del mentiroso". La Chispa '99. Selected Proceedings. New Orleans: Tulane U, 1999. 237-45
- Neira, Hernán, Juan Manuel Fierro and Fernando Viveros. "Lope de Aguirre: elementos para una teoría del mito de la Conquista". Estudios Filológicos 41 (1006): 145-63
- Nutall, Zelia. "Prólogo". El libro perdido de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros de México. México: Editorial Cultura, 1927. 101-06
- O'Gorman, Edmundo. La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos. México: Centro de Estudios Filosóficos, 1951.
- . La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente. Buenos Aires, FCE, 1958.
- Orego Arismendi, Juan Carlos. "El camino de El Dorado. De cómo se va de la ensoñación a la realidad." Revista Universidad de Antioquia 258 (oct-dec 1999): 117-23
- Ouimette, Victor. "Spanish Humanism and the Invention of the New World." Tatcher Gies, David, ed. Negotiating Past and Present. Studies in Spanish Literature for Javier Herrero. Charlottesville, Rookwood P, 1997. 231-254
- Pagden, Anthony. "Ius ed Factum: Text and Experience in the Writing of Bartolomé de Las Casas". Representations 33 (Winter, 1991): 147-162
- Pastor, Beatriz. "Lope de Aguirre el loco: la voz de la soledad". Revista de Crítica literaria latinoamericana XIV, 28 (1988): 159-73
- . "Lope de Aguirre the Wanderer: Knowledge and Madness". Dispositio II, 28-29 (1986): 85-98
- . Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia. Hanover: Ediciones del Norte, 1988.
- Plato. Complete Works. ed. by John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Pliny the Elder. Natural History. A Selection. London: Penguin, 1991.
- Polo, Marco. El libro de Marco Polo.
- Potolsky, Matthew. Mimesis. London: Routledge, 2006.

- Pranzetti, Luisa. "El naufragio como metáfora". Glanz, Margo, ed. Notas y comentarios sobre Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. México: Editorial Grijalbo, 1993. 57-74
- Pupo-Walker, Enrique. "Los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca y la narrativa de viajes: ecos de la codificación literaria." Los hallazgos de la lectura: Estudio dedicado a Miguel Enguindanos. Madrid: Porrúa, 1989. 63-83
- . "Los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca: notas sobre la relevancia antropológica del texto." Revista de Indias XLVII, 181 (1987): 755-76
- . "Pesquisas para una nueva lectura de los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca" Revista Iberoamericana LIII (1987): 517-39
- . "Notas para la caracterización de un texto seminal: los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca." Nueva Revista de Filología Hispánica 38 (1990): 163-96
- Quiñones Keber, Eloise (ed). Representing Aztec Ritual, Performance, Text and Image in the Work of Sahagún. Boulder, Colorado, UP of Colorado, 2002
- Rabasa, José. "De la allegoresis etnográfica en los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca". Revista Iberoamericana LXI, 170/171 (1995): 175-185
- . "Historiografía colonial y la episteme occidental moderna. Una aproximación a la etnografía franciscana, Oviedo y Las Casas." Campbell, Ysla, coord. Historia y ficción: crónicas de América. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992. 105-140.
- . "Límites históricos y epistemológicos en los estudios subalternos." Nuevas perspectivas desde/hacia América Latina: el desafío de los estudios culturales. Mabel Moraña (ed). Pittsburgh: IILI, 2002. 123-36
- . "Writing and Evangelization in Sixteenth-Century Mexico". Early Images of the Americas. Jerry M. Williams and Robert e. Lewis, eds. Tucson, U of Arizona P, 1993. 65-92
- . Inventing A-M-E-R-I-C-A. Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism. Norman and London: U of Oklahoma P, 1993.
- . Writing Violence on the Northern Frontier. The Historiography of Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest. Durham: Duke UP, 2000
- Ramos, Demetrio. "Lope de Aguirre en Cartagena de Indias y su primera rebelión". Revista de Indias 73-73 (1958):511-40
- Ricoeur, Paul. "The Metaphorical Process and a Cognition, Imagination and Feeling." Sakcs, Sheldon, ed. On Metaphor. Chicago: U of Chicago P. 1978. 141-156
- . La memoria, la historia, el olvido. Buenos Aires: FCE, 2000.
- . Rule of Metaphor. Toronto: U of Toronto P, c1971

- . Time and Narrative. 3 vols. Chicago, The U of Chicago P, 1992.
- Rivera Martínez, Edgardo. “Singularidad y carácter de los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca”. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana XIX, 38 (1993): 301-15
- Roa-de-la-Carrera, Cristián. “La historia de Indias y los límites del consenso: Gómara en la cultura del imperio”. Colonial Latin American Review 10, No 1 (2001): 69-86
- Robertson, Donald. “The Sixteenth-Century Mexican Enciclopedia of Fray Bernardino de Sahagún”. Cuadernos de Historia Mundial 9.3. (1966): 617-27
- Rodríguez, Alieda Anselma. Arqueología de Omagua y Dorado. Rendre: Mediterranean P, 1990
- Romero, Rolando J. “La revisión histórica de Lope de Aguirre”. Confluencia 12,1 (Fall 1996): 17-27
- . “Materialismo, feminismo y postestructuralismo en la teoría crítica chicana: Calibán, la Malinche y Cabeza de Vaca”. Actas Irvine 92 (1994): 214-22
- Ruiz Bañuls, Mónica. “Erasmismo, Milenarismo y otras utopías: la labor humanista de Zumárraga y Sahagún en la evangelización novohispana del siglo XVI.” La maravilla escrita. Antonio de Torquemada y el Siglo de Oro. Matus Caballero, Juan, and J. Manuel Trabado Cabado (coords). León: U de León, Secretariado de Publicaciones, 2005. 655-67
- Ruiz Granda, Emilio. “El tiempo del descubridor: los Naufragios de Cabeza de Vaca” Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica 2 (1993): 147-54
- Ryan, Michael T. “Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.” Comparative Studies in Society and History. Vol. 23, No. 4 (Oct., 1981): 519-138
- Sáenz de Tejada, Cristina. “When Fable became History: Historia de las Indias”. Crítica Hispánica 2,18 (1996): 340-349
- Said, Edward. Orientalism. New York: Pantheon Books, 1978
- Saint-Lu, André. “Prólogo”. Las Casas, Bartolomé de. Historia de las Indias. 3 vols. Madrid: Biblioteca Ayacucho, 1986, ix-xlix
- Salas, Alberto M. Tres cronistas de Indias. Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo, Fray Bartolomé de las Casas. México: FCE, 1986.
- Samuels, Peggy. “Imagining Distance: Spanish Explorers in America”. Early American Literature 25 (1990): 233-52
- San Agustín. Confesiones. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1964
- Sánchez Alonso, Benito. Historia de la historiografía española. Ensayo de un examen de conjunto. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1950. 3 vols.

- Schwaller, John Frederick, ed. Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún. Berkeley, California: Academy of American Franciscan History, 2003.
- Seed, Patricia. "Taking Possession and Reading Texts: Establishing the Authority of Overseas Empires" Williams, Jerry M and Robert E. Lewis. Early Images of the Americas. Transfer and Invention. Tucson and London: U of Arizona P, 1993. 111-148.
- Segala, Amos. Literatura náhuatl. Fuentes, identidades, representaciones. México: Grijalbo, 1990.
- Solís y Rivadeneyra, Antonio de. Historia de la conquista de México. Buenos Aires: Plus Ultra, 1992
- Soren Triff, Eduardo. "La Relación o Naufragios de Alvar Núñez: historia y persuasión." Confluencia 5 (primavera 1990): 61-67
- Spinoza, Benedict. De intellectur emendatione. Traité de la réforme de l'entendement. Ed. A. Koyre. Paris: 1984.
- Spitta, Silvia. "Chamanismo y cristiandad: una lectura de la lógica intercultural de los Naufragios de Cabeza de Vaca". Revista de Critica Literaria Latinoamericana XIX, 38 (1993): 317-30
- . "Shamanism and Christianity: The Transcultural Semiotics of Cabeza de Vaca's Naufragios". Between Two Waters. Narratives of Transculturation in Latin America. Houston: Rice UP, 1995. 29-54
- Stern, Steve J. "Paradigms of Conquest: History, Historiography, and Politics." Journal of Latin American Studies 24 (1992): 1-34
- Tate, Robert B. Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV. Madrid: Gredos, 1970.
- Taussig, Michael. "Folk Healing and the Structure of Conquest in Southwest Colombia." Journal of Latin American Lore 6:2 (1980): 217-78
- . Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses. London: Routledge, 1993
- Tedlock, Dennis. "The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology." Journal of Anthropological Research 35.4 (Winter, 1979): 387-400
- Thomas, Hugh. Rivers of Gold. The Rise of the Spanish Empire, from Columbus to Maguellan. New York: Random House, 2004
- Todorov, Tzvetan. The Conquest of America: The Question of the Other. Norman: U of Oklahoma P, 1999

- Vilches, Elvira. "Columbus's Gift: Representations of Grace and Wealth and the Enterprise of the Indies." MNL 119 (2004): 201-225.
- Villoro, Luis. "Sahagún or the Limits of the Discovery of the Other". Working Papers No. 2. Maryland: U of Maryland, 1989.
- Voight, Lisa. "Captivity, Exile, and Interpretation in La Florida del Inca." Colonial Latin American Review 11,2 (2002): 251-73
- Waldemar, Thomas P. "Aguirre, the Wrath of God and the Chronicles of Omagua and Dorado". SECOLAS Annals: Journals of the Southeastern Council of Latin American Studies 26 (mar 1995): 42-47
- White, Hayden. Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1999.
- . The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1990.
- Williams, Jerry M. "Early images of America in Two Letters of Discovery." Brasil: Revista de literatura brasileira, 5 (4) 1991: 5-22
- Zaballa de Beascoechea, Ana de. Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los "Coloquios" de Bernardino de Sahagún. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1990
- Zamora, Margarita. "'If Caponaboa learns to speak...': Amerindian Voice in the Discourse of Discovery." Colonial Latin American Review. 8 (2), 1999: 190-205
- . "'Todas son palabras formales del Almirante': Las Casas y el Diario de Colón." Hispanic Review, Vol. 57, No. 1 (Winter, 1989): 25-41
- . "Historicity and Literariness: Problems in the Literary Criticism of Spanish American Colonial Texts." MNL 102, No. 2 (Mar., 1987): 334-346
- . "Reading in the Margins of Columbus". Jara, René and Nicholas Spadaccini, eds. Amerindian Images and the Legacy of Columbus. Minneapolis, U of Minnesota P, 1992. 183-197
- . Reading Columbus. Berkeley: U of California P, 1993.
- Zavala, Iris M. "De 'invenciones': Palabras liminares". Discursos sobre la 'invención' de América. Iris M. Zavala, coord. Ámsterdam – Atlanta, GA, 1992. 1-5.
- . "El nominalismo imperial y sus monstruos en el Nuevo Mundo". Discursos sobre la 'invención' de América. Iris M. Zavala, coord. Ámsterdam – Atlanta, GA, 1992. 221-244

Zilli Mánica, José Benigno. “La argumentación religiosa en los Colloquios y Doctrina Cristiana de fray Bernardino de Sahagún”. La palabra y el hombre. Revista de la Universidad Veracruzana 94 (Apr-Jun 1995): 233-40

Zinni, Mariana C. “Los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca y la forma de la experiencia” (mimeo)

---. “Modalidades narrativas y el problema de la mimesis en los Coloquios de Bernardino de Sahagún” (mimeo)