

Representación de lo femenino en las crónicas hispanoamericanas del siglo XV al XVII

La visión de la mujer en la literatura
fundacional de la colonia

Dissertation

zur Erlangung des Grades der Doktorin der Philosophie
an der Fakultät für Geisteswissenschaften der
Universität Hamburg

vorgelegt von
Silvina Andrea Masa

Hamburg, 2022

Vorsitzende der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Inke Gunia

Gutachter:

Prof. Dr. Markus Klaus Schöffauer

Prof. Dr. Martin Neumann

Datum der Disputation: 03.06.2024

Agradecimientos

La presente disertación contó con la ayuda financiera de la Universidad de Hamburgo para un viaje de investigación a Madrid y un curso de paleografía.

Esta investigación no habría sido posible sin el apoyo tanto intelectual como moral de muchas personas. En primer lugar, quiero agradecer a mi tutora, la Prof. Dr. Inke Gunia por su apoyo incondicional durante todos estos años, su detallada asesoría en todas las fases de esta investigación y la corrección y crítica de los numerosos borradores. También quiero agradecer a la Dra. Rivera Garretas por mostrarme las relaciones de la diferencia en la Historia, por las acertadas sugerencias y a todo el equipo de DUODA, *Centre de Recerca en estudis de les dones*, de la Universidad de Barcelona. Del mismo modo, quiero expresar mi gratitud con las profesoras de la Università degli Studi di Verona y a las integrantes de la comunidad femenina filosófica de *Diotima*, Luisa Muraro, Chiara Zamboni, Clara Jourdan, entre otras, a las que estoy profundamente agradecida por sus seminarios sobre las teorías de género, la interseccionalidad feminista, la libertad femenina, la política de mujeres y por hacerme cuestionar la presunta y prescrita universalidad y neutralidad del razonamiento filosófico. También quiero agradecer a mi profesora del curso de paleografía Leonor Zozaya-Montes, quien me enseñó a descifrar los documentos antiguos para que pudiera encontrar a las mujeres perdidas entre las crónicas.

Igualmente agradezco a las Comisarias de la exposición *No fueron solos* del Museo Naval de Madrid, Mariela Beltrán García-Echaniz y Carolina Aguado por el tiempo que me dedicaron para las entrevistas y por la cordialidad con que me mostraron y explicaron los pormenores de la exposición. No menos productiva fue mi estadía en Sevilla, donde tuve la fortuna de asistir a diferentes eventos a los que amablemente fui invitada por el personal del Archivo de Indias y gracias a ellos pude palpar aún más las memorias del Nuevo Mundo y tener acceso a las fuentes.

Mi especial reconocimiento a los investigadores argentinos, Walter Mignolo, Mariana Zinni y Valeria Añón, quienes en su momento respondieron con diligencia y profesionalismo a mis inquietudes.

Mi elogio también va dirigido a mis compañeros del *Doktorandenkolloquium* de la Universidad de Hamburgo, especialmente a María Julia y Luis Miguel por sus consejos tanto en el plano académico como personal.

Finalmente quiero agradecer a mi familia, en especial a mis padres que siempre me apoyaron en esta ardua tarea y a mi querida Stella, la estrella y luz de mis días.

Introducción	7
El inicio de la Literatura Hispanoamericana: representar una nueva realidad.....	21
Objetivos	22
1. El inicio de la Literatura Hispanoamericana:	22
el discurso masculino que representa una nueva realidad.....	22
1.1 Los textos del descubrimiento	24
1.1.2 Ficción y factualidad de los textos hispanoamericanos.	27
1.1.3 Los textos jurídicos.....	30
1.2 Definiciones históricas de los géneros discursivos.....	31
1.2.1 Definición histórica de carta	32
1.2.2 Definición histórica de relación.....	34
1.2.3 Definición histórica de crónica.....	36
1.3 Las cartas relatorias	40
1.3.1 La función de la carta.	41
Conclusión.....	44
Corpus primario de investigación.....	45
Objetivos	46
2. Corpus primario de investigación.	46
2.1 Argumentación sobre la elección de textos.....	46
2.1.2 Usos ortográficos y transcripciones	53
Conclusión.....	54
Presentación de los cronistas y sus visiones	56
Objetivos	57
3. Presentación de los cronistas y sus visiones	57
3.1 El cronista del encuentro de culturas.	61
3.1.1 Cristóbal Colón y el Diario de a bordo.....	61
3.2 El cronista de la conquista y la exploración.	69
3.2.1 Hernán Cortés y las Cartas de Relación.....	69
3.2.2. Bernal Díaz del Castillo y la Historia verdadera de la conquista de la Nueva España	83
3.2.3. Bartolomé de Las Casas y la Brevisima relación de la Destrucción de las Indias	91
3.2.4. Reginaldo de Lizárraga y la Descripción del Perú, Tucumán Río de la Plata y Chile.....	95
3.2.5 Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y la Relación de los naufragios y comentarios	102
3.2.6 Jerónimo de Vivar y la Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile	115
3.2.7 Bernardo de Sahagún y la Historia general de las cosas de Nueva España.....	122
Conclusión.....	134
La mirada autotestimonial	135
Objetivos	136
4. La mirada autotestimonial de los conquistadores y los colonizados.....	136
4.1 El autor: hegemonía, alteridad e identidad.	136
4.2 La espacialidad del sujeto colonial.....	152
4.3 El conflicto autobiográfico	155
4.4 El sujeto cronista.....	156
4.5 Valor etnográfico del grupo femenino amerindio de las crónicas	160
4.6 La interpretación de la femineidad por parte de los cronistas	162

4.6.1 Las teorías medievales de género	162
4.6.2 El contexto cultural y filosófico hispano en la época del descubrimiento	166
Conclusión.....	180
Visiones del mundo y del universo femenino en los textos fundacionales americanos	184
Objetivos	185
5. Visiones de mundo y el universo femenino en los textos fundacionales americanos	185
5.1 La mujer española.....	185
5.1.1 El viaje de la mujer española a las Indias	191
5.1.2 La española en las Indias.....	202
5.2 La mujer india.....	207
5.5.1 Reseña sobre la situación prehispánica	215
5.2.2 Mujeres públicas	217
5.2.3 Diferentes tipos de mujeres.....	221
5.2.4 Las mujeres indígenas y la familia	226
5.2.5 Las mujeres indígenas y sus labores.....	227
5.2.6 La vestimenta de la mujer indígena	234
5.2.7 El adorno femenino.....	234
5.2.8 La presencia femenina en monasterios indígenas.....	239
5.2.9 Malintzin: la doncella donada	240
5.2.10 La india rebelde.....	253
5.3 El mestizaje	254
5.4 Sincretismo religioso.....	259
5.5 La magia. Orígenes y definiciones de la magia.....	262
5.5.1 La hechicería y las mujeres en relación.....	263
5.5.2 Enfermedades, curanderas, partos y remedios	265
5.5.3 La brujería y la utilización de sustancias alucinógenas.....	280
5.5.4 La hechicería y el discurso literario hispanoamericano.....	281
5.5.5 ¿Por qué casi siempre son “brujas”?.....	283
5.5.6 La Iglesia y la magia	285
5.5.7 La mujer como arma y ejemplo evangelizador	285
5.5.8 Persecución femenina. Cuestiones inquisitoriales en Hispanoamérica.....	287
5.5.9 Personas encargadas de llevar a cabo la censura en Latinoamérica.....	290
5.5.10 Estrategias para la cancelación de la originalidad femenina.....	295
Conclusión.....	296
Visión general.....	298
Objetivos	299
6. Visión general de los cronistas.....	299
6.1 Cristóbal Colón. El comerciante que vio la belleza física de las mujeres americanas.....	299
6.2 Hernán Cortés y la cancelación femenina en las Cartas de Relación.....	305
6.3 Bernal Díaz del Castillo y la puesta en valor de Malinche.....	309
6.4 Bartolomé de Las Casas. El salvador de las almas indígenas femeninas.....	312
6.5 Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. La visión desde la transculturación de varios tipos de mujeres americanas.....	318
6.6 Jerónimo de Vivar y la visión de las mujeres del sur.....	321
6.7 Bernardo de Sahagún y la meticulosa recuperación de la mujer indígena.....	324
6.8 Reginaldo de Lizárraga. El observador detallista de la figura femenina.....	338
Conclusión.....	342
Más allá de lo esperado: textos de autoría femenina	345
Objetivos	346
7. Más allá de lo esperado: textos de autoría femenina	346
7.1 La mujer como autora o generadora de crónicas.....	346

La libertad femenina	346
7.1. Textos de autoría femenina. ¿Por qué razones escriben las mujeres.....	348
¿Qué mujeres son las que escriben?	348
7.2 La escritura femenina en la época colonial. Un imperio regido por cartas.....	350
7.3 Una cuestión de género	354
7.4 El valor de la letra escrita	359
7.5 El sujeto lírico femenino	360
7.6 La voz de la mujer en las crónicas.	366
7.7 La presencia de la mujer en la configuración del pensamiento utópico.....	375
7.8 Mujeres autoras o musas de cronistas	377
7.8.1 Doña Mencía Calderón, la Adelantada.....	378
7.8.2 Isabel de Guevara, la reivindicadora de los derechos femeninos	380
7.8.3 Inés Muñoz, la multifacética importadora de cereales y olivos	385
7.8.4 María de Escobar, la comerciante de trigo	388
7.8.5 Inés Suárez, la conquistadora	388
7.8.6 Leonor de Ovando, la poetisa	389
7.8.7 Beatriz de la Cueva, la gobernadora.....	390
7.8.8 Isabel de Barreto, primera almirante de la historia de la navegación.....	391
7.8.9 Isabel de Bobadilla, la noble emprendedora.....	393
7.8.10 Catalina de Erauso, la monja alférez	395
Conclusión.....	397
Conclusiones.....	398
8. Conclusiones.....	399
Bibliografía	417
9. Bibliografía	418
9.1. Bibliografía primaria.....	418
9.2 Bibliografía secundaria.....	420
9.2.1 Documentos multimediales	465
Apéndice	466
10. Apéndice.....	467
10.1 Tablas de periodizaciones literarias.	469
10.2 Exposición “No fueron solos”	470
10.2.1 Transcripción del video oficial de la exposición “No fueron solos”, Museo Naval.....	470
10.2.2 Transcripción del video publicitario “No fueron solos”, Museo Naval. Canal EFE	473
10.2.3 Comentarios de la entrevista a las curadoras de la exposición “No fueron solos”	473
10.2.4 Transcripción de la entrevista a Aguado Serrano y Beltrán García	476
Anexo 1 Resumen	501
Anexo 2 English Summary	504
Anexo 3 Deutschsprachige Zusammenfassung.....	507
Eidesstattliche Erklärung.....	510

Introducción

La muerte no existe, la gente solo muere cuando la olvidan;

si puedes recordarme siempre estaré contigo.

Isabel Allende, *Eva Luna*

Introducción

I) CONSIDERACIONES PRELIMINARES

A través de las crónicas de la conquista y colonización americana que aún se conservan se puede observar el importante legado político y cultural que las mujeres han realizado en Hispanoamérica. Los constantes movimientos migratorios de las mujeres hacia y en América han dejado enormes huellas que se conservan en los anales de las crónicas hispanoamericanas. Sin embargo, muchas veces la historia ha ignorado la participación social de estas mujeres por el solo hecho de pertenecer al “sexo débil” con una “naturaleza defectuosa e imperfecta” (Aquino, Tomás: *Suma teológica I*, 92, 1 ad. 1). Durante demasiado tiempo las mujeres que vivieron en el territorio del *Nuevo Mundo* fueron marginadas, humilladas, silenciadas e invisibilizadas sin importar su condición social ni racial. Ellas ejercieron una función social entre otras, como marineras y enfermeras, pero generalmente, sin ocupar cargos políticos. Hubo mujeres políticamente muy importantes como la emperatriz Isabel de Portugal, también hubo mujeres influyentes relacionadas con la familia Colón (Maura, 2005: 87) como la virreina como María de Toledo, esposa de Diego Colón, otras en cambio, fueron gobernadoras como Isabel Manrique, Aldonza Villalobos, Isabel de Bobadilla y Beatriz de la Cueva. Y también hubo Adelantadas como Juana de Zárate y Catalina Montejó y Herrera (Aguado Serrano y Beltrán (2012): Museo Naval [Video]). Beatriz de la Cueva viajó en 1539 a América con veinte doncellas y fue la primera gobernadora de Guatemala (O’Sullivan, 1970: 100). Mujeres empresarias que establecieron sus propias compañías como Mencía Ortiz, y hasta la primera ONG, una fundación creada por Petronila Ponte de León para casar a huérfanas y redimir a cautivos (Aguado Serrano y Beltrán (2012): Museo Naval [Video]). Otras como Doña Elvira de Mendoza, poetisa, Leonor de Ovando, monja dominica y primera poetisa de Hispanoamérica (Marrero Fente, 2010: 107) Incluso hubo mujeres como María de Escobar e Inés Muñoz que fueron las primeras en importar y cultivar trigo y cebada en Perú (Maura, 2005: 49). Inés Suárez también cultivó trigo, olivo y lino (Pumar Martínez, 1988: 54). Y gran cantidad de mujeres anónimas que fueron parte de la sociedad colonial y contribuyeron al desarrollo social, cultural y económico de la sociedad hispanoamericana.

En el presente trabajo de investigación se indagará la representación de lo femenino bajo la pluma masculina desde fines del siglo XV a inicios del siglo XVII (más específicamente hasta 1609 que es cuando el fray Lizárraga da por terminada

Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile, la última crónica aquí tratada). Así se analiza la representación de lo femenino, el papel social de los diferentes grupos de mujeres, las españolas, las criollas y las indias, en el contexto colonial, sus huellas, su participación en la gesta del descubrimiento. Prestar atención a enunciados masculinos sobre las mujeres y a veces a tan solo insinuaciones sobre ellas es que se nos abre la puerta para dar lectura a un mundo lleno de prejuicios e imaginarios marcados por el sistema patriarcal de representaciones jerárquicas de género. Es en los discursos masculinos de la época en los que frecuentemente la mujer colonial americana aparece como “un sujeto social siempre en huida, multifacético y reticente, que casi nunca se revela en una primera lectura y que habita primordialmente en los márgenes y en las entrelíneas” (Moraña, 1996: 8) de dichos discursos. Como sostienen Blanca López de Mariscal (1997, 2002) y Sara Poot Herrera (1994) no constan abundantes investigaciones significativas que avalen el estudio de las mujeres durante la conquista y colonia. Por ello exploro en esta investigación la mirada masculina de lo femenino, su función social y lugar simbólico cultural. Como bien lo dice Joan Wallach Scott, a pesar de que los historiadores, después de años de espera, recabaron documentación sobre la existencia de las mujeres en el pasado no cambiaron la visión sobre la importancia de ellas (1988: 3). De ahí que sea necesario llenar ese vacío histórico-investigativo y visibilizar las dinámicas sociales en torno a las relaciones de género, raza y clase en contextos coloniales. Para ello, se examinarán en este estudio las producciones narrativas de escritores españoles, se analizará la visión española del mundo americano, especialmente, del cosmos femenino y de su funcionamiento sociocultural dentro del mismo. Se prestará particular atención a las teorías de las relaciones de género medievales como la *teoría de las relaciones de los sexos* o *teoría de la complementariedad de los sexos*, la *teoría de la unidad de los sexos* y la *teoría de la polaridad de los sexos* (Allen, 1985; Rivera Garretas, 2005), llevadas a América con la conquista española. Además, se abordará el imaginario *de las mujeres españolas* de encontrar una vida mejor en el Nuevo Mundo. Para las mujeres españolas, América representaba un mundo utópico donde podían alcanzar estabilidad económica y social (Vittori, 1990: 120). Ya desde Colón se percibe a América como la tierra de los sueños, el paraíso y lugar generador de mitos (García Osuna y Rodríguez, 2013: 109). Igualmente se analizará la posición social de las mujeres españolas y sus objetivos

de vida y las condiciones sociales de las mujeres americanas en el contexto colonial americano-español (Maura, 2005: 131).

Como marco teórico tomaré los planteamientos elaborados desde los estudios culturales latinoamericanos (Bueno Chávez, 2004; Guardia, 2013; Lux y Pérez Pérez 2020 y Ríos 2002). La perspectiva sociocultural es una herramienta adecuada porque ofrece un enfoque interdisciplinario proveniente de la Historia de Género (Joan Wallach Scott, 1988) de la Antropología (García Canclini, 1990; Magaloni Kerpel, 2020), la sociología (Roitman Rosenmann, 2008), de la Historia (Rivera Garretas, 1996, Caballero Nanvas 2000, Gonzalbo Aizpuru, 2016) de la Psicología Social y Sexualidad (Barriga, 2013), de la Medicina (Badillo-Zúñiga y Alarcón-Hernández; Herrero Ingelmo y Montero Cartelle, 2012) y de la Etnografía (Gómez Pellón, 1995), entre otros, que me permitirá comprender el contexto histórico-cultural latinoamericano en el que vivieron y actuaron las mujeres durante la conquista y la colonia.

Me enfocaré en los estudios culturales en virtud de que marcan la visión postcolonial en el ámbito latinoamericano y tomaré como referencia a Walter Mignolo (1982), quien como en el título de su ensayo "*Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista*", clasifica los documentos históricos en cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento. El análisis de las crónicas en este trabajo se realizará a partir de esta clasificación. De esta manera se obtendrán los recursos necesarios para comprender el universo simbólico de género y la creación de los respectivos arquetipos femeninos en la producción de las crónicas de la época.

Previo al análisis de las crónicas, se tratará la teoría de género y el marco histórico que lleva a las diferencias de pensamiento, es decir la organización social patriarcal europea contra la organización, en algunas ocasiones, matriarcal americana. En este trabajo de investigación pretendo combinar las técnicas narratológicas (Lahn y Meister, 2008) de análisis con la perspectiva de género para interpretar los textos antiguos. Se indagan las teorías de relaciones de género medievales bajo la visión literaria para comprender la evolución de la situación femenina en España desde el medioevo hasta la Modernidad y desde allí, la situación femenina durante la época colonial española en América en los siglos XV e inicios del siglo XVII. En síntesis, esta investigación pretende hacer un análisis crítico de las llamadas "Crónicas de Indias" siguiendo un marco teórico-metodológico interseccional que contemple la alteridad, los procesos de subjetivación y la identidad de los cronistas como agentes activos que

representaron al sujeto colonial femenino en sus documentos, algunas veces visibilizándolo y otras ignorándolo.

El acceso a las fuentes es bastante difícil. La primera lectura de los manuscritos la hice en el Archivo General de Indias en Sevilla, ya que es la única manera de llegar a los originales. Posteriormente me basé en otras ediciones. Sobre las crónicas de indias se ha escrito muchísimo y desde diferentes posiciones de análisis a lo largo de los años. Para asentar las bases del estado de la investigación quiero exponer brevemente los diferentes enfoques de los autores que analizaron este tipo de corpus tan heterogéneo a través de la combinación de disciplinas como literatura, la historiografía, la antropología social, la etnografía, los estudios culturales, la sociología, la historia y el periodismo, entre otras.

Los estudios que se ocupan de las mujeres de la población novohispana y luego americana en general durante la época colonial fueron en su mayoría llevados a cabo por mujeres. De los más antiguos e importantes cito los que hacen referencia a temas religiosos como los de Josefina Muriel, especializada en religiosas y clausura femenina como los *Conventos de monjas en la Nueva España* (1946), *Retratos de monjas* (1952), *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas. I. Fundaciones del siglo XVI* (1955). Estas investigaciones fueron precursoras, en su momento, porque visibilizaron a las mujeres y a las niñas dentro de las instituciones educativas eclesiásticas.

Muriel investigó copiosos documentos que se encuentran en diferentes archivos mexicanos como el Archivo del Convento de Jesús María, el Archivo Franciscano de la Biblioteca Nacional, el Archivo General de la Nación, el Archivo Histórico de la Secretaría de Salubridad y Asistencia y el Archivo Histórico del Colegio de las Vizcaínas (Muriel, 1955: 277). A partir de ellos reflexiona sobre los cronistas del siglo XVI y su lectura de la relación padre-hijo y madre-hija de los indígenas. Según Muriel los cronistas entendieron la religiosidad de las sociedades indígenas como proceso para alcanzar la virtud, entendida esta como una doble actividad educativa (Muriel, 2004, 307). Por un lado, se esperaba que la educación se enfocara al servicio de los dioses y por otro lado a la convivencia de la comunidad.

Muriel explica el postulado educativo indígena, pasa por el griego y finalmente lo compara con el español y su puesta en práctica en el Nuevo Mundo. Muriel aborda los documentos desde un punto histórico y generalmente no hace un análisis del discurso, narratológicamente hablando. Lo mismo sucede con los libros que publicó

con posterioridad: *Cultura femenina novohispana* (1982) y *Las mujeres de Hispanoamérica en la época colonial* (1992). El aporte más grande de Muriel es que divulga el papel de las mujeres como partícipes activas en el territorio novohispano, es decir, como madres superiores, monjas, cronistas, poetisas, pintoras, músicas y matemáticas. Igualmente ella resalta la importancia femenina para el desarrollo de la actual sociedad mexicana. Su trabajo de investigación en cuanto a la recolección de datos es enorme, pero, debido a la antigüedad de los estudios sería recomendable una revisión para una mayor precisión sobre la procedencia de las fuentes. Además, desde la demanda crítica del siglo XXI de metodología interpretativa, esta autora no trabaja con una perspectiva que muestre lo suficiente la re-producción de las relaciones de género y su estrecha relación con el colonialismo en la región. Pero esto no quita valor al extenso e innovador trabajo de Muriel.

También, desde el foco historiográfico y religioso, otra pionera es Asunción Lavrin, y en línea con las investigaciones de Josefina Muriel, contribuyó de manera interdisciplinaria al estudio de las mujeres en América con numerosos trabajos, de los cuales nombro algunos de los más relevantes: *Las mujeres latinoamericanas: perspectivas históricas* [1978] (1985), *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII* (2002), *Entre dos orillas: Las mujeres en la historia de España y América Latina* (2012), y *Mujeres en el claustro y el siglo autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII* (2018).

Lavrin afirma que determinadas mujeres se libraron del anonimato histórico simplemente debido a sus características personales o a sucesos que iban en contra de los estereotipos de la época. A este fenómeno de nombrar solamente a las mujeres célebres lo denomina el *síndrome de la gran mujer* (Lavrin [1978] 1985: 3-4). Lavrin realiza un importante trabajo sobre la mujer en torno a la vida conventual, la relación de las mujeres con la iglesia y el control de la sexualidad femenina colonial. La diferencia con mi trabajo es que si bien Lavrin, como doctora en Historia, trata temas de género y estudios de la mujer desde su perspectiva historiográfica, su objeto de estudio es principalmente el monacato femenino tanto en Latinoamérica como en España, en contraste, en mi investigación me centro en el aporte literario de los cronistas que escribieron sobre las mujeres en América.

Kathryn Burgs en *Convents and the Spiritual Economy of Cuzco* (1999) reflexiona sobre las mujeres que vivían en los conventos en la región peruana. Gracias a las investigaciones de Burns se logra transformar la clásica representación de la monjas

reclusa y aislada. Ella comprueba que estas mujeres fueron parte decisiva en la fundación de conventos en Perú. Además, basándose en archivos coloniales muestra la ductilidad que tenían estas religiosas ya que dominaban aspectos que en la época eran socialmente definidos como femeninos tales como la educación, la evangelización de incas y de igual modo, la economía. En su investigación también aborda temas como la política de género y el mestizaje.

Nancy O'Sullivan Beare realizó un estudio publicado en 1956, *Las mujeres de los conquistadores*, en el cual indaga sobre la presencia femenina durante la conquista en diferentes zonas geográficas. Se concentra en las mujeres en las Antillas, Cuba, Nueva España, Perú, Nueva Granada, en el Plata y tierras australes. Tampoco puedo pasar por alto los estudios literarios de Jean Franco sobre la vida de las mujeres en los conventos mexicanos coloniales, por ejemplo, *Representación de la mujer en México* (1994), que, si bien no aporta directamente información a mi estudio porque no trato los temas conventuales en profundidad, sí ofrece un magnífico marco histórico para contextualizar la vida de las mujeres que convivieron con los conquistadores y colonizadores.

Continuando con las investigadoras que aportaron al estudio del corpus de las crónicas de Indias, nombro a Blanca López de Mariscal, quien hace un excelente análisis de las recopilaciones de diversos documentos, realiza una sólida investigación sobre los relatos de viajes y de la literatura novohispana. Para ella los relatos de viajes son una fuente preciosa de información que proporcionan datos sobre regiones y culturas en los que los viajeros narradores son testigos y a su vez son partícipes del imaginario que ellos mismos promulgan (López de Mariscal, 2014: 107). En *Historia de las mujeres en América Latina* López de Mariscal hace un análisis histórico de cómo fue el trayecto femenino a la Nueva España entre 1540 y 1625: (López de Mariscal, 2002: 135). Narra las vicisitudes que tuvieron que vivir las mujeres durante el viaje más las circunstancias particulares que afectaban a estas mujeres. Para este propósito revisa primero los motivos que llevaban a las mujeres a viajar y cuán importante era el reclamo masculino, luego habla de los preparativos para el viaje y describe, por último, los incidentes de la travesía desde la partida de la península ibérica hasta la llegada a la ciudad de México.

López de Mariscal se remite a las *Cartas privadas de emigrantes a Indias* de Enrique Otte (1988) como fuente de información a las cuales yo también me refiero en el capítulo V y VI, con la diferencia que yo me baso en la edición de 1996 y a otras

narraciones de viajeros. En, “La mujer en el drama demográfico de la Nueva España” y en *Historia de las mujeres en América Latina* (2005) aborda el tema del declive demográfico femenino indígena. Para esta investigación histórica de género López Mariscal no solo se remite a las crónicas de fray Bartolomé de Las Casas, fray Toribio de Benavente, fray Motolinía, fray Bernardino de Sahagún, fray Diego Durán, Hernán Cortés, sino que también recurre a las audiencias de México, como cuando explica cómo en 1558 los encomenderos tomaban prisioneras a las mujeres, las erraban como esclavas, y las explotaban hasta la muerte (López de Mariscal, 2005: 135). Posteriormente, López de Mariscal recopilará estas investigaciones en su libro *La escritura y el camino* (2014).

De todos los trabajos de López de Mariscal, el que más se acerca a mi investigación por su tema central es *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista* (1997). En él la autora aborda el tema de la imagen de las mujeres indígenas en el periodo en el que entran en contacto la cultura hispana con la indígena desde el mundo de vista de los narradores testigos. Para este análisis López de Mariscal no solo toma las crónicas de los narradores testigos que estuvieron en América, como es el caso de este estudio, sino que utiliza las narraciones de los cosmógrafos y cronistas mayores de Indias, cargo importante para la reglamentación y funcionamiento dentro de la estructura del Consejo de Indias (López de Mariscal: 1997: 13). Los titulares de esta crónica oficial, que en su mayoría nunca pisaron el Nuevo Mundo, fueron personas de prestigio como cosmógrafos, geógrafos o historiadores que recopilaban la información que recibieron de América la cual instrumentaron y ordenaron (López de Mariscal: 1997: 14).

Mi trabajo se asemeja al de López de Mariscal en cuanto al límite temporal. Los textos datan del siglo XV e inicios del siglo XVII, pero difiere en la elección de los autores de los textos; ella toma a autores españoles, anónimos, indios y mestizos. En mi corpus, en cambio, solo contemplo a los autores españoles que escribieron en territorio americano e incluyo a Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y Jerónimo de Vivar – autores que ella no analiza. Otra diferencia fundamental con las investigaciones de López de Mariscal es el límite espacial. Ella limita su investigación a la Cuenca del Caribe y Mesoamérica, mientras que yo analizo textos de América en toda su amplitud, es decir, América del Norte, Centroamérica y América del Sur. Adicionalmente mi trabajo posee una breve referencia a las mujeres que escribieron durante dicha época: como Isabel de Guevara y la monja alférez con su polémica autoría. Para ello me apoyo en

Irene Silverblatt, quien realizó varios estudios de género en la zona incaica, como *Luna, sol y brujas. Género y clase en los Andes Prehispánicos* (1990). En ellos la autora especula sobre la posición de la mujer en las culturas prehispánicas y la cancelación de su lugar de poder por los españoles.

Con respecto a las relaciones familiares y de género, Stephen Stern, investigó en *La historia secreta del género: Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del período colonial* (1999) la presión social sobre las mujeres, las construcciones culturales de género y los estereotipos femeninos. Carmen Pumar en *Españolas en Indias: mujeres-soldado, adelantadas y gobernadoras* (1988) investiga a partir de cartas y cédulas reales, la vida de esas mujeres que quedaron a la sombra de los conquistadores confinadas al mundo doméstico. También indaga sobre las vicisitudes de mujeres anónimas que fueron indianizadas, de otras anónimas pero que sus acciones quedaron en la memoria popular y otras mujeres puntuales como Catalina de Erauso, Isabel de Guevara, (“la Adelantada del Mar del Sur”) o Beatriz de la Cueva, la gobernadora de Guatemala. Además, es un libro que está ilustrado con muchas obras del Museo del Prado, del Museo de Arte Colonial de Bogotá y de la National Gallery of Art de Washington, entre otros.

Al igual que Josefina Muriel, Carmen Gonzalbo Aizpuru tiene una vasta bibliografía sobre las mujeres en Nueva España en relación con la educación y a la situación político-social que se vivía durante la colonia. En algunas de sus investigaciones como *Con amor y reverencia. Mujeres y familias en el México colonial* (1998) se dedica al estudio de las mujeres y su jerarquía racial, pero sobre todo por la posición de las mujeres ante los hombres, su condición servil ante una sociedad patriarcal, con obligaciones específicas a sus maridos a los que debían tratar *con amor y reverencia*. En *Los muros invisibles: Las mujeres novohispanas y la imposible igualdad* (2016), Gonzalbo Aizpuru, escudriña sobre los ideales femeninos durante la vida colonial en México. Busca entre las biografías de mujeres aparentemente frágiles pero que en realidad llevaban a cabo importantes negocios. Investiga sobre las diferencias de castas femeninas, el trabajo femenino, la política y los modelos patriarcales de vida social.

Debido a la escasez de fuentes específicas para mi trabajo tengo que acudir a artículos de investigación para completar las investigaciones principales. Dentro de los estudios que abordan el análisis de las crónicas de la época de la conquista desde la antropología, la historiografía y la filosofía, se encuentra el de Vanina Teglia. La

autora se refiere sobre todo a los escritos de fray Bartolomé de Las Casas y analiza las ideas utópicas, la identidad del “indio” y la estrategia y coherencia narrativa que utiliza el fray para persuadir a las personas influyentes de su tiempo. Ella quiere demostrar que Las Casas se sirve de concepciones utópicas para implementar su plan de cristianización indígena.

En su trabajo *Bartolomé de Las Casas: entre la utopía y la otredad*, Teglia expone que el fray defendió los derechos de los “indios” y se opuso a la esclavitud. Esto lo llevó a un debate ideológico en 1550 y 1551 con su enemigo, Ginés de Sepúlveda, sobre la naturaleza del “indio”. Sepúlveda alegaba citas de Gonzalo Fernández de Oviedo mientras que Las Casas se basa en el discurso fundador de Colón y se opone a López de Gómara y a Gonzalo Fernández de Oviedo a quien corrige a cuando éste interpreta a Colón (Teglia, 2009: 1-2).

La hipótesis de Teglia se basa en la mutabilidad de la representación del amerindio, es decir, su representación de superioridad o inferioridad variaba según la lectura de cada cronista. Para Las Casas, por ejemplo, el indígena era superior en virtudes porque era más pacífico, más humilde, no tenía maldad, además de la superioridad física, pero además de estas virtudes, el fray sostenía que los amerindios no conocían al Dios verdadero, poseían una sencillez primitiva y eran extremadamente mansos, característica propia de los animales domésticos (Teglia, 2009: 6). Teglia considera que la paternalidad evangelizadora de Las Casas alternaba su representación del “otro” como superior y del “otro” como inferior pero nunca como igual (Teglia, 2009: 6). A través de estas representaciones de la otredad, concluye así la autora, la identidad del americano pudo adaptarse a los deseos de cualquier perspectiva e interés creado (Teglia, 2009: 7).

En su investigación *Ecos, espejismos y analogías en la Historia de las Indias de Bartolomé de Las Casas: un análisis de su coherencia narrativa*, Teglia se concentra en la narrativa de Las Casas y la considera de un estilo repetitivo e insistente, con un uso frecuente de la alegoría (Teglia, 2009: 3). En su trabajo *Viaje a las Indias: recorridos utópicos de los primeros cronistas*, Teglia analiza a fray Bartolomé de Las Casas y a otros cronistas como Cristóbal Colón y Gonzalo Fernández de Oviedo. Una de las diferencias más notables de mi trabajo con el de Teglia es que ella no se refiere las mujeres, en cambio, yo incorporo la perspectiva interseccional de género y de estrato social en la conquista y la colonia. Sin embargo, su visión de la narrativa de Las Casas me aporta conceptos para mi análisis.

Los estudios sobre las crónicas, que tienen relevancia para mí porque ponen su foco en la literatura, son los de Mariana Zinni y Valeria Añón. Zinni considera que el estudio de la escritura femenina novohispana es provechoso para el desarrollo cultural de una sociedad que incluye tangencialmente a las mujeres y que permite visibilizar las estrategias femeninas dentro de la sociedad patriarcal (Zinni, 2015: 88). El aporte de mi trabajo¹ es el análisis literario desde la perspectiva de género entre el siglo XV y el XVII, periodo que las investigaciones Zinni no incluyen.

La autora Valeria Añón realiza su estudio desde la perspectiva literaria e historiográfica. Ella incluye las crónicas dentro de los relatos de viajes, siguiendo las premisas de Walter Mignolo sobre la revisión que necesita el llamado corpus conocido como *Crónicas de Indias*. Valeria Añón está trabajando en un proyecto llamado *Crónicas mestizas y mujeres cronista en América Latina* (siglos XV y XVII). Según Añón se trata de un corpus amplio y diacrónico de textos de Nueva España, andinos y rioplatenses en los que analiza las posiciones de enunciación, retóricas y poéticas, tanto en crónicas mestizas como en textos atribuidos a mujeres. Mientras que Añón utiliza crónicas mestizas, todos los cronistas analizados en mi investigación son europeos. Además, las mujeres cronistas, como ella las llama, son enunciatoras de cartas durante el siglo XVI y luego las mujeres restantes del corpus que analiza ya no entran dentro del ámbito cronológico de mi trabajo. Por otro lado, mi corpus se basa en autores masculinos, solo en el capítulo VII menciono a algunas mujeres escritoras. Por último, quisiera nombrar a María del Carmen Pareja Ortiz, quien realiza una investigación sobre la *Presencia de la mujer sevillana en Indias: vida cotidiana* (1994). Pareja Ortiz se enfoca en la mujer española que emigra a América y a partir de las partidas de defunción americanas del archivo del Juzgado General de Bienes de Difuntos creado en 1550 y de los legajos de la sección de Contratación del Archivo General de Indias, reconstruye las relaciones familiares, sociales y profesionales de las mujeres sevillanas en España (Pareja Ortiz, 1994: 15). Las diferencias más marcadas de su trabajo con el mío es que el de Pareja Ortiz está concebido desde la historiografía y solo contempla a mujeres sevillanas o españolas. El objeto de estudio de Pareja Ortiz no son las crónicas de Indias sino otro tipo de documentos como actas de defunción, legajos y expedientes de herencias. A pesar de las grandes diferencias

¹ Zinni escribe un artículo sobre una poetisa criolla María de Estrada Medinilla, primera mujer en ser editada con su nombre real, quien escribió una Relación a su prima que vivía en un convento, sobre la entrada en México en el año 1640 del nuevo virrey, el Marqués de Vileña (Zinni, 2015: 86). Pero este estudio queda afuera de los parámetros cronológicos de mi trabajo.

quiero resaltar la importancia de su trabajo para el mío porque debido a la riqueza de documentación que ella posee, me facilita la reconstrucción historiográfica de la vida de la mujer sevillana durante la colonia.

Dentro de este amplio repertorio de estudios mi investigación es innovadora por varias razones. Primero, porque el espacio geográfico en el que está inscrita abarca contextos coloniales de norte, centro y Sudamérica. Segundo, porque a diferencia de los estudios literarios tradicionales, como los anteriormente nombrados de Josefina Muriel (1946, 1982, 1992) mi trabajo contrasta en el plano geográfico y en el plano sociocultural de los cronistas debido a que algunos de ellos son militares como Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y Jerónimo de Vivar, algunos religiosos como Bartolomé de Las Casas, Reginaldo de Lizárraga y Bernardo de Sahagún y finalmente Cristóbal Colón quien es comerciante. En tercer lugar, la investigación es innovadora por el amplio periodo de tiempo que abarca. En cuarto lugar, más que tomar crónicas escritas en España como reelaboraciones de textos de narradores testigos mi interés epistemológico se fundamenta en el estudio de documentos escritos por hombres españoles y redactados en territorio americano, lo que significa un común denominador del objeto de análisis. Se estudian documentos heterogéneos desde el siglo XV al XVII. La investigación ofrece, por último, un aporte a los estudios coloniales en América Latina desde la perspectiva de género.

Mi estudio gira en torno al contraste de los discursos literarios y de la realidad factual que ofrece una visión del mundo femenino desde diferentes aspectos como el cultural, racial o socioeconómico descritos por los cronistas masculinos. Como sostiene Lerner,

hombres y mujeres viven en un escenario en el que interpretan el papel, de igual importancia, que les ha tocado. La obra no puede proseguir sin ambas clases de intérpretes. Ninguna contribuye más o menos al todo; ninguna es secundaria o se puede prescindir de ella. Pero la escena ha sido concebida, pintada y definida por los hombres. Ellos han escrito la obra, han dirigido el espectáculo, e interpretado el significado de la acción. Se han quedado con las partes más interesantes, las más heroicas, y han dado a las mujeres los papeles secundarios (Lerner, 1990: 30).

En mi corpus analizaré los tópicos que se produjeron en el contexto de la representación hegemónica masculina de género y mostraré la manera en que la ideología patriarcal posicionó a las mujeres en los textos. Me detengo a revisar qué relevancia y qué presencia tiene el género femenino en las crónicas latinoamericanas del siglo XV y XVII. Buscar la ausencia forma parte del trabajo literario.

II) ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

Para obtener un eje analítico adecuado de las crónicas divido mi trabajo en siete capítulos. En el primer capítulo me concentraré en los inicios de la Literatura Hispanoamericana porque considero que estos textos son el germen de esta narrativa. Voy a establecer la diferencia entre cartas, relaciones y crónicas, además de sus respectivas funciones porque este paso es fundamental para el entendimiento del objeto de análisis de mi investigación.

El segundo capítulo tratará sobre la elección de los textos heterogéneos del corpus primario de investigación de los siguientes cronistas españoles: Cristóbal Colón (1451? - 1506), Hernán Cortés (1485-1547), Bernal Díaz del Castillo (1496? - 1584), Bartolomé de Las Casas (1484-1566), Reginaldo de Lizárraga (1545?-1615), Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1488?-1558), Jerónimo de Vivar (1525?-?) y Bernardino de Sahagún (1499?-1590) (Oviedo, 1995). Este corpus diacrónico de documentos, conocidos como “Crónicas de Indias”², está conformado por crónicas, cartas, relaciones y epístolas que difieren en los puntos de enunciación del locus, es decir, que se escribieron en diferentes puntos geográficos americanos.

En el tercer capítulo se procederá a la presentación individual de cada cronista, se ofrecen datos biográficos relevantes para este trabajo y se presenta el corpus. Se ubicará a los cronistas dentro de la sociedad española del siglo XV y XVI y se tendrá en cuenta el ámbito social, económico y educativo al que pertenecían y al que alcanzaron en su calidad de militares o sacerdotes en América.

En el cuarto capítulo se investigará la mirada autotestimonial de los conquistadores y colonizadores en América, la identidad, la visión hegemónica de los mismos y el contexto cultural y filosófico que circundaba sus obras. En estos documentos tan diversos en cuanto a fechas de creación, estilos literarios y objetivos de los autores, se refleja la importancia de la propia identidad de los cronistas, se observa el posicionamiento identitario generalmente militar y eclesiástico del *yo* como narrador testigo, del *otro* como el indígena desconocido y exótico y del *nosotros* como grupo

² Definir las “crónicas de Indias” es una tarea complicada porque se trata de un vasto conjunto heterogéneo de textos que comprenden cartas, diarios, memoriales, anales, historias, relaciones, relaciones de méritos y servicios, comentarios en obras de carácter religioso, visitaciones, y crónicas. También en cuanto a contenido son obras muy diversas porque abarcan temas históricos de índoles natural como cultural delimitados en un espacio preciso, los territorios de ultramar regidos bajo la administración española o de “Indias” y que fueron escritos entre los siglos XV- XVI. (Ortega Sánchez 2011: 129) En el capítulo I se tratará el tema de las crónicas de Indias.

colonizador español. También se analizará la mutación del comportamiento y el cuerpo eurocéntrico y su adaptación al nuevo espacio sociocultural de la colonia, como es el caso de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y otros soldados que permanecieron en comunidades indígenas y adoptaron nuevas maneras de ser.

El quinto capítulo está dedicado a la visión masculina del universo femenino de la mujer española, india y mestiza en sus diferentes ámbitos geográficos. En este punto me interesa subrayar cómo los autores empíricos masculinos marcan los ideologemas que constituyen sus propios discursos relacionados con las mujeres. Se muestra cómo la mujer aparece como un ser extraño, ajeno, exótico y en ocasiones idealizado. Por este motivo, en el corpus se analizará la percepción de la alteridad femenina por parte de todos los cronistas de manera grupal, de la mujer europea, indígena y criolla. También se tratará la hechicería y la persecución femenina por la Inquisición, así como las estrategias masculinas para cancelar las acciones de las mujeres.

En el sexto capítulo se expondrá la visión general de cada cronista haciendo hincapié en una síntesis de sus visiones del mundo femenino. Es decir, se tematizará a la mujer dentro de los documentos escritos por estos autores y se presentarán las características que desde la perspectiva de género son las más relevantes en cada uno de ellos. El análisis toma como marco de referencia las teorías de relaciones de género medievales arriba mencionadas. Al final del capítulo se reconstruye de manera general el lugar simbólico del *otro* o la *otra* para cada cronista. Se indagará en la posible evolución de la mirada masculina en: el cronista del encuentro de culturas; el cronista de la conquista y de la exploración y analizará la transformación de la visión del *otro* femenino a través de estos años.

El séptimo capítulo tratará sobre lo inesperado, los textos de autoría femenina. Es decir, se esbozará la razón por la cual escribían las mujeres, quiénes lo hacían y se hablará de los poquísimos documentos escritos por mujeres que se encuentran de la época que cubre esta investigación, es decir, desde el siglo XV hasta principios del siglo XVII (1609). También se hablará de la incipiente voz femenina como personaje narrado que se abre paso en algunas crónicas. Si bien este capítulo es informativo porque no responde al objetivo central de mi trabajo, es importante porque puntualiza qué mujeres de las que tenemos conocimiento escribieron dentro del período cronológico que va aproximadamente de 1492-1650. También este capítulo es fundamental porque marca el posible inicio de una futura línea de investigación que necesita un estudio detallado.

El inicio de la Literatura Hispanoamericana: representar una nueva realidad.

En mi caso, además, estoy convencido de que contar la historia verdadera es de mala suerte. Me consuela, sin embargo, que alguna vez la historia oral podría ser mejor que la escrita, y sin saberlo estemos inventando un nuevo género que ya le hace falta a la literatura: la ficción de la ficción.

Gabriel García Márquez, *Vivir para contarla*

Objetivos

Este capítulo consta de tres apartados. En primer lugar, se definirá el inicio de la Literatura Hispanoamericana. Se tematizarán los textos escritos por los primeros cronistas que llegaron a América y se tratará el tema de la ficción y la factualidad de los primeros textos hispanoamericanos. Luego se expondrá brevemente la postura de este trabajo con respecto a los textos jurídicos. Por último, se señalarán las bases teóricas propuestas por Walter Mignolo (1982) para definir históricamente los géneros discursivos como la carta y su función, la relación y la crónica; además de la importancia de estos en el mundo de los siglos XV y XVII.

1. El inicio de la Literatura Hispanoamericana:

el discurso masculino que representa una nueva realidad.

La Literatura Hispanoamericana se remonta al encuentro de culturas³ por parte del Almirante Cristóbal Colón y los pueblos originarios americanos en 1492⁴. Oviedo afirma que Colón y los primeros españoles llevaron una nueva cultura y el germen de la nueva expresión literaria (Oviedo, 1995: 72). Continúa diciendo que la literatura brotó en América con los conquistadores a través de formas básicas como los romances, plegarias, sátiras, canciones populares y otras de mayor importancia como la crónica, el teatro y la poesía popular (Oviedo, 1995: 72). Si bien los orígenes de la

³ El término *encuentro de mundos* o *de culturas* puede resultar polémico, pero es el mejor dentro de todo el debate terminológico alrededor del descubrimiento de América. Considero que al hablar de encuentro de culturas se realiza la postura conciliatoria entre lo indigenista y lo hispanista. En palabras de Sabato al hablar de “encuentro de mundos” se puede reconocer las atrocidades perpetradas por los conquistadores, pero también aceptando las consecuencias positivas de la conquista hispánica. (Sabato, Ernesto (Enero 2, 1991). “Ni leyenda negra ni leyenda blanca” Recuperado de: https://elpais.com/diario/1991/01/02/opinion/662770813_850215.html

Todorov afirma que el descubrimiento de los americanos es el encuentro más asombroso de toda la historia (Todorov, 1998: 14). Más tarde, Todorov reflexiona si la palabra encuentro es la más apropiada para usar en este importante hecho histórico que culmina, según él con exterminio indígena: “el encuentro nunca volverá a alcanzar tal intensidad, si ésta es la palabra que se debe emplear: el siglo XVI habrá visto perpetrarse el mayor genocidio de la historia humana” (Todorov, 1987: 14). Otros escritores critican más duramente el uso de este término debido a que no se puede hablar de encuentro cuando se trata de una relación asimétrica en la que una parte excluye al “mundo del Otro” de toda racionalidad y valor religioso (Dussel, 1984: 62)

⁴ Diversos investigadores ubican el origen de la Literatura Hispanoamericana con la llegada de Cristóbal Colón a América. Por citar a algunos, nombro a B. González Stephan (), E. Anderson Imbert (1954), C. Goič (1978, 1988), P. Henríquez Ureña (1978), E. Puppo Walker (1982), R. Fernández Retamar (1984), J. Sabourin (1995), V. E. Matus (1992), J.M. Oviedo (1995), T. Fernández (1995), Kanev (2000). Rolena Adorno, en su trabajo sobre las *Polémicas sobre la posesión de las Indias en las letras hispanoamericanas*, el cual se tratará más adelante en esta tesis como herramienta de análisis, admite que es conocido por todos que el origen de la literatura latinoamericana radica en las crónicas (Adorno, 2009: 72).

literatura hispanoamericana parecerían fáciles de establecer cronológicamente, el asunto es mucho más complejo debido a que por un lado la tradición hispánica tiene que basarse sobre un sustrato de tradiciones, mitologías e imágenes indígenas y por otro, las tradiciones y mitologías indígenas siguen evolucionando a pesar de la hegemonía literaria española y concluyen por asimilarse a ella con una manera mestiza y una ideología aparentemente pagana (Oviedo, 1995: 72).

Según Rodríguez y Salvador se denomina Literatura Hispanoamericana a la literatura escrita en lengua castellana de las regiones de habla hispana del Caribe, Norteamérica, Sudamérica y Centroamérica que se puede dividir en diversas fases como la literatura de la conquista, colonia, independencia, nacional moderna (Rodríguez y Salvador, 2005: 7). Por lo tanto, “la literatura hispanoamericana será aquélla que exprese ese denso y confuso fondo común, ya sea que los criterios geográfico, genético o temático estén presentes o falten algunos y aun todos” (Oviedo, 1995: 22). González Echevarría, sostiene que los primeros textos escritos en América, además de tener valor literario son el origen de la literatura hispanoamericana: “Si la literatura hispanoamericana existe, las crónicas que son su origen tienen ya que ser literatura” (González Echevarría 1983: 9). Hay incluso autores como Adolfo Castafión, Peter G. Earle, y Robert Mead Jr. (1973), José Luis Gómez Martínez (1981) Ernesto Mejía Sánchez (1971), que marcan el origen del ensayo latinoamericano en las crónicas. En este trabajo solo se analizará el primer período de la historia literaria hispanoamericana, es decir, el período colonial, que comprende la época renacentista y barroca.

En el siguiente capítulo voy a definir los textos que conforman el corpus de este trabajo. Se trata de textos que cuentan con la voz de narradores autodiegéticos y homodiegéticos que narran la vida de sus autores, quienes habitaron el suelo americano desde el siglo XV hasta el XVII. Los textos redactados durante la conquista y la colonia son de varios géneros y denominaciones, por esta razón, voy a limitar mi corpus textual a las crónicas, las relaciones y las cartas del período comprendido entre 1492 y 1600 aproximadamente, más precisamente 1609 que es fecha de creación de la última crónica analizada.

Uno de los grandes desafíos de los escritores del descubrimiento⁵ y de la conquista iba a ser representar la nueva realidad que iban encontrando a su paso:

⁵ El término *descubrimiento* es un concepto muy discutido entre los científicos. En este caso yo hablo de descubrimiento desde el punto de vista europeo. Tzvetan Todorov, en *La Conquista de América*

Historiadores, cosmógrafos, médicos, escritores de muy variadas materias técnicas, y lo que es más, hasta los místicos, ponen por delante de la experiencia de la autoridad, la experiencia personal. Para llegar a esta actitud tuvieron a su favor, por lo menos muchos de ellos, una circunstancia muy peculiar: la necesidad de relatar lo visto y hecho en América, para lo cual no disponían de modelos clásicos, modelos que, en cambio, sí podrían emplearse para hablar de Germania, Escitia, Livia, etc. Para dar fuerza a lo que de América se contaba, no había más remedio que acudir a la razón del viejo tópico, y extremar su valor. No cabía más que asegurar haber visto tantas cosas nuevas y extrañas, para conseguir ser creído (Maravall, 1963: 113-114).

Lo que sostiene José Antonio Maravall es un hecho que se va a dar a lo largo de los textos analizados; autenticar los sucesos a través de las experiencias personales, lo visto y oído da un grado de legitimación irrefutable, los textos en primera persona van a estar cargados de valor. De esta manera se puede afirmar que la fuente de los cronistas fue su propio testimonio y experiencia: “En cualquier caso, el testimonio de los contemporáneos, por encima de toda referencia a lo aprendido en los viejos textos” (Maravall, 1963: 115).

En palabras de Rolena Adorno las crónicas de Indias están pobladas tanto de figuras históricas como ficticias y son testigos de la tradición histórico-literaria de América Latina (Adorno, 2009: 80). Ya desde los primeros textos americanos los cronistas quisieron dar la imagen de grandes hombres que realizaban grandes hazañas en nombre de Dios y de la Corona⁶ a través de una presentación ficcional y fáctica. Las crónicas son testigo de la idealización del conquistador que desembocará en la plasmación de dicho concepto en novelas y obras de teatro.

1.1 Los textos del descubrimiento

Básicamente, dentro de la vasta cantidad de manuscritos de la conquista y de la colonia se pueden trazar algunas clasificaciones dependiendo del tipo de texto al que corresponden. Walter Mignolo, propuso en 1982, una visión diferente sobre la primera prosa latinoamericana que va a ser uno de los pilares en los que baso este trabajo.

(1998), habla de 1492 como una fecha esencial porque anuncia y funda la identidad presente latinoamericana. Según la tesis de O’Gorman, América no fue descubierta sino inventada porque esta es una utopía que necesitaba Occidente en ese momento histórico determinado. “Entender la historia como una invención no como una creación. La clave para resolver el problema de la aparición histórica de América estaba en considerar ese suceso como resultado de una invención del pensamiento occidental y no ya como un descubrimiento meramente físico, realizado, además, por casualidad” (O’Gorman, 1977: 9-10).

⁶ Ya desde el primer viaje, Cristóbal Colón, deja claro en su *Diario de a bordo* que él y sus hombres estaban llamados a realizar algo grandioso de carácter divino: „vinieron muchos y muchas mujeres, cada uno con algo, dando gracias a Dios, echándose al suelo, y levantaban las manos al cielo y después a bozes nos llamaban que fuésemos a tierra“ (*Diario*: 401). Más adelante se discutirá con más profundidad el concepto de las hazañas en nombre de Dios y de la Corona y cómo los indígenas reconocen el poder en los españoles.

La organización de la prosa narrativa del periodo colonial, en las letras hispanoamericanas, presenta un problema tipológico que puede dividirse en dos instancias: la una, que corresponde a lo que aquí denominaremos formación textual, pone en relieve lo tipológico en el carácter «literario» o «no literario» de los escritos sobre el descubrimiento y la conquista; la otra, que corresponde a lo que aquí llamaremos tipos discursivos presenta un nivel clasificativo interno en el cual debe considerarse a qué *tipo* pertenecen los discursos actualmente – y en su generalidad- considerados como «crónicas» (Mignolo, 1982: 57).

A su vez Mignolo admite que muchos de los textos escritos considerados crónicas fueron escritos por diversos hombres de acción que produjeron documentos sin intenciones literarias. La importancia literaria de los primeros textos es fundamental para el estudio del género literario, desde las crónicas hasta el teatro hispanoamericano donde se irrumpe la nueva realidad americana con gran fuerza creadora. Los autores observan absortos el espacio americano, “si no maravilloso al menos perturbador” (Anderson Imbert, 1975: 19).

Para solucionar la clasificación de la prosa narrativa del período colonial, Walter Mignolo afirma que, la mayoría de los historiadores optaron por considerar a estos escritos como “crónicas literarias” y organizarlas por períodos. El autor hace notar que lo que se pone en juego es la adecuación de las diferentes periodizaciones. Cita como primera periodización “literaria”, además de la Anderson Imbert (1967), la propuesta de José Juan Arrom (1977) en la que se ofrece un resumen crítico de las divisiones generacionales de la literatura hispanoamericana.

Mignolo (1982: 57) comienza su trabajo con la noción de texto como “«acto verbal conservado en la memoria colectiva y de alta significación en la organización de una cultura»”. De ahí saca dos conclusiones; una, que el acto verbal es inseparable de la lengua, y otra que en la expresión “alta significación en la organización de una cultura” se puede distinguir el texto del documento, lo cual no quiere decir que el texto no pueda emplearse como documento. Mignolo dice que una cultura no conserva solo texto, sino que conserva los textos de una cierta clase.

Los criterios de clasificación operan en distintos niveles; dos de ellos nos son imprescindibles para la materia que tratamos: en primer lugar, los textos se clasifican por su pertenencia a la clase más inclusiva (literarios, filosóficos, religiosos, etc.). Denominaremos esta clase, en su generalidad, *formación textual*; en segundo lugar, los textos se clasifican en el interior de una clase. Para el caso de la literatura, contamos con la conocida clasificación en géneros y sus correspondientes subdivisiones. Denominaremos a esta segunda operación clasificatoria *tipos discursivos* haciendo al mismo tiempo la salvedad de que, por una parte, los tipos discursivos rescatan particularidades de la *forma* de los textos y, por otra, que podemos encontrar, en la historia de una cultura, *tipos discursivos* que no se

relacionan estrechamente con una *formación textual* (tal como veremos en el caso de las *cartas* y de las *relaciones*) (Mignolo, 1982: 58)⁷.

Mignolo realiza una afirmación sobre el significado de los textos dentro de una sociedad, sostiene que dentro de una cultura se pueden considerar significativos los textos escritos en la lengua de esa cultura como también aquellos textos que si bien están redactados en un idioma extranjero tienen significado de una manera o de otra en la cultura en cuestión. Como ejemplo nombra las cartas de A. Vespucio y de Pedro Mártir de Anglería. Estos textos forman parte de una cultura hispana por referirse a hechos cruciales en la historia de esa cultura, como lo es el descubrimiento, y por estar relacionados con la estructura de poder en el momento en que se concibieron dichos textos.

Por este principio, el criterio organizativo del material de los textos que analiza Mignolo no lo determina el *tipo* ni la *formación* sino el referente, o sea, el descubrimiento y la conquista del nuevo Mundo. A esto le suma otro criterio, que denomina cronológico-ideológico, y consiste en un corpus textual cuyo límite cronológico se inicia con el *Diario de navegación* de Cristóbal Colón y culmina con la *Historia del Nuevo Mundo* de J.B. Muñoz (1793). Esta cronología coincide con la época colonial y además con la dimensión ideológica del período en el que se denomina al territorio americano “Indias” o “Nuevo Mundo”, antes de ser llamado con asiduidad “América”, lo que traerá consigo un cambio político económico.

Además, el corpus de las crónicas de Indias constituye en sí una unidad ya que designa una familia textual en la que se haya gran diversidad de formas y funciones, con características que permiten agruparlos en tipos y en formaciones. Mignolo analiza la prosa narrativa del período colonial y concreta la división de los textos en *cartas relatorias*, *relaciones* y *crónicas*.

Añón (2009: 2) sostiene que los textos de tradición occidental que componen la familia de las crónicas de Indias se clasifican como un subgénero de la historiografía hispánica y se organizan en tres grandes grupos: cartas relatorias, relaciones e historias.

En cambio, Rodríguez Arenas (1992), en su artículo sobre los pasajes narrativos en las crónicas de Indias, ofrece unas técnicas de recontextualización que proporcionan un nuevo punto de vista para descontextualizar fragmentos y recontextualizarlos para

⁷ Cursivas en el original

convertirlos en textos que presentan la historia como ficción. También menciona lo que las experiencias y la verdad suponían para los autores.

Sus autores, sabiéndose rodeados de contextos discursivos con diferentes epistemologías que la oficialidad desechaba, convierten su intento, no solo en contar sus experiencias y los diversos hechos que les parecen dignos de memoria, con rasgos que se deben a las condiciones de su tiempo, sino también en persuadir a través de sus escritos a su auditorio de la verdad que narran (Rodríguez Arena: 1992: 354).

Estos textos poseen características comunes que los relacionan intrínsecamente, como, por ejemplo, la lengua en la que escribe su autor. Además, la mayoría comparten la misma procedencia hegemónica y son parte del mismo grupo ideológico. Según Mignolo (1982: 61) las cartas relatorias e historias tienen una estructura retórica definida vinculada a las tradiciones. Enrique Imbert (1967: 21) también comparte la visión de Mignolo diciendo que Colón recurre en sus textos a las figuras literarias tradicionales. Para defender su línea argumentativa, Mignolo (1982: 61) recurre a la apreciación de Palm sobre el idealismo de la realidad americana.⁸

1.1.2 Ficción y factualidad de los textos hispanoamericanos.

El discurso de los primeros autores hispanoamericanos presenta algunas características que hacen a estos textos únicos. Los narradores testigos de las crónicas de Indias son narradores autodiegéticos y homodiegéticos. Los letrados alternan elementos factuales y ficcionales. A esta alternancia de los autores, López de Mariscal, la define como el discurso de ficción, y por otro lado, el discurso histórico, o sea, el fáctico.

La textualización del componente imaginativo suele presentarse a través de la repetición de modelos, arraigados en la tradición, que proceden de los textos fundantes; mientras que la de los componentes referenciales es presentada por el emisor como una propuesta de nuevos modelos narrativos y descriptivos que se utilizaban para dar cuenta de la realidad a la que el narrador testigo se ve expuesto. En esta forma entra en juego una doble tensión entre el imaginario y el referente (Mariscal, 2004: 187).

En cambio, White trabaja sobre el concepto del “discurso imaginario” o el “discurso del deseo” relacionado con el “discurso de lo real”, que sería la historia (White, 1992: 35). “El discurso histórico hace deseable lo real convirtiéndolo en objeto de deseo, y lo hace imponiendo en los acontecimientos que se representan como reales la coherencia formal que poseen las historias” (White, 1992: 35). Añón considera que lo

⁸ Palm (1948: 136-137) demuestra que la escritura de Colón está determinada por la tradición literaria de resaltar algunos elementos del paisaje de la lírica y de las novelas italianas. Estos elementos que constituyen el paisaje ideal lo conforman los árboles, el agua, la brisa y el canto de los pájaros.

interesante es que ambos planos, el discurso de lo real y el discurso imaginario no se presentan como contrapuestos, tan solo se entrelazan en el deseo de lo real” (Añón 2009: 5).

López de Mariscal resalta dos marcadores introductorios recurrentes en las crónicas americanas que relaciona con el imaginario, como *les pareció, se cuenta, afirman con juramento*. Afirma que en este tipo de construcciones pondera la verosimilitud, lográndolo a través de la combinación de dos factores, por un lado, en estos textos se repiten leyendas, los mitos y/o lugares comunes, y, por otro lado, se adjudica la narración a un grupo de personas que vivió esa experiencia extraordinaria, al saber colectivo. Por esto se puede decir que hay grandes similitudes en los primeros textos, como la recurrencia a los monstruos, gigantes, lugares fabulosos y referencias a personajes históricos como Plinio, Ptolomeo o Marco Polo (López de Mariscal, 2006a: 144). Estos puntos de referencia llevarían al destinatario a lo conocido. López de Mariscal asegura que estos mitos poseen gran movilidad y que tienden a desplazarse dependiendo del espacio en el que se encuentran los cronistas. Por ejemplo, algunos lugares como la fuente de la juventud aparecerán solo en los relatos de la Florida y el Caribe, y el mito del Dorado solamente en los textos sobre la conquista del Perú y Florida. Sin embargo, las amazonas y los caníbales parecen estar de manera omnipresente en los textos de la conquista.

López Mariscal señala que los mitos y leyendas tienden a renovarse y al entrar en contacto con los mitos locales es donde se produce un sincretismo y de esa unión surge una nueva vida americana, una nueva identidad que vigoriza el relato europeo a través de un sustrato mitológico local (2004: 367).

Rolena Adorno discute, en su trabajo *Polémicas sobre la posesión de las Indias en las letras hispanoamericanas* (2009)⁹, sobre los autores coloniales y presenta tres argumentos sobre la ficcionalidad y factualidad del papel de las letras coloniales en la literatura latinoamericana. En primer lugar, expone que las crónicas de Indias no solían orientarse por eventos históricos sino por los debates sobre éstas: el derecho o no de imponer el dominio español sobre los nativos. En segundo lugar, explica que en estas crónicas se pueden descubrir cómo la literatura de ficción deriva del género de la historia y, por último, dice que la centralidad en la tradición cultural

⁹ Hay un trabajo previo y más extenso en inglés: Adorno, Rolena (2007): *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale UP.

hispanoamericana de los debates está todavía presente en obras actuales (Adorno, 2009: 68).

Adorno se centra en esos debates que se dieron entre los autores que escribieron de o desde América en el siglo XVI y formaron parte de las discusiones sobre el derecho español a conquistar las Indias, y a dichos debates o discusiones las denomina *polémicas de posesión*¹⁰ (Adorno, 2009: 70). Los autores que participaron en estos debates, continua Adorno, no lo hicieron desde espacios incontaminados, con memora prístina y especulaciones abstractas, sino con el trasfondo de apasionadas discusiones entre los tres abogados más influyentes de la época: Francisco de Vitoria, Juan Ginés Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas (Adorno, 2009: 70). Dichas discusiones forman parte de una historia intelectual que se incorporó a los escritos narrativos, que en su momento se presentaron como empíricos e históricos e inauguraron la narrativa de América Latina (Adorno, 2009: 67).

En el año 1550 se debatió en Valladolid en una junta precedida por Carlos V si los españoles tenían derecho a imponer su dominio sobre los amerindios (Adorno, 2009: 70). En estas contiendas se argumentó el carácter perjudicial de las costumbres indígenas para negarles, no su capacidad sino su derecho a gobernarse (Adorno, 2009: 70).

Las Casas experimentó una gran evolución en su pensamiento a medida que se deterioraba la situación en las Indias y sus escritos encarnaban los argumentos sobre la persistencia de las polémicas sobre la posesión de Indias. Asegura que los escritos de Las Casas son la base de sus argumentos debido a que “no hay otro autor cuyos escritos sean una referencia imprescindible, explícita o implícitamente, a favor o en contra” sobre los relatos sobre la conquista de los siglos XVI y XVII (Adorno, 2009: 72). Adorno asegura que a través de las crónicas de Las Casas se puede: “trazar la emergencia de la ficción literaria a partir del crisol de la tradición historiográfica para luego, descubrir, en la ficción novelística, las resonancias de los debates del siglo XVI” (Adorno, 2009: 72).

¹⁰ Adorno escoge esta denominación porque “polémica” es un término que deriva del griego y significa guerra y se utilizaba en la época moderna para designar los debates teológicos que se dieron durante los siglos XVI y XVII, así como también como las controversias que surgieron durante el Siglo de las Luces. Por otro lado, aplica el concepto de “posesión” como concepto jurídico porque se relaciona con el control físico e implica dominio, y lo aplica más allá de la idea de soberanía para incluir el acto de gobernar o gobernarse y el ejercicio de la autoridad plítica, histórica o literaria (Adorno, 2009: 70).

Adorno demuestra a través varios ejemplos, cómo en las crónicas triunfa la autoridad narrativa sobre la histórica (2007; 2009: 77)¹¹. Adorno se basa en los siguientes cronistas para argumentar su postura: Bartolomé de las Casas, Felipe Guaman Poma de Ayala, Bernal Díaz del Castillo, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y el Inca Garcilaso de la Vega. Luego hace una revisión sobre el legado de las polémicas de posesión sobre autores del siglo XX como Reinaldo Arenas, Alejo Carpentier, Juan Rulfo y Gabriel García Márquez (2009: 67-80).

El Inca Garcilaso parece que aboga por la veracidad histórica de lo que narra, pero en realidad crea la ilusión de una verdad histórica porque se mueve en el plano de la autoridad de las letras (Adorno, 2009: 77). Su criterio es la verosimilitud con respecto a los acontecimientos tal y como existían en el mundo literario, en el sistema narrativo y cronístico (Adorno, 2009: 78). Por lo tanto, la obra de Garcilaso y su autor ganan coherencia, integridad y autoridad histórica basándose en narrativas de autores anteriores. Concretamente, Garcilaso inventa un lugar geográfico, supuestamente histórico, llamado *Guacane* en los *Comentarios Reales* que nunca existió, pero para crearlo se basó en topónimos de su quechua nativo y para darle credibilidad a su relato cita a *Naufragios* de Cabeza de Vaca que habla sobre los indígenas de esos lugares y le concede a este cronista y a sus compañeros de viaje una influencia más allá de lo pensado sobre los nativos del lugar (Adorno, 2009: 78). Por otro lado, Adorno cita “la figura de Gonzalo Guerrero¹² para ilustrar el nacimiento de la ficción literaria en la narración historiográfica” (2009: 78). Bernal Díaz del Castillo hizo una invención¹³, un emblema de una figura que hasta hoy en día aparece como figura histórica verídica (Adorno, 2009: 76, 78). Incluso se llama a Gonzalo Guerrero es el Padre del Mestizaje¹⁴ y se lo pone como contraposición a Marina.

1.1.3 Los textos jurídicos

Me interesa nombrar otro tipo de texto que proporciona gran cantidad de información para la historiografía en general y que es el texto jurídico: “La mayoría de los estudios literarios coloniales han pasado por alto el análisis de textos jurídicos, excluyendo de

¹¹ Véase: Adorno, Rolena (2007): *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale UP.

¹² Se analizará a Gonzalo Guerrero en el apartado 7.6 La voz de la mujer en las crónicas.

¹³ Véase: Adorno, Rolena (1996): “La estatua de Gonzalo Guerrero en Akumal: iconos culturales y la reactualización del pasado colonial”, en: *Revista Iberoamericana*, no. 62, 176-177.

¹⁴ Véase: Aguirre Rosas, Mario (1975): Gonzalo de Guerrero, padre del mestizaje iberomexicano, México, *Jus.*; y Holbrook Johnson (1988), “Padre de los mestizos mexicanos”, *Américas*, vol. 40, nr. 2, pp. 26-29.

esta manera un importante cuerpo de información y conocimiento sobre la conquista y colonización de América” (Marrero-Fente 2002: 49). En la clasificación de la prosa narrativa de Mignolo (1982) no se incluyen este tipo de textos. A pesar de ello, considero que los textos jurídicos pueden ser de relevancia ocasional al proporcionar datos historiográficos interesantes en la investigación literaria en general. Sin embargo, a pesar de reconocer el importante valor informativo, tengo que dejar este tipo de textos de lado porque no son relevantes para mi objeto de estudio.

1.2 Definiciones históricas de los géneros discursivos

La mayoría de los historiadores hispanoamericanos optaron por llamar a las primeras obras en español escritas en el continente americano “crónicas literarias” y organizarlas por períodos (Mignolo, 1982: 57)¹⁵. El corpus textual que conforman las crónicas constituye una *unidad* porque tiene en común el referente, o sea, el descubrimiento y la conquista de Indias y ciertas fronteras cronológico-ideológicas¹⁶ (Mignolo, 1982: 58). Mignolo denomina a esta *unidad*, formada por *cartas relatorías, relaciones y crónicas*, una *familia textual* por la diversidad de formas y funciones de sus textos.

Si se define el concepto texto como “acto verbal conservado en la memoria colectiva y de alta significación en la organización de una cultura” (Mignolo, 1982: 58) se puede inferir que muchos textos que conforman el corpus de las crónicas son importantes para la cultura hispana por referirse a un hecho crucial de la historia española y por estar relacionados con el poder monárquico de esa época. Por lo tanto, quisiera darles a los textos que analizaré en este trabajo una mirada diferente en cuanto al análisis.

Para decirlo en términos weberianos, se trataría de poner más énfasis en *Verstehen* que en *Erklären*, propiciando así una lectura del pasado más comprensiva que explicativa. O, por utilizar la clásica distinción antropológica acuñada hace medio siglo por el lingüista Kenneth L. Pike, me parece que a estas alturas caben pocas dudas de que la perspectiva dominante en la historiografía actual es mucho más de tipo emic que de tipo etic. Frecuentemente nos interesa más comprender “desde

¹⁵ Ver en apéndice, cuadro de periodización de Goič, Cedomil (1975): „La périodisation dans l'histoire de la littérature hispanoaméricaine”, en: *Études Littéraires*, vol. 8, núm. 2-3, pp. 269-284.

¹⁶ La frontera cronológica de las crónicas literarias inicia con el texto inaugural de Colón, *El diario de navegación* (1492), y finaliza con la *Historia del Nuevo Mundo* de J.B. Muñoz (1793) (Mignolo, 1982: 58). El *Diario de navegación* o *Diario de a bordo* de Colón (1492), es según Mignolo, el texto inaugural de la familia discursiva de las crónicas (Mignolo, 1982: 60). Según Mignolo la denominación de inaugural requiere doble valor, por un lado, representa un texto que marca un lugar en el contexto verbo-conceptual porque la obra se refiere a las tierras hasta ese momento ignotas, y por otro lado, el *Diario* evidencia el comienzo de una trayectoria que paulatinamente va modificando el concepto de estructura y habitabilidad del mundo (Mignolo, 1982: 60).

Esta cronología que coincide con la época colonial, está marcada por la dimensión ideológica, es decir, lo que se denomina en los textos como *Indias* o *Nuevo Mundo*, justo antes de que a finales del siglo XVIII se hablara de América (Mignolo, 1982: 58).

dentro” los contenidos culturales, prácticas o instituciones, tal como eran interpretados por los “indígenas del pasado” que desplegar en nuestros análisis grandes teorías y esquemas interpretativos que proyecten sobre ellos categorías completamente ajenas a los sujetos involucrados en la acción (Fernández Sebastián, 2004: 2).

Fernández Sebastián, propone una técnica de análisis que considero de utilidad para este trabajo, sin embargo, implica una paradoja. Se trata de un acercamiento a los agentes históricos, lo que a su vez puede producir un alejamiento de estos. Es decir, el trabajo del investigador de hoy en día consistiría en “la aprehensión de los mundos conceptuales de la «política» de los siglos XVI y XVII” (Fernández Sebastián, 2004: 3), esto demuestra en qué medida aquel universo político-intelectual le es difícilmente equiparable, pues es inconmensurable. “Por eso decimos que en este caso la cercanía nos aleja: nos hace agudamente conscientes de que nuestras experiencias políticas y culturales y las de esos antepasados no tan lejanos son radicalmente distintas” (Fernández Sebastián, 2004: 2). De esta manera, gracias a esa distancia intelectual, se le estaría restituyendo a ese mundo pretérito su alteridad perdida. Fernández Sebastián considera que siguiendo este camino se evitan las propias construcciones analíticas e instrumentos conceptuales con los conceptos vividos por los agentes, algo que suscita frecuentemente errores y anacronismos en el devenir histórico.

Por estas razones procedo a definir los textos a tratar en este trabajo (las crónicas de Indias, es decir, las cartas, crónicas y relaciones) partiendo de los diccionarios históricos de la época, relativamente contemporáneos a la creación de los documentos en cuestión. Como sostiene Fernández Sebastián, para permitir un acercamiento “a los usos lingüísticos de un rango mucho más amplio de usuarios de la lengua, pues partimos de la premisa wittgensteiniana de que solo el uso consagra y determina el sentido, siempre provisional y fluctuante, de las palabras” (Fernández Sebastián, 2004: 5).

1.2.1 Definición histórica de carta

Si partimos del diccionario del lexicógrafo y canónico Sebastián de Covarrubias y Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, que data del año 1611, obtenemos la definición de *carta* y *crónica*.

Sobre el concepto carta Covarrubias explica que una *carta* puede ser tanto una hoja escrita como también un libro u otros materiales que puedan servir para tal fin como una tabla de madera, una plancha de plomo, que se envía a una persona ausente para comunicarse con ella. Para nuestro estudio nos interesa la primera parte de la

definición al sostener que una carta también puede tener la forma de libro. También define muchos tipos de cartas diferentes que se utilizaban en aquella época como la carta de pago, carta honora, carta de venta, carta misiva, etc.

Antonio de Nebrija expone solo cuatro acepciones del término carta.

Bartolomé Bravo en su diccionario *Theasaurus hispano latinus* de 1654 en la entrada carta epístola ofrece una curiosa explicación de carta porque sostiene que es la escrita por ambas partes.

El siguiente fragmento pertenece a una carta de Francisco Pizarro que data de 1529 y es parte de las Capitulaciones del Perú. En él se puede observar cómo está utilizado el término *carta de obligación* y *carta*.

Carta de obligación del conquistador (17 agosto 1529):

Sean quantos esta *carta de obligación* vieren, cómo yo, el capitán Francisco Piçarro, digo: Que por quanto su Magestad mandó tomar, y se tomó conmigo, cierto asiento y capitulación sobre la conquista e población de las tierras y provincias del Perú y cibdad de Túmbez, que son en la mar del Sur, su tenor del qual dicho asiento y capitulación es este que se sigue: (...)

Por ende, por esta presente *carta* yo, el dicho capitán Francisco Piçarro, otorgo e conozco e me obligo, por mi persona e bienes muebles e raíces abidos e por aver, de guardar e conplir, e que guardaré e cunpliré, la dicha capitulación (García Gallo, 1975: 249)¹⁷

Según la definición de Covarrubias, Pizarro utiliza esa carta para comunicarse con la Corona. Pizarro hace referencia a las Capitulaciones de Toledo en las que la reina consorte Isabel de Portugal, esposa de Carlos V, le otorgaba licencia para descubrir, conquistar y poblar el Perú. Por un lado, Pizarro, recuerda en su carta los compromisos que la Corona tiene con su persona y, por otra parte, reafirma el deber que tiene él con la monarquía.

Otro ejemplo interesante son las cartas que Pedro de Valdivia escribe al monarca Carlos V. Una de ellas es la del 26 de octubre de 1552. En el siguiente fragmento emplea dos veces el vocablo carta:

De los veinticinco de setiembre del año pasado de 1551 es la última *carta* que a V. M. tengo escrita; con ella fue el duplicado de la que llevó Alonso de Aguilera; el despacho todo fue dirigido al Abdiencia Real de los Reyes para que de allí se encaminase: tengo por cierto habrá habido recabdo; donde no, con ésta va la duplicada de los veinticinco, por do se sabrán las cabsas por que no despaché en aquella coyuntura al capitán Jerónimo de Alderete, criado de V. M. Como dije en aquellas *cartas*, a los cinco de otubre del año de 1550 poblé la ciudad de la Concepción, hice en ella cuarenta vecinos; por el marzo delante de cincuenta e uno poblé la ciudad Imperial, donde hice otros ochenta vecinos: todos tienen sus cédulas; por hebrero deste presente año de 1552 poblé la ciudad de Valdivia, tienen de comer

¹⁷ La cursiva es mía.

cient vecinos: no sé si cuando les hobiere de dar las cédulas podrán quedar todos (Valdivia, 1960: s.p.)¹⁸.

La primera vez que utiliza la palabra *carta*, Valdivia, deja perfectamente claro que lleva la cuenta de las cartas que le fue enviando al emperador con gran exactitud. Además, el conquistador hace referencia a los mensajeros que llevaron las copias, como también, de la certeza que tiene de que las epístolas llegaron a buen recaudo.

La segunda vez que utiliza el vocablo hace una especie de cita a una carta anterior suya, quizás para darle más autenticidad y rigurosa veracidad a lo que está diciendo. Pedro de Valdivia establece un referente temporal concreto y comprobable, la carta del 25 de septiembre de 1551 y la carta del 5 de octubre de 1550. Enumera cómo realizó con éxito diversas obligaciones como la de poblar la ciudad de Concepción, la de registrar debidamente a todos los vecinos y el incremento de la población, por ejemplo.

En la misma carta, Valdivia escribe por quinta vez el vocablo *carta*:

Las provisiones que V. M. ha mandado se enderescen a mí sobre los casados que están en estas provincias para que vayan o envíen por sus mujeres, e la que habla sobre la orden que se ha de tener en los pleitos de indios, e todas las demás que a mi poder vinieren serán por mí obedescidas y cumplidas conforme a como en ellas se relatare e más me pareciere convenir al servicio de V. M., paz e quietud de sus vasallos e desta tierra e naturales e de su perpetuación, que todo esto es mi principal interese, y el deseo que tengo de acertar en todo e bien servir es el que he significado e significo siempre por mis *cartas* a V. M., cuya sacratísima persona por infinitos años guarde Nuestro Señor con acrecentamiento de mayores reinos y monarquía de la cristiandad.

Valdivia cuenta al emperador la buena disposición que hace de las provisiones que mandó el monarca, habla del hecho de que los casados se reúnan con sus mujeres, de los pleitos de amerindios y de su buen juicio al resolver estos problemas para hacer reinar la paz en el Nuevo Mundo. Siguiendo una estructura fija, finaliza proclamando que su principal interés es el de mantener el orden en las nuevas tierras y de hacer todo lo mejor para servir a su rey, lo que ha dicho y dice siempre en sus cartas deseándole por último largos años con salud y prosperidad en el reino.

1.2.2 Definición histórica de relación

Con respecto a la *relación*, Covarrubias cita la etimología latina de *relatio* y una directamente la profesión de relator diciendo que es el oficio que se ejerce en los consejos o audiencias, es el que refiere una causa bien, fielmente y sin dañar a ninguna de las partes. En ningún momento hace referencia a las relaciones como

¹⁸ La cursiva es mía.

grupo de texto escrito. En el *Vocabulario español – latino* (1494) de Antonio de Nebrija no se encuentra la entrada *relación*.

Walter Mignolo en su ensayo, *Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista* (1982), hace unas menciones sobre el sentido que tiene el vocablo *relación*, y dice que:

en el siglo XVI, es el de «la narración o informe que se hace de alguna cosa que sucedió» (*Diccionario de Autoridades*); y es el vocablo castellano correspondiente a los latinos *relatio* y *narratio*. En uno de sus sentidos correspondería al actual vocablo *relato*. Pero, en el contexto del grupo de textos que denominamos *relaciones de la conquista y de la colonización*, tiene el sentido más específico de «relato/informe solicitado por la Corona». A su vez, como lo veremos de inmediato, este último sentido debe diferenciarse, por un lado, del uso que de él hace Cortés, cuando el pedido de informes es obligatorio, pero no oficial; del uso que encontramos en los textos recogidos por Jiménez de la Espada donde por *relación* se elude al informe oficializado por Ovando y Godoy y continuado por Juan López de Velasco. Por otro lado, debe distinguirse también este sentido preciso del general que encontramos, por ejemplo, en Bernal Díaz del Castillo, el cual lo emplea en un sentido cercano al actual vocablo *relato*. (Mignolo, 1982: 71)

Para ilustrar los usos de la palabra *relación* en contexto correspondiente, cito otra vez de las capitulaciones¹⁹ del Perú. El siguiente texto es una Real Cédula de julio de 1529 aprobando la capitulación concedida por Carlos V a Francisco Pizarro para conquistar y poblar el Perú. En este fragmento se puede observar como la autoridad real, la reina, pide expresamente información de todo cuando pudiese interesar a la Corona española, ya sean tierras, navíos, oro, situación financiera, etc.:

Preámbulo:

La Reina. Por quanto vos el capitán Francisco Piçarro, vezino de Castilla del Oro, por vos y en nombre del venerable padre don Hernando de Luque, maestrescuela e provisor de la Iglesia del Darién sede vacante, que es en la dicha Castilla del Oro, e del capitán Diego de Almagro, vezino de la cibdad de Panamá, *nos hizistes relación*, que vos e los dichos vuestros compañeros, con desseo de nos servir e del bien e acrescentamiento de nuestra Corona real, puede aver cinco años, poco mas o menos, que con licencia e paresçer de Pedrarias Dávila, nuestro governador e capitán general que fué de la dicha Tierra Firme, tomastes cargo de ir a conquistar, descubrir e paçificar e poblar por la costa de la mar del Sur de la dicha Tierra, a la parte de levante, a vuestra costa e de los dichos vuestros compañeros, todo lo que mas por aquella parte pudiéredes, e fizistes para ello dos navíos e un vergantín en la dicha costa; e que ansi en esto (por se aver de pasar la jarçia e aparejos nesçesarios al dicho viaje e armada desde el Nombre de Dios, que es la costa del norte, a la otra costa del sur) como con la gente e otras cosas nescesarias al dicho viaje, e en tornar a rehazer la dicha armada, gastasteis mucha suma de pesos de oro; e fuístes a hazer, e hizistes, el dicho descubrimiento, donde pasastes muchos

¹⁹ Las capitulaciones eran contratos de carácter público que constituían la base jurídica de la obra colonizadora entre la Corona y sus servidores, por lo general eximios marinos, a quienes les encomendaban la realización de un determinado servicio público. Por medio de estos documentos se controlaban las empresas ultramarinas y no se admitía que empresas privadas intervinieran jurídicamente en su territorio, además reglamentaban las actividades del descubrimiento y los asentamientos españoles (Pietschmann, 1987: 249).

peligros e trabajos, a cabsa de lo qual vos dexó toda la gente que con vos iva en una isla despoblada, con solo treze enbres que no vos quisieron dexar,..." (García Gallo, 1975: 248)²⁰

1.2.3 Definición histórica de crónica

Originalmente se caracterizó las crónicas como una meticulosa y fiel evocación del viaje, del hecho histórico, donde todos los detalles de este se hallaban registrados sin interpretación alguna por parte del autor. Es decir, un texto primordialmente objetivo y sumamente realista.²¹ Con el tiempo esta concepción fue cambiando. Según Walter Benjamín (2008) es un género que se confunde, algo similar a la narración oral y Virginia Riosco Perry (2008) también tiene la misma idea.

Sin embargo, la crónica, en su multiplicidad de formas y diversidad de cronistas recupera, en parte, la oralidad extraviada, pues pone en un texto estructurado aquellos hechos, acontecimientos o realidades tamizados por la mirada y expresión narrativa de quien lo escribe (el cronista) y devuelve al sujeto en tanto individuo y colectivo aquellas realidades que si no fuesen expresadas por la palabra carecerían de certificado de existencia y se perderían, se desvanecerían en la nada (Riosco Perry, 2008: sp).

Hayden White señala que existe un preconceito sobre la narración de la Historia, expresando que los hechos hablan por sí solos. Y en una entrevista expone: "Muchos historiadores creen que no se reflejan en absoluto con lo performativo, dado que todo lo que hacen es informar lo que encontraron en los archivos. En realidad, esto no es cierto; es el mito de que la historia es contemplativa o meramente constatativa, y que solo habla del mundo que está a su lado: ella no hace nada" (White, 2008: sp). En su obra sobre *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, el autor dice que la obra o producto histórico es "una estructura verbal en forma de discurso de prosa narrativa que dice ser un modelo, o imagen, de estructuras y procesos pasados con el fin de explicar lo que fueron representándolos" (White, 2008: sp).

En cuanto al vocablo crónica, Covarrubias, remite "*chronica & cronologia*" a *coronica*, señalando que es un vocablo corrompido de *chronica*, indica que proviene del griego *chronos* que significa tiempo. El autor dice que vulgarmente se llama crónica a la historia que trata la vida de algún rey o vidas de reyes dispuestas por sus años y discurso de tiempo. También sostiene que los reyes y príncipes deben leer y escuchar

²⁰ La cursiva es mía.

²¹ Véase el concepto de *realismo figural* en White, Hayden (1999): *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, Maryland: Johns Hopkins University Press y la idea sobre las variaciones diacrónicas del realismo en Auerbach, Erich (2006): *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Trad. de Ignacio Villanueva y Eugenio Ímaz, México: Fondo de Cultura Económica.

crónicas en las que se cuenten las hazañas de sus antecesores para imitarlas como lo dice la ley en las partidas. O sea, que Covarrubias admite que la crónica es una historia con *elemento temporal*. En cuanto al vocablo *cronista*, limita la profesión a la persona que escribe la historia o anales de la vida y hazaña de los reyes.

Antonio de Nebrija en su *Vocabulario español-latino* (1494) al igual que Covarrubias comienza aclarando que *coronica* es un vocablo corrompido de *chronica* y coronista de *chronista*. Ofrece ocho entradas relacionadas con el vocablo. *Coronica de año en año*, lo traduce como *annales* y *coronica de día en día* lo traduce como *diarium*. Llamativamente define la *coronica* como *historia*, por ende, podría significar que la historia es la crónica relatada según el deseo, voluntad y libertad del cronista, a quien a su vez define como *escritor de historia o historiógrafo*.

Este pensamiento es fundamental si lo comparamos con la definición que da Covarrubias porque Nebrija le otorga al cronista la capacidad de elegir los hechos que le interesan y desde allí elaborar un tramado literario. Esto no quiere decir que Covarrubias no lo haya considerado también así, sino que lo expresa directamente en la explicación del término.

Gil González (2004) en su artículo *La crónica periodística. Evolución, desarrollo y nueva perspectiva: viaje desde la historia al periodismo interpretativo*, sostiene que la crónica es una herramienta narrativa que es considerada una forma embrionaria de la historiografía. El autor subraya que no se pueden circunscribir fronteras definidas para la crónica como género de la Historia, sino que es un fenómeno muy común en todo el occidente cristiano medieval como prueban Carlos Alvar, José Mainer y Rosa Navarro:

La proliferación de crónicas y obras historiográficas de todo tipo, que se dan en el occidente medieval desde principios del siglo XII, encuentra su cabal réplica en la Península Ibérica cien años más tarde: el *Chronicon Villarense*, redactado en riojano muy a comienzos del siglo XIII, constituye la primera muestra de la utilización de una lengua romance peninsular y de un género en la redacción de obras históricas (Gil González, 2004: 50).

Con el mismo matiz histórico, Corominas (1976: 76) documenta que hacia 1275 se utiliza este término con dicho carácter histórico en la *Primera Crónica General*.

Gil González (2004) evidencia que durante la Edad Media tener cronista y una crónica que defendiera una causa, doctrina o familia noble era un hecho común que pervivía con las formas orales de comunicación, herencia de los juglares, la difusión de los acontecimientos a través de escritos poéticos, los romances y la novela pastoril. Gil

González (2004) distingue especialmente dos aspectos fundamentales del género de la crónica en relación con la Historia:

a) El texto que trata la crónica se secuencia según un orden cronológico, por eso sirve fácilmente para transmitir conocimientos históricos.

b) El autor se convierte en testigo privilegiado de los hechos, que, selecciona, interpreta y acomoda según su ideología, estructura siguiendo su creatividad y las características impuestas por la historiografía.

Alvar y Navarro señalan que después de Alfonso X la historiografía en la lengua romance dio un giro extraordinario ya que en ella se hallaban los pilares de la formación de los nobles que anhelaban encontrar en los ejemplos del pasado debidas justificaciones del presente e incluso entretenimientos (1997: 205).

Walter Mignolo para definir el concepto de *crónica*, parte de la trayectoria que tuvo dicho vocablo durante el siglo XVI, junto con el de *historia* (1982: 75). Sostiene que conocer la evolución es fundamental porque es el punto de partida para identificar el tipo de discurso al cual se refiere quien lo emplea, ya sea mediante uno o ambos vocablos. Primeramente, puntualiza que la palabra *historia* (del griego ἱστορία) ya se empleaba en la antigua Grecia en el sentido de “*ver o formular preguntas apremiantes a testigos oculares*; y significa también el informe de lo visto o lo aprendido por medio de las preguntas” (Mignolo, 1982: 75). Luego enfatiza que debe destacarse que en este sentido el vocablo no contiene en su definición ningún *componente temporal*. Debido a ello cree que Tácito denominaba *anales* a los informes del pasado; y llamaba *historia* al informe “de los tiempos de los cuales, por su trayectoria, es contemporáneo” (Mignolo, 1982: 75). Concluye diciendo que esta ausencia del componente temporal explica el porqué del nombre y del concepto de *historia natural*; y que de esta manera se lo encuentra en los siglos XVI y XVII hispánicos. A esto Mignolo confronta el vocablo *crónica*, diciendo que:

es el vocablo para denominar el informe del pasado o la anotación de los acontecimientos del presente, fuertemente estructurados por la secuencia temporal. Más que relato o descripción la crónica, es su sentido medieval, es una «lista» organizada sobre las fechas de los acontecimientos que se desean conservar en la memoria (Mignolo, 1982: 75).

Luego especifica que en el momento en que ambos vocablos coexisten hay crónicas que toman las características de las historias, por lo tanto, los autores no se ceñían al seco informe temporal, sino que lo hacían como un discurso bien escrito siguiendo las normas retóricas de la época, pero con la interferencia temporal de los acontecimientos. Mignolo sostiene que las dos actividades que nombraban a ambos

vocablos con el paso del tiempo se resumieron en la *historia*. Por una parte, se incorporaba el elemento temporal pero también se desplazaba a la crónica como actividad verbal. También afirma que los anales y las crónicas empiezan a desaparecer en el siglo XVI y se los reemplaza por las narraciones históricas del tipo *gesta* o *vitae* (Mignolo, 1982: 76). Estas interferencias entre *historia* y *crónica* traen consigo la sinonimia de vocablos.

Lo interesante de las crónicas en general es que son textos que en un principio estaban destinados a ser informes oficiales y pasaron a ser verdaderas obras literarias metatextuales cargadas de fantasía, curiosidad por lo nuevo, admiración asombro y autolegitimación. Hernández Fernández reflexiona sobre la rápida e importante evolución de estas.

...de ser un documento originario, cuyos objetivos centrales eran el de informar y relacionar a la Corona hallazgos, expediciones específicas y en general las vicisitudes de los conquistadores en las tierras descubiertas; pasa a ser un escrito en el cual convergen ideas personales, mitos del medioevo, el germen del pensamiento renacentista y las ideologías personales de sus autores, que pretenden descripciones detalladas y minuciosas de la geografía y el modo de vida de los indios americanos y de las colonias (Hernández Fernández 2008: 215).

En América sucede algo muy curioso y es que la crónica, en general, pretendía ser un texto muy formal y preciso que informara al monarca sobre todos los movimientos de los descubridores y conquistadores como decisiones, toma de posesiones, conquistas y planes. Estos documentos se vieron afectados en poco tiempo por una evolución muy rápida ya que en los mismos se comenzaron a exponer no solo los deberes sino las observaciones, fantasías, sugerencias y apreciaciones personales de los españoles que tomaban la pluma.

Las crónicas cambian junto con el pensamiento español y posteriormente criollo americano. “Las crónicas se convierten en documentos que abren la posibilidad para el cuestionamiento mismo de la empresa de la conquista, de sus métodos y sus auténticas finalidades” (Hernández Fernández 2008: 215).

Fuggle opina que a comienzos del siglo XVI existían dos discursos nuevos, uno era la novela y el otro eran los “escritos de Indias” (1990: 329). Fuggle caracteriza el segundo grupo de textos por:

1. la irrupción del “yo” testimonial, sobre el cual reposa el tramado de autoacreditación.
2. el propósito no documental, sino refutativo y persuasivo, en el cual el autor busca imponer una actitud ideológica;
3. la problematización de la propia escritura: el autor es consciente de que debe convencer a un público y sabe que los reclamos de veracidad de la novela y la

situación particular desde la que escribe minan su credibilidad, lo cual lo lleva a reflexionar sobre su acto mismo de escribir.

En lo sucesivo, voy a seguir esta caracterización del yo para analizar las crónicas.

1.3 Las cartas relatorias

Walter Mignolo explica que los primeros ejemplares del género narrativo americano se originan gracias a que la Corona ordenaba hacer una memoria de los descubrimientos. Son las *cartas relatorias*. El autor hace notar que tanto Colón como Cortés no eran escritores sino hombres de acción que tenían por obligación informar a la Corona sobre los avances de la gesta:

Comencemos por lo más obvio: el objetivo principal de hombres como Cristóbal Colón y Hernán Cortés no es el de *escribir*, sino el de *descubrir* y el de *conquistar*. Escribir es secundario y, en cierto sentido, una obligación: aunque esta sea en el caso de Cortés, aparentemente, también un placer. Colón manifiesta esta obligación muy claramente en la carta del tercer viaje donde, refiriéndose a los anteriores, les recuerda a los reyes que «... no hobo grande ni pequeño que no quisiese dello carta». Por su parte, la carta que los reyes le envían a Colón dándole indicaciones para su cuarto viaje, ordena: «...facer memoria de todas las dichas islas, y de la gente que en ellas hay y de la calidad que son, para que de todo nos traigas *entera relación*» (Mignolo, 1982: 59).

Según Mignolo el texto inaugural del género es el *Diario de navegación* de Colón²², el que es doblemente “inaugural”, ya que por un lado es el primer texto escrito por un europeo en el trayecto hacia América y en tierras americanas y por otro, “es el texto que marca un lugar especial en el contexto verbo-conceptual por ser, precisamente, el escrito que habla de tierras hasta ese momento, nunca vistas; y por ello ignotas: lo que ofrece el «diario» es la evidencia de una realidad y el comienzo de una trayectoria en la que, poco a poco, se va modificando el concepto de la estructura y la habilidad del orbe” (Mignolo, 1982: 60). El hecho de que la Corona exprese literalmente su deseo de recibir una *entera relación* desencadena la literatura de la conquista. Este público estaba ávido de información y los cronistas debían satisfacer esta curiosidad a través de un lenguaje complaciente que reprodujera la ideología gubernamental, el aparato ideológico de dominio patriarcal y androcéntrico que impusiera en el discurso los roles de género (Robles Santana, 2014: 284).

Las relaciones son un relato informe que se reestructura, se ajusta, según las necesidades del imperio, que venía determinado por los cuestionarios: “Ellas no

²² Mignolo considera que *Diario de navegación* también llamado *Libro de navegación* o *Diario de a bordo*, es un texto inaugural aunque el original se haya perdido y solo se tenga el compendio de Bartolomé de Las Casas.

transcriben la observación «libre» de quien escribe, de lo que ve quien escribe, sino que responden, de alguna manera, a los pedidos oficiales” (Mignolo, 1982: 71). En la segunda carta de Cortés se percibe como el conquistador expone abiertamente la importancia de dar cuenta a su majestad los hechos vividos y vistos en tierras americanas.

Pero puede vuestra majestad ser cierto que si alguna falta en mi relación hubiere, que será antes por corto que por largo, así en esto como en todo lo demás de que diere cuenta a vuestra alteza, porque me parecía justo a mi príncipe y señor, decir muy claramente la verdad sin interponer cosas que la disminuyan y acrecienten (2da carta Rel.Cortés: s.p.)

En este caso, Cortés, se disculpa por sus posibles errores, pero inmediatamente se precia de contar la verdad, la historia de manera extensa, objetiva y exacta como su majestad, el rey, lo merece.

1.3.1 La función de la carta.

Ahondando en la función de la carta, es de suma importancia señalar que fue tanto un *fin* como un *medio*, dependiendo del autor de la misma. Es decir, para los navegantes y conquistadores, fue una obligación. Mignolo (1982) cree que fue una manera práctica de cumplir con la obligación y el modo adecuado para hacerlo.

En la carta de Cristóbal Colón al financista y escribano Luis Santángel, que data de 1493, y es de claro corte formal, se aprecia como Colón, cuando anuncia el descubrimiento de América, hace hincapié en que inmediatamente tomó posesión de las tierras en nombre de la Corona española y da cuenta de las islas halladas.

Señor: Porque sé que auréis plazer de la grand vitoria que nuestro Señor me ha dado en mi viaje vos escriuo ésta, por la qual sabreys cómo en ueinte dias pasé a las Indias con la armada que los ilustrísimos Rey e Reyna, nuestros señores, me dieron, donde yo fallé muy muchas islas pobladas con gente sin número, y dellas todas he tomado posesión por Sus Altezas con pregón y uandera rreal estendida, y non me fue contradicho (cit. por Badia y Gasior, 1985: 85).

En cuanto a este tema, Invernizzi Santa Cruz subraya que las Cartas de Pedro de Valdivia, así como el corpus de los textos de la conquista y de la colonia, fueron escritas por sujetos que condicionaban su producción textual desde el mandato o la obligación de informar a las autoridades del Viejo Mundo. Por esta razón, gran parte de los textos son informes que detallan el cumplimiento de los mandatos de descubridores, conquistadores, soldados, misioneros, e incluso, vecinos de las nuevas poblaciones (Invernizzi, 1996: 211).

En tanto, para los humanistas, como lo fue Pedro Mártir de Anglería, la carta constituyó un *fin* en sí misma. Este tipo discursivo era de vital significación en el Renacimiento,

y Anglería, escribía y reelaboraba las epístolas con profundo esmero. Como bien nota Mignolo, para Anglería no solo es un medio sino también un fin en la educación humanista y la carta como tipo discursivo misma en cuanto a la manera de ejercitarse en las letras. Algo que el mismo cosmógrafo recomienda al joven Gilberto, hijo del conde Borromeo, en una carta fechada el 5 de enero de 1493 donde lo exhorta a que se ejercite escribiendo porque la carta no es para el joven un medio para *dar* informaciones sino, más bien, está destinada a *recibirlas* puesto que, además este *ejercicio* - según palabras de Anglería, “aguza el ingenio, amplía y robustece la memoria y, en el manejo de los asuntos, suministra abundancia de palabras y de sentencias”. Este es el objetivo fundamental del letrado, no solo o necesariamente del poeta. Mignolo concluye diciendo que “en el corpus textual de las cartas del descubrimiento y de la conquista, el interés de Anglería no reside solo en ser *informante* de los hechos oceánicos, sino en escribir cartas y practicar este ejercicio en el ámbito y en la función que la epístola adquirió en la cultura humanista” (Mignolo 1982: 69).

Respecto a las cartas redactas sobre el Cono Sur, Lucía Invernizzi Santa Cruz, en un homenaje a Rodolfo Oroz, titulado *El discurso argumentativo en las Cartas II y VIII de Pedro de Valdivia* (1995), analiza la narración del conquistador extremeño. Invernizzi llega a conclusiones que se asemejan mucho a las de Mignolo, es decir, considera que las cartas eran un medio para mantener la comunicación e informar a la Corona sobre las actividades en América. Invernizzi agrega el dato de que, en las cartas de Valdivia, este escribía y mandaba por distintas vías los mismos relatos por temor de que pudieran perderse a causa de múltiples factores, tomaba todas las precauciones posibles para que el mensaje llegara a destino. Este tipo de documentos servían para dejar constancia de las funciones que realizaba el conquistador, de los supuestos percances que podían sufrir los mensajeros y de la extrema fidelidad que profesaba el narrario hacia el destinatario, en este caso, el rey. Invernizzi cita un fragmento de la VIII carta que Valdivia le envió al emperador Carlos V el 15 de octubre de 1520 que ilustra perfectamente lo anteriormente expuesto:

Desde aquel año (DXLI) hasta el día de hoy he procurado e puesto en efeto de dar a vuestra Majestad entera relación e cuenta de la población e conquista de aquesta ciudad y del descubrimiento de la tierra de adelante y de su prosperidad y de los grandes trabajos que he pasado y gastos tan crecidos que he hecho y se me ofrecen de cada día por salir con tan buen propósito adelante. He escripto las veces, con los mensajeros que aquí diré y en qué tiempos por advertir que lo que a mí ha sido posible he hecho con aquella fidelidad, diligencia y vasallaje que debo a vuestra Majestad; e la falta de no haber llegado mis cartas y relaciones ante su cesáreo acatamiento no ha sido a mi culpa, sino de algunos de los mensajeros, por haber

sido maliciosos y pasar por tierra tan libre, próspera y desasosegada como ha sido el Perú, y a otros tomar los indios en el largo viaje los despachos, y a los demás la muerte (Invernizzi, 1996: 118).

Luego Invernizzi prosigue diciendo que “estos enunciados, (se refiere a la *VIII carta de Valdivia*) así como muchas unidades metanarrativas²³ que con frecuencia se manifiestan en el discurso de Pedro de Valdivia, expresan su voluntad y constante preocupación por establecer y mantener una comunicación permanente con quien es el principal destinatario de sus *Cartas*, el Emperador Carlos V. A la vez, estos enunciados revelan las dificultades e interferencias que afectan a esa comunicación, siempre en riesgo de ser interrumpida, diferida o impedida por acción de variados agentes obstaculizadores,²⁴ a los que se intenta vencer mediante un discurso que reitera los mismos hechos en distintas cartas las que, además, para asegurar que lleguen a destino se escriben y envían *“complidamente con mensajeros propios y duplicados despachos”*. Se expresa así la conciencia que tiene Valdivia de la importancia de su actividad enunciativa, del valor que le asigna al discurso y de la situación, condiciones y circunstancias de su producción, las que están determinadas por factores estrechamente vinculados con el proceso de expansión imperial en América y de la administración de las colonias en los siglos XVI y XVII” (Invernizzi, 1996: 210)²⁵.

Es conveniente hacer una pequeña salvedad dentro de la idea de la carta como medio de comunicación, ya que, en ciertas ocasiones, si bien la carta constituye la única vía posible para informar a la Corona sobre las actividades en América, en otras, se observa el matiz de *la petición o la súplica* para obtener bienes materiales, pero siempre respetando los cánones oficiales y las fórmulas de cortesía del discurso de la prosa narrativa epistolar. Para sustentar la idea cito, como ejemplo, la carta de Valdivia al emperador Carlos V:

A la conversión de los naturales a nuestra santa fe e creencia ha mucho ayudado con su doctrina e predicación el bachiller en teología Rodrigo González, clérigo presbítero, hermano de don Diego de Carmona, deán de la Santa Iglesia de Sevilla, como últimamente escribí a V. M. con Alonso de Aguilera. En mi carta suplicaba, de parte de todos los vasallos de V. M. e mía, que le conocemos e tenemos experimentado su buena y honesta vida, fuese servido V. M. de nos lo nombrar por nuestro perlado en esta gobernación; lo mismo suplicamos ahora, pues las cabsas

²³ Invernizzi define “metanarraciones” como “las unidades del discurso que se refieren al discurso mismo, a su situación de enunciación, a su organización y estructuración internas.”

²⁴ Los agentes obstaculizadores podían desde desastres naturales como las tormentas repentinas; naufragios; robos por parte de detractores, enfrentamientos con los aborígenes o a la piratería, entre otros.

²⁵ La cursiva es mía.

e razones que hay para la ascensión de su persona a esta dignidad, siendo V. M. servido de nos hacer esta merced a todos, están acá muy notorias (Valdivia, 1960: s.p.)

Invernizzi Santa Cruz habla de las mercedes y de la importancia de las cartas debido a que estas se usaban como vehículo para obtener la ansiada recompensa del superior. También hace referencia a las dificultades, señalando que como el rey tenía un conocimiento limitado de la situación, había por lo tanto diferencias en la aplicación de las normas por su parte y por parte de los conquistadores quienes actúan ante los hechos que suceden en el Nuevo Mundo. Este inconveniente tiene que ser resuelto a través de las cartas, con una adecuada entrega, una memoria detallada sobre las cualidades o virtudes de las acciones y de su agente para convencer al receptor de que sus acciones eran justificadas. Por otra parte, el rey, como destinatario debía pronunciarse en consecuencia reconociendo el valor, concediendo o no las mercedes que se solicitaban en las cartas. Otro ejemplo de la búsqueda de mercedes por parte de Pedro de Valdivia lo proporciona un segmento de la carta del 9 de julio de 1549 al Emperador Carlos V:

Invictísimo César, bien me persuado que para ser tenido de los caballeros que siguen su Real Corte y Casa por varón de presunción y honra, por tocar a la mía y a mi interese particular, me convenía de presente posponer todos los gastos que se me ofreciesen y solo atender a despachar a V. M. persona propia a representar servicios y pedir mercedes y enviar por mi mujer y casa (Invernizzi, 1996: 217).

Aquí se aprecia como el emisor de la epístola argumenta para obtener la remuneración económica, es decir, haciendo una lista de sus trabajos durante la fundación y población territorial.

Conclusión

En este capítulo se definió el inicio de la Literatura Hispanoamericana. Se tematizaron los diversos tipos de textos escritos por los primeros europeos que llegaron a América y se discutió el tema de la ficción y la factualidad de los primeros textos hispanoamericanos. Luego se expuso brevemente la postura de este trabajo con respecto a los textos jurídicos, si bien estos documentos proporcionan datos historiográficos interesantes son relevantes para mi objeto de estudio. Finalmente se señalaron las bases teóricas propuestas por Walter Mignolo (1982) para definir históricamente los géneros discursivos como la carta y su función, la relación y la crónica; además de la importancia de estos en el mundo de los siglos XV y XVII. En el próximo capítulo se procederá a definir el corpus primario de investigación.

Corpus primario de investigación

El materialismo dijo al hombre: Hazte rico de espacio. Y el hombre olvidó su propia tarea. Su noble tarea de acumulador de tiempo. Quiero decir que el hombre se dio a la conquista de las cosas visibles. A la conquista de personas y de territorios. Así nació la falacia del progresismo. Y como una consecuencia brutal, nació la sombra del progresismo. Nació el imperialismo.

Jorge Luis Borges, *Discusión*

Objetivos

El presente capítulo tiene como propósito la clasificación del corpus primario que se analizará en este trabajo. En todo el análisis de esta tesis se produce una interacción multidisciplinaria que es fundamental para el estudio de los documentos coloniales y fundacionales, las que más destacan son la literatura, la filología, la paleografía, la historiografía, la sociología y la etnografía. Se procederá a la argumentación sobre la elección de los textos en base a los criterios de Seitz más los que yo agrego para mi corpus. También se hará referencia a los usos ortográficos y transcripciones que se utilizan en este trabajo.

2. Corpus primario de investigación.

2.1 Argumentación sobre la elección de textos.

El corpus de las crónicas de Indias está conformado por un grupo complejo de texto heterógenos. El trabajo de selección es arduo y hay que tener bien claros qué criterios se quieren seguir.

se trata de atender a la dimensión histórica de estos textos, a su articulación material y cultural, sin desatender los aspectos retóricos y formales". (...) Todo texto que trate la incursión española en las culturas prehispánicas en América, escrito entre finales de los siglos XV y XVIII, suele ser clasificado como "crónica de Indias (Añón, 2009: 1).

Este trabajo sistematiza las tipologías propuestas de Walter Mignolo (1982), Blanca López de Mariscal (2004), (2007), Valeria Añón y Jimena Rodríguez (2009), quienes proponen un énfasis en la tipología y en la retórica del relato de viaje.

Para la clasificación se seguirá los fundamentos de la Lingüística de Corpus de John Sinclair (1996) y el diseño de corpus textuales y orales de Joan Torruella y Joaquim Llisterra (1999) y el criterio especificado por la lingüística de corpus propuesto por Manuel Contreras Seitz (2008). El criterio de Contreras Seitz es la clasificación de un corpus²⁶ que siga la recolección documental según ciertas pautas no arbitrarias que se fundamentan en la experiencia de equipos de trabajo europeos y latinoamericanos

²⁶ En el caso de Contreras Seitz se trata de la conformación de un corpus llamado CorDECh, Corpus Diacrónico del Español de Chile que se inscribe dentro del CORDE (Corpus Diacrónico del Español) de la RAE (Contreras Seitz, 2009: 115).

(2008: 118). Esta línea de estudio sigue un criterio cronológico, de selección, de transcripción, diatópico y que contempla la variedad de registros.

Debido al tipo de textos que componen el corpus de este trabajo son fundamentales ciertos criterios para el entendimiento de las estrategias de autenticación, como el acceso directo e indirecto a la información, la procedencia de los autores y el criterio de narración que articula narrador y espacio narrado, como propone Blanca López Mariscal (2004).

A continuación, presentaré los criterios para la selección de los textos del corpus. De los criterios A-G se inspiraron en los que propone Seitz (2008) en su trabajo de lingüística para la clasificación de corpus²⁷. Luego, de H-M se suman criterios que considero importante agregar para mi corpus.

A) Según la modalidad de la lengua se trata de *textos escritos, un corpus textual y no oral*.

B) Según el número de lenguas podemos decir que el corpus primario es una selección *monolingüe* de documentos, excepto algunos fragmentos de *Historia general de las cosas de Nueva España*²⁸ que presenta algunos pasajes en nahuatl y en latín.

C) Según la cantidad y distribución o límites establecidos de los textos, se trata de un *corpus cerrado*, ya que los documentos tienen un número predeterminado de palabras que no se incrementará a lo largo de la investigación. El corpus secundario de autoría femenina que necesita un análisis paleográfico específico será citado cuando sea necesario o expuesto en el apéndice.²⁹

²⁷ Busqué bases en la Lingüística porque ofrece claridad en la selección del corpus siguiendo la clasificación de Otte.

²⁸ La obra de Sahagún *Historia general de las cosas de Nueva España* es también conocida como *Codice Fiorentino* debido a que se conserva en la Biblioteca Medicea-Laureniana de Florencia, Italia. (Barbero Richart, 1997: 349)

²⁹ En el apéndice, además de un mapa y cuadros referentes a la tesis, se halla la transcripción y comentario de la entrevista que realicé en el Museo Naval de Madrid a las organizadoras de la exposición No fueron solos, las Comisarias Mariela Beltrán García-Echaniz y Carolina Aguado Serrano. En el apéndice también se encuentran las transcripciones del video oficial de la exposición *No fueron solos*, del Museo Naval con texto de las comisarias Mariela Beltrán García-Echainz y Carolina Aguado Serrano; y la transcripción del video publicitario de la exposición No fueron solos del Canal EFE.

D) Según la especificidad de los textos, se trata de un *corpus diacrónico o histórico* hispanoamericano.

E) Según la representatividad del corpus se habla de un *corpus textual* ya que se analizarán los textos enteros y no de *referencia*, es decir de fragmentos de textos.

F) Según el proceso al que se somete el corpus se trata de un corpus *simple*. Contreras Seitz (2008: 114) entiende por corpus simple al que presenta datos brutos, no anotados, no codificados, es decir, son textos guardados sin formato alguno y sin añadir ninguna información adicional.

G) Según el tipo de texto se trata de *textos públicos*.³⁰ En algunos casos fueron expresamente pedidos por las autoridades reales y en otros no (Seitz, 2009: 124).³¹ Contreras Seitz sigue para este punto el criterio de Luciana Duranti que se basa en la relación del autor con el documento, es decir, si el autor es una persona pública el documento será considerado como tal. En este análisis se va a seguir el mismo criterio, ya que otras clasificaciones como, por ejemplo, la de Antonia Herrera Heredia se ajustan más a las cartas y no se ajustarían tanto a las crónicas.

La conclusión de todo esto es que la definición de la naturaleza de un documento que sea la más aceptable para propósitos diplomáticos debe colocar al documento en relación con su autor. De acuerdo con esto, «un documento es público si es creado por una persona pública o bajo su dirección o en su nombre», es decir, si la voluntad que determina la creación del documento es pública por naturaleza. Una persona pública es una persona jurídica que desempeña funciones consideradas públicas por el sistema jurídico en el que la persona actúa y, mientras las desempeña, está revestido de algún poder soberano para ejercerla. Por contraste, «un documento es privado si es creado por una persona privada o bajo su dirección o en su nombre»; es decir por una persona que desempeña funciones consideradas privadas por el sistema jurídico en el que la persona actúa. (Duranti 1996: 85)

³⁰ A lo largo de la investigación también se citarán textos privados, como las cartas escritas por mujeres pero estos no conforman el corpus troncal del trabajo.

³¹ Véase los trabajos de Pietschmann, Horst sobre la evolución de las sociedades coloniales y la gubernativa metropolitana y las normas legales: Pietschmann, Horst (1989): *El Estado y su evolución al principio de la colonización española en América*, México. También remito a los trabajos de Pietschmann en cuanto a los contratos de relevancia jurídica e histórica entre autoridades de la Corona y los conquistadores (1987). «Estado y conquistadores: Las capitulaciones». *Historia* (22): 249-262; (1997): «De La Invención de América a la historia como invención», *Historia mexicana*, 46.4, pp. 705-709 y (1993-1994): «El desarrollo estatal de Hispanoamérica: Enfoques metodológicos». *Chronica Nova* 21: 469-492.

Además de los criterios de A a G propuestos por Seitz que obtengo de la lingüística de corpus quiero agregar algunos puntos relevantes para mi trabajo:

H) Según el referente: para este punto me baso en la clasificación de textos de Mignolo citada en el punto 1.1. Por lo tanto, todos los textos del corpus tratan un *referente común* que es el descubrimiento y la conquista de América.

I) Según el origen de los autores: mi corpus trata *documentos escritos por autores españoles*, que naturalmente tenían al castellano como lengua materna, excepto Cristóbal Colón quien siendo natural de Génova hablaba italiano, más bien dialecto genovés; sin embargo, su *Diario de a bordo* lo escribió en castellano debido a que estaba dirigido a los Reyes Católicos.

J) Según el sexo de los autores: se trata solamente de autores de sexo masculino.

K) Según el ámbito social de los autores: hay giros literarios que denotan el tipo de educación que recibieron o que no recibieron, o que se esforzaron en mostrar dichos autores. Uno de ellos es propiamente un navegante y comerciante, dos de ellos pertenecen a familias con un cierto origen noble y a su vez son militares,³² dos son soldados de la conquista y tres son sacerdotes, dos de ellos dominicos y uno franciscano.³³ Por lo tanto, cada crónica tendrá una característica especial, lo que posteriormente será conocido como la “invención de América”, cada una plasma de manera particular el descubrimiento y la conquista, (Hernández Fernández, 2008: 216). Cada autor va a aportar su punto de vista según el ámbito socio-cultural del cual proviene:

Así por ejemplo, Colón, nos dejará el punto de vista del descubridor gobernado por su mentalidad mercantil. Cortés nos dará el punto de vista del conquistador. El padre Bartolomé de las Casas nos dejará el punto de vista de la rebelión y defensa de los indígenas. Bernal Díaz del Castillo el punto de vista del hombre común. Lo cierto es que de todos ellos se desprende una visión de América y de lo americano marcado por la imagen fantástica del nuevo mundo (Hernández Fernández, 2008: 216).

³² En palabras de Martinell que para su trabajo de investigación analizó la obra de 33 cronistas, la gran mayoría de los autores fueron españoles religiosos o militares (Martinell, 1992: 48).

³³ Covarrubias aporta en su diccionario histórico la definición de *conquista*. No está conquistador como vocablo único, aparece como derivado al final de la definición de conquista. „Conqvistar, pretéder por armas algun Reyno, o estado, a conqvirendo Conquista, conquistadores” Covarrubias: Folio 233).

L) Según el espacio donde se efectúa la narración: el aquí del narrador que se ubica en diferentes puntos de América. Cristóbal Colón y Bartolomé de las Casas se ubican en Centroamérica; Bartolomé de las Casas, Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo y Cabeza de Vaca³⁴ en América del Norte, Jerónimo de Vivar, Bernardo de Sahagún y Reginaldo Lizárraga en América del Sur.

En las relaciones de viaje al Nuevo Mundo en el siglo XVI, narración y descripción forman parte integral del tejido textual, y cada una de ellas tiene la finalidad de sustentar aspectos diferentes del texto: por un lado, la necesidad del narrador de dar información sobre su tránsito por las tierras que van siendo descubiertas y/o conquistadas, y por el otro, las múltiples digresiones con las que se describe el escenario por el que se transita (López de Mariscal 2004: 367).

El criterio de *locus* de enunciación es fundamental para la clasificación de las crónicas que conforman este corpus. Por eso me limité a escoger crónicas que cumplan con el criterio del narrador que cuenta estando todavía en un espacio ajeno y con el narrador que cuenta luego de haber finalizado el viaje expedicionario, o como enuncia el semiólogo Walter Mignolo (1982), con los escritores que tienen acceso directo a la información, o sea, que son narradores testigos. Dejé de lado las crónicas que giran en torno a un narrador que nunca fue físicamente parte del espacio del otro, es decir, de esos autores que recopilan documentos y experiencias ajenas, o según Mignolo que tuvieron acceso indirecto al material. Elegí crónicas que se acercaran en lo posible a la *historia*, siendo los autores y a la vez narradores, testigos oculares de los sucesos que relatan y no representantes de gobierno, o sea, Cronistas de Indias. En algunas ocasiones se citan crónicas que no son propias del corpus primario, estas incursiones permanecen en el ámbito informativo y no están expuestas a análisis profundos.

M) Según el tiempo en el que se efectúa la narración: el ahora del narrador. Los textos están escritos en el tiempo que acontecen los sucesos que narran. Las únicas excepciones son los textos de Bernal Díaz del Castillo³⁵ y Cabeza de Vaca.

Valeria Añón y Jimena Rodríguez (2009: 6) clasifican los tipos de viajeros en tres clases, a saber, el que escribe desde el espacio y tiempo del viaje expedicionario, el que escribe desde ese lugar, pero en otro tiempo y el que lo hace desde un lugar y tiempo diferente. Ellas afirman que para los viajeros el viaje va a generar nuevos locus de enunciación y signos de identidad (Añón; Rodríguez, 2009: 6). Según su

³⁴ Aunque viajero, Cabeza de Vaca, efectúa la narración del espacio americano desde otro espacio y lugar porque durante los sucesos que él narra no disponía de los materiales para efectuar la narración.

³⁵ El texto de Bernal Díaz del Castillo surge en respuesta a uno de Gómara. Ver el apartado Bernal Díaz del Castillo y la puesta en valor de la Malinche.

clasificación, se combinan mis criterios L y M, es decir, el espacio y el tiempo. En el caso del corpus de este trabajo, pertenecen al primer caso los textos de Cristóbal Colón, Bartolomé de las Casas, Hernán Cortés, Jerónimo de Vivar, Bernardo de Sahagún y Reginaldo Lizárraga. Al segundo caso pertenecen los textos de Bernal Díaz. La única crónica que fue escrita desde un lugar y tiempo diferente es la de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca.

En cuanto a la narrativa, todos estos documentos novohispanos tienen en común la ficción que aparece de manera creciente entre sus páginas, empezando a conformar el imaginario colectivo que perdurará durante la época fundacional americana. A ésta característica, Covadonga Lámar Prieto agrega la fascinación que sintieron los conquistadores ante el medio natural y la nueva realidad urbana, económica y social que va aparejada, la lejanía de la Península y la idea de que la Corona no los recompensaba lo suficientemente por su lucha constante.

Hernández Fernández (2008: 215) agrupa las crónicas de la primera mitad del siglo XVI bajo la denominación de *crónicas originarias*, éstas describen el descubrimiento como las cartas de Colón. Las crónicas de Bernal Díaz del Castillo, Bartolomé de Las Casas y la del fray Bernardino de Sahagún, Hernández Fernández (2008: 215), las incluye dentro de la categoría de la *crónica evolucionada* de la segunda mitad del siglo XVI.

La siguiente tabla ofrece una vista general de los criterios A, B, D, E, G, H, I, J, K y M.

Obra	Autor	Profesión del autor y nacionalidad	Fecha de creación
<i>Diario de a bordo</i> <i>Carta de Colón</i>	Cristóbal Colón (1451?-1506) Bartolomé de las Casas (editor)	Navegante italiano, comerciante	1492 1557 15 de febrero-14 de marzo de 1493
<i>Cartas de relación.</i> <i>Informes al Emperador Carlos V sobre la conquista de México.</i>	Hernán Cortés (1485- 1547)	Conquistador español de familia hidalga. Marqués del Valle de Oaxaca, gobernador y capitán general de Nueva España.	1519 1520 1522 1524 1526
<i>Historia verdadera de la conquista de la Nueva España</i>	Bernal Díaz del Castillo (1496?-1584)	Conquistador, militar	1541-1558?, se publica en 1632.
<i>Brevísima relación de la destrucción de las Indias.</i>	Bartolomé de las Casas (1484-1566)	Obispo dominico español.	1552
<i>Relación de los naufragios y comentarios.</i>	Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1488?- 1558)	Conquistador español de familia hidalga.	1555
<i>Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile.</i>	Gerónimo o Jerónimo ³⁶ de Vivar (1525-?)	Conquistador español, soldado, historiador.	1558

³⁶ Voy a optar por la forma Jerónimo que es la que utilizan en el proyecto más actual sobre su crónica: "Proyecto financiado por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico, Proyecto FONDECYT 1085189 «La Crónica de Jerónimo de Vivar: edición crítica y relectura». Investigadora responsable: Raissa Kor- dic Riquelme. Co-investigadores: Manuel Contreras y Sarissa Carneiro" (Carneiro, 2011: 487).

<i>Historia general de las cosas de Nueva España.</i>	Bernardo de Sahagún (Nombre verdadero: Bernardino de Rivera) (1499?- 1590)	Sacerdote español, misionero franciscano.	1540-1579
<i>Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile.</i>	Reginaldo Lizárraga (nombre verdadero: Baltasar de Ovando) (1545?-1615)	Obispo dominico	1602-1609 Publicada en 1916.

Tabla 1 vista general de los criterios A, B, D, E, G, H, I, J, K y M.

2.1.2 Usos ortográficos y transcripciones

Los usos ortográficos, y determinadas grafías, o sea, las transcripciones que se utilizarán en este trabajo están levemente modificadas ya que la meta no es un análisis paleográfico sino crítico, sin embargo, en éstas transcripciones semidiplomáticas se siguen manteniendo los rasgos del español antiguo. Siendo una forma de transcripción sobre la que Álvaro Jara y Rolando Mellafe (1996), en sus *Protocolos de Escribanos de Santiago: primeros fragmentos*, sostienen que se puede modernizar la ortografía, pero que el sonido original debe permanecer y transportar su sabor arcaico. A continuación, se observa un cuadro con los cronistas, sus obras y el título abreviado que se va a utilizar en este trabajo para hacer la lectura más fluida:

Autor	Obra	Título abreviado
Cristóbal Colón (1451?-1506)	<i>Diario de a bordo.</i>	<i>Diario</i>
Bartolomé de las Casas (editor)	<i>Carta de Colón</i>	<i>Carta Colón</i>
Hernán Cortés (1485- 1547)	<i>Cartas de relación.</i> <i>Informes al Emperador</i>	<i>Carta Rel. Cortés</i>

	<i>Carlos V sobre la conquista de México.</i>	
Bernal Díaz del Castillo (1496?-1584)	<i>Historia verdadera de la conquista de la Nueva España</i>	<i>Historia verdadera</i>
Bartolomé de las Casas (1484-1566)	<i>Brevísima relación de la destrucción de las Indias.</i>	<i>Destrucción</i>
Reginaldo Lizárraga (nombre real: Baltasar de Ovando) (1545?-1615)	<i>Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile.</i>	<i>Descripción</i>
Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1488?- 1558)	<i>Relación de los naufragios y comentarios.</i>	<i>Naufragios</i>
Gerónimo o Jerónimo de Vivar (Bibar) (1525-?)	<i>Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile</i>	<i>Crónica y relación</i>
Bernardo de Sahagún (Nombre real: Bernardino de Rivera) (1499?- 1590)	<i>Historia general de las cosas de Nueva España.</i>	<i>Historia general</i>

Tabla 2 vista general de los criterios A, B, D, E, G, H, I, J, K y M.

Conclusión

En este capítulo se trató la intersección de disciplinas para el estudio de los documentos de la colonia y de la conquista de América. A lo largo del capítulo se describieron los criterios para la elección y sistematización de las obras que forman el corpus. En conclusión, se puede decir que es un corpus de carácter textual, monolingüe, cerrado, diacrónico, de representatividad textual, simple, de referente común, escrito por autores españoles de sexo masculino que pertenecían al ámbito militar o religioso y escribieron en América generalmente cuando acontecían los hechos narrados.

En el próximo capítulo se presentarán a los autores de los documentos del corpus y a sus visiones.

Presentación de los cronistas y sus visiones

Definitivamente, esos hombres extranjeros y ellos, los indígenas, eran lo mismo.

Laura Esquivel, *Malinche*

Objetivos

En este capítulo se procederá a la presentación individual de cada cronista, se ofrecerán datos biográficos relevantes para este trabajo, además de presentar el corpus. Considero como cronista del encuentro de culturas a Cristóbal Colón, y como cronistas de la conquista y la exploración territorial a Hernán Cortés, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, Reginaldo de Lizárraga, Bernal Díaz del Castillo, Jerónimo de Vivar. Se ubicará a los cronistas dentro de la sociedad española del siglo XV y XVI y se tendrá en cuenta el ámbito social, económico y educativo al que pertenecían y al que alcanzaron en su calidad de militares o sacerdotes en América. Además, se implementará la caracterización del yo de Fuggle (1990: 329) en cada uno de los cronistas.

3. Presentación de los cronistas y sus visiones

Viajes como el de los cronistas cuyas biografías elaboramos en este capítulo comenzaron a realizarse a partir de la llegada de Cristóbal Colón a fines del siglo XV y las expediciones de diversa índole se extendieron hasta el siglo XIX en algunas zonas del continente. Las crónicas de este período están asociadas a personas que participaron en la empresa del descubrimiento, como Colón, y a la conquista y exploración territorial como Cortés y Núñez Cabeza de Vaca (Oviedo, 1995: 72). En lugar de llamar cronista del descubrimiento a Colón, en esta tesis lo definiré como *cronista del encuentro de culturas* por ser el autor que plasmó en papel las primeras historias del encuentro de los diferentes pueblos, es decir, sobre la población europea que llegaba a América y la población americana. A lo largo de este período, los viajeros han escrito crónicas en las que contaban sus peripecias en el nuevo continente y al mismo tiempo describían aquello que encontraban durante el viaje, tanto los objetos de la naturaleza como el aspecto y las costumbres de los habitantes nativos. En relación con estos últimos también se relataba con bastante detalle el trato que habían recibido por parte de los naturales de Indias y el vínculo que habían logrado o no establecer. Un problema para los cronistas era el desconocimiento de las lenguas de las poblaciones de América y la diversidad de variaciones lingüísticas que encontraban en los pueblos nativos puesto que les resultaba necesario comunicarse con ellos y no poseían las herramientas adecuadas, de modo que la información acerca de esta cuestión era tematizada en las crónicas de manera

recurrente. Similar importancia tenía la descripción de las armas que poseían las distintas poblaciones nativas y las tácticas guerreras que aplicaban. Otro aspecto fundamental y recurrente fue el problema de la alimentación y los modos de conseguir los bienes básicos para vivir el tiempo que durase el viaje. En Álvar Núñez Cabeza de Vaca, por ejemplo, es recurrente el tema de la escasez de alimentos, no solo para los viajeros sino también para los nativos y el autor ocupa varias páginas en narrar lo que comían y el modo en que lo hacían que difería ampliamente de la costumbre española. Algo similar, pero menos descriptivo, hace Bernardino de Sahagún³⁷.

Pero si hay un tema esencial en la obra de todos los cronistas de Indias sin excepción, ese es el de la alteridad, es decir el reconocimiento de la marca de lo que es diferente en el nuevo continente que se está explorando. Durante el Renacimiento, era de los descubrimientos por antonomasia, los escritores españoles en el Nuevo Mundo realizaron observaciones etnográficas, que, aunque no fueron las únicas, fueron las más significativas como consecuencia de la magnitud de las tierras y las gentes descubiertas (Gómez Pellón, 1995:27). Al momento de leer sus relatos, lo otro, la alteridad, se convierte en un elemento central puesto que lo que se narra es aquello que llama la atención y se destaca de todo lo demás por alguna razón. En este caso esa razón es la profunda diferencia que muestra lo ya conocido, que es el mundo europeo. Incluso, por el mismo motivo, estos textos han excedido su finalidad específica y han circulado por las capas letradas de la sociedad europea siendo traducidos a otras lenguas, lo cual se explica en el marco del interés que el Viejo Mundo tenía por América. Por supuesto, este interés estaba enfocado en las riquezas que podían obtenerse de las nuevas tierras y la ocupación de territorio con fines coloniales. Los cronistas, tanto particulares como miembros de corporaciones religiosas, escribieron relaciones y crónicas para obtener recompensas o algún favor real (Añón, Battcock 2013: 154). De modo que la inquietud cultural, lingüística, de costumbres e inclusive religiosa, estaba subordinada al interés por la explotación de las nuevas riquezas por parte de las potencias europeas. Es esta la finalidad última con la que se efectuaban los viajes, con el objetivo de realizar exploraciones tendientes a la configuración de mapas de las zonas de mayor riqueza. El hecho de que los españoles creyeran que lo que hacían eran un derecho y no una usurpación queda demostrado en la importancia de *escribir* y *registrar* lo que estaba ocurriendo

³⁷ Los ejemplos particulares de las vivencias de Cabeza de Vaca y Sahagún se verán con detalle a lo largo del trabajo.

debido a que la letra escrita es un correlato de la acción conquistadora (Oviedo, 1995: 73). Luego sucedió que la experiencia se hizo tan novedosa y diversa respecto de lo ya conocido que despertó otro tipo de intereses, ya que todos los esquemas de conocimiento desarrollados hasta el momento se pusieron en cuestionamiento ante la confrontación con la alteridad que se encontraba. Es un tiempo de grandes cambios, los cronistas del encuentro se esfuerzan por narrar todo lo nuevo que observan, como expone Virginia Rioseco Perry (2008: 29) el presente adquiere otro valor, comienza a haber conciencia temporal, el tiempo se intensifica, se hace más dinámico, portador de la novedad y del cambio. El hombre ya es consciente de esos cambios sobre el tiempo y esto marca una de las diferencias entre el hombre medieval, quien ponía la mirada en el pasado y en Dios (Rioseco Perry, 2008: 29). En cambio, este nuevo hombre renacentista europeo comenzaba a privilegiar el ahora, el momento presente, concibe el tiempo como un agente de cambio, un operador de rupturas. Rioseco considera que el tiempo es el portador de lo nuevo, aquello que se opone a lo viejo y antiguo, iniciando las ideas de la Modernidad.

Valoración del presente, conciencia de la continuidad histórico-temporal, intensificación del ritmo de los tiempos, tales son, en suma, rasgos sobre los que descansa la nueva experiencia de la temporalidad que se despliega en el Renacimiento y que se expresa en la crónica de la Conquista (Rioseco Perry, 2008: 29).

En los relatos de los cronistas la alteridad está muy presente puesto que era necesario plasmar esa experiencia, ponerle palabras para comprenderla. Inclusive, a partir de las lecturas que otros europeos hicieron, fue enriqueciéndose la percepción que se conformaba acerca de las nuevas posesiones territoriales. Esta percepción estaba organizada desde una mirada eurocéntrica, en la cual lo europeo se encontraba en el centro de la escena y era el modelo y la medida de todo lo otro. Desde un punto de vista crítico Gebran asegura que los cronistas utilizaron de manera unánime términos eurocéntricos para describir a la sociedad indígena porque el único paradigma que poseían era el europeo y además porque no tenían noción de alteridad (Gebran, 2002: 51). Por lo que lo nuevo era comparado con lo ya conocido y valorado con respecto a ese parámetro, con lo cual era juzgado negativamente y de modo general rechazado. Desde una posición bastante parcial, Gebran dice que la cultura indígena era incomprendible para los rudos españoles con mentalidad medieval que llegaron al Nuevo Mundo llenos de vicios, codicia y crueldad (Gebran, 2002: 51). Sin embargo, los cronistas religiosos tenían un objetivo más concreto. La meta de los cronistas religiosos franciscanos fue insertarse en la cultura del otro para así poder cambiarla

desde su origen, desde el centro, aunque a riesgo de transformar la propia cultura al dejarse influir por fuerzas extrañas y discursos que no eran los propios (Zinni, 2008: 262). Este posicionamiento se comprende si se tienen en cuenta los objetivos de los conquistadores, ya que, si los nativos americanos hubieran sido considerados iguales por los europeos, la conquista no hubiera tenido las características que se conocen y cuestionan, sino que se hubiera acercado más al intercambio o al enfrentamiento entre iguales.

No obstante, esto no fue así, fue una empresa hermenéutica, ya que el europeo consideró como inferior al americano y en ello basó su derecho a poseer su tierra, sus bienes, sus mujeres y su trabajo, en tanto fue obligado a servirlo y trabajar para él en condiciones de absoluta asimetría. Para Zinni el descubrimiento de América se puede pensar como una empresa de dominación hermenéutica como deseo de explicación de una realidad que no se escapaba de la profunda violencia, tanto física, epistemológica como simbólica (Zinni, 2008: 268).

Los cronistas de mayor importancia que relataron la campaña imperialista durante la primera parte del siglo XVI son personajes que están directamente asociados a esta empresa del descubrimiento (Colón) y de la conquista y exploración territorial (Hernán Cortés, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, Reginaldo de Lizárraga, Bernal Díaz del Castillo, Jerónimo de Vivar). Sus testimonios toman la forma de cartas, relaciones, informes o diarios que ofrecen recuentos de campañas o aventuras específicas, descripciones críticas de la vida en las Indias o simples impresiones personales. Pero aparecen también las primeras manifestaciones de la crónica propiamente dicha, con una intención más abarcadora y reflexiva sobre las cuestiones planteadas por el sometimiento de las culturas aborígenes, la evangelización y el proceso inicial de organización colonial, los sacerdotes Bernardino de Sahagún y Bartolomé de Las Casas fueron en ese sentido los cronistas más destacados. Dentro de estas crónicas de carácter más sistemático y riguroso, hay un grupo de singular importancia: las que escriben los primeros franciscanos españoles llegados a México en 1524 y que inician la investigación, estudio y descripción etnológica del México antiguo. Lo que sabemos hoy de ese territorio complejo y mítico se debe en buena parte a ese esfuerzo de los frailes evangelizadores. Doce religiosos franciscanos, particularmente Sahagún, clasificaron lo heterogéneo, ambiguo y peligroso que significaba la complicada mentalidad nahua pero sin anularla, sino modificándola (Zinni, 2008: 262).

El tema del Nuevo Mundo empieza a ser una preocupación fundamental de la historiografía de la época, y refleja, pese a los hechos sangrientos de la conquista, una formal, aunque no siempre clara orientación humanista, acorde con los cánones eclesiásticos de la época.

La historiografía de la época se ocupa del tema del Nuevo Mundo y expone una orientación humanista (Oviedo, 1995: 81). Este fenómeno se puede apreciar desde dos perspectivas, por un lado, está la española, supone una profunda renovación de la crónica que se escribía hasta ese momento; por otro lado, está la del Nuevo Mundo, que marca el comienzo de la incorporación de las letras, la historia y el pensamiento occidental (Oviedo, 1995: 81). Son estas creaciones las que examinaré seguidamente, los primeros textos americanos. Voy a considerar como cronista del encuentro de culturas a Cristóbal Colón y a los demás, Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Las Casas, Lizárraga, Cabeza de Vaca, Vivar y Sahagún como cronistas de la conquista y exploración.

3.1 El cronista del encuentro de culturas.

3.1.1 Cristóbal Colón y el Diario de a bordo

El 12 de octubre de 1492 es una fecha célebre porque además de señalar el momento en que los conquistadores españoles inician la empresa de dominio transoceánico, también corresponde al día en que Colón ofrece, en su *Diario*, el primer testimonio escrito en castellano sobre el hombre americano (Oviedo, 1985: 81):

porque conosci que era gente que mejor se libraria y convertiria á nuestra Santa Fé con amor que no por fuerza, les di á algunos de ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrios, que se ponian al pescuezo, y otras cosas muchas de poco valor, con que hobieron mucho placer y quedaron tanto nuestros que era maravilla (Colón 1922: 25).

Un acontecimiento histórico, o según palabras de Robles Santana un choque de culturas, un encuentro buscado para unos y fortuito para otros (Robledo Santana, 2014: 271). El descubrimiento de un continente ignoto y el primer acto literario que lo registra, el *Diario* del primer viaje de Cristóbal Colón son simultáneos y, de hecho, son las dos caras de un mismo fenómeno: la entrada de América en la órbita de Occidente (Oviedo, 1985: 82). Los narradores testigos de la conquista provienen de la herencia medieval, lo que los lleva a una concepción providencialista de la toda la historia, por lo tanto, en sus escritos intentan explicar el paso del hombre por el mundo como una continua vía a hacia la salvación (López de Mariscal, 1997: 16). Estas interpretaciones de los sucesos americanos se tratan de encontrar en los textos bíblicos y los

misioneros ejemplifican su obra con pasajes sagrados. Sin embargo, la crónica medieval, tenía como objeto central al monarca, en cambio los primeros cronistas de indias van a centrar sus hazañas en ellos mismos como partícipes y protagonista (López de Mariscal, 1997: 17-18). Estos narradores testigos van a poner todo su empeño en que lo que escriben sea creíble por sus pares. Los textos de Colón cumplen con las características que nombra Fuggle (1990: 329)³⁸ tanto la del yo testimonial, como la de ser un texto persuasivo y la de convencer al público.

Colón, el descubridor y el primer primer cronista del encuentro de las Indias es considerado por la mayoría italiano, de origen genovés.³⁹ Lo más probable es que este genovés haya tenido raíces judeoespañolas; como consecuencia de las persecuciones a fines del siglo XIV, muchas familias sefardíes huyeron a Génova, y es posible que la de Colón haya sido una de ellas (Menéndez Pidal, 1940: 5).⁴⁰ Esto explicaría dos cosas importantes: primero, que la lengua en que Colón escribe sea la castellana aunque con numerosos italianismos; segundo, que nunca haya escrito en italiano pese a su origen genovés (tampoco aprendió el portugués aunque pasase diez años en ese reino). Es decir, Colón mantuvo tercamente su filiación castellana y así lo demuestran el uso de esta lengua en sus bitácoras y la fisonomía propia de su cultura. Colón realizó cuatro viajes a las tierras que había descubierto. De todos los documentos que esas travesías provocaron, el de mayor importancia es, por cierto, el *Diario* correspondiente al primero, aunque las breves relaciones sobre los otros (realizados en 1493, 1498 y 1503, respectivamente) así como sus Cartas a los Reyes Católicos, no carecen de interés.

Como se dijo anteriormente Colón, aunque no tenía el castellano como lengua materna escribió su *Diario* en este idioma por mandato del monarca. Según Menéndez Pidal, Colón habría aprendido a escribir castellano en Portugal debido a sus lusitanismos. “No sólo en lo que hablaba, sino en lo que dejó escrito, nos produce la misma impresión: que el español no era su lengua materna, sino un idioma aprendido”

³⁸ Véase capítulo 1, Los textos del descubrimiento.

³⁹ “El Colón Almirante que muere en Valladolid en 1506 es, según se desprende de algunas de sus disposiciones testamentarias, el mismo Colombo, lanero de Génova que figura en los documentos de 1470 à 79, según probó el académico Ángel Altolaquirre, y confirmó hasta la saciedad el profesor Giovanni Monleone” (Menéndez Pidal, 1940: 5).

⁴⁰ A pesar de la controversia ante la figura de Menéndez Pidal durante el franquismo me permito citarlo por ser una referencia forzada dentro de la Filología Hispánica. Remito al lector al artículo de Trigueros sobre la manipulación académica y las oposiciones a cátedras de postguerra. Trigueros, R.P. (2016): Menéndez contra Menéndez. Represión y resistencia de los discípulos de Menéndez Pidal ante la ofensiva intelectual tradicionalista de posguerra en la universidad española en *Cuadernos de Historia Contemporánea* 38 (Especial), pp. 285-299.

(Menéndez Pidal, 1940: 7). La lengua en la que comunicaba el almirante desde hace hace años suscita controversias que están entrañablemente ligadas a su ciudad de origen. Ramón Menéndez Pidal realizó un estudio exhaustivo⁴¹ sobre la lengua de comunicación colombina y llegó a la conclusión de que no escribía italiano,⁴² sino castellano, y que esta fue la primera lengua escrita que aprendió, luego escribió algo en latín aunque este era incorrecto con influencias hispánicas (1940: 7).

Si la lengua significa tanto para reflejar mundos interiores y perspectivas vitales de las personas, Castilla y lo castellano adquieren sitio de protagonista en el mundo del descubridor. Colón pudo nacer físicamente en Génova, pero a la cultura y a la elaboración ideológica de su proyecto descubridor nació de la mano de lo castellano, con algunos portuguesismos, italianismos, y hasta catalanismos, si se quiere, pero desde lo castellano (Arranz Márquez, 1985: 28-29).

Menéndez Pidal señala que Colón quiso borrar su juventud y convertirla en una vida llena de experiencia y cultura, por lo tanto, se vio obligado a montar una farsa para poder obtener el cargo de almirante y cancelar su pasado de lanero y mercader (1940: 8). Durante su juventud en Génova habría aprendido a escribir latín junto a su hermano. Cristóbal y Bartolomé hacían letra casi igual, es decir, la caligrafía era casi idéntica, hasta el punto de confundirse bastante ambas, como notaba ya el Padre Las Casas y posteriormente Simón de la Rosa (Menéndez Pidal, 1940: 8-9).

El obispo dominico Bartolomé de Las Casas edita el texto de Colón. En su redacción pasa a la tercera persona gramatical en el relato, otras veces corrige el texto del almirante, como por ejemplo en la entrada del domingo 16 de septiembre de 1492: “navegó aquel día y la noche a su camino al Oeste. Andarían treinta y nueve leguas *pero no contó sino treinta y seis*” (*Diario*: 20)⁴³. Mucho se ha discutido sobre la

⁴¹ Véase a modo de ejemplo de estos estudios: Altolaguirre y Duvale, Ángel de. (1923): ¿Colón español? Estudio histórico-crítico en: *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, pp. 64: 1-89., Camus, Bruno (1993): Lingua franca y lengua de moros en: *RFE*, LXXIII, n.º 3/4: 417-426., Carrera de la Red, Micaela (2000): El segundo viaje de Cristóbal Colón (1493-1496): Análisis histórico-lingüístico de la documentación original en: *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna* (18): 53-74., González Echevarría, Roberto (1983): “Humanismo, retórica y las crónicas de la Conquista” *Isla a su vuelo fugitiva: Ensayos críticos sobre literatura hispanoamericana*. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1983, Hernández Alonso, César (2006). La lengua de Cristóbal Colón: el léxico en: J. Varela y M.ª M. León, coords. *Actas del Congreso Internacional V Centenario de la Muerte del Almirante*, Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 187-202., Macho, M. C. V. (2020): Retórica de la Carta de Cristóbal Colón a la reina Isabel la Católica, sobre asuntos de las Indias y personales en: *Estudios de lingüística del español*, 42, 63-86., Menéndez Pidal, Ramón: (1940) La lengua de Cristóbal Colón, en: *Bulletin Hispanique*. Tomo 42, N°1, pp. 5-28, Zamora, Margarita (1993): *Reading Columbus*. Berkeley: U California P.

⁴² Salvo dos notas marginales escritas en la *Historia Natural de Plinio* y en el *Libro de las Profecías*. Estas notas están escritas en un deficiente italiano que incluyen palabras que no corresponden al toscano, lo que indicaría que no dominaba ésta lengua (Vaquer Bennasar, 2002: 67).

⁴³ Las cursivas son mías.

autenticidad del *Diario* y la mano de Las Casas en la misma⁴⁴. El *Diario* tiene más de reescritura que de transcripción del original colombino (Zambrano, 1989: 33). El obispo escribió 144 apostillas o comentarios marginales en el *Diario* con diferentes funciones (Ruhstaller, 1992: 615). Ruhstaller afirma que hay dos hechos fundamentales para la interpretación de las apostillas lascanianas. El primer criterio es tener en cuenta los cincuenta años que separan el momento de su transcripción con la redacción original de Colón. En este lapso de tiempo se pudo explorar las Indias y adquirir experiencias decisivas. El segundo criterio se refiere a la personalidad de Las Casas que a menudo es divergente de la de Colón (Ruhstaller, 1992: 617). Hay indicios para suponer que el obispo modificó fragmentos sobre Colón que no incluyó en su *Historia de las Indias* para mejorar la imagen de Cristóbal Colón. Ruhstaller (1992: 617- 635) clasifica las apostillas en 4 tipos. Las de tipo A que representan el 40,2%. Ellas destacan pasajes importantes para Las Casas, facilitan la orientación dentro del *Diario* y en las cuales no emite juicio personal como, por ejemplo: “hallan tierra”. Las apostillas de tipo B representan el 50,7%. Tienen una función explicativa basada en los propios conocimientos de Las Casas, por ejemplo, explica expresiones de Colón no castellanas, hace referencia a otros pasajes del *Diario*, “identifica con el debido nombre realidades antropológicas, botánicas y zoológicas nuevas para Colón.” (Ruhstaller, 1992: 636). Las Casas precisa rutas realizadas por Colón, confirma o corrige lo que Colón no tenía claro durante ese primer contacto. En estas apostillas Las Casas no emite juicio ideológico. Las Casas vivió muchísimos años en el continente americano y conocía el terreno, debido a estos motivos se permite corregir o aclarar las distancias. Las apostillas de tipo C representan el 6,3%. Son apostillas de carácter polémico y moralizador de carácter irónico o de reproche que tienen como trasfondo la ideología aristotélico-escolástica dominicana. Las apostillas de tipo D representan el 2,8%. Las Casas denuncia errores y modificaciones en la copia que poseía ya que no tenía el original colombino.

⁴⁴ Véase los trabajos de Alvar, Manuel (1976): *Cristóbal Colón. Diario del descubrimiento*. Estudios, ediciones y notas de Manuel Alvar. Ediciones del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canarias Madrid: La Muralla, 1. 2 vols. Vol. I, 389 págs.; Gerbi, Antonello (1985): *From Christopher Columbus to Gonzalo Fernández de Oviedo en: Nature in the New World*. Traducción de Jeremy Moyle. Pittsburgh: UP Press.; Jitrik, Noé (1983): *Los dos ejes de la cruz: la escritura de apropiación en el Diario, el Memorial, las Cartas y el Testamento del enviado real Cristóbal Colón*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla. y Varela, Consuelo (1986): *Cristóbal Colón: Los cuatro viajes. Testamento*, Madrid: Alianza.

Oviedo afirma que Colón no fue un escritor y quizá tampoco un verdadero letrado de la época; en cambio, era un ambicioso aventurero y gran navegante y que las circunstancias lo empujaron a escribir sobre los aspectos jurídicos y económicos de su empresa tanto como sobre las tierras americanas (Oviedo, 1985: 83). Colón describe el surgimiento de un mundo inédito, completamente distinto del entonces conocido. La interpretación personal de Colón sobre el mundo americano está hecha de datos empíricos, creencias medievales e imágenes fabulosas (Hernández Fernández, 2008: 217).

Sara Poot Herrera recalca que el lenguaje de Colón está cargado de hipérbolos, anteriormente las sociedades se consideraban homogéneas, en cambio con el descubrimiento se evidencia "el otro" y esto es precisamente lo que Colón quiere poner de manifiesto (Poot Herrera, 1994). El almirante se vale del lenguaje para resaltar las diferencias entre los españoles y los pueblos que iban encontrando. Una de las palabras que más repite Colón cuando las demás le faltan, es "maravilla": todo, la fauna, la flora, los seres humanos y la geografía lo asombra. Colón utiliza abundantes palabras que denotan lo superlativo de América como *maravilla*, *inestimable*, "para encarecer y engrandecer una realidad fantásticamente lejana" (Borello, 1993: 19). Puede afirmarse sin error que en los siglos XV y XVI, durante el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo, "gran parte de las cosas que sucedían y se percibían con la mirada, incluido el *uomo novo* y sus costumbres, constituían *mirabilia*" (Becco 1992: 12)⁴⁵.

Al mismo tiempo, todo le parece confirmar sus ideas preconcebidas al partir de España y su convicción de que su ruta lo llevaría al reino de Cipango, Japón, o a las costas orientales del Gran Khan, o sea a las Indias que creer haber descubierto. Aun en sus dos últimos viajes, mientras navega por las Antillas y el Caribe, sigue Colón aferrado a la idea de que, en efecto, está recorriendo los reinos de Catay y la Cochinchina⁴⁶.

⁴⁵ Becco aclara el significado del término "mirabilia" (del latín: maravilla, cosas asombrosas, admirables e inexplicables), el autor sostiene que se puede definir por la existencia que asumen algunos sucesos supuestamente sobrenaturales (1992: X). Véase también Le Goff, Jacques (1994), *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, 3° ed., Barcelona, Gedisa, p. 24.

⁴⁶ Colón murió convencido de que las tierras descubiertas formaban parte de Asia porque la geografía clásica sostenía que un gran océano rodeaba las tierras del este de Asia, llegando hasta la península Ibérica (Martín Merás: 2000: 77). Esta creencia se representa cartografía que muestra a Asia unida a América del Norte (Martín Merás: 2000: 77). Estos territorios fantásticos permanecen en los mapas hasta un siglo después del viaje de Colón y los europeos que llegaban a América creyeron ver algunas de sus míticas cualidades en las nuevas tierras que encontraban (Martín Merás: 2000: 77). En cambio, la información geográfica proporcionada por la carta de Juan de la Cosa es siempre de primera mano, el trazado es claro y detallado en la zona de las Antillas, basado en los dos primeros viajes de Colón

Así, su tercer viaje no lo convence de que la tierra sea realmente redonda: contradiciendo a "Tolomeo y los otros sabios que escribieron de este mundo creyeron que era esférico, creyendo que este hemisferio que fuese redondo como aquel de allá donde ellos estaban" (*Diario*: 181) afirma que la forma del mundo se parece a la de una pera:

allí donde tiene el pezón, que allí tiene mas alto, ó como quien tiene una pelota muy redonda y en un lugar delta fuese como una teta de muger allí puesta, y que esta parte deste pezón sea la mas alta é mas propinca al cielo, y sea debajo la línea equinoccial, y en esta mar Océana, en fin del Oriente, adonde acaba toda la tierra é islas [...] (Colón, [1501] 1797)⁴⁷.

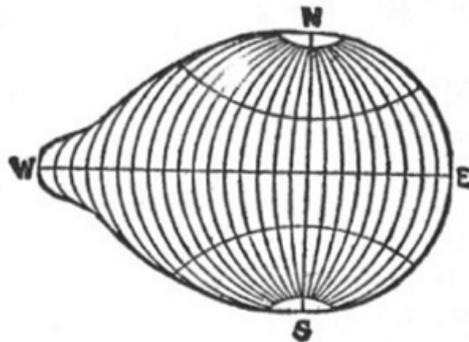


Fig. 1 La tierra con forma de pera de Fairfield Warren (1885: sp): *Paradise Found*, Houghton, Mifflin edition.

Con una idea gráfica, por cierto, muy sensual, ilustrada en el *Paradise Found* de William Fairfield Warren, Colón explica la forma del planeta aludiendo a la anatomía femenina.

Colón estaba abrumado por lo que veía y optó por reenfocarlo con los ojos de su imaginación y su cultura, adaptó la realidad que no podía comprender racionalmente y la deformó hasta que le pareciera familiar (Oviedo, 1985: 84). Por este motivo se puede afirmar que el almirante durante los cuatro viajes que realizó está más cerca de la ficción que de lo fáctico. Pastor sostiene que Colón utiliza la frecuentemente el método de *verificación descriptiva*, es decir, un proceso de sustitución de aprehensión objetiva de la realidad americana por otro diferente con modelos literarios previos. Según Pastor, Colón habría seleccionado datos cuya consecuencia lógica e inevitable llevaría a la distorsión de la realidad porque habría eliminado

de los cuales participó fue Juan de la Cosa (Martín Merás: 2000: 77). Véase en el apéndice: 10.1 Mapa de Juan de la Cosa.

⁴⁷ Cfr. Las Casas, Bartolomé de [1501], "Tercer viaje de Cristóbal Colón, Carta del Almirante al ama (que había sido) del príncipe don Juan, escrita hacia fines del año 1500", citado textualmente en Navarrete, Fernando / *Viajes de Cristóbal Colón (con una carta)* [1797] (1992), Madrid, Espasa Calpe, pp. 282-283.

aspectos específicos. La consecuencia de este proceso es una realidad ficcionalizada por identificación y mutilada por reducción (Pastor, 1983: 60-61). Por lo tanto, la realidad que emerge de los documentos descriptivos de Colón tiene un denominador común, un rasgo que caracteriza su discurso, la ficcionalidad.

En los textos de Colón se observa como engrandece su propia labor para asegurarse el apoyo de la Corona y también plasma en sus escritos su visión providencial. Oviedo dice que los textos del almirante tienen un aura de idealización general porque quiere asegurarse la comprensión de los Reyes Católicos y porque tiene una visión providencialista que preveía que el cristianismo rescataría a su gente del desconocimiento divino (Oviedo, 1985: 84). Colón se apropia del mundo por medio de la escritura y esto tiene como consecuencia la *re-invención*⁴⁸ del nuevo mundo (Zinni, 2008: 69). A través de sus relatos el almirante crea nuevamente el mundo, lo que incluye 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” (Zinni, 2008: 69).

Colón observa en varias ocasiones la inocencia, el pacifismo y la desnudez de los indios: “Son gente, dice el Almirante, muy sin mal ni de guerra: desnudos todos, hombres y mujeres, como sus madres los parió. (*Diario*: 56). Aunque escribe sobre la visión paradisíaca americana también deja constancia de los peligros de algunos pueblos antropófagos: “hombres de un ojo, y otros con hocicos de perros, que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían su sangre y le cortaban su natura” (*Diario*: 54). Todas estas creencias las toma prestadas de sus anteriores lecturas, por ejemplo, de Plinio y de Marco Polo. “La idolatría, la bestialidad, los hombres salvajes y crueles, que en Plinio y Marco Polo son clichés utilizados para describir a una buena parte de los habitantes, se convierte también en un lugar común en los textos colombinos.” (López de Mariscal, 2007: 143) Como estos temas eran recurrentemente representados en la cartografía medieval no podían faltar en los textos de Colón. (López de Mariscal, 2006a: 144) En palabras de López de Mariscal, Colón construye una imagen americana que, por una parte, responde a los modelos de la Antigüedad, pero, por la otra, tiene que reportar un referente reestructurado para que coincida con las expectativas europeas y de la Corona Española de finales del siglo XVI. Se trata de un proceso discursivo destinado a hipostasiar la realidad, una

⁴⁸ Cursivas de Zinni

estrategia política para relatar las hazañas a los lectores europeos (López de Mariscal, 2006a: 144). El referente imaginario de Colón se complica al esperar a un rey lleno de oro, una corte majestuosa y como los caribeños no cumplen con sus expectativas opta por hacer protagonista a la naturaleza. (López de Mariscal, 2006a: 142).

Afirma Robles Santana que Colón califica a los amerindios, tanto hombres como mujeres de *salvajes* debido a: la extrema diferencia cultural; a la forma de vida en comunidad, en la naturaleza, desnudos, y a las creencias religiosas. Para Colón que no puedan entenderse los españoles y los indígenas supone un inconveniente significativo que relaciona con el salvajismo de la población local (Robles Santana, 2011: 1678):

De todas estas tierras y de lo que hay en ellas, a falta de lengua no se sabe tan presto. Los pueblos, bien que sean espesos, cada uno tiene diferenciada lengua (...) Yo creo que esto sea en esta gente salvaje de la costa de la mar, mas no en la tierra dentro (*Diario*: 399)

En 1498 Colón realiza su tercer viaje, durante el mismo cree estar cerca del Ganges. “Siguiendo a los teólogos católicos, toma eso como un indicio seguro para afirmar que, en estas tierras, precisamente debió estar el paraíso” (Oviedo, 1985: 85). Según Serna el tercer viaje es el más fantasioso porque durante el mismo Colón tiene una revelación sobre las dimensiones terrestres (Serna, 2019: 47).

Grandes indicios son estos del Paraíso Terrenal porque el sitio es conforme á la opinión de estos santos é sanos teólogos, y asimismo las señales son muy conformes, que yo jamás leí ni oí que tanta cantidad de agua dulce fuese así adentro é vecina con la salada; y en ello ayuda asimismo la suavísima temperancia, y si de allí del paraíso no sale, parece aun mayor maravilla, porque no creo que se sepa en el mundo de río tan grande y tan fondo. (*Diario*: 184).

En conclusión, los aspectos primordiales que Colón mayormente observa en la población indígena se pueden resumir en tres tipos de valoraciones: primero su condición de bárbaros, segundo las armas que utilizan y tercero su descripción física (Robles Santana, 2014: 274). Sin embargo, cabe destacar que la visión de Colón en cuanto a la apreciación de las poblaciones indígenas y su propio yo van evolucionando a lo largo de los cuatro viajes. En los textos de Colón irrumpe su yo fuertísimo mezclado con la visión de Las Casas, pero en ambos casos, hay intenciones de autoacreditación. La actitud ideológica está impuesta por Las Casas y no tanto por Colón. Existe un conflicto que se puede leer entre líneas en su narración. Definitivamente Colón sabe que debe convencer a los Reyes Católicos de que la empresa de la conquista de las Indias es rentable y con todos los medios de comerciante argumenta su discurso para persuadirlos. Colón busca credibilidad y para ello recurre al respaldo de autoridades intelectuales y cita narraciones mitológicas. La

evolución del *yo* se observa de las hipérbolas de los primeros tiempos y la visión paradisiaca pasa al discurso del fracaso y las imágenes monstruosas. En palabras de Pastor se deja entrever en los textos colombinos la victoria de la naturaleza sobre el hombre y la impotencia de este ante ella (Pastor, 1983: 267). Durante el cuarto viaje el almirante relata cómo las personas estaban agotadas y además habían sufrido importantes pérdidas materiales: “La gente estaba tan molida que deseaba la muerte para salir de tantos martirios. Los navíos habían perdido dos veces las barcas, anclas, cuerdas, y estaban abiertos, sin velas” (Diario: 193). Todorov afirma que Colón recurre a una estrategia *finalista* de la interpretación, así como los teólogos interpretaban la Biblia, el sentido final ya está predicho desde un inicio como bien lo dice la doctrina cristiana. Por consiguiente, Colón no tiene nada de empirista, su argumento decisivo en el de la autoridad, no el de la experiencia. (Todorov, 1992: 26)

3.2 El cronista de la conquista y la exploración.

3.2.1 Hernán Cortés y las Cartas de Relación

Varios son los libros de diferentes cronistas de Indias, Navarrete, Bernal Díaz, Gómara, Herrera, Prescott, que reproducen parcialmente los documentos y cartas al emperador Carlos V que escribiera el conquistador de México Hernán Cortés anunciando sus progresos en la conquista, los azares de su controvertida administración y sus cinco *Cartas y Relaciones*⁴⁹ donde da cuenta minuciosa de sus exploraciones. Estos documentos, las *Cartas de Relación*, están preservados en el Códice de Viena, en el denominado en realidad Codex Vindobonensis,⁵⁰ y alojados en el departamento de "Manuscritos, Autógrafos y Colecciones Privadas" y en el "Incunabula y Libros Antiguos y Valiosos".

Una brevísima biografía de Cortés indica que nació en Medellín, Villa de Extremadura, España, en 1485. (Prescott 1844: 137). Su padre, Martín Cortés de Monroy, había sido teniente de una compañía de infantería, y tanto este como su madre, Doña Catalina Pizarro Altamirano, gozaban de una honorable reputación y provenían de una familia hidalga. Bartolomé de Las Casas reconoce que conoció a Cortés y lo trató en una época en la cual era un escudero harto pobre y humilde, aunque *cristiano viejo*: “Era natural de Medellín, hijo de un escudero que yo conocí, harto pobre y humilde,

⁴⁹ Usaré la edición de Don Pascual de Guayangos (1866): *Cartas y Relaciones al Emperador Carlos V*, París: Imprenta Central De Los Ferro-Carriles, A.Chaix Y Ca.

⁵⁰Codex Vindobonensis es la denominación común de los códices conservados en la Österreichische Nationalbibliothek de Viena.

aunque cristiano viejo y dicen que hidalgo” (Las Casas, *Historia de las Indias*, MS, libro 3, capítulo 27, sp). A los 14 años su padre lo envió a Salamanca para que estudiara leyes en la célebre universidad, pero después de años regresó a la casa paterna con conocimientos de latín, verso y prosa (Prescott, 1844: 137-138). Cortés era un hombre culto y escribía como tal; conocía la ciencia jurídica, en sus textos abundan las citas clásicas, bíblicas y de la literatura caballeresca y del romancero (Oviedo, 1995: 92). Desde joven Cortés mostró una inclinación por la profesión militar y la vida de aventurero; y cuando tenía diez y seis años se alistó bajo las banderas del gran capitán Nicolás de Ovando (Prescott, 1844: 138). Evidentemente la formación académica que sus padres habían podido darle le serviría en un futuro para la redacción de sus famosas *Cartas y Relaciones*, siendo uno de los pocos cronistas hidalgos y letrados. Esta cultura adquirida les confirió a sus cartas un toque abogadil debido a su incipiente formación jurídica.

Las *Cartas de Relación* que dicta Cortés a sus secretarios y luego revisa están dirigidas al monarca Carlos V y están unificadas por la defensa que el conquistador hace de su obra pública ante él. Las *Relaciones* forman parte de una producción literaria no libre, es decir, se trata de una producción impuesta a Cortés a diferencia de la producción de Bernal Díaz del Castillo, quien quiere precisar los hechos (Salvadorini, 1962: 79). En las *Relaciones*, Cortés detalla sus triunfos y fracasos y cada una de las misivas tiene un fin específico. En total se trata de cinco ejemplares escritos durante un período que va de 1519 a 1526; los temas son casi contemporáneos, porque contemplan hechos ocurridos entre 1518 y 1526 (Oviedo, 1995: 91). Como señala Añón (2012: 77) no contamos con ninguna de las epístolas originales, lo que es habitual en este tipo de archivo cronístico porque frecuentemente está disperso, interpolado e incluso extraviado. Afortunadamente se cuenta con las primeras ediciones que forman parte de las imágenes fundantes del territorio mexicano, sus sociedades y la invasión europea.

Tras una infinidad de percances, disputas y pequeños triunfos sobre sus competidores durante su estancia en México, particularmente con Pánfilo de Narváez, Cortés envía su primera carta al emperador: "*De la justicia y regimiento de la rica Villa de la Vera Cruz a la Reina Doña Juana y al emperador Carlos V, su hijo*", 6 de Julio de 1519, (*Carta Rel.:* 1). En ella hace una completa relación de todo lo que había ejecutado desde su llegada a las Indias y sus varios descubrimientos, combates y tráfico con los nativos, la conversión al cristianismo de varias tribus, sus extraordinarios peligros y

sufrimientos, varios detalles respecto de las tierras que había visitado, y lo que pudo recoger sobre la célebre monarquía mexicana y su soberano, Moctezuma. Refiere allí sus dificultades con el gobernador de Cuba, los procedimientos del ejército con referencia a la colonización, y suplica al emperador para que se digne a confirmar sus actos, manifestando una entera confianza de que con la ayuda de sus bravos compañeros podía poner a la Corona de Castilla en posesión del extenso imperio mexicano.

Las enumeraciones de los bienes que obtienen de los indios como la de los que los españoles les regalan son habituales en las *Relaciones* de Cortés. Prescott puntualiza que esa muy larga carta contiene un completo inventario de los presentes enviados por Montezuma, de los cuales son unos pocos los siguientes: collares, objetos de oro, pájaros, piezas de algodón, ruedas de plata, un abanico, escudos, objetos de plumas, etc (Prescott, 1844: 209). Lo más increíble de estas listas es que junto a los animales se encuentran las mujeres que obtienen como presente de los indios. Este hecho se va a repetir durante las diferentes *Relaciones*. “E que les hiciese saber si eran de mi naturaleza los que en ellos venian, porque les darian lo que hobiesen menester; é que les habian llevado ciertas mujeres y gallinas y otras cosas de comer” (*Carta Rel.:* 57). En la segunda *Carta de Relación*⁵¹ Cortés explica que deja en la nueva ciudad de Villa Rica de la Vera Cruz, cuya fundación no ha consignado, “a 150 hombres y dos caballos, haciendo una fortaleza que ya tengo casi acabada” (*Carta Rel.:* 53). Es esta probablemente la primera ciudad creada en Nueva España, de la cual se afirma que da fe de su existencia una escritura notarial firmada por Hernán Cortés. Glanz señala que la segunda *Carta de Relación* da cuenta de lo que podría haber sido, por su carácter imaginario, una ciudad fantástica,

porque en lugar de estar asentada en un territorio concreto está asentada en un libro de actas; en realidad, es un proyecto político, una nueva visión del mundo, un tratado de apropiación y la segunda ciudad fundada por él, la otra Villa Rica de la Vera Cruz, es, repito, antes que nada un enclave estratégico. Oposición definitiva remachada

⁵¹ La tituló: "Enviada a su majestad del emperador nuestro señor, por el capitán general de la Nueva España, llamado don Hernando Cortés, en la cual hace relación de las tierras y provincias sin cuento que ha descubierto nuevamente en el Yucatán del año diez y nueve a esta parte y ha sometido a la Corona real de Su Majestad. En especial hace relación de una grandísima provincia muy rica, llamada Culúa, en la cual hay muy grandes ciudades y de maravillosos edificios y de grandes tratos y riquezas, entre las cuales hay una maravillosa y rica de todas, llamada Tenustitlán, que está, por maravilloso arte, edificada sobre una grande laguna; de la cual ciudad y provincia es rey un grandísimo señor llamado Mutezuma; donde le acaecieron al capitán y a los españoles espantosas cosas de oír. Cuenta largamente del grandísimo señorío del dicho Mutezuma, y de sus ritos y ceremonias y de cómo se sirven" (30 de octubre de 1520). Aquí se observa nuevamente el constante protagonismo que tiene Cortés en sus propios relatos, no deja pasar la oportunidad de recordar que él y solo él es el descubridor de todas las grandezas mexicanas.

en la literatura. La segunda Veracruz es una ciudad histórica; la Veracruz escriturada y la Tenochtitlán cosmogónica son un puro acto de escritura, donde lo inexistente se funda y lo desunido se consolida y resucita. Ambas definen antes que dos modalidades de escritura dos visiones radicalmente opuestas del mundo. Cortés inaugura lo que según Rama será la ciudad letrada del barroco, y los otros cronistas reconstruyen un mundo calcinado (Glantz 2008: 46-47).

Cortés le escribe al rey para informarle sobre los conflictos que se están suscitando en la ciudad apenas fundada por él, Villa-Rica de la Veracruz. En el siguiente fragmento se observa la presencia tanto de la isotopía espacial como también de la isotopía relacional entre los españoles, donde se da la apelación a la jerarquía de poder, en este caso al soberano, para impedir que el conquistador Diego Velázquez adquiriera privilegios:

Y siendo á todos los vecinos y moradores de esta Villa-Rica de la Veracruz notorio lo suso dicho, se juntaron con el procurador de este concejo, y nos pidieron y requirieron por su requerimi firmado de sus nombres, que en su nombre de todos, suplicásemos á VV. MM. que no proveyese de los dichos cargos ni de alguno de ellos al dicho Diego Velazquez (*Carta Rel.:* 27-28).

A continuación, Cortés expresa su opinión sobre la sociedad indígena. En este párrafo se constata la isotopía relacional bilateral, es decir, por un lado, se aprecia la isotopía jerárquica relacional española, en la que Cortés pide autorización y apoyo al monarca para castigar a los los aborígenes que no respetaban la fe católica, y por otro lado, la isotopía relacional indígena. Cortés afirma que los nativos estaban al servicio del demonio porque desconocían la palabra de Dios, efectuaban sacrificios humanos de hombres, mujeres y niños y practicaban el pecado nefando, por lo tanto, tenían relaciones homosexuales y los califica a todos de sodomitas.

permita que los malos y rebeldes, siendo primero amonestados, puedan ser punidos y castigados como enemigos de nuestra santa Fé católica, y será ocasión de castigo y espanto á los, que fueren rebeldes en venir en conocimiento de la verdad, y evitarán tan grandes males y daños como son los que en servicio del demonio hacen; porque aun allende de lo que arriba hemos hecho relación á VV. MM. de los niños y hombres y mugeres que matan y ofrecen en sus sacrificios, hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado. (*Carta Rel.:* 25-26)

En sus *Relaciones* Cortés da fe de su seguridad al escribir solo la verdad y nada más que la verdad⁵². Sostiene que hay mucha tierra por descubrir, pero como todavía no han visto todo se limitan a lo verdaderamente cierto para no difundir datos falsos:

⁵² A lo largo de este trabajo se van a ofrecer ejemplos sobre el uso de las palabras *verdad* y *verdadero*. Para los cronistas era fundamental autolegitimarse y basarse en su calidad de cronistas testigo. Véase, por ejemplo, los apartados de Bernal Díaz del Castillo y la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*; como también el apartado sobre Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca y la “verdadera” escritura de la historia (Glantz, 1993:40). Los cronistas empiezan a adquirir un punto de vista personal, relatan sobre una nueva realidad y proponen una interpretación del mundo americano desde su voz y situación: “el individuo comienza a hacer presente su voz y la prosa se diversifica en variedad

Querer dar á V. M. todas las particularidades de esta tierra y gente de ella podría ser que en algo se errase la relación, porque muchas de ellas no se han visto mas de por informaciones de los naturales de ella, y por esto no nos entremetemos á dar mas de aquello que se tiene por muy cierto y verdadero (*Carta Rel.:* 25).

Cortés describe en sus *Cartas* las bondades de esos paisajes utópicos con los que se va topando, solo que como dice Michael Foucault, existen utopías que tienen un lugar determinado, las denominadas “heterotopías” que inquietan y que se puede localizar cartográficamente y dentro de un tiempo preciso (Foucault, [1966] 2005, pp. 3-4). Este es el caso que se da en muchos de los lugares del México de Hernán Cortés.

Tenochtitlan, esa ciudad paradigmática del barroco americano, le resulta indescriptible a Hernán Cortés. No puede verbalizar su asombro: no encuentra palabras que la puedan describir en su grandiosidad paisajística ni en lo constructivo ni en su capacidad defensiva: le parece que su inexpugnabilidad es extraordinaria. Por eso inventa este relato que evita lo concreto para avanzar en lo eufemístico:

Porque para dar cuenta, Muy Poderoso Señor, a Vuestra Real Excelencia de la grandeza, extrañas y maravillosas cosas desta gran ciudad de Temixtitán y del señorío y servicio deste Moctezuma, señor della, y de los ritos y costumbres que esta gente tiene y de la orden que en la gobernación así desta ciudad como de las otras que eran deste señor hay, sería menester mucho tiempo y ser muchos relatores y muy expertos, no podré yo decir de cien partes una de las que dellas se podrían decir, mas como pudiere diré algunas cosas de las que vi que, aunque mal dichas, bien sé que serán de tanta admiración que no se podrán creer, porque los que acá con nuestros propios ojos las vemos no las podemos con el entendimiento comprender (*Carta Rel.:* 101-102).

En ese mismo tono de asombro transcurren su segunda y tercera relaciones matizadas por combates, la destrucción de los navíos para que no huyera hacia otras latitudes ningún español, y lamentos por las pérdidas de vidas y riquezas, dado que de la conquista de Tenochtitlán solo se rescataron 200.000 pesos, “Hallaron poco tesoro, á causa que los naturales lo habían echado y sumido en las aguas: solos docientos mil pesos tomaron” (*Carta Rel.:* 2017: 156).

En ese estado de cosas pide Cortés conocer a Moctezuma para dialogar con él. Habla con el gobernador de Tenochtitlan, de nombre Ciguacoacin, solicitándole que interceda por una audiencia, implorándole que haga venir a la ciudad al monarca de esas tierras. Al negarse, le permite irse para que informe a Moctezuma su decisión de combatir hasta dominar por completo la ciudad fortaleza. Espeluznante es el resultado de esa decisión tal como lo describe el conquistador en las últimas páginas de su

de formas que en muchos casos suponen una toma de distancia del discurso jurídico que satura los escritos, así como la firma tácita de un contrato de “buena fe” (esto es, de sinceridad, veracidad y verosimilitud) con el lector.” (Weinberg, 2011: 201)

tercera Relación. Tenochtitlán se destruye por obra de un recurso absolutamente macabro que consiste en quitar todos los puentes construidos por los indios y convertir en tierra firme las calles de agua que atraviesan de una punta a la otra la ciudad, al mismo tiempo que se atacan y queman las casas y se rellenan los cauces de agua con los cuerpos de los indios arrasados. La imagen es en verdad siniestra: la operación de rellenar los cauces se hace con palas y azadones y en lugar de tierra y piedras se utilizan cadáveres por millares de indígenas, hombres, mujeres y niños:

Cuando Giguacoacin [...] al fin me dijo que en ninguna manera el señor venía ante mí, y que antes querría por allá morir, y que á él pesaba mucho desto; que hiciese yo lo que quisiese. Y cómo vi en esto su determinación, yo le dije que se volviese á los suyos, y que él y ellos se aparejasen, porque los quería combatir y acabar de matar; y así, se fué. Y cómo en estos conciertos se pasaron mas de cinco horas, y los de la ciudad estaban todos encima de los muertos, y otros en el agua, y otros andaban nadando, y otros ahogándose en aquel lago donde estaban las canoas, que era grande, era tanta la pena que tenían, que no bastaba juicio á pensar cómo lo podían sufrir; y no hacían sino salirse infinito número de hombres y mujeres y niños hácia nosotros. Y por darse prisa al salir, unos á otros se echaban al agua, y se ahogaban entre aquella multitud de muertos; que, según pareció, del agua salada que bebían, y de la hambre y mal olor, había dado tanta mortandad en ellos, que murieron mas de cincuenta mil ánimas. [...] y así por aquellas calles en que estaban, hallábamos los montones de los muertos, que no había persona que en otra cosa pudiese poner los pies (*Carta Rel.: 256*)

Tenochtitlán es el templo del horror. Pero la conquista no se detiene. La cuarta y quinta Relación son aquellas en la que Cortés describe y da larga y minuciosa cuenta de su expedición por diversos poblados de la región mexicana y su recorrido hasta al golfo de Hibueras, actual territorio hondureño donde funda la ciudad capital de Trujillo. La quinta y última Relación, es un folio menor, de solo 66 hojas útiles en los que relata cómo la expedición a las Hibueras se complica por los levantamientos entre sus hombres y desórdenes en México debido a la tensa relación entre sus oficiales y la Audiencia (Oviedo, 1995: 92). Está escrita en su totalidad a su vuelta a México, y después de haber conseguido en parte el objeto que se proponía, según refiere muy al por menor los varios acontecimientos de su marcha por provincias apartadas y casi del todo desconocidas, pero ya había sido despojado de su título de Gobernado y había sido sometido a juicio de residencia, por este motivo termina la Relación con un pliego de descargos. (Oviedo, 1995: 92).

Estas cartas suministran datos abundantes acerca del miserable estado en que Cortés halló los restos de las varias expediciones enviadas desde España a aquellas lejanas costas, y lo que hubo de disponer él para reunir a los españoles sobrevivientes y establecerlos en lugares adecuados. Entre esas cinco relaciones fundamentales por su contenido, Cortés envía también una veintena de cartas

breves donde solo detalla armamentos que utiliza, riquezas obtenidas o pérdidas sufridas en combate.

Por otra parte, se percibe el interés de Cortés en las nuevas palabras que no tenían traducción hasta el momento. No es casual que el extraordinario narrador cubano Alejo Carpentier, en su obra *Ensayos*, se refiriese a Cortés en estos términos:

Todos nos quedamos asombrados y dijimos que esas tierras, templos y lagos se parecían a los encantamientos de los que habla Amadís. He aquí el hombre de Europa en contacto con lo real maravilloso americano [...] Hay algo hermosamente dramático, casi trágico, en una frase que Hernán Cortés escribe en sus Cartas de Relación [...]: reconoce que su lengua española le resultaba estrecha para designar tantas cosas nuevas [...] Y dice de la cultura indígena: 'no hay lengua humana que sepa explicar las grandezas y particularidades de ella' (Carpentier 1990: 188).

En conclusión, las *Cartas de Relación* de Cortés, tienen gran valor histórico ya que son un documento de los informes que la Corona exigía de sus vasallos, o sea, es una producción impuesta para Cortés. Constituyen parte de la literatura de Indias,

Más allá de su valor histórico (pero en estrecha relación con éste), las Cartas de relación se nos presentan como un texto fundador de la literatura colonial en la medida en que Cortés logra en ellas la creación de un modelo heroico de conquistador que, por un lado, se construye a su vez a partir de modelos previos de la tradición cultural europea y, por otro, delimita ya las distintas vertientes del héroe de su tiempo, simbolizando en su figura todo un período de transición entre el mundo medieval y el renacentista (Aracil Varón 2009: 748).

Existen tres líneas básicas de confluencia en lo que respecta a los modelos histórico-literarios que reproduce Cortés en sus *Cartas*. Las *Cartas de Relación* son textos fundacionales coloniales porque Cortés logra crear un modelo heroico de conquistador que, por una parte, construye a partir de modelos previos de tradición europea, y por otra, define las vertientes del héroe de su tiempo, haciendo confluir en su persona la transición entre el Medioevo y el Renacimiento Aracil Varón (2009: 748). Según el análisis de Aracil Varón, Cortés nombra los presupuestos maquiavélicos⁵³ debido a la filosofía del racionalismo político de las *Cartas*, luego nombra al modelo clásico, a su vez recuperado por el mismo Maquiavelo, cuyos grandes héroes fueron Aquiles,

⁵³ *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo fue una obra escrita en 1513 pero que se publicó en 1532. En ella se proponen los rasgos perfectos de un hombre, es decir, un hombre de guerra, político y gobernante brillante. Estos mismos rasgos son los que Cortés alaba en sus *Relaciones*. Según Aracil Varón, Cortés pasa por un proceso de mitificación de su propia figura. Durante las tres primeras cartas, se refleja según el modelo renacentista como el que describe Maquiavelo, luego cambia la perspectiva por no parecer una persona peligrosa para la Corona y paulatinamente va humanizando su figura integrando el modelo del héroe renacentista a la estructura medieval de vasallaje y providencialismo (Aracil Varón 2009: 749).

Alejandro Magno, y cómo no, el mismo César, figura con la que es habitualmente comparado Cortés por sus cronistas contemporáneos. El tercer modelo que propone Aracil Varón es la gesta de la reconquista española, con la figura central del Cid, cuya imagen fue difundida a través de crónicas y del romancero. Las cualidades morales, políticas y militares del Cid tienen que haber sido un referente de conducta para Cortés (Aracil Varón 2009: 752). El providencialismo está presente a lo largo de la obra, es un fenómeno que se repite a lo largo de las crónicas; tanto el Cid, como Cortés y Colón, son elegidos de Dios, encargados de hacer cumplir la ley de dondequiera que vayan.

A medida que una obra acentúa su instrumentalidad técnica, como en este caso, es decir, la parte administrativa pasa a primer plano a través de las súplicas, peticiones, solicitudes, pierde fuerza la narración. Salvadorini (1963: 79) considera que el elemento literario, la intención artística, se empobrece, puesto que los escritos como estos que tienen un carácter administrativo y político no llegan a alcanzar un nivel artístico excepcional. Sin embargo, Salvadorini reconoce que las batallas y los paisajes están descritos con atención y poseen un tono característico, Cortés admira los lugares y cosas que encuentra; la descripción del valor de sus hombres les da una autonomía estética impensada considerando las costumbres literarias y el temperamento del conquistador (1963: 84). En este pasaje se observa cómo Cortés describe el trayecto que realiza con los súbitos importantes de Moctezuma, habla de la abundancia de agua en el lugar y de la característica de la tierra:

dijeron que me esperaban allí, me partí y fui á dormir cuatro leguas de allí á un pueblo pequeño que está junto á una gran laguna, y casi la mitad dél sobre el agua della, é por la parte de la tierra tiene una sierra muy áspera de piedras y peñas, donde nos aposentaron muy bien (*Carta Rel.:* 81).

En otras ocasiones, Cortés realza la capacidad de lucha de sus hombres en un relato cinematográfico donde describe con lujo de detalles los pormenores de la lucha contra los indígenas.

La cual dicha torre combatieron los españoles dos ó tres veces y la acometieron á subir; y como era muy alta y tenia la subida agra, porque tiene ciento y tantos escalones ; y los de arriba estaban bien pertrechados de piedras y otras armas, y favorecidos á causa de no haberles podido ganar las otras azoteas; ninguna vez los españoles comenzaban á subir, que no volviesen rodando, y así herían mucha gente, y los que de las otras partes los vian, cobraban tanto ánimo, que se nos venían hasta la fortaleza sin ningún temor (*Carta Rel.:* 131)

A pesar de engrandecer las acciones de su ejército Cortés no pierde la oportunidad de acentuar su destacada participación en las batallas:

E yo, viendo que si aquellos salían con tener aquella torrer demás de nos hacer della mucho daño, cobrarían esfuerzo para nos ofender, salí fuera de la fortaleza, aunque manco de la mano izquierda, de una herida que el primer día me habían dado; y liada la rodela en el brazo, fui á la torre con algunos españoles que me siguieron, y hicela cercar toda por bajo porque se podía muy bien hacer; aunque los cercadores no estaban de balde, que por todas partes peleaban con los contrarios, de los cuales, por favorecer á los suyos, se recrecieron muchos ; y yo comencé á sobir por la escalera de la dicha torre, y tras mí ciertos españoles. (Carta Rel.: 131).

Para concluir esta descripción no podía faltar la imagen femenina de la Virgen María viniendo a socorrer al pueblo español, no sin antes hacer referencia a algunos de los hombres que perecieron en la lucha:

Y puesto que nos defendían la subida muy reciamente, y tanto, que derrocaron tres ó cuatro españoles, con ayuda de Dios y de su gloriosa Madre, por cuya casa aquella torre se había señalado y puesto en ella su imágcn, les subimos la dicha torre, y arriba peleamos con ellos tanto, que les fué forzado saltar della abajo á unas azoteas que tenia al derredor tan anchas como un paso (*Carta Rel.:* 131).

Cortés demuestra en las *Cartas de Relación* gran habilidad y elegancia para alabar al monarca e intentar obtener su complacencia demostrando las vicisitudes y peligros por las que pasa con tal de llevar a cabo su cometido, como en este caso, el de mandar la primera *Relación*:

Seguí mi viaje para esta isla donde llegué al cabo della, en un puerto que se dice San Nicolás, con harto trabajo é peligro dende á tres meses y medio que partí del dicho puerto de Ulúa, á causa de muy malos tiempos é del navio en que venia, que se anegaba y estaba muy mal acondicionado. Luego que llegué á esta isla salté en tierra y á pie me vine hasta hallar poblado, y habrá tres días que llegué á esta ciudad de Santo-Domingo donde en esta su Real Abdiencia he hecho esta misma relación que á V. A. se envía (*Carta Rel.:* 48-49).

Se percibe gran astucia para las finanzas y se vislumbra la mente del estratega que realiza alianzas con poblaciones indígenas para su propio beneficio. Narra cómo los indígenas les trajeron las joyas que él había pedido para fundir y luego llevarle el tesoro al monarca. Cortés realiza los trabajos especiales directamente para el rey y se lo hace saber un sus *Relaciones*, enumera las tareas importantes que él mismo supervisa como encargarse de clasificar y apartar los objetos más valiosos que por ser tan exóticos son invaluable:

dieron muy cumplidamente lo que se les pidió, así en joyas como en tejuelos y hojas de oro y plata, y otras cosas de las que ellos tenían, que fundido todo lo que era para fundir, cupo á V. M. del quinto treinta y dos mil y cuatrocientos y tantos pesos de oro. sin todas las joyas de oro y plata, y plumajes y piedras y otras muchas cosas de valor, que para V. S. M. yo asigné y aparté, que podrían valer cien mil ducados y mas suma; las cuales, demás de su valor, eran tales y tan maravillosas, que consideradas por su novedad y extrañeza, no tenían precio, ni es de ceer que alguno de todos los príncipes del mundo de quien se tiene noticia las pudiese tener tales y de tal calidad. Y no le parezca á V. A. fabuloso lo que digo, pues es verdad que todas las cosas criadas así en la tierra como en la mar, de que el dicho Muteczuma pudiese tener conocimiento, tenía contrahechas muy (*Carta Rel.:* 100).

Rápidamente reconoce la superioridad de algunas poblaciones e idea diferentes tácticas. Cortés relata cómo se libró de la emboscada de los emisarios de Moctezuma, para esto utiliza el recurso del providencialismo, de la buena voluntad de Dios en preservar las misiones de la Corona Española y de su propia vida del monarca desde su juventud. Habla en plural diciendo que todos los soldados españoles iban al servicio del rey, pero se infiere que él como líder del grupo fue el que recibía los saludos de los emisarios indígenas y él también fue quien decidió no tomar el camino que los conduciría a la trampa por el camino de Calpulalpa porque es quien se da cuenta de que los emisarios lo querían mal encaminar:

envióme muchos de los suyos para que fuesen conmigo, porque ya entraba por su tierra; los cuales me querían encaminar por cierto camino donde ellos debían de tener algún concierto para nos ofender [...] E había en aquel camino tantas puentes y pasos malos, que yendo por él, muy á su salvo pudieran ejecutar su propósito. Mas como Dios haya tenido siempre cuidado de encaminar las reales cosas de V. S. M. desde su niñez, é como yo y los de mi compañía íbamos en su real servicio, nos mostró otro camino, aunque algo agrio, no tan peligroso como aquel por donde nos querían llevar (*Carta Rel.: 77*).

Durante todas las *Cartas de Relación* se aprecia la gran importancia que Cortés le da a la guerra, a la conquista, al valor y a la valentía que tienen tanto sus soldados como también los amerindios. Indirectamente así se autolegitima como un conquistador extraordinario al dejar entrever que avasalló a un pueblo tan fiero. Cortés se autolegitima con gran sagacidad, en ningún momento se puede decir que es un escritor soberbio, al contrario; habla de sí mismo con mucha humildad, pero a su vez deja muy presente que él es el protagonista de la historia, todo dentro de un lenguaje muy mesurado: “á V. S. M. suplico me mande perdonar; porque ni mi habilidad, ni la oportunidad del tiempo en que á la sazón me hallo, para ello me ayudan. Mas con todo, me esforzaré á decir á V. A. lo menos mal que yo pudiere la verdad, y lo que al presente es necesario que V. M. sepa” (*Carta Rel.: 52*). Es una cualidad que contrasta muchísimo con los escritos de Colón, por ejemplo, en los que abunda el pronombre personal de la primera persona. En cambio, en los textos de Cortés, no es tan evidente, se mezcla frecuentemente la primera persona del singular, lo que le confiere a sus escritos un *carácter autobiográfico* como expresa Pastor (2008: 170) con la primera persona del plural, utiliza frecuentemente el yo colectivo.

En las *Relaciones* “el autor configura una imagen idealizada de sí mismo que fue asumida a su vez por la literatura (y por buena parte de la historiografía) colonial posterior, y de la que no han podido sustraerse ni sus más modernos biógrafos” (Aracil 2009: 747). Por un lado, el cronista quiere ver en sí mismo al buen católico, vasallo de

la Corona servicial, diligente, considerado, y por otro, ve los valores de prestigio como el guerrero estratega y político astuto. Como explica Añón las crónicas escenifican a los sujetos “en un doble desplazamiento en un doble desplazamiento porque este se da a nivel territorial y textual, y dichos textos tienen una zona de clivaje que continúa con los imaginarios anteriores como de ruptura y constitución de nuevos órdenes” (Añón, 2015: 7). Es decir, el clivaje se manifiesta porque los cronistas transitan por una escisión entre Europa y América y textualmente entre el imaginario colectivo, entre los diferentes géneros conocidos como las novelas de caballería, los relatos de viaje y lo que ellos producen que es una mezcla de géneros y discursos. Los cronistas que escriben en América definen nuevos sujetos de enunciación, se forman nuevos roles. En las crónicas, se empieza a percibir un yo incipiente por eso “pueden ser leídas como autoficciones, no unívocas sino atadas a cambios y desplazamientos, vinculados con los distintos contextos de enunciación, aunque ahora se conciben como un solo corpus” (Añón, 2008: 3) Cortés inicia la segunda *Relación* comentando cuándo y cómo envió la primera *Carta de Relación*. En la segunda carta se lee:

en una nao que de esta Nueva España de V. S. M. *despaché* á 16 de julio del año de 1519, *envié* á V. A. muy larga y particular relación de las cosas hasta aquella sazón, después que yo á ella vine, en ella sucedidas. La cual relación llevaron [...] procuradores de la Rica Villa de la Veracruz, que yo en nombre de V. A. fundé. Y después acá, por no haber oportunidad, así por falta de navios y estar yo ocupado en la conquista y pacificación desta tierra... (*Carta Rel.*: 51)⁵⁴

Cortés se autolegitima enumerando cronológicamente los hechos, subrayando su responsabilidad para escribir a su soberano, recordando que es el fundador de la comarca y un conquistador ocupado y abnegado en ampliar los reinos españoles. “El signatario configura una imagen de primera persona que reúne, para autoacreditarse (en esta relación pública y singular con el rey) los dos modos del saber: la experiencia, por un lado, el saber letrado, por otro” (Añón, 2008: 8). Añón sostiene que “los roles sociales inscriptos en la discursividad ponen de manifiesto el esfuerzo por organizar nuevos modos de la identidad en un orden colonial temprano, en permanente cambio y mutación” (2008: 3). La autora considera que en las crónicas siempre está presente el entrecruzamiento pasado-presente y memoria-experiencia. Además, la autora opina que la construcción del discurso histórico está vinculado directamente al narrador-personaje, así encuentra su legitimidad y convive con la conformación de una autoría singular o plural, siempre distinta,

⁵⁴ Las cursivas son mías.

nueva (Añón, 2008: 4). La autora habla de *narrador-personaje* haciendo alusión al yo narrador que se va configurando en un incipiente autor. Esta imagen de autor es según Añón una ficción de autor que, ya que “desplaza, recorta, focaliza o tergiversa la imagen del yo ante la escritura” (Añón 2008: 4). Esto se observa repetidas veces en los textos de Cortés, el cronista no limita su narración a una voz de autoría en singular, sino que la hace colectiva, con un sistema pronominal plural, subrayando de esta manera su rasgo de narrador autodiegético. De esta manera perfila su imagen de acuerdo con cómo quiere ser visto por las autoridades y por la sociedad. En las *Cartas* de Cortés se define la personalidad de un hombre católico, ambicioso, temperamental, con gran poder de convicción y capaz. Como ejemplo, me remito un pasaje en el que Cortés entra a tres mezquitas,⁵⁵ como él las denomina y observando que en ellas había ídolos maravillosos, altos, muy bien esculpidos y haciendo uso de su poder, saca él mismo las estatuas, es el responsable de la acción y las manda arrojar por las escaleras y posteriormente ordena limpiar los recintos. Para argumentar su acción se respalda en los sacrificios humanos que se realizaban en ese sitio y para concluir su obra pone en lugar de los ídolos paganos imágenes de la Virgen María y de los Santos:

Los mas principales destos ídolos, y en quien ellos mas fe y creencia tenían, derroqué yo de sus sillas y los fice echar por las escaleras abajo, é fice limpiar aquellas capillas donde los tenían, porque todas estaban llenas de sangre, de las víctimas humanas que sacrifican, y puse en ellas imágenes de nuestra Señora y de otros santos (*Carta Rel.:* 106)

Cortés continúa su relato contando primero todas las advertencias y amenazas que los indios le hicieron para concluir la historia poniéndose en evidencia como un hombre valeroso que no sucumbió ante los avisos. Finalmente se retrata a sí mismo como un hombre cristiano que a través del diálogo, con la ayuda de sus intérpretes, hace reflexionar a los mexicas sobre la inutilidad de poner su fe en esos ídolos paganos:

los cuales primero me dijeron que no lo hiciese, porque si se sabia por las comunidades, se levantarían contra mí, porque tenían que aquellos ídolos les daban todos los bienes temporales, y que dejándolos maltratar, se enojarían y no les darían nada, y les sacarían los frutos de la tierra, y moriría la gente de hambre. Yo les hice

⁵⁵ Nos topamos nuevamente con un lugar heterotópico mexicana que Cortés se encarga de destruir. Cumple con el segundo principio de Foucault, tiene una función determinada en la sociedad, Cortés lo percibe y lo yuxtapone en él sus símbolos, aunque el espacio sea incompatible (tercer principio) y por otro lado, al insertar algo ajeno al pueblo, provoca una fisura en del tiempo, una ruptura absoluta con su tiempo tradicional, creando una heterocronía, (cuarto principio) (Foucault, 1967: 6-7). Cortés quiere acumularlo todo, tener el poder de exponer los objetos más representativos del culto católico en esos recintos. El conquistador también viola el quinto principio porque esa heteropía suponía lugar de apertura y clausura al que solo podían ingresar los religiosos.

entender con las lenguas cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos (*Carta Rel.:* 107)

Aracil Varón cree que Cortés a partir de la segunda *Carta de Relación* era consciente de que estaba protagonizando uno de los hechos que marcarían la Historia (2009: 749). Piensa que especialmente en estas *Cartas*, en la segunda y tercera, se esfuerza por definir su proyecto de conquista como una hazaña del imperio español y deja bien claro que él es el héroe protagonista en esa historia (Aracil Varón 2009: 749). Cortés como buen estratega calculó tanto los movimientos en el campo de batalla como en el tablero político haciendo un uso refinado de su pluma para su propio interés. Se encarga de desprestigiar a su enemigo, Diego Velázquez ante el rey y le pide expresamente al soberano que no le otorgue ningún título, ni cargo, ni le de territorio alguno ni a él ni a ninguna persona con calidad de merced perpetua pero también hace la salvedad que si soberano así lo dispusiese podría dar un señorío en América a quien quiera. Quizás con esta cláusula estaba allanándose el terreno para salir beneficiado:

de nuestra parte supliquen á VV. MM. que en ninguna manera den ni hagan merced en estas partes á Diego Velazquez, teniente de almirante en la isla Fernandina, de adelantamiento ni gobernación perpétua ni de otra manera, ni de cargos de justicia, y si alguna se tuviere hecha, la manden revocar, porque no conviene al servicio de su corona real que el dicho Diego Velazquez ni otra persona alguna tenga señorío ni merced otra alguna perpétua, ni de otra manera, salvo por quanto fuere la voluntad de VV. MM. en esta tierra de VV. RR. AA. (*Carta Rel.:* 26).

Pastor analiza las imágenes de Cortés en las *Cartas* y llega a la conclusión de que existe un proceso de ficcionalización del discurso narrativo (2008: 101-103). Esto posibilita a Cortés transformar toda su rebelión en servicio, un ser intermedio entre vasallo medieval y gobernante renacentista perfecto que en un primer lugar se mitifica como el hombre guerrero, político y gobernante y luego como consecuencia de su propia propaganda ya que esa imagen tan fuerte podría ir en contra a los intereses de la Corona debe humanizar. En 1527 la Corona prohíbe la segunda, tercera y cuarta *Relación*, o sea, las publicadas hasta ese momento. Bataillon afirma que la monarquía no quería dar una situación privilegiada a Cortés ni a sus herederos porque sabían que el conquistador podría convertirse en héroe fundador y epónimo del nuevo reino gracias a la difusión de sus escritos, lo que se demuestra con la cuarta carta, ya que Cortés con su actitud de legislador y hombre providencial estaba en grado de gobernar a la región (Bataillon, 1956: 80). Marcel Bataillon, fue el que descubrió en la *Colección*

de documentos inéditos de Ultramar que a causa de una misiva⁵⁶ del enemigo de Cortés, Pánfilo de Narváez, dirigida a Carlos V, el monarca responde con la cédula de prohibición de 1527 hasta 1749 (Bataillon, 1956: 80). A pesar de la prohibición de las *Cartas de Relación*, la figura que Cortés quiso representar de sí mismo triunfa:

La prohibición de las Cartas testimonia también el triunfo de Cortés en esa configuración de su imagen heroica, una imagen que pronto sería transmitida a su vez por los cronistas coetáneos, a los que el conquistador logró fascinar con su escritura. Los elogios a Cortés llegaron de la mano de biógrafos entusiastas, como López de Gómara o el anónimo autor del texto latino *De rebus gestis Ferdinandi Cortesii*, pero también de los que en un principio fueron más recelosos con el autor, como Pedro Mártir de Anglería o Gonzalo Fernández de Oviedo (Aracil Varón, 2009: 759)

López de Mariscal (2004: 38) sostiene que las *Cartas de relación* de Hernán Cortés son un buen ejemplo de los textos que fueron difundidos por la imprenta con fines propagandísticos. Comparto esta opinión porque en Europa había ávidos lectores que esperaban con ansias los relatos del nuevo mundo (Bénaï Tachot, 2002: 203). Además, López de Mariscal está convencida de que la edición de las crónicas, como en el caso de las que conforman *Delle navigationi ed viaggi*⁵⁷, son un instrumento ideológico, estratégico y político (López de Mariscal 2006: 25). En ocasiones se inventan autores o personajes para que hablen desde otro espacio sobre temas sensibles que nadie se atrevería a afrontar directamente por miedo al juicio social o a la censura. Por lo tanto, se considera a esta nueva función del editor como parte de un producto cultural que inicia la Modernidad, adoptando una nueva ciencia y visión del mundo. Paradójicamente, quien por aquel entonces comenzaba a convertirse en el héroe literario de la crónica, el romance o la poesía, era un hombre “viejo y pobre”, cercano ya a una anónima muerte en su casa sevillana, relegado por un Imperio que extendía con mano firme su dominio en el continente americano (Aracil Varón 2009: 759).

⁵⁶ Véase: Documentos cartesianos I, n. 75: "Cédula de Carlos V a Pánfilo de Narváez para que remita al Consejo de Indias la cédula original que prohibía imprimir las cartas de Cortés", Valladolid, 1 de junio de 1527, p. 465.

⁵⁷ *Delle navigationi et viaggi* es un tratado geográfico que consta de varios volúmenes que fueron publicados entre 1550 y 1606 redactado por el geógrafo y humanista Giovanni Battista Ramusio. En esta obra aparece un personaje anónimo, el *gentiluomo*. Este acompaña a Hernán Cortés en sus aventuras. López de Mariscal (2006: 25) se pregunta con qué fin Ramusio se inventa un autor con estas características llega a la conclusión de que la respuesta es que en la recopilación de textos sobre la conquista de la Nueva España que el veneciano estaba preparando, le faltaba un narrador que tocara los temas que fueron tan importantes para la construcción del imaginario sobre el salvajismo de los indígenas mesoamericanos, es decir, un texto en el que se incluyera información sobre los sacrificios humanos, la sodomía y el canibalismo, entre otros también escabrosos. Por tal motivo, podría suponerse que Ramusio se inventa al «Gentiluomo», y publica «su texto» en la compilación que apareció en Venecia en 1556, bajo el título de *Terzo Volume delle Navigationi et viaggi*. López de Mariscal, Blanca: «Para una tipología del relato de viaje» en Blanca López de Mariscal y Judith Farré, editoras. *Viajes y Viajeros*, Tecnológico de Monterrey, Monterrey, 2006.

Los textos de Cortés cumplen con las características que nombra Fuggle (1990: 329) tanto la del yo testimonial que se autoacredita, como la de ser un texto persuasivo y refutativo y la de convencer al público. Salvadorini afirma que Cortés es un estratega astuto, valiente, aventurero temario y frío diplomático que combina sus ideas sobre la fe católica con la política:

Así tenemos una demostración de la fe de Cortés junto a su preocupación por los indios, aunque en sus primeras experiencias bélicas él se hubiese comportado igual que todos sus predecesores: los había considerado como raza inferior y los había explotado del mismo modo que lo hacían los encomenderos y los traficantes. En esta actitud psicológica, y digo psicológica, porque en el campo práctico las opiniones sucesivas de Cortés no contribuyeron a mitigar la condición de servidumbre de los Indios, adquiere mucha importancia el hecho de que los antillanos vivían en condiciones civilmente muy atrasadas, en tribus. Cuando Cortés encontró la civilización azteca, sus opiniones sufrieron una importante transformación: la organización política de este pueblo, sus costumbres, sus ritos, revelaban una emancipación notable en el progreso civil y el jefe extremeño se dio cuenta de ello con rapidez (Salvadorini 1963: 89-90)

La plasticidad mental de Cortés, es decir la capacidad para transformar rápidamente sus planes de acuerdo con los cambios dados, es reconocida por Salvadorini (1963: 90). Sin embargo, en su comentario el autor deja entrever una posición neocolonialista sobre algunas poblaciones indígenas, expresa un juicio de valor por el hecho de que vivían en tribus, por lo tanto, estaban atrasadas en relación con la civilización que posteriormente encontraría Cortés, la azteca. La capacidad de improvisación de Cortés habría sido uno de los factores principales de su éxito porque velozmente desarrolló astutas tácticas y políticas ante los aztecas.

3.2.2. Bernal Díaz del Castillo y la Historia verdadera de la conquista de la Nueva España

Es probable que quien analice y compare las diferentes obras de los distintos cronistas encuentre que, en cultura y erudición, muchos aventajaron largamente a Bernal Díaz del Castillo (1496?-1584) (Oviedo, 1995: 133). Nació y creció en Medina del Campo, Valladolid (Añón, 2012: 77). Llegó a América, a Cuba, hacia 1514 (Añón, 2012: 77) al parecer con los hombres que sirvieron a Pedrarias Dávila, Gobernador de Tierra Firme. En 1519 participó en la expedición de Hernán Cortés y luego de la conquista partió con Gonzalo de Sandoval a Coatzacoalcos, en Oaxaca para pacificar la región (Añón, 2012: 93). Cuando regresó de Hibueras a México se reencontró con Francisca, la india que le había entregado Moctezuma con quien tuvo dos hijas (Añón, 2012: 93). Los datos que él mismo da sobre estos episodios de su vida, y de la participación en las expediciones anteriores a Cortés, son a veces confusos, pero no cabe de que tuvo

una importante participación en la compañía de Cortés desde 1519 (Oviedo, 1995: 133). Añón especifica que Bernal Díaz del Castillo no era hidalgo y que su familia no gozaba de cierta educación, sin embargo, sabía leer y escribir (2012: 77). No es trivial decir que en el siglo XVI los cronistas de Indias tenían que saber escribir, ya que ese era el distintivo en relación con la inmensa mayoría poblacional de la época, ya sea en la metrópolis como en las colonias (Alonso & Baigorri, 2004: 2). Este indicio va a indicar la pertenencia a determinados grupos sociales y va a condicionar el enfoque (Alonso & Baigorri, 2004: 2)⁵⁸. Quesada Gómez afirma que, pese a que Bernal es un soldado raso de Cortés, y no siendo un erudito se podría cuestionar la influencia de los modelos literarios anteriores en su obra; pero asegura que esta sospecha se disipa al analizar la crónica y que, entre la realidad y la mirada de una persona sin educación, se interpone un velo de literatura que distorsiona lo percibido (2006: 565). A pesar de las deficiencias en su educación, Bernal Díaz supera a otros cronistas por la inmediatez de sus testimonios (Oviedo, 1995: 130), debido a que al ser uno de los soldados de Hernán Cortés asistió a la caída de México mientras que Francisco López de Gómara (1511-1564), el culto cronista oficial de la Corona, por ejemplo, jamás pisó Tenochtitlán y no escribe a partir de experiencias directas sino por los relatos que le hicieron otros protagonistas (Oviedo, 1995: 130). En algunas ocasiones, Bernal Díaz, habla sobre los escritos de Gómara, no lo culpa directamente pero sí a quienes le contaron de manera equivocada, según él, los hechos:⁵⁹ “Esto es lo que pasó, y no la relación que dieron al Gómara: y también dice otras cosas que dexó por alto”. (*Historia verdadera*: 103) En la siguiente cita Bernal expresa que informaron mal a Gómara, lo que no se sabe es si realmente el cronista de Indias pensaba esto, es decir, si creía en la buena fe de Gómara, aceptando que la historia se hubiera ido deformando hasta llegar a sus oídos o si en cambio, es una táctica de Bernal Díaz para no enfrentarse directamente a un cronista oficial ni a la corte que hubiera podido protegerlo.

Aquí es donde dice el Coronista Gomara, que lo hacia Cortés porque no creyese Montezuma que se nos daba nada por oro; y no le informaron bien, que desde lo de Grijalva en el rio de Vanderas lo sabia muy claramente: y demas desto, quando le

⁵⁸ “El fenómeno de la conquista se convierte casi de inmediato en un tema de tanta actualidad, que hasta los más rústicos soldados y aventureros de ocasión se improvisan como autores (...) Gentes más ilustradas, algunas con formación historiográfica o jurídica, escriben crónicas que tienen un tono docto, con citas, referencias y alusiones al saber común de la época: los historiadores de la Antigüedad, los libros de la Biblia, la patrística, la escolástica, el humanismo” (Oviedo, 1995: 78-79).

⁵⁹ Francisco López de Gómara es un cronista oficial de Indias (Oviedo, 1995: 130-131). Se trata de un narrador heterodiegético que compila los textos de narradores testigos, los interpreta y logra una poderosa intertextualidad.

enviamos á demandar el casco de oro en granos de las minas, y nos veian rescatar. (*Historia verdadera*: 114).

En otras ocasiones refuta los escritos de Gómara “y no como lo dice el Coronista Gómara” (*Historia verdadera*: 102). Siempre se basa en su calidad de narrador testigo para ganarse la confianza del lector cita sus viajes junto a Cortés:

y esto sólo muy bien, porque en el año de mil y quinientos y veinte y tres despues de ganado México, y otras Provincias, y se habia alzado Christóval de Oli en las Higueras, fué Cortés allá, y pasó por Guacacualco: fuimos con él aquel viage toda la mayor parte de los vecinos de aquella villa (*Historia verdadera*: 102).

Más son las pruebas que remiten a que Bernal Díaz y Gómara fueron cronistas en bandos opuestos, a pesar de esto, ambos cronistas estaban vinculados por un tema común, la conquista de México, y ambos son los primeros en añadir elegancia formal y el sabor de la lengua castellana que refleja la consciencia estética de los hombres del Renacimiento (Oviedo, 1995: 79). Hay quienes, como José Durand, afirman que Gómara tuvo enemigos en su tiempo como Bartolomé de Las Casas, Bernal Díaz del Castillo y el Inca Garcilaso de la Vega: “Los lectores de Gómara eran legión, y cuando esos ilustres enemigos arremetían contra él, tomaban actitud muy distinta del desprecio; en su tono había la rabia de quien ataca a un rival poderoso, a un prestigio extendido por todo el mundo” (Durand, 1952: 210). Bernal Díaz es un testigo y puede dar fe de eso, aunque no tenga la preparación humanística que posee Gómara, cronista oficial:

Y quedarse ha aquí esta relacion: y diré como el Coronista Gomara dice, que por relación sabe lo que escribe: y esto que aquí digo, pasó así: y en todo lo demás que escribe no le diéron buena cuenta de lo que dice. E otra cosa veo, que para que parezca ser verdad lo que en ello escribe, todo lo que en el caso pone, es muy al reves, por mas buena Retórica que en el escribir ponga (*Historia verdadera*: 119).

Algunas veces Bernal Díaz sostiene que todo lo que escribe Gómara son falacias, puras mentiras: “Aquí dice el Coronista Gomara en su Historia muy al contrario de lo que pasó, y quien viere su Historia, verá ser muy extremado en hablar, é si bien le informaran, él dixera lo que pasaba, mas todo es mentiras” (*Historia verdadera*: 121) o en esta: “Esto es lo que pasa, y no la relacion que sobre ello diéron al Coronista Gomara” (*Historia verdadera*: 133).

Otros estudiosos hablan sobre el desprecio de Bernal Díaz hacia Gómara, Barbón Rodríguez (2005: 201), debido a que Gómara nunca había pisado el terreno americano y porque ensalzaba la figura de Cortés y se olvidaba de todos los soldados que lo habían acompañado en la empresa (Barbón Rodríguez, 2005: 201). Este crítico recalca que aunque Bernal Díaz no necesitaba de Gómara para redactar una descripción de México, sí que la estructura del libro del cronista oficial le sirvió como

eje para hilar sus propios recuerdos (Barbón Rodríguez, 2005: 201). Esta táctica puede observarse si se comparan los capítulos de los escritos de ambos cronistas.⁶⁰

En la edición crítica de la *Historia verdadera*, Barbón Rodríguez subraya que ni siquiera años después de los sucesos se aplacaron las rencillas “Ni en el fragor del combate ni la paz de su casa, décadas después, escapa de su pluma palabras de desprecios” (Barbón Rodríguez, 2005: 201)

El soldado Bernal fue un escritor tardío,⁶¹ pues redacta a buena distancia de los hechos mismos: empezó a componer su obra recién llegado a Guatemala, al parecer hacia 1541⁶² y la redacción de su Historia le llevó más de 30 años (Oviedo, 1995: 133). Bernal Díaz recobra el pasado como lo recuerda a partir de apuntes y documentos de distintas etapas de su vida (Oviedo, 1995: 135). Remitió su manuscrito a España hacia 1575 y la crónica fue publicada bajo el título de *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* en 1632. Comienza la obra declarando: “Yo, Bernal Díaz del Castillo, Regidor desta Ciudad de Santiago de Guatimala, *Autor* desta muy *verdadera* y *clara* *Historia*, la acabé de sacar á luz” (*Historia verdadera*: 6)⁶³. En esta frase introductoria, Bernal Díaz escribe palabras de mucho valor, como el pronombre personal “yo”, los adjetivos “verdadera” y “clara”, y los sustantivos “autor” e “Historia”. Bernal del Castillo posee un yo testimonial que enfatiza todo el tiempo la autoacreditación. Carreño opina que tanto en la *Historia verdadera* como en *Naufragios* existe una saturación constante del “yo”. Explica que “de la relatividad que conlleva su punto de vista, desplaza el relato cronístico de la objetividad que caracteriza a la historia” (1987: 507). Bernal Díaz plasma su cualidad inigualable de autor meticuloso que autentifica su

⁶⁰ El mismo procedimiento lo utilizó el Inca Garcilaso de la Vega⁶⁰, que sobre la *Historia de la Indias* de Gómara se basó para escribir los *Comentarios reales*. Véase: Inca Garcilaso de la Vega [1609] 2005: *Comentarios reales de los Incas*, ed. de Héctor López Martínez, Lima, Orbis Ventures; Rivarola J. L. (2002). Para la génesis de los "Comentarios reales". Edición y comentario de las apostillas del Inca Garcilaso (y otros) a la "Historia general de las Indias" de F. López de Gómara. *Nueva Revista De Filología Hispánica (NRFH)*, 50(1), 59-139.; Amador, Raysa (1984): *Aproximación histórica a los «Comentarios reales»*, Madrid, Pliegos; Cornejo Polar, Antonio, «El discurso de la armonía imposible: el Inca Garcilaso de la Vega, discurso y recepción social», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Lima), 38 (1993), pp. 73-80.

⁶¹ “Bernal Díaz comienza a redactar la *Historia verdadera*, sobre la base de su relación de servicios y otros documentos, entre 1541 (viaje a España) y 1553, cuando Alonso de Zorita nos dice haber leído un borrador de su obra. Según el testimonio del autor, termina de trasladarla en 1568 (...) pero no será publicada hasta 1632 (Fuggle, 1990: 328)

⁶² Valeria Anón habla de un período comprendido entre 1552-1570. “Terminó una primera versión en torno a 1568 y la envió a España en 1575, donde permaneció y fue consultada como manuscrito¹⁰ (hasta que en el siglo XVII fue rescatada por el fraile Alonso Remón, quien la publicó, interpolada, con el título de “*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*”). En tanto, Bernal Díaz continuó trabajando en otra copia, que reescribió y corrigió hasta su muerte, y que se publicó por primera vez en 1904, en México, de la mano de Genaro García” (Añón, 2012: 77).

⁶³ Las cursivas son mías.

camino de escritura por medio de la veracidad y franqueza de su relato histórico. Como función discursiva, la figura del autor es útil para analizar las crónicas porque “se separa de cierta artificiosa identidad entre el yo que narra, el productor del discurso y el nombre propio” (Añón, 2008: 4). La *Historia verdadera* acentúa el diseño de la primera persona enunciativa que relata porque ha sido testigo, y une la escritura a la experiencia (Añón, 2008: 4)

El motivo declarado por el cual decide escribir su *Historia*, cuando llevaba ya varios años viviendo en Guatemala y era oidor, fue, según afirma, el de restaurar la verdad, según él seriamente afectada, en especial, por Gómara y otros historiadores.

La polémica entre Bernal Díaz y Francisco López de Gómara funciona como motor y justificación de la escritura (Añón, 2009: 5) De manera muy clara se observa que se cumple otra de las características que señala Fuggle en cuanto a que los escritos de Indias no tenían un fin documental, sino refutativo y persuasivo (1990: 329). En este caso, Bernal Díaz, quiere imponer su actitud ideológica, su versión verdadera de los hechos, o sea, la suya propia. Tiene un marcado yo que intenta imponer su ideología. El adjetivo “verdadero”, (que se repite en varias crónicas americanas como en la que se analizará posteriormente de Vivar, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*) es el elemento decisivo en el título de la obra (Oviedo, 1995: 134). De esta manera el cronista-soldado aspira a lo fidedigno en su obra. Aunque como explica White, los sucesos no son verdaderos por el mero hecho de haber sobrevenido, el valor de la verdad consiste en la oportunidad de ser representados, (en el caso de Bernal Díaz, recordados por medio de sus apuntes), y en el sentido que el discurso histórico les otorga como referente (White, 1992: 34).

En otras ocasiones, Bernal Díaz no pierde el tiempo para rescatar figuras del olvido de la historia, como la de su propia vida, las hazañas de Cortés y sus soldados, así como la conquista (Oviedo, 1995: 135). Si bien admira a Cortés, no permite que Gómara le robe el protagonismo de acciones arrojadas y valerosas y se las atribuya al capitán: “Aquí es donde dice el Coronista Gomara que fue Cortés la tierra adentro con quatrocientos soldados: no le informaron bien, que el primero que fué, es el por mí aquí dicho, y no otro” (*Historia verdadera*: 122-123). Otra caracterización del yo Bernal Díaz es que es persuasivo y refutativo ya que escribe en respuesta a los escritos de Gómara y por este motivo es consciente de que tiene que convencer al

público. Bernal declara que lo mueve una razón superior a la del arte literario, “su historia tiene la pretensión de remplazar, por más verídica, a una historia oficial, la de Gómara” (Fuggle 1990: 331). Además, Bernal Díaz, va a tener que recurrir como otros cronistas a autorretratarse como un hombre de calidad moral y a la autoalegitimación, para hacerse partícipe de las hazañas de Cortés, ser el protagonista de la historia con la voz del yo narrador, ser el único testigo de las primeras exploraciones o siendo partícipe de la historia junto a otros héroes españoles como los del ejemplo que cito debajo. “Su estrategia se basa en la autoacreditación de su persona y en el apuntalamiento de su testimonio a través de un intertexto probatorio” (Fuggle, 1990: 332).

Quiero volver con la pluma en la mano, como el buen piloto que lleva la sonda descubriendo bajos por la mar [...]; así haré yo en decir los borriones de los coronistas; mas no será todo, porque si parte por parte se hobiesen de escrebir seria más la costa de recoger la rebusca que en las verdaderas vendimias. Digo que sobre ésta mi relación pueden los coronistas sublimar y dar loa al valeroso y esforzado capitán Cortés [...] pues tan grande empresa salió de nuestras manos, y lo que sobre ello escribieron diremos los que en aquellos tiempos nos hallamos como testigos de vista ser verdad, como agora decimos las contrariedades dél que cómo tienen tanto atrevimiento y osadía de escrebir tan vicioso y sin verdad, pues que sabemos que la verdad es cosa bendita y sagrada, y que todo lo que contra ello dijeren va maldito. Más bien se parece que el Gomara fue aficionado a hablar [...] y tenemos por cierto que le untaron las manos (*Historia verdadera*: 237).

La Historia verdadera fue criticada por ser hiperbólica en la concepción de las altas civilizaciones mesoamericanas, especialmente por parte de los antropólogos académicos de las primeras décadas del siglo XX, desconocedores aún de la importancia de dichas culturas (Gómez Pellón, 1995: 27). Sin embargo, es importante realcar que Bernal Díaz del Castillo no fue un observador riguroso y redactó su obra mucho tiempo después de haber contemplado los hechos, todo esto a expensas de su memoria, a pesar de esto, habría de contribuir al conocimiento etnográfico del mundo azteca, y derrumbar el prejuicio de la de un mundo miserable (Gómez Pellón, 1995: 27).

En la narración de Bernal se halla muy presente la isotopía espacial porque describe con minuciosidad las grandes ciudades, los accidentes geográficos y la naturaleza que lo rodea. Estas páginas comunican todavía el asombro y la emoción auténtica con que fueron escritas, un ejemplo es la descripción de la plaza de Tlatelolco, en donde el cronista recoge el rumor de su multitud, su colorido, sus maldades y su bullicio (Oviedo, 1995: 136):

Comencemos por los mercaderes de oro y plata y piedras ricas, y plumas y mantas y cosas labradas, y otras mercaderías, esclavos y esclavas: digo que traían tantos a vender a aquella gran plaza como traen los portugueses los negros de Guinea, e

traíanlos atados en unas varas largas, con collares a los pescuezos porque no se les huyesen, y otros dejaban sueltos. Luego estaban otros mercaderes que vendían ropa más basta, e algodón, e otras cosas de hilo torcido, y cacaguateros que vendían cacao; y desta manera estaban cuantos géneros de mercaderías hay en toda la Nueva-España, puesto que por su concierto, de la manera que hay en mi tierra, que es Medina del Campo, donde se hacen las ferias, que en cada calle están sus mercaderías por sí, así estaban en esta gran plaza; y los que vendían mantas de henequén y sogas, y cotaras, que son los zapatos que calzan, y hacen de henequén y raíces muy dulces cocidas, y otras zarrabusterías que sacan del mismo árbol; todo estaba a una parte de la plaza en su lugar señalado; y cueros de tigres, de leones y de nutrias, y de venados y de otras alimañas, e tejones e gatos monteses, dellos adobados y otros sin adobar. Estaban en otra parte otros géneros de cosas e mercaderías. (*Historia verdadera*, II: 57-58).

Esta célebre descripción y la obra de Díaz del Castillo ha inspirado a algunos escritores mexicanos contemporáneos, entre ellos a Carlos Fuentes quien categorizó a Bernal Díaz como “el primer novelista americano” (Fuentes, 1990: 71). Bernal “escribe una novela en función de su novedad en cuanto a la épica anterior, que es el romance de caballería” (Fuentes, 1991: 72) Por lo tanto, es una *novela épica*, con movimiento y novedad como la *épica* de Hegel y Weil, y con la dinamismo de la *novela* según Bajtin y Ortega (Fuentes, 1991: 72) Indudablemente la *Historia verdadera* marca un cambio en las obras del sujeto testigo relatando las vicisitudes en América por su importancia como obra memorialista que conjuga las tradiciones literarias e históricas y la oralidad de las obras precedentes. Estoy de acuerdo con la teoría de Añón que considera esta obra como un caso de transformación discursiva⁶⁴ producto de los cambios sociales y culturales que se produjeron en el Nuevo Mundo, por lo tanto, puede ser interrogada desde lo que se plantea el realismo literario sobre la representación americana, la cercanía de la novela moderna, el uso de la trama histórica con detalle y sentido, y la conformación tanto de un nuevo público como de un nuevo tipo de escritor (Añón, 2013: 219).

En un momento de aquel pasaje sobre Tlatelolco, como si Bernal sintiese que su larga serie enumerativa de objetos y realidades nunca hubieran sido vistos, aunque a la vez le resultaba insuficiente y abrumadora, escribe:

¿Para qué gasto yo tantas palabras de lo que vendían en aquella gran plaza? Porque es para no acabar tan presto de contar por menudo todas las cosas [...]. Véase cómo tornó a sonar el atambor muy doloroso del Huichilobos, y otros muchos caracoles y cometas, y otras como trompetas, y todo el sonido de ellos espantable, y mirábamos

⁶⁴ La llegada a América produce en los españoles un cambio en las relaciones de percepción de la realidad. Aparece lo que llama Zinni “realidad ampliada”, es decir, se trata de una realidad que está transformada como objeto de representación y como lo representable. Dicha realidad ampliada necesita otras formas discursivas y narrativas, o al menos, renovar las antiguas formas discursivas y los géneros (Zinni, 2008: 3). Por esta razón se habla de transformación discursiva.

al alto donde las tañían y vimos que llevaban por fuerza las gradas arriba a nuestros compañeros que habían tomado en la derrota que dieron a Cortés, que los llevaban a sacrificar; y desde que ya los tuvieron arriba en una placeta que se hacía en el adoratorio donde estaban sus malditos ídolos, vimos que a muchos dellos les ponían plumajes en las cabezas y con unos como aventadores les hacían bailar delante del Huichilobos, y desde que hablan bailado, luego les ponían despaldas encima de unas piedras, algo delgadas, que tenían hechas para sacrificar, y con unos navajones de pedernal los aserraban por los pechos y les sacaban los corazones buyendo y se los ofrescían a sus ídolos que allí presentes tenían, y los cuerpos dábanles con los pies por las gradas abajo; y estaban aguardando abajo otros indios carniceros, que les cortaban brazos y pies, y las caras desollaban, y los adobaban después como cuero de guantes, y con sus barbas las guardaban para hacer fiestas con ellas cuando hacían borracheras, y se comían las carnes con chilmole, y desta manera sacrificaron a todos los demás, y les comieron las piernas y brazos, y los corazones y sangre ofrescían a sus ídolos, como dicho tengo, y los cuerpos que eran las barrigas y pies, echaban a los tigres e leones que tenían en la casa de las alimañas, como dicho lo tengo [...] (*Historia verdadera*: 58-59).

En este pasaje se aprecia como Bernal Díaz debe capturar a su público. Desde el inicio dice que contar detalladamente llevaría muchísimo tiempo, sin embargo, esto no lo priva de continuar adelante con su relato pormenorizado para persuadir al lector con la sabiduría que adquirió en el nuevo continente. Al ser testigo de la exploración, al poseer la visión del testigo inaugural describe los objetos que ve en la plaza como las gradas, las sensaciones acústicas de primera mano: “tornó a sonar el atambor muy doloroso, todo sonido de ellos espantable”, y por supuesto, toda la escena de sangre, tortura y drama que sigue, sin olvidarse de calificar a los ídolos del pueblo como malditos y a los indios de caníbales, una mezcla de épica y dramatismo. Al igual que Cortés, Bernal Díaz se preocupa por esas palabras que tenían que traducir, por lo que no tenía nombre. Es por ello por lo que supo Bernal también incorporar a su relato una gran cantidad de voces indígenas que luego se asimilarían al acervo de la lengua española. Estos neologismos que se incorporaron a la lengua castellana se obtuvieron gracias a una mediación lingüística realizada por intérpretes, o sea, mediadores lingüísticos y culturales que proporcionaban las bases para una comunicación entre personas de diferentes lenguas y culturas⁶⁵. Un ejemplo se aprecia en la cita de arriba donde Bernal Díaz habla de que se comían las carnes con chilmole. Es de remarcar que la cita termina con sus palabras: “como dicho lo tengo”, aquí el autor hace una

⁶⁵ Alonso y Baigorri plantean en su trabajo: *La mediación lingüístico-cultural en las Crónicas de la Conquista: reflexiones metodológicas en torno a Bernal Díaz del Castillo, una clasificación de cuatro tipos de intérpretes que se dan en las crónicas americanas, pero especialmente en la de Bernal Díaz*: 1. El indígena capturado, 2. Los soldados y/o marineros integrantes de la tropa, 3. El indio culto, bilingüe, y buen conocedor de la cultura y costumbres de ambas sociedades. 4. Los naufragos españoles obligados a convivir largo tiempo con los indígenas (Alonso & Baigorri, 2004: 3)

referencia metapoética⁶⁶. Bernal enfatiza que fue testigo de esa mediación lingüística y que tiene la autoridad que le otorga presenciar los hechos para contar la verdad además de ser el elegido, si bien se disculpa por no ser latino, como él mismo escribe, el hecho de ser testigo lo autoriza a escribir, “se acoge al *topos* de haber sido elegido para testimoniar: no es él que decide escribir, ya que se sabe indigno de tal tarea, sino que lo hace por expreso designio divino, para que haya memoria de sus hechos y de los de sus compañeros” (Fuggle 1990: 334).

En síntesis, *Historia verdadera* es una alusión directa a la participación de Bernal en los hechos que vivió, y que hoy, después de haber resistido la crítica y el recelo de quienes consideraron desmesurados los acontecimientos y aspectos que describe, posee un valor inestimable (Gómez Pellón, 1995: 27). La obra de Bernal Díaz tiene sentido popular porque se trata de un cronista sin formación académica, posee oralidad y mestizaje: en esas tres virtudes se funda su singular importancia (Oviedo, 1995: 137). Es el suyo, nada menos, como también lo afirma Carpentier, el verdadero origen del barroco americano, una traducción fantástica del espíritu indio al que añade Bernal:

el barroquismo de su invención, el barroquismo de los motivos zoológicos, el barroquismo de los vegetales, de los motivos florales del nuevo mundo, al plateresco español y de esa manera se llega a lo apoteósico del barroco arquitectónico que es el barroco americano (Carpentier, 1990: 182).

3.2.3. Bartolomé de Las Casas y la Brevísima relación de la Destrucción de las Indias

Personaje todavía más polémico que Cristóbal Colón, el obispo Bartolomé de Las Casas (1474-1566) sigue siendo hoy considerado casi con la misma pasión con la que se lo juzgó cuando vivía (Oviedo, 1995: 125). De la vasta obra de Las Casas, la *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*⁶⁷ [1552], ha sido el escrito más difundido y traducido (Saint-Lu, 2005: 11).

Bartolomé de Las Casas nació en Sevilla en 1484, hijo un mercader, Pedro de las Casas y de Isabel de Sosa (Zuluaga, 2011: xi). Siendo aún niño, en 1493, contempló un desfile de indígenas americanos traídos por Colón de su primer viaje, llenos de

⁶⁶ Véase: Guillermo Carnero, "La corte de los poetas", en *Revista de Occidente*, 1983. De: Pedro Provencio, *Poéticas españolas contemporáneas*, Hiperión, Madrid, 1988; y Martín-Estudillo, Luis (2007): "De la metapoesía a los metadiscursos: hacia la activación del lector", en: su *La mirada elíptica: el trasfondo barroco de la poesía española contemporánea*, Madrid: Visor Libros.

⁶⁷ Casas, Bartolomé de Las [1552] (2011): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, edición de José Martínez Torrejón; prólogo y cronología Gustavo Adolfo Zuluaga Hoyo, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.

artesanías, plumaje, oro y papagayos. Este recuerdo quedará grabado en su memoria (Zuluaga, 2011: xviii). Hernández Fernández explica que Las Casas llega a América a los dieciocho años con la expedición de Nicolás de Ovando; ese mismo año comienza la explotación a gran escala de la isla de La Española y el aniquilamiento indígena a causa de los trabajos forzados, las guerras de represión y las epidemias traídas por los europeos (2008: 222). Hernández Fernández continúa diciendo que un día de 1511 el dominico Antonio Montesinos dio un angustiado sermón proclamando que los indígenas tenían derechos, Las Casas lo escuchó y allí se inspiró (2008: 222), iniciando de esta manera la tradición indigenista (Zuluaga, 2011: xi) . Más tarde, en 1512 se proclamaron las Leyes de Burgos que mantuvieron el sistema casi feudal, esto suponía el trabajo forzado que se había establecido en 1503 cuando se institucionalizó la La Encomienda (Hernández Fernández, 2008: 222).

Cansado de ir de España a América⁶⁸ sin resolver los problemas humanitarios, Las Casas, decidió exigir medidas concretas y luchar; por este motivo, hacia 1542 redactó un pequeño sumario sobre la violencia empleada por los colonizadores y fue leído por él mismo ante Carlos V y el Consejo de Indias (Zuluaga, 2011, xxvii). La Corona se hizo eco de la propuesta del clérigo y ese mismo año, en 1542 se redactaron las “Nuevas Leyes”, que eran un conjunto de normas y reglamentos para mejorar considerablemente la condición de los indios; pero los encomenderos y autoridades coloniales fueron el mayor obstáculo para que la situación cambiara (Oviedo, 1995: 127). Se puede dividir su lucha en varias fases: la pugna con los encomenderos; las apelaciones ante la Corona española; el plan utópico que fracasó para formar una comunidad libre entre indios y colonos; el encierro en el Convento de Dominicos en La Española y la preparación para escribir las obras que le darían fama (Oviedo, 1995: 126).

Ese sumario sería publicado en 1552 como la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Zuluaga, 2011, xxvii). En la *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* se presenta la historia de América hasta ese momento y abarca todo el continente siendo el hilo rojo de esta creación el salvajismo de los conquistadores (Torrejón, 2013: 140). Torrejón señala el doble carácter persuasivo de esta obra porque se configura a partir de lo histórico y doctrinal (2013: 140). El relato de Las

⁶⁸ Bernat Hernández afirma que el dominico fue un gran aventurero que efectuó diez viajes intercontinentales, ocho rutas por el mar Caribe y un gran deambular por el territorio mesoamericano (2017: 108)

Casas se extiende por cuarenta años. Comienza como testigo de los hechos en el preciso momento en que llega a América en 1502. Además, en ese mismo año comienza el gobierno de Nicolás de Ovando y se termina el de los hermanos de Colón a quien el fray quiso exculpar de los crímenes cometidos en América (Torrejón, 2013: 140). Torrejón indica que cada capítulo se centra en una región americana, empieza en La Española y concluye en Nueva Granada, como la cronología de la conquista (2013: 140). Las Casas acusa al conquistador que estaba a cargo de cada región:

Ovando en La Española, Narváez en Cuba, Pedrarias Dávila en Centroamérica, Cortés en Nueva España, Nuño de Guzmán en Jalisco, Alvarado en Guatemala, Federman en Venezuela, Soto en florida. A pesar de tratarse de responsabilidades claramente individualizadas, ninguno de estos nombres es mencionado, ningún conquistador pasa de ser identificado con apelativos (Torrejón, 2013: 140).

El religioso se refiere a estos conquistadores con frases como: “por las crueldades de un español muy tirano que yo conocí se ahorcaron más de docientos indios” (*Destrucción*: 40), “Hechas las grandes crueldades y matanzas dichas y las que se dejaron de decir en las provincias de la Nueva España y en la de Pánuco, sucedió en la de Pánuco otro tirano insensible cruel el año de mil y quinientos y veinte y cinco” (*Destrucción*: 80), o “Decir las provincias que asoló, las ciudades y lugares que quemó, porque son todas las casas de paja, las gentes que mató, las crueldades que en particulares matanzas que hizo perpetró en este camino, no es cosa creíble, pero espantable y verdadera (*Destrucción*: 121). En todos estos casos hay una repetición de vocablos relacionados con la crueldad, la muerte y el espanto, pero también habla de lo increíble de la situación y ahí es cuando se apoya en la verosimilitud. Él reporta al lector, aunque *a priori*, lo que cuenta sobre matanzas abominables y difícilmente pueda ser tomado en serio. Torrejón critica la actitud inconcreta de Las Casas porque esa falta de precisión por su parte lleva al malentendido de atribuir las atrocidades al colectivo español y representar el paisaje americano como un lugar de indígenas felices sujetos a una explotación sistemática página tras página (2013: 140). En el próximo pasaje Las Casas habla de la ferocidad de los militares a cargo de los reinos de Guatemala y Honduras y de la belleza que en ellos se percibía: “Con este tan justo y aprobado título envió aqueste capitán tirano otros dos tiranos capitanes muy más crueles y feroces, peores y de menos piedad y misericordia que él, a dos grandes y florentísimos y felicísimos reinos” (*Destrucción*: 68).

En ocasiones habla en general de la crueldad de los hombres españoles, nombrándolos como “los que se llaman cristianos”: “De infinitas hazañas señaladas

en maldad y crueldad, en extirpación de aquellas gentes cometidas por los que se llaman cristianos” (*Destrucción*: 134), “Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones” (*Destrucción*: 16), “En el año de mil y quinientos y diez y ocho la fueron a robar y a matar los que se llaman cristianos, aunque ellos dicen que van a poblar” (*Destrucción*: 53) y “Dejadas infinitas e inauditas crueldades que hicieron los que se llaman cristianos en este reino, que no basta juicio a pensallas” (*Destrucción*: 92). En todos los casos, Las Casas especifica que este grupo de hombres no son indios sino europeos, españoles, e ironiza al juzgar a este grupo de personas que se sienten cristianos y dicen serlo, pero se comportan de manera opuesta, como bestias que asolan poblaciones y cometen injusticias.

En el siguiente pasaje, Las Casas, también hace referencia a los malos cristianos y a sí mismo. Se refiere como testigo de asesinatos con la salvedad de que esta vez el del milagro es él mismo: “Otra vez, por las grandes tiranías y obras nefandas de los cristianos malos, mataron los indios otros dos frailes de Santo Domingo, y uno de San Francisco, de que yo soy testigo, porque me escapé de la misma muerte por milagro divino” (*Destrucción*: 110).

Autores como Oviedo consideran que el yo narrador del padre Las Casas tenía una marcada tendencia a la hipérbole (1995, 127). Bartolomé de Las Casas irrumpe con un yo en el que reposa la autoacreditación como hombre de Dios, su propósito es persuasivo. Posee el yo persuasivo y polémico más importante de todos estos cronistas, escribe para los reyes y para el mundo. También cumple la tercera caracterización del yo de Fuggle. Las Casas sabe que tiene que convencer al público y de aquí su posible tendencia en su obra a la hipérbole. En cambio, Zuluaga, se opone a cuestionar la realidad histórica y el carácter hiperbólico de la *Brevísima destrucción que alega la eficaz explotación de los recursos de la retórica tradicional* por parte de Las Casas. Zuluaga continúa afirmando que si se comparan los testimonios del clérigo con las masacres de Cholula y México en versión nahua⁶⁹ se puede observar la gran coincidencia como también el desarrollo de los acontecimientos. Zuluaga concluye diciendo que Las Casas escribió desde la

⁶⁹ Véase: León-Portilla, Miguel: (1959): *Visión de los vencidos*, México UNAM, Coordinación de Publicaciones Digitales.

objetividad (2011: xxxi). Bernat Hernández asegura que Las Casas reforzó sus argumentos con un marchamo de verosimilitud ante los reyes, el Consejo de Indias o las insipientes élites criollas. Los viajes del dominico fueron la mayor fuente de su testimonio, y en torno a las referencias geográficas y no tanto temáticas articuló su hiperbólico opúsculo, convirtiendo su obra en un relato de viaje (Bernat Hernández, 2017: 110).

Las Casas evoluciona a través de un proceso intelectual que va desde su vida como colono y amo de indios esclavos en las Indias a llegar a ser el gran abogado defensor abogado de los indígenas que aparece en sus obras (Oviedo, 1995: 125). Oviedo opina que quizás, en Las Casas, hubo tanto un proceso de conversión como también un acto de expiación, lo que ayudaría a explicar la pasión con la que hizo suya la causa indigenista (Oviedo, 1995: 125).

Aunque las ideas de Las Casas no alcanzaron el éxito que él esperaba, sin su intervención el exterminio de los indios hubiera sido total (Oviedo, 1995: 127). Gracias a su intransigente perseverancia, logró redactar demandas dentro de un plan de acción político y propuso la humanización de la conquista como uno de los asuntos legislativos más importantes sobre las Indias (Zuluaga, 2011: xi). “La producción literaria de Las Casas no adquiere relevancia tanto por su valor etnográfico como por la carga reflexiva que conlleva” (Gómez Pellón, 1995: 27). La causa de Las Casas lo ubica entre los primeros humanistas de su tiempo, aquellos que tuvieron conciencia sobre las consecuencias de la conquista y la colonización, la devastación etnológica y cultural (Oviedo, 1995: 126).

3.2.4. Reginaldo de Lizárraga y la Descripción del Perú, Tucumán Río de la Plata y Chile

Baltazar de Ovando, llamado luego de su consagración Reginaldo de Lizárraga, nació por el 1539 o 1540 en Medellín, pueblo de la provincia de Badajoz, Extremadura, cuna de Hernán Cortés, con quien estaba relacionado (Acevedo, Edberto, 2002: 1). Lizárraga llegó con sus padres de España a establecerse en Quito hacia el año de 1555 luego se educó en el convento franciscano de esa ciudad, más tarde fue a Lima con el virrey D. Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete (Acevedo, Edberto, 2002: 1). Lizárraga constata su arribo a Perú: “trataré lo que he visto, como hombre que allegué a este Perú más ha de cincuenta años el día que esto escribo, muchacho de quince años, con mis padres, que vinieron a Quito (*Descripción*, I, II, 42). Su yo testimonial recurre a dos testigos para narrar su historia, sus propios padres. A su

llegada al territorio que comprendía el reino de los incas, la administración española había afirmado y organizado su imperio. Había cesado la desorganización y la anarquía, concluyeron las complejas luchas entre españoles y desapareció la avidez desmedida por descubrir las misteriosas riquezas ocultas (Dellepiane, 2013: 206).

Lizárraga hijo de uno de los primeros conquistadores españoles llegado a las Indias (Caillet-Bois, 1953: 603-604), por este motivo, hablará en su obra de “conquistadores viejos” o en su defecto de “los vecinos viejos”: “Alcancé en esta ciudad algunos de los conquistadores viejos, a los cuales oí decir que llegados a este valle les parecía era imposible morir” (*Descripción*, I, LIV, 141) o “Antes de llegar a esta viña, los vecinos viejos le hicieron una escaramuza a la jineta en un bosquecillo que había antes de llegar a la viña” (*Descripción*, I, XI, 52). Lizárraga llegó a ver la edad de oro de ciudades como Trujillo y la generosidad de los primeros colonizadores. Lizárraga puntualiza que si bien los españoles llegados durante los primeros años de la conquista supieron hacer fortuna, sus descendientes la dilapidaron: “Los vecinos viejos eran ricos; sus hijos son pobres, porque no siguen la prudencia de sus padres, y los nietos de los conquistadores y vecinos serán paupérrimos” (*Descripción*, I, LXVI, 165). Según Caillet-Bois la injusticia de que los nuevos pobladores les arrebataran la recompensa a los primeros conquistadores saca al religioso de su imperturbable objetividad (1953: 604).

El padre Lizárraga era un hombre educado y un aventurero. Se formó en América, viajó por el virreinato del Perú, estuvo tres ocasiones en Chile, conocía la situación de los peninsulares como fue expuesto anteriormente, tanto como la de los criollos y los indios (Acevedo, Edberto, 2002: 3). En 1597 fue nombrado obispo de la diócesis de La Imperial en Chile, emprendió su viaje y recién en 1603 llegó a destino (Acevedo, Alba, 2021: 229). Luego, afirma Alba Acevedo que el Consejo de Indias lo propuso para la diócesis rioplatense, atravesó la cordillera, pasó por Cuyo, Córdoba, Santa Fe, el litoral y en 1609 llegó a Asunción del Paraguay donde falleció, no sin antes escribir al rey para que tomara medidas sobre el clima conflictivo que regía en la ciudad. (2021: 229). Había estudiado a los clásicos y a los autores contemporáneos, incluso intentó fundar la Universidad de Guamanga (Acevedo, Edberto, 2002: 4). A lo largo de su vida escribió diversas obras. Además de su *Descripción*, este cronista escribió un volumen sobre el Pentateuco, los cinco primeros libros de la biblia adjudicados a Moisés y tres tomos de sermones varios (Caillet-Bois, 1953: 600).

Los motivos que impulsaron a este fraile-cronista, en calidad de historiador, naturalista y relator de andanzas y hechos a precisar y documentar los acontecimientos es que el común denominador con otros autores de manuscritos o libros publicados desde la conquista y la época virreinal: la pugna por la salvación de las almas junto a la curiosidad por el nuevo mundo. (Dellepiane, 2013: 207). Cabe señalar que ya desde las capitulaciones entre la reina Isabel de Castilla y Cristóbal Colón un factor primordial era convertir a los naturales de las tierras descubiertas y por esta razón, los religiosos que padecían el soroche por las grandes alturas, el calor de las selvas tropicales y el acecho de los naturales, eran tan importantes como los soldados (Dellepiane, 2013: 207).

Por causas desconocidas la *Descripción del Perú, Tucumán Río de la Plata y Chile*⁷⁰ de Fray Reginaldo de Lizárraga escrita entre 1602 y 1609 permaneció inédita durante un tiempo (Caillet-Bois, 1953: 600, 603). Quizás, como otros manuscritos indianos que corrieron la misma suerte, el de Lizárraga se perdió al enviarse a España para su publicación (Caillet-Bois, 1953: 600). Por una casualidad del destino, años más tarde, el cronista fray Juan Meléndez descubrió una copia en Madrid y transcribió diversos pasajes en sus *Tesoros verdaderos de Indias* (1681), esas referencias salvaron a la obra de Lizárraga del olvido. (Caillet-Bois, 1953: 600, 601).

La *Descripción* es una obra fundamental dentro de las crónicas de Indias porque es el fruto de las observaciones del autor durante medio siglo de continuo recorrido por el inmenso territorio del virreinato del Perú. “Lizárraga es observador vivaz y penetrante, siempre curioso del detalle concreto” (Caillet-Bois, 1953: 606-607). Esta obra es muy importante dentro de la historiografía indiana de los siglos XVI y XVII porque participa de la crónica clásica tanto como de la narración científica de los lugares que visitó, que en ese entonces se denominaba historia natural y moral (Acevedo, Edberto, 2002: 3).

Uno de los rasgos que comparte con otros cronistas como Bernal Díaz y Las Casas es su condición de narrador testigo; una persona que estuvo en América, la palpó y la vivió con todos sus sentidos. En el caso del fray Lizárraga como en todos los demás cronistas, existe el yo testimonial y la autoacreditación basada como en Las Casas y Sahagún en su calidad de hombre de la Iglesia. En este caso, su *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* no tiene un fin profundamente persuasivo, aunque

⁷⁰ También conocida como *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile, Descripción y población de las Indias* o *Descripción colonial*.

entre sus objetivos está el de salvar las almas de los indígenas. A pesar de ello, su obra es informativa. Lizárraga escribe desde la credibilidad y basa la veracidad de su testimonio en las declaraciones de colonos y en ocasiones, de indígenas. En la siguiente cita de Lizárraga se observa cómo asegura que fue testigo de todos sus relatos, testigo con todos los sentidos, y los pocos comentarios que escribe de terceros provienen de personas de su más entera confianza:

he dicho esto porque no hablaré de oídas, sino muy poco, y entonces diré haberlo oído mas a personas fidedignas; lo demás he visto con mis propios ojos, y como dicen, palpado con las manos; por lo cual lo visto es verdad, y lo oído, no menos; algunas cosas diré que parece van contra toda razón natural, a las cuales el incrédulo dirá que de largas vías, etc., mas el tal dará muestras de un corto entendimiento, porque no creer los hombres sino lo que en sus patrias veen, es de los tales. (*Descripción*, I, I, 42-43).

Esta obra en primera persona abarca veinte años de experiencia vital a través de todo lo que fue el imperio incaico más los territorios marginales del oriente ecuatorianos, peruano y boliviano, noroeste de la actual Argentina, el Río de la Plata, Chile y Cuyo. (Acevedo, Alba, 2021: 232, 236). Lizárraga registró los acontecimientos a través de la actuación histórica de los representantes del poder civil y eclesiástico, haciendo una crónica socio-institucional y político-religiosa (Acevedo, Alba, 2021: 232).

Tieffemberg afirma que cuando Lizárraga realiza la descripción de Lima, a pesar de que él prefiere recurrir a los testimonios recogidos por él mismo, obtiene la mayor parte de la información de textos precedentes, probablemente de crónicas conventuales (2011: 51). Por lo tanto, “mientras la «errancia» construye un espacio cuya verdad se garantiza en la experiencia sensible, el espacio demarcado por el itinerario de Lizárraga se legitima en fuentes escritas” (Tieffemberg, 2011: 51). Es decir, el «itinerario» genera un discurso reproductivo, en él se constata lo que se sabe por medio de otros textos, en cambio la «errancia» rectifica a través de la experimentación y crea un discurso productivo sobre el espacio de las Indias (Tieffemberg, 2011: 52).

La *Descripción* de este sacerdote extremeño está dividida en dos partes: la primera parte consta de 116 capítulos, es más de carácter geográfico que histórico, se describen ciudades, caminos, regiones, edificios, personas, costumbres y economía (Acevedo, Alba, 2021: 232, 236). En esta guía con fines prácticos se esboza un itinerario para peregrinos y misioneros, pero de manera austera, es decir, sin exageraciones ni milagros, solamente un refranero para caminantes (Caillet-Bois, 1953: 601): “en Cañete toma pan y vete” (*Descripción*, I, LVIII, 149). Lizárraga advierte que el pan es lo mejor del lugar, no hay servicio de indios en el mesón y como no hay muchas atracciones para los caminantes no se puede permanecer demasiado en el

pueblo. En las descripciones de los parajes rurales se aprecia una estructura diferente en la sintaxis. Dentro de los espacios no urbanos, prevalecen los verbos de movimiento, las oraciones son más cortas y se establecen relaciones de parataxis, de esta manera, concluye Tieffemberg, la escritura parece que se adecua a la marcha del caminante que se deja impresionar por el paisaje (2011: 49). En el siguiente pasaje, Lizárraga describe el paisaje rural: el río, el camino a la ciudad de los reyes, la sierra y la arena de manera pintoresca, ofreciéndole datos precisos al lector:

El río es no de tan buena agua como los precedentes. De aquí a la ciudad de Los Reyes ponen once leguas, en cuyo camino se atraviesa la sierra de la arena áspera, y larga, por ser arena muerta; en tiempo de verano no se puede caminar sino de noche, con riesgo de negros cimarrones (*Descripción*, I, XX, 79).

En la segunda parte, que consta de 88 capítulos, se ocupa de la actuación de los prelados y virreyes del reino peruano, y también se refiere a los sucesos y descripciones de Tucumán y Chile (Acevedo, Alba, 2021: 232, 236). Uno de estos personajes políticos es el Marqués de Cañete, según Lizárraga, una persona virtuosa: "Era hombre de mediana estatura, más alto que pequeño, espaldudo y de miembros fornidos, de gran ánimo y generoso, nada amigo de derramar sangre, empero de que se hiciese justicia" (*Descripción*, II, XX, 80).

Entre las noticias de carácter histórico que contiene su libro, hay dos notables. La primera es sobre la descripción de la gruesa muralla de piedra que desciende desde el nevado de Vilcanota, cruza el valle y el camino real y asciende por la ladera hasta la cima del cerro fronterizo, muro que sirve de límite entre los departamentos de Puno y Cuzco. Explica este cronista que la muralla fue erigida luego de las cruentas luchas entre Incas y Collas, comprometiéndose ambos contendientes a vivir en paz y a no franquearla. Faltando a lo pactado, las coyas rompieron el compromiso, invadiendo el territorio de los incas:

Esta pared dicen los viejos se hizo por orden y concierto de paz entre los Ingas y los indios del Callao, los cuales trayendo guerras muy reñidas entre sí, vinieron en este medio: que se hiciese esta pared en el lugar dicho, de un estado de un hombre, no muy ancha, la cual sirviese como de muralla para que ni los Ingas pasasen a conquistar el Collao ni los Collas al Cuzco; rompieron por su mal los Collas las paces y quisieron conquistar a los Ingas, mas los Ingas revolviendo sobre ellos los conquistaron y no pararon hasta Chile. Esta pared se ve el día de hoy descender desde la nieve del un cerro, y atravesando el valle y camino Real sube hasta la nieve del otro (*Descripción*, I, LXXXII, 210).

La otra noticia es la referente a una pila de piedra octogonal del antiguo templo del Sol: "Nuestra casa es la que antiguamente se llamaba gobernando los Ingas, la Casa o Templo del Sol, a quien adoraban por principal de todos sus dioses falsos" (*Descripción*, I, LXXX, 198). Este lugar todavía existe en el convento de dominicos del

Cuzco, conocido por el *Baño del Inca*, y había una lámina de oro que cubría la piedra y que en el reparto del botín de la ocupación del Cuzco por los conquistadores. Se usaba para fiesta del Raimi, durante la cual la llenaban de chicha⁷¹ y decían que el Sol se la había bebido: “A esta pila hinchian con cantidad de chicha, escogida de la que el Inga bebía, para que bebiese el Sol, y lo que en ella se embebía creía esta gente bárbara que el Sol lo bebía; cubría la boca desta pila una lámina de oro, en la cual estaba el Sol esculpido” (*Descripción*, I, LXXX, 199). En ocasiones el juicio de Lizárraga sobre los indios parece exagerado:

Lo primero que tienen, [...] es un ánimo el más vil y bajo que se ha visto ni hallado en nación alguna; parece realmente son de su naturaleza para servir; a los negros esclavos reconocen superioridad; llámanlos señores, con saber son comprados y vendidos, y lo que les mandan obedecen muy mejor que lo mandado por nosotros. Es gente cobarde, [...] son cruelísimos cuando ven la suya o son vencedores. No quieren ser tratados sino con rigor y aspereza (*Descripción*, I, CXII, 290- 291).

También afirma que estos indios son mentirosos y sin honra “dice la nación más sin honra que se ha visto” (*Descripción*, I, CXII, 291). Lizárraga contrapone el binomio, mentira-verdad, indio-español: ellos no han de tractar verdad, y nosotros no les habemos de mentir” (*Descripción*, I, CXII, 292).

Alba Acevedo asegura que Lizárraga utiliza términos despectivos para con los indios y se ensaña especialmente con los indios chiriguanos a los que le dedica varios capítulos del segundo libro (2021: 237). Esta visión contrasta con la que hacen otros historiadores de la crónica mestiza como el Inca Garcilaso⁷². Pero la descripción de Lizárraga habla de incesto, canibalismo y homosexualidad:

Pélanse las cejas y pestañas; los ojos tienen pequeños y vivos, no guardan un punto de ley natural, son viciosos, tocados del vicio nefando y no perdonan á sus hermanas. Es gente supervivísima, todas las naciones dicen ser sus esclavos, comen carne humana sin ningún asco: andan desnudos, o cuando mucho cuál ó cuál tiene una camisetilla hasta el ombligo (*Descripción*, I, XCIX, 258).

⁷¹ Chicha: Del cuna *chichah* [co-pah] '[bebida] de maíz'. Bebida alcohólica que resulta de la fermentación del maíz en agua azucarada, y que se usa en algunos países de América. Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.5 en línea]. <<https://dle.rae.es>>

⁷² Inca Garcilaso de la Vega [1609] 2005: *Comentarios reales de los Incas*, ed. de Héctor López Martínez, Lima, Orbis Ventures; Cornejo Polar, A. (1994). "Las suturas homogeneizadoras: los discursos de la armonía imposible" [1992]. En *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* (pp. 91-158). Lima, Perú: Editorial Horizonte; Hernández, M. (1993). *Memoria del bien perdido: conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos y Biblioteca de Psicoanálisis; López-Baralt, M. (2011). *El Inca Garcilaso, traductor de culturas*. Madrid, España: Iberoamericana Vervuert.

Pero esta visión de Lizárraga contra los indígenas no es siempre así, también defiende y aboga por aquellos indios con quienes tiene más trato: “por lo cual lo que se pensó que poner los corregidores había de ser para bien de los naturales y para librarlos de las tiranías de los curacas, y malos tractamientos de algunos españoles” (*Descripción*, I, XXV, 101). También denuncia los abusos económicos de ciertos corregidores: “porque como los corregidores malos vendan en ellos todo lo necesario, pan, maíz, vino, tocino y otras cosas, ¿cómo han de poner los precios en el arancel?” (*Descripción*, I, XXV, 102). Como en estos ejemplos, en sus opiniones contra los españoles, Lizárraga se cuida de no generalizar, es decir, subraya que son *algunos españoles o malos corregidores*, no hace cargo a los españoles de las infamias cometidas en América.

El dominico expone otros temas de actualidad como la disminución de la población indígena que él atribuye por un lado al consumo excesivo de alcohol, y por el otro, al trabajo formado en las minas. Afirma que en el valle Pachacamac, ubicado en Lima “hay en él muy pocos naturales; las borracheras los han consumido el día de hoy” (*Descripción*, II, LVII, 146). También opina sobre el trabajo forzado en las minas y narra que cuando los indios trabajaban la tierra a su modo no era insalubre: “Solíase labrar el cerro, como dicen, a tajo abierto, y labrándolo así no era dañoso a la salud de los que entraban a labrar y quebrar el metal” (*Descripción*, II, LXXVI, 189).

Sin embargo, admite que:

de pocos años a esta parte, no creo son ocho, labran por socavón, lo cual es la total destrucción de los miserables indios; que a labrar en tierra, al socavón no le hicieron respiraderos para que por ellos el humo o polvillo del metal exhalase; todo aquel humo entrase por la boca, ojos, narices y orejas de los indios, el polvo del azogue es azogue y el humo del azogue es azogue; salen los pobres azogados, no los curan; luego viénense a sus tierras, así enfermos; ninguno escapa que venga enfermo de Guancavilca; viven seis y ocho meses y un año y año y medio, con gran apretamiento de pecho, y así enferman y acaban la vida (*Descripción*, II, LXXVI, 189).

Lizárraga se propone hacer un libro de viajes con historia política pero no un relato novelesco como Álvaro Núñez⁷³, sino que se inclina hacia una guía práctica que marca el itinerario para peregrinos y misioneros, pero sin exagerar en su veta religiosa, en resumen, es una enciclopedia de saberes prácticos con una reseña histórica exacta y

⁷³ Nuñez, Cabeza de Vaca, Álvaro: *Relación de los naufragios y comentarios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca*. Tomo 1 y tomo 2 / ilustrados con varios documentos inéditos, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1906, Una reimpresión de la edición publicada en Valladolid en 1555 con el título: *La relación y comentarios del gobernador Alvar Núñez Cabeza de Vaca, de los acaescido en las jornadas que hizo a las Indias*.

variada. (Caillet-Bois, 1953: 600). Para Ballesteros, la *Descripción*, es mucho más que un relato de viajes es una fotografía de época (197: 25). En conclusión, la *Descripción* de Lizárraga se trata de una obra de prosa algo descuidada que pone de manifiesto a un cronista curioso, inquieto, viajero, que describe paisajes y lugares.

3.2.5 Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y la Relación de los naufragios y comentarios

Álvar Nuñez Cabeza de Vaca nació presumiblemente en 1488 y su primer viaje a América lo haría a los 39 años y la vuelta a México a los 48 (Maura, 2011: 12). Las Casas afirma que este cronista era andaluz: "Alvar Núñez Cabeza de Vaca, un caballero natural de Xerez de la Frontera" (Casas, *Apologética Historia* 3, 428).

La obra de Cabeza de Vaca, *Naufragios*, es una de las más importantes de su género y una de las más populares de su tiempo (Maura, 2011: 16), siendo, además, una de las más insólitas y fascinantes del período (Oviedo, 1995: 95).

La primera edición se publicó en 1542 en España y en 1555 se editó la segunda edición, ya dividida en capítulos y con el añadido de la historia de su segundo viaje al continente (Brasil, Argentina y Paraguay), conocida como *Comentarios* (Maura, 2011: 16). El título original del relato de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca sobre la expedición que Pánfilo de Narváez hizo a la Florida en 1527 fue *La Relación que dio Álvaro Núñez Cabeza de Vaca de lo acaecido en las Indias en la armada donde iba por gobernador Panfihlo de Narváez desde el año de veinte y siete hasta el año de treynta y seis que bolbió a Sevilla con tres de su compañía* (Oviedo, 1995: 95). La aparición del vocablo "naufragios" en el título de su crónica es tardía: data del siglo XVIII, así lo refiere el investigador argentino David Lagmanovich (1993: 59). Según se puntualiza, el bosquejo básico de la narración de Álvaro Núñez, que describe la expedición de Narváez y sus consecuencias, es como sigue:

[...] constituida por cinco barcos y seiscientas personas, la expedición zarpó en 1527 a conquistar, según las capitulaciones la porción de la Florida que corre desde el Río de las Palmas (el actual Río Soto la Marina en Tamaulipas, México) y que sigue el arco del Golfo hasta el Cabo de la Florida sin incluirlo. La serie de infortunios que fueron debilitando la expedición y la condujeron a su desastroso final incluyó un devastador huracán en la costa sur de Cuba (noviembre de 1527) (Rolena Adorno 2004: 252).

Siguiendo a Rolena Adorno, la desastrosa idea de Pánfilo de Narváez de abandonar los barcos en la costa para iniciar una expedición, con trescientos de los hombres, tierra adentro de la península de Florida, en búsqueda de la supuesta riqueza de la tierra de Apalache, determinó un previsible desenlace:

Fue una catástrofe de proporciones épicas. De una gran expedición, iniciada con casi seiscientas personas (incluidas diez mujeres castellanas y un número no sabido de esclavos africanos), solo sobrevivieron los cien que permanecieron en los barcos y regresaron a Cuba, y los cuatro que se esforzaron en permanecer con vida durante su ordalía de varios años, perdidos en el continente norteamericano. Cabeza de Vaca y sus compañeros hidalgos Andrés Dorantes y Alonso del Castillo Maldonado, así como el esclavo africano de Dorantes, Estevan ("Estevanico" en la Relación), procedente de la costa noroeste de África) (Adorno 2004: 253).

Luego de viajar en balsas por el Golfo de México, estos únicos cuatro sobrevivientes, el tesorero, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, Andrés Dorantes de Carranza, Alonso del Castillo Maldonado y el esclavo africano Estebanico, llegaron a las costas de Texas desde donde empezaron su odisea por el suroeste de Norteamérica, al final del recorrido llegaron a Nueva España donde contaron sus aventuras y luego, Cabeza de Vaca convirtió en los *Naufragios*, una de las crónicas más conocidas de la época colonial. (Moore, 2013: 60). Según Cabeza de Vaca el viaje llevó una década (1527-1537) y la relación fue escrita a continuación, entre 1537 y 1540: "tan grandes peligros, ni tuviese tan miserable y desastrado fin, no me quedó lugar para hazer mas servicio deste, que es traer a Vuestra Magestad relación de lo que en diez años que por muchas y muy estrañas tierras que anduve perdido y en cueros, pudiesse saber y ver" (*Naufragios*, I, 4). Maura sostiene que Cabeza de Vaca exagera un poco las fechas, porque no salieron en 1537 sino un año antes, ni tampoco estuvieron 10 años con los indígenas, sino 8 (2011: 154).

En el relato se encuentran diversos aspectos mediante los cuales se caracteriza el territorio que se está explorando, aquello con lo que se encuentran tanto en vinculación con el espacio físico como con los habitantes, y también su peripecia en ese marco, la secuencia de acciones que realizan en las diversas situaciones en las que se hallan. En este sentido la relación contiene una particularidad con respecto a otros escritos de la época del mismo tipo, y es que la expedición fracasa como tal y los españoles deben retirarse sin haber triunfado.

En efecto, durante la travesía, se narran experiencias extremas. Lejos de obtener conquistas y ganancias, pierden aun lo que traían consigo, por lo que el viaje es desventurado en ese sentido. En este pasaje Cabeza de Vaca relata cómo perdieron los navíos, a los marinos y luego fatiga de la búsqueda y el hallazgo de ciertos objetos y personas malheridas:

El lunes por la mañana baxamos al puerto y no hallamos los navios: vimos las boyas dellos en el agua, adonde conoscimos ser perdidos, y anduvimos por la costa por ver si hallaríamos alguna cosa dellos, y como ninguno hallassemos metimo nos por los montes y andando por ellos un quarto de legua de agua hallamos la barquilla de un navio, puesta sobre unos arboles, y diez leguas de alli por la costa se hallaron

dos personas demi navio y ciertas tapas de caxas, y las personas tan desfiguradas de los golpes de las peñas, que no se podían conocer (*Naugragios*, I, 10-11).

A lo largo del texto son recurrentes las narraciones de situaciones de pérdida, de naufragio, de hambre, de ataques por parte de los nativos y otras situaciones cuyos efectos sobre el narrador son de índole negativa y perjudicial. El texto fue escrito para informar a la Corona acerca de su fracaso, por lo que los componentes peligrosos y negativos del terreno se encuentran exaltados, así como las adversidades con las que tuvieron que lidiar, los sufrimientos que pasaron y el modo en que lograron sobreponerse a esas condiciones. Las acciones humanas de los sobrevivientes acentúan la valentía y la entereza, además de justificar el fracaso que se muestra por medio de la dureza del ámbito que los rodeaba. Este aspecto, el servicio a la Corona, está a su vez vinculado con el modo en que está escrita la relación, los procedimientos mediante los cuales se arma la trama de la narrativa, incluyendo el lugar en que el narrador se coloca para narrar. En este punto se abre un nuevo problema vinculado al carácter histórico y veraz del relato, es decir, si debe ser tomado con estatuto de fuente histórica que intenta mostrar la realidad tal cual es o si adquiere mayor importancia la ficcionalización de un mundo que toma sus rasgos con respecto a una finalidad pragmática vinculada a la escritura del texto y al contexto de su producción y recepción. Aunque en principio los *Naufregios* son una *relación*, es decir, un informe oficial de la empresa de la conquista, esta obra posee elementos propios de la narración de aventuras o peregrinaciones fabulosas, también del diario o de la autobiografía porque comunica los hechos y la vivencia de los mismos en primera persona tanto como la dificultad para escoger las palabras que describen experiencias extremas inenarrables, problemas conceptuales y formales que comparte con la ficción narrativa (Oviedo, 1995: 96).

Las cosas no suceden tal como se preveía y acontecen una serie de vicisitudes que no permiten que el viaje se realice según las expectativas:

La empresa de Narváez es singularmente caótica, carente, en el sentido más literal, de dirección. En Santo Domingo, primer puerto que toca la expedición, desertan más de ciento cuarenta hombres. En Cuba, la escala siguiente, Narváez se reabastece de hombres, pero en un huracán pierde dos navíos, sesenta personas y veinte caballos. La autoridad del jefe de la expedición se desquicia (Molloy, 1993:222).

Como explica Molloy los planes de Narváez se descarrilan y este pierde el control del grupo. La exploración toma un sentido diferente del que tenía pronosticado y erran buscando el punto de partida para la conquista que era el río de las Palmas según las indicaciones de la Carta Real. De modo que se encuentran en un territorio

desconocido y el que debía ser el punto de partida se convierte en el ansiado punto de llegada al que no pueden arribar debido a las dificultades que atraviesan. De este modo comienza la expedición con un destino en principio incierto que se irá acercando cada vez más a la frustración de los encargos reales. Todas las dificultades están vinculadas al terreno, a los factores meteorológicos como las tormentas que los sacuden y les hacen perder hombres y navíos:

Luego mandó que toda la otra gente desembarcase, y los cavallos que avian quedado, que no eran mas de quarenta y dos, porque los demas con las grandes tormentas y mucho tiempo que avian andado por la mar eran muertos, y estos pocos que quedaron estaban tan flacos y fatigados que por el presente poco provecho podimos tener dellos (*Naugragios*, I, 14).

Pero también las dificultades se encuentran en la hostilidad con que son recibidos por los nativos armados. A manos de estos sufren una serie de embestidas en las que pierden hombres, caballos y gran parte de los bienes que llevaban.

Nosotros, vista la pobreza de la tierra y las malas nuevas que de la población y de todo lo demas nos davan, y como los indios nos hazian continua guerra hiriéndonos la gente y los cavallos en los lugares donde vinimos a tomar agua, y esto desde las lagunas y tan a su salvo que no los podíamos ofender, porque metidos en ellas nos flechavan y mataron un señor de Tescuco que se llamava don Pedro, que el Comissario llevaba consigo, acordamos de partir de alli e yr a buscar la mar (*Naugragios*, I, 21).

Esta situación de infortunio es recalcada por Álvaro Núñez en el proemio de su relación en el que reconoce no haber cumplido satisfactoriamente con los propósitos que le habían sido confiados por el rey. En este breve texto que antecede la relación propiamente dicha explica su parecer respecto de este fracaso evidente y anticipa la finalidad del propio texto en tanto que se propone dar cuenta de las dificultades atravesadas y de los esfuerzos realizados por los suyos para sobreponerse a la adversidad del desconocido territorio. El proemio del mismo modo que la relación completa tiene como destinatario al monarca:

Mas como ni mi consejo ni diligencia aprovecharon para que aquello a que éramos idos fuese ganado conforme al servicio de Vuestra Majestad, y por nuestros pecados permitiese Dios que de cuantas armadas a aquellas tierras han ido, ninguna se viesse en tan grandes peligros (*Naufragios*, I: 4).

De esta manera, Cabeza de Vaca anticipa el fracaso de la expedición apelando a la búsqueda de la causa en la divinidad, recurso frecuentemente utilizado a lo largo de la relación. Tanto la buena como la mala fortuna se explican en términos religiosos, lo cual puede resultar obvio a partir de la concepción vigente en el momento de la escritura de que los destinos individuales y grupales de los hombres dependen de la voluntad divina, razón por la cual es necesario estar en paz con Dios y obedecer los preceptos religiosos.

Y que el [Dios] dava galardón y pagana a los buenos, e pena perpetua de luego a los malos, y que quando los buenos morían los llevava al cielo, donde nunca nadie moria, ni tenían hambre, ni trio, ni sed, ni otra necessidad ninguna, sino la mayor gloria que se podria pensar (*Naufragios*, I: 133).

Esta idea recurrente de la salvación y de la voluntad divina dentro del discurso mitificador no solo está vinculada al desempeño de los cristianos sino también a la evangelización de los nativos.

Para Pastor el modelo del discurso mitificador se compone de tres elementos fundamentales el objetivo, el botín mítico fabuloso; la acción, o sea el proyecto militar de dominio que otorga gloria, fama y poder; y por último el héroe mítico (Pastor, 1983: 294-295). En el caso de *Naufragios* el discurso mitificador se derrumba porque el botín era el oro que no encuentran. Al comienzo del relato del sujeto cronista es significativa la apelación a lo divino para justificar la ineficacia del desempeño de su empresa y de los hombres que lo acompañaban, es decir, el proyecto militar de dominio también fracasa. Al mismo tiempo se nombran los peligros atravesados y en primer lugar la propia diligencia de quien escribe, como si quisiera dejar en claro la aceptación de la propia responsabilidad en el desenvolvimiento de los acontecimientos a un mismo nivel que los avatares del destino. Más adelante en el relato se ocupará de detallar todos los esfuerzos realizados y los sufrimientos padecidos en pos del éxito de la empresa aun cuando esto no haya sido posible de manera completa. Aunque militarmente los objetivos no fueron alcanzados es necesario complejizar este enfoque con otro elemento que también es básico en la conquista que es el religioso. Paradójicamente, lo único que sobrevive del discurso mitificador es el héroe mítico que se forja a sí mismo, mediante la automitificación⁷⁴ de Álvar Núñez Cabeza de Vaca.

En cuanto al plano religioso en los *Naufragios* se relata en diversos momentos el éxito alcanzado en la tarea de inculcar a los nativos la nueva religión, tanto en lo que respecta al conocimiento de Dios como de la simbología cristiana. En efecto, se narra el modo en que se erigen iglesias bajo el incentivo de los hombres de Álvar Núñez: “Y dia de Nuestra Señora de Septiembre dexo hecha la iglesia, muy buena, que el governador trabajo con su persona en ella siempre, que se avia quemado” (*Naufragios*, I: 260). Desde esa perspectiva la expedición dejó una huella importante

⁷⁴ Véase: Maura, Juan Francisco. *Los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca: o el arte de la automitificación*. Diss. University of New Mexico, UMI 1987. 8808135. Publicado por el Frente de Afirmación Hispanista, México, 1988.

en el territorio, aunque no fuera más que a nivel simbólico, ya que luego cristalizaría en riquezas materiales y anexiones territoriales producto de expediciones ulteriores. De modo que, si se observa la conquista como un proceso que requiere de diversos aspectos funcionando de manera simultánea, es posible valorar los logros de esta incursión más allá del evidente fracaso militar inmediato. Por supuesto, en ese momento no era posible tener en cuenta esta perspectiva histórica de conjunto, con lo cual es necesario comprender el modo en que fue recibido en Europa el resultado del viaje de Cabeza de Vaca y en base a eso puede comprenderse el fragmento citado anteriormente del proemio de la relación. Por tanto, con el propósito de paliar los efectos negativos de esa recepción que este relato es escrito, más allá de la obligatoriedad que comportaba informar al rey de lo acontecido en América.

Para comprender el profundo sentido de ese propósito es necesario tener en cuenta el lugar destacado en que se situaba el prestigio personal en relación con la Corona y el riesgo que se corría de ser expulsado de su protección, más allá de la cual se comprometía fuertemente el destino. En este punto era esencial resignificar la experiencia vivida y construirse un lugar respetable como protagonista de una empresa militar, aunque fuera frustrada. El relato, entonces, adquiere un lugar especial entre las llamadas crónicas de Indias. Aun cuando conserva de ellas el rasgo de la exaltación de la figura del protagonista, en este caso adaptada a la finalidad peculiar de la relación. Es por ello por lo que, según interpreta Pupo-Walker:

Con no poca astucia, la concentración expresiva en la primera persona se intensifica en *Naufraios* a medida que la expedición se desintegra, hasta quedar patéticamente resumida en la persona debilitada de Álvar Núñez (1990, 182).

El tinte autobiográfico que Álvar Núñez incluye en su crónica es una elección que realiza al escribir, dado que la obligatoriedad de la escritura informativa que hacía no incluía una normativa en este sentido. Por ese motivo, Pupo-Walker⁷⁵ indaga en las razones plasmadas en el texto para la construcción de un protagonismo con las características que adquiere en la relación la figura de Álvar Núñez. Así se clarifica la imagen del hombre absolutamente debilitado y despojado al final del viaje y del relato: “Y desta manera venimos con mucho trabajo hasta llegar a las yslas de los Açores, que son del serenissimo rey de Portugal, y tardamos en el viaje hasta venir allí tres meses, y no fuera tanta la hambre y necessidad que passamos” (*Naufraios*, I: 366).

⁷⁵ Véase el análisis histórico, antropológico y literario de *Naufraios* y de Cabeza de Vaca en Pupo-Walker, Enrique: *Los Naufraios*. Castalia: Madrid, 1992.

La escritura era necesaria para Cabeza de Vaca ya que en ella podía resignificar esa imagen y justificarla⁷⁶ a los ojos de sus iguales españoles que así lo veían y así lo habían visto en territorio americano. Los acontecimientos los relata con preocupación en sus crónicas debido al impacto que le provoca ser encontrado en condiciones paupérrimas por cristianos que se encontraban en el territorio realizando tareas similares a las suyas, pero con mejores resultados. Así como relata Cabeza de Vaca aparece en el relato el momento del encuentro con Dorantes y Castillo, después de haber recibido el primer ataque por parte de los indios:

Un indio me aviso como los christianos eran llegados, y que si yo quería verlos me hurlasse e huyesse a un canto de un monte que el me señalo, porque el y otros parientes suyos avian de venir a ver aquellos indios y que me llevarian consigo adonde los christianos estavan. (...) Andres Dorantes salió a ver quien era, porque los indios le avian también dicho como venia un christiano, y quando me vio fue muy espantado porque avia muchos dias que me tenían por muerto y los indios assi lo avian dicho (*Naufragios*, I: 63-64).

Durante la primera parte de *Naufragios*, según comenta Glantz, los españoles van perdiendo más y más su relación con lo civilizado para adentrarse de lleno en la vida del Nuevo Mundo:

Gracias a una especie de *strip tease* narrativo advertimos que cuando los expedicionarios llegan a la Florida, todo tiene un signo negativo: 1) carecen de autoridad porque su capitán es un inepto, un asno como lo llama, despectivo, Oviedo; 2) no tienen piloto; 3) no conocen la tierra a la que llegan; 4) los caballos trastruecan su función: sirven de alimento y, más tarde, se convierten en recipientes para guardar, imperfectamente, el agua dulce; 5) no disponen de bastimentos aunque han pasado en Cuba más de siete meses para conseguirlos y, por fin, 6) no tienen lengua. Pero cosa sorprendente, *aún* tienen rescates⁷⁷ (Glantz 1992: 36).

Normalmente para los españoles la desnudez representaba la inocencia simbolizada en el Edén para luego transformarse en indecencia cuando Adán es expulsado del paraíso. Por otra, parte consideraban la desnudez como un rasgo que marcaba la inferioridad de las personas, en este caso de los nativos. Al hablar de la ausencia de vestidos, los sujetos cronistas, según su punto de vista, efectúan descripciones preetnológicas. La desnudez connotaba lo inferior, el erotismo y la admiración por esos cuerpos fornidos y grandes de los que habla Álvaro Núñez. Lo inusual en el caso

⁷⁶ "El Governador siguió su parecer y lo que los otros le aconsejavan; yo, vista su determinación, requerile de parte de Vuestra Magestad que no dexasse los nauios sin que quedassen en puerto y seguros, y ansi lo pedi por testimonio al escriuano que alli teníamos. (*Naufragios*, I, 18).

⁷⁷ Entendiéndose *rescate* a los pequeños objetos con los cuales podían realizar trueques. Con el tiempo logra suplir las necesidades de los indios construyendo lo que a ellos les faltaba para su venta, es portador de *rescates* que él mismo fabrica y comercia y finalmente logra la confianza de los aborígenes para subir en la jerarquía social transformándose en *chamán*, oficio que lo redime de su fracaso y lleva a su relato al punto máximo de la fantasía junto a la superstición indígena sin dejar nunca de lado los ritos católicos.

de Cabeza de Vaca es que el objeto de admiración, a lo largo de los ocho años que iban a transcurrir con los naturales, se iba a convertir en un objeto a la par que ya no iba a ser admirado ya que ellos, los españoles, iban a mutar su cuerpo, a mejorar su resistencia y a desarrollar los músculos de los flecheros que al principio tanto admiraban. “Quantos indios vimos desde la Florida aqui, todos son flecheros, y como son tan crescidos de cuerpo y andan desnudos, desde lexos parecen gigantes. Es gente a marauilla bien dispuesta, muy enxutos y de muy grandes fuerças y ligereza” (*Naufragios*, I: 28). “Nunca nos sintieron cansancio y a la verdad nos- otros estavamos tan hechos al trabajo que tampoco lo sentíamos” (*Naufragios*, I: 119). La mirada del sujeto cronista cambia y se contempla a él mismo y a sus pares como anteriormente lo había hecho con el sujeto colonizado. Margo Glantz alega que la polarización extrema se produce en el naufragio:

entendido como la pérdida total o provisoria de la territorialidad y la civilización; figurada, la primera, por la destrucción de los barcos y, la segunda, por la carencia de vestimenta. La forma expresa del mito simboliza la caída o la pérdida del Paraíso y la inocencia, además, la deserotización del cuerpo, librado a la intemperie y al hambre. (Glantz, 1992: 32)

Naufragios representa la primera obra en la que un cronista es protagonista del discurso del fracaso. Dicho discurso comienza a gestarse con la *Carta de Jamaica* de Colón (Elgue-Martini, 2007: 216). Aunque Colón y Cortés en sus últimos textos escriben desde una postura más recatada, deprimida y fracasada nunca llegan al lugar de desigualdad y marginalidad como es el de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca.

El discurso del fracaso, según Pastor, se basa en cuatro pilares comunes, por un lado en el relato existe la desmitificación de la naturaleza americana que se confronta entre el europeo y América; la transformación de la acción heroica por la supervivencia; la sustitución de riqueza y gloria como motores de acción por la necesidad que al final organiza el desarrollo de las expediciones y finalmente la modificación de los objetivos, por lo tanto se redefine el botín original (Pastor, 1983: 290-291). “Estos cuatro elementos, que articulan, frente al discurso mitificador y creador de modelos, las narraciones que integran el discurso narrativo del fracaso se completan con un último elemento fundamental: la transformación de la relación en servicio”. (Pastor, 1983: 291).

En *Naufragios* se invierten los roles porque los peninsulares fueron los que quedaron sin atavíos. Refiere luego el cronista cómo se percibían entre sí los cristianos, asombrados ante el hecho de percibirse desnudos frente a sus iguales, lo cual representaba un signo efectivo y afectivo de la derrota sufrida. Un golpe del

destino, en este caso unas olas del mar, les quita lo poco que tenían y se lleva la barca junto con su ropa (que se habían sacado para tener más movilidad luego del naufragio) los alimentos que les quedaban:

Como nosotros víamos que estauamos proveidos de pescado y de rayzes y de agua y de las otras cosas que pedimos, acordamos de tornarnos a embarcar y seguir nuestro camino, y desenterramos la barca de la arena en que estava metida y fue menester que nos desnudassemos todos y passassemos gran trabajo para echarla al agua, porque nosotros estavamos tales que otras cosas muy mas liuianas bastavan para ponernos en el. Y assi, embarcados, a dos tiros de ballesta dentro en la mar, nos dio tal golpe de agua que nos mojó a todos y como yvamos desnudos y el frió que hazia era muy grande, soltamos los remos de las manos, y a otro golpe que la mar nos dio trastornó la barca; el veedor y otros dos se asieron della para escaparse, mas sucedio muy al reves, que la barca los lomo debaxo y se ahogaron. Como la costa es muy brava, el mar, de un tumbo, echó a todos los otros, embueltos en las olas y medio ahogados, en la costa de la misma ysla, sin que faltassen mas de los tres que la barca avia tomado debaxo. Los que quedamos escapados, desnudos como nascimos y perdido todo lo que trayamos, y aunque todo valia poco, para entonces valia mucho. Y como entonces era por Noviembre y el frió muy grande y nosotros tales que con poca difficultadnos podian contar los huessos, estavamos hechos propria figura de la muerte (*Naufragios*, I: 47).

Esta experiencia de regresión histórica y desamparo ante la naturaleza es quizás la única dentro de la historiografía indiana (Oviedo, 1995: 98). Este es el relato del hombre contra la naturaleza hostil y violenta, del hombre contra la adversidad. Dicho momento es el gran giro en la vida y en la narración de Cabeza de Vaca, un punto sin retorno que iba a cambiar por completo su cuerpo y su psiquis. El cronista justifica la poca reacción que tuvieron basándose en la desnutrición y el gran frío. También pone énfasis en que nunca comió carne de caballo mientras las barcas se hacían, se alimentó de maíz tostado y algo de pescado⁷⁸. “El temido y despreciado estado de salvajismo simbolizado por la desnudez, privilegiado por las utopías, rechazado por la civilización se ha vuelto de golpe parte de su cuerpo y, literalmente, cuero de su cuero” (Glantz 1992: 32).

En este sentido la presencia de la individualidad se incrementa a medida que decrece la importancia de la empresa, el autor relata su propia vergüenza ante sus pares y la hazaña que debiera contar se convierte poco a poco en otra cosa. Allí es donde aparece el giro hacia lo autobiográfico, el conquistador pasa alrededor

⁷⁸ Comer carne de caballo era visto por los indígenas como un acto de canibalismo del cual se asustaron. Para ellos el caballo representaba un animal sagrado que habían traído los conquistadores. Por lo tanto, comérselos era una manera de comerse el poder, acto abominable e inconcebible. El caballo “es el símbolo por excelencia de la superioridad militar de los españoles y representa para los indígenas la naturaleza sobrehumana” (Pastor 1993: 300) Cabeza de Vaca observa como los roles de la llamada civilización se invierten ante la necesidad.

de una década conviviendo con los indios, la asimilación cultural que se produce es enorme y el proceso de supervivencia implica una cooperación entre ambos grupos humanos, por lo tanto, se carga a los indígenas de humanidad, rasgo que también presenta en la escritura Las Casas. La visión del *otro* cambia, se produce empatía entre los cronistas y los indígenas, “la relación con el otro no se constituye en una sola dimensión” (Todorov, 2007:195). La experiencia de Cabeza de Vaca con los indios americanos es relevante por el quehacer etnográfico que se desprende de los *Naufragios*, debido a las anotaciones reunidas en su convivencia con las gentes observadas, a través de una estrategia muy próxima a lo que en la etnografía científica se llama la observación participante (Gómez Pellón, 1995: 26). Maura presenta una visión diferente, él postula que duda de la paulatina metamorfosis de Cabeza de Vaca a indio como también de su cautiverio (Maura, 2011: 20). Asegura que la comparación entre Cabeza de Vaca y Bartolomé de Las Casas no tiene base sólida ni crítica, sino que es puramente emocional y dice que esto habla de la calidad literaria de *Naufragios*. También afirma que el hecho que el español sea el esclavo y el explotado por sus amos rompe el esquema de los que presentan al indio como la figura pacifista del buen salvaje. Por este motivo, Maura sostiene que los indios presentados por Cabeza de Vaca no son ni mejores ni peores que los españoles que llegan a América (Maura, 2011: 20). En cambio, Margo Glantz no habla de mejores ni peores. Ella opina que no se puede colocar a las personas en dos lugares perfectamente separados como bárbaros y cristianos, se trata de reubicar a los supervivientes en un lugar intermedio, transcultural, que adquirieron gracias a la odisea (Glantz, 1993: 42).

Lo más notable de Cabeza de Vaca es que trata de mejorar el sentido de la expedición a través de la palabra, de resignificar lo acontecido, como puntualiza Molloy en el marco del relato:

La necesidad de descubrir con la palabra lo que ha permanecido encubierto: la diligencia de un yo servidor del rey [...] es un gesto insólito dentro de una heroica tradición familiar en la cual los hechos eran testimonios en sí, más elocuentes que las palabras que hubieran intentado describirlos (Molloy 1993: 221).

Esta última observación de Molloy ubica el problema en su contexto de producción e indica la novedad del giro que aporta con su escritura Álvaro Núñez, ya que demuestra al mismo tiempo que no solo lo glorioso debe ser narrado, sino que se puede contar lo necesario para glorificar un fracaso. Es lo que sucede con esta expedición en la que, sin embargo, no se busca glorificar la empresa toda sino el accionar de este sujeto en particular, un narrador autodiegético, intentando destacarlo por sobre el

trasfondo malogrado de la expedición como conjunto. Es cierto que de no haber sido narrado por él mismo de esta manera la expedición habría quedado en el olvido y con ella su proceder aun cuando haya representado grandes esfuerzos. Claro que tampoco habría tenido para sí ningún reconocimiento en particular y no habría ampliado sus dominios como sucedió años más tarde, en que le fue concedida una gobernación.

En cuanto a este destino del viaje, es necesario reparar en el título de la obra que no coincide con el original elaborado por Álvaro Núñez, sino que ha sido colocado posteriormente en las sucesivas reediciones y adquiere un sentido peculiar por este motivo. Como ya se ha dicho, el autor no estaba escribiendo una obra literaria sino la relación de su experiencia con la finalidad que se ha explicado. Ante todo se trataba de un texto informativo que sería elevado a la autoridad máxima, de modo que el título que recibió también era informativo acerca de la relación.

Sin embargo, la designación como *Naufragios* agrega un sentido al texto y está vinculado con el destino de la expedición. De algún modo opera como una síntesis de aquello que se cuenta en el decurso. En este sentido Luisa Pranzetti afirma que:

Es, pues, el naufragio lo que subraya la frontera entre una cultura organizada (el espacio de procedencia) y una cultura desorganizada (el espacio de conquista), donde la superación de esa frontera constituye el paso de un estado social a un estado de naturaleza (Pranzetti, 1993: 60).

Siguiendo la hipótesis de Pranzetti es posible comprender el sentido del título de la obra vinculado al choque con lo diferente, lo cual implica siempre una pérdida. En efecto el relato incurre en la narración de lo que se pierde, que es mucho. Desde los objetos que son llevados, las ropas, el alimento, hasta la propia identidad cultural. En este sentido se naufraga con todo lo que se posee y esto es puesto en riesgo, luego será reapropiado, pero ya no será igual que antes del naufragio. La palabra también tiene una connotación negativa y accidental en tanto que se trata de un acontecimiento que sucede sin que pueda ser evitado debido a los cataclismos del ambiente: los viajeros son sorprendidos por el acontecer del lugar desconocido en el que se introducen y aquello que padecen es una consecuencia de las reglas de ese nuevo espacio, ya que la tempestad arrasa sus navíos, pero no destruye del mismo modo las habitaciones de los nativos. Además, resulta evidente, que parte de las penurias de los viajeros se vinculan a la hostilidad que es atribuida a los indios en los primeros capítulos de la relación.

Sin embargo, es necesario no olvidar que los objetivos del viaje son los de conquista, por lo tanto, el fin último es la subyugación de lo que se encuentre, se trate tanto de

riquezas naturales como de personas. Desde esta óptica lo que sucede no es accidental, sino que es un efecto del accionar de los exploradores militares españoles. Aunque en el relato no aparece de esta manera, en efecto, al relatarse el ataque de los indios, se realiza como si ellos hubieran comenzado las hostilidades. Desde una perspectiva histórica resulta inconcebible, puesto que los que se hallan en posición de ataque ofensivo son los adelantados españoles y no los nativos que toman una actitud defensiva ante la intromisión. Como expone Glantz, el ser soldado y extender la cristiandad era una de las formas principales de adquirir honra; en este caso el destino, sus pecados y la inaptitud de su jefe le imposibilitan ese deseo; sin embargo, él mismo es capaz de rescatarse ofreciendo su relato del fracaso, efectúa un trueque, rumiando en la memoria una escritura que primeramente pasó por su cuerpo (1993: 37). El cuerpo del cronista, convertido en un *palimpsesto*,⁷⁹ como lo llama Glantz, está lleno de marcas que constatan sus vivencias, tatuajes, llagas, picaduras y toda serie de heridas sufridas a lo largo de esos años (1993: 38). En su cuerpo se va inscribiendo la redención, lo milagroso, como signos de una hagiografía, además del proceso mental de almacenar los recuerdos que lo llevarán a escribir la “verdadera” escritura de la historia (Glantz, 1993: 40). Se rescata a sí mismo a través de la escritura y gracias a la misma obtiene años después el cargo de Adelantado del Río de la Plata. El arte de Cabeza de Vaca consiste en conseguir dinero para una expedición que fracasó en su totalidad y aprovechar las experiencias vividas y escribirlas; dos objetivos que otros contemporáneos suyos no pudieron realizar (Maura, 2011: 20). “Álvar Núñez mimetiza los dramáticos procesos de su aculturación y los transmite a la escritura aunque al mismo tiempo sea capaz de distanciarse y percibir con perfección su significado” (Glantz, 1992: 35) Hay momentos notables en la relación de Álvar Núñez que subrayan cómo los papeles culturales se han invertido, alterando la perspectiva desde la cual cada uno juzga al otro: tras haber sido encontrados por unos españoles, que se resisten a creer que estos hombres que también hablan español, desnudos y hambrientos, sean de los suyos, los indios se niegan también a creer que lo sean y no quieren abandonarlos. Así, escribe Cabeza de Vaca:

los indios (...) si platicavan diziendo que los christianos mentían, porque nosotros veníamos de donde salia el sol y ellos donde se pone, y que nosotros sanavamos los enfermos y ellos matavan los que estaban sanos, y que nosotros veníamos desnudos y descalços y ellos vestidos y en cavallos y con lanças, y que nosotros no

⁷⁹ Palimpsesto: Manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura anterior borrada artificialmente. En Real Academia Española: Diccionario de la lengua española, 23.^a ed., [versión 23.5 en línea]. <<https://dle.rae.es>>

teníamos cobdicia de ninguna cosa, antes todo quanto nos davan tornvamos luego a dar y con nada nos quedavamos, y los otros no tenían otro fin sino robar todo quanto hallavan y nunca davan natía a nadie (*Naufragios*, I: 129).

Dentro de los choques y fusiones culturales que generó la conquista es difícil encontrar testimonios como el de Cabeza de Vaca (Oviedo, 1995: 98). No siendo un hombre de gran cultura literaria, este cronista poseyó una virtud que no se aprende siempre en los libros: el arte de contar con un estilo directo y emotivo, repleto de observaciones sagaces (Oviedo, 1995: 98), consideraciones filosóficas como también de pasajes digresivos, pero a su vez es escueto y concentrado en su tema principal: su propia vida. Álvaro Núñez Cabeza de Vaca es otro cronista que posee un yo testimonial profundamente fuerte. Su yo de náufrago evoluciona hasta el yo casi divino que sigue los mandatos de celestiales. El propósito de *Naufragios* es persuasivo y él es un personaje dentro de una enorme aventura en cuanto a duración temporal y al ámbito geográfico.

Añón y Rodríguez afirman que *Naufragios* es un texto de difícil clasificación ya que las categorías existentes no logran encasillarlo en la multiplicidad de perspectivas necesarias.

En términos generales se ha afirmado que las cualidades novelescas o las técnicas propias de la novela en los *Naufragios* se agrupan en tres ejes: el punto de vista autobiográfico, que responde al afán personalizado de reivindicación; la inclusión de juicios de valor en la constitución del relato; y el énfasis interpretativo o explicativo de los sucesos (Añón, 2009: 3).

El sujeto cronista, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, se transforma en un *híbrido cultural*, en el confluente de la espiritualidad indígena y cristiana, se observa un proceso de transculturación⁸⁰ que pasa por las etapas que se nombraron anteriormente, desde la adaptación por necesidad a las nuevas culturas hasta la asimilación de la nueva religión que lo llevará a convertirse en *chamán*. Ortiz y Spitta (1995) afirman que durante este proceso de transculturación se produce una relación bidireccional en la que las dos culturas *toman y dan*. Ellos explican que no solo la cultura del colonizado

⁸⁰ Transculturación: concepto acuñado por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940). Con los años el término fue revisado y redefinido. "El vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz americana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación. Al fin, como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola" (Ortiz, 1940: 142)

cambia radicalmente, en este caso la rutina de los indios al verse modificada por la presencia de Cabeza de Vaca, sino también la del colonizador, el cronista, porque su cultura se ve influenciada y transformada por el contacto con la otra. Spitta habla de una negociación bidireccional entre la cultura desplazada y la impuesta, entonces en esta negociación se produce el “toma y daca”, una intersección de las prácticas de ambas culturas (1994: 4). A lo largo de *Comentarios* se aprecia como Cabeza de Vaca pierde parte de su identidad española para tomar parte de la identidad del otro nativo e insertarla dentro de su marco de colono europeo.

Podemos encontrar en la primera parte de *Naufragios* el proceso de deconstrucción de los previos modelos ideológicos de Cabeza de Vaca, y en la segunda parte de su relación, la resemantización de una nueva ideología elaborando la representación del nuevo modelo de conquistador adaptado a la corriente política peninsular de la época. (Siegel, 2005:10)

Esta resemantización, como lo llama Siegel, sería el proceso de reconstrucción en contraposición al primero que es el de deconstrucción en el que se convierte en una figura de prestigio en la sociedad indígena. Durante años, Cabeza de Vaca, convive con los indígenas sin ánimo de someterlos a su cultura ni a su religión, menos aún de esclavizarlos, aunque la sola idea sería absurda a causa de la diferencia numérica entre europeos y aborígenes.

El conquistador que fracasa regresa a su punto de partida sin nada valioso que ofrecer y, consecuentemente, pocas mercedes y gloria puede esperar. Es en este contexto donde se produce la presentación de la relación de infortunio como valor o servicio tan digno de mercedes como cualquier proyecto avalado por el éxito. La función de la relación concebida en estos términos no será, dentro del discurso del que forma parte, servir al rey informando verídica y puntualmente de todo lo sucedido, sino reclamar reconocimiento por unas penalidades y sacrificios que se reivindicaban como prueba de una lealtad merecedora de las más altas recompensas (Pastor, 1983: 291).

El sujeto cronista sigue los pasos de Cristo y se convierte en un ungido, en un ser elegido incluyendo la fama que le precede. Siguiendo esta línea de interpretación Glantz afirma que lo etnológico, el discurso real o realista coexiste con los discursos míticos o el discurso de la curación, que es uno de los discursos del poder y, finalmente, coincide el discurso erótico que disimula en la alegoría pero que a su vez es desmesurado en su concreción (1993: 40). Todo esto convierte a Cabeza de Vaca en un elegido.

3.2.6 Jerónimo de Vivar y la Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile

La vida del autor de la *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* continúa siendo un interrogante. Una vez publicada la crónica en 1558 se comenzó a

investigar quién fue en realidad Vivar porque, aunque dicha crónica era solamente una referencia bibliográfica, esto dio lugar a hipótesis y conjeturas relacionadas con la autoría del hasta entonces desconocido texto y de la existencia de Vivar, personaje ausente (Carneiro, 2011: 487). Se cree que el cronista nació por el 1525 en murió en Burgos (Vivar, 1988: 354). Fue soldado, cosmógrafo-geógrafo, secretario y escribano, pero sobre todo fue el cronista de la conquista de Chile y primer biógrafo de su primer gobernador, Pedro de Valdivia (Carneiro, 2008a: 33, 36). Parece ser que fue un niño pobre, tal vez un expósito, y adoptó el nombre del lugar donde vivió (Orellana Rodríguez, 1988: 45). Probablemente recibió algo de educación inicial en el convento de frailes jerónimos de Guadalupe del monasterio de Fresdelval, cerca de Vivar (Chávez Fajardo, 2014: 196-197). Se supone que no fue un hombre ni adinerado ni hidalgo, sin embargo, su educación y su capacidad de escribir y de describir lo que aconteció lo hizo singular y pudo ser estimado por Valdivia (Orellana Rodríguez, 1988: 47). Se formó dentro de la tradición religiosa humanista más medieval que renacentista y gracias a las lecturas logró aprender los conceptos básicos de la narración histórica (Orellana Rodríguez, 1988: 6667). Efectivamente durante algunos períodos indeterminados Vivar fue secretario del gobernador. Esto lo comprobó en un estudio la filóloga Kordic a través del cambio de escritura entre el secretario oficial, Juan de Cardeña, y la caligrafía de Vivar (Kordic, 2007: 393)

La Crónica y Relación es uno de los textos más relevantes producidos en Chile durante el siglo XVI porque amplía las *Cartas de Pedro de Valdivia*⁸¹ cuando estas no suministran suficiente información y le adjuntan otra óptica que complementa los momentos históricos fundamentales de la historia de la conquista chilena (Chávez Fajardo, 2014: 196-200). Hoy se considera a este texto como a uno de los relatos orgánicos de Chile, tanto como el de Alonso de Góngora Marmolejo⁸². Orellana Rodríguez sostiene que la *Crónica y relación* es de gran valor porque Vivar en su escrito puntualizado sobre:

todas las grandes líneas del proceso de la conquista; su exactitud era admirable, con excepción de uno que otro detalle, y completaba la información en diversos aspectos. El trayecto de Valdivia y sus compañeros entre el valle de Elqui y el del Mapocho, gran vacío de las otras fuentes, se llenaba de información, como asimismo las

⁸¹ Véase: Valdivia, P. de (1992): *Cartas de relación de la conquista de Chile*, ed. Mario Ferreccio, Santiago: Universitaria.

⁸² Véase: Góngora Marmolejo, Alonso de (1990): *Historia de todas las cosas que han acaecido en el Reino de Chile y de los que lo han gobernado (1536-1575)*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.

complejas acciones para dominar la región central inmediatamente después de la fundación de Santiago (Orellana Rodríguez, 1988: 11-12).

La *Crónica y relación* de Vivar aparece ante historiadores, antropólogos y etnohistoriadores como Romero (1945), Villalobos (1988) y Antei (1989)⁸³ como el relato histórico más cercano a los hechos de la conquista y primera población de Chile. Esta crónica también es fundamental para los estudios lingüísticos por el desarrollo del léxico chileno debido a que por primera vez se plasma en un documento hispano vocablos indígenas araucanos que luego formarán parte del corpus de la variante del castellano chileno actual y por su gran valor historiográfico (Chávez Fajardo, 2014: 206). Frecuentemente se encuentran interacciones entre españoles y nativos en discursos que presentan la nueva realidad, descripciones, comparaciones o léxico especialmente relativo a la fauna y la flora (Chávez Fajardo, 2014: 204-205). Vivar observa la flora y cita la *frutilla*, planta que ve en las inmediaciones del río Tolten: “Ay çarçaparrilla / y de la frutilla *que* e dicho aparrada con el suelo. La hoja d’ esta frutilla tira a trébol, salvo qu’ es mayor” (*Crónica y relación*, 188).

La narración de Vivar comprende el período entre 1525 y 1558 (Orellana Rodríguez, 1988: 46). No se sabe la razón por la cual terminó su crónica de manera abrupta el 14 d diciembre de 1558 y se pierde el rastro de Vivar en las actas (Orellana Rodríguez, 1988: 45). Dentro de las crónicas de la conquista de Chile, la de Jerónimo de Vivar es la más temprana. Paradójicamente es la que llegó de manera más tardía al público, durante siglos fue solo una referencia de León Pinelo del siglo XVII (Carneiro, 2011: 487). Se halló a comienzos del siglo XX, se editó en 1966 y actualmente es objeto de un proyecto de investigación que culminará con una edición crítica a cargo de Raïssa Kordic Riquelme y Manuel Contreras y Sarissa Carneiro como co-investigadores (Carneiro, 2011: 487).

Carneiro puntualiza que el texto de Vivar es una combinación de géneros y tipos discursivos que apunta a la polivocalidad del sujeto cronista (2008a: 36). Carneiro continúa diciendo que la *Crónica y relación* intercala e interrelaciona tanto el discurso cronístico (los sucesos de la conquista de Chile) con el discurso descriptivo (como el modelo de las relaciones de Indias) y el discurso historiográfico del tipo *vita* de Valdivia (Carneiro, 2008a: 36).

⁸³ Véase: Antei, G. (1989): *La invención del reino de Chile: Gerónimo de Vivar y los primeros cronistas chilenos*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, Romero, J. L. (1945): *Sobre la biografía y la historia*, Buenos Aires: Sudamericana, y Villalobos, S. (1988): «Tras los pasos de un cronista», en: *La crónica de Gerónimo de Vivar y la conquista de Chile*, de Mario Orellana, Santiago: Editorial Universitaria, pp. 9-16.

En este pasaje, Vivar describe estos aspectos: el cronístico, el discurso descriptivo y el historiográfico. El cronista relata las reacciones y actitudes de los naturales de Chile y los éxitos españoles en estos términos:

Fue tanto el miedo que los yndios cobraron que no fue poco provecho. Y ansi en este exerçio acostunbrado y con el buen capitán que aquella çiudad tenia se sustentavan los naturales. Y ansy en saliendo de juntas y fuerças salia Pedro de Villagran con sus compañeros, y los desbaratava, y no los dexava juntar. Y d' esta suerte temiam tanto a los españoles que los llamavan «los cristianos de Cavten» Y desde aqui adelante escomençaron a comerse, que hasta aqui no lo avian hecho, que los españoles lo supiesen. Y ansy donde salian españoles hallavan quartos de carne de yndios y yndias como carniçeria, como tengo dicho, porque avia algunos prencipales que se juntavan con sesenta o setenta yndios, y su exerçio era andar por los caminos en tomar jentes para comer. Y a las que llegavan, no dexavan chico ni grande que no matavan, que hera lastima ver la destruyçion que entre estos barbaros avia (*Crónica y relación*: 224)

Jerónimo de Vivar en la dedicatoria de su crónica, expone el deseo expreso de que sus enunciados sean creídos: "Y estoy confiado, como çiertamente me confio, que en todo sere creydo, y porque no me alargaré más de lo que vi, y por ynformaçion çierta de personas de credito me ynformé, y por rrelaçion çierta alcançé de lo *que* yo no viese (*Crónica y relación*: 4). Como característica recurrente en los cronistas, Vivar, también plantea la persuasión y la verosimilitud en su discurso. El modo de representar la factualidad, de contar lo que realmente sucedió, típico de las crónicas "forma parte de la persuasión que se busca generar con el proceso de escritura: lo que se pueda creer, lo que posea verosimilitud" (Chávez Fajardo, 2014: 199). Vivar basa sus experiencias, cuando no tiene la posibilidad de contarlas en primera persona ya que "parte de ella me trasladaron sin yo verlo ni sabello" (Vivar, 1988: 43) en personas de crédito, y en el discurso verídico porque se fía de sus confidentes y selecciona la mejor versión para que la obra sea "copiosa y verdadera" (Chávez Fajardo, 2014: 199). Según Chávez Fajardo hay dos aspectos que llevan a Vivar a dar cuenta de su testimonio con la finalidad persuasiva de lograr verosimilitud. Por un lado, debe dar cuenta al rey de las empresas indianas, por otro lado, Vivar busca que el lector se motive a emprender una empresa similar. Entonces, fuera del rey como receptor principal se halla ante un receptor potencial e ideal: el español que sueña con ir a las Indias (Chávez Fajardo, 2014: 199). En el siguiente párrafo el cronista puntualiza en estos términos las razones que lo llevaron a la escritura, por un lado, para contar lo que sucedió durante la conquista, y por otro, para glorificar a Valdivia y a sus hombres:

Biendome en estas nuevas rrigiones de Yndias, aviendo gastado mis çiertos años, y hallándome con don Pedro de Baldivia en los rreynos del Piru, quando enprendio el descubrimiento y conquista de las provinçias de Chile en nombre de su magestad,

determiné de escrever y poner por J memoria, y hazer vna rrelaçion y coronica de los hechos eroycos de don Pedro de Balduia y de los españoles que con él se hallaron en la jornada. Y començaré del prinçipio que tuvo hasta venir a ser gouernador por su magestad, y de como antes pasó a Ytalia, y en lo que se halló en seruiço de su magestad y de cómo pasó a Yndias en tiempo del marques don Françisco Piçarro y don Diego de Almagro (*Crónica y relación*: 4).

Según Carneiro, Vivar, reitera y amplía la imagen que el mismo Valdivia expuso sobre su persona en las *Cartas de relación de la conquista de Chile* de hombre con los atributos correctos para llevar a cabo con éxito una empresa en la Nueva Extremadura, de vasallo leal y de ser querido por sus hombres (2008b: 33). A estos atributos, continúa Carneiro, Vivar le añade los ideales de vida de la crónica biográfica del siglo XV, por este motivo, en la *Crónica y relación*, Valdivia luce las virtudes arquetípicas del caballero: tiene antepasados hidalgos, es un dechado de virtudes, cristiano honorable, gran representante en Indias del rey, notable orador, y ansía fama y gloria. Por lo tanto, se trata de un discurso de tipo demostrativo, que tiene como fin principal el elogio a partir del afecto del “amor admirativo” (Carneiro, 2011: 489). Dicho amor se construye a partir de la dicotomía del caballero medieval y el conquistador renacentista, es decir, la representación renacentista de Valdivia como conquistador cristiano, leal vasallo del rey y un maquiavélico estratega dentro de la empresa de la conquista (Chávez Fajardo, 2014: 201).

La experta chilena en letras coloniales, Sarissa Carneiro, cree conveniente analizar la construcción del sujeto colonial y la visión colonialista en el discurso de la *Crónica y relación* atendiendo a tres niveles (2008a: 53). En primer lugar, Carneiro nombra al sujeto cronista, en este caso habla de Jerónimo de Vivar, un soldado, cosmógrafo, geógrafo, escriba y biógrafo de Valdivia, luego considera que se debe tener en cuenta el sujeto conquistador, en este caso es Pedro de Valdivia⁸⁴ como modelo heroico, y el sujeto colonizado, los habitantes del Valle Central y los entonces llamados “araucanos”. Como asegura Carneiro las relaciones de estos niveles deben tenerse muy en cuenta para comprender la visión que Vivar presenta en su obra (Carneiro, 2008^a: 53). Vivar ofrece su visión entre estos niveles a partir de la relación entre alteridad e identidad. Vivar, como sujeto colonizador productor de discurso, utiliza los valores de la cultura masculina, es decir, el valor hegemónico andrógino de caballeresco, cristiano, europeo y blanco, siguiendo los parámetros de los valores de

⁸⁴ Esta crónica presenta un paralelismo con la del soldado Bernal Díaz del Castillo, ya que este escribió sobre su capitán, Cortés. Aquí se hallan dos binomios paralelos en tanto a rangos como en la presentación de un superior al servicio de la Corona española plagado de virtudes caballerescas, Bernal Díaz del Castillo/Cortés y Jerónimo de Vivar/Valdivia.

la cultura masculina que propone Rolena Adorno (1988: 57). Además, Vivar expresa una concepción etnocéntrica, como también la importancia que tiene la colonización en el pasado y la memoria indígena (Carneiro, 2008b: 51). Vivar compara, aunque en líneas temporales discontinuas, las estrategias de los romanos de dominio con la del gobernador Valdivia, salvo que en este último caso los españoles corren con ventaja porque toda la lucha es para la expansión del catolicismo, la gloria del alma y el descanso del cuerpo: “Tomemos exemplo de los rromanos que por esta via y camino, contrastando a fortuna, haziendose a los trabajos, sojuzgaron y señorearon el mundo. Más justa y más çierta es *nuestra* rrazon, pues lo hazemos con zelo de chmiandad” (*Crónica y relación*: 72). El cronista enfatiza el aspecto bélico-militar de las conquistas universales y sitúa la empresa de la conquista en Chile en la cumbre jerárquica de esta historia que implica la omisión “de las categorías autóctonas en la conceptualización de su propio pasado” (Carneiro, 2008b: 51). En la base se encuentra el amerindio que por asimilación se asemeja “en el imaginario europeo al moro, al infiel y al bárbaro” (Carneiro, 2008a: 47)

En cuanto a los procesos que fijan la alteridad, Vivar los puntualiza a partir de sus semejanzas y no de sus diferencias, como afirma Rolena Adorno, hay modelos comparativos de grupos humanos como los moros, hebreos y las mujeres y hechiceras (Adorno, 1988: 63). El modelo epistemológico en el siglo XVI era la similitud, los europeos elaboraban modelos y marcos comparativos al reconocer, entender y categorizar la amerindia, aunque a veces se utilizaba la antítesis como modelo relacional (Rolena Adorno, 2012, 56-57). Vivar encuentra la semejanza en la diferencia, es decir, en primer lugar, realiza un paralelismo de semejanza de los problemas con las lenguas peninsulares, según Vivar, la vizcaína y la navarra; y las lenguas indígenas la de Copiapo y la de Huasco; y en segundo lugar, encuentra dentro de cada una de estas lenguas, las diferencias: “Estos yndios disfieren de la lengua de Copiapo como biscaynos e navarros” (*Crónica y relación*: 40). Vivar señala que hay lenguaje común entre los dos pueblos pero que tienen matices regionales (Orellana Rodríguez, 1988: 131). Las comparaciones de Vivar con el mundo clásico construyen una linealidad de semejanza de españoles, incas y mapuches con romanos, macedonios e ibéricos prerromanos (Carneiro, 2008b: 49). “La comparación de Vivar entre españoles y romanos, incas y macedonios, araucanos y numantinos o cartaginenses, apunta, asimismo, al extendido uso en el siglo XVI de analogías culturales” (Carneiro, 2008a: 49). Jerónimo de Vivar también busca semejanzas en la

fauna y la flora con la que conoce de Castilla como en esta anécdota en la que dice que: “Aunque los naturales no nos daban lugar todas vezes a caçar, comíamos chicharras, que son vnas que cantan en el estio en Castilla ençima de los almendros, que ay harta cantidad en esta tierra en algunas partes” (*Crónica y relación*: 74).

Se considera que Jerónimo Vivar es un sujeto migrante heterogéneo porque fagocita culturas y lenguas extranjeras (Bueno, 2002: 174). Vivar tuvo acceso a las cartas que enviara Pedro Valdivia tanto al emperador Carlos V como al Príncipe Felipe, de allí la precisión con la que narra los hechos: (Orellana Rodríguez, 1988: 47) como el alzamiento de indios en Santiago y cómo reaccionó Valdivia (capítulo XXXVI), la reforma de Valdivia de Santiago, la cría y la siembra (capítulo LX) la fundación de ciudades como la Imperial (capítulo CI) o de la ciudad Valdivia (capítulo CVIII) y los combates contra los indios pormocoes o picones (capítulo XXXVIII).

La estructura de gran parte de la crónica de Vivar se ciñe a las cartas de Pedro de Valdivia redactadas entre 1540 y 1552. Orellana sostiene que ellas son el núcleo más significativo de la inspiración y organización de Vivar, ellas explican el ordenamiento y orden cronológico de su escrito (Orellana Rodríguez, 1988: 69-70). Villalobos, en la *Historia del pueblo chileno* (1983: 211) ya había hecho insinuación al respecto y luego Orellana realizó su hipótesis sobre la influencia de Valdivia. A su vez hay una influencia de Vivar en la obra del siglo XVII del jesuita Rosales y de Vicuña Mackenna. Esto lleva a la aclaración de una confusión de fechas en la crónica, el cronista estuvo en Chile desde 1448 hasta 1558:

Pero indudablemente fue testigo de muchos hechos que ocurrieron entre 1548 y 1558. Su testimonio es por lo tanto muy importante y complementa, y a veces enriquece, las noticias que entre 1542 y 1552 nos dan las cartas de Valdivia y las crónicas de Góngora Marmolejo y Mariño de Lobera, estas últimas redactadas también en el siglo XVI y producto de las anotaciones de estos capitanes que llegaron a Chile, uno en 1549 y el otro en 1552. (Orellana Rodríguez, 1988: 11).

En ocasiones reelaboró las cartas y en otras, copió fragmentos de estas. Orellana cree que su capacidad de escribir y describir fue apreciada por Valdivia, sumado a que el secretario Juan de Cardeña también era de la provincia de Burgos habría ayudado al acceso a los documentos.

Todo parece indicar que Bibar escribió de una vez y en el último tiempo del período que abarca, pues siempre redacta en pretérito y no aparecen entre medio frases en presente, tan frecuentes en los cronistas que escriben a medida que se producen los hechos, aun cuando se hayan propuesto hablar en pasado. (Orellana Rodríguez, 1988: 22).

Se cree que Cardeña y Vivar eran amigos y esta amistad posibilitó el acercamiento a las cartas, aunque algunos estudiosos de las crónicas chilenas afirman que Vivar

podría haber sido el redactor de algunas de ellas. Raissa Kordic analiza el estilo narrativo y la caligrafía para llegar a la conclusión de que se trata de la misma persona, “tanto el *usus scribendi* (usos lingüísticos y estilísticos personales) como el *ductus* de la letra (rasgos particulares de trazado y diseño de las grafías) de algunas de las cartas de Valdivia coinciden de manera importante con los rasgos gráficos e idiomáticos personales de Vivar, observables en la Crónica” (Korcik, 2007: 393).

La crónica de Vivar es un escrito pleno de acontecimientos exitosos e infortunios y su valor radica en el valor histórico que le confiere el propio autor a sus objetivos: historiar, heroificar la vida y obra del conquistador, Pedro de Valdivia, quien tuvo la temeridad de embarcarse en una empresa insólita, una utopía en apariencia irrealizable (Chávez Fajardo, 2014: 210). Otro aspecto valioso de la misma es que da cuenta de una suerte de tesoro léxico del español de Chile, diferente a otras variables del lenguaje castellano que se habla en las colonias. Al finalizar el texto, el propio cronista elabora un extenso listado de palabras que define considerando los indigenismos, pero también aquellas voces consideradas arcaísmos para la óptica española peninsular. Un trabajo tan extraordinario para el conocimiento lingüístico de los amerindios como el del fraile Bernardino de Sahagún con el náhuatl, en el lejano imperio azteca. Y, por último, cabe destacar que la *Crónica y relación* junto con las *Cartas de Pedro de Valdivia* inauguran la textualidad chilena (Chávez Fajardo, 2014: 210).

3.2.7 Bernardo de Sahagún y la Historia general de las cosas de Nueva España

El sacerdote franciscano fray Bernardino de Ribeira (León-Portilla, 1966: 4) (1499?-1590) llegó a América, más precisamente a Nueva España alrededor del 1529, cuando ya había sido destruido y dominado el antiguo imperio azteca (Oviedo, 1995: 137)⁸⁵. Nació en el pueblo leonés de Sahagún que luego le daría su apellido en su orden,

⁸⁵ Entre los principales estudios se encuentran: Ballesteros Gaibrois, Manuel (1973): *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*, León, Institución Fray Bernardino de Sahagún, 1973; Klor, Jorge (1988): "Sahagún and the Birth of Modern Ethnography. Representing, confessing and inscribing the Navite Other", in: *The work of Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteen-Century Aztec Mexico*, New York, the University at Albany, State University, pp. 46-47; León-Portilla, Miguel (1987): *Bernardino de Sahagún*. Madrid. Historia-16. 19; Nicolau D'Oliver, Luis (1952): *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia y Vicente Castro, Florencio y Rodríguez Molinero, José Luis: *Bernardino de Sahagún, Primer antropólogo en Nueva España (siglo XVI)*, Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca. 1986.

pasó su adolescencia en la Universidad de Salamanca, y en esta ciudad tomó los votos franciscanos (D'Olwer, [1963] 2012: 359).

Su principal misión era la evangelización, pero por encargo de "Motolinía" (seudónimo del padre Toribio Paredes, por entonces su superior) realizó una admirable labor de recopilación, estudio y rescate de la cultura vencida, gracias a la cual su obra ocupa un lugar muy importante en el proceso evangelizador de la colonia (Oviedo, 1995: 138). Esta tarea fue muy ardua porque poco tiempo antes el obispo e inquisidor fray Juan de Zumárraga había iniciado la destrucción de todo objeto o símbolo religioso de los indígenas para extirpar la idolatría (Oviedo, 1995: 138). El mismo Sahagún señala que no todos los códices indígenas se habían perdido y que tanto él como sus compañeros había podido tener acceso a algunos:

De estos libros y escrituras los más de ellos se quemaron al tiempo que se destruyeron las otras idolatrías, pero no dejaron de quedar muchas escondidas que las hemos visto, y aun ahora se guardan, por donde hemos entendido sus antiguallas (*Historia general*, III: 87)⁸⁶.

Desde su llegada el fraile apreció la cultura autóctona, se interesó por el indio como catecúmeno y por su pasado azteca, por esto mismo, considera que las antigüedades deben conservarse en su propia lengua, el náhuatl (D'Olwer, [1963] 2012: 359-360). Gracias al notable aprendizaje realizado en México del náhuatl, Sahagún se adentró en el conocimiento de los aspectos fundamentales de la cultura aborigen: religión, filosofía, astronomía, cosmogonía, arte y poesía (Oviedo, 1995: 138). Así nació en 1547 y en náhuatl el *Tratado de la retórica y filosofía y teología de la gente indiana* (D'Olwer, [1963] 2012: 360). Esto lo realizó consultando e incorporando las versiones de los informantes sobrevivientes de la nobleza azteca y de pintores, dibujantes o "tlacuiles" de los códices que describían los antiguos mitos y costumbres (Oviedo, 1995: 138).

A causa de un encargo, nace en 1558 la *Historia general de las cosas de Nueva España* porque el fray Francisco de Toral le ordena a Sahagún que escriba en lengua mexicana lo que él considerase oportuno para la doctrina, cristiandad, y cultura de los naturales de Nueva España, como también para ayudar a los misioneros que debían evangelizar la zona (D'Olwer, [1963] 2012: 361). A partir de

⁸⁶ Utilizaré la versión Sahagún, Bernardino (1829): *Historia general de las cosas de Nueva España*, que en doce libros y tres volúmenes escribió el R. P. Fray Bernardino de Sahagún, de la observancia de San Francisco, y uno de los primeros predicadores del Santo Evangelio en aquellas regiones, dada a luz con notas y suplementos de Carlos María Bustamante, diputado por el Estado de Oaxaca, México y la dedica a nuestro Santísimo Padre Pio VIII, editado en México en la Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés, calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba, tomos I, II y III.

los materiales obtenidos y revisados de Tepepulco, Tlatelolco y México entre 1558-1568 se forma la base de la *Historia* general que va a quedar ordenada en 1569 en doce libros (D'Olwer, [1963] 2012: 361).

La obra posee dos rasgos característicos, el primero es que se trata de una obra bilingüe, concebida para hablantes de ambas lenguas y ambas formas de pensamiento o sistemas cognitivos diferentes, para misioneros franciscanos que querían llevar a cabo un proyecto bilingüe en tierra americanas, y presumiblemente, también para lectores españoles o que leían en castellano fuera de España; el segundo, son las ilustraciones características sobre la naturaleza como Plinio había hecho para los romanos del siglo I (Hernández de León-Portilla, 2002: 53). Además, es la única obra que dedica múltiples volúmenes a la documentación de las culturas mesoamericanas y que se acerca a las voces originales (Megaloni Kerpel, 2014: 3).

Según Magaloni Kerpel, siempre se dice que la *Historia general* es la obra de Sahagún, es cierto, él planeó la obra y realizó un trabajo encomiable, sin embargo, frecuentemente se olvida que es la primera creación mestiza y bicultural porque es el padre Sahagún quien traduce del original náhuatl. Este texto realizado por autores indígenas trilingües porque hablaban castellano, náhuatl y latín, conocían su tradición de conocimiento mesoamericana, conocían las siete artes liberales europeas, la teología y la cultura visual europea (Magaloni Kerpel, 2019, sp).

Para realizar esta obra de marcado aspecto lingüístico, etnográfico y folklórico, Sahagún diseña un cuestionario realizado especialmente para los más ancianos con los tópicos referentes a la cultura material y espiritual azteca (D'Olwer, [1963] 2012: 363). Comenzó este plan y método de lo llamado hoy en día “trabajo de campo” para la recolección de datos, textos e informes (León-Portilla, 1966: 7). Con este fin utiliza pinturas para las respuestas de las encuestas o “minutas”, repite los mismos conceptos con variaciones de giros y palabras, luego contrasta, depura las informaciones con los tres grupos de Tepepulco, Tlatelolco y México, y con las personas trilingües, finalmente, fija con sus ayudantes en náhuatl el significado de las pinturas y traducen al castellano o al latín lo que es posible (D'Olwer, [1963] 2012: 363). Sahagún creó “empíricamente el más riguroso y exigente método de la ciencia antropológica; método de encuesta y mesa redonda” (D'Olwer, [1963] 2012: 363). Su método, continúa D'Olwer, produjo una obra objetiva e impersonal ([1963] 2012: 364). El mismo Sahagún relata el procedimiento en el prólogo del segundo libro de la *Historia general*: “Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que

aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban: los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura” (*Historia general*, I, prólogo, iv).

Gómez Pellón asegura que el fray Bernardino de Sahagún es un modelo del esfuerzo por la conquista del conocimiento. El fray, como un etnógrafo moderno, transformó la lengua y la escritura pictográfica de los estudiados en las suyas propias, de este modo creó una red de colaboradores informantes que le sirvieron a para que su metodología se llevara a la práctica (Gómez Pellón, 1995: 26).

La *Historia general* es un documento de muy alto valor antropológico⁸⁷ porque es la primera recopilación orgánica de los aspectos espirituales del mundo mesoamericano a partir de versiones e informaciones orales indígenas; además la historiografía que presenta la denominada *visión de los vencidos* comienza con la *Historia* de Sahagún (Oviedo, 1995: 138). El documento permaneció oculto en la librería del convento de San Francisco de Tolosa en Navarra en España por espacio de más de dos siglos (Bustamante, 1829: 5).

El *Códice florentino* consiste en tres tomos encuadernados y provistos de cuero estilo plateresco, catalogados como Mediceo Palatino 218, 219 y 220 por la Biblioteca Medicea Laurenciana (Megaloni Kerpel, 2014: 6). La obra está conformada por 12 libros dispuestos en tres partes: los relatos indígenas, la versión en lengua castellana y 1.800 dibujos en blanco y negro y color, todo complementado por un vocabulario de voces náhuatl y un innovador diccionario (Oviedo, 1995: 138). Sin embargo, las estadísticas proporcionadas por Martínez Rodríguez son más detalladas y hablan de 2000 folios escritos e ilustrados y 2486 imágenes a tinta y color (1982: 13). El primer volumen contiene los libros 1-5, el segundo tomo los libros 6-9 y el tercer tomo los libros 10-12 (Megaloni Kerpel, 2014: 7).

⁸⁷ No se pueden ignorar los trabajos con base antropológica sobre Sahagún de Schultze Jena y Walter Lehman editados por el Instituto Iberoamericano de Berlín y el trabajo sobre la composición del manuscrito de Jesús García Bustamante. Véase: Schultze, Leonhard: *Gliederung des Alt-Aztektischen Volks in Familie, Stand und Beruf* (Ed. y trad.) Leonhard Schultze Jena. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen. Herausgegeben von der Lateinamerikanischen Bibliothek, Berlín, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1952; Schultze, Leonhard: *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der Alten Azteken*. Ed. y trad Leonhard Schultze: Jena. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen. Herausgegeben von der Lateinamerikanischen Bibliothek, Berlin. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1950 y Lehman, Walter: *Einige Kapitel aus dem Geschichteswerk des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Aztekischen*, übersetzt von Eduard Seler, Herausgegeben von Cacilie Seler Sachs, Walter Lehman und Walter Krickeberg, Strecker und Schroder, Stuttgart, 1927. Bustamante García, Jesús: *Fray Bernardino de Sahagún una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Biblioteca Nacional y Hemeroteca Nacional, 1990.

La reunión de aspectos histórico-lingüísticos e iconográficos conceden a la obra una significación especial perenne para entender el antiguo mundo mexicano (Oviedo, 1995: 138).

El franciscano escribe desde su profunda humildad de narrador testigo:

Todos los escritores trabajan de autorizar sus escrituras lo mejor que pueden; unos con testigos fidedignos; otros con otros escritores que antes de ellos han escrito los testimonios de los cuales son habidos por ciertos; otros con testimonio de la sagrada escritura. A mí me han faltado todos estos fundamentos para autorizar lo que en estos doce libros tengo escrito, y no hallo otro fundamento para autorizarlo, sino poner aquí la relación de la diligencia que hice para saber la verdad de todo lo que en estos doce libros se escribe (*Historia general*: I, prólogo, iii).

Habla de la autolegitimación que a diferencia de otros cronistas no utiliza abiertamente en este prólogo del segundo libro. Como era usanza en la época se refiere a tres tipos de autoridades: la de narrador testigo, la de citar a una persona con autoridad académica o escritor consagrado y por último citar la Biblia. Sahagún se escuda solamente en su deber de fraile obediente que sigue las órdenes de su superior de escribir un tratado sobre los indios y su curiosidad por conocer a esa comunidad con el fin de evangelizarla.

Como en otros prólogos de esta obra he dicho, á mí me fué mandado por santa obediencia de mi prelado mayor, que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y *manutenencia* (ó sea mantenimiento) de la cristiandad de estos naturales de ésta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan (*Historia general*: I, prólogo, iii).

Por otra parte, Sahagún, se dirige al lector y lo invita a revisar su obra para comprobar que lo él narra coincide con la realidad: “pienso que por estas virtudes alcanzaron el imperio, aunque les duró poco, y ahora todo lo han perdido, como lo verá claro el que cotejare lo contenido en este libro, con la vida que ahora tienen” (*Historia general*, II, prólogo, 32).

Sahagún es sin duda uno de los pocos cronistas de Indias que cuenta con tanto detalle todo lo que padecieron los naturales del nuevo continente. No hay en toda la literatura consultada, ni siquiera en los escritos de Bartolomé de Las Casas, otra descripción tan cruda, detallada y dolorosa como la de Bernardino de Sahagún acerca de la masacre que significó la conquista en territorio azteca.

En el siguiente párrafo de la *Aparición de la Señora de Guadalupe de México, o sea: Historia original*, Sahagún, describe según su apreciación lo que él denomina “De como los Españoles hicieron gran matanza en los Indios estando haciendo la fiesta de Vitzilopuchtli en el patio mismo de Vitzilopuchtli”. Esta particular postura es un claro ejemplo de la magnitud del genocidio:

El mayor mal que uno puede hacer a otro es quitarle la vida estando en pecado mortal: este mal hicieron los españoles a los indios mexicanos, porque los provocaron, siendo infieles, a honrar a sus ídolos para tomarlos encerrados en la fiesta y solemnidad que hacían, y desarmados gran cantidad dellos, y matarlos sin saber ellos por qué. (...) Los indios pensaban que iban a mirar la manera de su danzar y tañir y bailar y cantar, (...) Los Españoles al tiempo que les pareció conveniente salieron de donde estaban, y tomaron todas las puertas del patio para que no saliese nadie, y otros entraron con sus armas y comenzaron á matar á los que estaban en el areyto, y á los que tañían les cortaban las manos y las cabezas. y daban de estocadas y de lanzadas á todos cuantos topaban, y hicieron una matanza muy grande, y los que acudían á las puertas huyendo de allí, los mataban: algunos saltaban por las paredes, algunos se metían en las capillas de los Cues, allí se echaban y se fingían muertos, corría la sangre por el patio como el agua cuando llueve, y todo el patio estaba sembrado de cabezas y brazos, y tripas, y cuerpos de hombres muertos: por todos los rincones buscaban los Españoles á los que estaban vivos para matarlos. (Sahagún, 1840: 99-100).

En este fragmento se observa cómo el sujeto cronista narra los hechos en los cuales los sujetos conquistadores y los sujetos colonizados luchan entre sí, una intensa *isotopía relacional*. Subraya cómo los indígenas cayeron en la trampa a causa de la inexperiencia con el trato con esta nueva cultura, no supieron leer las señales que les marcaban el inicio de un ataque, en este caso hubo un claro caso de equivocación en las interpretaciones de acciones interculturales. Paradójicamente el cronista relata cómo los conquistadores mutilan las partes del cuerpo que los indios usaban para tañir sus instrumentos musicales, las manos; que a su vez era la acción que los indios pensaban que sería observada por los europeos. Es un símbolo que representa la opresión del otro en el hacer cultural que lo distingue. Lo que al principio se suponía que era una forma de danzar se convirtió en una preparación de guerra. Sahagún recurre a la hipérbole para ilustrar la magnitud de la violencia diciendo que había sido “tan grande el derramamiento de sangre, que corrían arroyos della por el patio como agua cuando mucho llueve” (Sahagún, 1840: 100).

Sahagún ofrece un interesante caso de asimilación cultural porque lo que para él comenzó como un mero proyecto para la evangelización, gradualmente se fue transformando en el vehículo de su profunda identificación con el universo que investigaba y de su admiración por la grandeza de sus instituciones, sabiendo que lo que lograba recobrar era una pequeña parte de la totalidad perdida (Oviedo, 1995: 138). La singular y prolongada estadía con los nahuas le hizo “modificar progresivamente su punto de vista, en el marco de una acusada empatía” (Gómez Pellón, 1995: 26). En la *Historia general* se observan dos culturas enfrentadas por la conquista que empiezan a dialogar, a reconocerse como tales y a entenderse mutuamente (Oviedo, 1995: 138). La visión del *otro* cambia rotundamente y se

produce un notable acercamiento y empatía. Gómez Pellón afirma que, durante el período del descubrimiento y la colonización, es cuando se produce la aproximación de los colonizadores a los colonizados, precisamente en el tiempo en que se afinan los mecanismos de la percepción intercultural, más que en otros momentos históricos, debido a la inmensidad y a la diversidad del Nuevo Mundo como por la tenacidad del colonizador (1995: 26). Sahagún empezó a observar los acontecimientos desde dentro de la cultura que analizaba, aunque no llegó a obtener una visión absolutamente imparcial de los aztecas (Gómez Pellón, 1995: 26). De acuerdo con Badillo-Zuñiga y Alarcón-Hernández, la postura de fray Bernardino de Sahagún, era la de un humanista contradictorio porque proclamaba un humanismo dentro el dogma de la Iglesia Católica y el pensamiento republicano de Platón aprendido en la universidad de Salamanca (2020: 227).

En las páginas de sus copiosos 12 libros que presentan el propósito y contenido de la obra, Sahagún afirma que “es ciertísimo que estas gentes todas, son nuestros hermanos procedentes del tronco de Adán como nosotros, son nuestros prójimos á quien somos obligados á amar como á nosotros mismos *quid quid sit*” (*Historia general*, I, prólogo, XIX).

D'Olwer afirma que la *Historia* es una enciclopedia mexicana porque tiene su dosis de historia política, algo más de historia natural y casi todo de historia moral: describe las creencias, usos y costumbres ([1963] 2012: 362). Continúa diciendo que pretende ser el tesoro del náhuatl, siendo una obra que trata de etnografía y lingüística (D'Olwer, [1963] 2012: 362). Por esta razón, tomando en cuenta la dimensión de la obra de Sahagún y la importancia etnográfica que tiene se la debe tener en muy cuenta en los análisis sociales de la época y en la preservación de la cultura azteca. Como afirma Christian Duverger en la última página de su obra, ya no se celebran misas en el antiguo idioma de los mexicas en las capillas abiertas de los territorios conquistados, pero gracias a Sahagún, "en el corazón de los pueblos, se sigue recitando el Padre Nuestro en náhuatl" (1990: 250).

Sahagún entregó el texto *Historia de las cosas de Nueva España* al padre Rodrigo de Sequera, Comisionado General de la orden franciscana para el Nuevo Mundo, con excepción del Perú, no sin antes dedicarle un prólogo lleno de ornamentos renacentistas (León-Portilla, 1990: 53). El juicio lapidario es un término que crea León-Portilla para señalar lo que Sahagún expresa en su obra, es decir, que es un trabajo en medio de una lucha acérrima, una valiosísima colección de testimonios indígenas

y una fuente de estudio de las poblaciones nahuas del altiplano central de México (León-Portilla, 1990: 51,53). Como recoge León-Portilla esto se plasma en cinco afirmaciones que hace el cronista sobre su propia obra:

1. Juzga que los textos reunidos en su obra son dignos de la mirada de un rey. Reitera la validez de su trabajo contra las críticas de sus émulos.
2. Afirma que su obra requirió de grandes y prolongados esfuerzos de recopilación. Expone las contradicciones de que fue objeto, el secuestro y la dispersión de sus papeles de los que afortunadamente conservaba copias.
3. Sahagún nota que su obra la realizó en doce libros distribuidos en cuatro volúmenes que luego se publicaron en tres.
4. Afirma que el sexto libro que contiene los *huehuehtlahtolli* o testimonios de la antigua palabra es el mayor en extensión por su fuerza o expresión.
5. Declara que Rodrigo de Sequera es el padre del libro y de “todos sus hermanos” los libros que llegaron a la felicidad máxima, es decir los que reunieron los testimonios en náhuatl con su versión en castellano (León-Portilla, 1990: 53).

La obra sahumantina no era bien vista por la aristocracia y el clero debido a que tenían que tanto estudio de las culturas precolombinas pudiera tener efectos negativos en la colonización. A las personas que se opusieron a su obra el propio cronista las denomina en el prólogo del sexto libro, envidiosos o *émulos*: “En este libro se verá muy á buena luz, que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escrito en estos libros antes de este y después de este, son ficciones y mentiras, hablan como apasionados y mentirosos” (*Historia general*, II, prólogo: 32). Y si aun así el lector permanece escéptico debido a las afirmaciones del fraile, este sugiere recurrir a las fuentes orales quienes por unanimidad confirmarán lo escrito. Sahagún en lugar de autolegitimarse como la mayoría de los cronistas, cambia el foco de autoridad y lo proyecta a los indios. Presumiblemente para el lector es un acto de otorgación jerárquica porque un hombre blanco, sacerdote y educado confía en la palabra de sus informantes:

porque lo que en este volumen está escrito, no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera contradecir el language que en él está; de modo, que si todos los indios entendidos fueran preguntados, afirmarían que este language es propio de sus antepasados, y obras que ellos hacían (*Historia general*, II, prólogo: 32).

Fray Sahagún refuta la objeción de los envidiosos haciendo notar que el idioma náhuatl, especialmente los huehuehtlahtol o testimonios de la antigua palabra no podía ser fingido en los textos por otra persona que no fuera indígena (León-Portilla, 1990: 52). Otra acusación fue la realizada por algunos frailes en 1577 ante Felipe II, criticaron la obra de Sahagún atribuyéndole la perpetración de los rituales indígenas de ceremonias e idolatrías (León-Portilla, 1990: 52). Por lo tanto, “unos acusaban a fray Bernardino de haber «fingido» sus testimonios, otros lo culpaban de preservar las antiguas creencias, ritos e idolatrías” (León-Portilla 1990: 8). El rey, por su parte, por medio de una real cédula⁸⁸, decidió llevar a buen recaudo los manuscritos al Consejo de Indias para evitar la idolatría (León-Portilla, 1990: 52). Lamentablemente una constante hostilidad arriesgó la pérdida de la obra y retrasó la traducción al castellano al año 1577 pero en 1578 otra real cédula ordenó al virrey la confiscación de todos los textos y elementos de la obra (D'Olwer, [1963] 2012: 361). A pesar de ello, el fraile sabía qué temas eran los que no representaban peligro alguno y en los que podía explayarse, además eran de interés para los nahuas como para el mismo Sahagún, la historia natural, por eso se extiende en este tema siendo el libro 11 el más extenso, con 253 folios y 965 pinturas (Magaloni Kerpel, 2014: 7,9)

El fraile Sahagún, al igual que Las Casas, tenía como prioridad la evangelización de los pueblos indígenas, pero también estudiaba a fondo la cultura de los pueblos autóctonos. El dilema aquí es si toda la obra histórico-antropológica de Bernardino de Sahagún se basa en un anhelo de sabiduría perpetuo o fue quizás porque el conocimiento del pueblo al que se quiere dominar facilita la misión evangelizadora. Mi teoría es que al religioso lo movía una gran curiosidad motivada por su gran vocación de maestro y de formador de discípulos, por ello, fija sus ojos de educador y escribe con sumo detalle toda forma de cultura que encuentra a su paso. La gran diferencia con los otros cronistas es que es un educador que escribe sobre educación, de ahí que su obra sea un gran manual histórico-antropológico. Lo cierto es que sabía que a

⁸⁸ “que luego que recibáis esta nuestra cédula, con mucho cuidado y diligencia procuréis haber estos libros y sin que dellos quede original ni traslado alguno, los enviéis a buen recaudo en la primera ocasión a nuestro Consejo de las Indias, para que en él se vean y estaréis advertido de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua”. La Real Cédula continúa censurando a Sahagún: ... “aunque se entiende que el celo del dicho fray Bernardino había sido bueno, y con deseo que su trabajo sea de fruto, ha parecido que no conviene que este libro se imprima, ni ande de ninguna manera en esas partes por algunas causas de consideración” AGI, Patronato, II, Minutas de Reales Cédulas, Ramo 79. Cédula publicada por J. García Icazbalceta, Códice franciscano, apéndice I, t. 2, de la Nueva colección de documentos, pág. 249-250.

partir del profundo conocimiento de la lengua materna de la gente era más fácil llegar a él, al pueblo, y conquistar su corazón pacíficamente. Además, al conocer a fondo la cultura de las comunidades precolombinas se le facilitaba su tarea evangelizadora. Por otra parte, también les enseñaba castellano para no dejar al territorio azteca huérfano de la nueva madre patria española y para que los indios se pudieran relacionar con menos dificultades con la gran mayoría de los conquistadores sin necesidad de utilizar intérpretes.

Además de textos en náhuatl sobre la cultura material e intelectual de los nahuas, el fruto de la larga y bien planteada investigación de Sahagún fue una enorme colección de pinturas (León-Portilla, 1966: 20). El fraile sabía cuán importante eran las imágenes para hacer más comprensible la realidad, las ilustraciones traducen a la visión lo nunca visto, son el nexo entre el texto con la realidad (Barbero Richard, 1997: 354). Sin embargo, el vínculo no es aséptico porque la imagen no es una concepción lógica, aunque a veces sea más clarificadora que un texto, es una aproximación subjetiva⁸⁹ de la realidad, fuente de distorsión que se acomoda a contextos socio-históricos complejos (Barbero Richard, 1997: 354).

Con casi dos mil ilustraciones, la Historia general, podía competir con los más bellos manuscritos del Renacimiento porque estas imágenes son muy atractivas para los interesados en la iconografía (Hernández de León-Portilla, 2002: 50). Estas ilustraciones recuerdan a los *Primeros Memoriales*⁹⁰ de Sahagún que siguen la tradición prehispánica y que llevan un mensaje iconográfico, a manera de signo lingüístico, pero siendo parte esencial del texto, y con influencia renacentista en las líneas, formas y colores de los grabados y de las pinturas (Hernández de León-Portilla,

⁸⁹ Los libros muestran una realidad distorsionada y simbólica, ni siquiera los colores son los correspondientes en la naturaleza. Los animales son figuras orientadas hacia su uso simbólico, por eso queda la descripción zoológica en un segundo plano (Barbero Richard, 1997: 355). En las imágenes prehispánicas la representación trasciende lo real y se acerca a lo ritual y divino (Barbero Richard, 1997: 355). Las causas de las malinterpretaciones, según Barbero Richard pueden ser varias: agrandar el objeto para llamar la atención del lector, observar a los animales en libertad o en cautiverio, la escasez de animales, especialmente cuando eran exóticos, la diferencia entre percepción sensorial y conocimiento mediante descripción, es decir la palabra no es un instrumento adecuado para una descripción o clasificación de objetos únicos porque muy pocos colores, formas o texturas tienen nombres adecuados y varias palabras designadoras de clase pueden abarcar otras (1997: 355, 357, 358). Si a estos inconvenientes se suma el factor que estaban trabajando con dos sistemas lingüísticos diversos es bastante comprensible que haya habido diferencias.

⁹⁰ Sahagún, Bernardino [1906] (1997): *Primeros Memoriales*. Paleography of Nahuatl Text and English Translation by Thelma Sullivan completed and revised, with additions, by H. B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber and Wayne Ruwet. Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, in cooperation with the Patrimonio Nacional and the Real Academia de la Historia, Madrid.

2002: 50-51). Gracias a implacable trabajo había dado vida a la primera enciclopedia antropológica de todos los tiempos (Hernández de León-Portilla, 2002: 51).

Primero se escribieron los textos y se dejó espacio para que los *tlacuilos* realizaran sus ilustraciones, pero la diversidad de los conocimientos que poseían estos fue una de las razones de la variedad en las imágenes, porque mientras algunos apenas conocían unas especies otros tenían más conocimientos zoológicos que los que narraban los textos (Barbero Richard, 1997: 354, 357). Las obras dibujadas y coloreadas por los *tlacuiloque* (forma plural de *tlacuilo*), eran a su vez interpretadas por los *tlamatinime* que eran los sabios, quienes podían ser tanto hombres como mujeres que preservaban la tradición (Magaloni Kerpel, 2003: 6). Los discípulos de Sahagún, estudiantes de Tlatelolco, copiaron las pinturas de los códices indígenas y a modo de notas transcribieron en caracteres latinos los testimonios en náhuatl de los informantes (León-Portilla, 1966: 20). Así lo informa el mismo fraile:

Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban: los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura. Tengo aun ahora estos originales (*Historia general*, I: IV).

Las imágenes de la *Historia general* presentan influencias europeas e indígenas, no hay una representación limpia de influencias, hay fuentes iconográficas más indígenas que otras, por ejemplo, las que representan imágenes que se refieren a deidades o calendarios, tienen una estética más indígena (Barbero Richard, 1997: 354). El grupo de 20 pintores *tlacuilos* que participó en la creación de las ilustraciones de la *Historia general* supo pintar como un solo cuerpo, había una escuela colectiva, un método de trabajo indígena que, a pesar de trabajar en un libro europeo, se dividió las tareas y trabajaron en grupo (Magaloni Kerpel, 2019, sp).

Barbero Richard clasifica las ilustraciones en dos grupos: las que amplían la información escrita (1850 imágenes) y las que cumplen una función decorativa (623). Las pertenecientes al primer grupo se enmarcaron, con un rectángulo de línea doble o simple y se ubican, principalmente, en el lado del texto español. Las pertenecientes al segundo grupo están más repartidas por ambas columnas (Barbero Richard, 1997: 354).

Las ilustraciones, aunque hoy en día resulten infantiles y distorsionadas siguen siendo igualmente dramáticas. Obsérvese la imagen perteneciente al primer grupo, según la clasificación de Barbero Richard porque amplía la información del texto, del libro duodécimo, CLXXI-79, que representa el genocidio de indios en la fiesta de Huitzilopochtli:



Fig. 2 Sahagún, B. D. (1577) General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex. Medicea Laurenziana Library, Florence. brary of Congress, [En línea], Disponible en: <https://www.loc.gov/item/2021667837/>. Sahagún describe con gran detalle la matanza, los sujetos colonizadores con sus grandes espadas ocupan la parte central y superior del cuadro, en la parte inferior están los vencidos. Se observan personas descuartizadas, amputaciones de miembros, cuerpos seccionados, troncos y cabezas diseminadas por la tierra. Una aún con la boca abierta y una pequeña línea sobre la cabeza en señal de sufrimiento.

Sin mayor duda, los libros del Padre Bernardino de Sahagún son documentos imprescindibles y críticos, probablemente una de las fuentes principales para el estudio de la particular historia de México en la época de la Conquista, así como también para el estudio de las costumbres, las sociedades y la mentalidad indígenas. A pesar de las críticas encontradas y dispares, por un lado, por haber fingido testimonios indígenas, y por otro, por haber contribuido a la expansión de las prácticas religiosas indígenas, pasando por la contaminación de información como se señaló anteriormente, es evidente que el padre de la etnografía⁹¹ moderna inmortalizó en sus escritos la cultura de los antiguos nahuas del altiplano de México. No en vano León-

⁹¹ La etnografía representa la etapa inicial y descriptiva de la investigación científica, en cambio la etnología se ocupa de la etapa analítico-comparativa intermedia, que conduce a la elaboración teórica más compleja que supone la antropología (Levi-Strauss, 1958: 317-323). Según Gómez Pellón, la etnografía posee un carácter descriptivo de las sociedades humanas que constituye el fundamento del conocimiento antropológico. Esta descripción, continúa Gómez Pellón, se halla en múltiples relatos de viajeros con contenido etnográfico pero carentes aun de la organización que llegará durante el siglo XIX, ordenando la literatura dispersa de la etnografía. Esto permitirá alcanzar la madurez necesaria para incorporarse a la fase inicial del conocimiento antropológico (Gómez Pellón, 1995: 22). La etnografía es el sustento de la teoría antropológica que se construye hilvanando los datos suministrados por las minuciosas observaciones etnográficas, descripciones que conllevan aspectos teóricos, generalizaciones y comparaciones implícitas o explícitas (Gómez Pellón, 1995: 22).

Portilla lo llama “el padre de la antropología americana” en la conferencia⁹² que dio en la Universidad de Salamanca en conmemoración a los años de estudio del fraile en esa casa (León-Portilla, 1966: 1). Gómez Pellón también comparte la opinión de León Portilla y asevera que la obra de Sahagún es una manifestación de lo que el fray conocía la lengua náhuatl, las costumbres del pueblo, por lo tanto, es colosal teniendo en cuenta la época en la que fue escrita, convirtiendo al franciscano en uno de los padres de la etnografía moderna (1995: 26). También otros estudiosos como Vicente Castro y Rodríguez Molinero opinan sobre la gran aptitud antropológica de Sahagún, titulado su investigación: *Bernardino de Sahagún. Primer antropólogo en nueva España (siglo XVI)*⁹³.

Conclusión

En este capítulo se presentaron algunos datos biográficos de los cronistas que atañen a esta tesis como también las obras que se analizan en la misma. Se dividieron a los cronistas en: cronista del encuentro a Cristóbal Colón y el *Diario de a bordo* (1492); y de la conquista y exploración a Hernán Cortés y las *Cartas de Relación* (1519-1526); Bernal Díaz del Castillo y la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* [1541-1558?] (1632); Bartolomé de las Casas y la *Brevísima relación de la Destrucción de las Indias* (1552); Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y la *relación de los naufragios y comentarios* [1558], Jerónimo de Vivar y la *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* [1540-1579] (1905); Bernardo de Sahagún y la *Historia general de las cosas de Nueva España* [1540-1579] ; Reginaldo de Lizárraga y la *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* [1602-1609] (1916).

También se habló sobre la enorme función iconográfica de las imágenes en las crónicas.

En el próximo capítulo se tratará la visión autotestimonial de estos cronistas y la mirada del otro.

⁹² León-Portilla, Miguel (1966): *Significado de la obra de fray Bernardino de Sahagún. Alumno de Salamanca “padre de la Antropología en el Nuevo Mundo”*. Publicaciones de la asociación de antiguos alumnos y amigos de la Universidad de Salamanca. Salamanca.

⁹³ Vicente Castro, Florencio, Rodríguez Molinero, José Luis (1986): *Bernardino de Sahagún. Primer antropólogo en nueva España (siglo XVI)*, Universidad de Salamanca: Diputación de León, Institución Fray Bernardino de Sahagún.

La mirada autotestimonial

*La vida no es la que uno vivió,
sino la que uno recuerda y
cómo la recuerda para contarla.*

Gabriel García Márquez, *Vivir para contarla*

Objetivos

En este capítulo se tratará la mirada autotestimonial de los conquistadores y de los colonizados. Se quiere contestar a los interrogantes que se surgen al hablar de los autores en relación con el archivo colonial hispanoamericano. Se planteará el concepto de sujeto colonial colonizador y colonizado de Rolena Adorno. Me interesa el sujeto colonizador como autor de un artefacto y necesito el trabajo de Adorno porque con la herramienta de la focalización tomada de Mieke Bal puedo ubicar a la mujer dentro del mundo literario masculino. Luego se planteará el conflicto autobiográfico en las crónicas y se definirá al sujeto cronista. Por último, se comenzará con otro bloque temático donde discutirá el valor etnográfico de las mujeres indígenas en las crónicas y la interpretación de la femineidad por parte de los cronistas en sus obras. Para poder abordar el tema de lo femenino se recurrirá a las teorías medievales de género y luego, se ubicará la interpretación de los cronistas en contexto, es decir, en el contexto cultural y filosófico hispano durante la época del descubrimiento teniendo en cuenta los tres tipos de discursos fundamentales en la sociedad española: el discurso teológico, el discurso jurídico y el discurso científico. De esta manera se intentará explicar la mirada masculina desde la escritura.

4. La mirada autotestimonial de los conquistadores y los colonizados

4.1 El autor: hegemonía, alteridad e identidad.

En su mayoría los textos del período comprendido entre los siglos XV y XVII fueron escritos por las plumas de los integrantes del grupo hegemónico español, en el cual el etno- y androcentrismo eran la norma. Es decir, este grupo de autores conformado por soldados, capitanes y clérigos describía desde su óptica masculina el mundo y las relaciones sociales de los indígenas desde su etnocentrismo eurocentrista, o sea, partiendo del conocimiento de que su propia cultura era superior a las encontradas en el Nuevo Mundo y de su etnocentrismo religioso, es decir, la única religión verdadera era la propia, la Católica Apostólica Romana.

El discurso hegemónico español estuvo vigente mucho tiempo en el territorio americano, marcando las pautas del orden social y el modelo patriarcal. Los cronistas recorrieron el suelo americano y escribieron como narradores testigos que se autoacreditaban en textos referenciales:

Tanto Bernal Díaz y Cortés como Cabeza de Vaca fueron cronistas de Indias que viajaron por y escribieron sobre el Nuevo Mundo. En sus textos, el viajero es un personaje que configura el punto de vista del testigo privilegiado, en el cual se apoya la autoacreditación del narrador (Añón, 2009: 3).

Aunque Hernán Cortés “narra un viaje solo en forma parcial, reconstruye un itinerario y un desplazamiento geográfico (espacial-temporal), que se traduce en un desplazamiento de la subjetividad del autor del viaje y del texto” (Añón y Rodríguez, 2009: 4). Añón y Rodríguez consideran que de esta manera el viaje hace que se muevan los saberes existentes como también los saberes nuevos adquiridos que se presentan en las representaciones del “otro” narrado y del “yo” narrador. La retórica de estos textos implica tener en cuenta el discurso legal y notarial, el relato de viaje y la prosa cortesiana (Añón y Rodríguez, 2009: 4).

La identidad es una parte fundamental dentro de los textos autobiográficos o de las autoficciones, como dice Alberca (2007:31). Si nos remitimos a la tabla de Lejeune sobre el pacto autobiográfico y el nombre del personaje, se puede individualizar el tipo de autobiografía que se encuentran en las crónicas que competen a este trabajo. En la entrada horizontal, la primera persona corresponde a la misma identidad del autor, es decir, el nombre del autor empírico coincide con el nombre del personaje principal, lo que no significa que se trate de las mismas personas, sino que comparten los mismos nombres. Por lo tanto, esto sugiere que se lean como personas idénticas, pero no tiene que ser necesariamente así. Por otro lado, en la entrada vertical, observamos los tipos de pacto, a estas crónicas le corresponde el pacto autobiográfico. Con estos datos, considero que la casilla correspondiente a las crónicas pertenecientes a este trabajo es la de autobiografía 2c, autobiografías en las cuales el nombre del autor es igual al nombre del personaje dentro del pacto autobiográfico. Como explica Lejeune, en estos casos, “el personaje no tiene nombre en la narración, pero el autor declara explícitamente que coincide con el narrador (y, por lo tanto, con el personaje, ya que la narración es autodiegética) en un pacto inicial” (Lejeune, [1975] (1991): 54). “El pacto autobiográfico es la afirmación en el texto de esta identidad, y nos envía en última instancia al nombre del autor sobre la portada” (Lejeune, 1994: 64).

Nombre del personaje Pacto	≠ nombre del autor	= 0	= nombre del autor
novelesco	1a NOVELA	2a NOVELA	
= 0	1b NOVELA	2b <i>indeterminado</i>	3a AUTOBIOGRAFÍA
autobiográfico		2c AUTOBIOGRAFÍA	3b AUTOBIOGRAFÍA

Tabla 3 Tabla de Philippe Lejeune sobre el pacto y el nombre del personaje (Lejeune, [1975](1991): 53)

En los paratextos de las crónicas, frecuentemente en los prólogos y/o dedicatorias, se observa *la misma identidad* que luego se halla al comenzar la crónica cuando la misma empieza en primera persona y explica los motivos de la escritura y la veracidad de los documentos. Este rasgo se da en todas las crónicas analizadas. El paratexto tuvo un gran éxito en el archivo colonial temprano en cuanto al espacio de organización de las relaciones textuales en su función comunicativa, tanto en crónicas de tradición occidental como indígena (Añón, 2012: 79). La narración de Bernal Díaz del Castillo explica Añón, se inscribe en esta línea y esto hace que se vincule directamente la *Historia verdadera* con la historiografía española, evidenciando la figura del autor *dependiente y forzado*, vinculado a los actores del manuscrito, sujetos al favor real y eclesiástico (Añón, 2012: 79). La única excepción es el *Diario* de Colón, en el cual no se encuentra *la misma identidad*, es decir, autor = narrador = personaje. Se trata de dos sistemas comunicativos que corren paralelamente. Aquí el autor es Cristóbal Colón, el narrador es por momentos Fray Bartolomé de Las Casas y el personaje es Cristóbal Colón. En repetidas ocasiones se mezclan las voces narradoras de Colón y Las Casas⁹⁴. Las Casas y Colón se hallaban en momentos del conocimiento diferentes

⁹⁴ Propongo para las perspectivas de trabajo futuro en relación con esta investigación, analizar las revisiones que llevó a cabo fray Bartolomé de Las Casas para determinar si hay un correr de forma paralela de las voces de Colón y Las Casas en el *Diario de a bordo*. Dejo esta idea para el futuro y no la llevo a la práctica ahora porque no tiene vinculación directa con el objeto de estudio y se podría publicar como trabajo individual. Sería conveniente traducir esta situación de frecuentes cambios de pronombres a un gráfico de modelo de comunicación literaria. Sugiero hacer un gráfico que imite el principio de las muñecas rusas, es decir, una caja comunicativa dentro de otra. En el caso de esta obra, el *Diario*, el primer plano donde se dirige la palabra es del autor empírico que se dirige al lector empírico. Después vendrá el autor implícito que dirige la palabra al lector implícito, posteriormente vendrá el narrador, la voz narradora que se dirige al narratorio. Esta voz, la voz narradora, en el *Diario* se separa en dos voces que hablan. La idea es esbozar un modelo de comunicación literaria que ilustre esta

de la realidad americana y Las Casas, intenta por medio de notas marginales⁹⁵, transcribir, enmendar o aclarar los posibles errores modificando el texto original:

si Colón por medio de sus Diarios nos da a conocer una realidad que le es novedosa y extraña; Las Casas, de modo similar, intentaría comunicarnos en su transcripción de los Diarios del Almirante también una realidad que le sería profunda y epistemológicamente extraña, a saber: la de la Episteme de la Semejanza, la del orden de las cosas que habría dado origen y carácter al pensamiento de Colón (Camara y Piriz, 2010: 7).

Ahora se procederá a la definición de *sujeto colonial*⁹⁶ que tras años de calurosos replanteamientos académicos en las décadas del 60' y 70' se llega recién en la década del 80' a una definición enmarcada por la teoría de la enunciación. Gracias a los aportes de Peter Hulme (1986), Homi Bhabha (1986) y Rolena Adorno (1988) se concibe una visión globalizadora del *sujeto colonial* en relación con los procesos socioculturales vinculados a su alteridad. La importancia del concepto *sujeto colonial* también influyó en la redefinición de “archivo colonial” y exigió “revisar las categorías habituales para la crítica (*texto*, autor, literatura, valor, lectura, escritura, género, intencionalidad) y *alumbrar* otras como discurso, focalización, autoría plural, semiosis colonial, por ejemplo” (Añón, 2012:76)⁹⁷. La autora señala que fue importante revisar los límites del concepto *archivo colonial* como origen y principio de ordenación para incluir otras zonas y otras voces, es decir, las voces de las mujeres, en otras palabras, las cronistas, las conquistadoras, las rehenes y las soldaderas. Por otra parte, Añón concluye diciendo que también hay que tener en cuenta las voces de los soldados anónimos y la de las comunidades indígenas violentamente desplazadas (2012:76). Para analizar el discurso del *sujeto colonial* y estudiar la alteridad, Rolena Adorno siguiendo la posición de Mieke Bal (1980) propone la focalización como una herramienta muy útil para estudiar la alteridad porque no solamente distingue entre lo

peculiar situación. El *Diario* podría ser un caso de palimpsesto porque una persona retoca la obra de otra. Esto plantea diversos interrogantes, por ejemplo, qué sucede si una persona retoca el trabajo de otro, pero sin cubrir ni esconder completamente la voz narradora del otro. La primera instancia para discutir sería la de la voz narradora de Fray Bartolomé de las Casas. Habría que analizar si la voz que cita de Colón se convierte a su vez en voz narradora y si Las Casas trabaja presentando el texto de Colón. O si por el contrario, se trata de algo completamente diferente, que en el nivel extradiegético del texto aparece la voz de Las Casas y también la voz de Cristóbal Colón. En este último caso sería pertinente dibujar dos modelos, uno en el cual no aparece esa voz y parece raro para el lector a este nivel. O sea, habría dos narradores, una caja a este nivel y otra caja paralela al K2, como si dos voces hablaran a la vez. Hasta el momento no hay estudios, al menos de mi conocimiento, que hayan elaborado un modelo de la comunicación de Las Casas y Colón.

⁹⁵ El tema de las notas marginales o apostillas, según la clasificación en cuatro tipos de Ruhstaller (1992: 617- 635) se trató en el apartado 3.1.1 Cristóbal Colón y el *Diario de a bordo*.

⁹⁶ Bhabha (1986) engloba dentro de la denominación *sujeto colonial* a todos los integrantes de los grupos que convergen en la conquista y la colonización de América, es decir, al sujeto colonizado y al sujeto colonizador.

⁹⁷ Las cursivas son mías.

visto y la visión representada por el sujeto colonial colonizador, y lo visto y lo que ve, sino también entre quien ve y quien habla (1988: 57). Propongo la focalización interna para las crónicas, puesto que los narradores dejan entrever su posición a través de su propio personaje, siendo su óptica la medida de referencia general del relato. Sigo la definición de perspectiva narrativa de Wolf Schmid⁹⁸ “el complejo de condiciones, formado por factores internos y externos, para el registro y representación de un evento” (traducción de Prado, 2022: 27). Prado analiza esta definición y explica que la misma se basa en “tres aspectos o premisas teóricas fundamentales: a) la perspectiva se aplica al evento (*Geschehen*)” (2022: 27), esta premisa constituye una diferencia significativa con modelos que ubican a la perspectiva entre los niveles de la historia (*Geschichte*) y el texto o discurso); “b) la perspectiva está formada por factores externos e internos; y c) la perspectiva opera sobre el evento a través de dos acciones, la captura o registro y la representación (*Erfassen y Darstellen*)” (Prado, 2022: 27). Mi trabajo sigue la línea de interpretación teórica de Rolena Adorno, quien sostiene que el *sujeto colonial* que es tanto emisor como destinatario de discursos se tiene que enfocar a través del concepto de focalización (1988: 56), como el que propone Mieke Bal (1990). Para Bal “la focalización es la relación entre la «visión», el agente que ve, y lo que se ve” (Bal, 1990: 110). “Este *sujeto colonial colonizador* produce un discurso estereotípico que representa los valores de la cultura masculina, caballeresca y cristiana” (Adorno, 1988: 56). Dichos valores se encuentran reiteradamente en los relatos de los sujetos cronistas que conforman el corpus de esta investigación. En algunas ocasiones los valores cristianos prevalecen sobre los otros como en el caso de la *Destrucción* de Las Casas o de la *Descripción* de Reginaldo de Lizárraga. Rolena Adorno propone una relación diferente entre el discurso caballeresco (que sobrevivía en los poemas épicos, celebraciones de las conquistas americanas y las novelas de caballería) y el discurso sobre las Indias (1988: 56). Por lo tanto, a través de la focalización no se permite que la “visión, creada y comunicada por un agente determinado, se destaque con la ilusión de ser neutral, universal o inocente” (Adorno, 1988: 56). Rolena Adorno en su trabajo plantea tres vertientes para reconstruir la relación entre el discurso caballeresco y el indianista: en primer lugar ubica al amerindio que es percibido por el sujeto colonizador con una visión europeizante; en segundo lugar se encuentra la figura del indio, percibido nuevamente con un visión

⁹⁸ La perspectiva narrativa es: “der von inneren und äußeren Faktoren gebildete Komplex von Bedingungen für das Erfassen und Darstellen eines Geschehens” (Schmid, 2008: 321).

uropeizante, como lector de textos europeos y creador de discursos nativos; y por último, el sujeto colonial amerindio que produce discursos históricos y focalizador del europeo colonial.

I. El sujeto colonizado en el discurso caballeresco militar del colonizador.

Aquí la autora se refiere al amerindio presentado por la visión europeizante dentro del marco del discurso caballeresco militar que estaba dominado por el pensamiento cristiano. La épica española celebraba los valores de la milicia cristiana y a través los valores de la cultura militar caballeresca el europeo figuraba y evaluaba al amerindio. En la península se demostraban estos valores en la lucha contra los moros, en América, por la lucha contra los indios, la diferencia histórica significativa era que la reconquista castellana fue dura para los españoles, en cambio, la conquista americana la lograron con gran facilidad. Según la visión europeizante esta falta de habilidad bélica y prudencia reflejaba la superioridad española y la falta de sentido común indígena, lo que representaba la idea de una supuesta inferioridad cultural. Se feminiza a los hombres indígenas a través de las relaciones de género que son utilizadas para reforzar las relaciones sociales de raza (Viveros Vigoya, 2016: 8).

Rolena Adorno señala que, en la épica, la figura que más se destaca es la del cacique vencido, solo hay algunas excepciones con los guerreros del Arauco que son descritos como héroes. Esto pone de manifiesto que el resto de los indígenas es tratado como una minoría sin perfiles individuales y ocupaba el mismo lugar, por su enemistad con los cristianos, que en la literatura peninsular ocupaba el moro. Entonces, continúa Adorno, se comienza a atribuirles a los indios los rasgos que se eran propios de otros grupos sumisos, en este caso, el género femenino. Comparten algunos rasgos fundamentales como la cobardía, la ineptitud y la crueldad. Algunos de estos comportamientos se veían como complementarios, es decir, la cobardía femenina y la crueldad feroz (hasta la antropofagia). Estos rasgos “se interpretaban como dos partes manifestaciones del mismo fenómeno: la entrega al apetito en vez de la razón, a la violencia en vez rara de la paz, a la inhumanidad en vez de la mansedumbre” (Adorno, 1988: 59).

II. El sujeto colonial colonizado y colonizador como lector y productor de discursos.

Adorno afirma que frecuentemente se empleaba el paradigma de la caracterización femenina cuando se quería representar lo que culturalmente era deficiente. Por este

motivo Adorno evidencia dos zonas en las cuales las redes interpretativas que ponían en contacto e identificaban a la mujer y al amerindio.

a) *El sujeto colonial colonizado y colonizador como lector de discursos*

El primer punto de contacto que individualiza Adorno entre las mujeres y los indios son las discusiones sobre la lectura de novelas de caballería. Este tipo de literatura criticada por los moralistas de la época enfatizaba las hazañas hechas por caballeros nobles que derrotaban a monstruos, ejércitos y hechiceros y conquistaban a las mujeres que estaban enamoradas de ellos. Las críticas estaban enfocadas, por un lado, a que la representación de la magia pudiera llevar al lector a la herejía y el Evangelio perdiera credibilidad, y por otro, a que la libertad sexual y las relaciones extramatrimoniales pudieran corromper al público femenino. “Cuando se hablaba de la degeneración de las costumbres morales como resultado de la lectura de las novelas de caballería, se enfocaba en la lectora femenina como víctima y ser vulnerable” (Adorno 1988: 60).

Adorno cita a Chevalier (1976) y Eisenberg (1973) como pruebas de que la gran mayoría de lectores de novelas de caballerías eran hombres. Sin embargo, otros estudios posteriores de Marín Pina (1991) y Lucía Megías y Marín Pina (2019) afirman lo contrario: siempre se ha señalado y discutido el alcance y recepción de la literatura caballescica entre el público femenino, llegando a una idea generalizada y errónea de que los hombres se sentían atraídos por un tipo de literatura de acción, o sea, las novelas de caballerías, y las mujeres, por la que ahonda en sentimientos, o sea, la novela pastoril (Marín Pina, 1991:129). Lucía Megías y Marín Pina apuntan que hay un grupo de lectores fieles a los libros de caballerías, a pesar de los comentarios negativos a este tipo de libros, y este es el público femenino (2019: 53). Incluso, continúan explicando Lucía Megías y Marín Pina, muchos de estos libros se dedicaron al grupo femenino que representaba visiblemente a aquellas atrevidas mujeres, seglares y monjas⁹⁹, que burlaban la custodia moralista de confesores, padres y maridos (2019: 53). Otros argumentos para testificar sobre el grado en el que estaban involucradas las mujeres en las novelas de caballerías es que algunas de las mismas fueron escritas o traducidas por mujeres, y el propio testimonio de los escritores y de

⁹⁹ Entre la nobleza cabe destacar la figura de damas cultas aficionadas a la literatura caballescica como Isabel la Católica, y otras reinas valencianas como Germana de Foix e Isabel de Valois. También hubo monjas famosas aficionadas a las novelas de caballería como Santa Teresa de Jesús, que heredó la afición de su madre, y la monja portuguesa Sórora Violante de Jesús María (Marín Pina, 1991:31).

sus textos, tanto como las censuras y ataques de moralistas llevan a replantar el problema de la recepción de los libros de caballería entre el público femenino (Marín Pina, 1991:129). Como ejemplo de los escritores que afirman que toda la sociedad leía este tipo de literatura, cito a Miguel de Cervantes Saavedra, quien en *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, reflexiona sobre los libros de caballería: “con gusto general son leídos y celebrados de los grandes y de los chicos, de los pobres y de los ricos, de los letrados e ignorantes, de los plebeyos y caballeros, finalmente, de todo género de personas, de cualquier estado y condición que sean” (Cervantes, [1605] (2022): 344).

Otro aspecto importante para considerar es el acceso a la lectura de las personas en España y, el hecho de que los campesinos y artesanos no pudieran comprar o ser poseedores de libros de caballerías, no significa que no pudieran acceder a ellos a través de la lectura oral y colectiva de ejemplares, que, en algunos casos, llegan a alquilar (Aguilar Perdomo, 2005: 50). “Por tanto, no deben ser excluidos tajantemente del grupo de los lectores de este género” (Aguilar Perdomo, 2005: 50). Y dentro del grupo de mujeres más pudientes, continúa Aguilar Perdomo, las mujeres de comerciantes también tenían afición por la lectura de los libros de caballerías, tanto como los leían o escuchaban las nobles y aristócratas (2005: 50).

Si bien es difícil medir con certeza el alcance que tuvo entre las mujeres la novela de caballería porque las cifras y las estadísticas sobre los hábitos de lectura femenina son todavía escasas y muy provisionales, sí se puede afirmar que las mujeres lectoras prefirieron los libros de imaginación a los de devoción (Marín Pina, 1991:147-148). Las mujeres contaron con la ayuda de la imprenta, que les acercaba las ficciones al mundo que el pulpito les negaba (Marín Pina, 1991:148).

Por estos motivos, se infiere que el gobierno español tenía conocimiento de la lectura femenina de este tipo de literatura. Por consiguiente, como se consideraba a los habitantes de las Indias tan incapaces como las mujeres, señala Rolena Adorno, que ambos eran potenciales lectores, y ambos, tanto el amerindio como las mujeres corrían peligro (1988: 60). Esto quiere decir, según Adorno, que si los indios tuvieran la suerte de aprender a leer castellano¹⁰⁰, sufrirían una posible corrupción moral que

¹⁰⁰ Los indios, aunque en mucho menor número que los españoles, también narraban lo que sucedía en América. Estos cronistas indígenas provenían generalmente de la aristocracia indígena y “tenían acceso a las instituciones de la sociedad colonial, por ejemplo, la de la cultura escrita” (Adorno, 2006: 65). Existen alrededor de 500 ejemplares de códices coloniales, algunos están resguardados en repositorios mexicanos y otros en colecciones en el exterior (Valero, 2013: sp). Algunos españoles, entre ellos conquistadores como Cortés y Bernal Díaz se sorprendieron al descubrir que los indios leían

implicaría nuevamente que uno de los paradigmas a través del cual se los percibía era el del género femenino, y por su “torpeza femínea”, no podrían distinguir la verdad de la mentira y lo divino de lo diabólico de las novelas de caballería (1988: 60).

Otro filtro a través del cual el colonizador creía ver el perfil del indio era el discurso didáctico encauzado a mejorar la moral femenina. La teorización teológico-jurídicos del padre Francisco de Vitoria¹⁰¹ y de la Escuela de Salamanca exponen superposiciones convincentes sobre la interpretación de oposiciones binarias, es decir, en donde un elemento dominaba al otro, con base en la filosofía de la antigua

y tenían libros (Valero, 2013: sp). El fray Benavente, más conocido como Motolinía relata cómo los indios escribieron sobre la llegada de los españoles: “Asimismo los indios notaron y señalaron para tener cuenta con el año que vinieron los doce frailes juntos” (Benavente, 1941: 162). Las principales relaciones y pinturas creadas por los indígenas sobre los hechos de la Conquistas son, según León-Portilla, doce ejemplares de desigual importancia, antigüedad y extensión, sin embargo, son suficientes para estudiar los rasgos característicos de la imagen que percibieron los cronistas de lengua náhuatl acerca de la Conquista (León-Portilla, 1959: 10). La cultura libresca se manifiesta en América por el florecimiento de la industria papelera y la industria química para hacer toda gama de colores que estaba en pleno apogeo al momento del contacto con los españoles, concluya Valero. Valero, Ana Rita (2013): “Entre códices. Una visión panorámica de la expresión gráfica en el México Antiguo”, en: “Discurso de la imagen la tradición mesoamericana” en: *Biblioteca Virtual FAHUSAC*, Conferencia en Xalapa, Veracruz, México. Organizado por: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, el Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana y la Universidad Autónoma del Estado de México [en línea]. <https://bvhumanidades.usac.edu.gt/items/show/3668>. Para ampliar el tema de los cronistas indígenas véase: Adorno, Rolena (1994): «The indigenous ethnographer The ‘indio ladino’ as historian and Cultural Mediation», en: *Implicit Understanding*, ed. Stuart B. Schwartz, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 378-402; Alva Ixtlixóchitl, Fernando de (1975): *Obras históricas*, ed. Edmundo O’Gorman, México: UNAM; Carrera Stampa, Manuel (1971): «Historiadores indígenas y mestizos novohispanos. Siglos XVI-XVII», en: *Revista española de Antropología Americana*, Madrid; García Icazbalceta, Joaquín [1866] (1970): *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América*, New York: B. Franklin; León-Portilla, Miguel (1972): *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México: FCE; Mignolo, Walter (2005): «La historiografía incipiente: formas de memoria...», en: *Talleres de la memoria: Reivindicaciones y autoridad en la historiografía indiana de los siglos XVI y XVII*, ed. Robert Folger y Wulf Oesterreicher Münster/Hamburg/Berlin/ London: Litverlag, pp.127-152.; Pupo-Walter, Enrique (1987): «Creatividad y paradojas formales en las crónicas mexicanas de los siglos XVI y XVII», en: *De la crónica a la nueva narrativa mexicana. Coloquio sobre literatura mexicana*, Ed. Merlín Foster y Julio ortega, México: Oasis, pp. 29-36.

¹⁰¹ Al dominico Francisco de Vitoria (Burgos 1483, Salamanca 1546) se lo puede considerar como a una versión intermedia entre el pensamiento de Las Casas y el de Juan Ginés de Sepúlveda. Francisco de Vitoria fue un hombre con visión de futuro y con valor para exponer sus ideas, por lo que está considerado en estos momentos como el maestro de la paz internacional (Maura, 2011: 210).

Vitoria cuestiona el descubrimiento de América y la manera de actuar de los españoles en América, como los expolios y guerras. Los argumentos de Vitoria son innovadores y comprometedores ya que razona desde la teología y desde el derecho natural. Por ejemplo, considera a los indios dueños de las tierras tanto pública como privadamente, por lo tanto, sus posesiones no pueden ser consideradas *rei nullis*. (Vitoria, 1998: 181-183) Vitoria, a pesar de ser innovador en algunos aspectos, sostenía que los indios no eran idóneos para gobernar una república legítima (Adorno, 2009: 71). Vitoria utilizó un argumento aristotélico sobre la esclavitud natural para poder así establecer una relación jerárquica entre los dos pueblos, es decir, el indígena y el español (Adorno, 2009: 71). Sin embargo, en 1539 Vitoria cambia un poco su postura política y Carlos V manda a retirar todos sus escritos para que no se traten ni se prediquen (Adorno, 2009: 71). Por su parte, el traductor de Aristóteles y cronista imperial, Ginés de Sepúlveda, se basó en el modelo aristotélico para fundamentar la gobernación española de las Indias. Se enfocó en una jerarquía relacional entre los pueblos, sostenía la idea de principio y dogma natural: el imperio y dominio de lo perfecto sobre lo imperfecto (Adorno, 2009: 71).

Grecia, teniendo a Aristóteles como modelo (Adorno, 1988: 61)¹⁰². Por consiguiente, el indio era visto como un ser con facultades racionales en potencia que estaban por desarrollarse, y si se aceptaba que el amerindio fuera psicológicamente un niño, se concluía que era socialmente inferior y necesitaba de un tutor, igual que las mujeres, cambiando el modelo de “dueño/esclavo” por “tutor/alumno” (Adorno, 1988: 61). De este modo, estas personas necesitaban la dirección de otras para no permanecer en un estado social inferior. Esta opinión de Victoria sobre el desarrollo evolutivo e histórico del mundo indígena era aceptada e influía en misioneros y defensores de los indios de la época (Adorno, 1988: 61). Según esta línea de pensamiento se subraya la importancia del concepto de la relación jerárquica binaria en la construcción de la alteridad porque los indios tenían la necesidad de ser gobernados, tanto como los hijos por los padres y las mujeres por los maridos, de esta manera, se superponía el discurso de dominación y jerarquía domésticas e imperial (Adorno 1988: 62).

b) El sujeto colonial colonizador como productor de discursos prohibidos

Este es el segundo punto, Según Adorno, donde la mujer y el indio se ponen en contacto. Se trata de la intersección entre las novelas de caballería y el discurso que se refería al amerindio y tenía que ver con prácticas que eran consideradas por los europeos como paganas y supersticiosas, es decir, el contar sobre los indios y sus prácticas al honrar a sus ídolos¹⁰³. Adorno señala que varios sacerdotes trabajaron en obras etnográfica americanas que no llegaban a la imprenta como el padre Acosta, la de fray Sahagún y la de fray Diego de Duran (Adorno, 1988: 62). Tampoco se publicaban las obras en lenguas americanas que recogían prácticas y ritos autóctonos. Adorno dice que es conveniente observar el discurso sobre los moros y judías para encontrar la relación con el discurso indigenista. Se buscan las semejanzas y las comparaciones, entre el amerindio y el hebreo, diciendo que los indios descendían de los hebreos. León-Portilla asegura que los datos aportados por cronistas de Indias se recibieron en Europa con vivo interés y se convirtieron en tema de controversia y reflexión de conquistadores, misioneros, sabios y humanistas que intentaban forjarse imágenes adecuadas sobre las realidades en el Nuevo Mundo

¹⁰² En la jerarquía aristotélica, expuesta en *Política*, las mujeres y los niños eran criaturas defectuosas, sostiene que las mujeres son racionalmente defectuosas e incapaces de actividades eudaimónicas (Aristóteles, 1994: 1260 a7-14)

¹⁰³ Cabe mencionar los problemas que tuvo fray Bernardino de Sahagún con su *Historia* a raíz de unas cédulas reales expuestas en el punto 3.2.7.

(1959: 5). Entre esas concepciones hubo «proyecciones» de viejas ideas, continúa explicando León Portilla, por lo tanto, se piensa que determinados indígenas eran descendientes de las tribus perdidas de los judíos como lo sostiene el fray Diego de Durán sobre los mexicas (León-Portilla, 1959: 5). Por otro lado, se comparaba al indio y al moro, por en cuanto a los procesos de pacificación y conversión. Adorno concluye la idea diciendo que estos procesos fijaban la alteridad apoyándose en la semejanza (1988: 62).

III. El sujeto colonial colonizado como productor de discursos históricos.

La tercera vertiente que expone Adorno es la del sujeto colonial amerindio como productor de discursos históricos. La autora afirma que uno de los mejores métodos para verificar o rechazar el modelo de marcos interpretativos de sujetos coloniales colonizadores sería consultar el testimonio de los cronistas indios o mestizos porque estos conocían y podían evaluar las interpretaciones de su raza. Por este motivo, Adorno se refiere a los cronistas americanos entre el 1580-1640 que presentaban visiones parecidas a la empresa europea imperial y la dignidad de la humanidad americana que debatía sobre el indio. Si bien esta clasificación no es relevante para mi investigación debido a que todos los cronistas que se analizan son españoles¹⁰⁴, sí considero importante nombrar los recursos que utilizaron estos cronistas. Se creía que el discurso colonial del conquistador era “científico”, objetivo, razonado y masculino, en cambio, el discurso nativo era subjetivo y producto de la sensibilidad y de lo femenino (Adorno 1988: 64). Adorno sostiene que el sujeto colonial colonizado que no podía escribir en lenguas americanas utilizó dos estrategias para “desfemenizar” lo nativo, por un lado, se basaron en la racionalización y la erradicación de la magia y la brujería; y, por otro lado, restauraron la historia, como cronologías y dinastías, visualizando a la sociedad autóctona como un agente activo y no como la víctima de su propio destino (Adorno 1988: 64).

A continuación, implementaré estas ideas anteriormente definidas para el análisis de las obras de los cronistas. Si aplicamos la idea del *discurso caballeresco militar del colonizador* se observa que el sujeto colonizado es descrito dentro del discurso del

¹⁰⁴ Como ejemplo de esta clasificación se puede consultar las obras de cronistas mestizos sobre la conquista de México de Alva Ixtlilxochitl, Fernando de. Historia de la nación chichimeca. Ed. German Vázquez. Madrid: Historia-16, 1985; y sobre la conquista del Perú de Guamán Poma de Ayala, Felipe [1615] (1987): *Nueva coronica y buen gobierno*, Ed. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Madrid: Historia16.

sujeto colonizador sin ningún perfil individual, excepto algunos líderes como Moctezuma o Atahualpa. Un ejemplo de esto es el relato de Sahagún sobre el recibimiento de Moctezuma la segunda vez que Cortés llegó a su tierra: “A los sobredichos habló Mochteuczoma y les dijo: mirad que han dicho que ha llegado nuestro señor Quetzalcoatlí, id, y recibirle” (*Historia general*, III, 7). Si esto sucedía con los hombres menos aún iba a aparecer la figura femenina en estas descripciones ya que se consideraba a las mujeres como seres no aptos para las actividades militares y con falta de valor bélico (Adorno 1988: 62). Como conclusión, siguiendo el modelo de Rolena Adorno, se puede subrayar que los grupos minoritarios, a saber, las mujeres, los moros y los amerindios compartían rasgos fundamentales; la cobardía y la entrega al apetito en vez de la razón (Adorno 1988: 58, 59, 66). En las crónicas aquí analizadas hay algunos escasos ejemplos de valorización de aptitudes femeninas, pero en todos estos ejemplos se cancela su sexo para adjetivar al masculino. Esto ocurre en la carta de Isabel de Guevara cuando expone que las mujeres “daban orden y palabras varoniles de aliento” (Schmidel, 1903: 388)¹⁰⁵. Es interesante observar que *varonil* era un adjetivo positivo incluso para las mujeres. Un ejemplo destacable es el de la descripción de Díaz del Castillo de Malinche: “Doña Marina, con ser mujer de la tierra, qué esfuerzo tan varonil tenia” (*Historia verdadera*: 187). Sahagún, también escribe sobre la importancia de estas características varoniles en las féminas de estrato social noble: “la mujer principal rige muy bien su familia y la sustenta, por lo cual merece que la obedezcan, la teman y la sirvan, y gobierna varonilmente y es amiga de fama y honra” (*Historia general*: 42). En otro pasaje, Sahagún describe a las mujeres de estrato social bajo o mujeres populares, también ratifica la característica de ser “sufridas y varoniles”¹⁰⁶ (*Historia general*: 44). Nuevamente, como en los casos anteriores, se subraya lo positivo del esfuerzo varonil en las mujeres.

Brevemente quisiera ejemplificar cómo los cronistas que incumben a este trabajo frecuentemente engloban a la mujer y al niño como una unidad. Tanto es así, que casi todas las veces que se habla de las mujeres se habla en general, pocas son las ocasiones en las cuales se visibiliza al sujeto femenino y menos por su nombre; y cuando se habla de las mujeres frecuentemente están los niños junto a ellas. La cuestión es si los cronistas escribían de esta manera desde un aspecto etnográfico, es decir, que por razones de crianza las mujeres estaban ligadas físicamente a sus

¹⁰⁵ Ver capítulo 7.8.2: Textos de autoría femenina. Isabel de Guevara.

¹⁰⁶ Las cursivas son mías.

hijos, o más bien, y es mi percepción, que las englobaban con los niños porque seguían el modelo aristotélico. Si se considera este último punto como certero se puede decir que la mirada del sujeto colonial colonizador buscaba las semejanzas y las hallaba en los dos seres que eran defectuosos para unirlos en un todo con facultades inferiores. Colón cuenta: “Juzgaba que habían venido cinco señores, hijos de señores, con toda su casa, mugeres y niños, a ver los cristianos” (Diario, 115). En esta cita Colón refiere a cómo los señores de una población amerindia van a ver a los cristianos. Por un lado, están los señores, aquellos que tenían más poder, y en otro escalón jerárquico engloba a las mujeres y a los niños, parte del grupo poblacional sin poder de decisión ni acción, o sea, totalmente prescindible a nivel político para los intereses de conquista de los sujetos colonizadores. Por su parte, Cortés rememora:

Y como los tomé de sobresalto, salían desarmados y las mujeres y niños desnudos por las calles y comencé a hacerles algún daño y viendo que no tenían resistencia vinieron a mí ciertos principales del dicho pueblo a rogarme que no les hiciésemos más mal porque ellos querían ser vasallos de vuestra alteza y mis amigos y que bien veían que ellos tenían la culpa en no haberme querido servir (*Carta Rel.*, 64)

Hernán Cortés no pierde la oportunidad de ensalzarse recreando el momento del asalto repentino a los indios en el que las mujeres y los niños salen desarmado a las calles. Cortés prioriza el tema de la conquista, se afirma como conquistador benévolo que no hace daño al binomio mujeres/niños. Su objetivo narrativo es el de mostrar su aptitud de líder misericordioso conjunta al de astuto estratega que negocia con los indios de más alto rango que acuden al él, no al revés. Estas características, las del católico servidor del rey y las del militar exitoso, representan los valores del *sujeto colonial colonizador* que se propagaban en las novelas de caballería. En su narración, Hernán Cortés tiene un *yo* importante que no llega a ser soberbio. Una característica que tiene a lo largo de su obra es el uso del *yo colectivo* o *nosotros*. Cortés se autoacredita e impone su ideología para convencer a las autoridades de su capacidad de liderazgo.

Posteriormente, Cortés habla de los hombres cuando salen ciertos principales, luego de que él, Cortés, comenzara a hacerles algo de daño. Lo que no queda claro es a quién hace daño, porque hasta ese momento, según su narración, solo habían salido mujeres y niños. Es bastante improbable que tras un asalto salieran solo ellos, las mujeres y los niños, y los hombres se quedaran dentro de sus casas. En otra escena, explica cómo los hombres, grupo jerárquico importante y en poder de tomar decisiones, comenzaron a rogar por la paz, haciéndose cargo de que toda la culpa era de ellos por no haberle querido servir. Luego este grupo masculino de poder se declara

en grado de querer ser vasallos de su majestad, de Cortés, y más aún, sus amigos. Una vez más, luego del rey, el personaje central en la historia es el propio Cortés y a continuación vienen sus amigos, aquí Cortés utiliza el posesivo “mis amigos” (*Carta Rel.*, 64) para dejar bien clara la situación. Otro aspecto interesante es que Cortés jamás explica concretamente cómo es que pudo interpretar afirmaciones políticamente tan contundentes teniendo en cuenta la dificultad del idioma ya que la conquista de Cortés recién había comenzado y la carta data del 30 de octubre de 1520 y todavía no disponían de tantos conocimientos lingüísticos. Seguramente contaba con la ayuda de sus *lenguas*, a quienes, sin embargo, no menciona, para quedar él mismo en centro de la negociación. Bernal Díaz explica en el capítulo XXXVII cómo funcionaba la interpretación por esos días:

Y volviendo a nuestra materia, doña Marina sabía la lengua de Guazacualco, que es la propia de México, y sabía la de Tabasco, como Jerónimo Aguilar sabía la de Yucatán y Tabasco, que es toda una; entendíanse bien, y Aguilar lo declaraba en castellano a Cortés. Fue gran principio para nuestra conquista, y así se nos hacían todas las cosas, loado sea Dios (*Historia verdadera*: 158).

Este testimonio de Bernal Díaz demuestra que los conocimientos lingüísticos no estaban afianzados y había que recurrir a una tercera lengua, el antiguo chontal de Tabasco, como mediadora para la traducción, por lo tanto, para cada caso estratégico había que pasar del castellano a la lengua hablada en Tabasco y posteriormente, la Malinche, traducía el concepto al náhuatl y una vez recibido el mensaje había que hacer todo el camino inverso. Es probable que muchos pensamientos quedaran perdidos en las interpretaciones de estas dos lenguas.

Bernal Díaz del Castillo, habla repetidas veces sobre las mujeres en la *Historia verdadera*, en especial de Malinche (como el caso anteriormente visto). A veces da el nombre de algunas de ellas. Cuando se refiere al grupo de las mujeres e hijos es de forma ínfima como en el capítulo XXXIV: “Y también hemos visto que sacan todo el fardaje, y mujeres y niños” (*Historia verdadera*: 31). Aquí Bernal Díaz describe cómo fueron a la ciudad de Cholula en 1519 y lo que ocurre después. Se podría asegurar que realmente se trata de una asociación circunstancial por el devenir apresurado de los hechos luego del sacrificio de un ídolo. Bernal Díaz cuenta cómo, en ese mensaje que le dieron a Marina para Cortés ocho tlaxcaltecas, sacaban objetos y personas rápidamente de Cholula. Este cronista es un caso excepcional ya que para él binomio *mujeres-niños* prácticamente no existe. En ocasiones nombra a madres e hijas o hijos, pero debido al contexto no es comparable con las citas de otros autores que lo hacen con mucha más frecuencia.

Bartolomé de Las Casas utiliza el binomio mujeres y niños para subrayar la condición de debilidad física de grupos humanos indefensos, sobre una idea de criaturas deficientes o inmaduras racionalmente. Así se puede apreciar en el siguiente ejemplo en el cual un gobernador manda a un grupo de soldados españoles a someter y amenazar a una población indígena a menos que les diga dónde está el oro: “Y al cuarto del alba, estando los inocentes durmiendo con sus mujeres e hijos, daban en el pueblo poniendo fuego a las casas, que comúnmente eran de paja, y quemaban vivos los niños y mujeres y muchos de los demás antes que acordasen” (*Destrucción*: 44). A estos grupos de personas en condiciones inferiores, Las Casas, agrega el grupo de “viejos”, o sea, personas mayores que no están en grado de defenderse: “Entraban en los pueblos ni dejaban niños, ni viejos ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaban y hacían pedazos, como si dieran en unos corderos metidos en sus apriscos” (*Destrucción*: 19).

El fray Lizárraga es un cronista que se destaca del resto porque no se encuentra el binomio mujer-niño en su obra *Descripciones*. Habla de las mujeres y de los niños, pero de manera separada.

El cronista Cabeza de Vaca utiliza solo una vez el binomio *mujer-niño* pero sí algunas veces escribe sobre el binomio *mujeres-hijos*. El primer caso aparece en una descripción relacionada con la isla de Mal Hado: “Y hacen un camino muy angosto y entra hasta en medio del monte y allí hazen lugar para que duerman las mugeres y niños” (*Naufragios*, I: 92). En ocasiones, Cabeza de Vaca, entra en la categoría de sujeto colonial conquistador productor de discursos prohibidos por las descripciones que hace los rituales indígenas y ceremonias¹⁰⁷.

En cambio, Jerónimo de Vivar en su *Crónica y Relación*, nunca habla de *mujeres y niños*, pero también como Cabeza de Vaca utiliza el binomio *mujeres e hijos*, es decir que, repite el esquema, solo cambia el sustantivo. En el siguiente caso habla de cómo fue el general Pedro de Valdivia al fuerte del cacique Michimalongo: “Y en este conpas que avia entre estos dos çerros era llano, y aqui estavan los *yndios* de guerra con sus hijos y mugeres” (*Crónica y relación*: 55). Jerónimo de Vivar describe el paraje andino, el valle del Aconcagua, y describe al grupo humano amerindio, los indios de sexo masculino aparecen como los personajes principales de este capítulo, junto a sus hijos y mujeres. En el próximo ejemplo, Vivar cuenta la entrada del general Pedro de

¹⁰⁷ Véase en el apartado: 5.3.2 Diferentes tipos de mujeres la “Mala cosa” de Cabeza de Vaca.

Valdivia en Atacama: “Hecho esto llevaron los yndios a sus mugeres y hijos y fardaje, y subiéronse a las syerras, y pusiéronlo en partes fragosas y ocultas” (*Crónica y Relación*: 18). Por un lado, están los indios y por el otro están sus mujeres, hijos y fardos. Para concluir con Vivar, quiero comentar una cita en la que Vivar tilda a los indios del Mapocho de jugar de manera muy especial, y luego, habla de las mujeres, y las observa. Vivar describe el comportamiento de estas porque lo percibe diferente al de la española; esto se debe a que la india realiza otras actividades, es hábil en el juego y le gusta apostar: “Y son muy grandes tahúres, tanto *que* muchas veces juegan las mugeres y hijos. Y ellas son muy tahuras d’ este juego, y juegan lo *que* tienen” (*Crónica y Relación*: 162).

El padre Sahagún a quien se incluye en la clasificación de sujeto colonial conquistador como productor de discursos prohibidos debido a la exhaustiva documentación de los ritos y prácticas indígenas que recopiló (Adorno, 1988: 62), realizó un análisis pormenorizado de la mujer, de los niños y de los muchachos. El binomio *mujer-niño* no se halla en su obra, sino que, por un lado, habla de las mujeres, y por otro lado, describe a los niños, su salud, sus juegos, sus comidas, y más tarde a los mozos o muchachos.

Retomando el tema de la identidad, hay que resaltar que dentro de las perspectivas interculturales del siglo XVI se concebían creyendo en la identidad y no en la alteridad. Debido a esto los sujetos colonizadores no se preguntaban si la nueva humanidad se encontraba fuera de los esquemas antropológicos escolásticos sino en qué lugar se encontraba dentro de ellos (Adorno 1988: 55-56). El modelo epistemológico relacional era por una parte la similitud y por otra “la oposición; la antítesis se utilizaba como un modo significativo de conceptualización y conocimiento” (Adorno 1988: 56). La creación de la alteridad expone Adorno, es una exigencia y una inevitabilidad del sujeto, ya sea este colonizador o colonizado. La alteridad en América es clara, se postula por género y etnia: moro, judío, mujer, niño, por lo tanto, el sujeto se reconoce a sí mismo reconociendo al otro y la necesidad de diferenciar jerárquicamente el sujeto del otro provoca que se vea la alteridad como una manera de “establecer y fijar las fronteras de la identidad” (Adorno 1988: 67).

En conclusión, la mujer en el ámbito americano sufre una doble dominación ya que es oprimida por ser mujer e indígena por el *otro* español, en palabras de Todorov (1998). Se sigue el rol natural de sumisión y pecado trazado tanto por la cultura clásica como por la Biblia, como lo hicieron Pandora y Eva.

Los legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores y sabios se han obstinado en demostrar que la condición subordinada de la mujer era grata al cielo y provechosa en la tierra. Las religiones forjadas por los hombres reflejan esa voluntad de dominación: sus armas han abrevado en las leyendas de Eva y de Pandora. Han puesto la filosofía y la teología a su servicio, como se ha visto por las frases de Aristóteles y de Santo Tomás que hemos citado. Desde la antigüedad, los satíricos y los moralistas se han complacido en el cuadro de las debilidades femeninas. (Beauvoir, 1949: 8)

Como indica Simone de Beauvoir tradicionalmente se consideraba a la mujer subordinada al hombre. En el Génesis de la Biblia, Eva puede ser interpretada como un ser inferior, satélite, por haber sido creada a partir de una costilla de Adán. Además de eso, Eva está maldita porque ella conduce al hombre al *pecado original* como lo relata la Biblia:

Dios sabe que en el momento en que comáis, se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal... vio entretanto la mujer que el árbol era apetitoso para comer, agradable a la vista y deseable para adquirir sabiduría. Tomó pues, de su fruto y comió: dio también de él a su marido, que estaba junto a ella y él también comió (Gn 3: 1-17).

Si nos referimos a Pandora, quien podría ser considerada la Eva griega, suelta por curiosidad de una caja, que no debía abrir, todos los males y desgracias del mundo, a excepción de la esperanza que alcanza a dejarla dentro del objeto.

Santo Tomás decreta que la mujer es un «hombre fallido», un ser «ocasional». Eso es lo que simboliza la historia del Génesis, donde Eva aparece como extraída, según frase de Bossuet, de un «hueso supernumerario» de Adán. La Humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él; no la considera como un ser autónomo. (Beauvoir, 1949: 4)

Posteriormente los modelos femeninos de Eva/Pandora, que eran limitados, parciales y condenatorios, se reivindicaron en la Edad Media la mujer corredentora encarnada en la Virgen María, madre y amada de Dios, por lo tanto, las mujeres ya no son únicamente pecadoras y causa del pecado (Ricalde Alarcón, 2019: 216). La dicotomía mujer pecadora/mujer y corredentora se resolvió a partir de la pecadora redimida: María Magdalena quien sería el término medio del estereotipo (Ricalde Alarcón, 2019: 216, 225).

Esta idea de que el género femenino se mueve por la periferia de lo humano, la imagen femenina de “la otra”, en palabras de Beauvoir, fue lo que condujo el pensamiento de los hombres del siglo XV y XVII.

4.2 La espacialidad del sujeto colonial

De acuerdo con Añón, es sumamente importante reconsiderar el problema de autoría y legalidad en las crónicas, espacio en el que se construye el discurso histórico donde encuentra su legitimidad el narrador-personaje que convive con la formación de la

autoría. Añón sostiene que la conformación de la autoría es oscilante por momentos en los textos, especialmente en el caso de la *Historia* de Bernal, y está ligada a la episteme medieval de las crónicas occidentales, además de estar vinculada con el discurso historiográfico letrado y sus nuevas inflexiones humanistas como se aprecia, por ejemplo, en las crónicas de Francisco de Gómara. Añón añade que cada texto configura una incipiente imagen del autor que parcializa la imagen del yo ante la escritura por medio del recorte, la focalización o la tergiversación de su propia imagen. Sin embargo, no se debe olvidar que los textos que conforman este corpus “fueron sometidos a operaciones de exclusión o inclusión que incluyeron ediciones, prohibiciones, interpolaciones, copias, censuras, pérdidas y relecturas a lo largo de los siglos” (Añón, 2012: 79). Por ello, es necesario recurrir al análisis de Genette sobre el espacio paratextual, umbral o frontera donde se configura la autoría el destinatario explícito.

El para texto es para *nosotros*, pues, aquello por lo cual un texto se hace libro y se propone como tal a sus lectores, y, más generalmente al público. Más que de un límite o de una frontera cerrada se trata aquí de un umbral - según Borges, a propósito de un prefacio-, de un «vestíbulo», que ofrece a quien sea la posibilidad de entrar o retroceder. «Zona indecisa» entre el dentro y el afuera, sin un límite riguroso ni hacia el interior (el texto) ni hacia el exterior (el discurso del mundo sobre el texto) (Genette 2001: 7-8).

Genette distingue entre el peritexto y el epitexto¹⁰⁸ (2001: 10). En el caso preciso del corpus que atañe a esta investigación es importante el peritexto por la inclusión de los autores de imágenes, anexos y prólogos, tan importantes para entender la obra de los cronistas. Sin embargo, se va a dejar de lado la importancia que le dio Genette a otras características del peritexto como las directivas editoriales que se les dan a los autores, la paginación y el formato, debido a que no son relevantes para este análisis porque las publicaciones en muchos casos fueron póstumas. La segunda categoría del paratexto de Genette es el epitexto. Por epitexto Genette entiende las menciones escritas u orales al hipertexto conformando así un entramado hipertextual o intratextual, en ocasiones se pueden dar ambos fenómenos. Genette sostiene que el epitexto es “todo elemento paratextual que no se encuentra materialmente anexo al texto en el mismo volumen, sino que circula en cierto modo al aire libre, en un espacio físico y social virtualmente limitado” (2001: 295). Esta *zona liminal* es una especie de espacio textual que está en el limbo literario, ya que no está ni en una zona

¹⁰⁸ El peritexto y el epitexto comparten exhaustivamente el campo espacial del paratexto. Transformado en una fórmula el *paratexto* = *peritexto* + *epitexto* (Genette, 2001: 10).

ni en la otra. Estos epitextos de Genette pueden contener diarios, esbozos de la obra, epístolas, comentarios, sinopsis posteriores del autor, etc. Este tipo de paratexto¹⁰⁹ se encuentra frecuentemente en las crónicas de Indias. Stoll afirma que los paratextos tienen un papel primordial en la historiografía indiana de los siglos XVI y XVII y que los cronistas aprovechaban estos recursos para tomar posturas (2013: 255). La autora cree que esto se debe a que durante el Siglo de Oro se produjo una tendencia a valorizar los elementos paratextuales para lograr una mayor comunicación entre el autor y el público, incluso por autores semicultos (Stoll, 2013: 255). Este espacio textual lleno de estrategias retóricas, como la *captatio benevolentiae*, se verá acentuado cuando se trata de una autoridad reputada, las epístolas de Cortés a Carlos V están “enlazadas en torno a una figura de autor que sabiamente oscila entre la certeza de la experiencia, la verosimilitud propia de un fiel vasallo, y el saber letrado de quien argumenta y narra con decoro y verdad” (Añón 2012: 79). Los espacios en la escritura es un concepto que se debe tener en cuenta al analizar las crónicas latinoamericanas.

Barthes sostiene que la escritura es un espacio de aniquilación, en dicho espacio se destruye toda voz, todo origen. Sin embargo, este autor explica que el *grado cero* no es posible, existe una ausencia de este en la escritura porque todo autor está anclado a una voz, una lengua, una idiosincrasia y la objetividad, si bien, se anhela no se puede alcanzar (Barthes, 1993:11). También afirma que la escritura corresponde a un lugar neutro, que se opone oblicuamente al que va a parar el sujeto, un blanco y negro donde se pierde la identidad, comenzando por la identidad del cuerpo que escribe (2003: 339). Es importante subrayar, como dice Rolena Adorno, que los autores que escribían sobre América, al reflexionar sobre lo que vivieron u observaron en ella o los que especularon, no lo hicieron en un espacio incontaminado (ilusorio) de memoria pristina o de especulaciones abstractas (2009: 70). Había mucho ruido de fondo en cuanto a los debates y discusiones que ya tenían lugar en esa época (Adorno, 2009: 70).

Los cronistas analizados en esta tesis se ciñen a una lengua específica, el castellano, una idiosincrasia, la española, y la objetividad que anhelan alcanzar es la de todo

¹⁰⁹ Sobre los paratextos en la historiografía indiana véase Stoll, Eva (2013): "Paratextos en la historiografía indiana del siglo XVI – particularidades en las obras de semicultos". *Conquista y Conversión: Universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*, edited by Wulf Oesterreicher and Roland Schmidt-Riese, Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 255-276.

vasallo español que se precie para honrar su deber como siervo de Dios y de la Corona castellana. El discurso hegemónico de los cronistas tratados en esta tesis se centra en un *locus enunciativo* de un discurso colonial.

4.3 El conflicto autobiográfico

La función primordial de los textos que escribían los cronistas en América era la de informar a la Corona sobre todas las maniobras realizadas en el Nuevo Mundo. Hay cronistas que narran la empresa del descubrimiento (Colón), otros narran sobre la conquista y exploración territorial (Cortés, Núñez Cabeza de Vaca) y otros, en cambio, sobre la misión evangelizadora, y sus testimonios dirigidos a los monarcas españoles toman forma de cartas, relaciones o diarios que en ocasiones son reflexiones sobre el sometimiento de la cultura aborigen y la organización colonial (Oviedo, 1995: 81). Por lo tanto, se establecía una relación de poder entre el sujeto cronista y el monarca, y por otra parte con las instituciones que regulaban las documentaciones dándoles el visto bueno para ser publicadas. “Los historiadores de la conquista tuvieron el gran mérito de haber desplazado del primer plano de su narración a monarcas y grandes personajes, dando el papel de protagonista a los conquistadores y sobre todo a las razas aborígenes” (Weckmann, 1984: 484). Hay que hacer una salvedad con los sacerdotes cronistas; no todos tenían los mismos intereses, algunos escribían para dejar constancia de los conocimientos que habían adquirido a través de la observación, como es el caso de Sahagún, quien escribe con un fin didáctico para poder evangelizar mejor a esas comunidades. En cambio, Las Casas cuestiona la conquista y sale en defensa de los indios, escribe para convencer a la Corona de que la conquista y colonización tenía que hacerse de manera diferente (Oviedo, 1995: 79). En el grupo de los misioneros seguía existiendo la relación de poder, pero no siempre era entre cronista/monarca sino también cronista/superior eclesiástico.

Por su parte, Valeria Añón, enfatiza la importancia de tener en cuenta las relaciones sociales y los controles institucionales sobre la censura ya que estas relaciones de poder establecían qué textos obtenían la autorización para la publicación o circulación.

Asimismo, esta concepción permite desplazar el acento de lo filológico o lo estético formal a lo cultural y social. No obstante, también es cierto que, en el caso de las crónicas de tradición occidental al menos y más allá de posibles anacronismos, existe una tensión hacia la configuración de la autoría, estrechamente vinculada a la primera persona enunciativa en el caso de las *Cartas de relación* del capitán Hernán Cortés y también en el caso del cronista-soldado Bernal Díaz. Dicha tensión se vincula de manera central al nombre propio, que se va delineando y ampliando del el «Bernal Díaz el galán» de su juventud hasta el «Bernal Díaz del Castillo» con el

que firma documentos como vecino y encomendado, y su *Historia verdadera...* en su versión de 1568” (Añón, 2008: 6).

Los cronistas de Indias tratados en este trabajo tienen en común que se basan en su calidad narradores testigos, por lo tanto, activan al lector sobre lo que es real y factual cuando este lee las afirmaciones sobre la veracidad de la que ellos hablan.

A mediados de los años cincuenta del siglo XX el historiador Jacob Presser acuñó la voz egodocumento, término que venía a significar las autobiografías, memorias, diarios, cartas personales y otros textos en los cuales el autor escribe, explícitamente acerca de sí mismo, de sus propios asuntos y sus sentimientos. Pero los textos autobiográficos también se conocen como literatura del yo, literatura del mí, literatura del ego, literatura documental en primera persona. (Dekker, 2002: 5).

Que los cronistas que se tratan en este trabajo se basen en su calidad de narradores testigos como en los egodocumentos y utilicen una focalización interna tiene sus consecuencias, esto quiere decir que estos sujetos coloniales colonizadores tienen la intención de presentar un producto como si sucediera en un escenario, como una presentación escénica. Este cronista reduce su propia voz y su autoridad. Esta focalización interna también significa, en ocasiones, una reducción de la autoridad, como un narrador novelesco que adopta la focalización para darle al lector la sensación de estar dentro de ese mundo sin intermediarios. El cronista se quiere mostrar al lector empírico como un narrador testigo real, fáctico como parte de esa anécdota, parte de la historia. Por medio de la focalización interna reduce la distancia entre el narrador y lo narrado. La consecuencia en los textos de este corpus es que el lector tiene la impresión de formar parte de un mundo diegético, como si fuera una forma de inmersión en el que se sumerge en un mundo fantástico, exótico y diferente al suyo. Cabe destacar que si por momentos existe una focalización interna en algunos pasajes de estas crónicas es muchísimo menos elaborada a la que se conoce hoy en día.

4.4 El sujeto cronista

Para poder gobernar y legislar correctamente en América, la Corona necesitaba la descripción de las Indias, de sus mares, de su naturaleza y usos de sus pobladores, así como de los asuntos temporales, eclesiásticos y seculares, pasados y presentes; y el relato de todo lo que allí sucediera (Cuesta Domingo, 2007: 118). Los cosmógrafos y cronistas mayores que trabajaban para el Consejo de Indias escribían las crónicas oficiales destinadas al monarca español, recopilaban, reelaboraban e incluso ponían de manifiesto su opinión en textos que habían sido escritos por terceras personas. Sin embargo, estos puestos que comenzaron a ejercerse allá por el 1571 (Cuesta

Domingo, 2007: 118), tienen como predecesores a los cronistas que estuvieron en las Indias y que por motivaciones políticas, mercantiles, órdenes gubernamentales o diferentes motivos personales comenzaron a escribir relatos en tierras americanas (Oviedo, 1995: 81). Blanca López de Mariscal afirma que ya antes de que el puesto fuese oficial muchos habían tomado la pluma por decisión propia como el caso de Pedro Mártir de Anglería y de Gonzalo Fernández de Oviedo (1997: 14). Al margen de esta literatura oficial se puede reconocer una línea paralela creada por “conquistadores, misioneros, indígenas y, más adelante mestizos que toman la iniciativa de escribir la gesta de la conquista, produciendo una crónica no oficial que ha dejado testimonio de las fuerzas que entraron en conflicto en el momento del encuentro de los dos mundos.” (Mariscal, 2004: 15). La escritora luego agrega que estos autores son narradores y personajes de un hecho cronologado, uno de los actos más trascendentes de la humanidad: el descubrimiento del otro¹¹⁰ (Mariscal, 2004: 15). Los autores quieren ganarse el favor de la Corona y del público. Con este fin los cronistas utilizan frecuentemente el recurso formal de la falsa modestia, incluso Cabeza de Vaca lo utiliza para interpelar al lector *experiencia*, entendida en términos de vivencia sensible y de memoria personal inscrita en el propio cuerpo, lo cual lo acerca nuevamente a la retórica legal de las probanzas (Añón, 2012: 92).

En las crónicas la figura del cronista tiene más peso que la de los propios hechos históricos, “las crónicas centran toda su atención en lo que a ellos, a los descubridores les ocurre, más que en describir los sucesos y dejar un relato exacto de los acontecimientos” (Mosty, 1980: 166).

El sujeto cronista es considerado por varios autores como un sujeto migrante y viajero. Raúl Bueno considera que el acto de migrar convierte al sujeto en un individuo heterogéneo (2002: 174). Este individuo lleva consigo sus ejes culturales, sus valores, códigos y signos, y por otra parte fagocita culturas y lenguas extranjeras. Cornejo Polar, completa la idea diciendo que el sujeto migrante está dentro de una heterogeneidad enorme, de mundo, de situación enunciativa, de medios expresivos, de código, de referentes, internaliza la pertenencia a dos mundos y asume una doble pertenencia (1994: 213). El caso por excelencia de la doble pertenencia se presenta en Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, quien pasa de ser un español esclavo para convertirse en un chamán dentro de la tribu indígena, cargo de prestigio que le

¹¹⁰ Véase: Todorov, Tzvetan (1998): *La conquista de América. El problema del otro*, México: Siglo XXI.

otorgaba pertenencia al grupo. En el siguiente ejemplo se observa cómo los indígenas se espantaron al ver a los españoles desprovistos de las vestimentas que les otorgaban una de las características para diferenciar al *otro*. El sujeto cronista se aparta del grupo y emerge como protagonista, héroe de la historia, gracias a él los indios que les habían traído comida no se fueron espantados, sino que decidieron quedarse a escuchar el relato por señas que Cabeza de Vaca fue capaz de realizar donde enumeró la crónica del desastre. Les contó cómo se hundió su barco, cómo se ahogaron sus compañeros y cómo los que quedaron con vida iban en camino a la muerte. Cabeza de Vaca enumera el desastre en su crónica:

Y a hora de puesto el sol, los indios, creyendo que no nos habíamos ido, nos volvieron a buscar y a traernos de comer; mas cuando ellos nos vieron así en tan diferente hábito del primero y en manera tan extraña, espantáronse tanto que se volvieron atrás. Yo salí a ellos y llamélos, y vinieron muy espantados; hícelos entender por señas cómo se nos había hundido una barca y se habían ahogado tres de nosotros, y allí en su presencia ellos mismos vieron dos muertos, y los que quedábamos íbamos aquel camino (*Naufragios*, I: 48).

Continúa el relato recurriendo a una imagen literaria de desolación, En el relato se aprecia la empatía que sienten los indios por los españoles. El punto clave de este pasaje no es el hecho de que los indios se muestren solidarios, sino que los españoles al ver al *otro* angustiado se aflijan aún más porque estas personas, que eran para ellos ignorantes y brutos, consideraban su desdicha. Es decir, los españoles se autocompadecen al ver reflejado en el *otro* el dolor de su propia pérdida:

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 de 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; y cierto ver que estos hombres tan sin razón y tan crudos, a manera de brutos, se dolían tanto de nosotros, hizo que en mí y en otros de la compañía creciese más la pasión y la consideración de nuestra desdicha (*Naufragios*; I: 48).

Luego del naufragio, se produce el giro en la narración de Cabeza de Vaca. Empieza la gran transculturación del cronista, el discurso del fracaso, la desmitificación del héroe transformándose en un binomio conquistador - conquistador. De ser el héroe castellano para a ser el fracasado que habita en tierras indígenas y está a merced de la naturaleza y de los nativos. Una característica de la transformación del sujeto cronista es su evolución, la escritura cambia. En el caso de Alvar Núñez Cabeza de Vaca se observa que su *escritura es corpórea*¹¹¹ debido a que todo su cuerpo se

¹¹¹ *Escritura corpórea*: concepto acuñado por Margo Glanz (1993) que denomina a la letra que responde con el cuerpo, que se inscribe todo el cuerpo. Con esta expresión la autora se refiere a las marcas que los nazis dejaron en el cuerpo de los judíos como trazos de escritura de la memoria del horror y por analogía utiliza el mismo concepto para denominar a un tipo de escritura latinoamericana que parte a

convierte en un palimpsesto, un conjunto de capas de textos y cuerpos. Margo Glanz entiende que en el cuerpo de Cabeza de Vaca se archivan las capas sobrepuestas de la memoria a través de los tatuajes y se consigna una experiencia aprehensible con dificultad por la escritura, por esto considera que la acción de raer el pergamino se visualiza como un proceso (1993: 25). La acción de roer, raer y rumiar se asocia a la memoria ya que es una vía para reintegrarse a la historia de los civilizados. Esa historia acompañará para siempre los días del sujeto cronista, esas huellas serán imborrables, de esta manera el recuerdo de la permanencia en el Nuevo Mundo se hace eterna y la calidad de narrador testigo se legitima (Glanz, 1993: 25). Cabeza de Vaca quiere dejar bien claro en su narración, de la cual él mismo es el personaje principal, que sus pasos en ese martirio que le tocó vivir están guiados por la voluntad de Dios. Describe números hechos ficticios y milagrosos, en los que él mismo es el héroe y en ocasiones el santo. Cabeza de Vaca inserta magistral y deliberadamente elementos hagiográficos y mesiánicos de la *Biblia*, sin citarlo, pero sugiriendo al inconsciente del lector a hacer un paralelismo con los textos sagrados. El cronista habla claramente del suceso ocurrido a Moisés sobre un “árbol ardiendo” (Ex 3, 1-6) al describir su hallazgo en América de un árbol ardiente y de “las seis lenguas” (suceso contado en Hechos 2, 1-5) y su evidente facilidad para aprender lenguas indígenas durante su estancia con las diferentes tribus, capacidad que nadie puede comprobar. Desde sus inicios una de las características narrativas de Cabeza de Vaca es la continua autoalabanza. Esta constante tautología de la «santidad» es peligrosa porque lo deshumaniza como protagonista al ser incapaz de cometer errores, acto que reserva a los demás, y pone en peligro su credulidad ante el lector (Maura, 1995: 193). Repetidamente se puede observar la autorrepresentación de Cabeza de Vaca como una figura mesiánica, como cuando narra cómo acudían los indios a los naufragos españoles: “Todos aquellos a quien esta fama llegava nos venían a buscar para que los curassemos y santiguassemos sus hijos” (*Naufragios*, I: 83) es equiparable al relato bíblico cuando un día el mismo Jesús, según el Evangelio de San Lucas, contaba las bondades y grandezas de Juan el Bautista y los hombres describían al nuevo profeta que había aparecido en Judea y de quien todos contaban sus milagros (Lucas 7, 15–24) (Schlickers, 2015: 136).

partir del cuerpo. Estas frases que forman el todo en el texto corporal lo conforman las cicatrices y los tatuajes que los sujetos cronistas van sufriendo a lo largo de su estadía en América.

Este tipo de escritura corpórea, además de en la crónica de Álvar Núñez Cabeza de Vaca también se encuentra en las crónicas de Bernal Díaz de Castillo. Esta escritura no solamente proviene de la mano de Bernal, sino que, de todo su ser, “es una escritura de bulto, la del cuerpo del soldado - testigo que no solo contempló las batallas, sino que tomó parte en ellas de que se ha peleado y de que los servicios se han cumplido y merecen una recompensa, porque están inscritos en el cuerpo” (Glantz, 1993: 19). La *Historia verdadera* basa su verdad en la memoria de los cuerpos y de sus cicatrices, intenta seducir a múltiples lectores de diferentes épocas, para ello construye la figura de un soldado esforzado, valeroso, humilde, al que se reconoce poco y que tiene que luchar durante toda su vida (Añón y Rodríguez, 2009: 6). Bernal Díaz del Castillo relata su empresa americana a muchos años de distancia de los sucesos e intenta empatizar con el lector haciéndole participe su dura vida: Porque soy viejo de más de ochenta y quatro años y e perdido la vista y el oír, y por mi ventura no tengo otra riqueza que dexar a mis hijos y decendientes, salvo esta mi verdadera y notable relación (*Historia verdadera*: 3).

Esta “escritura corpórea” (Glantz, 1992: 21) organiza en el texto cierta “retórica del cuerpo” (Añón, 2009) en torno de la cual se configura la autoría. Añón y Rodríguez proponen una aproximación a los textos coloniales a través de lo que denominan “«retórica del cuerpo»” y que subraya la experiencia del actor y testigo, y los peligros enfrentados: heridas, muerte y la siempre latente posibilidad del sacrificio humano y la antropofagia” (Añón y Rodríguez, 2009: 6).

4.5 Valor etnográfico del grupo femenino amerindio de las crónicas

El sujeto cronista del Renacimiento fue primordial para la etnografía. Varios cronistas, gracias a la convivencia que tuvieron con los indios, realizaron anotaciones de gran valor, denominadas por la etnografía científica “observación participante”¹¹². Los que más se destacan son Bernal Díaz del Castillo por su contribución etnográfica sobre la

¹¹² La observación participante es uno de los métodos que utiliza la investigación cualitativa. La etnografía utiliza este método para conocer al grupo humano en cuestión. “La etnografía, aunque está estrechamente vinculada con el método de la observación participante, se ha basado en él o tal vez lo ha sustituido en tiempos más recientes, ha incluido siempre una variedad de métodos de recogida de datos. Como refiere Angrosino en su investigación *Etnografía y observación participante en Investigación Cualitativa*: “en la etnografía, encontramos con bastante frecuencia combinaciones de observación, participación, entrevistas más o menos formales y el uso de documentos y otros rastros de acontecimientos” (Angrosino, 2007: 15). Se puede decir que los cronistas hicieron un trabajo de inmersión porque llegaron a conocer a los amerindios por un período de tiempo prolongado en el cuál observaron, entrevistaron a los aborígenes, aunque de una manera primitiva considerando lo que hoy en día entiende la etnografía por una entrevista formal; y volcaron sus observaciones en los diversos documentos que escribieron para dejar rastro de sus hallazgos, comentarios u observaciones.

civilización azteca, Bartolomé de Las Casas por la observación detallada de varias comunidades amerindias, Álvar Núñez Cabeza de Vaca por su observación durante años de los pueblos de Norteamérica y sobre todo el franciscano Bernardo de Sahagún, quien es considerado el padre de la etnografía moderna y antropología americana¹¹³. Sahagún como cronista realiza una descripción detallada de la mujer. Hace una minuciosa clasificación: la mujer noble, la mujer hidalga, la señora de familia, la mujer principal, las doncellas, las hijas de buen linaje, la mujer popular, la mujer adúltera, etc. Solodkow afirma que dentro de lo que se denomina *etnografía evangélica*¹¹⁴ del siglo XVI, se puede leer la representación de la alteridad indígena americana ligada a la hermenéutica bíblica, sin confundir con lo que hoy en día se entiende por “etnografía” en la disciplina antropológica académica (Solodkow, 2010: 174). Sería un anacronismo comparar las técnicas o episteme renacentista con las actuales, “No obstante, la escritura y representación de la cultura indígena durante el siglo XVI marcó el inicio de lo que luego sería la disciplina etnográfica moderna” (Solodkow, 2010: 174). América, continúa diciendo el autor, es un lugar donde la imaginación renacentista reinventa el paraíso terrenal y la utopía de un mundo igualitario, sin embargo, al mismo tiempo “la *maquinaria semiótica* y paranoica del aparato ideológico, político y religioso del colonialismo” (Solodkow, 2010: 177) reflota pesadillas morales y teológicas más antiguas de la cristiandad, saliendo a la luz temas como el satanismo, el canibalismo, la sodomía, la poligamia, los ritos paganos, las prácticas culturales indígenas y las prácticas médicas con chamanes. El religioso Lizárraga, por ejemplo, sostiene que los chiriguanas eran caníbales, pero curiosamente no comían carne española “porque los años pasados, comiendo uno, a todos los que lo comieron les dieron cámaras de sangre y murieron; los restantes, avisados del suceso, no la comen” (*Descripción*: 106). El cronista no explica el motivo de estas fiebres, simplemente, afirma que no lo volvieron a hacer. Como tantos otros cronistas Lizárraga no pierde la oportunidad para subrayar la belicosidad de los chiriguanas, dice que si bien no comen a los españoles al que capturaban vivo “para matarle usan de exquisitos tormentos” (*Descripción*: 106).

¹¹³ Véase sobre este tema el apartado 3.2.7.

¹¹⁴ En este caso se denomina *etnografía evangélica* a los escritos de los misioneros franciscanos, agustinos y dominicanos sobre la conquista y colonia española en América y luego, hacia finales del siglo XVI las historiografías de los jesuitas. Algunos representantes de este tipo específico de discursividad son Andrés de Olmos (1480-1571), fray Diego Durán (ca. 1537- 1588), fray Toribio de Benavente (Motolinía) (1490-1569), fray Bernardino de Sahagún (1499-1590), Bartolomé de las Casas (1484-1566) y José de Acosta (1540-1600) (Solodkow, 2010: 174).

Para este trabajo es relevante el discurso etnográfico del sujeto colonizador, mayormente misionero, debido a que bajo esa focalización masculina se encuentra frecuentemente un sujeto colonizado femenino que observar. Si bien, generalmente se observa a las mujeres como grupo genérico, a partir de estas descripciones se desprende el pensamiento de género del siglo XV al XVII que se denota a partir de los dispositivos retóricos, como el uso de la hipérbole y discursivos de tipo comparativista.

4.6 La interpretación de la femineidad por parte de los cronistas

4.6.1 Las teorías medievales de género

Para comprender y analizar a los cronistas tratados en esta investigación es necesario considerar cómo la Europa feudal interpretaba las *relaciones de los sexos y entre los sexos* para luego llegar al pensamiento renacentista. Con este fin se utilizarán tres teorías como marco teórico para este trabajo que según Rivera Garretas (2005) influyeron en el pensamiento de la sociedad medieval¹¹⁵. La autora sostiene que las relaciones de los sexos las forman los modelos en los que las mujeres y los hombres de un contexto histórico concreto se relacionan con el hecho de haber nacido mujer u hombre, es decir, con *la diferencia sexual*¹¹⁶ (Rivera Garretas, 2005: 95). Por lo tanto, *los hombres y las mujeres viven las mismas experiencias históricas de maneras distinta; son cuestiones del orden simbólico, del orden del sentido y no del orden moral* (Rivera Garretas, 2005: 16).

En primer lugar, se encuentra la *teoría de las relaciones de los sexos o teoría de la complementariedad de los sexos*¹¹⁷. Estas relaciones se dan siempre en la existencia humana, es el modo de relacionarse con hombres y mujeres. Esta teoría sostenía por una parte que las mujeres y los hombres son sustancialmente diferentes y por la otra que son iguales (Rivera Garretas, 2005: 96). Es decir, diferentes en sustancia, la

¹¹⁵ Para ampliar el tema de género en la historia ver: Rivera Garretas, María-Milagros (2005): *La diferencia sexual en la historia*, Valencia: Publicacions de la Universitat de València.

¹¹⁶ *La diferencia sexual*, según Rivera Garretas, es una evidencia del cuerpo humano, un hecho configurador de la vida femenina o masculina. Es la diferencia humana primera. El sexo tiene consecuencias históricas en el entorno vital: indica que la diferencia sexual es un hecho relacional, que interviene en el contexto político, modificándolo (Rivera Garretas, 2005: 14-15). Los cuerpos de hombre y mujeres, aunque comparten muchas facultades son distintos y generan historias distintas. El sentido de ser hombre o mujer “cambia con la realidad que cambia” (Rivera Garretas, 2005: 15). La diferencia sexual no es un dato fijo, biológico, es un dato interpretable, en movimiento, siempre en proceso de conservación y de cambio, que es lo de lo que se ocupa la historia. Nadie nace en neutro. (Rivera Garretas, 2005: 15). Véase: Cavarero, Adriana, eds. (1987): *Diótima, Il pensiero della differenza sessuale*, Milán: La Tartaruga.

¹¹⁷ Prudence Allen denominó a la teoría más antigua de relaciones de los sexos documentada en la Europa feudal, “*teoría de la complementariedad de los sexos*”. Para ampliar el tema ver Allen, Prudence (1985): *The concept of woman. The aristotelian Revolution, 750 BC-Ad 1250*, Montreal: Eden Pr.

sustancia que es la sede de la diferencia sexual e igual en valor, considerando a la mujer un entero y al hombre otro entero (Rivera Garretas, 2005: 96). Esta teoría fue defendida por dos grandes autoras, políticas y maestras del siglo XII: Hildegard von Bingen (1098-1179) y Herrad von Hohenburg o también conocida como Herrad von Landsberg (abadesa desde 1176) (Rivera Garretas, 2005: 98). No se debe confundir esta noción de *complementariedad* con la idealización popular de la complementariedad amorosa, por ejemplo, la creencia irracional de la media naranja, en la que una mujer debe encontrar a su príncipe para estar completa, o en el caso de los hombres, encontrar a su otra mitad femenina o su versión homosexual. La noción de *complementariedad* de la Europa feudal es diferente, es decir, el hombre y la mujer complementan la criatura humana, no se complementan entre sí, los dos pertenecen a la misma especie, es una expresión de forma de convivencia libre en la que cada uno es un infinito, dos infinitos que eran Dios, cada uno con un infinito propio, viven en un solo mundo y hablan una sola lengua (Rivera Garretas, 2005: 69). Esta teoría dará origen a la doctrina de «los dos infinitos» (Rivera Garretas, 2005, 2011). La segunda manera de entender las relaciones era la llamada *relaciones entre los sexos*, que suelen darse escasamente. Fueron poco significativas, aunque no desaparecieron. Son las relaciones que se dan, por ejemplo, entre las mujeres beguinas y beatas. Las mujeres beguinas, posteriormente llamadas beatas, fueron mujeres que se especializaron en la espiritualidad, libre de la jerarquía eclesiástica y de toda regla religiosa (Rivera Garretas, 2005: 111). Vivían en el mundo civil, dentro de una forma de vida inventada para mujeres, su espiritualidad consistía en la “contemplación y cultivo del Dios/Amor en mí” (Rivera Garretas, 2005: 112). No se casaron, eludieron al contrato sexual y a la heterosexualidad obligatoria, sin ser mujeres públicas ni privadas y sin hacer voto de castidad (Rivera Garretas, 2005: 112). Formaron un movimiento internacional conformados por fuertes contactos de presencia, de palabra escrita y oral, mediante cartas entre amigas y discípulas y mediante los numerosos viajes por Europa (Rivera Garretas, 1996: 35-37). La teoría de la complementariedad de los sexos fue, efecto y causa de esta libertad de mujeres, siglos en los que las beguinas y beatas pudieron expandir sus movimientos políticos y sociales¹¹⁸ (Rivera Garretas, 2005: 96-97).

¹¹⁸ Para ampliar el tema véase: Lerner, Gerda (1990): *La creación del patriarcado*, trad. De Mònica Trussel. Barcelona, Crítica. Rivera Garretas, María-Milagros (1996): *El cuerpo indispensable. Significados del cuerpo de la mujer*, Madrid: Horas y Horas.

Las relaciones de los sexos y entre los sexos son fundamentales para el desarrollo de la política. Por eso, en el siglo XIII al arremeter la Europa conservadora contra el prestigio de la *teoría de la complementariedad de los sexos* hace tambalear el lugar femenino en la sociedad (Rivera Garretas 2005: 98). Con este fin, se usó como herramienta la universidad, una institución de conocimiento masculino, que obligaba a leer a Aristóteles e imponía su llamada *teoría de la polaridad de los sexos*, la que promueve que los hombres y las mujeres son sustancialmente diferentes, y que los hombres son superiores a las mujeres (Rivera Garretas 2005: 98).

La cosmogonía feudal giraba en torno a dos principios creadores, cada uno de alcance cósmico, uno era el principio creador masculino y el otro el principio creador femenino o *materia prima* (Rivera Garretas, 2005: 18). Durante la Europa moderna, a partir del siglo XIV y más intensamente a partir del siglo XVI, se fue perdiendo el sentido de esta doctrina conocida como *los dos infinitos*,¹¹⁹ dos infinitos que eran Dios, dos principios creadores divinos (Rivera Garretas 2005: 18). Esta doctrina pierde fuerza gracias a las universidades, al Humanismo y a los tribunales de la Inquisición, a través de la caza de brujas¹²⁰. Así la materia primera o principio creador femenino fue subsumido en el masculino; hasta desaparecer, no de la vida diaria, pero sí del pensamiento universitario y de la política de poder (Rivera Garretas, 2005: 20).

Justamente este es el período que concierne a los cronistas de esta investigación, una época en la que se cancela la relación entre la diferencia sexual y el conocimiento femenino en Europa. La directriz política del siglo XVI fue la de despreciar y excluir la receptividad: despreciar y excluir la pasividad o el dejarse dar poder (Rivera Garretas, 2005: 20). Entonces la energía humana se concentró en lo activo, dando siempre, incluso cuando no se requería nada de Europa. Esta norma originó el imperialismo moderno que transformaría a Europa en Occidente. A la par de lo activo, según Rivera, Europa favoreció la autonomía. Sin embargo, el cuerpo femenino se ajustó mal a estos dos proyectos, porque es un cuerpo dispuesto a la receptividad, un cuerpo abierto a lo otro, abierto a lo distinto de sí: un cuerpo con capacidad de ser dos.

La capacidad femenina de ser dos es la expresión máxima de la relación y de su núcleo vivo, que es la alteridad. Es, precisamente, el saber de la relación, entendida como relación de alteridad, el fundamento del conocimiento sexuado en femenino: desde la Eva bíblica del Génesis, para entendernos, incluso en lo imaginario

¹¹⁹ La doctrina de los dos infinitos se asocia con en la teología y la historia medieval con la herejía amalricina, proveniente de Amalrico de Bène, educador, pensador, traductor de Aristóteles, muerto en 1206, que fue condenada por herejía en 1210, durante el sínodo de París y en 1215, por el IV Concilio de Letrán.

¹²⁰ Veáse el apartado 5.5.8 Persecución femenina. Cuestiones inquisitoriales en Hispanoamérica.

patriarcal, hasta las beguinas medievales, las Preciosas del siglo XVII o las feministas del siglo XXI. Y es un signo rastreable sin dificultad en la historia sexuada en femenino. Se trata de una capacidad recibida por azar pero necesariamente, es decir, independiente de lo social, una capacidad que ni incluye ni excluye la maternidad; pero que está ahí, disponible para que la lengua que hablamos la signifique en el tiempo. (Rivera Garretas, 1992: 52).

La mujer nace con un más, que es esta capacidad de ser dos que el cuerpo femenino señala. Sin embargo, no se contrapone con un menos masculino, sino que se halla en otro orden de relaciones, un más que se encuentra más allá, no en contra, del pensamiento binario y en el paradigma de lo social (Rivera Garretas, 2005: 49). En cambio, el cuerpo masculino ha estado a gusto en una política activa y en la pretensión de autonomía, sin necesidad de mirar atrás, de no ser hijo de nadie, propia del individualismo (Rivera Garretas, 2005: 20). Por esta razón, la diferencia sexual fue progresivamente empujada hacia los márgenes del conocimiento y de la política de poder, refugiándose en la lengua materna¹²¹ que normalmente es la que señala la diferencia en oposición al lenguaje universitario, que es abstracto porque abstrae la diferencia sexual (Rivera Garretas, 2005: 21). En el caso de los cronistas, la línea divisoria era muy clara, la lengua materna era el castellano y el lenguaje muerto, abstracto, era el latín; siendo el objeto de la abstracción de la lengua la diferencia sexual, la cancela. Lo femenino desaparece del conocimiento universitario, pero, sin embargo, prevalece lo masculino, en el lenguaje universitario de manera englobadora, con una forma gramatical completa. Los cronistas al hablar de *hombres* o *indios* lo pueden hacer englobando a las mujeres o solamente hablando de los hombres del grupo. Este tiempo de manera de narrar de los cronistas se puede deber a que finalmente con el Humanismo, sin que se cancelaran las otras maneras de mirar la relación de y entre sexos, encontramos *la teoría de la unidad de los sexos*, ella sostenía que los hombres y mujeres son iguales (Rivera Garretas, 2015: 100).

La teoría de la unidad o igualdad de los sexos no da cabida a la diferencia sexual: de un mundo mirado desde el régimen del dos, se pasa a un mundo mirado desde el régimen del uno: al neutro pretendidamente universal. Si la teoría de la polaridad de los sexos limitaba la dimensión infinita de las mujeres y de los hombres encasillándoles en una oposición binaria, la teoría de la unidad de los sexos limita sólo al sexo femenino, quedando el hombre como único universal (Rivera Garretas, 2015: 100).

¹²¹ Véanse los estudios de Luisa Muraro sobre la lengua materna: Muraro, Luisa (1995): *Lingua materna, scienza divina. Scritti sulla filosofia mística di Margherita Porete*, Nápoles, M. D'Auria, pp. 75-86 y Muraro, Luisa (1998): *La alegoría de la lengua materna*, «Duoda. Revista de Estudios Feministas» 14, pp. 17-36.

El inconveniente de esta teoría es que no da lugar a la diferencia sexual y el lenguaje adopta una descripción más plana y con menos diferencias y con el hombre como medida de lo universal¹²². Por lo tanto, el neutro universal pasa a ser masculino, los hombres, los soldados, se olvida y se cancela la otra parte femenina que conformaba ese grupo humano, las mujeres, y dentro de ellas, las soldaderas, por ejemplo. Las mujeres quedan apartadas del neutro universal y la perspectiva interseccional¹²³ no es contemplada, es decir, con frecuencia se hallan casos de *triple opresión o triple explotación* (Flynn, 1948: 264, Lagarde, 2015: 107) donde el régimen hegemónico tiene un proceso de estratificación y las mujeres son relegadas por estrato social, raza y género. Esto sucede en el caso de las mujeres amerindias quienes son discriminadas por su condición de ser mujeres, de pertenecer a un estrato social bajo y por ser indias. Comparto la opinión de Sánchez Olvera (2009: 287) en cuanto a que el género y la etnia constituyen los principales ejes de diferenciación negativa porque en el contexto histórico analizado en esta investigación, a pesar de que las indígenas sufrían la *triple opresión*, si las indias provenían de un estrato social alto esto les permitía casarse con españoles, como es el caso de Malintzin.

4.6.2 El contexto cultural y filosófico hispano en la época del descubrimiento

Hay que hacer una distinción del momento histórico al que corresponde tanto el contexto cultural de los colonizadores como el contexto filosófico porque no corresponden a las mismas épocas. Es decir, el contexto cultural en la época del descubrimiento corresponde a la era medieval, donde la sociedad patriarcal se formaba según las reglas de la sociedad romana, con el padre como cabeza de familia y la mujer ocupando un lugar jerárquico inferior¹²⁴ (Alvarado Escudero, 2016: 382-383). En cuanto al contexto filosófico hispano corresponde al humanismo europeo (Oviedo, 1995: 73, 79, 128). Los intelectuales más importantes que forjaron el modelo

¹²² Esta idea origina la formulación moderna del principio de igualdad de sexos, origen de la emancipación femenina occidental, teoría que hoy en día es políticamente correcta pero que no evidencia que los hombres y las mujeres son diferentes. Ignorar esto le quita al amor su capacidad mediadora, porque el amor es un gran mediador de las relaciones de los sexos y entre los sexos (Rivera 2005: 101).

¹²³ Para ampliar el tema de la perspectiva interseccional véase: Pontón Cevallos, Jenny “Intersecciones de género, clase, etnia y raza. Un diálogo con Mara Viveros”, en: *Íconos*, n.º 57 (2017): 117-121; Viveros Vigoya, Mara (2016): “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, en: *Debate Feminista*, vol. 52, pp. 1-17.

¹²⁴ El origen de esta estructura familiar se remonta a un ideal grecorromano que con el cristianismo asienta los códigos de conducta que se implantarán en el futuro (Alvarado Escudero, 2016: 383).

femenino con sus obras fueron Fray Luis de León (Martí, 2001: 378) con *La perfecta casada* (1583) y Juan Luis Vives (1492?-1540) (Martí, 2001: 375) con *Instrucción de la mujer cristiana* (1523) (Quinteros, 2010: 958). Como sostiene el humanista Juan Luis Vives los hombres debían ser instruidos, así como algunas mujeres que tenían capacidades para el aprendizaje de las letras, debido a que “la mujer es un animal dotado de razón como el hombre” (1947: 1309). El inconveniente en la presunta defensa de los derechos femeninos de Vives es que si alguna vez aboga por la instrucción femenina es solamente para preservar la virtud del sexo femenino. En estas obras, *La perfecta casada* e *Instrucción de la mujer cristiana* se sigue subordinando a la mujer, quien no puede cambiar su postura de desigualdad a causa de tres discursos que justifican la superioridad del hombre, marcando el comportamiento esperado de las damas.

En plena concordancia con la tradición jurídica medieval desarrollada a partir del siglo XII, la cultura jurídica hispana del siglo XVI continuó siendo una cultura preceptiva que establecía normas y pautas de organización social de acuerdo, entre otras cosas, con la verdad revelada. Así, ni pontífices, ni reyes, ni teólogos, ni juristas, tenían la capacidad de cuestionar o alterar la voluntad de Dios (Fiorentini Cañedo, 2011: 33).

Como expresa Fiorentini hay una unidad, un discurso común en lo que respecta a la masculinidad y femineidad en los cuerpos jurídicos civiles y canónicos que luego van a proyectar las normas del deber ser, tanto en España como en América en los respectivos catecismos, reglas, confesionarios y hagiografías. A través de *La perfecta casada* e *Instrucción de la mujer cristiana* se puede entender el modelo de femineidad de siglo XVI y lo que se esperaba de las mujeres que, a pesar de encontrarse ya en la Edad Moderna, su situación de inferioridad con respecto a la del hombre, que se justificaba por medio de tres argumentos discursivos, era de la Edad Media (Alvarado Escudero, 2016: 383). Durante la época que concierne a esta investigación hubo tres discursos fundamentales en la sociedad española: *el discurso teológico*, *el discurso jurídico* y *el discurso científico* (Alvarado Escudero, 2016: 382-383). Por medio de estos discursos se difundían los modelos del *deber ser* y *el deber estar* femenino que dictaba la sociedad patriarcal y en los cuales el género femenino necesitaba la tutela masculina (Alvarado Escudero, 2016: 383). Las mujeres no tenían ni derecho a pensar: “una mujer que piensa sola, piensa mal” (Kramer y Sprenger, 2010 [1486]: 100).

El *discurso teológico*, es el más importante de todos porque influirá directamente en los otros dos, es decir, sobre el jurídico y el científico (Alvarado Escudero, 2016: 383).

El *discurso teológico* será la base normativa de la sociedad patriarcal americana durante siglos que proporcionará la base del derecho civil castellano, luego instalado en América, que propagará la idea de que las mujeres siempre necesitaban tener la tutela del hombre basándose en ideas misóginas bíblicas simplemente por su condición sexual. En el siglo XVI, en la Nueva España, se procedió a la construcción de las identidades de género a partir de una serie de creencia sobre el *deber ser* tanto sobre los conceptos relacionados con la masculinidad y con la femineidad de la época, lo que llevó a definir para cada sexo comportamientos y valores específicos que se aceptaban como naturales en correlación a las diferencias biológicas y con el origen social de los individuos (Fiorentini Cañedo, 2011: 32). Desde la Antigüedad se relaciona a las mujeres a la encarnación del mal, el peligro de la carne para los hombres y se las hace responsables del descendimiento de estos al infierno (Alvarado Escudero, 2016: 384). Esto se evidencia¹²⁵ en la culpabilidad¹²⁶ de Eva, primera mujer creada por Dios, y desde el mundo griego, en cambio, llega la figura de Pandora como causante de todos los males (Ricalde Alarcón, 2019: 215). El mundo eclesiástico se encargó de mitificar la imagen de la mujer como portadora del mal (Alvarado Escudero, 2016: 384) y algunos autores tradicionalistas se aferraron a conceptos bíblicos, especialmente del Antiguo Testamento divulgando la visión femenina dentro de una cultura fuertemente patriarcal como las causantes del mal y posesión del hombre. Así lo demuestra el siguiente pasaje del Génesis en el cual Dios le vaticina a la mujer mucho trabajo, dolores de parto y el dominio por parte de su marido: “A la mujer le dijo: «mucho te haré sufrir en tu preñez, parirás hijos con dolor»” (Gn 3: 16). En cambio, en el Nuevo Testamento, Jesús se vincula a la mujer y la imagen femenina es mucho más cercana, es protagonista de las parábolas, la hace partícipe de la vida religiosa, hecho que anteriormente estaba prohibido a las mujeres judías (Corpas de Posada, 1995: 381-382). Martí opina que algunos filósofos como Vives intentaron ampliar el discurso teológico hacia una posición más tolerante, aunque con varias contradicciones que se pueden interpretar como esfuerzos por introducir algo de razón entre la realidad que Vives observaba y el discurso misógino que se había institucionalizado (2004: 376). Sin embargo, durante el Renacimiento, estos

¹²⁵ Al final del apartado 4.1 se trató el tema de la relación del pecado con la femineidad.

¹²⁶ Sobre el tema de la culpabilidad de las mujeres y la pérdida de la gracia masculina véase: Fiorentini Cañedo, Natalia (2011) “Conviértete en lo que eres: construcción de la masculinidad y la femineidad en el discurso del derecho natural cristiano en la Nueva España del siglo XVI”, en: *Dimensión Antropológica*, N° 52, año 18.

destacados filósofos y teólogos como los citados Vives y Fray Luis de León no pusieron suficientemente en práctica las enseñanzas de Jesús con respecto a las mujeres y su gran acercamiento a ellas¹²⁷, como tampoco la jerarquía religiosa española que siguió su tradición fuertemente patriarcal, aunque procedió a ensalzar las virtudes que debe tener la mujer, imitando a la Virgen María¹²⁸, la virginidad, y la castidad. “Con gozo y temblor dio a luz a su único hijo, manteniendo intacta su virginidad” (Lc 2: 6-7). “La protección del honor sexual femenino era, de hecho, uno de los pocos valores sociales que gozaban de una consideración y respeto casi universales” (Seed, 1991: 296).

Estas normas cristianas de sumisión y castidad serán las que se llevarán hacia América para homogenizar el comportamiento de las amerindias. Este discurso teológico tendrá como ideal a la madre de Dios y hará de la sexualidad un tema prohibido, donde el sexo se tolerará solo dentro de la unión marital y únicamente como herramienta de procreación (Alvarado Escudero, 2016: 384).

En la narrativa de los cronistas analizados en este trabajo se encuentra en su mirada autobiográfica esta idiosincrasia religiosa que conforma el discurso teológico. Hay un ejemplo de Lizárraga en su *Descripción* que es digno de mención porque cita por nombre y apellido a una mujer, doña Elvira de Ávalos, quien se dedicó en cuerpo y alma al arreglo de la iglesia con tanto esmero que el recinto estaba a la altura de las iglesias de la península ibérica. Lizárraga fue uno de los pocos cronistas¹²⁹ que nombra a las mujeres por nombre y apellido, esto se da especialmente entre las mujeres de origen español y sobre todo, las que estaban ligadas a la iglesia o eran monjas.

La Madre se llamaba doña Elvira de Avalos, de cuya virtud en breve no se puede tratar. En su tiempo se acabó a gloria de Nuestro Señor dichosamente todo el cuerpo de la iglesia con tanta perfección que puede competir con las buenas iglesias de mucha parte de España (*Descripción*, capítulo XXX, 44).

En este pasaje Lizárraga destaca la virtud de la mujer, cualidad muy preciada en su época y la abnegación en pos de la gloria de Dios. Luego relata cómo esta mujer, que acabó en un claustro, doña Elvira Ávalos, terminó el retablo de la iglesia, mandó a

¹²⁷ Jesús recorría las ciudades y los pueblos, predicando y anunciando la Buena Noticia del Reino de Dios. Lo acompañaban los Doce y también algunas mujeres que habían sido curadas de malos espíritus y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios; Juana, esposa de Cusa, intendente de Herodes, Susana, y muchas otras, que los ayudaban con sus bienes (Lc 8, 1-3).

¹²⁸ Véase en el apartado 5.5.7 La mujer como arma y ejemplo evangelizador.

¹²⁹ Véase el apartado 6.8 Reginaldo de Lizárraga. El observador detallista de la figura femenina.

hacer paños de terciopelo bordados con hilos de oro y nuevamente resalta la belleza de los mismos, haciendo hincapié que se hallan pocos en España de calidad semejante. En estas apreciaciones de Lizárraga se observa como en su juicio de valor le da un estatus jerárquico superior a los elementos propios del español peninsular como al acabado arquitectónico y a los productos textiles.

En la narrativa de Sahagún también se plasma fuertemente el discurso teológico. En *Historia general* se habla de cómo debía ser la *conducta esperada* de las personas que conformaban la sociedad amerindia según los mismos indígenas. Lo curioso es que muchísimas características son similares e incluso iguales a la *conducta esperada* que debía tener la mujer española en el siglo XVI. Es difícil discernir cuántas de estas cualidades eran inherentes a la cultura indígena mexicana y cuánto de ello se desprende de la narrativa del eclesiástico católico. El primer capítulo del décimo libro del tercer tomo de la *Historia general* está dedicado a “los vicios y virtudes, así espirituales como corporales, de toda manera de personas” (*Historia general*, III: 1). En él Sahagún ya define a las hijas virtuosas en contraposición a las hijas viciosas. Una hija virtuosa “es virgen de verdad, nunca conocida de varón; es obediente, recatada, entendida, hábil, gentil mujer, honrada, acatada, bien criada, doctrinada, enseñada de persona avisada y guardada” (*Historia general*, III: 2). La mayoría de sus buenas cualidades están ligadas al aspecto sexual, debe ser virgen y subraya de verdad, Sahagún vuelve a aclarar que no ha conocido varón, que es guardada y honrada. El código de conducta del discurso teológico indica que la mujer debe ser virtuosa, semejante a la Virgen María, pura o virgen (Alvarado Escudero, 2016: 384). En cuanto al resto de las cualidades están ligadas más bien a la sumisión, como, por ejemplo, el ser “obediente, recatada, entendida y gentil” (*Historia general*, III: 2). Se sobreentiende que se habla de obediencia hacia un familiar varón, ya sea el padre, marido o hermano según las costumbres indígenas de la región. El catequismo, los libros piadosos y los sermones morales promulgaban sin vacilación alguna el lugar subordinado que le correspondía a la mujer porque ella necesitaba el gobierno del varón por ser este más perfecto por su razón y más fuerte en la virtud (Gonzalbo, Pilar, 1999: 320). Sahagún tiene su estereotipo de mujer malvada, define a la “hija mala o bellaca” (*Historia general*, III: 3) como a aquella que “es mala de su cuerpo, disoluta, puta,” (*Historia general*, III: 3). Sahagún empieza a entrometerse en el aspecto sexual femenino, y a las cualidades que nombra le agrega el adjetivo “pulida” (*Historia general*, III: 3), con esto se comprende que se trata de una mujer pulcra y primorosa, por lo tanto, el cronista

asegura que la coquetería, es una condición negativa en una mujer, por eso mismo la sitúa dentro de la descripción de la *hija bellaca*. El resto de la representación de este tipo de mujer se basa en las acciones mundanas que supuestamente ella practica: “anda pompeándose, ataviase curiosamente, anda calleajeando, desea el vicio de la carne; ándase a la flor del berro”¹³⁰ (*Historia general*, III: 3). Nuevamente está presente el talante prejuicioso, Sahagún subraya los atributos sexuales y eróticos, además del uso de una unidad fraseológica que se usaba en la época con el verbo andar en la cual se se traspone el verbo metafóricamente en sentido figurado: *andar a flor del berro*¹³¹ (*Historia general*, III: 3). Con la locución verbal, de uso coloquial, *andarse a la flor del berro*, el cronista testigo deja claro que ese tipo de indias, la hija viciosa, se entrega al ocio, se da a la diversión, al entretenimiento y al placer y al vicio, sin ser una fémina diligente. Los cronistas, en general, daban extrema importancia a la honra femenina, este valor se aprecia en este ejemplo de Sahagún. Finalmente, luego de una lista de adjetivos descalificativos, pasando por las acciones comunes en este tipo de mujer, finaliza la descripción señalando cómo es ella y concluyendo de manera despectiva que goza el ser así y que anda desenfrenada por la vida: “esta es su vida y su placer; anda hecha loca” (*Historia general*, III: 3)

Si se compara las cualidades que debe tener una *hija virtuosa* o *viciosa* frente a los atributos de los *hijos virtuosos* o *viciosos* es evidente ver la cantidad de características que relacionan para lo bueno o para lo malo a la mujer con el aspecto sexual. Mientras que un hijo virtuoso es “bien acondicionado, es obediente, humilde, agradecido, reverente, imita a sus padres en las costumbres” (*Historia general*, III: 2). La definición de la mujer virtuosa solo comparte el ser obediente con la del hombre virtuoso. Si se compara la definición de *hija viciosa* e *hijo vicioso* sobresale el hecho de que el varón no debe ser “travieso, rebelde o desobediente, loco” (*Historia general*, III: 2). La mirada de Sahagún resalta los defectos ligados al comportamiento varonil: ser desbaratado, fanfarrón, vanaglorioso, a la personalidad tozuda, al intelecto del joven vicioso, como *ser bobarrón o tosco* (*Historia general*, III: 2), pero en ningún momento se refiere a su aspecto sexual.

¹³⁰Andarse a la flor del berro: darse al vicio y la ociosidad, entreteniéndose en una parte y en otra (Covarrubias 1995: 132) .

¹³¹ Para más información sobre la locución véase: Serradilla Castaño, Ana: *Andarse a la flor del berro: las unidades fraseológicas con el verbo andar en el Tesoro de Covarrubias*. Elena Battaner Moro, Vicente Calvo Fernández y Palma Peña Jiménez (eds.), *Historiografía lingüística: líneas actuales de investigación*. Münster: Nodus Publikationem, Vol. II, 2012. Pág. 822- 831.

Como conclusión se puede decir que la representación de Sahagún del ideal de las mujeres indígenas de la Nueva España está fuertemente ligada a una mirada patriarcal siguiendo el discurso teológico impuesto en el siglo XVI por la sociedad española. Sahagún adopta las reglas sociales relacionada con el género femenino que existían en la península, las implementa en sus escritos y sigue la misma *conducta esperada*. La *conducta esperada* se define como la serie de pautas que debían seguir las mujeres en la vida, se esperaba de ellas que fuesen honestas, sumisas, dóciles, humildes, amables, entregadas, obedientes, temerosas de Dios, que practicaran el recogimiento, que vistieran de una forma austera y recatada y que no participaran en la vida pública (Alvarado Escudero, 2016: 387). Si una mujer no se atenía a este comportamiento, no guardando su castidad y no teniendo a la Virgen María como guía espiritual, era repudiada por todos, deshonoraba su linaje y perdía el respeto social. Seed (1991) explica que un hombre podía quedar deshonrado si se sabía que su hermana o su esposa, por ejemplo, habían mantenido relaciones sexuales extramatrimoniales. Por lo tanto, estas indiscreciones no debían divulgarse porque afectaban tanto a hombres como a mujeres y suponían una humillación pública era peor que la muerte. Por este motivo, continúa Seed, las familias debían ponerse de acuerdo para ocultar este usual quebrantamiento del honor femenino y preservar la ilusión de la castidad. A tal fin, la familia, los funcionarios reales y la Iglesia cooperaban para impedir el conocimiento público de la pérdida de la virtud femenina en España (Seed, 1991: 296). Es preciso señalar que el contexto cultural y filosófico hispano en la época del descubrimiento que enmarca *la conducta esperada* hace referencia principalmente a las mujeres de la alta sociedad. Las mujeres de estrato social bajo no tenían opción, y la pérdida de la virginidad era algo casi inevitable si no tenían una protección familiar. Por otra parte, este hecho no les suponía poner en peligro la pérdida de un buen partido, su buena fama o les acarrearía la deshonra familiar.

El concepto de la *conducta esperada* de la Edad Media continuó durante la Edad Moderna, éste se trasplantó a América a través de la aculturación de la sociedad amerindia mediante una “recapitulación de todas las normas, leyes y costumbres tanto terrenales como divinas que se plasman en los documentos civiles y eclesiásticos para dejar constancia de ello” (Alvarado Escudero, 2016: 385). Una prueba fehaciente de los documentos americanos con este pensamiento misógino es la conclusión del Primer Concilio Provincial Mexicano, en 1555, donde se hace referencia a que la mujer

es la fuente del mal, relacionada a lo carnal y sensual, causa de la pérdida de la gracia masculina y de sus virtudes¹³² (Fiorentini Cañedo, 2011: 39).

La educación familiar se basaba en la *conducta esperada*, y esta desarrollaba:

una serie de prácticas (cocinar, barrer, limpiar, lavar la ropa, tejer, etc.), hábitos (rezar y aprender las oraciones, acudir a misa con regularidad, educar a los niños pequeños), y comportamientos (recato, honestidad, amabilidad, sencillez, sumisión, etc.) cotidianos y concretos que deben cumplir a lo largo de su vida y que definirán la femineidad en la Edad Moderna (Alvarado Escudero, 2016: 387).

Resumiendo, se puede afirmar que el discurso del derecho natural establecía los parámetros de comportamiento esperado entre los sexos. Por este motivo, “«*el deber ser canónico*»”, se materializó en formas de vida y convivencia, visibles en la representación simbólica, la cultura material, la significación y la metáfora” (Fiorentini Cañedo 2011: 55). En los cronistas de esta investigación se evidencia el *deber ser canónico* por discursos teológicos mezclados con discursos jurídicos y en ocasiones científicos.

El *discurso científico o médico* se basaba en la idea de que el cuerpo masculino era perfecto, en tanto, que el femenino era lo contrario, por lo tanto, era inferior. Para justificar esta idea del clasicismo científico se recurre al pensamiento de Aristóteles quien define a la mujer como a un cuerpo masculino incompleto.

Respecto a la naturaleza particular la mujer es un defectuoso e imperfecto. La virtud activa encerrada en el semen del varón tiende a producir un ser perfecto¹³³. Semejante a sí mismo, de sexo masculino. [...] En cambio, respecto a la naturaleza en su universalidad, la mujer no es un ser defectuoso, sino que es expresamente querido en orden a la generación (Aquino, Tomás: *Suma teológica I*, 92, 1 ad. 1).

Santo Tomás de Aquino se basa en las ideas aristotélicas para difundir la idea de la imperfección del cuerpo femenino. Expresa que la mujer es un ser débil y defectuoso pero que tiene una sola función importante y es la de ayudar en la procreación, anulando cualquier otra función posible porque cualquier otra tarea puede ser efectuada de un hombre para un hombre. Según este pensamiento, la mujer contribuye pasivamente en la reproducción, es solo un recipiente puesto que solo el

¹³² Concilios Provinciales Primero y Segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años 1555 y 1565, dálos a la luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, 1769, p. 35-36.

¹³³ “La procreación de hijas se debe a una imperfección parcial del semen masculino que, cuando es completo, solo debería engendrar varones. Pero, cuando hay debilidad en el varón, y prevalece la animalidad, es decir, se da paso al monstruo, del cual la mujer es el primer grado, mientras que en los otros grados se encuentran los gemelos y otras anomalías de los recién nacidos. Cuando domina lo femenino, la naturaleza, falta la forma, que es siempre de origen masculino” (Aristóteles, 1994: IV, 773 b - 776 a). Todo esto se debe a que es teoría de la reproducción de Aristóteles, en ella dice que en el hombre, el calor puede cocer la sangre y transformarla en esperma que es el principio de la forma mientras que la mujer, relacionada con la frialdad es incapaz de realizar el proceso de cocción de la sangre, de ahí que la mujer sea solo un receptáculo para el feto (Aristóteles, 1994: 766 a, pág. 242).

semen masculino es capaz de procrear y en él se encuentra la prole¹³⁴. “El varón era el que transmitía la vida a través del semen, lo cual reafirmaba su papel primordial dentro de la procreación; mientras que la mujer era considerada únicamente como el «vaso receptor», teniendo así un papel secundario” (Fiorentini Cañedo, 2011: 52). Por esta razón, Tomás de Aquino¹³⁵ condena el desperdicio de esperma visto que en él reside la capacidad de procrear seres humanos, por lo tanto, se estaría desaprovechando la existencia de un ser humano.

El discurso científico también promovía la idea de la culpabilidad femenina dentro del matrimonio cuando una pareja no podía tener hijos porque casi nunca se ponía en tela de juicio la esterilidad masculina y se acusaba a la mujer por su “temperamento frío” que mataba al semen del hombre o como castigo divino por su carácter orgulloso (Alvarado Escudero, 2016: 386)¹³⁶. De esta manera el discurso científico o médico legitima, gracias al pensamiento aristotélico que justifica las debilidades fisiológicas y psicológicas femeninas, la posición jerárquica inferior de la mujer.

¹³⁴ En esta época la medicina se basaba en la teoría griega de los dos tipos de semen, uno masculino y uno femenino. Herrero Ingelmo y Montero Cartelle explican que según Aristóteles, la mujer no poseía semen porque podía concebir sin haber tenido placer o podía no concebir debido a las menstruaciones que es una especie de esperma impuro que no alcanzó el grado supremo de elaboración (Herrero Ingelmo y Montero Cartelle, 2012: 301). Sorano y Galeno tienen otras teorías, que siguen en parte a Hipócrates. Se basan en la presencia tanto en hombres como en mujeres de dos testículos (ovarios en el caso femenino) que tienen como función básica la cocción del esperma y dos tipos de semen, uno masculino y otro femenino, ambos son necesarios para la concepción. A pesar de ello, “la parte femenina, más fría y húmeda con relación al hombre, ocupa un lugar pasivo frente al papel creador del semen masculino” (Herrero Ingelmo y Montero Cartelle, 2012: 301). A modo de conclusión, continúan Herrero Ingelmo y Montero Cartelle, se sostiene que “la ginecología medieval latina hereda la pugna entre la biología aristotélica y la ginecología hipocrático-galénica acerca de la existencia del semen masculino y femenino y del papel de la mujer en la generación, tratando en muchas ocasiones de conciliar, mediante hábiles recursos escolásticos, ambas posiciones encontradas” (2012: 301). Se puede afirmar que los médicos siguieron la tradición hipocrático-galénica, mientras que los teólogos prefirieron la aristotélica (Herrero Ingelmo y Montero Cartelle, 2012: 301)

Véase: Diepgen, Paul (1963): *Frau und Frauenheilkunde in der Kultur des Mittelalters*, Stuttgart, G. Thieme Verlag.

¹³⁵ En la época de Tomás de Aquino las mujeres habían perdido la autoridad que gozaban en la iglesia primitiva. Tomás establece que la mujer no es apta para recibir el sacramento del orden, porque como su función social es la sumisión, jamás podrá simbolizar una función de autoridad. Solo podían recibir el don de la profecía y otros carismas, pero podían ejercerlos solamente en privado porque no puede enseñar en público. Podían bautizar, respetando siempre el orden jerárquico, o sea, que no hubiera ningún hombre disponible. Tomás decía que la mujer obtendría la misma dignidad que el hombre solo con la resurrección, allí se cancelaría el actual estado de subordinación vinculado al orden natural. En cuanto a los tres estados terrestres femenino: la virginidad, en especial, y la viudedad permiten al sexo femenino escapar de su subordinación connatural, y en menor medida, el matrimonio. Siendo la virginidad religiosa la mejor manera de liberarse de la subordinación del hombre y de adquirir una dignidad viril (Tomassi, Madrid: 77).

¹³⁶ Véase: Montero Cartelle, Enrique, y Conde Parrado P. (2001): «Sobre nombres y funciones (testes, semen): de la andrología a la ginecología», en: *Medicina nei secoli. Giornale di Storia della medicina* 13, 2, pp. 373-399.

En cuanto al *discurso jurídico*, éste también hace sus aportaciones para redondear la idea de la mujer como ser inferior. El Derecho Romano Castellano sigue la legislación romana, donde el cabeza de familia, la razón, la inteligencia, el poder y el orden, es el padre, el *pater familias*¹³⁷ (Alvarado Escudero, 2016: 386). Este modelo ibérico se traslada al Nuevo Mundo con complejos resultados debido al amancebamiento, al concubinato, y a los hijos ilegítimos que nacían de las relaciones entre indígenas, mestizas, zambas, mulatas o mujeres negras (Alvarado Escudero, 2016: 386). En cuanto a la mujer, su actividad estaba relegada al ámbito familiar y doméstico, su patrimonio debía ser administrado por su padre, o en si estaba casada, por su marido. Incluso si la mujer era viuda debía respetar ciertas normas, como lo establecía el *Fuero Real*, por ejemplo, el *tempus lugendi*, esto consistía en esperar al menos un año antes de contraer nupcias y tener un comportamiento (Gacto, 2013: 47). Existía una “discriminación sexual de base sociológica; así, el deber de observar buena conducta, de hacer vida retirada, bajo pena de perder las mandas que le hubiera dejado el difunto, o de perder incluso su parte en los bienes gananciales” (Gacto, 1984: 53), estas obligaciones de fidelidad póstuma que se exigían a la viuda no eran necesaria en el caso de los viudos. Se juzgaba a la viudez como un estado peligroso y ambiguo. “Por una parte, se la consideraba como una etapa de la vida de una mujer que la dotaba de potenciales privilegios” (Mirrer, 1994: 9), es decir, que podía disponer, aunque siempre bajo supervisión de sus propiedades, y “Por otra parte, la viudez era considerada como un estado que liberaba a la mujer, permitiéndole actuar con desenfreno, lascivamente, y sin respetar principios” (Mirrer, 1994: 9)¹³⁸.

Por lo dicho anteriormente se puede concluir con que el estado de viudez no era bien visto socialmente y se consideraba que la mujer luego de haber cumplido con su función de esposa y madre se debía consagrar a la castidad. La mujer independientemente de su estado civil debía ser protegida por el hombre, de manera similar que a los niños e incapacitados, porque ésta, era considerada “imbécil por

¹³⁷ “Los sometidos (*al pater familias*) podían ser varones no emancipados, solteros o casados sin importar su edad, y mujeres que no hubieran pasado por matrimonio a otra familia, la mujer del *pater familias*, las mujeres de todos sus descendientes varones casados *cum manu*, y las personas dadas en adopción a él, o a cualquiera de sus descendientes varones. Como se puede ver, el lazo familiar no era forzosamente por descendencia, sino por potestad” (López Guardiola, 2012: 35)

¹³⁸ Para ampliar el tema jurídico sobre la viudez véase: Mirrer, Louise (1992): Observaciones sobre la viuda medieval en la literatura (Libro del Buen Amor) *Asociación Internacional de Hispanistas: Actas Irvine, 1992*. University of California, pp. 9-15.

naturaleza”, según el Código Justiniano en el que se basaban las leyes jurídicas del siglo XVI (Alvarado Escudero, 2016: 387). Como puntualiza Gacto, “la *imbecillitas seu fragilitas sexus* a la que continuamente hacen referencia los tratadistas (la simpleza y debilidad del sexo femenino) aconseja no reconocer a la mujer una capacidad jurídica plena en asuntos que impliquen un cierto nivel de responsabilidades” (2013: 29). El autor concluye con la idea de que con la aceptación de este principio de inferioridad se obtenía la consecuencia lógica que favorecía a las mujeres en algunas materias, por ejemplo, no estaban obligadas a conocer la ley, y se les justificaba algunos comportamientos ilícitos, antijurídicos o no excusables en un varón (Gacto, 2013: 29). La mujer podía tener sus ventajas como no comparecer en juicios y hacer usufructo de penas más condescendientes, entre otros puntos. Por lo tanto, la relativa incapacidad femenina en el Derecho civil se correspondía en ocasiones con una menor exigibilidad del Derecho penal (Gacto, 1988: 24).

Los tres tipos de discursos, el teológico, el médico o científico y el jurídico se retroalimentan continuamente para justificarse recíprocamente y así tener bases científicas, teológicas y jurídicas para dominar legalmente a la mujer durante siglos alegando inferioridad en todos los aspectos. Este discurso que se genera es el que tendrá auge en la península durante el Renacimiento español y luego será trasladado, con sus respectivas consecuencias a América. Las consecuencias, entre otras, serán que la *conducta esperada* que tienen en su imaginario social los conquistadores no será la que hallarán en América, por lo tanto, querrán imponerla. Uno de los inconvenientes en la imposición de conductas era que, si bien en España la mujer estaba supeditada al sistema patriarcal, en América no siempre era así, por ejemplo, en la región andina “la mujer se caracteriza por una concepción de la sexualidad como un juego de opuestos complementarios e igual de necesarios para el mantenimiento del bienestar de todo el grupo” (Alvarado Escudero, 2016: 395). En la zona andina de la costa norte las mujeres tenían gran consideración social y participaban activamente en las celebraciones religiosas dentro de una sociedad marcadamente teocratizada (Alvarado Escudero, 2016: 395). Los cronistas describen a las mujeres indígenas bajo un marco comparativo con las mujeres europeas del siglo XVI, Alvarado Escudero sostiene que esta interpretación es un grave error porque no asimilaron correctamente el rol de la mujer amerindia puesto que ambas diferían en multitud de aspectos en cuanto a las relaciones de género (2016: 394-395). Hay que subrayar que la imposición en América de toda esta legislación española produjo un gran impacto

cultural en la población indígena, el proceso de evangelización en la conquista que intentaba imponer la *conducta esperada* transformó profundamente las estructuras sociales y culturales de los pueblos indígenas de América. La aculturación, cambió radicalmente el punto de referencia del mundo simbólico por el cual se regían las culturas prehispánicas y los modelos que se impusieron trastocaron y reformaron el imaginario colectivo de los individuos (Núñez, 1999: 40). La evangelización fue la máscara de un brutal sistema de esclavitud y de atropello a súbditos que se suponía estaban bajo la protección de la Corona española; el racismo y la codicia, y no la bondad cristiana o el impulso culturizador, fueron los pilares que sostuvieron el sistema colonial (Oviedo, 1995: 126).

Con los *discursos científicos, teológicos y jurídicos* convive la *Querella de las mujeres*. La *Querella de las mujeres*¹³⁹, según Rivera Garretas, fue un complejo y largo debate filosófico, político y literario que se desarrolló en Europa durante parte de la Edad Media y la Edad Moderna, hasta la Revolución Francesa. En este debate filosófico y político muchos trataron de demostrar la «inferioridad natural» de las mujeres y la «superioridad» natural de los hombres. Por la temática estuvo vinculado a universidades y al mundo clerical (Rivera Garretas, 1996: 27). Se pueden distinguir dos movimientos durante los siglos centrales de la Edad Media que fueron los precedentes de la Querella de mujeres, “el primer movimiento, el de carácter social, es el llamado *Frauenfrage*¹⁴⁰, «cuestión de mujeres»” (Rivera Garretas, 1996: 27 “Este fue un movimiento algo inconexo de mujeres que decidieron rebelarse contra el orden preestablecido, para esto renunciaron al matrimonio y a la vida religiosa reglada. Vivieron en grupos informales femeninos como las beguinas y las beatas y se afiliaron a organizaciones herética o semiheréticas europeas del primer milenio (Rivera Garretas, 1996: 27). El segundo movimiento era el masculino de carácter académico, señalaba la diferencia entre hombres y mujeres y abogaba la superioridad de los

¹³⁹ Para ampliar el tema de la Querella de las mujeres véase: Arriaga Flórez, Mercedes y Cerrato Daniel (2021): La querella de las mujeres en Italia. una revisión bibliográfica, en: Revista internacional de Pensamiento Político - I Época - vol. 16, pp. 125 -147, Ferrándiz, Juan Francisco (2015). "Siglo XV. La querella de las mujeres: El debate filosófico. teológico. científico. político y literario para demostrar la «inferioridad natural» de las mujeres" en: *Clío Revista de Historia*, nº. 168, pp. 42-50; y Bock, G., Zimmerman M. (coords). (1997) *Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.

¹⁴⁰ SIC Tendría que ser “Frauenfrage”. El inconveniente es que en todos los estudios en que se cita este pasaje se sigue divulgando el mismo error, por ejemplo, en las tesis de: Neira Toboso, Isidoro (2016): *Cien años de presencia femenina en España (1868-1968)*, [Tesis doctoral, Universidad de Sevilla]. Editorial académica española p. 20 o en: Limic, Tijana (2017): *Mujeres del teatro español entre 1918-1936: Halma Angélico y la búsqueda de la humanidad*, [Tesis doctoral, Universidad de Granada]. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/48561> p.105.

hombres¹⁴¹. Desde mediados del siglo XIII participaron en el debate académico de la Querrela de las mujeres principalmente hombres. Algunos sostenían la tesis «superioridad natural» de los hombres (Rivera Garretas, 1996: 28). La situación cambió en torno al año 1400 cuando Christine de Pizan tomó parte en la Querrela y le dio un contenido feminista (Rivera Garretas, 1996: 28). Desde ese momento la Querrela conservó los contenidos feministas hasta la Revolución Francesa, etapa en la que finaliza la debido a que el debate literario, filosófico y político pierde importancia frente al protagonismo de la lucha social en masa (Rivera Garretas, 1996: 28)¹⁴².

Arriaga y Cerrato afirman que durante el debate filosófico literario de la Querrela se configura una experiencia de resistencia y de autoafirmación dentro de una cultura que las rechaza a las escritoras, no porque las crea incapaces sino porque son mujeres ilustres viriles, andróginas y errores de la naturaleza (2021: 130). De la Querrela de las mujeres participan un grupo de humanistas en España, Italia y Francia: Cristine de Pizán Cristine de Pizán (1364-1430), Isotta Nogarola (1418- 1466) Isotta Nogarola (1418-1466), Teresa de Cartagena (1435-1478), Cassandra Fedele (1465-1558), Laura Cereta (1469- 1499) y Alessandra Scala (1475–1506) (Arriaga Flórez y Cerrato, 2021: 130), Todas ellas luchan contra la hostilidad de los círculos culturales masculinos y reivindican el papel de las mujeres como sujetos de cultura, especialmente Laura Cereta (1469), quien escribe en 1488 *Defensa de la instrucción liberal de las mujeres* (Arriaga Flórez y Cerrato, 2021: 130). Laura Cereta y Cassandra Fedele serán las mujeres que traspasen lo privado para incursionar con su *eloquentia* y *sapientia* en cenáculos literarios y en ambientes universitarios (Arriaga Flórez y Cerrato, 2021: 130). Cabe destacar que no solo mujeres escritoras tomaron parte en estos debates, Cosentino asegura que al inicio del siglo XVI la condición de la mujer fue objeto de reflexión tanto en la novela, lírica cortesana y en los poemas caballerescos donde las mujeres eran el centro de la curiosidad (Cosentino, 2006: 69). Esto se evidencia: “Come testimonia il progressivo affermarsi di una vera e propria «querelle des femmes», non soltanto i compiti, ma anche la stessa natura femminile vengono ora interamente rimessi in discussione” (2006: 69). Entonces como tanto las capacidades y la naturaleza femenina se puso en tela de juicio, algunos escritores

¹⁴¹ Véase el apartado 4.6.1 Las teorías medievales de género.

¹⁴² Si bien este artículo de Rivera Garretas es ensayístico aporta ideas interesantes para mi trabajo como el marco de la Querrela de las mujeres como movimiento social femenino en España y el tema del adorno femenino.

participaron en ese debate y se opusieron a las visiones misóginas, comenzando a proclamar la nobleza y la excelencia de las producciones femeninas (Cosentino, 2006: 91). Como ejemplo de estos escritores cita a Agrippa con su *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* o *De la nobleza y preexcelencia del sexo femenino* de 1529 y Galeazzo Capra quien publicó en 1525 *Della eccellenza e dignità delle donne* (Cosentino, 2006: 91). Arriaga Flórez y Cerrato también hacen referencia a obras como *Institutio Matrimonii Christiani* (1526) de Erasmo, donde se señala la igualdad espiritual de las mujeres en el matrimonio y la sociedad y la obra de Bartolomeo Goggio *De laudibus mulierum* (1497) en la cual se expone que la desigualdad entre hombres y mujeres es una idea sin fundamento (2021: 127). Muriel explica que Tomás Campanella (1568-1639) fue defensor de la educación igualitaria y que abogaba por el acceso femenino a la cultura y a la educación, ya sea en materias como matemáticas, medicina o ciencias naturales, insistiendo además en la importancia del ejercicio físico para que las mujeres permanecieran sanas y fuertes, pero también les prohibía los atavíos lujosos, la frivolidad y la ociosidad (Muriel, 2004: 23).

Pero este apoyo masculino no fue gratuito, algunos autores como Lodovico Domenichi (1515-1564) o Alessandro Pissolomini (1508-1579), estaban convencidos de las capacidades de las mujeres, las defendían en sus textos y por posiciones privilegiadas dentro de la cultura, apoyaban la inclusión de las femenina escritoras, publicando y promocionando sus obras, pero también los textos dedicados y dirigidos a las mujeres representa la apertura a un nuevo mercado, el femenino (Arriaga Flórez y Cerrato, 2021: 130-131). Los escritores escriben a favor de las mujeres para recibir un beneplácito, protección y/o mecenazgo de mujeres influyentes para obtener éxito (Arriaga Flórez y Cerrato, 2021: 130). Algunos autores filóginos utilizan la retórica del *affectio* para establecer simpatía y empatía y así afrontar temas femeninos, como el cuerpo y las pasiones, entre otros, porque estos hombres no tenían experiencias directas (Arriaga Flórez y Cerrato, 2021: 130). En cambio, para otros autores la Querella era una oportunidad para exhibirse ellos mismos escribiendo obras misóginas y filóginas al mismo tiempo (Arriaga Flórez y Cerrato, 2021: 130-131). Hay diferencias sustanciales entre las escritoras y escritores que escriben en este debate, aunque pertenezcan a la “misma clase social: la nobleza” ya que no comparten las mismas experiencias vitales (Arriaga Flórez y Cerrato, 2021: 131).

Evidentemente los discursos oficiales fueron más fuertes que estos debates sobre la naturaleza femenina porque los superaron y se impusieron en la sociedad.

Conclusión

En este capítulo se vio cómo en las crónicas el concepto de autoría, discurso histórico y polémica se interrelacionan en la validación de los locus de enunciación. Se observó que frecuentemente los cronistas usan el recurso del formal de la falsa modestia para interpelar al lector (Añón, 2012: 92) Del mismo modo se determinó la noción de *experiencia* en los cronistas, inscripta en el cuerpo determinante que acerca a la retórica legas de probanzas y la idea de “escritura corpórea” que “organiza la retórica del cuerpo” en torno de la cual se desarrolla la autoría.

Se presentaron las teorías medievales de género (Rivera Garretas, 2005) y se habló de la triple opresión de las mujeres indígenas por su estrato social, su raza y su género. Se tematizó la mirada subjetiva de los cronista siguiendo los discursos oficiales (Alvarado Escudero, 2016) *teológicos*, *científicos* con los argumentos que probaban precariedad intelectual y la culpabilidad de la mujer ante la infertilidad (Fiorentini Cañedo, 2011) y *jurídicos* con las debidas justificaciones que probaban la inferioridad jurídica femenina (Gacto, 2013); y de la errónea comparación de los cronistas de las mujeres indígenas con las españolas del siglo XVI a pesar de las diferencias en cuanto a relaciones de género en ambas sociedades. En cambio, en el próximo capítulo se tratará a la mujer dentro de la crónica, será el foco de las mismas. También se tematizó la importancia del debate denominado posteriormente como *Querrela de las mujeres* (Arriaga Flórez y Cerrato Daniel 2021; Cosentino, 2006; Ferrándiz, 2015; Rivera Garretas, 1996 y Zimmermann, 2017) para las escritoras y también algunos intelectuales que se opusieron a los discursos oficiales negando que estas mujeres fueran incapaces.

Los cronistas reconocen la alteridad en América por género y etnia. El sujeto colonial colonizado se reconoce a sí mismo reconociendo al *otro* y la necesidad de diferenciarse jerárquicamente del otro provoca que se vea la alteridad como una manera de delimitar su propia identidad. Por lo tanto, en estas crónicas se observa que la mujer amerindia en su propio espacio sufre una doble dominación porque es oprimida por ser mujer e indígena por el *otro* español. Los cronistas siguen el rol natural de sumisión y pecado que trazaba la cultura clásica como por la Biblia, así como sucedió con Pandora y Eva.

Sin embargo, dentro de los estereotipos que crearon los cronistas como el estereotipo de la mujer malvada, la desconocida o la viciosa, por ejemplo, sí se utiliza el estereotipo de la mujer vista por su bondad, comparándola con la Madre de Jesús, la

Virgen María, para que sirva de ejemplo evangelizador a otras mujeres indígenas. Pero también sucedía, al contrario, el estereotipo de la mujer malvada sería la antagonista, el ejemplo que de ninguna manera había que seguir.

Los cronistas reconocen la alteridad en América por género y etnia. El sujeto colonial colonizado se reconoce a sí mismo reconociendo al *otro* y la necesidad de diferenciarse jerárquicamente del otro provoca que se vea la alteridad como una manera de delimitar su propia identidad. Por lo tanto, en estas crónicas se observa que la mujer amerindia en su propio espacio sufre una doble dominación porque es oprimida por ser mujer e indígena por el *otro* español. Los cronistas siguen el rol natural de sumisión y pecado que trazaba la cultura clásica como por la Biblia, así como sucedió con Pandora y Eva.

Siguiendo los criterios de Fuggle se puede afirmar que las obras de los cronistas del corpus tienen ciertas características particulares, y siempre cumplen con una escritura que responde a unos propósitos claros¹⁴³. Algunos cronistas disculpan por sus fracasos como Colón, Cortés o Álvaro Núñez, en otros casos quieren refutar las versiones oficiales, como la de Bernal Díaz, otros quieren dejar grabado sus nombres en la historia sagrada como Colón o en la humana con Bernal Díaz (Fuggle, 1990: 329).

A través de la caracterización de Fuggle puedo afirmar que los textos aquí analizados cumplen siempre al menos dos de las tres singularidades que menciona la autora.

Fuggle subraya que éstos escritos tienen algunas características particulares, siempre cumplen con una escritura que responde a unos propósitos claros, algunos se disculpan por sus fracasos como Colón, Cortés o Álvaro Núñez, en otros casos quieren refutar las versiones oficiales, como la de Bernal Díaz, otros quieren dejar grabado sus nombres en la historia sagrada como Colón o en la humana con Bernal Díaz (1990: 329). Ahora voy a resumir las características del *yo* en cada uno de los cronistas. En los textos de Colón irrumpe su *yo* fuertísimo mezclado con la visión de Las Casas, pero en ambos casos, hay intenciones de autoacreditación. La actitud ideológica está impuesta por Las Casas y no tanto por Colón. Existe un conflicto que se puede leer entre líneas en su narración. Definitivamente Colón sabe que debe convencer a los Reyes Católicos de que la empresa de la conquista de las Indias es

¹⁴³ Descargo: esta sección de las conclusiones es una fusión de parte de las conclusiones del capítulo 3: Presentación de los cronistas y sus visiones y del capítulo 4: La mirada autotestimonial. No podía agregarlas en el capítulo 3 sin tener la base teórica del 4, por motivos de coherencia opté por esta modalidad.

rentable y con todos los medios de comerciante argumenta su discurso para persuadirlos. Colón busca credibilidad y para ello recurre al respaldo de autoridades intelectuales y cita narraciones mitológicas. En su narración, Hernán Cortés tiene un *yo* importante que no llega a ser soberbio. Una característica común es el uso del *yo colectivo* o *nosotros*. Cortés se autoacredita ante los demás cronistas recurriendo a diversos testimonios, de esta manera se autolegitima como líder misericordioso. Además, a través de su *yo* impone su ideología porque quiere convencer a las autoridades gubernamentales de sus excelentes actitudes de hombre católico, servidor del rey, militar exitoso y astuto estratega que son rasgos que representan los valores del *sujeto colonial colonizador* que se propagaban en las novelas de caballería. Bernal del Castillo posee un *yo* testimonial que enfatiza todo el tiempo la autoacreditación y sobre todo su objetivo es persuasivo y refutativo ya que escribe en respuesta a los escritos de Gómara muchísimos años después de que ocurrieran los hechos. Por este motivo, consciente de que tiene que convencer al público, esboza los inicios de los que algunos llaman el barroco americano (Carpentier, 1990: 182) y la primera novela latinoamericana por la detallada trama histórica y el sentido de esta (Añón, 2013: 219). Además, este cronista, cuenta con un personaje femenino recurrente, la Malinche. Bartolomé de Las Casas también irrumpe con un *yo* en el que reposa la autoacreditación como hombre de Dios, su propósito es persuasivo. Posee el *yo* persuasivo y polémico más importante de todos estos cronistas, escribe para los reyes y para el mundo. Esa convicción será la obra de su vida y busca absolutamente la comprensión de su posición ideológica abogando por los derechos de los indígenas. También cumple la tercera caracterización del *yo* que tiene que convencer al público y de aquí su tendencia a la hipérbole en sus escritos. En Lizárraga se observa, al igual que en los otros cronistas un *yo* testimonial y una autoacreditación que se basa como la de Las Casas y la de Sahagún en su calidad de hombre de la Iglesia. En ese caso, su *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* no tiene un fin profundamente persuasivo como el de Las Casas, aunque entre sus objetivos está el de salvar las almas de los indígenas. A pesar de ello, su obra es informativa. Fray Lizárraga intenta trasladar credibilidad y veracidad al lector empírico y para esto se basa en su propio testimonio y en las declaraciones de colonos y en ocasiones, de indígenas.

Álvar Núñez Cabeza de Vaca es otro cronista que posee un *yo* testimonial profundamente fuerte. Existe una evolución enorme desde el *yo* del naufrago, vencido

por la naturaleza hasta el yo casi divino que sigue los mandatos de celestiales. Su propósito es persuasivo, él es un personaje en una enorme aventura en cuanto a duración temporal y ámbito geográfico, sin embargo, sigue adelante con el yo que se transforma y se invierte convirtiéndose en el *otro*, siendo él mismo un palimpsesto parte del discurso del fracaso. Cabeza de Vaca quiere imponer su actitud ideológica de ser elegido y mesiánico y persuadir a la Corona, hecho que consigue porque luego obtiene la Gobernación del Río de la Plata. Cabeza de Vaca cae muchas veces en lo mágico y fantástico en sus relatos, pero siempre obtiene testimonios para autolegitimarse. La *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* muestra a un Jerónimo de Vivar con un yo testimonial que siempre aboga por la veracidad. No tiene los tres rasgos que presenta Fuggle tan definidos como las obras de los otros cronistas ya que su obra es más bien informativa porque amplía las fuentes históricas y por la información lingüística que aporta (Chávez Fajardo, 2014: 196, 200, 206) y no tan persuasiva. Aunque sí tiene un yo persuasivo que da cuenta al rey de las empresas indianas, como también motiva al lector a emprender una empresa similar (Chávez Fajardo, 2014: 199). En su narración hay una combinación de géneros y tipos discursivos que apuntan a la polivocalidad del sujeto cronista porque se intercala el discurso cronístico y el discurso descriptivo (Chávez Fajardo, 2014: 36). Finalmente, Bernardo de Sahagún y la *Historia de las cosas de Nueva España*. Como se dijo anteriormente este fray, como Las Casas Y Lizárraga tiene un yo testimonial que se apoya en su calidad de religioso, su propósito con esta obra es titánico. Considero que, si bien su objetivo era evangelizar al pueblo indígena, por lo tanto, inevitablemente, debía persuadir a las autoridades sobre los mejores métodos para hacerlo. Con este fin, desarrolla una serie de investigaciones de campo para recolectar datos y así conocer mejor a la población indígena. De este modo esperaba obtener resultados excelentes para su cometido. Al realizar este estudio interdisciplinario, porque tenía una serie de personas que lo ayudaban con diferentes especializaciones, estaba consolidando su posición ideológica (Magaloni Kerpel; 2019: sp). Asimismo, sentaba las bases de la etnografía y todo el material recogido sería distribuido en los centros de cultura para el conocimiento de los lectores empíricos. Sahagún experimentó un proceso de asimilación cultural porque empezó como un proyecto para la evangelización y terminó admirando las instituciones indígenas y rescatando, a sabiendas, una pequeña parte de la pérdida total (Oviedo, 1995: 138).

Visiones del mundo y del universo femenino en los textos fundacionales americanos

*En los ojos la carga de una enorme tristeza,
En el seno la carga del hijo por nacer,
Al pie del blanco Cristo que está sangrando reza:
-¡Señor, el hijo mío que no nazca mujer!*

Alfonsina Storni, La que comprende

Objetivos

La meta de este capítulo es mostrar a la mujer como foco de las crónicas. Se hablará de la mujer española, del bagaje cultural que lleva a América y de cómo su rol femenino irá cambiando con el paso del tiempo para adecuarse a las necesidades del Nuevo Mundo. Se hablarán de temas que estuvieron directamente relacionados con la mujer española, la india y la mestiza en el Nuevo Mundo como la conducta esperada, los deberes de las mujeres, el matrimonio, la maternidad, la formación de las familias en América, las costumbres sociales, las desviaciones sociales y castigos y la vida conventual.

5. Visiones de mundo y el universo femenino en los textos fundacionales americanos

5.1 La mujer española¹⁴⁴

La función de la mujer española en la sociedad va cambiando con el paso del tiempo. Los medios necesarios para resolver las cuestiones de la variación del rol femenino son múltiples y, entre ellos, sin mayor duda, se encuentran tanto los textos de narradores y poetas españoles de la baja Edad Media, que describen a la mujer en su ámbito de origen, España; como los de los propios cronistas de Indias que explican sin mayor controversia, el rol de la mujer española en las Indias y cómo fueron las políticas de conquista que instrumentó la Corona ibérica en esos territorios en relación con sus habitantes según su raza, su género y su estrato social: violencia simbólica y violencia física. Se ha de partir con este análisis y atendiendo a esas reflexiones desde la Península Ibérica.

Ya avanzada la colonización y conquista de las Indias, Fray Luis de León (¿1527? - 1591) (Boruchoff, 2010: 595), poeta y monje agustino de la Universidad de Salamanca fue quien escribió, a mediados del siglo XVI, el perfecto manual de la mujer española, *La perfecta casada*, erigiéndose como el principal estandarte de la mujer como ángel de hogar y hasta legitimando los malos tratos, al escoger la siguiente cita de San Basilio para ilustrar un pasaje de su libro:

¹⁴⁴ En algunas ocasiones, en este trabajo, se hablará por motivos de redacción literaria de *la mujer* en singular. Sin embargo, en ningún momento esto tiene que incidir en la interseccionalidad de esta investigación.

Que por más áspero y de más fieras condiciones que el marido sea, es necesario que la mujer le soporte, y que no consienta por ninguna ocasión que se divida la paz. ¡Oh, que es un verdugo! ¡Pero es tu marido! ¡Es un beodo! Pero el ñudo matrimonial le hizo contigo uno. ¡Un áspero, un desapacible! Pero miembro tuyo ya, y miembro el más principal (León [1584]1992:101-102).

Fray Luis de León deja constancia de que la mujer se debe a su marido sin importar las circunstancias que se desenvuelvan en el matrimonio, lo único válido es el compromiso hecho ante Dios y antes los hombres, un lazo, un nudo indestructible.

Lizárraga también dejó constancia en sus crónicas de la poca libertad que gozaban las mujeres españolas o criollas. Muchas veces el sujeto femenino peninsular no es activo es su manera de obrar ni en tomar decisiones tan importantes como, por ejemplo, aceptar un matrimonio: “Doña Lucrecia fue casada con Juan de Rivas” (*Descripción*: 51). El verbo utilizado en su forma pasiva no es algo arbitrario en la pluma de Lizárraga, sino que el religioso al utilizar la voz pasiva está acentuando el poder del patriarcado sobre el género femenino y la pasividad impuesta a las mujeres. Sin embargo, sí se observa la posibilidad que tenían las mujeres de buen pasar económico, de fundar espacios femeninos de libertad, como eran los conventos. Gracias al descubrimiento o reinterpretación de fuentes documentales se puede afirmar que la mujer tuvo más participación en la época colonial de lo que se pensaba, tanto en la fundación de escuelas y conventos y en la administración de propiedades familiares (Lavrin, 1990: 24). Por lo tanto, la caracterización de las mujeres como un grupo homogéneo resulta ya inadecuada, hay que replantearse la *conducta esperada* para la mujer en los diversos grupos femeninos socioétnicos en los distintos períodos y en diferentes etapas de la vida de la mujer (Lavrin, 1990: 24).

Estos lugares, los monasterios, eran alternativas al matrimonio o a la vida de viuda. Consistían en refugios femeninos de libertad siempre que no estuvieran subordinados a la jerarquía religiosa masculina (Rivera Garretas, 1998: 559). Con el tiempo los centros religiosos femeninos en Latinoamérica fueron asentándose y creciendo con regularidad:

Ha crecido tanto el número de religiosas profesas, con favor del Altísimo Dios, que el día de hoy sustenta más de 140 monjas, sin más de 40 novicias, y sin el servicio que tiene de las puertas dentro, con toda religión y ejemplo, cuanta Nuestro Señor la prospere en su servicio (*Descripción*: 50).

Las creencias de los cronistas se ven reflejadas en sus textos, muchas veces motivadas por las vivencias individuales como expresa Lizárraga: “esto lo dice la experiencia” (*Descripción*: 138) o colectivas relacionadas con el saber popular. Lizárraga, por ejemplo, expone una presunción positiva sobre las mujeres, dice

expresamente que donde hay agua buena, se debe referir al agua potable, apta para el consumo humano, las mujeres son más dispuestas, es decir, que son tienen una aptitud buena para el trabajo. Lizárraga no está hablando de una cualidad física, o sea, de la belleza, sino de la predisposición de las mujeres para las labores. Llego a esta conclusión debido a que anteriormente el religioso dice que los hombres son gentiles, pero “las mujeres les hacen gran ventaja” (*Descripción*: 138).

Según Barriga en la Edad Media la mujer gozaba de una importante personalidad jurídica una notable capacidad de obra legal autónoma (2013: 93). En el siglo XV, en España, se comienzan a redefinir los espacios en su relación con cada sexo. A las mujeres se las continúa limitando o, incluso, despojando de las grandes categorías con que el ser humano estructura su imaginario, su espacio / tiempo, reduciendo éste a un *continuum* cíclico y recurrente, vaciado de referencias estables. La mujer pierde en la segunda mitad del siglo XV el protagonismo que había conquistado durante el Renacimiento, la mujer pasa a ocupar un papel pasivo o incluso ausente (Barriga, 2013: 94). Las relaciones amorosas se vuelven platónicas porque se exalta este tipo de amor: “un amor que, pese a centrarse en la mujer ausente implica, de hecho, la anulación de la mujer. Son las relaciones prototípicas que mantienen Don Quijote y Dulcinea. Se defiende la desexualización de la mujer, y el cuerpo femenino queda vedado” (Barriga, 2013: 94). Durante el Renacimiento se impone el perfil positivo de la mujer, sostiene Barriga, y lo que debe ser la feminidad queda expuesta en el *Jardín de las nobles doncellas* de Fray Martín de Córdoba hacia 1470 (2013: 94). Existe una transformación en el tratamiento de la feminidad por parte de los grandes intelectuales:

a lo largo del siglo XVI se observa una cierta evolución conceptual en el tratamiento de la mujer. La «*Instrucción de la mujer cristiana*» de Vives y los «*Diálogos*» de Erasmo de los años 20 del XVI concluyeron con el papel «*maligno*» de la mujer y dieron paso a una literatura más pragmática que pretendía dirigir e ideologizar el papel de la mujer en la sociedad, con objeto de convertirlas en buenas madres y dóciles hijas y esposas (López Yepes y Vivas Moreno, 2021: 26).

Luis Vives, Fray Luis de León y Juan de la Cerda discutirán el concepto de la feminidad Juan de la Cerda (Barriga, 2013: 94). Estos autores describen cuáles son los deberes de la mujer según el estado en el que se encuentre, es decir, si es una doncella, si está casada y si es viuda o religiosa (Barriga, 2013: 94). El matrimonio, y por lo tanto el estado en el que la mujer se encuentra, se halla con una expresión muy evidente en *La perfecta casada*:

estándose sentada con sus mugeres, bolteando el huso en la mano y contando consejas, como la nave, que, sin parecer que se muda, va navegando, y pasando un

día y sucediendo otro, y viniendo las noches, y amanesciendo las mañanas, y corriendo como sin menearse la obra.... (León [1584]1992:114-115).

Fray Luis de León modela¹⁴⁵ el espacio/escenario que debe ocupar la mujer honesta, actualizando antiguas dicotomías aristotélicas y perfeccionando los mecanismos de control. Dicho en frases taxativas del fraile agustino:

Como son los hombres para lo público, así las mugeres para el encerramiento; y como es de los hombres el hablar y el salir a la luz, así dellas el encerrarse y encubrirse (León, [1584]1992: 181).

El fraile da por hecho que el lugar natural del hombre es fuera de la casa, haciendo vida social a la luz del día, en cambio, el lugar por naturaleza de la mujer es el encierro del hogar donde permanece encubierta. Según Barriga en el siglo XVI se afirma el nuevo estatus de la mujer como “No-Ser” porque la mujer debe desaparecer de la vida social (2013: 94). El mayor peligro para una mujer radica en “Ver y Ser-Vista” apartándose, de esta manera, de los muros simbólicos de su invisibilidad social (Barriga, 2013: 94). A la mujer se la confina socialmente¹⁴⁶. Barriga asegura que “la mujer que moviliza tantos esfuerzos en la rivalidad de los hombres por su conquista está obligada a permanecer socialmente oculta” (Barriga, 2013: 94).

La obsesión por el efectivo aislamiento femenino justifica los diferentes registros retóricos desde los que aborda la cuestión. El hogar se transforma en el ámbito natural femenino, rodeado de criaturas que constituyen el fin de la existencia de la mujer. Frases que van desde el aforismo y la metáfora a la crueldad: "porque sus pies son para rodear sus rincones... no los tiene para rodear los campos y las calles" (León [1584]1992: 180). No elude el fraile la necesidad de tortura para someterlas a la prisión/hogar:

Los chinos, en nasciendo, les tuercen a las niñas los pies, porque cuando sean mugeres no los tengan para salir fuera, y porque para andar en su casa, aquellos torcidos les bastan (León [1584]1992: 180)¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Vajirra afirma que los sujetos en las narraciones “son performados a partir de los efectos de las representaciones de los dispositivos discursivos con determinados atributos y competencias con el objetivo de orientar sus funciones” (Vajirra, 2019: 12). En la modernidad temprana hubo diferentes dispositivos discursivos que construyeron una representación de la mujer “perfecta” para queda estrato social, estas posiciones que marcaban un modelo de vida se denominaban “estados”, se contemplaba el estado de doncella, casada, viuda, religiosa, y estos se impusieron como modelo de vida. (Vajirra, 2019: 12).

¹⁴⁶ Fray Luis también habla sobre este confinamiento social y contrapone los conceptos ámbito público/privado, luz/oscuridad, libertad/encierro:

“Ninguna causa tenéys, para salir de casa, que no sea grave y severa, que no pida estrechez y encogimiento; porque, o es visita de algún fiel enfermo, o es ver la misa o el oyr la palabra de Dios. Cada cosas destas es negocio sancto y grave” (León [1584]1992: 181).

¹⁴⁷ Véanse los estudios sobre Fray Luis de León de: Acereda Alberto (1993): El prototipo femenino en la poesía de Fray Luis de León, en: *Cuadernos de ALDEEU (Asociación de Licenciados y Doctores Españoles en Estados Unidos)*, 9, núm. 2 (noviembre 1993), pp. 171-182; Arribas, Luis (2001): “Fray

En esta cita se aprecia cómo se margina y subyuga a la mujer para poder seguir imponiendo el orden patriarcal vigente que jerarquizaba el poder masculino sobre la libertad femenina. Vijarra considera que dentro de la concepción luisiana el enunciador deja asentado la función social y el deber espiritual de la “perfecta casada” pero no dice nada o muy poco del cuerpo femenino (Vijarra, 2019: 12). Paulatinamente el cuerpo de la mujer aparece en la narración, pero con adjetivos peyorativos, con matices denigrantes (Vijarra, 2019: 12). Como se puede observar en la cita anterior la mujer tiene cuerpo, pero poco importa lo que suceda con él. Se habla de “los pies” dando a entender que para lo que tienen que hacer las mujeres, es decir, la serie de obligaciones que tiene para con su marido, su familia y Dios, los pies torcidos son suficiente. El verbo “torcer” implica dolor, tortura y el verbo encerrarse, andar por casa, (no) salir “ejerce un juicio de valor positivo sobre el eje «buena mujer»” (Vijarra, 2019: 13). Por oposición, en la “mala mujer” hablar, “abrir la casa-cuerpo es considerado anti-natural” (Vijarra, 2019: 13). Por lo tanto, se llega a la conclusión de que si:

el cuerpo es casa y la casa, cuerpo es «natural» que estén cerradas y custodias las aberturas exteriores de la casa (puertas, ventanas y tornos) y del cuerpo (vagina y boca), y con la precaución de un doble cerramiento / encerramiento: cuerpo adentro de la casa y, además, boca y vagina cerrada teniendo en cuenta que la mujer es «cosa de valor» y, además, cualquier traspié femenino es capaz de derribar la honra familiar (Vijarra, 2019: 14).

Es decir, una mujer respetable no sale a la calle, prefiere encerrarse y andar por casa con sus pies torcidos, reforzando la dicotomía hombre, perteneciente al espacio público y mujer, perteneciente al espacio privado para evitar posibles deshonras familiares.

La misoginia surge en la literatura hispánica durante el siglo XV, a diferencia de lo que sucedía en Europa durante la misma época (Ornstein, 1941: 220). El pensamiento misógino no sigue un orden cronológico, es decir, si en el siglo XIV con el *Libro del Buen Amor* del Arcipreste de Hita se observa una igualdad entre los sexos y gozosa relación entre ellos¹⁴⁸, en el siglo XV el Arcipreste de Talavera toma una postura condenatoria hacia el sexo y la sexualidad femenina (Martí, 2010:11).

En la misma época en la que escribiera Fray Luis de León surgieron en España los romances que, como su nombre lo indica, iniciaron una serie de escritos, en sus

Luis de León, un misógino progresista en la querrela de las mujeres”, en: Segura, Cristina (coor.): *Feminismo y misoginia en la literatura española*. Madrid: Narcea, pp. 149-160 y Rico, Francisco (2003): *Los códigos de Fray Luis*, en: *Los discursos del gusto: notas sobre clásicos y contemporáneos*, Madrid, Destino, (Colecciones Imago Mundi; 40), pp. 95-98.

¹⁴⁸ Idea formulada por las teorías de los sexos. Véase el apartado 4.6.1 „Teorías medievales de género”

orígenes anónimos que, aún hoy, continúan memorizándose, como el famoso *Romance de Doña Florida o Rosa Florida* que se atribuye al novelista sentimental Juan Rodríguez del Padrón (Rodríguez Puértolas, 1992: 10):

En Castilla está un castillo, que se llama Rocafrida;
al castillo llaman Roca, y a la fonte llaman Frida. (...)
Dentro estaba una doncella que llaman Rosaflorida;
siete condes la demandan, tres duques de Lombardía;
a todos les desdeñaba, tanta es su lozanía (Rodríguez Puértolas, 1992: 132)

Rosaflorida entrega su cuerpo y su dote por amor a un hombre al que solo conocía de oídas, a quien le mandaba cartas a Francia diciéndole que todo lo que él quiera ella le iba a dar. Formó *Rosaflorida* parte del verdadero romancero español¹⁴⁹, el del tipo caballeresco¹⁵⁰ (Rodríguez Puértolas, 1992: 132) popular: es el romancero que nació espontáneamente del pueblo (Barja, 1922: 132) en una época en que el poeta culto, como Mena o el Marqués de Santillana despreciaban y apenas se dignaban enterarse de que tal poesía existía (Rodríguez Puértolas, 1992: 10).

Según Rodríguez Puértolas, el primer romance escrito conocido es un fragmento que data del 1421, *Romance que trata sobre una gentil dama y un rústico pastor*, y es una mezcla entre catalán y castellano con anotaciones de Jaume de Olesa (1992: 10). En el romancero se dibuja a la española en su ámbito privado y público, bajo el patriarcado y es muy representativo de la sociedad de la época que caracteriza a toda España, como lo expresaba Ganivet: “nuestra *Summa* teológica y filosófica está en nuestro Romancero” (1964: 12)

La realidad muy pronto desafió a los relatores, cronistas y poetas a narrar y explicar otra forma de ser mujer, como se explicará en el capítulo 7, y desmintió a Fray Luis de León, el monje de Salamanca: mujeres españolas audaces y libertarias comenzaron a subirse a los barcos para poblar los territorios coloniales del Nuevo Mundo y equipararse algunas, en hazañas, al heroísmo, valor por entonces excluyente del varón.

¹⁴⁹ Véase: Díaz Mas, Paloma (1994): *Romancero*, estudio preliminar de Samuel G. Armistead, Barcelona: Crítica, (Biblioteca Clásica, 8).

¹⁵⁰ Pero según Rodríguez Puértolas este romance también podría incluirse dentro de la sección de “mujeres decididas” (1992: 132)

5.1.1 El viaje de la mujer española a las Indias

Corren los últimos años del siglo XV. Por el sur las naves de Portugal avanzan con lentitud a lo largo del África, esperando doblar su último extremo y desembocar frente a la India. Los descubrimientos van a convertir a Portugal en el mensajero del mundo entre Europa, por un lado, y África, Asia, América y Oceanía, por el otro (Barreto, 1989: 5). Por el oeste, las islas Canarias, Azores y de Cabo Verde son el fin de la tierra, en la morada de la noche. Para vencer el planeta hay que conquistar el océano: unir las costas de España en un solo viaje a las bocas del Ganges. Este anhelo está en las mentes de los poetas y de los geógrafos del medioevo. Nadie duda que es el único fin y la única vía para expandirse, para conocer y entender el mundo. Como escribe el sabio florentino, Paolo dal Pozzo Toscanelli en una carta que data del 25 de junio de 1474 al canónigo de la Catedral de Lisboa, Fernando Martins, (García Osuna y Rodríguez, 2013:119) pariente de una joven, Felipa Moniz Perestrello, que en 1477 se casa con un náufrago, vendedor de libros de estampas religiosas, que se llamaba Cristóbal Colón (Manso Porto, 2011: 51). Esto le permitió a Colón emparentar con la nobleza portuguesa y mientras se dedicaba al comercio, su suegra le proporcionó información sobre la navegación que había pertenecido a su marido (Manso Porto, 2011: 51).

Con Cristóbal Colón empezaron los viajes regulares desde España hacia el nuevo mundo. Las mujeres europeas que llegan a América también lo hacen, obviamente, con su bagaje cultural y con las expectativas que se tienen de ellas en el viejo continente.

Maura expone que existe una idea muy arraigada de que los conquistadores españoles fueron a América sin mujeres y esta idea se perpetuó hasta nuestros días, incluso en el nivel académico (2005: 28). Para realizar tal afirmación, Maura se basa en las opiniones no solo de estudiosos hispanos sino de autores del mundo anglosajón (Haring, 1947: 32; Hudson y Goddy, 1987: 34; Fehrenbach, 1973: 235) que aseguran que solo los conquistadores de Norteamérica fueron con sus mujeres e hijas al nuevo continente, a diferencia de los españoles que llevaron a muy pocas (2005: 28). Hay dos problemas dentro de la cancelación de las mujeres en la historia, por un lado, existe una marginación secular de las mujeres en la historia escrita por hombres, y por otro, se excluye a las mujeres hispanas de la conquista que tiene relación directa con la Leyenda Negra (Maura, 2005: 29). Según Maura se quiso presentar a los españoles como a un grupo de hombres cuyo único fin era saquear y destruir a los

pueblos aborígenes y esto no dejaba cabida al rol de las mujeres. Se mencionaba a las mujeres solo de manera pasajera y como «perdidas» que solo podían prostituirse a los soldados de la conquista (Maura, 2005: 29).

Según el video oficial de la exposición de Madrid, *No fueron solos*, las primeras mujeres españolas viajaron a América en el segundo viaje de Cristóbal Colón de 1493 (Museo Naval, (2012) [Vídeo])¹⁵¹. En la tercera expedición de Colón se permitió el viaje de treinta mujeres hacia América (1497-1498) y en 1509 con doña María de Toledo llegaron otras mujeres, mayormente hijasdalgo (Moore, 2013:56). Se calcula que más de 10.000 mujeres llegaron a América a lo largo del siglo XVI, a pesar de que según el discurso oficial de la Leyenda Negra sobre la conquista y colonización española esta fue obra de hombres solos (Museo Naval, (2012) [Vídeo]). Sin embargo, la Corona española, propició la inmigración y el arraigo de las mujeres en los siglos XVI y XVII para favorecer el proceso de colonización (Museo Naval, (2012) [Vídeo]). Este flujo humano de hombres y mujeres entre España y América se puede corroborar a través de un estudio pormenorizado de las listas de pasajeros y tripulantes de los documentos de *Contratación y Pasajeros* que se conservan en el Archivo General de indias de Sevilla como también documentos del *Catálogo de los Fondos Americanos* del Archivo de Protocolos de Sevilla¹⁵². Hay algunos estudios geobiográficos que proporcionan información valiosa sobre el número y la procedencia de los pasajeros destinados a las Indias como los de Peter Boyd-Bowman¹⁵³ (1963, 1968, 1975, 1976,

¹⁵¹ Véase el apartado 10.2 que comprende la transcripción del video oficial de la exposición *No fueron solos* del Museo Naval, la transcripción del video publicitario, la transcripción de la entrevista a Beltrán García-Echaniz y Aguado hecha por mí y los comentarios de la entrevista a las curadoras de la exposición.

¹⁵² Muchos nombres y apellidos de mujeres se encuentran en el Archivo Histórico de Protocolos de Sevilla, como por ejemplo, el de la esposa del carpintero Martín Sánchez, Catalina de la Mora, de Sevilla, quien, según el documento, tenía que pagar al maestre de la nave Sancho de Salazar, y al escribano Pedro de Llanos, 48 pesos de oro, por su pasaje y la manutención tanto de ella como la de sus hijas hasta la isla Española (*Archivo Histórico de Protocolos de Sevilla*, Libro del año 1506, Oficio IV, Libro III. Escribanía: Francisco Segura, fol. 428v, folio 427, 16 de septiembre) citado en *Catálogo de los Fondos Americanos del Archivo de Protocolos de Sevilla*, vol. 7. nr. 404. p. 110.

¹⁵³ A pesar de que Boyd-Bowman es un lingüista y que con su trabajo pretende demostrar la teoría andalucista, su estudio es para mí de mucho interés porque a través de él se obtuvieron datos sobre la inmigración femenina gracias a la búsqueda del prestigio lingüístico andaluz. Boyd-Bowman sostiene que el prestigio lingüístico-cultural de Sevilla entre las mujeres blancas de la colonia tiene que haber sido enorme porque la mayoría eran originarias de esa zona (1968: 166). Lo que sí queda claro es que con la minuciosa investigación de Bowman se cierra la vieja polémica entre Henríquez Ureña y Amado Alonso sobre el supuesto andalucismo del español de América y fueron las mujeres sevillanas quienes hicieron perdurar el idioma (Maura, 2005: 51-52). Véase sobre la difusión del español en América: Montes Giraldo, José Joaquín (1984): Para una teoría dialectal del español americano. en: *Homenaje a Luis Florez*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, pp. 72-89 y Tibor, Berta (2015): La polémica de la cuestión del origen del español americano: hacia la reconciliación de teorías, en: *Americana: E-Journal of American Studies in Hungary*, vol. 11, nr 1; y sobre los viajes intercontinentales femeninos: Amadeo, Julián (1995): "Inmigración de mujeres españolas a Santo Domingo a fines del siglo XV y en el siglo

1985), quien fuera el que descubriera tras un análisis minucioso que el grupo humano andaluz fue mayoritario en la conquista de América durante los primeros años; como otros estudios que apoyan y superan estas cifras de inmigrantes que ofrece Boyd-Bowman, como los de Magnus Mörner (1975, 1985) y el estudio de Carlos Martínez Shaw (1983).

En este cuadro se pueden apreciar los porcentajes de inmigración femenina de España a Latinoamérica con foco en las mujeres andaluzas debido a su importante presencia en América:

	Total de pobladores	Total de mujeres	% de mujeres	% de andaluzas
1493-1519	5.481	308	5,60 %	67,00 %
1520-1539	13.262	845	6,30 %	58,30 %
1540-1559	9.044	1.480	16,40 %	50,40 %
1560-1579	17.586	5.013	28,50 %	55,40 %
1580-1600	9.508	2.472	26,00 %	59,70 %
1493-1600	54.881	10.118	16,50 %	58,16 % (5.884 mujeres andaluzas)

Tabla 4 Inmigración femenina de España a Latinoamérica (Boyd- Bowman 1976: 582-585)

XVI". Ponencia presentada en el séptimo congreso dominicano de Historia. Santo Domingo, República Dominicana 17-21 de septiembre de 1995; Díaz-Trechuelo, L. (1991): "La emigración familiar andaluza a América en el siglo XVII", en: Eiras Roel A. (Ed.): *La emigración española a Ultra-mar, 1492-1914. I Reunión Científica de la Asociación de Historia Moderna*. Diciembre de 1989. Madrid. pp. 189-197; Martínez, José Luis (1983): *Pasajeros a Indias. Viajes trasatlánticos en el siglo XVI*. Alianza Editorial. Madrid.

Según la investigación de Boyd-Bowman la inmigración femenina tiene un considerable aumento durante el siglo XV al XVI, sufriendo un leve calo al final del siglo XVI. De la población emigrante de España que se registró entre 1493-1519, solo un 5,6% lo constituía la población femenina, ya entre los años 1560-1579 un 28.5 % lo formaban las mujeres. De las 5.013 mujeres que conformaron ese grupo, el 40 % estaba casada o viuda, normalmente ellas fueron a América con sus hijos. El 60 %, o sea 3024 mujeres, estaban solteras (Boyd-Bowman, 1963: 176). En cuanto a la procedencia, durante los años 1493-1519, Boyd-Bowman recuenta un número de 308 mujeres, de las cuales el 67% eran andaluzas y el 50% de las mismas provenían de la ciudad de Sevilla y el destino preferente era México y Santo Domingo (Boyd-Bowman, 1968: 176). Con respecto al estrato social, Boyd-Bowman puntualiza que para el recuento de mujeres que pasaban a América no se tomó en cuenta el título *Doña* como distinción de hidalguía porque esta denominación se aplicaba mucho más a las mujeres, como mero título de cortesía, que a los hombres con el uso de *Don* (1968: 174).

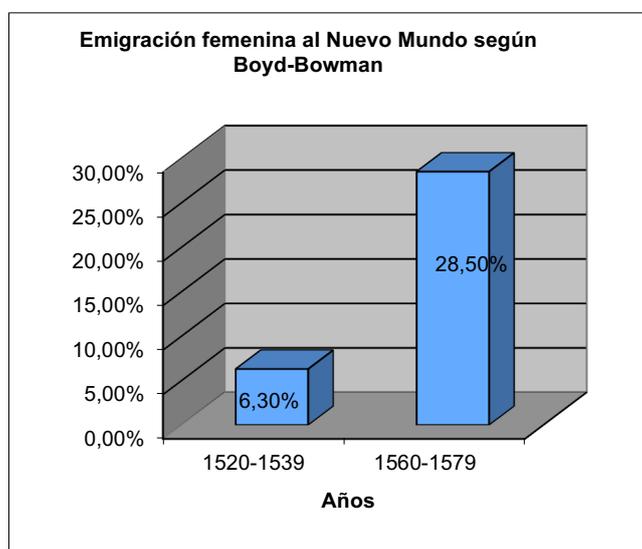


Tabla 5 Emigración femenina al Nuevo Mundo (Boyd-Bowman, 2001, Vol.II.: 6)

Durante este mismo período, un estudio de Analola Borges recoge la presencia femenina de alrededor de 1041 mujeres, una cifra mucho mayor que la dada por Boyd-Bowman y esta diferencia radica en que Borges considera a las mujeres que pudieron haber viajado indocumentadas, producto de la emigración ilegal y del tráfico de esclavas (Anolola Borges, 1972: 1-3). Borges supone que el número de inmigración

femenina tiene que haber sido muy superior a lo que registran las “frías estadísticas” (Anolola Borges, 1972: 6). También opino como Borges, Montojo Sánchez (2017: 177-179) y Maura (2005, 52) que sería ingenuo pensar que no hubo inmigración clandestina de mujeres, pero es muy difícil aspirar a dar un número aproximado y un consenso de cifras de las mujeres que llegaron a América, especialmente durante los primeros años de la conquista. La ausencia documental del traslado de muchas mujeres a América se debe a diferentes razones. Montojo Sánchez (2017: 177-178) clasifica esa ausencia en la constatación de los movimientos migratorios femeninos de la península Ibérica a América en tres razones principales:

1. Ilegalidad del proceso de traslado de personas: esto se daba, al menos de tres maneras:
 - a) Con el establecimiento de un acuerdo privado con el capitán o maestre de la nao embarcándose cuando los oficiales de la Casa de Contratación ya habían revisado el barco;
 - b) realizando la travesía en calidad de polizone, condición que no suponía ni pagos ni sobornos;
 - c) aprovechando un vacío legal para viajar formando parte del séquito de alguna persona de alto perfil socio-económico o funcionario, porque estos permisos los otorgaba la Real Casa de la Contratación de Indias y estaba dirigido a nombre de la persona que figuraba como titular de dicho permiso y responsable de todo el séquito o cortejo, y no a nombre de quienes lo acompañaban. Los séquitos tenían un tope máximo de 30 personas entre familiares, criados y pajes (Otte, 1977, 196).
2. Destrucción natural o intencionada de documentos.
3. Ausencia de información y registro de mujeres que por viajar con un séquito o ser miembro de una familia, como puede ser hermana, sobrina, tía o cuñada, su migración no quedaba registrada (Montojo Sánchez, 2017: 177-178).

Para llegar a estos destinos las mujeres realizaban una extensa travesía que en pocas ocasiones realizaban solas, usualmente viajaban con sus maridos o parientes, así lo constata Boyd-Bowman:

la mayoría de las mujeres viajaba en grupos, generalmente acompañadas por maridos, padres, hijos o parientes. Unas cuantas jóvenes solteras, casi siempre sevillanas, viajaban como «criadas», término que puede haber ocultado un oficio distinto (Boyd-Bowman, 1985: xviii).

A través de los diferentes métodos para burlar a las autoridades que se expusieron anteriormente, las mujeres que tenían prohibida la inmigración como gitanas, judías, conversas, “moras” y prostitutas pudieron llegar a América (Montojo Sánchez, 2017: 190). La prostitución estaba contemplada y era reconocida como oficio (Maura, 2005: 35). En los inicios de la colonización grupos de prostitutas inmigraron hacia América de manera legal, las autoridades aceptaban y controlaban (Maura, 2005: 35) el “oficio distinto” (Boyd-Bowman, 1985: xviii). Sin embargo, la Corona parece que no se preocupaba demasiado por proteger la respetabilidad de estas mujeres:

Es interesante, desde el punto de vista sociológico, observar cómo en pleno siglo XVI, en España, se contemplase con cierta displicencia el hecho de poner una «casa pública» ante la necesidad de proteger la «honra» de los maridos, más que la de proteger la honestidad de las mujeres que tendrían que trabajar en las mencionadas «casas» (Maura, 2005: 36).

La Casa de Contratación registraba los viajes de estas mujeres solteras, sin embargo, unos años más tarde, en 1575, debido a quejas de vecinos se prohibió que mujeres que no estuvieran casadas vayan al Nuevo Mundo. El español no dependía para su satisfacción sexual de las prostitutas españolas ya que tenía a su disposición a las indígenas. Se puede suponer que los hombres se acercaban a los prostíbulos para estar en contacto con su cultura y tradiciones. Esto conlleva a la idea de que, en esos momentos de diálogo con las mujeres, y por qué no en ciertos casos hasta de encuentros amistosos, se producía una unión dada por la lengua materna, la de las emociones y sentimientos, código que no podían compartir con las indígenas.

El viaje femenino supuso esperanza para las mujeres, un nuevo principio, una posibilidad de encontrar pareja que les asegurara el futuro. En ocasiones jugaban con la idea de una vida fácil y una ilusoria fortuna (Vittori, 1999: 119), pero fundamentalmente soñaban con la esperanza de encontrar un lugar diferente donde nadie las señalara por su pasado y en el que se pudiera comenzar como si estuvieran en un país sin memoria. Asimismo, algunas españolas audaces y con más recursos económicos apostaron por la empresa americana e iniciaron negocios. Hubo varias sevillanas que invirtieron sus ahorros en negocios y crearon empresas, aunque, es verdad que siempre tenían algún socio masculino que las representaba en las Indias, como en el caso de Doña Francisca Ponce de León (Vittori, 1999: 119).

Obviamente, estas mujeres emprendedoras¹⁵⁴ como Catalina Vázquez, María Escobar, Isabel de Guevara, vivían dentro del patriarcado pero no se dejaron absorber por él. El patriarcado no ocupaba toda su vida.

Son mujeres que buscan la relación con otras mujeres de su mismo o distinto círculo social, autorizan a muchas mujeres y a algunos hombres, y otras y algunos hombres las autorizan a ellas. Son mujeres que se mueven entre el patriarcado en el que viven, aunque este no ocupe todo el espacio en sus vidas, y el orden simbólico de la madre, porque a lo largo de su vida, la lengua materna es fundamental (Gari, 2008: 15).

Todo esto viene a confirmar, no solamente que los españoles no fueron solos al Nuevo Mundo, sino que la existencia femenina estaba presente directa o indirectamente en todos los campos de la vida social.

En 1988 Enrique Otte publicó 650 *cartas de llamada*¹⁵⁵ escritas entre 1540-1616 y enviadas desde el continente americano desde 108 lugares que van desde el norte de México hasta el sur de Chile. Las mismas se encuentran en el Archivo General de Indias. En estas cartas publicadas por Otte se aprecia que no pocas damas castellanas aceptaron acompañar en los viajes a sus cónyuges, incluso llevando con ellas a sus hijos e hijas.

Como se observa claramente en el gráfico el 93% de las epístolas las produjeron los hombres y solo el 7 de estas fueron escritas por mujeres, o sea, el 7 % (Otte, 1996: 11). De las 240 restantes, 98 están destinadas a mujeres, en su mayoría a las esposas de los conquistadores, pero también hay misivas dirigidas a las madres, hermanas y sobrinas (Otte, 1988: 11).

¹⁵⁴ Sobre las mujeres españolas y sus actividades en América véase el capítulo 7: Más allá de lo esperado: textos de autoría femenina.

¹⁵⁵ Se conoce con el término de *cartas de llamada a las Indias* a las misivas escritas por los conquistadores a sus parientes, mayormente esposas, hijos, sobrinos para que vayan con ellos a América. Estas cartas eran presentadas como prueba junto a los demás documentos que necesitaban para adquirir la licencia que concedía el Consejo Real de Indias. El fin principal de estas cartas es la reunificación familiar con mirar a una mejora social. “Esta llamada siempre estuvo acompañada de envío de dinero. Los fletes solían ser pagados en América, pero los emigrantes envían dinero para los gastos del viaje. En 153 casos los remitentes de las cartas anuncian el envío de dinero”. (Otte, 1988: 25)



Tabla 6 Cartas escritas entre 1540-1616 y enviadas a España (Otte, 1988: 11)

Estas cartas son de suma importancia para este trabajo porque de ellas se extraen los motivos que generaron la inmigración a América, además de aportar datos sobre las relaciones entre los sexos. En esta selección que hace Otte hay muchos ejemplos de cartas en los que se percibe el enfado de los colonos por no recibir noticias de sus familiares. Los inmigrantes comparan esas epístolas que reciben tras larga espera con el mejor de los tesoros americanos porque añoran a su familia y a su patria (Otte, 1988: 26). De los documentos epistolares (Otte, 1988: 26) de los cónyuges varones se destacan tres motivos principales por los cuales escriben las cartas a sus mujeres en España:

1. En primer lugar se encuentran los *mensajes para obtener la aceptación femenina*, en varias ocasiones los maridos mostraban un gran afecto y amor por sus esposas, muchas veces fingido, con el objetivo de vencer la resistencia que esas mujeres tenían a realizar un viaje tan duro y a vencer también el miedo que muchas de ellas tenían al mar (Otte, 1988: 28), ya que muchas de ellas ni siquiera lo habían visto nunca. En cambio, otras mujeres como Inés de Solís, quien en 1574 escribe desde México a su hermana Ángela de Solís en Medina del Campo, España, cuenta que le tiene miedo al mar por la mala experiencia que había tenido al viajar a América: “yo no me he atrevido a pasar la mar por causa de las grandes tormentas de ellas, y los grandes trabajos que cuando pase traje” (Otte, 1988: carta 61, p. 89). Según los tratados de moral de la época, la mujer no estaba obligada a emprender el viaje a América. El

miedo, la reticencia a dejar su patria y otros motivos frenaron a muchas casadas a las que solo les bastaba la excusa de “miedo al mar” para que estuvieran exentas de trasladarse (Pareja Ortiz, 1994: 70). En este tipo de cartas los hombres intentan convencer por todos los medios a las mujeres para que emprendan el viaje a las Indias. Como es el caso de Diego de Espina quien intenta convencer a su esposa María Sánchez de Sevilla y la lleva esperando seis años: “Cuando no os estuviera tan bien salir de los trabajos y enfermedades que en Castilla se pasan, lo hiciérades por solo mi gusto y amor” (Otte 1988: carta 516, p. 459) . Hasta minimizan la empresa que significa un viaje en barco durante tantos meses y recurren a comparaciones con otras mujeres, dejando ver que otras de no tanta alcurnia lo habían logrado: “Y pues tantas mujeres, aunque no de vuestra estofa [...] y sin saber adónde van [...] se animan a pasar el pequeño trabajo de una embarcación por el amor de sus maridos, y por el descanso que esperan” (Otte, 1996: carta 516, p. 558). Claro que el colono tenía un fuerte concepto de la honra, la cualidad más destacada en la mujer española (Otte, 1988: 26-27) y en repetidas ocasiones los españoles mencionan la importancia de la honra y la necesidad de cuidarse en los grandes viajes a ultramar (Otte, 1988: 29). Como dicho anteriormente en las investigaciones de Boyd-Bowman, raramente las mujeres viajaban solas, se esperaba que viajaran en compañía de otras mujeres, como escribe Juan Cabeza de Vaca a su hermana y le dice que puede “venir en un camarote con otras mujeres honradas, como cada día vienen a esta tierra” (Otte, 1988: carta 127, p. 130).

2. En segundo lugar se encuentran los *motivos económicos*, la vida holgada y llena de riquezas que esperaba a la mujer en América:

Advertir, señora, que sólo tenéis que comprar lo que fuere menester para vuestro vestido y matalotaje a la ligera, que acá hallaréis todo servicio de casa, cama y mesa hecho de nuevo, que empiezo desde ahora para cuando vos enhorabuena vengáis. Hasta la muerte vuestro (Otte, 1996: carta 516, p. 559).

Los hombres subrayan que la vida en América no es como en Europa, que las mujeres no trabajan porque tienen servicio, así que se dedican a visitar a sus amigas. Sin embargo, una mujer, María Alfonso, escribe desde Cuzco: “Aca las mujeres sin marido no valen nada, ni pueden ganar de comer, porque aca no hay servicio” (Otte, 1996: carta 553, p. 491). La narración de María es sincera, le cuenta a su hermana las ganas que tiene de verla, que la espera en América, pero contrariamente a las otras cartas de llamada también le dice que el viaje es largo y peligroso, que teme por ella, además de dejarle claro que está agotada por tanto trabajo en casas ajenas y vicisitudes

económicas: “ver que me saliese todo tan al revés de como alia pensaba para poderse los remediar” (Otte, 1996: carta 553, p. 491). Lamentablemente, como cuenta en su carta, los sueños de esta española no se cumplieron como ella esperaba. A pesar de ello, María Alfonso, habla de una posible ayuda económica para su hermana. Otra mujer que escribe desde México de manera muy cariñosa, melancólica y sobre todo sincera es Andrea López de Vargas. Ella dirige la carta a su madre María de Vargas, en Jerez de la Frontera en el año 1577:

“yo aconsejo que no se haga mudamiento, porque esta tierra esta muy diferente de lo que solía, y muy al revés de lo que alia piensan. V.m. se este queda, porque si Dios es servido, yo y Cristóbal Moreno pensamos sin falta irnos con brevedad” (Otte, 1996: carta 48, p. 76).

Andrea intenta disuadir a su madre y a Agustín López de que vayan a América, dejándole en claro que ella y su marido están bien, y le recalca que apenas puedan se irán de México. Lamentablemente, siete meses después, Andrea López escribe a sus hermanas y su hermano para enviarles las condolencias por la muerte de su madre. Los manda a llamar y les informa que unos señores “les darán la orden como como han de sacar la licencia de La Contratación, que siendo mujeres solteras les darán en La Contratación de Sevilla licencia sin ir a la corte” (Otte, 1988: carta 49, p. 78). Cabe señalar que las mujeres casadas no podían solicitar por sí solas la licencia, esto se realizaba para que no pudieran “emprender el viaje más que acompañadas por sus maridos, o bien, después de que los funcionarios de la Casa de Contratación tuvieran la certeza de que se las reclamaba desde el Nuevo Mundo” (Pareja Ortiz, 1994: 58). En las cartas, tanto hombres como mujeres hablan frecuentemente de la miseria que se vive en España y se la contraponen a la fertilidad de la tierra americana. Esto se observa en el siguiente ejemplo en el que Andrés de Medina le escribe a su mujer Isabel de Fuentes. Para convencerla, Medina le habla de la prosperidad que reina en las Indias, la compara con la miseria peninsular y por último, recurre al recurso de minusvalorar las razones femeninas para oponerse al viaje: “Y mira que no dejéis de venir a gozar de muchos regalos que aqui teneis, y no queráis pasar tantos trabajos y miserias como pasais, por no pasar los cincuenta días en la mar” (Otte, 1996: carta 354, p. 309). En el siguiente ejemplo, Alonso Herojo, responsabiliza a su mujer por hacer que sus hijos vivan en la miseria toda su vida y le aconseja vender todas sus posesiones para emprender urgentemente el viaje a América. Por último le advierte que si no tiene intenciones de embarcarse le debe decir la verdad y sin rodeos: “Mujer mía, mira lo que hacéis, veniros acá con vuestros hijos y míos, no seais causa que mis hijos estén en miseria toda su vida. Allá tenéis poder bastante para poder vender

toda mi hacienda y la vuestra. Y si no queréis venir, avísamelo por lo claro. (Otte, 1996: carta 372, p. 328).

3. En tercer lugar, un motivo recurrente para la redacción de las epístolas era la *preocupación de ser expulsados de América y perder sus bienes* al estar casado y su esposa no estar en América. Frecuentemente piden que se apiaden ellos, recurren a la lástima si todos los motivos anteriores no funcionaron: “Os ruego y encargo que no dejéis de venir, mira que será mi total destrucción si no venís, no quiero ser importuno, que para una mujer de tan buen entendimiento como vos me parece que basta” (Otte, 1996: carta 95, p. 112). En esta carta de 1586, Juan Díaz Roldán explica que estuvo en la cárcel porque quiso ir a buscar a su familia y descubrieron que estaba casado. En la epístola el conquistador pide repetidas veces a su familia que vaya a América por el bien de todos. En el siglo XVI la Corona había cambiado la política de inmigración endureciendo las medidas para obtener las licencias de embarque con el fin de que los judíos conversos¹⁵⁶ o en su defecto extranjeros, no fueran a América; y además, se incentivaba a las familias a inmigrar en pareja¹⁵⁷ para que el colonizador se arraigara a la tierra americana (Galvárez Ruiz, 1997: 89). Si no se tenía en cuenta estas medidas, el gobierno podía confiscar los bienes que los conquistadores habían logrado en las Indias Occidentales (Otte, 1988: 26). En algunos casos, si las mujeres estaban de acuerdo se podía pedir licencias de prorrogación para no enfrentarse a las multas (Otte, 1988: 26).

La mujer emigra a América, pero el costo es muy alto. Desde que la mujer iniciaba el viaje en su aldea española y llegaba a su destino podía pasar más de un año. Según López Yepes y Vivas Moreno esta travesía era una empresa extraordinaria en diferentes niveles: afectaba a las mujeres a nivel económico porque normalmente no tenían tanto dinero como para afrontar el traslado; a nivel social porque la mujer se sentía presionada por la sociedad que ponía la honra en entredicho; a nivel psicológico porque la transformación personal debía ser enorme porque frecuentemente se sentían obligadas a viajar para buscar a sus maridos. Ellas debían tener una gran resistencia psicológica, tenían que afrontar trayectos a pie, estancias en ciudades de

¹⁵⁶ “«Conversos» eran los judíos españoles que tuvieron que cambiar su religión judaica por la cristiana para poder seguir permaneciendo en territorio español. Aun así, durante las primeras generaciones el tener tal procedencia fue considerado un estigma” (Maura, 2005: 116).

¹⁵⁷ Véase: Martínez Martínez María Carmen (1990): ““Vida maridable, algunas peculiaridades en la emigración a Indias”, en: *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*.

embarque, complicaciones en general, tenían que conseguir la licencia de embarque, sobrevivir en lugares extraños, viajar en un espacio rodeada de hombres, la mala alimentación, la falta de higiene, la falta de higiene, la piratería y las tempestades (López Yepes y Vivas Moreno, 2021: 38). No hay que olvidar que frecuentemente la mujer no emigra sola, sino que lo hace con hijos lo que transforma algo complicado en un periplo. “Ella será la encargada de crear los mecanismos sociales que explican la permanencia de España en América” (López Yepes y Vivas Moreno, 2021: 39).

5.1.2 La española en las Indias

Las mujeres españolas se establecen en América, su rol va a variar y con el paso del tiempo irá cambiando de acuerdo con las necesidades que surgirán en las Indias. A pesar de no haber muchas españolas en América, la influencia que ejerció este puñado de mujeres en la organización de la sociedad colonial fue decisiva (Gonzalbo Aizpuru, Pilar, 1987: 46). Aunque algunos españoles ya se habían casado con indias cuando llegaron españolas a América, estas mujeres que vinieron como María de Toledo contrajeron nupcias rápidamente porque faltaban castellanas en Indias (Moore, 2013: 56).

La figura y el cuerpo de la mujer surgen en los textos de los cronistas de Indias asumiendo su carácter de construcción representacional que se organiza siempre en el intercambio con el otro y se constituye en el soporte de la vida privada y pública del varón. Las mujeres, siguiendo *la conducta esperada*, le allanaban el camino al hombre porque cuidaban de sus hijos, de su casa, preparaban su sustento, fueron un soporte emocional, lo ayudaban en todo y en todos los aspectos de su vida. Los españoles necesitaban todo lo que representaba su patrimonio cultural: un hogar a la usanza peninsular, con comidas que se la recordaran camas tendidas, oraciones junto a sus imágenes de devoción, cantos y bailes de sus pueblos, vestimenta europea (Pareja Ortiz, 1994: 143). La riqueza cultural del arte culinario andaluz era una tradición heredada que la mujer como ama de casa debía ejercer en territorio americano y transmitir a las nuevas generaciones (Pareja Ortiz, 1994: 165). Y esto se lo recordaban los maridos en sus cartas a sus esposas. Como, por ejemplo, en esta misiva de 1564 de Agustino a su mujer Ana de Santiago. En ella le recuerda que compre algunas provisiones antes de salir de Sevilla para realizar el viaje transatlántico: “No es excusa a ninguna manera que no traigáis una libra de azafrán, dos libras de canela, dos de clavos, dos de pimienta, y que todo sea muy fresco y bueno, y mercado por vuestras manos” (Otte, 1988: carta 631, p.565)

Uno de los deberes principales de las mujeres en América, tanto como en España, era el de ser buenas amas de casa. López Yepes y Vivas Moreno y hablan de una diferenciación en el trabajo doméstico según las diferentes clases sociales¹⁵⁸ (2021: 26). Según Maura, las mujeres de las clases altas gozaban de más libertad que las de estratos inferiores. Desde el punto de vista financiero contaban con un estado de cierta igualdad con sus maridos, pero en los demás casos la ley los favorecía (Maura, 2005: 95). Las mujeres aristocráticas supervisaban a sus empleados y la educación de sus hijos, mientras que en las zonas rurales las mujeres hacían el trabajo doméstico y las mujeres de las metrópolis alternaban el trabajo en casa y el taller gremial (López Yepes y Vivas Moreno, 2021: 26). Cabe destacar que la mayoría de las mujeres de la colonia eran analfabetas, sin embargo, esto no era un obstáculo para las actividades fuera del hogar o para las transacciones legales que se solucionaban a través de testigos (Lavrin, 1990: 15). A pesar de esos inconvenientes, muchas mujeres conocían sus derechos, por ejemplo, el derecho sucesorio, bienes dotales y los derechos que les concedía el estado de viudez, que era el que más capacidad de acción les daba a las mujeres en la sociedad colonial (Pareja Ortiz, 1994: 105-107). Por lo tanto, como el analfabetismo no impedía la vida cotidiana ni el trabajo de las mujeres, la educación femenina permaneció en un “estado de negligencia benigna” (Lavrin, 1990: 15).

Por su parte, la mujer adquiría su papel sustancial con la maternidad. La maternidad era una función preeminente porque el futuro familiar se basaba en la descendencia (Lavrin, 1990: 8). En general la natalidad era elevada pero la mortalidad infantil también (López Yepes y Vivas Moreno, 2020: 41-42). Las mujeres adineradas tenían más hijos que las otras debido a que estas mujeres pobres debían trabajar y realizaban actividades que dificultaban el embarazo. Estas actividades variaban de acuerdo con el grupo étnico y social al que pertenecían las mujeres (Lavrin, 1990: 8). Por ejemplo, había tareas “consideradas más apropiadas para las mujeres blancas, urbanas y no acaudalas, y otras más comúnmente realizadas por indias, castas o negras” (Lavrin, 1990: 8).

Durante el período colonial las mujeres fueron frecuentemente víctimas de violencia de género. No se encuentran muchos casos que se refieran a la clase alta porque normalmente no se declaraba (Lavrin, 1990: 11). El maltrato físico era aceptado como

¹⁵⁸ Aunque López Yepes y Vivas Moreno (2021), tanto como Maura (2005) hablan de clases sociales, yo difiero con esta denominación y prefiero, durante esta época, hablar de distinción de estratos sociales.

prerrogativa masculina y no era condenable, excepto en los casos reiterados y que dañara la salud de las mujeres (Lavrin, 1990: 11). No obstante denuncias y testigos, raramente los hombres recibían algo más que una leve sentencia carcelaria. Había diferentes tipos de casos violación: violación como parte del cortejo, es decir, cuando servía como medio para poner fin a la oposición familiar para contraer matrimonio, en tal caso, raramente se consideraba crimen, por lascivia del hombre, violación por animosidad contra la mujer o su familia (Lavrin, 1990: 12). Sin embargo, la violación no se castigaba severamente.

El pequeño grupo de mujeres que no contraía matrimonio se dedicaba a la vida conventual (Lavrin, 1990: 12). A estos centros de cultura femenina, de fuga de la adversidad y vocación religiosa asistían españolas y criollas blancas que se dedicaban a la enseñanza y a servir de modelo a las indígenas (Lavrin, 1990: 16).

Solo desde una perspectiva panorámica, desde la conducta femenina colectiva, con su actitud protectora y valiente puede comprenderse la presencia de mujeres españolas de una audacia sin límites en "este reino de las grandes crueldades y matanzas dichas y las que se dejaron de decir en las provincias de la Nueva España" (*Destrucción: 83*).

Los cronistas que se analizan en este trabajo mencionan en pocas oportunidades la palabra "mujer" con respecto a "hombres", sin embargo, el cuerpo de la mujer es un constante hecho del discurso por presencia real o por analogías, ya se hable de barcos, de matemática o de geografía: tal como sucede en una de las famosas descripciones de Cristóbal Colón cuando anuncia su creencia sobre la forma de la Tierra¹⁵⁹ "como una teta de muger allí puesta" (Colón, [1501] 1797)¹⁶⁰.

Hernando Colón, bibliógrafo y cosmógrafo, hijo de Cristóbal Colón y Beatriz Enríquez de Arana, medio hermano menor de Diego certifica la existencia de algunas mujeres en las Indias (Colón, H., 2006:160). Escribe en su *Historia del Almirante*, sin que se dé certeza en su texto si se refiere en su totalidad a mujeres españolas o había mestizas o aborígenes entre ellas:

Dijeron que éstos muy luego comenzaron a tener discordias entre sí, y a tomar cada uno las mujeres y el oro que podían; que por esto sucedió que Pedro Gutiérrez y Escobedo, mataron a un Jácome, y después, con otros nueve, se habían ido con sus mujeres a un cacique llamado Caonabó, que era señor de las minas. Este los mató,

¹⁵⁹ Véase el apartado 3.1.1 "Cristóbal Colón. *Diario de a bordo*".

¹⁶⁰ Cfr. Las Casas, Bartolomé de [1501], "Tercer viaje de Cristóbal Colón, Carta del Almirante al ama (que había sido) del príncipe don Juan, escrita hacia fines del año 1500", citado textualmente en Navarrete, Fernando / *Viajes de Cristóbal Colón (con una carta)* [1797] (1992), Madrid, Espasa Calpe, pp. 282-283.

y después de muchos días fue con no poca gente a la Navidad, donde no estaba más que Diego de Arana con diez hombres, que perseveraron con él en guarda de la fortaleza, porque todos los demás se habían esparcido por diversos lugares de la isla. Luego que fue Caonabó, de noche prendió fuego a las casas en que habitaban los cristianos con sus mujeres; por miedo del cual huyeron al mar, donde se ahogaron ocho, y tres perecieron en tierra que no señalaban (Colón, H., 2006: 160).

Hay un personaje episódico en la crónica de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca que comienza «in medias res». Se trata de otra española anónima. Por ella se sabe que una mujer mora, de quien tampoco se cuenta con su nombre, en el municipio de Hornachos, Extremadura le relata a esta española unos hechos proféticos asombrosos. Tales sucesos se fueron cumpliendo uno a uno desde que salieron del puerto español: “lo qual antes que partiessemos de Castilla nos lo avia a nosotros dicho y nos avia suscedido todo el viage de la misma manera que ella nos avia dicho” (*Naufragios*, I: 143). Cabeza de Vaca testimonia que lo que decía la española en el barco luego sucedió, además legitima su narración diciendo que luego de mucho tiempo había encontrado “gente dellos en la Nueva España, y otros aca en Castilla, de quien supimos el successo e todo el fin dello de que manera passo (Naufragios, I: 142). La mora predijo que la persona que sobreviviera a la conquista sería testigo de los muchos milagros que Dios iba a realizar allí pero que la mayoría iba a perecer. La voz de la mujer española se pierde en el relato de Cabeza de Vaca, queda en un lejano discurso indirecto. El cronista la sitúa la escena dentro del peligro: “Despues que dexamos los tres nauios, porque el otro era ya perdido en la costa brava, los quales quedavan a mucho peligro” (*Naufragios*, I: 142) y ubica a la anónima española anónima dentro de un grupo de cien personas:

Entre los quales quedavan diez mugeres casadas, y una délias avia dicho al governador muchas cosas que le acaescieron en el viaje antes que le suscediessen, y esta le dixo quando entrava por la tierra que no entrasse, porque ella creya que el, ni ninguno de los que con el yvan, no saldrían de la tierra, y que si alguno saliesse que liaría Dios por el muy grandes milagros; pero creya que fuessen pocos los que escapassen, o no ningunos (*Naufragios*, I: 142).

Otra vez más Cabeza de Vaca emplaza a Dios como parte de las vivencias americanas quien con su dedo elegiría a los afortunados que sobrevivirían a la aventura. El mensaje de Cabeza de Vaca es que, si esa mora habla de Dios y manda este mensaje, cuánto más tendrían que escuchar los buenos cristianos la palabra de Dios. Las mujeres, los niños y los indígenas están en el mismo nivel intelectual para el régimen hegemónico masculino, pero a pesar de eso pueden ser vehículos transmisores de la voluntad divina. Naturalmente uno de los que iba a sobrevivir era el mismo cronista, de esta manera recurre otra vez a la automitificación y

autolegitimación a través de la voz de la mora que profetizó la victoria de una persona que iba a hacer milagros, o sea, un elegido, por lo tanto, él mismo, Cabeza de Vaca. El cronista transporta el poder del centro a la periferia, se pone a sí mismo en el centro de atención, aunque no estuviera en una metrópoli, sino en posición de náufrago en el Nuevo Mundo.

Cabeza de Vaca continúa la narración del gobernador que como buen soldado español le responde a la mujer que, no obstante, iban a entrar a la selva:

yvan a pelear y conquistar muchas y muy estrañas gentes y tierras. Y que tenia por muy cierto que conquistándolos avian de morir muchos, pero aquellos que quedassen serian de buena ventura y quedarían muy ricos, por la noticia que el tenia de la riqueza que en aquella tierra avia (*Naufragios*, I: 142).

A pesar de la respuesta esperada del gobernador que sigue los cánones patriarcales de la época como el deber incondicional al rey, el ser un vasallo confiable con valores como la valentía y la estrategia guerrera, el gobernador tiene curiosidad por saber más sobre la enigmática profecía. Aquí, Cabeza de Vaca le otorga voz al hombre para que interactúe con la mujer española a quien incluye en un diálogo indirecto: “Y dixole mas, que le rogava que ella le dixesse las cosas que avia dicho, passadas y presentes, ¿quien se las avia dicho? Ella le respondió y dixo que en Castilla vna mora de Hornachos se lo avia dicho (*Naufragios*, I: 142). Una vez que el gobernador se hubo ido con los otros soldados, la española de manera muy práctica y decidida continuó advirtiéndole a las demás mujeres y haciendo planes de futuro. Esta mujer debía tener ribetes de bruja y se las daba de adivina, lo que causaba admiración ante sus oyentes (O’Sullivan, 1970: 73). Aquí Cabeza de Vaca se ausenta, pero cita como testigos a sus compañeros que escucharon a la española con las demás y confirma que lo que dijo realmente sucedió:

En aquel tiempo que ellos se recogían en los navios dizen que aquellas personas que alli estaban vieron y oyeron todos muy claramente como aquella muger dixo a las otras, que pues sus maridos entravan por la tierra adentro y ponían sus personas en tan gran peligro, no hiziessen en ninguna manera cuenta dellos y que luego mirassen con quien se avian de casar, porque ella assi lo avia de hazer, y assi lo hizo, que ella y las demas se casaron y amancebaron con los que quedaron en los navios (*Naufragios*, I: 142).

Cabeza de Vaca recurre a la exageración no exenta del mesianismo profético en referencia a los “elegidos” como bien se puede observar en *Naufragios y Comentarios* (Maura, 2008: 170). Además, este cronista utiliza frecuentemente en su técnica narrativa expresiones superlativas (más, mejor, etc.) con el fin de engrandecer las acciones “que abarcan todos los niveles (temor, amor, tamaño, misterio, sonidos, comida, etc.), incluyendo aquellas ocasiones en que habla o relata experiencias

vividas por otros cristianos” (Maura, 2008: 192). En este ejemplo, Cabeza de Vaca recurre a los sentidos de la vista y el oído para enfatizar la acción pasiva de sus testimonios: “aquellas personas que allí estaban vieron y oyeron todos muy claramente” y de manera activa la acción de la española que incita a las demás a ser prácticas: “y que luego mirassen con quien se avian de casar”.

Por consiguiente, *Naufragios* se ajusta a una prefiguración: la profecía de la mora de Hornachos. “Incluida al final de la narración, se torna en lo que fue la misma narración, completada así ésta de manera circular. Al determinismo de la voz profética que prefigura la escritura le corresponde el socio-cultural que transforma al héroe de la picaresca” (Carreño, 1987: 515). Al estar al final de la narración, en este último capítulo, el lector asume que Cabeza de Vaca sabía desde principio lo que le iba a pasar gracias a la profecía de la mora de Hornachos. Se reúne de manera cíclica el inicio de la travesía con el final del viaje del fracaso que habla del conocimiento por parte de Cabeza de Vaca desde el principio del final de su aventura. Por lo tanto, toda la transformación del cronista durante el viaje era parte de su destino o quizás de lo que le había deparado Dios.

5.2 La mujer india

Los estereotipos femeninos que estaban instaurados en el Viejo Mundo se llevarán al Nuevo y se impondrán a las mujeres americanas. Por lo tanto, la posición de la comunidad indígena femenina y su rol histórico dentro de la sociedad colonial fue el resultado de la acomodación de los valores que llevaron consigo los españoles más las propias costumbres amerindias que se adecuaron a la nueva sociedad (Lavrin, 1990: 18). Los cronistas perciben a las mujeres indígenas a través de filtros que forman estereotipos siguiendo sus cánones de la cultura masculina (Adorno, 1988: 57) de hombres blancos, españoles bajo una concepción etnocentrista (Carneiro, 2008b: 51). Por lo tanto, los cronistas construyen estereotipos de mujeres según sus representaciones culturales, ellos ven a la *indígena bella, buena, mansa* como “ovejas mansas” (*Brevísima*: 14), pero también ven a la *desconocida, la maligna, la despreciada, la guerrera, la hechicera, la lujuriosa y la mujer objeto*. A lo largo del trabajo se ofrecerán diversos ejemplos sobre los estereotipos femeninos. Los cronistas utilizan el discurso oficial que juzga la conducta femenina desde el *deber ser* y el *deber estar* (Alvarado Escudero, 2016: 382). Y así crean la representación de un conjunto femenino que denominan *mujeres indias* y por la gran extensión geográfica y la gran diversidad cultural no se puede unificar.

La posición social de las mujeres en las comunidades indígenas es muy difícil de definir porque dependía del grupo étnico al que pertenecieran y lógicamente de la región geográfica en la que se ubicaran. Por ejemplo, en las ciudades de Tucumán y San Salvador de Jujuy, en Argentina, como en muchos otros sitios en Latinoamérica, hubo un gran problema de desestructuración demográfica entre los siglos XVI y XVII (Normando Cruz, 2005: 128). Por esta razón la posición de la mujer en la sociedad amerindia era por momentos cambiante porque presentaban signos de desnaturalizaciones y desarraigo de las poblaciones indígenas (Normando Cruz, 2005: 128).

Si se habla de las sociedades indígenas más grandes, como la azteca y la incaica¹⁶¹ era jerárquicas y en ambas la mujer estaba subordinada al hombre y su posición social dependía del estrato al que pertenecía el hombre cabeza de familia (Lavrín, 1990: 18). Como la poligamia estaba extendida en la clase alta, esto les permitía movilidad social a algunas mujeres ya que podían ser concubinas de nobles y guerreros incas (Lavrín, 1990: 18).

Tanto la mujer azteca como la inca tenían un rol reconocido y definido en sus sociedades y se cree que el poder político femenino era mayor antes de la conquista (Lavrín, 1990: 18). Para conservar la pureza del linaje el sistema de herencia incaica estaba basado en el matrimonio del Inca con su hermana. En las sociedades matriarcales norandinas y preincaicas, si el jefe no tenía descendencia el señorío pasaba al hijo de su hermana (Lavrín, 1990: 19).

Las mujeres andinas de la elite se destacaban en los cuatro espacios que vinculaban los Estados teocráticos: espiritual, social, político y económico (Alvarado Escudero, 2016: 388). Gracias a los hallazgos arqueológicos en tumbas, como ajuares y representaciones iconográficas es posible entender el poder que ejercían en el espacio de dominación que tenían (Alvarado Escudero, 2016: 388).

Por ejemplo, en el ámbito religioso, la mujer indígena cumplía un papel importante. En la cultura incaica existían las “vírgenes del sol” quienes dedicaban su vida al culto (Lavrín, 1990: 18). En cambio, las mujeres aztecas podían casarse y servir en dos templos o escuelas diferentes el *tepochcalli* y el *calmecac* como auxiliares de los hombres sacerdotes (Lavrín, 1990: 18). Sin embargo, en el ámbito andino, según

¹⁶¹ Véase: Alvarado Escudero, Alicia (2015): “Sacerdotisas, curanderas, parteras y guerreras: mujeres en el Antiguo Perú”, en: *Revista Americanía*, nr. 2

hallazgos arqueológicos, las mujeres sí que tuvieron gran poder religioso y político fueron gobernantes y sacerdotisas, como las sacerdotisas de San José del Moro, la sacerdotisa de Chornancap o la dama de Cao, y las mujeres de Caral (Alvarado Escudero, 2016: 388). Ambas mujeres, tanto la inca como la azteca, tenían un rol reconocido y definido en estas sociedades y se cree que el poder político femenino era mayor antes de la conquista (Lavrin, 1990: 18).

Sin embargo, es difícil rastrear las voces de estas mujeres porque son silenciosas (Normando Cruz, 2005: 128). Las fuentes históricas son doblemente mudas porque casi no hay registros de voces de mujeres indígenas y porque la documentación de la cual provienen los ecos de las voces femeninas constituyen referencias a ellas, confeccionadas de manera alterna: los testamentos y codicilos son mayoritariamente elaborados por escribanos; los inventarios de bienes son hechos por los alcaldes ordinarios o de hermandad; los libros de colecturías son llevados por letrados curas, secretarios o mayordomos escribientes; y en los juicios criminales y civiles solo escuchamos la honestidad judicial del letrado que transcribe un testimonio femenino que, además, llega a veces de parte de un intérprete siempre varón (Normando Cruz, 2005: 128).

La cultura hegemónica española vence sobre la indígena, se produce una gran aculturación en América. Con el paso del tiempo, la interacción de las mujeres, española e india provocó que las indias adoptaran la cultura española y se transformaran en mediadoras con las familias españolas (Lavrin, 1990: 20).

Los derechos legales de las indígenas o derechos, en términos jurídicos, han sido tradicionalmente asunto masculino. Con los matrimonios biculturales las indias obtuvieron derechos legales y adoptaron el concepto español de herencia bilateral, tanto como el de los bienes gananciales y tutela (Lavrin, 1990: 20). Después de la conquista y en los inicios de la colonia, las mujeres indígenas tuvieron menos interacción con los hombres de la elite dirigente española (Lavrin, 1990: 20). Esto puede deberse a que la inmigración de mujeres españolas iba en aumento. Además, los matrimonios mixtos “perdieron atractivo personal y prestigio social” (Lavrin, 1990: 20).

Relegar a la posición social femenina en la sociedad indígena al trabajo agrícola e interpretar la actividad masculina como la del “hombre cazador” ha sido rebatida gracias a las evidencias antropológicas de las sociedades cazadoras y

recolectoras. La investigadora Elise Boulding (1976) demostró que el mito del hombre cazador y su perpetuación son invenciones socioculturales que están al servicio de la conservación de la hegemonía masculina.¹⁶²

Por su parte, Gerda Lerner (1990: 72-75) resalta, respecto a este tema, que solo acepta la explicación biológica en los primeros estadios de la evolución humana, no significando esto que una posterior división sexual del trabajo basada en el hecho de ser madre sea “natural”. Por el contrario, para esta autora, la dominación masculina es un fenómeno “histórico” en tanto que surgió de una situación determinada por la biología y que, con el paso del tiempo, se convirtió en una estructura creada e impuesta por la cultura. La primera división sexual del trabajo, por la cual las mujeres *optaron*, resalta Lerner, por unas ocupaciones compatibles con sus actividades de madres y criadoras, fue funcional y por consiguiente, aceptada a la par por hombres y mujeres. En este sentido, sostiene:

La prolongada y desvalida niñez humana crea el fuerte lazo que hay entre madre e hijo. La evolución fortaleció esta relación socialmente necesaria durante los primeros estadios del desarrollo de la humanidad. Enfrentados a situaciones nuevas y cambios en el entorno, las tribus y grupos en que las mujeres no hacían bien de madres o que no protegían la salud y la vida de las mujeres núbiles, seguramente no pudieron sobrevivir. O, visto de otra forma, los grupos que aceptaron e institucionalizaron una división sexual del trabajo funcional, tenían más posibilidades de sobrevivir (Lerner, 1990: 76).

Sin embargo, se admite generalmente entre los historiadores que el matriarcado precedió, en tiempos de las sociedades cazadoras, recolectoras y entre los primeros pueblos pastores, al patriarcado, implantado ya bien avanzada la época neolítica e impuesto definitivamente recién en tiempos de las primeras civilizaciones urbanas.

Para conservar la pureza del linaje el sistema de herencia incaica estaba basado en el matrimonio del Inca con su hermana. En las sociedades matriarcales norandinas y preincaicas, si el jefe no tenía descendencia el señorío pasaba al hijo de su hermana (Lavrín, 1990: 19). Aunque, según Rodrigáñez y Cachafeiro, este matriarcado no era del todo tal, en el sentido de que no implicaba la dominación de las mujeres sobre los hombres, sino que estaba definido principalmente por la presencia de una línea materna de descendencia, tal como la que aún existe en muchas tribus y pueblos primitivos, situación cuyo fundamento biológico es evidente, y que se mantuvo durante toda la prehistoria, hasta aproximadamente el 3000 a.C (2007: 148). Siguiendo a Rodrigáñez y Cachafeiro (2007), se entiende que la mayoría de los estudios coinciden

¹⁶² Zimbalist, Rosaldo Y Lamphere, *Introductions, Woman Culture and Society*, Standford, 1974. Citado por Lerner, G., Ob. Cit., *La creación del patriarcado*.

en que el hallazgo de figuras arqueológicas, tan precisamente descritas por esta última, son testimonio de la existencia de una presunta sociedad matriarcal. Sin embargo, las autoras mencionadas sostienen no fueron matriarcados, sino civilizaciones de filiación materna, es decir, espacios humanos denominados matrifocales o matricéntricos basándose en que si no existía la figura del padre la autoridad la ejercía el hermano de la madre (2007: 149). También aclaran que no se debe confundir el concepto “matrilineal” con “matrifocal” porque no se puede hablar de sociedades “matrilineales cuando no hay una línea de filiación definida, es decir, cuando no existe el concepto de linaje ya que este último va asociado al régimen de acumulación patrimonial (Rodrigáñez y Cachafeiro, 2007: 149). Por este motivo, la sociedad que reconoce a las descendientes como hijas de una madre de un grupo, pero no existe el concepto de estirpe no debe llamarse “matrilineal” sino “matrifocal” (2007: 149). Sin embargo, esto no descarta que hayan existido sociedades matrilineales en varios sitios durante el cambio o la transición a la organización social patriarcal. (Rodrigáñez y Cachafeiro 2007: 149).

En el mismo sentido, Lerner manifiesta en su obra, que de los hallazgos de los estudios concernientes a la dominación femenina, se pueden destacar los siguientes puntos: 1) que la mayor parte de la evidencia de una igualdad femenina en la sociedad provienen de sociedades matrilineales, matrilocales, históricamente transicionales y actualmente en vías de desaparición; 2) aunque la matrilinealidad y la matrilocalidad confieran ciertos derechos y privilegios a las mujeres, sin embargo el poder decisorio dentro del grupo de parentesco está en poder de los varones de más edad; 3) la patrilinealidad no implica subyugación de las mujeres, igual que la matrilinealidad no significa un matriarcado; 4) desde una perspectiva temporal, las sociedades matrilineales han sido incapaces de adaptarse a los sistemas técnicos-económicos, competitivos y explotadores, y han dado paso a las sociedades patrilineales (1990: 60).

Por lo tanto, la autora cree que solo puede hablarse de matriarcado cuando las mujeres tienen un poder sobre los hombres y no a su lado, cuando ese poder incluye la esfera pública y las relaciones con el exterior, y cuando las mujeres toman decisiones importantes, no solo dentro de su grupo de parentesco sino también en el de su comunidad. Partiendo entonces de esta definición, Lerner concluye diciendo que nunca ha existido una sociedad matriarcal, ni en las

sociedades primitivas ni en las coloniales. Por esta razón hablo de sociedades matrilineales aborígenas en América.

Otro aspecto que afectó a las mujeres indias fue la crisis sanitaria que derivó en una gran menguación de población. Tras más de 200 folios dedicados a los portugueses y a cómo vivían los varones merced al trabajo de las mujeres en las islas Canarias, Bartolomé de Las Casas comienza su relato, *Historia de las Indias*, con el desembarco de Colón. Entonces, casi de inmediato, registra que entre estos indígenas no había mujeres malas ni adúlteras, así como tampoco encontraron ladrones o asesinos. Subraya que todos viven castísimamente, que se alimentan bien y no comen carnes inmundas, que no padecen malos tiempos ni pestilencias: “entre ellos no hay mujer mala ni adúltera, ni ladrón se lleva a juicio, ni jamás se halló uno que matase a otro; viven castísimamente, no padecen malos tiempos, no pestilencia” (Casas, 2006: 9). Esto se puede interpretar como una ausencia de enfermedades en el momento del desembarco, lo que posteriormente se verá seriamente confrontado con las circunstancias sanitarias que redujeron drásticamente la población indígena. Tanto las crónicas de testigos oculares españoles como en las crónicas indígenas hablan de enfermedades y epidemias que se expandieron rápidamente por el territorio americano (López de Mariscal 2005: 138). Lo que no se puede comprobar es el número de víctimas por enfermedades y guerras que proporciona Las Casas. Es verdad que “tanto las estimaciones numéricas contemporáneas, como las crónicas del siglo XVI, escritas por los misioneros testigos de la devastación y la mortandad, nos revelan datos estrujantes sobre la catástrofe demográfica” (López de Mariscal 2005: 136). Sahagún es un cronista que informa sobre las principales epidemias que afligieron a América como consecuencia de la conquista. El entero capítulo XXIX del doceavo libro lo dedica a este tema: “De la pestilencia que vino sobre los Indios de viruelas, después que los Españoles salieron de México” (*Historia general*, III: 39). En el siguiente pasaje Sahagún relata sobre las pestes que hubo en México, una en 1520, otra en 1555 y la última en 1576: “Después que esta tierra se descubrió, há habido tres pestilencias muy universales y grandes, á mas de otras no tan grandes ni tan universales: la primera fué el año de 1520, que cuando echaron de México por guerra á los españoles, y ellos se recogieron á Tlaxcala, hubo una pestilencia de viruelas donde murió casi infinita gente” (*Historia general*, III: 328). Sahagún continúa hablando sobre la segunda y feroz epidemia de 1555:

Después de ésta, y de haber ganado los españoles esta N. España, teniéndola ya pacífica, y que la predicación del evangelio se ejercitaba con mucha prosperidad, el

año de 1555, hubo una pestilencia grandísima y universal, donde en toda ésta España murió la mayor parte de la gente que en ella había (*Historia general*, III: 328).

El brote de pestilencia fue tan grave que el cronista, durante el libro 11, se vio obligado a interrumpir su traducción al español y a cambiar la redacción a primera persona para dar su testimonio sobre la situación (Magaloni Kerpel, 2014: 14) Sahagún relata, con su visión de cronista testigo, sobre esta gran epidemia de 1555 con una mortandad muy elevada y de la que él también fue víctima pero se pudo recuperar aunque con inconvenientes: “Yo me hallé en el tiempo de esta pestilencia en ésta ciudad de México en la parte del Tlaltelolco, y enterré mas de diez mil cuerpos, y al cabo de la pestilencia dióme á mí la enfermedad, y estuve muy al cabo” (*Historia general*, III: 328). Finalmente notifica sobre la peste que estaba teniendo lugar durante el momento de la escritura del manuscrito en Nuevo México: “En este año de 1576 en el mes de agosto, comenzó una pestilencia tan universal y grande, la cual há ya tres meses que corre, y há muerto mucha gente, muere, y vá muriendo cada dia mas: no sé que tanto durará ni que tanto mal hará” (*Historia general*, III: 328).

Según Contreras Carranza, el declive demográfico amerindio¹⁶³ ocurrido a raíz de la invasión europea fue hito dentro del último milenio, tanto por la magnitud de la población desaparecida, como por las consecuencias económicas y políticas (2020:7). El debate sobre las cifras de la declinación son motivo de una larga controversia porque se conocen con cierta precisión los datos de la población indígena subsistente para fechas hacia 1550 o 1600, pero se desconoce la cantidad de población inicial (Contreras Carranza, 2020: 7). La especulación dista entre los ocho y medio millones propuestos por Alfred Kroeber¹⁶⁴, y los ciento doce millones que sugiere Henry Dobyns¹⁶⁵ (Contreras Carranza, 2020: 7). Otro de los factores que afectaron la tasa de natalidad fue que las indígenas y las esclavas tuvieron un índice de fertilidad mucho menor que las españolas a causa de una variedad de razones, como la ruptura familiar debido al trabajo compulsivo, períodos largos de separación de las parejas o vidas conyugales irregulares, enfermedades o una alimentación deficiente (Lavrin, 1990: 8).

¹⁶³ Véase: Assadourian, Carlos (1985) “La crisis demográfica del siglo XVI y la transición del Tawantinsuyu al sistema mercantil colonial”, en: Nicolás Sánchez-Albornoz, comp., *Población y mano de obra en América Latina*, pp. 69-93. Madrid: Alianza América y Denevan, William, (ed.) (1992): *The Native Population of the Americas in 1492*. 2da ed. Madison: University of Wisconsin Press.

¹⁶⁴ Véase: Kroeber, Alfred 1934 “Native American Population”. *The American Antropologist* Vol. XXXVI. N. York.

¹⁶⁵ Véase: Dobyns, Henry (1966) “Estimating Aboriginal American Population: An Appraisal of Techniques with a New Hemisphere Estimate” in: *Current Antropology*, no. 7; pp. 395-449.

Había métodos anticonceptivos, pero parece que la inmensa mayoría de la población no los utilizaba, aunque se conocían las fórmulas abortivas (Lavrin, 1990: 8).

Otro aspecto importante en las crónicas debido a la gran diferencia cultural fue la sexualidad y el desnudo. Las Casas observa que “a la mujer preñada nunca el hombre la toca ni cuando está en el tiempo de purgación” (Casas, 2006: 9). La visión patriarcal aparece en esta frase en el momento en el que el hombre es quien decide cuándo tener relaciones. El sujeto que pone la distancia durante la menstruación y el embarazo. En el próximo ejemplo, Las Casas transcribe lo escrito por Colón en la bitácora de su primera navegación. La mirada piadosa y comprensiva de Bartolomé de Las Casas se refleja en cómo describe la ingenuidad con la que fueron recibidos los primeros navegantes por hombres y mujeres indígenas. Este es un caso contundente del estereotipo español de representar a la mujer por su belleza y por su docilidad, o como escribe Las Casas, son como “ovejas mansas” (*Brevisima*: 14). Lo que observa supera sus propios prejuicios y por ello su crónica transmite certeza al relatar cómo lo recibieron los habitantes de la Española.

Yo, porque nos tuviesen mucha amistad, porque conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra santa fe con amor que por fuerza, les dí a algunos dellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio, [...] En fin, todo tomaban y daban de aquello que tenían, de buena voluntad; mas me pareció que era gente muy pobre de todo; ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vi más de una, harto moza (Casas, 2006: 9).

A partir de esa primera descripción las historias reales o imaginadas sobre indias desnudas y complacientes habrían de exaltarse las mentes de los navegantes, en un principio solo afiebradas por el oro. El deseo de enriquecerse rápidamente y la posibilidad de ascender en la escala social fue sin duda un factor fundamental para que muchos de ellos tomaran la decisión de embarcarse hacia lo desconocido. Y otro anhelo, tal vez, la busca de placeres con mujeres que encontraban tan exóticas como el mismo Nuevo Mundo. La desnudez de algunas confundía no solo los sentidos sino también la comprensión de los conquistadores.

Los cronistas se quedan atónitos ante la libertad que gozaban las indígenas que ejercían de mujeres públicas en sus comunidades. No les parece extraño que tuvieran rufianes, pero sí que no les pagaran y los tuvieran para servirse de ellos. Siempre comparan con el funcionamiento de los burdeles en España, no los demonizan porque advierten la función que cumple dentro de la sociedad “tales lupanarias moradas entre christianos se admiten, por excusar otros daños

mayores, no me parece mal que las haya entre aquesta gente” (*Historia general*, II:102) pero sí se horrorizan por la presencia de sodomitas en ella, los llamados *cuylohes*¹⁶⁶. Lo que de ninguna manera puede aceptar el europeo es la *libertad*, como expresan en sus crónicas que tiene la mujer indígena, refiriéndose específicamente a la libertad sexual, en especial durante algunas fiestas, en las cuales durante una noche todo está permitido. Luego describen los cronistas cómo vuelven a la cotidianidad de sus vidas sin más: “É pasada aquella noche, no hay de ahí adelante sospecha ni obra de tal cosa, ni se hace más de una vez en el año, á lo menos con voluntad é licencia de los maridos: ni se sigue castigo ni celos ni otra pena por ello” (*Historia general*, II: 102). A continuación, el discurso teológico junto con el histórico se apropia del relato, ejemplificando como tales conductas bacanales, demoníacas y que promovieron el homicidio, condujeron a Roma al declive, citando a escritores como Lívio¹⁶⁷ para darle un marco creíble y académico al discurso cronístico.

5.5.1 Reseña sobre la situación prehispánica

El artículo de Esperanza Mó Romero y Margarita E. Rodríguez García sobre las mujeres andinas y el mundo hispánico deja entrever de un modo muy especial cuál era la función de la mujer antes del encuentro de las dos culturas. Sin intención de generalizar porque ni siquiera cuando el imperio Inca se hallaba en su esplendor regían leyes unificadas para todo el territorio, se puede constatar que la comunidad se basaba en una necesidad de complementariedad e interdependencia en el trabajo masculino y femenino. Durante el período colonial la sociedad indígena se fue descomponiendo debido a varias razones, el traslado de personas por diversas causas como la mita, reducciones, encomiendas, enfermedades que menguan la población, etc. Por eso, los ritos de supervivencia fueron consumados en su mayoría por las mujeres. Sobre esta comunidad andina en particular las autoras Romero y Rodríguez García señalan que la complementariedad era el reflejo de las relaciones que tenía la población con sus dioses y diosas. Es decir, había divinidades que se asociaban a lo femenino como la Mamacocha, la madre mar, y la Mamapacha, la

¹⁶⁶ Véase el apartado 5.5.2 „Enfermedades, curanderas, partos y remedios” para ampliar el tema de la homosexualidad en América.

¹⁶⁷ Véase: Bruno, Luigi (1966): “Crimen, regni e superbia in Tito Livio”, *Giornale Italiano di Filologia*, n° 19, 1966 (pp. 236-259) y Fontán A. (1987): *Tito Livio: Historia de Roma desde la fundación de la ciudad (Ab Urbe Condita)*, libros I y II. Texto revis., introd., trad, y notas (Colee. Hispánica de Autores Griegos y Latinos), Madrid, Herrero y Llorente.

madre tierra, que eran honradas por las mujeres, para lo cual el género femenino de la sociedad disponía parcelas de tierra que estaban destinadas a ser explotadas para la adoración de sus divinidades. De este modo las mujeres gozaban, al igual que los hombres, de la participación en los rituales de la comunidad. Siendo ellas quienes durante la colonización participaran muchas veces de incógnito en contra del sistema de aculturación europeo, serán quienes fomentarán las costumbres y los ritos tradicionales. En cuanto a las deidades masculinas como el Illapa, el dios del rayo y del trueno, era honrado por los hombres. Sin embargo, este complemento masculino necesitaba del femenino, en este caso la Mamapacha, para dar su fruto.¹⁶⁸ A nivel jurídicoeconómico estos espacios delimitados derivaban en herencias muy diferentes al sistema europeo. Al poseer una descendencia paralela, las mujeres provenían de las mujeres y los varones de los hombres, las hijas heredaban los bienes de las madres y los hijos las propiedades del padre. Mó Romero y Rodríguez García hacen hincapié en el uso del apellido materno por parte de las mujeres. “Por lo arraigada que estaba la descendencia paralela, el Tercer Concilio Limense de 1582 la contempló en uno de sus artículos añadiendo que a partir de entonces los hijos varones llevarían el apellido del padre y las niñas el de su madre.” (Romero/ Rodríguez García 1998: 148). Hay constancias de que esta costumbre se ha utilizado hasta no hace mucho tiempo. Según la autora Irene Silverblatt, en el área rural del Perú las mujeres indígenas estuvieron sometidas al sistema patriarcal hispano; por lo tanto, muchas de ellas se vieron forzadas a aislarse en las punas para crear comunidades femeninas preservando de esta manera su cultura. Para Silverblatt, el cambio producido por los españoles en la sociedad indígena condujo a una alteración de las antiguas relaciones sociales. Eso se evidenció en el descenso de la población y en el hecho de que personas de distintos ayllus tuvieran que casarse entre sí y las mujeres fueran perdiendo paulatinamente la herencia paralela y con ello el derecho al acceso autónomo de las tierras para labrar. Las autoras Mó Romero y Rodríguez García señalan además que los vínculos patrilineales y patrilocales se alteraron siendo esto una consecuencia negativa para las mujeres.

¹⁶⁸ Ver el análisis sobre la estructuración del sistema socio-cosmológico y el rol de femenino de Irene Silverblatt. La investigadora habla de la jerarquía con preponderancia masculina, la española y de la jerarquía paralela, donde existía un equilibrio en la relación de los sexos dentro de la sociedad indígena. Silverblatt, Irene: Luna, sol y brujas. Género y clase en los Andes Prehispánicos. Cuzco: CBC, 1990, pág. 201 p. Silverblatt, Irene: Principios de organización femenina en el Tahuantinsuyu. en: Revista del Museo Nacional. Lima, Perú. LIMA: MNCP; 1976, Vol. 42; pp.299-340.

La estadounidense Elinor Burkett investiga el área urbana en la que se desarrollaron las mujeres indígenas y la sociedad blanca, siendo esta el entorno donde, según la autora, se produjo la aculturación urbana del género femenino andino. Además, destaca la valoración del trabajo femenino en la sociedad prehispánica incaica y la división del trabajo dentro del hogar. También aborda el tema del casamiento, explica que el prometido debía pagar cierto monto al padre de la novia porque ella ya no iba a contribuir económicamente en el sostenimiento de esa célula familiar. Esta manera de ver la producción del trabajo femenino era al revés que la dote en Europa, donde el padre de la novia o su tutor pagaba al futuro esposo. También coincide con la opinión de Irene Silverblatt de que fue la clase dominante masculina la que marcó las pautas a seguir en la sociedad peruana. Si bien los estudios de estas autoras se refieren concretamente a lo ocurrido en la zona andina, muchos factores de los que en esa región se dieron tienen un denominador común con otras comunidades aborígenes americanas. Es notable que en muchas sociedades precolombinas el sistema jurídico, económico y social fuera mucho más igualitario que el europeo.

5.2.2 Mujeres públicas

La concepción de la sexualidad era muy diferente entre la sociedad española y la indígena. Los cronistas no solo describen las actitudes que les parecen extrañas en el *otro* indígena sino también las que gozaban de prestigio en la sociedad española como la castidad. Al iniciar sus relaciones, Ruy Díaz de Guzmán, un cronista contemporáneo a los del corpus, observa que también en las comunidades aborígenes que habitaban poblados cercanos al Río de la Plata y a la actual República de Paraguay, las mujeres, las de su hogar, no las públicas, hacían culto de esa virtud, de la castidad. Cuando los indios protegían a sus mujeres y las confinaban a espacios cerrados, como la casa se abría un punto de contacto con la *conducta esperada* de ambos pueblos. Sin embargo, difieren en la concepción de la prostitución debido a que según la interpretación del cronista la comunidad indígena apartaba a las mujeres públicas para que se ganen la vida con el cuerpo y no se mezclen con las honestas. Esta percepción quizás no fuera real porque seguidamente dice que algunas de esas mujeres se casaban y, a pesar de ello, no sufrían discriminación social. En un ámbito castellano este comportamiento no hubiera sido tan sencillo. Ruy Díaz de Guzmán puntualiza:

[...] los de Santa Cruz se llaman Manésés y todos se apellidan Jarajes, donde hay pueblo de estos indios de 60 mil casas, porque cada indio vive en la suya con sus mugeres é hijos. [...] Tienen aparte las mugeres públicas que ganan por su cuerpo, porque no se mezclen con las honestas, aunque de allí salen muchas casadas, y no por eso son tenidas en menos (Díaz de Guzmán, [1612], 1835: 14).

Las indígenas cuevas que vivían en el actual territorio del Darién, en el oriente de Panamá, les decían *yracha* a las mujeres públicas. En el registro de voces americanas en forma de lexicón se inserta en la obra de Fernández de Oviedo y se define: “Yracha: ramera, meretriz; muger que ponía en pública feria su cuerpo, haciendo granjería de él” (1851: 607), a continuación, registra también *guatapol* como meretriz (Fernández de Oviedo, 1851: 607). Como la castidad era una virtud propiamente femenina, asombraba a los cronistas que en épocas de siembra y cosecha los varones permanecieran castos:

[...] Otra cosa inhumana y despiadada acostumbraba esta gente, que no es menos mala que comer carne humana; y es vender en los mercados o empeñar por precio los propios hijos, sahiendo y viendo que aquel a quien se empeñaban o vendían, se los había de comer, si quisiese. Pero a vuelta de esa mala costumbre y otras. después que sembraban el maíz hasta cogerlo, vivían castamente, y no llegaban a sus mujeres, y dormían apartados de ellas en tanto que duraba la sementera; ni comían sal ni tomaban aquellos brevages que suelen tomar y en fin vivían en ayuno y guardaban en aquel tiempo castidad los varones (Fernández de Oviedo, 1951: 607)

La opinión del cronista va más allá de solo poner en tela de juicio la castidad temporal de algunos indígenas, sino que la imagen del *otro* que tiene el conquistador se ve afectada porque tampoco entiende cómo en esa cultura la gente tiene la costumbre inhumana y despiadada de poner en venta o empeñar a los hijos sin considerar el posible riesgo de algún acto de canibalismo de por medio. Tampoco concibe las diferencias alimenticias durante el período de abstinencia como la ausencia de sal en la dieta ni la ingesta de ciertas bebidas. El cronista describe a la mujer pública incorporándola al estereotipo español de mujeres vistas por su maldad. El cronista la ve, la imagina y le atribuye características propias de un ser malévolo bajo la mirada europea cristiana.

Por cierto, mucho más les sorprendía la permisividad que existía para con las “mujeres públicas”:

Hay mugeres públicas que ganan é se conceden á quien las quiere por diez almendras de cacao de las que se ha dicho que su moneda: é tienen rufianes algunas dellas, no para darles parte de su ganancia, sino para se servir dellos é que las acompañen é guarden la casa en tanto to que ellas van á los mercados á se vender é á lo que se les antoja (Fernández de Oviedo, 1851: 37).

En la etapa prehispánica mexicana, la prostitución era determinada por varios signos de nacimiento, esta sociedad aceptaba sin tapujos a la prostituta, a quien

no se castigaba ni perseguía: “Estas mujeres ejercían su labor de forma autónoma y para su propio beneficio. Hay incluso datos que hacen suponer que había prostitutas, digamos distinguidas, encargadas de alegrar a los guerreros náhuatl solteros”. (Jiménez Olivares, 1983: 40). A la prostituta se la denominaba en nahuátl, *ahuiani*, que significa *alegradora* (Jiménez Olivares 1983: 40). La alegradora, por cierto, desaparece con la llegada de los españoles y la mirada acerca de la prostitución cambia, deja de ser una persona dedicada al goce sexual para transformarse en “un ser despreciable y aborrecible” (López, 1961: 349). En un lenguaje similar, Fray Bernardino de Sahagún acusaba: “tomaba el camino de las bestias” (*Historia General*, III: 38). Y la describe con otros calificativos: adúltera, sucia, mundana, bellaca, viciosa, habladora, sinvergüenza, etc. “La puta es muger pública, [...] anda vendiendo su cuerpo, comienza desde moza, y no lo deja siendo vieja; anda como borracha y perdida, y es muger galana y pulida, y con esto muy desvergonzada” (*Historia General*, III: 37). Todo el capítulo XV de Sahagún que titula “De muchas maneras de malas mugeres. De las mugeres públicas” (*Historia General*, III: 37) habla de la mujer indígena bajo una mirada que describe el estereotipo de mujer indígena que tiene el conquistador de la mujer conocida como pecaminosa y mala. Sahagún escribe desde el discurso teológico, juzga a la mujer y afirma que esta se vende a cualquier hombre por el simple hecho de ser “lujuriosa, sucia, sinvergüenza, habladora, y muy viciosa en el acto carnal” (*Historia General*, III: 37). En ocasiones su narración puede parecer contradictoria por el uso del adjetivo *sucia*, sin embargo, cuando lo aplica a la mujer pública indígena lo hace en el sentido de *suciedad moral*, no física. Repite frecuentemente la asiduidad que tenían en el baño, algo muy extraño para las costumbres europeas de la época. “[...] para aderezarse muy bien, primero se mira en el espejo, báñase, lábase mucho, y refréscase para mas agradar” (*Historia General*, III: 37). A nivel de vista etnográfico, como anteriormente se ha señalado, Sahagún ofrece una amplia descripción de las usanzas aborígenes. Siempre hablando de la mujer pública el religioso dice que ella solía pasarse un unguento amarillo que lo llamaban *axi* (*Historia General*, III: 37). Esta costumbre, según el misionero se hacía para tener un buen rostro. A pesar de las exhaustas descripciones sobre el sexo femenino, siempre cae en el discurso teológico que juzga a la mujer, “por ser perdida y mundanal” (*Historia General*, III: 37). Argumenta que el uso de los productos cosméticos, como el *axi* o los colores, eran simplemente porque ellas eran unas perdidas a quienes les

agrada vivir en el mundanal ámbito de las mujeres públicas. También observa la costumbre que tenían de teñirse los dientes con granas y usar el cabello suelto. La mirada católica que medía la moralidad social se hace presente al no poder aceptar la sensualidad de la mujer americana, que es inmediatamente sinónimo de descaro, desvergüenza y vanidad¹⁶⁹.

El marco social en el que se llevaban a cabo la gestión de los lupanares era muy variable y dependía de los valores que cada comunidad aborigen le atribuía a la sexualidad. Desconozco la existencia de estudios antropológicos sobre los amerindios durante los siglos XV-XVII que expliquen los estereotipos que existían sobre las mujeres indígenas ni que indiquen cuáles eran los motivos de la permisividad respecto a la prostitución. Si esta obedecía, como analiza Garcilaso de la Vega, a temores y dudas acerca del papel cambiante de algunas mujeres y a la necesidad entonces de establecer un estricto control sobre aquellas consideradas castas y que en tal estado debían permanecer hasta su muerte o al supuesto de que debía satisfacerse al hombre en sus deseos, aunque ello significara agraviar a la mujer por su oficio. Señala Garcilaso que existían los prostíbulos y en el Estado del Tahuantinsuyo se reunían, marginadas y desclasadas, las prostitutas que vivían cada una en su choza en el campo. Además, no podían entrar en los pueblos porque no debían comunicarse con otras mujeres.

Llámanlas pampairuna, (...) que quiere decir mujer pública. Los hombres las trataban con grandísimo menosprecio. Las mujeres no hablaban con ellas, so pena de haber el mismo nombre y ser trasquiladas en público y dadas por infames y ser repudiadas de los maridos si eran casadas. No las llamaban por su nombre propio, sino pampairuna, que es ramera (Vega, 2005: 194).

Por lo contrario, Guamán Poma de Ayala escribe que, en la sociedad incaica, a diferencia de lo que sucedía en otros territorios del Nuevo Mundo, solo mujeres de otras procedencias étnicas eran calificadas como *bellacas*: “Todo a la costa de los indios, porque estos tales, como las mujeres de los yanacunas, gastan cada día de todas las comidas una hanega, y no se le paga, y estas indias paren mestizos y se hacen bellaca: putas en este reino” (Guamán Poma, 1980: 12).

Desde una mirada de género la caracterización que se tiene de las trabajadoras sexuales es incisiva y cuestionadora. El discurso misógino que impera en las crónicas de Indias naturalmente se nutre, como lo señala Franco Rubio de la imagen misógina transmitida por la tradición cristiana encarnada en Eva, quien fuera la eterna pecadora

¹⁶⁹ Para ampliar el tema del espejo como recurso para el adorno femenino en la mujer europea véase el apartado 5.4 La Fig. 6: Dürer, Albrecht: *Der Teufel und die Kokette*.

(Franco Rubio, 2001: 99), instrumento de perdición para el género humano, y de tradición europea occidental donde el sexo femenino es presentado como objeto de culto en el amor cortés, o como simple objeto sexual cuyo fin es dar placer a los hombres y la prostitución es considerada por la sociedad como una actividad permisible, un “mal menor” (2009: 22-23). El oficio era despreciable para la sociedad europea y estaba estigmatizado, por esta razón, opina Franco Rubio, fue que las prostitutas se convirtieron en la mira de la cacería de la sociedad occidental tradicional, conservadora y misógina (Franco Rubio, 2001: 99). Según esta perspectiva, las actividades sexuales son para las mujeres una mera transacción económica, “desde el matrimonio a la prostitución, pasando por el cortejo, ya que lo que mueve a las mujeres es el dinero y a cambio de conseguirlo se muestran dispuestas a conceder sus «favores» (Franco Rubio, 2001: 99).

5.2.3 Diferentes tipos de mujeres.

La obra de Sahagún es una referencia obligada para comprender al menos en parte la cultura mixteca y náhuatl. De sus extensos manuscritos reproduzco a continuación la descripción más acabada de las funciones, de la moral, las costumbres, los vínculos familiares, los "vicios", de cómo eran las relaciones con los varones y con otras mujeres y cuáles los roles que les cupieron, según el criterio y la crítica mirada del sacerdote franciscano, a las mujeres en las culturas prehispánicas de la región mexicana¹⁷⁰. El fray define a los hombres y mujeres, padres a madres según los cánones establecidos por el patriarcado, quiere imponer una clara línea a seguir. Por lo tanto, los padres deben ser el cabeza de familia, el alfa y el omega “la primera raíz y cepa del parentesco” (*Historia general*, III: 1), por otra parte, deben ser diligentes y cuidadosos y mantener a sus hijos, reñirlos, darles buenos consejos y ejemplos. Por otra parte, la mujer, por oposición, debía ser madre, como primera condición o propiedad, así la define el fray. Ella debía tener hijos y darles leche, ser una madre virtuosa, vigilante para que no falte nada en su casa, ligera, veladora, trabajadora, laboriosa, solícita y, además, congojosa por las vicisitudes de cada integrante de la familia. Le está pidiendo a la mujer ser empática con el marido y la prole, pero a nadie se le exige eso para con ella, literalmente Sahagún compara a la madre con una

¹⁷⁰ Se destaca que el lenguaje utilizado por el padre Sahagún es a veces confuso en el uso de los géneros femenino y masculino y en cuanto al uso de los adjetivos. Sus textos se reproducen literalmente tal como fueron publicados en las obras originales que se mencionan en la bibliografía general.

esclava “es como una esclava de todos los de su casa” (*Historia general*, III: 1) que además debe corregir los errores de los habitantes de su casa para que esta no se venga abajo. Cuando habla de la mujer de edad perfecta dice que además de ser honrada y digna de reverencia “nunca reposa” (*Historia general*, III: 1). La mujer se debe en alma y vida a su prioridad que es el cuidado del hogar dejando su ser en segundo lugar. También define a la madre mala diciendo que es la mujer boba, necia, dormilona y perezosa, entre otros adjetivos. La mala mujer es la antagonista de la buena mujer.

También define a la hija regalada, delicada, tierna o hermosa. Ella es noble, generosa y sobre todo virtuosa. Sin embargo, también observa a la “hija viciosa”, ésta corresponde a las malas mujeres, y como dice Sahagún es bellaca, pero también “mala de su cuerpo”, prostituta y disoluta.

El fray Sahagún sigue su meticulosa descripción de la línea genealógica femenina indígena hasta llegar a la tía. La tía fiel “suele ser sustentadora y vandeadora de sus sobrinos: la buena tía es piadosa, favorece á los suyos, tiene continuo cuidado de ellos, tiene real condición, es congojosa en buscar lo necesario para los suyos” (*Historia general*, III: 4). La tía fiel es una versión más distante pero igual al rol materno. El alter ego de la tía piadosa es la tía vil, esta tiene muy mal carácter, a nadie le gusta estar con ella “es desapegada: siempre mira con ojeriza á todos: estima en basura, mira con desden ó menosprecio” (*Historia general*, III: 4).

Siguiendo con las mujeres de la familia viene la abuela, Sahagún la nombra en náhuatl: *citli* ó *teci*: la abuela tiene hijos, nietos, y tataranietos, hace notar que se trata de una mujer joven y fértil ya que se habla de varias generaciones que están bajo su mano. La condición de una buena abuela es similar a la de la madre, reprende a sus hijos y nietos, los riñe, castiga y les enseña. “Las condiciones de la mala abuela son estas: es vieja, boba, tocha, de mal concierto, y de mal recaudo, desperdiciadora y de mal ejemplo” (*Historia general*, III: 5).

Siguiendo la línea femenina de parentesco Sahagún hace un alto en la bisabuela, quien seguramente sería una tatarabuela moderna debido a que dice que la abuela tiene tataranietos. Habla del tatarabuelo, pero no nombra a la tatarabuela. “La visuhuela es decrépita, es como niña en la condición” (*Historia general*, III: 5). El cronista hace referencia a una mujer muy anciana que presenta seguramente signos de demencia y quizás incontinencia al compararla con una niña. La bisabuela buena es la persona geronte que se ha ganado el honor de ser honrada por su familia por

ser el principio de la generación o linaje familiar. En cambio, “la mala visahuela es aborrecible, nadie oye de buena gana su nombre, su presencia ó su memoria provoca la náusea ó asco, da enojo (*Historia general*, III: 6).

Por el contrario, cuando describe la figura del bisabuelo, haciendo la salvedad del hombre que aún puede pensar con claridad, y no el decrepito como un niño, habla de características intelectuales, que no están presentes en la bisabuela: “pero (el) bisabuelo que tiene buen seso es hombre de buen ejemplo y de buena doctrina, de buena fama, de buena nombradla; deja obras de buena memoria en vida, en hacienda, en generación, escritas como un libro” (*Historia general*, III: 16). Para los tatarabuelos hace una descripción general “Al tatarabuelo, y tatarabuela, tiémbales la cabeza y el cuerpo; andan siempre tosiendo, andan azcadillando de flaqueza; ya están en lo último de vejez” (*Historia general*, III: 16). Subraya la importancia de estos eslabones genealógicos como raíz preciosa o fundamento de la familia.

Con respecto a las suegras dice que deben celar por el bienestar de sus nueras, deben cuidar con discreción. En cambio, dice que el suegro, “micoamontatli: [...] busca la muger para su hijo, casa a sus hijas y tiene cuidado de sus nietos” (*Historia general*, III: 16). Tanto de la suegra como del suegro, dice que son malos aquellos que siembran odio entre su nuera y su hijo o su hija y su yerno.

Con respecto a las nueras, Sahagún, dice que son mujeres pedidas, por lo tanto, legítimas, señala que las buenas nueras no son charlatanas, son sufridas, pacientes a las reprensiones, calladas y tiernas. La mala nuera es lo contrario, es respondona, emperrada, envidiosa y tiene mal carácter (*Historia general*, III: 8).

Cuando el Fray Sahagún se refiere a las mujeres jóvenes habla de las “mosuelas”, a ellas las define como a doncellas bellas, gentiles, virtuosa, esquiva recóndita, celosa de sí misma, hermosas y bien dispuestas. Dice que presumen de la honra para guardarla, cuida su fama y no tolera que nadie se burle de ella. Este retrato femenino de una joven encuadra dentro de la clásica representación femenina medieval de la mujer tímida, hermosa, y virtuosa. Todos los atributos giran en torno a su belleza, su virginidad y su pureza. Por el contrario, la doncella deshonesto es todo lo opuesto, por lo tanto, será desvergonzada, alocada, presuntuosa y se vale de su cuerpo para lograr sus fines con un andar deshonesto y pomposo. Como anteriormente mencionado, el fray no ve con buenos ojos que estas mujeres tengan tanto cuidado de sí mismas, se laven y se bañen (*Historia general*, III: 11). El tema de la higiene en América es algo recurrente en las crónicas hispanoamericanas porque a los cronistas les asombra la

frecuencia con la que se bañaban los indígenas. Fray Sahagún señala cómo las señoras indígenas “usaban de bañarse y jabonarse, y enseñábanlas á ser vergonzosas, á hablar con reverencia, tener acatamiento á todos, y ser diestras y diligentes en las cosas necesarias á la comida (*Historia general*, III: 309-310). La higiene está bien vista por Sahagún, pero el abuso de la higiene es sinónimo de desvergüenza, un claro ejemplo de esto es la descripción de la mozuela, cuando habla de la doncella deshonesta y dice que ella es además de ser presuntuosa “tiene mucho cuidado de lavarse y de bañarse, tiene andar deshonesto, requebrado y pomposo” (*Historia general*, III: 31). El cronista atenta nuevamente contra el poder de libertad femenino para hacer uso de la utilización del adorno. En cambio, cuando habla de las mujeres más maduras las llama: “Muger mosa” ésta es de perfecta edad y presenta las características de la mujer bondadosa, es decir, es honrada y digna de ser reverenciada: es grave, muger de su casa, nunca reposa, vividora, y esfuérase á trabajadla” (*Historia general*, III: 10). La mala mujer moza de esta edad se parece a las otras mujeres malas, es bellaca, deshonesta (esta característica debe existir para que se considere una mujer mala) además, tiene un comportamiento impropio de una dama ya que putea, se emborracha y es atrevida. Nuevamente se hace referencia al adorno femenino, este tipo de mujeres se viste de manera desvergonzada.

El fray Bernadino de Sahagún dedica el capítulo XV a las malas mujeres, en él describe a las mujeres públicas, a la adúltera, a la hermafrodita y a la alcahueta. Luego el fray presenta a dos personajes conocidos por la literatura española, como malas mujeres, la alcahueta, con su mayor exponente, *La Celestina*, y la embaucadora. La alcahueta es la peor mujer de todas las que describe el religioso, incluso, peor que la prostituta porque ésta es capaz de pervertir el corazón de las otras mujeres, la define como a una mensajera del diablo, que lo sirve siendo sus ojos y orejas. Le otorga un talento retórico muy importante que usa para manipular y engañar a las otras mujeres “usando de unas palabras sabrosas para engañar, con las cuales como unas rosas, anda convidando á las mugeres, y asi trae con sus palabras dulces, á los hombres abobados, y embelezados” (*Historia general*, III: 38-39). En esta descripción confluyen los discurso teológicos y científicos. El teológico se hace presente en la razón que la mujer alcahueta es una especie de bruja que hace pactos con el diablo para alcanzar su propósito; y el discurso científico está presente en cuanto las otras mujeres no tienen poder de decisión, son simples seres humanos sin raciocinio que no pueden discernir la ficción de la realidad. Por otra parte, tenemos a

los hombres, que si bien caen en las redes de las alcahuetas no lo hacen porque no tiene suficientes intelectos, sino porque no pueden resistirse a los encantos de la seducción. Hombres y mujeres sucumben ante ella, pero por razones muy diferentes, o sea, unos como plantea el discurso teológico, es imposible vencer al diablo y la tentación femenina es la reencarnación del mismísimo Lucifer, en cambio, las mujeres caer frente a la alcahueta por su natural incapacidad intelectual, lo que el discurso científico denomina incompetencia infantil.

Siguiendo con la enumeración de malas mujeres, el fray Sahagún, como también Álvaro Núñez Cabeza de Vaca hacen unas observaciones que difícilmente se encuentran en otras crónicas, hablan hibridación sexual. El primero menciona el hermafroditismo en la comunidad americana, y Cabeza de Vaca describe a un brujo travesti. El religioso afirma que la mujer que tiene dos sexos se comporta como un hombre y es enemiga de éstos porque usa el sexo femenino. Hipotizando, afirmar este odio podría ser producto de los celos o envidia de lo que cree el religioso que sienten sus pares aborígenes.

La muger que tiene dos secsos, ó la que tiene natura de hombre y natura de muger la cual se llama hermafrodita es muger monstruosa, la cual tiene supinos, y tiene muchas amigas y criadas, y tiene gentil cuerpo como hombre, anda y habla como varón, es bellosa, usa de entrambas naturas, suele ser enemiga de los hombres porque usa del secso masculino (*Historia general*, III: 38).

El cronista Cabeza de Vaca deja constancia como narrador testigo de haber oído algo muy extraño ocurrido hacía muchos años y que se trataba de un hombre llamado mala cosa:

Estos y los de más atrás nos contaron una cosa muy estraña, y por la cuenta que nos figuraron parecía que auía quinze o diez y seis años que auía acontecido, que dezían que por aquella tierra anduvo un hombre que ellos llaman Mala-Cosa, y que era pequeño de cuerpo, y que tenía barbas, aunque nunca claramente le pudieron ver el rostro, y que cuando venían a la casa donde estaban, se les levantaban los cabellos y temblaban, y luego parecía a la puerta de la casa un tizón ardiendo; y luego aquel hombre entraba (...) cuando bailaban aparecía entre ellos, en hábito de mujer muchas veces, y otras como hombres (*Naufragios*, I: 84).

El discurso científico, basado en ideas aristotélicas que afirmaba que la mujer era un ser débil e intelectualmente infantil y busca su paralelismo en el indio a quien le atribuye estas características femeninas. La *Mala cosa* es una criatura barbuda que representa al ser híbrido, una mujer y un hombre en un mismo cuerpo. Para el discurso teológico presente sobre todo en la obra de los misioneros, el hermafroditismo como la *Mala cosa* representa el pecado. La *Mala cosa* encarna al diablo que travestido asusta a los integrantes de la comunidad llegando a herirlos de gravedad. Glanz afirma que "si los españoles se ocupan «en oficios de mujeres» se «amarionan»,

por lo tanto, se ven reflejados en los aborígenes porque ellos también tienen dos sexos” (1993: 42). Esto quiere decir que como seres híbridos se identifican con la Mala Cosa porque ellos también practican el pecado nefando. Cabeza de Vaca lo describe en *Naufrajos*, dentro de su apartado sobre *Borracheras y otras costumbres*, que había hombres que cometían diabluras a pesar de estar casados llegando a afirmar que algunos estaban casados entre ellos. Asegura que los mismos eran “hombres amarionados, impotentes, y andan tapados como mugeres y hazen officio de mugeres” (*Naufrajos*, I: 97).

5.2.4 Las mujeres indígenas y la familia

La familia indígena, como institución, sufrió grandes dislocaciones debido a la separación forzada de los matrimonios y por la competencia del nuevo contingente masculino que quería obtener indias (Lavrin, 1990: 19). Las mujeres indias viajaban acompañando a las tropas, eran secuestradas de sus casas o esclavizadas si su comunidad se resistía (Lavrin, 1990: 19). Aunque la Corona española intentó frenar los abusos a las mujeres, la situación de estas se veía agravada por las instituciones del repartimiento, encomienda y mita (Lavrin, 1990: 19).

El fray Sahagún examinó la constelación familiar y el rol de la mujer en la misma. Con gran detenimiento observó lo que sucedía cuando una recién casada se embarazaba. Estas notas tomadas por el religioso son de altísimo valor porque ningún otro cronista describió estas fases de la vida femenina tan detalladamente como él. Cuenta que cuando la joven confirma que está embarazada, en una fiesta, donde había flores perfumadas, comida y bebida, se lo comunicaba a sus padres.

Después que ya la recién casada se siente preñada, hacelo saber á sus padres, y estos luego apareian comida, bebida, flores olorosas y canas de humo. Luego convidan y juntan á los padres y madres del casado y de la casada, con los principales del pueblo, y todos reunidos comen y beben (*Historia general*, II: 160-161).

El propio padre Sahagún, en nota al pie de página donde se reproduce el final de este texto aclara qué significa una fiesta familiar para los indígenas:

Un banquete, una reunión de familia y un tan largo y empalagoso razonamiento para decir que la recién casada ya está preñada, y anunciar esta nueva á sus deudos como hoy lo hacen los monarcas de Europa con sus esposas; prueba el refinamiento político de la Nación mexicana. Cotéjese ya esta conducta con la fría insensibilidad que mostraban cuando se trataba de sacrificar a los de su especie á los dioses apurando toda la crueldad, y este contraste nos llenará de asombro. El guardar armonía en las costumbres, y ser constantemente humanos en todas circunstancias, solo es dado al verdadero cristiano (*Historia general*, II: 160-161).

Luego invitaban a los suegros y otros integrantes de la comunidad. Más tarde un anciano del pueblo pariente del marido recitaba una especie oración recordándole a los padres sus obligaciones para con el niño y anunciaba la buena nueva: ¡Nieta mía muy amada y preciosa como chalchivite y zafiro, noble y generosa! ya es cierto ahora que nuestro señor se ha acordado de vos, el cual está en toda parte, y hace mercedes á quien quiere: ya está claro que estáis preñada, y que Dios os quiere dar fruto de generación (*Historia general*, II: 165).

5.2.5 Las mujeres indígenas y sus labores

Además de las tareas domésticas, las indias se ocupaban de tareas agrícolas, preparación de bebidas y medicinas, y en ocasiones, participaban en mercados locales (Lavrin, 1990: 19). El fray Sahagún observa que algunas indígenas, a pesar de ser señoras, estaban obligadas a hacer y guisar la comida, así como la bebida para su familia. Pero estas señoras, como él las llama, no estaban solas, tenían a su disposición a otras mujeres, amas, que las ayudaban. Además, el cronista subraya que las señoras “tienen criadas corcobadas, cojas, y enanas, las cuales, por pasatiempo y recreación de las señoras, cantan y tañen un tamboril pequeño, que se llama *vevetl*” (*Historia general*, III: 310). El trabajo de la mujer indígena era reconocido y esencial para la economía doméstica y comunitaria. Gracias a él, especialmente a sus tejidos, las mujeres hacían frente a los impuestos exigidos por sus propios gobernantes, como en el caso de los incas, o de españoles (Lavrin, 1990: 19). El inconveniente surgió cuando los encomenderos empezaron exigir que las mujeres trabajen de cocineras, criadas o nodrizas (Lavrin, 1990: 19).

Los cronistas del corpus que trata esta investigación nos dejan constancias de sus observaciones de la mujer indígena noble. En general, la indígena perteneciente al estrato social alto fue más descrita o con más detalle que la indígena de estrato social bajo. El fray Sahagún, con la precisión que lo caracteriza, es quien más detalle ofrece de las mismas. En el marco del capítulo “De las mugeres nobles y sus oficios” las clasifica en: mujeres nobles, mujeres hidalgas, señora de familia, mujer principal, doncellas, hijas de buen linaje y mujer de noble sangre. Él las describe como la personificación de la honradez, caridad y virtud humana. “La muger noble es muy estimada, digna de honra y reverencia, y por su virtud y nobleza, en todo dá favor y amparo á los que acuden á ella” (*Historia general*, III: 30). El rasgo principal de todas ellas es ser generosas, velar por sus familias y mostrarles su amor. En cambio, si tiene malas entrañas como puede suceder con la mujer hidalga: “mira con ojeriza y

desden es austera y mal encarada, corajuda, pesada y malcontentadiza" (*Historia general*, III: 30). Cuando se alaba a las mujeres generalmente se habla de virtud, especialmente para las mujeres nobles, honra, generosidad, obediencia para la señora de familia y capacidad para mantener a su familia, entre otros. La mujer principal buena recibe unos adjetivos que no se encuentran en las demás descripciones: "es sufrida, mansa, humana, constante, varonil, bien acondicionada, y gobierna también, como cualquier principal en paz y concordia" (*Historia general*, III: 30). En la mujer principal y en la señora principal se observan los adjetivos de mando, es varonil, adjetivo para subrayar que una mujer tenía los rasgos propios del varón como su coraje, su capacidad de gobernar, su decisión y valentía. Cuando no Sahagún no hace uso expreso del adjetivo "varonil" describe la actitud con un sinónimo, "gobierna y manda como el señor" (*Historia general*, III: 31). Sin embargo, la diferencia mayor se da en las descripciones negativas. Por ejemplo, la señora de familia que no responde a la buena caracterización, o sea, que corresponde a la india mala, "es brava y de mala digestión, enojadiza, desabrida y desgraciada, inquieta, acelerada, suspira, y de nonada se corre, todo le dá pena" (*Historia general*, III: 31). Si la mujer principal es mala, Sahagún dice que "es arrojada, alborotadora, y tal, que por nada suele amenazar y poner á todos gran miedo y espanto, que querría comer vivos á los otros" (*Historia general*: III: 31). Si la señora es mala "es descuidada y floja, deja perder las cosas por negligencia, es ecsageradora, en todo dá mal ejemplo, pone las cosas á peligro y riesgo, y es muy escandalosa" (*Historia general*, III: 30). Para Sahagún el género femenino se divide en buenas y malas mujeres, no importa de qué lugar provengan ni de qué contexto social. No existen los términos intermedios ni tampoco se pregunta si podrían existir. Para él la personalidad femenina es invariable, y las acciones no tienen posibilidad de evolución.

Cuando Sahagún habla de las doncellas ofrece algo más en la descripción de estas mujeres que una lista del comportamiento esperado de las mismas. Cuenta que éstas se crían en el palacio en medio de todos los lujos y todos la tratan muy bien, su linaje es limpio e ilustre, es digna de ser amada, además de buena y generosa. Cuando la doncella generosa es mala "es vil, plebeya, soberbia, al fin hace obras de *macegual*, muger perdida, amancebada y descuidada" (*Historia general*, III: 32). Al compararla con un macehual, el cronista está subrayando que la mujer se ubica por debajo del linaje que por herencia le corresponde, es decir por encima de los esclavos, pero por debajo de la nobleza mexicana, que es la jerarquía apropiada para la doncella generosa.

Es curioso que cuando habla de la mala doncella generosa indique que ésta es una mujer perdida y amancebada. En los rasgos negativos de las otras “malas indias nobles” no aparece estas descripciones de vestigio social y sexual. La doncella delicada también es de buen linaje, sus padres son honrados, ella es considerada, discreta, se arrima a los buenos y los sirve humillándose y respetando a todo el mundo pero la que es mala “no sabe guardar secreto, es muy precipitada en sus cosas, y por nada se altera y se enoja fácilmente, menospreciando á los otros, y no respetando á nadie” (*Historia general*, III: 32).

La descripción de la hija de claro linaje se parece a las anteriores doncellas de Sahagún, ella quiere a todos y es gradecida. No obstante, la representación femenina negativa de la hija de claro linaje aporta otros atributos nuevos sobre su supuesta personalidad. Sahagún relata que “la que es mala, es muy loca, incorregible, torpe, desvergonzada, que fácilmente afrenta su linaje” (*Historia general*, III, XIII: 32). La hidalguía, el respeto, la gloria, la bondad capaz de resucitar la fama de sus antepasados, y el ser la reliquia de sus padres, según Sahagún, es propiedad de la hija noble y de buen solar y linaje. En cambio, la mala hija noble “afrenta su linaje, es de vil y baja condición, desvergonzada, presuntuosa, disoluta, absoluta y atrevida, soberbia, fanfarrona, á todos menosprecia y no los tiene en nada” (*Historia general*, III, XIII: 32).

La imagen deseada de las mujeres que describe Sahagún presenta enormes similitudes, sin embargo, los atributos negativos varían más, llegando a haber diferencias como una *hija de claro linaje mala*, quien es mala y loca, hasta una *mala hija noble*, quien es soberbia y fanfarrona. El propio cronista señala que “las que son malas tienen todas las cosas contrarias y todos los vicios contrarios á estas virtudes dichas” (*Historia general*, III, XIII: 33). Es llamativo el perfil femenino que desarrolla el religioso dependiendo del estrato social al que pertenece la mujer. Por ende, según la reflexión, cada “propiedad y virtud” que posee una mujer indígena es directamente proporcional a su vicio contrario directo. Cada una, en virtud de si es buena o mala, según la imagen deseada de la época y del cronista, tendrá una singular manera de comportarse frente a su familia y al mundo. Sahagún concluye su pensamiento apoyándose en el discurso legal que promueve la inmadurez femenina: “otras muy peores á que su inclinación mala las guía” (*Historia general*, III, XIII: 33), con esto deja claro que él está convencido de la incapacidad intelectual femenina debido a que es un ser indefenso que no puede oponerse a las malas influencias.

La mujer popular es juzgada por su capacidad de trabajo, de ella se dice que es fuerte, fornida, sufrida, animosa, recia y nuevamente aparece el adjetivo *varonil* para señalar sus buenas cualidades. También se dice que la mujer popular es honrada y por este motivo es apreciada como una piedra preciosa. En cambio, la mujer popular mala “es mal mirada, mal criada, atrevida, atontada, precipitada en sus cosas, y mal considerada que no mira bien en lo que hace” (*Historia general*, III, XIV: 34). El fray Sahagún también describe a la mujer honrada, de ella dice que es cabal, cuerda, constante y firme. Subraya su capacidad de superar cualquier infortunio que le presenta el destino comparándola a los hombres: “con ánimo de varón, sufre cualquier mal que le viene, y aun se hace fuerza así misma, por no ser vencida de algún infortunio” (*Historia general*, III, XIV: 34). Quiere decir que con el ánimo igual al de un varón, aunque ella sea mujer, es capaz de afrontar paciente y valientemente los designios que le pueda deparar la vida. Luego describe a la mujer honrada mala, lo que en sí es una contradicción, porque si es mala, ya no sería honrada, sino una mujer simplemente mala. “es flaca y vil muger, que hace caer las alas á las otras, ni dá animo ni esperanza de alguna cosa, muy desconfiada, que fácilmente se cansa, es mala en todo, y de mala fama y vida” (*Historia general*, III, XIV: 34). De ella, curiosamente, en comparación con las descripciones de los adjetivos negativos utilizados con otras mujeres, subraya aspectos físicos como el hecho de ser canosa y delgada. Los cánones de belleza de la época apreciaban a la mujer bien formada, por ello, el cronista, viendo a una mujer más delgada de lo normal lo toma como algo no apropiado considerando que la mujer honrada debía ser fuerte para poder trabajar. Por otro lado, se puede conjeturar que esta *mujer honrada*, que entra en la categoría de *mujeres populares*, al realizar trabajos físicos diariamente tenía más masa muscular y menos grasa que las mujeres nobles de quienes el cronista no habla de su aspecto físico.

En su vasta *Historia general de las cosas de Nueva España*, el fray Sahagún observa detenidamente a la sociedad mexicana en su totalidad y en repetidas ocasiones a las mujeres, en particular. Enumera los oficios femeninos como tejedoras de labores, hilanderas, costureras, guisanderas y médicas. Los aztecas tenían un código moral estricto que Sahagún se encargó de describir a lo largo de su obra con muchas similitudes al catolicismo.

Históricamente la educación femenina comienza con la primera coya Mama Ocllo, esposa de Manco Cápac, quien enseñó a las indias las labores domésticas femeninas

como el hilado y el tejido. La mujer indígena se educaba en casa de manera informal o a través de tareas comunitarias (Lavrin, 1990: 19). Quizás esta similitud entre las costumbres y fusiones sociales de la mujer fue lo que facilitó la fusión de la sociedad azteca y española durante el período colonial (Lavrin, 1990: 19). Como no podía ser de otra manera, para describir a la mujer médica, Sahagún realiza la distinción entre buena y mala. A pesar de ello, en este caso, el fray Sahagún hace una diferencia entre la mujer médica y la hechicera. Esta separación de conceptos es muy significativa teniendo en cuenta que normalmente una mujer que aplicaba terapias de curación a sus pares era sinónimo de hechicera y ayudante del demonio. Es el único de los cronistas del corpus que trata esta investigación que visualiza el saber femenino y reconoce su capacidad sanadora enumerando sus tareas. Admite el profundo conocimiento de herbología y de los secretos de la medicina que poseen estas mujeres. “La que es buena médica, sabe bien curar á los enfermos, y por el beneficio que les hace casi los vuelve de muerte á vida, haciéndoles mejorar ó convalecer, con las curas que hace” (*Historia general*, III, XIV: 36). Enfatiza el poder curativo que tiene con la frase: *casi los vuelve de muerte á vida* y describe como sana o hace convalecer a sus pacientes según las curas recibidas. A su vez, Sahagún, enumera las tareas que en esa época llevaban a cabo los médicos, dice que la médica “Sabe sangrar, dar la purga, echar melecina, untar el cuerpo, ablandar palpando lo que parece duro en alguna parte de él, concertar los huesos, sajar y curar bien las llagas, la gota, el mal de los ojos, y cortar la carnaza de ellos” (*Historia general*, III, XIV: 36). Como sucede normalmente con Sahagún, es todo o nada, por esta razón cuando habla de la *mujer médica* nombra a la mala, ahora sí, compartiendo el pensamiento de sus pares, es decir, la *mujer médica mala* es un sinónimo de mujer hechicera, supersticiosa, que pacta con el demonio. El cronista señala que ella da a entender que se saca objetos o insectos de los dientes u otras partes del cuerpo y que con ellos asegura sanar a los enfermos, también dice que mata a los hombres con sus brebajes por no conocer bien las proporciones en la preparación. Además:

engaña á las gentes con su hechicería, soplando á los enfermos, atando y desatando sutilmente los cordeles, mirando en la agua, echando los granos gordos del maíz, que suele usar en su superstición; diciendo que por ello suele conocer las enfermedades y las entiende (*Historia general*: 36).

Finaliza su observación asegurando que las prácticas de ésta mala médica son visiblemente falsedad y superstición. Los oficios femeninos sedentarios que describe el fray Bernardino Sahagún son el de *tejedoras de labores, hilanderas y costureras*. Ella tiene como tarea tejer mantas labradas, engalanarlas y a veces pintadas, hacerle

los rebordes, elaborar el pecho del *huipil*¹⁷¹, y hacer mantas de diversos tipos de tela y espesores. El cronista parte de sus vivencias para comparar las prendas realizadas por las mujeres castellanas y las mujeres indígenas: “hacerlas gruesas de hilo gordazo ó grueso, á manera de cotonia de Castilla” (*Historia general*: 36). La tejedora mala tampoco está exenta de adjetivos negativos, a pesar de eso, éstos se refieren al ámbito laboral y no a su persona. “La que es mala es incapaz de este oficio, es torpe, y hace mala labor y echa á perder cualquier tela” (*Historia general*: 36).

El fray Sahagún continúa con las hilanderas¹⁷² la descripción de los oficios femeninos relacionados con las labores del hogar. La hilandera sabe escamenar¹⁷³ muy bien, es decir, sabe cardar las lanas, sabe hilar de manera pareja, “sabe hacer buena mazorca en el huso, y devanar ó hacer ovillo, y sabe concertar el huso que está en la devanadera para la ordiembre, y saber triplicar los hilos, é hilarlo grueso y flojo” (*Historia general*: 34-35). También enfatiza en que una buena hilandera es diestra en el hilar, pensamiento que cristaliza los estigmas, hasta no hace mucho tiempo presentes en la sociedad especialmente católica que promulgaba la inaptitud de los zurdos por utilizar la mano izquierda, llamada coloquialmente “la mano del diablo”¹⁷⁴. El cronista no se plantea la posibilidad de que una mujer puede no ser productiva en el trabajo por diversas razones, como, por ejemplo, el corto tiempo de práctica de esa labor, la discapacidad motriz o el desgano a causa de la falta de motivación. Por esta razón, para él la mala hilandera hace tramojos, es floja y perezosa.

La costurera, según Sahagún, saber coser y bordar bien. La costurera mala “hecha puntos largos y manosea lo que cose, hace mala labor en todo, y burla y engaña á los hombres y dueños de la obra que se le encomienda” (*Historia general*: 35). En esta

¹⁷¹ Huipil: Tb. güipil en acep. 1, *El Salv., Guat., Hond. y Nic.* Del náhuatl *huipilli*. 1. m. El Salv., Guat., Hond. y Méx. Especie de blusa adornada propia de los trajes indígenas. 2. m. El Salv. Enagua o falda que usan las mujeres indígenas. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Diccionario de la lengua española, 23.^a ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>>

¹⁷² Dibujo de una mujer hilando del *Codice Fiorentino* en *Arqueología mexicana*, Indumentaria prehispánica, México 1996. p. 34.

¹⁷³ Escamenar: Del lat. *ex-* 'ex-1' y *carmināre* 'cardar'. 1. tr. Carmenar la lana o la seda. Carmenar: carmenar Del lat. *carmināre* 'cardar'. 1. tr. Desenredar, desenmarañar y limpiar el cabello, la lana o la seda. U. t. c. prnl. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>>

¹⁷⁴ Muchos personajes literarios marginales como el demonio de Quevedo y los gusarapientos atribuidos a Cervantes eran zurdos, monstruosos, mulatos y/o cojos. Además, la inquisición condenaba a los zurdos por ser considerados ayudantes del demonio basándose en las referencias bíblicas desfavorables a la mano izquierda. Véase: Estruch Tobella, Joan: «*Estudio preliminar*». *Sueños. Nuestros Clásicos*, 2. Madrid: Akal, 1991. Alonso, Dámaso (ed.) (1936), *El hospital de los podridos y otros entremeses alguna vez atribuidos a Cervantes*, Madrid, Editorial Signo. Prólogo, edición y notas. Reed. en *Obras completas*, 4. *Estudios y ensayos sobre literatura: finales del siglo XVI y XVII*, Madrid, Gredos, 1972-1993 (963-970).

descripción negativa se centra en la falta de gracias para bordar, su poca precisión con la aguja y su predisposición a engañar a los hombres que le encomiendan un trabajo.

La *guisandera*, dice Sahagún, que es capaz de hacer una buena comida, hacer gachas, amasar, trabajar la levadura y hacer guisos típicos del lugar, entre algunas de sus tareas. El fray describe platos e ingredientes típicos de la cocina mexicana como las tortillas, ya sean espesas o delgadas, los tacos, los frijoles y el ají. El cronista compara los tacos que hacen las indias allí con las empanadillas españolas, pero no se posiciona por un u otro plato. Sus cualidades, además de las culinarias, son las de ser diligente, limpia en su oficio y trabajadora. En cambio, la *mala guisandera*, no entiende bien el oficio, “es penosa y molesta, porque amasa mal, es sucia y puerca, comilona, golosa, cuese mal las tortillas, y los guisados de su mano están ahumados, salados ó acedos, y tal, que en todo es grosera y tosca (*Historia general*, III: 34-35).



Fig. 3 Sahagún, B. D. (1577) *General History of the Things of New Spain* by Fray Bernardino de Sahagún: *The Florentine Codex*. Retrieved from the Library of Congress, [En línea], Disponible en: <https://www.loc.gov/item/2021667837/>. Libro 3. Folio 39, v.

En esta imagen se aprecia, tal como la describe Bernardino de Sahagún, a una buena guisandera en el ámbito del hogar con las montañas que surcan el horizonte. Ella está de rodillas, viste un huipil labrado y tiene el pelo recogido. Su mirada está atenta en lo que está haciendo, utiliza un metlapilli¹⁷⁵ para moler maíz, sobre un metate o metlatl¹⁷⁶, en nahuatl. También hay que considerar la posibilidad de que estuviera moliendo cacao o chiles para hacer moles. Estas mujeres debido al prolongado trabajo en esta posición sufrían de callos o durezas en las manos o en los pies llamados, según el *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, “icxichachacayoli”, “Chacayolli” o

¹⁷⁵ “Metlapilli s. Mano de mortero de piedra para moler el maíz”. (Siméon, 1977: 174).

¹⁷⁶ “Metlatl s. Piedra que sirve para moler el maíz o el cacao «metate».” (Siméon, 1977: 174).

“chacayulli” (Siméon, 1977: 149, 174). Abajo a la izquierda se observa una base de 3 patas para trabajar la masa de harina de maíz u otros alimentos característicos de Mesoamérica. Atrás tiene una caja donde deposita las bolitas de textura blanda y suave. Estas las va a estirar en un próximo paso, por ejemplo, para hacer las tradicionales tortillas de maíz. En la ilustración esta mujer, como buena guisandera, tiene su lugar de trabajo limpio y ordenado.

5.2.6 La vestimenta de la mujer indígena

En la zona mexicana, cuenta el fray Sahagún, las mujeres se vestían con huipiles labrados y tejidos de los más variados modelos. El cronista vuelve al tema del adorno femenino, esta vez observando el maquillaje de las señoras, de color colorado, amarillo o de un tono oscuro hecho de incienso quemado con tinta. El cronista relata que también se untaban los pies de color oscuro. Con respecto al peinado, observa que algunas señoras se adornaban el cabello con trenzas de hilo oscuro y se los recogían en la cabeza, “haciendo de ellos como unos cornezuelos sobre la frente” (*Historia general*: 309). Dice que las señoras usaban el cabello de diferentes largos, algunas lo tenían largo hasta la cintura y otras hasta las orejas, en cambio, otras tenían toda la cabeza trasquilada, o sea, que tenían el pelo cortado a trechos sin orden o el cabello cortado al ras. Sahagún expresa su juicio de valor en cuanto a las indias en la medida en que él observa detenidamente sus costumbres, sus atavíos y su relación con los adornos femeninos. Por ejemplo, está convencido de que las indias se hacían ciertos peinados con el fin de hermosearse, narra que algunas tenían cabellos largos y se cortaban las puntas, los trenzaban y para tenerlos del mismo tamaño.

5.2.7 El adorno femenino

Los cronistas veían el adorno femenino según sus patrones culturales hegemónicos patriarcales españoles. La grandeza de la rígida corte española mostraba su arrogancia, entre otras usanzas, a través de su moda. Los peinados se usaban mayormente altos, con el cabello recogido para dejar ver las cabezas, pequeñas y hermosas. Las mujeres españolas no solían utilizar el cabello suelto sino más bien tocados¹⁷⁷. Tanto a la mujer europea como a la indígena le gustaba adornarse su cuerpo y de eso dan testimonio los cronistas. Fray Bernardino de Sahagún observa que a las señoras les gustaba adornarse y tenían muchas alhajas e instrumentos para

¹⁷⁷ Para más información véase: Aristizábal Montes, Patricia (2007): Eros y la cabellera femenina. *El Hombre y la Máquina*, nr. 28, pp. 116-129.

las labores femeninas, para hilar, bordar, tejer y cardar algodones (*Historia general*, III: 310).

En la Europa de la *Querrela de las mujeres*, las fuentes que conservamos dan testimonio de esa duplicidad de colocaciones simbólicas cuando se trata la cuestión del adorno femenino. Desde el orden patriarcal se ve el adorno cómo un atentado contra la obra divina; desde el orden materno, el adorno indica amor hacia la obra de la madre (Rivera Garretas, 1996: 63).

Evidentemente Sahagún, cronista testigo contemporáneo a la Querrela de las mujeres, observa el adorno femenino en la indígena bajo la colocación simbólica que rige el orden patriarcal, como parte de esa duplicidad que señala Rivera Garretas. O sea, se asocia la desobediencia de la mujer a Dios, porque éstas quieren mejorar la obra del creador que las había creado sin nada sobre la piel y por otro lado, se relacionaba el adorno femenino con la sola intención de las mujeres de seducir a los hombres. Por estas razones, según la opinión del religioso, el uso del adorno en la india era un atentado para el español. Esta manera de juzgar tan severa a la mujer americana tiene un doble significado, por un lado, Sahagún niega el derecho del *otro* a poder ser diferente a lo conocido, y por otro lado, es un sermón indirecto a la mujer europea sobre lo que en ningún momento debe. Según el misionero jamás debe usarse un adorno para demostrar más hermosura, ostentar belleza ni pavonearse porque esto la convierte automáticamente en una mujer desvergonzada, infame y mala.

Sahagún describe cada movimiento sensual de la mujer que “Tiene también de costumbre teñir los dientes con grana, y soltar los cabellos para mas hermosura, y á las veces tener la mitad sueltos” (*Historia*, III: 37). Como también la costumbre de usar sustancias para perfumarse como “sahumarse con algunos sahumeros olorosos” y la utilización del precursor del chicle, el *tzictli*¹⁷⁸ para limpiarse los dientes. El cronista continúa la descripción de la mujer pública diciendo que “Es

¹⁷⁸Sustancia lechosa del árbol chicozapote. Lo describe el propio sacerdote en estos términos: "La causa por que las mugeres mascan el tzictli, es para echarla reuma, y también porque no les hieda la boca, ó porque el mal hedor que ya tienen no se sienta, y por aquello sean desechadas. Los hombres también mascan el tzictli para echar la reuma, y para limpiar los dientes; empero hácenlo en secreto. Los que son notados de vicio nefando, sin vergüenza lo mascan, y tiénelo por costumbre andarlo mascando en público; y los demás hombres si lo mismo hacen, nótanlos de someticos. [...] Este betún mésclese con el copal ó incienso de la tierra, y con la resina odorífera, y así mesclado, hace buenos zahumerios. Hay un género de tzictli que se llama por estos nombres: tepetzictli, tacanaltzicth, que es tanto, como si dijésemos tzictli agreste: este también se masca como el otro ya referido, salvo que no es negro sino amarillo como la cera; cuando se masca no se siente algún dolor de la cabeza, antes le alegría siéndole dulce ó sabroso. El otro género de tzictli que es del chapuputli, mascándose fatiga á la cabeza. El tepetzictli es una yerba, y de la raíz de ella se toma este betún" (*Historia*, III: 64-65).

andorra ó andariega, callejera y placera; ándase paseando buscando vicios, anda riéndose, nunca para, y es de corazón desasosegado, y por los deleytes en que anda de continuo” (*Historia*, III: 37). Por su parte, el cronista Jerónimo de Vivar también hace referencia al adorno femenino: “Ellas andan como las de Mapocho, salvo que traen vna manera de çarçillos de cobre. Son de buen parecer. Preçiense mucho de los cavelilos, y no son frias. Y ellas son bien dispuestas” (*Crónica y Relación*: 185). Vivar observa sus pendientes de cobre y seguidamente subraya la importancia que le daba la india a sus cabellos, sin embargo, no emite juicio de valor sobre el perjuicio de adornarse. A continuación, califica a la india de la región por su aspecto físico diciendo que eran bien parecidas y posteriormente señala que estas indias no eran frías sino bien dispuestas emitiendo en este caso un juicio de tipo sexual. Como los otros cronistas no se detiene ni nombra a ninguna mujer, sino que las describe en general.

El Fray Sahagún no se limita a describir las características externas de las mujeres indígenas, por ejemplo, sus vestidos o en adornos; sino que interpreta sus gestos y sus movimientos con mucho cuidado, infringiéndole una carga propia del discurso teológico a su relato:

Tiene también de costumbre llamar haciendo señas con la cara, hacer del ojo á los hombres, hablar guiñando de él, llamar con la mano, vuelve el ojo asqueando; andarse riendo para todos, escoger al que mejor le parece, y querer que la codicien, engañar á los mosos ó mancebos, y querer que le paguen bien, y andar alcahueteando las otras para otros, é andar vendiendo otras mujeres (*Historia*, III: 38).

Sahagún se presenta como un hombre que entiende todo con respecto a la representación femenina, en este caso una visión de la mujer malvada. Él cree saber las causas que motivan a la mujer a comportarse de esa manera, ella seduce, engaña, juega con su cuerpo, escoge al mejor postor, intriga y comercia con otros seres humanos.

La mujer indígena se educaba en casa de manera informal o a través de tareas comunitarias (Lavrin, 1990: 19). Según el presbítero Sahagún era una constante en los padres de los indios de México educar a las hijas con consejos que normalmente finalizaban en comparaciones, mostrando cómo las engañadoras hablaban o se vestían para hacer uso de sus cuerpos. Los aztecas tenían un código moral estricto que Sahagún se encargó de describir a lo largo de su obra con muchas similitudes al catolicismo. Quizás esta similitud entre las costumbres y fusiones sociales de la mujer fue lo que facilitó la fusión de la sociedad azteca y española durante el período colonial

(Lavrin, 1990: 19). El capítulo XIX, del sexto libro del tomo II de su *Historia General de las Indias* es notable por sus descripciones e interpretaciones. El subtítulo que lo anuncia ya es de por sí significativo e increíblemente extenso. Dice así:

En acabando el padre de escortar á la hija, luego delante de él tomaba la madre la mano, y con muy amorosas palabras la decía, que tuviese en mucho lo que su padre la había dicho, y lo guardase en su corazón como cosa muy preciosa; y luego comenzaba ella á advertirla de los atavíos que ha de usar, y de como ha de hablar, mirar y andar, y que no cure de vidas ajenas, y que el mal que de otros oyere, nunca lo diga. Mas aprovecharían estas dos pláticas dichas en el pulpito, por el lenguaje y estilo en que están, [mutatis mutandis] á los mozos, y mozas, que otros muchos sermones (Historia general, II: 126).

Es difícil discriminar si estos textos son producto del pensamiento y la moral de quien escribe o responden con fidelidad al trato y estilo de los mexicas. Me inclino por la vía moralizante para la comunidad indígena, para imponer otro tipo de identidad, y sobre todo, porque el fray sabía que esos textos iban a constituir parte del corpus de los discurso del debate filosófico-teológico académico que estaba teniendo lugar en Europa. Sahagún se encuentra dentro de la categoría de sujeto colonial colonizado productor de discursos prohibidos ya que su obra es una enciclopedia mestiza, porque está escrita en castellano y náhuatl, que habla sobre religión, los dioses del panteón mexicano, la descripción de su calendario de fiestas e himnos rituales entre muchos otros temas (Florescano, 2002: 91). Por este motivo su obra fue perseguida¹⁷⁹. Los textos de Sahagún como los de Las Casas, podían ser utilizados como fuente de discusión en diversos focos académicos y eclesiásticos europeos porque los textos de América que representaban una realidad diferente vista por conquistadores y misioneros suscitaban mucho interés en Europa (León Portilla, 1959: 5). El fin que movía a los misioneros a escribir crónicas era el conocimiento en profundidad de la sociedad americana para poder reconocer sus ritos y costumbres y posteriormente, cristianizarlas (Florescano, 2002: 91) La misoginia contaminó en parte las imágenes femeninas que Sahagún presenta pero es algo normal para la época si consideramos que él es un hombre culto, europeo, que forma parte de la sociedad dominante que fomenta una determinada representación femenina. Aun así, considerando que las crónicas de Indias fueron escritas por varones, la descripción tan exhaustiva que realizó Fray Sahagún sobre los diferentes tipos de mujeres es destacable, teniendo

¹⁷⁹ Veáanse las prohibiciones hacia su obra en el apartado 3.2.7 Bernardo de Sahagún y la Historia general de las cosas de Nueva España

en cuenta que estas recibían poquísima atención por parte de los otros conquistadores cronistas.

Sahagún transcribe consejos que sus informantes aztecas le remitieron sobre las usanzas indígenas. Dentro de estas recomendaciones se encuentran la de no pintarse los labios por ser señal de mujeres mundanas o carnales. En general aconseja dejar de lado todo tipo de cosméticos, solo está permitido la higiene, pero sin exageración:

Mira también hija que nunca te acontezca afeitarse la cara, ó poner colores en ella ó en la boca por parecer bien, porque esto es señal de mugeres mundanas y carnales. Los afeites y colores son cosas que las malas mugeres usan, las desvergonzadas que ya han perdido el pudor y aun el seso, que andan como locas y borrachas: estas se llaman *rameras*, y para que tu marido no te aborrezca, ataviate, lávate, y lava tus ropas, y esto sea con regla y con discreción, porque si cada día te lavas y también tus ropas, decirse ha de ti que eres *relimpia* y que eres demasiado regalada; llamarte han *tapepetzon tinemaxoch* (*Historia general*, II: 129-130).

Una vez más la mirada patriarcal atenta contra el adorno femenino, demonizándolo e igualándolo a la prostitución. La presión social se deja leer entre líneas en las palabras del padre: es muy importante aparentar castidad, además de ser una mujer casta. Se interpretan los consejos bajo la mirada de una sociedad atenta a todos los movimientos femeninos y las actitudes que tiene que tener la mujer para no desagradar ni disgustar a su marido. Esto lleva por asociación a la famosa frase que se atribuye al emperador que forma parte del refranero popular “No basta que la mujer del César sea honesta, también tiene que parecerlo”¹⁸⁰. En la narración el padre de la muchacha utiliza los términos “*tapepetzon*” y “*tinemaxoch*”, ambos son sinónimos. “*Tapepetzon*” significaba “Perlita de agua”, palabra que se utilizaba para burlarse de la mujer que se acicalaba demasiado, y “*Tinemaxoch*”, “Eres un ramito de flores”, también “eres relucientilla del agua, eres flor delicada” término utilizado para burlar a la mujer engañadora, afectada en su limpieza y adorno (Máñez, 2002: 134-135).

Este pasaje ilustra uno de tantos en la narración de Sahagún en la que no se puede establecer la barrera entre el imaginario español y la verdadera dimensión indígena. Por las narraciones coloniales se sabe que parte de la identidad indígena estaba ligada al concepto de libertad, naturaleza e higiene que eran muy diversos de lo habitual en España.

¹⁸⁰ El jurista Montero Hernanz explica que según cuenta Plutarco en sus *Vidas paralelas*, un patricio romano enamorado de Pompeya, quien era la mujer de Julio César, aprovechó una fiesta y entró disfrazado a la casa del emperador. Sin embargo, lo descubrieron, lo juzgaron y condenaron por la doble acusación de engaño y sacrilegio. Como consecuencia, César reprobó a su mujer, a pesar de estar seguro de que no le había sido infiel, pero afirmando que no le agradaba que su mujer fuera sospechosa de infidelidad, “porque no bastaba que la mujer del César fuera honesta, también tenía que parecerlo” (Montero Hernanz, 2011: 24).

5.2.8 La presencia femenina en monasterios indígenas.

Las instituciones religiosas representaron en España frecuentemente un espacio femenino de libertad que varió según las épocas.

Desde el medievalismo, Lina Eckenstein, por ejemplo, en una obra erudita ya clásica [*Women under Monasticism 500-1500* de 1896], había descubierto en el monacato femenino espacio de libertad de mujeres. Un siglo después de la publicación de esta obra, un grupo de historiadoras de lengua italiana ha estudiado la capacidad civilizadora de algunos espacios femeninos medievales en los que fue posible la libertad (Rivera Garretas, 1998: 559).

Esta capacidad civilizadora de algunos espacios femeninos generaba libertad femenina dentro de los conventos. Esta opción válida era una alternativa para las solteras ante la inevitable unión conyugal y para las viudas, para disponer de este modo de su capital financiero o en su defecto porque carecían de soporte monetario. La Iglesia Católica ejerció la influencia cultural más poderosa que recibieron las mujeres indígenas durante la colonia y al erradicarse la poligamia se cerró la vía que permitía una movilidad a las mujeres que no pertenecían a la elite (Lavrin, 1990: 20). El monacato femenino indígena de la región de Perú compartía algunas características con el paralelo católico de la península ibérica, como es la virginidad de algunas mujeres, la clausura y frecuentemente la supervisión masculina. En España, como consecuencia de la involución llevada a cabo por la cúpula eclesiástica que estaba en contra de la movilidad femenina anterior al Renacimiento italiano que promovía los viajes femeninos, el monacato femenino cambiaría (Rivera Garretas, 1990: 40). La vida femenina religiosa tendría unos rasgos específicos: la clausura, que vuelve a recluir a las célibes (vueltas vírgenes) en un espacio murado, que sería el convento (Rivera Garretas, 1990: 40).

El fray Sahagún narra sobre los monasterios indígenas y opina que éstos son una invención del demonio para su servicio ya que la iglesia les negó reiteradamente el derecho a ingresar en órdenes religiosas a causa de la falta de preparación espiritual (Lavrin, 1990: 16) El cronista jesuita Joseph de Acosta también tiene una opinión muy similar: “En Méjico tuvo también el demonio su modo de monjas, aunque no les duraba la profesión y santimonia más de por un año” (De Acosta: *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), (1995, 47). Para enfatizar su idea, de Acosta, tituló a su capítulo 15: “*De los monasterios de doncellas que inventó el demonio para su servicio*”. De esta manera el jesuita subrayaba el lugar de pecado que eran, según su opinión estos templos y la inferioridad de estos con respecto a los propios. Estas afirmaciones parecen inverosímiles considerando que en la

península ibérica existían muchos monasterios en los que vivían monjas católicas y como dicho anteriormente compartían algunas características fundamentales, entre ellas la intromisión patriarcal. Recién en el 1742 se funda en la Ciudad de México un convento para indígenas pertenecientes a la nobleza (Lavrin, 1990: 16). Pero siglos antes los españoles ya habían comenzado “la evangelización de las mujeres indígenas, obra básica en la aculturación” (Muriel, 2004: 51). En los conventos o incluso en hospitales de indios había cofradías de doncellas indígenas en las que aprendían simultáneamente mexicano y castellano (Muriel, 2004: 56). Durante el siglo XVI las cofradías femeninas tuvieron un gran desarrollo, las jóvenes llevaban una vida religiosa, se ocupaban del templo y veneraban a Nuestra Señora (Muriel, 2004: 56). Las jóvenes indígenas eran tan aplicadas, sabían sus oraciones, explicaban el catecismo a sus pares indígenas e incluso reprendían a sus mayores por sus vicios (Muriel, 2004: 57). Por este motivo, el fray Jerónimo de Mendieta las incluye en varios capítulos de su crónica *Historia eclesiástica indiana* (1580) como ejemplo de “virtuosas mujeres indias” (Muriel, 2004: 57). Las indias eran tan devotas que hasta contribuyeron económicamente en la construcción de iglesias y altares sagrados de la Nueva España (Muriel, 2004: 57).

5.2.9 Malintzin: la doncella donada

Entre las indígenas notables se destaca sobre todas ellas Marina, también conocida como Malintzin o Malinche, traductora y amante de Hernán Cortés, o Hernando, según prefiere llamarlo Bernardino de Sahagún. Doña Marina es el nombre que Cortés le impone en su bautismo, y predomina su biografía y su historia sobre el resto de las otras mujeres nacidas en América por su presencia, influencia y relevancia en la vida pública azteca y durante toda la vida de Cortés. Frente al resto de indias y mestizas, e incluso comparada con las españolas, Catalina Suárez o Juana de Zúñiga, primera y segunda esposa respectivamente del conquistador, que no asumen en verdad ningún protagonismo, Marina se impone más allá de lo doméstico, como traductora y amante y muchas veces como si se tratase de un hombre en la compleja colectividad donde vive, primero como esclava y luego como noble señora. Es cierto que a Cortés se le conocen muchas otras amantes, tanto indias como mestizas, pero ninguna ocupó el rol protagónico que a sí misma se adjudicó Malinche. No es sino por esa extraordinaria situación que Bernal Díaz la denomina constantemente, cada vez que la menciona, “la lengua”. Ya no es Malinche ni Marina ni Malintzin, es “la lengua”, es aquella que habla por boca de su señor: es su palabra. Marina “media entre las

diferencias culturales, y su función como intérprete intermediaria sugiere una transposición de códigos entre iguales” (Albada-Jelgersma, 2001:43).

Bernal Díaz del Castillo, soldado de Cortés y relator eximio de esa experiencia de conquista y de sometimientos del imperio azteca, siente por ella una admiración notable. Su exaltada descripción de Marina es como si un inculto Cervantes hubiera tratado de describir a la Dulcinea de Cortés: se percibe en su relato cómo influyó aquel sistema simbólico del amor cortés¹⁸¹ en la mente de los aventureros que arribaron a las Indias. Su libro fue publicado en 1632 y se preserva en la Real Biblioteca de Cádiz. Unas pocas páginas más adelante Bernal Díaz del Castillo presenta a Marina en estos términos: “trujeron un presente de oro [...] Y no fue nada todo este presente en comparación de veinte mujeres, y entre ellas una muy excelente mujer que se dijo doña Marina, que así se llamó después de vuelta cristiana” (*Historia Verdadera*: 24). Algunas mujeres indígenas se libraron del trato más duro que recibieron otras porque fueron dadas o tomadas por los españoles (Lavrin, 1990: 20).

Bernal Díaz aprecia a las damas que le fueron regaladas a Cortés y ya desde el primer momento trata a Malinche con respeto, añadiendo la palabra “doña” a su nombre. Luego habla del fraile y de cómo habló con las indias para atraerlas a la fe cristiana, indicándoles que la suya no era más que una adoración a dioses malos que las engañaban. A continuación, relata el bautizo de las mujeres y de Malinche “se puso por nombre doña Marina aquella india e señora que allí nos dieron, y verdaderamente era gran cacica e hija de grandes caciques y señora de vasallos, y bien se le parecía en su persona” (*Historia Verdadera*: 25).

No se tiene conocimiento del nombre de las demás indias, no porque no los supiera el cronista sino porque al final, Bernal Díaz, decide que no era importante nombrarlas, solo deja constancia de que ellas fueron las primeras cristianas de esa tierra: “E las otras mujeres no me acuerdo bien de todos sus nombres, y no hace al caso nombrar algunas; mas éstas fueron las primeras cristianas que hobo en la Nueva España” (*Historia Verdadera*: 26). Las mujeres fueron repartidas entre los capitanes “Cortés las repartió a cada capitán la suya, y a esta doña Marina, como era de buen parecer y entremetida y desenvuelta [...] estuvo la doña Marina con Cortés, e hobo allí un hijo

¹⁸¹ “En siglo XII triunfa el amor cortés reequilibrando las relaciones entre sexos. El amor cortés es un amor adúltero sin culminar en amor carnal en el que la mujer utiliza al hombre como instrumento de su placer” (Barriga, 2013: 94).

que se dijo don Martín Cortés” (*Historia verdadera*: 26). El cronista afirma que doña Marina permaneció con Cortés, creo que como él bien dice porque ella era bella y desenvuelta, pero, además, estoy segura de que la posición social convenía a Cortés para futuras tratativas con la comunidad, y como estrategia que era tuvo absolutamente todo en cuenta.

En repetidas ocasiones Bernal Díaz compara a Malinche con los hombres, debido a su astucia, su capacidad para negociar y por cómo colabora decisivamente para lograr la captura de Moctezuma. En su relato, Bernal Díaz, elogia a esta mujer y se lee entre líneas que la persona de Malinche estaba siendo utilizada al servicio de la empresa española, era un instrumento de la conquista. Así lo evidencia el mismo cronista: “y como doña Marina en todas las guerras de la Nueva España y Tascalá y Méjico fue tan ecelente mujer y de buena lengua, como adelante diré, a esta causa la traía siempre Cortés consigo” (*Historia verdadera*: 26). Exalta su figura como mediadora de paz haciendo hincapié en el esfuerzo varonil que tenía, luego vuelve a aclarar que un esfuerzo de tal así nunca había visto en una mujer.

Dejemos esto y digamos cómo doña Marina, con ser mujer de la tierra, qué esfuerzo tan varonil tenía, que con oír cada día que nos habían de matar y comer nuestras carnes con ají, y habernos visto cercados en las batallas pasadas, y que agora todos estábamos heridos y dolientes, jamás vimos flaqueza en ella, sino muy mayor esfuerzo que de mujer, y a los mensajeros que agora enviábamos les habló la doña Marina y Jerónimo de Aguilar que vengan luego de paz, que si no vienen dentro de dos días les iremos a matar y destruir sus tierras, e iremos a buscarlos a su ciudad. (*Historia verdadera*: 46).

La vida anterior de Marina la relata Bernal del Castillo con pasión inusual. Marina posee las características de un héroe del *romance* medieval y renacentista; es bella, joven, de buena posición social, rica, virtuosa e inteligente (Quesada 2006: 566) El cronista hace de Marina una figura señera en la historia de la conquista de México, relata su origen noble, es decir, legitima su estatus social, también expresa las cualidades por las que abogaban los diferentes discursos vigentes. El cronista reproduce estos códigos medievales, como la virtud y la obediencia, que eran exigidos en la literatura de la época, códigos que venían estipulados por los diferentes discursos, especialmente el teológico. Más tarde, Bernal Díaz, narra la triste historia de la muerte de su padre cuando era aún muy niña y las desgracias que pasó de allí en adelante. De este modo recurre a la empatía del lector para sentirse igual que la verdadera protagonista femenina de la crónica, quien ve arrebatado su reino a favor de su hermanastro por parte de su madre y padrastro: “y porque en ello no hobiese

estorbo, dieron de noche a la niña doña Marina a unos indios de Xicalango, porque no fuese vista, y echaron fama que se había muerto” (*Historia verdadera*: 25).

Como puede observarse no solamente la figura y la descripción física de Marina atraen al cronista, también sus virtudes guerreras, sus artes para la diplomacia, su astucia en el trato con los indios, con los propios españoles y con cuantos la rodeaban, todo en ella era objeto de admiración: “[...] la doña Marina tenía mucho ser y mandaba absolutamente entre los indios en toda la Nueva España” (*Historia verdadera*: 160). La crónica de Bernal parece dedicada en su totalidad a Marina. El elogio sobre su conocimiento de todas las lenguas de la región, en especial el náhuatl y el maya, es para este autor, junto con su capacidad para tomar decisiones por sí misma, un factor determinante para la conquista:

Doña Marina sabía la lengua de Guazacualco, que es la propia de México, y sabía la de Tabasco [...]; fue gran principio para nuestra conquista, y ansí se nos hacían todas las cosas, loado sea Dios, prósperamente. He querido declarar esto porque sin ir doña Marina no podíamos entender la lengua de la Nueva España y México (*Historia verdadera*: 25).

Bernal Díaz es consciente de que, sin ella, “*sin ir doña Marina*”, no hubieran podido conquistar esos territorios. Sabe perfectamente que la lengua es la compañera del imperio y primero tenían que conquistar las lenguas aborígenes para luego entenderlas y finalmente dominarlas, llegando casi a la desaparición de estas. Dentro de la perspectiva se puede afirmar que “la lengua siempre ha sido la compañera del imperio, y sostuvo que Cortés encontró en Doña Marina a su compañera” (Greenblatt 1991: 145).

Junto a esas facultades varoniles, contrastan sus valores cristianos, la capacidad para el perdón y la misericordia, además de su falta de codicia y la sumisión al hombre, todo lo cual a ojos del cronista la convierte en un dechado de virtudes (Quesada 2006: 567)

Y como ansí los vio llorar la doña Marina, les consoló y dijo que no hobiesen miedo, que cuando la traspusieron con los de Xicalango que no supieron lo que hacían, y se lo perdonaba, y les dio muchas joyas de oro y ropa, y que se volviesen a su pueblo; y que Dios la había hecho mucha merced en quitarla de adorar ídolos agora y ser cristiana, y tener un hijo de su amo y señor Cortés, y ser casada con un caballero como era su marido; que aunque la hicieran cacica de todas cuantas provincias había en la Nueva España, no lo sería, que en más tenía servir a su marido e a Cortés que cuanto en el mundo hay. (Díaz del Castillo, 1632: 25).

“Todos los rasgos presuntamente positivos con que se la pueda caracterizar no la exonerarán, sin embargo, ante la historia, de su condición de traidora” (Quesada, 2006: 568). El caso de Malinche traspasa fronteras y tiempos, pasa de lo real a la leyenda. Y como pistas en un gran camino, Bernal Díaz va dejando frases

germinadoras del realismo mágico. Estos trazos de realidad modificada se observan en el desarrollo del personaje de Malinche, cada vez esta mujer adquiere más y más importancia, eclipsando la propia figura de Hernán Cortés, tanto que el gran capitán va a ser conocido por el nombre de ella:

quiero decir cómo en todos los pueblos por donde pasamos, e en otros donde tenían noticia de nosotros, llamaban a Cortés Malinche, y así lo nombraré de aquí adelante Malinche en todas las pláticas que tuviéremos con cualesquier indios, así desta provincia como de la ciudad de Méjico, y no le nombraré Cortés sino en parte que convenga (*Historia verdadera*: 52).

Bernal Díaz entiende la comunicación de los pueblos indígenas y decide entrar en el juego llamando a Cortés por el nombre de Malinche, igual que los indígenas. Las representaciones gráficas que realizaron los indígenas en los códices muestran que Malinche era tan importante como Cortés, «única en su género»; normalmente se la encuentra gesticulando de pie entre los dos hombres del poder, Cortés y Moctezuma, indicando que ella también era parte de esta situación, o sea como la incorporación de la conquista. (Franco 1995: 263) De aquí nace el concepto de metonimia entre Cortés y Marina. Margo Glanz sostiene que Malinche carece de voz en todas las crónicas, por lo tanto, todo lo que ella dice, o interpreta transcurre a través del discurso indirecto. A excepción del final de la *Historia general* o *Codice fiorentino* de Sahagún donde es sus dos últimos parlamentos pertenecen en su totalidad a Marina (Glanz 1983:13) Siguiendo una línea de pensamiento similar a la de Margo Glanz, Jean Franco, opina que paradójicamente, y en parte por la estructura de la obra *Historia verdadera*, en la que hay un narrador testigo en primera persona, el cronista concede a sus personajes a través del estilo indirecto una manera de hacerse presente en la obra, y que por momentos la figura de Doña Marina eclipsa a Cortés, quien será denominado metonímicamente Malinche (1995: 263) A pesar de ello, la voz de Marina que desaparece contrasta de manera violenta con la importancia que se le concede en los textos. La razón sería que Marina es un habla sin voz, la palabra no le pertenece porque simplemente repite lo que oye, como representante de una cultura sin escritura podría ser la enunciadora en lugar de la enunciada (Glanz, 1983: 15).

El relato de Bernal Díaz remite a las ofrendas que hacían los mexicas y los nahuatlaca de sus mujeres, sus propias hijas, objetos de intercambio entre ellas, Marina, motivo más que suficiente para conversarles de su religión, de la Virgen María y su "*prescioso hijo*":

Otro día vinieron los mismos caciques viciosos y trujeron cinco indias, hermosas doncellas y mozas, y para ser indias eran de buen parecer y bien ataviadas, y traían para cada india otra india moza para su servicio, y todas eran hijas de caciques. Y

dijo Xicotenga a Cortés: 'Malinche: ésta es mi hija, e no ha sido casada, que es doncella, y tomalla para vos'. La cual le dio por la mano, y las demás las diese a los capitanes. Y Cortés se lo agradeció, ... (*Historia verdadera* 1632: 53).

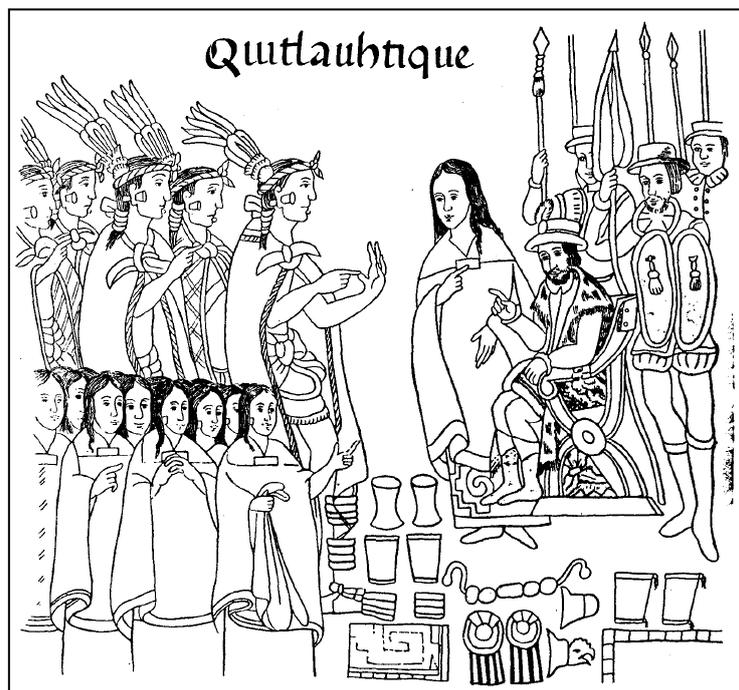
Tanto el relato de la venta de Doña Marina como esclava y su presentación a Cortés no define es un pasado tangible en la narración de Bernal Díaz del Castillo. Fuggle sostiene que esta descripción ha sido compuesta sobre modelos narrativos tradicionales en los cuales esfuma la base real de la historia. "El que la versión que Bernal Díaz da de los hechos haya sido aceptada sin mayores reservas por la mayoría de los historiadores, más que una prueba de su veracidad histórica pone en evidencia las dotes de narrador del autor y la fuerza de un relato que reconocemos" (Fuggle, 1991: 78 - 80).

Marina, casada luego con un tal Juan Jaramillo, capitán de las huestes de Cortés, acompañó a su marido tanto en sus batallas como en los encuentros pacíficos de Cortés con los indígenas. Fue, como la denomina constantemente el narrador, "la lengua", es decir el habla del almirante. Cabe aquí una reflexión acerca del valor de quien era "la lengua" en territorio azteca y cómo ésta representaba la autoridad. De hecho, "autoridad" es un concepto que tuvo un valor enorme en el proceso de conquista de Indias y en el posterior período colonizador. El vocablo viene de *auctoritas*, palabra latina que a su vez proviene de la conjunción de dos palabras distintas: *augeo* y *auctor*. Benveniste (1983) afirma que

Toda palabra pronunciada con autoridad determina un cambio en el mundo, crea algo; esta cualidad misteriosa es lo que *augeo* expresa, el poder que hace surgir las plantas, que da existencia a una ley. El que es *auctor*, es el que promueve, y solo ese está dotado de esa cualidad que el indio llama *ojah*. Vemos que «aumentar» es un sentido secundario y débil de *augeo*. Valores oscuros y poderosos permanecen en esa *auctoritas*, ese don, reservado a pocos hombres, de hacer surgir algo y al pie de la letra de «hacer existir». (Benveniste 1983: 327)

Impresionante definición: "hacer existir". Es ese un patrimonio de quien tiene la autoridad suficiente para gobernar, conquistar, dictar leyes, hacer justicia, imponer creencias religiosas y someter a un pueblo hasta entonces indómito como el mexicana, producto y consecuencia de esos valores misteriosos a los que refiere Benveniste que, dice él, son privilegio de los dioses o de las grandes fuerzas naturales, no de los hombres. Lo real es que a partir de ese significado se califica "auctor" a aquel o aquella persona que "promueve", que toma una iniciativa, que es el primero en producir alguna actividad, aquel que funda, aquel que garantiza, que hace existir algo nuevo. Quien tiene la autoridad entonces inspira a que se materialice su visión del mundo, pero debe, además, sostener su ambición transformadora en quienes le siguen y creen en su discurso. ¿Y en quién creer sino en ella, en Malinche, la que le dio ese mismo

nombre a Hernán Cortés, el Señor Malinche, y quién sino ella, como dice Benveniste "mostrar con la autoridad de la palabra" (Benveniste 1983: 257), lo que debía hacerse? Obsérvese la importancia que había adquirido, el lugar protagónico, en la imagen que registran los documentalistas mexicas de la época de la conquista. Doña Marina se halla de pie a la derecha de Cortés, recibiendo ofrendas por parte de los caciques, algunas veces oro, y frecuentemente mujeres para “hacer generación” (*Historia verdadera*: 197) y otras para ser sacrificadas como cuando el cacique de Cempoala les regala cuatro indias: “podéis comer de sus carnes y corazones” (*Historia verdadera*: 182).



*Cortés con Malinche recibiendo al cacique Quitlauhtique.
Fuente: Manuscrito de Glasgow (Muñoz Carmago 1908: 35).*

Señala el propio Benveniste que una es la condición necesaria para ejercer la autoridad: ser el hombre o la mujer que lleva la palabra. La palabra, la lengua, es una cosa seria, implica una sola función absoluta y determinante: la de ser el ser humano el "portavoz, personaje sagrado, cuya misión es transmitir el mensaje de autoridad" (Benveniste 1983: 257).

Como es dable observar no hay en todas las crónicas de Indias mujeres, ni españolas, ni mestizas, ni negras o indias, que hayan siquiera igualado el rol que le cupo a Malinche. Además, en general, el sexo de las lenguas era el masculino, habiendo solo dos excepciones de lenguas mujeres, la india jamaiquina que hablaba maya, encontrada en el segundo viaje de Grijalva y Malinche (Glanz: 1993: 9) En ningún otro caso, salvo el suyo, el de Marina, pero solo por el arte conversacional que desarrolló

para convertirse en intérprete del conquistador absoluto que fue Cortés. Durante años no se concebía a la mujer asociada con el poder y menos aún si ésta no dependía del varón, menos aún que tuviera una vida independiente. En la historia así contada la mujer india y la mestiza, no sometidas de inmediato a las leyes del decoro y las buenas costumbres cristianas, es vista como una constante amenaza al orden formal que se le otorga la familia. Las mujeres de las Indias debían por lo tanto ser “disciplinadas” en el espíritu evangélico de la colonización y ni siquiera Malinche, en sus orígenes persona destacada de su tribu y de su familia, podía interferir en la vida pública salvo como personera o emisaria del conquistador. En el proyecto colonizador resulta evidente que ocuparse de la mujer es solo un modo de garantizar el orden de la ideología patriarcal. Se las cataloga con rigidez: son bellas, virtuosas, hacendosas, sumisas o sucias prostitutas y bellacas... Sorprende que Bernal Díaz del Castillo refiera de Malinche sus dotes varoniles, que como se explicó antes con los ejemplos de Sahagún, estos adjetivos no se basaban en su aspecto físico, sino en su carácter para el mando, en su valentía y arrojo, tal debe haber sido el poder que ejerciera esta india. Y no resulta sorprendente cómo, a la vez, otros cronistas le atribuyen, a aquellas mujeres que podían poner en peligro los planes civilizatorios, actitudes salvajes y diabólicas.

Sahagún informa brevemente sobre la procedencia de Malinche, dice que era una india a la que usaban de intérprete por saber el náhuatl y el castellano y que se ocupaba de las necesidades de los españoles:

y luego mandó el capitan D. Hernando Cortés por medio de Marina que era su intérprete, la cual era una India que sabia la lengua castellana y mexicana que la tomaron en Yucatán: esta comenzó á llamar á voces á los tecutles y piles mexicanos para que viniesen á dar á los Españoles lo necesario para comer (*Historia general*, III, capítulo XVIII: 26).

En las ocasiones que Sahagún habla de Malinche, no habla de la intérprete de Cortés sino que la llama por su nombre: «La india que era intérprete que se llamaba Marina» púsose cerca del capitan, y de la otra parte el señor de México Qauhtemoetzin (*Historia general*, III, capítulo XVIII: 26). O en esta ocasión: “Como Marina hubo dicho al capitán lo que los indios decian, díjolos el capitan: „ no toméis pena aunque me vaya, que yo volveré presto, y haré que esta sea cabecera, y no sujeta á México, y destruiré á los mexicanos" (*Historia general*, III, capítulo XXVI: 35).

La siguiente iconografía que forma parte de la *Historia general*, pertenece al grupo uno, según la clasificación de Barbero Richard (1997: 354) porque agrega y resume la información del capítulo XVI “De como Mochteuczoma salió de paz á recibir á los

Españoles á donde llaman Xoluco, que es en el acequia, que está cabe las casas de Alvarado un poco mas acá que llaman ellos Vitzillan” (*Historia general*, III, capítulo XVI: 23). En esta ilustración se aprecia el encuentro de Cortés con Moctezuma en la ciudad de México. Marina domina el centro de la escena como mediadora entre un grupo de soldados españoles y otro grupo de indios nahuas. Ella escucha pacientemente y con una actitud recatada. Moctezuma enfatiza con el dedo índice sus pocas palabras que ascienden al cielo. Cortés realiza una gran elocuencia por la cantidad de signos o *vírgulas de sonido*¹⁸² que aparecen en la imagen. Marina viste como una cortesana, lleva un huipil con elegantes dibujos geométricos. En la parte inferior de su túnica se aprecia un diseño típico nahua: “constituido por unas líneas que se cruzan diagonalmente formando rombos, dentro de los cuales hay un círculo” (Dehouve, 2015: 11). En primer plano está Moctezuma que viste un taparrabos o maxtlatl y una capa llamada tilmahitli. Aparentemente los indígenas pertenecen a la nobleza porque “las capas de los nobles llevaban ricos adornos” (Dehouve, 2016: 9) y en el dibujo se aprecian estos adornos o bordados y ornamentos en la cabeza. Los soldados españoles llevan lanzas y el traje típico del soldado del Siglo de Oro español, es decir, yelmo, armadura y botas. En cambio, Marina como los indios está descalza.

¹⁸² La *vírgula del sonido* es un término acuñado por Ibarra Sánchez derivado de vírgula de la palabra que Ibarra Sánchez define como un elemento gráfico, una representación gráfica del sonido, un signo de forma proboscídea tiene uno de los extremos cerca de la boca de algún personaje, por esto se lo relaciona con la voz, las palabras y el canto (2004: 12). Según Ibarra Sánchez es algo único dentro de las soluciones gráficas de otras civilizaciones de la antigüedad frente al problema de la “visualización” del sonido (2004: 12).



Fig. 4 Sahagún, B. D. (1577) *General History of the Things of New Spain* by Fray Bernardino de Sahagún: *The Florentine Codex*. Retrieved from the Library of Congress, [En línea], Disponible en: <https://www.loc.gov/item/2021667837/>.

Un detalle que destaca en este dibujo como también en el próximo es la ausencia de color. Según la antropóloga e historiadora en arte, Megaloni Kerpel, las pinturas que se realizaron en tonos gris, blanco y negro se hicieron a propósito imitando los grabados de la época, quizás para otorgarles una autoridad similar a las de Albrecht Dürer¹⁸³ (2014: 9).

Magaloni Kerpel, sostiene que esta pintura codifica un nuevo lenguaje porque usa la tradición pictórica prehispánica tanto como la europea, hay marcadores de una nueva temporalidad. Este estilo señala la temporalidad del siglo XVI en Mesoamérica, el tiempo cósmico, una nueva era o Sol, y el estilo renacentista de las imágenes y fuentes visuales (Magaloni Kerpel, 2020: 80). La interpretación de Magaloni Kerpel es muy innovadora porque a través de minuciosas investigaciones¹⁸⁴ se opone a la interpretación tradicional que promulga un estilo europeizante en las pinturas de la conquista como un método de opresión espiritual y mental, sin embargo, ella descubre que la estrategia indígena fue opuesta, consciente y propositiva. Para argumentar esta posición la investigadora comienza señalando que el pintor le da mucha importancia a Malintzin porque la ubica en posición frontal y su tamaño es igual o mayor que el de

¹⁸³ Véase: la figura 6, ilustración de Albrecht Dürer, *Der Teufel und die Kokette*.

¹⁸⁴ Para más información véase la investigación completa sobre la *Historia general* en: (2020): El código florentino y la creación del Nuevo Mundo. En: *Arqueología mexicana*, N°. Extra 90, págs. 16-89.

ambos protagonistas, los símbolos de su vestimenta la convierten en una *ixiptlah* (Magaloni Kerpel, 2020: 80), o sea, una representante “una imagen, sustituto de algo o alguien” (Magaloni Kerpel, 2014: 10). Parece representar a la diosa Tierra por la cruz que lleva en el pecho con los cuatro rumbos cardinales y el patrón de rombos de la falda porque así se pintan las montañas fértiles en los códices o como se esculpió la piel de las serpientes de la cabeza de Coatlicue en la escultura del Museo Nacional de Antropología (Magaloni Kerpel, 2020: 82). El remate de la falda tiene una hilera de caracoles marinos que representan las aguas creativas del inframundo al que se vincula la tierra y la transforman en una diosa poderosa (Magaloni Kerpel, 2020: 82). Marina es la representante de la Tierra que facilita el diálogo entre Hernán Cortés y Moctezuma (Magaloni Kerpel, 2020: 82). Además, las vírgulas de sonido están intencionalmente direccionadas desde Cortés hacia Moctezuma y representan su elocución, no su diálogo (Magaloni Kerpel, 2020: 82). De esta manera el pintor subraya la parte del diálogo que le parece significativa, es decir, el momento de la traición por parte de Cortés, ya que mientras el líder español expresa su afecto a Moctezuma y le dice que no debe temer, sus soldados lo toman prisionero (Magaloni Kerpel, 2020: 82).

La traición de Cortés se relata abiertamente en el texto principal. Según la *Historia general* Moctezuma fue iluso al creer en Cortés: “Mochteuczoma en todo esto ninguna cosa de guerra proveyó, ni mandó que se hiciese enojo ninguno: mas antes proveyó que fuesen proveídos de todo lo necesario antes que llegasen á México” (*Historia general*, III, 22). Moctezuma concluye su discurso de bienvenida a Cortés diciendo: “Seáis muy bien venido, trabajos habréis pasado viniendo tan largos caminos, descansad ahora, aquí está vuestra casa y vuestros palacios, tomadlos y descansad en ellos con todos vuestros capitanes y compañeros que han venido con vos (*Historia general*, III, 24). Marina vuelve a entrar en escena al traducir a Cortés las palabras de Moctezuma y viceversa:

Acabó Mochteuczoma de decir su plática, y Marina declaróla á D. Hernando Cortés; como este hubo entendido lo que habia dicho Mochteuczoma, dijo á Marina: «Decidle á Mochteuczoma que se consuele y huelgue y no haya temor, que yo le quiero mucho y todos los que conmigo vienen, y de nadie recibirá daño: hemos recibido gran contento en verle y conocerle, lo cual hemos deseado muchos dias há y se ha cumplido nuestro deseo: hemos venido á su casa México, de espacio nos veremos, y hablaremos». Luego D. Hernando Cortés tomó por la mano á Mochteuczoma, y se fueron ambos juntos á la par para las casas reales (*Historia general*, III, 25).

Estos folios son los que los artistas reflejan en la narrativa visual. El pintor contrasta ambos rostros, Cortés está sin barba, mientras que Moctezuma la tiene, este recurso

del pintor lo emplea para marcar que a partir de ese momento Moctezuma asume la imagen barbada (Magaloni Kerpel, 2020: 82,84). La posición corporal, el tórax y el pecho desnudo, así como el gesto de la mano y la elocución apuntando al cielo, Moctezuma, como Malinche, es un *ixiptlah*, en este caso, de Jesús (Magaloni Kerpel, 2020: 84). Moctezuma era el tlatoani mexicana, representaba el axis mundi, el centro del tiempo, el representante de Xiuhtecuhtli, dios que mueve el tiempo que está en el centro (Magaloni Kerpel, 2020: 84). Durante el encuentro, Moctezuma representa un nuevo axis mundi, un nuevo eje del tiempo: Jesucristo, adopta sus características iconográficas y además, como en la Pasión, también va a ser abandonado por su pueblo y sacrificado. (Magaloni Kerpel, 2020: 84). Se anuncia el reino de Cristo en México-Tenochtitlan. Moctezuma se convierte en una figura crística, no porque él sea Cristo, sino porque él tiene el poder de adquirir esa identidad para el paso de la nueva era (Magaloni Kerpel, 2019: sp). Así Moctezuma actualiza el mito de creación mexicana reactualizándolo al mexicano y el axis mundi que será sacrificado debe vivir el destino del nuevo Sol (Magaloni Kerpel, 2020: 86).

La investigadora sostiene que, aunque parezcan imágenes europeas, los pintores tienen todo el conocimiento de cómo se crean narrativas visuales y retoman los mitos de creación antiguos. Magaloni Kerpel afirma que la fundación de la Nueva España copia la fundación de México y esa negociación conceptual de ser un país mestizo, donde los indígenas tienen un lugar preponderante culturalmente, esa negociación es la que está en este libro, la *Historia general*, y eso se dejó de ver y sería importante retomar e investigar. Esta nueva era ya es con Cristo y ellos, los creadores de esta obra, quieren un lugar en el futuro que represente a todos los habitantes de México (Magaloni Kerpel, 2019: sp).

En la siguiente iconografía perteneciente al grupo uno, según la clasificación de Barbero Richard (1997: 354), se aprecia a Marina en perfil de tres cuartos junto a Cortés en la azotea de un edificio y a un emisario de Moctezuma a la derecha. A diferencia de la ilustración anterior en esta imagen sí existe un diálogo entre Marina y el indio. Esto se puede deducir por la dirección hacia ambos lados de las vírgulas del sonido, además de la cantidad de las mismas, tres en una dirección y tres en la otra. Este hecho puede tener dos lecturas, podría indicar que se trata de un diálogo equilibrado o que la interpretación de Marina es exacta.



Fig. 5 Sahagún, B. D. (1577) *General History of the Things of New Spain* by Fray Bernardino de Sahagún: *The Florentine Codex*. Retrieved from the Library of Congress, [En línea], Disponible en: <https://www.loc.gov/item/2021667837/>.

Tanto en esta figura como en la anterior Marina ocupa el lugar central, es mediadora entre las dos culturas; su tamaño es grande, casi más que Cortés; en su huipil tiene una cruz en el pecho con los cuatro rumbos terrestres y su peinado es el mismo. Pero Cortés cambia, ya tiene barba y está ataviado como un cortesano, con sombrero, sayo y jubón. Los tres personajes representan sus elocuciones con las manos. El emisario indica con el dedo índice hacia la derecha, tal vez quiere informar que con rapidez va a llevar el mensaje. Además, su posición en la composición gráfica, abajo a la derecha con medio cuerpo fuera del cuadro demuestra alejamiento y premura. Quizás algo de temor, como relata el texto correspondiente a este folio:

Luego mandó el capitan D. Hernando Cortés por medio de Marina que era su intérprete, la cual era una India que sabia la lengua castellana y mexicana que la tomaron en Yucatán: esta comenzó á llamar á voces á los tecutles y piles mexicanos para que viniesen á dar á los Españoles lo necesario para comer, y nadie osaba venir delante de ellos, ni llegarse á ellos, todos estaban atemorizados y espantados: enviábanles lo necesario para comer y los que lo llevaban iban temblando, en poniendo la comida no paraban mas allí, y luego se iban casi huyendo (*Historia general*, III, 26).

Marina mira al emisario, pero señala a Cortés con su mano izquierda sobre su cuerpo, quizás indicando que su fidelidad está con el conquistador. Pasa el brazo sobre sí misma, sobre su cuerpo en una probable lucha interna de conflictos. Es curioso que utilice la mano izquierda, alegoría de lo equivocado. Mientras que el emisario la mira,

pero señala con el índice de la mano derecha hacia el otro lado, quizás demostrando que su lealtad está con la comunidad indígena. Utiliza la mano derecha fiel a sus convicciones, habla girándose, pero eso no hace que pierda el rumbo del camino en dirección opuesta al sitio de Marina, un edificio con puertas cerradas que presagia el futuro próximo con diálogo deficiente entre estas culturas. En cambio, Cortés muestra la palma de su gran mano derecha que mira al cielo simbolizando que él tiene las respuestas porque Dios está de su lado. Miguélez Cavero afirma que la mano completamente abierta y estirada es una actitud típica de los soberanos, contribuye a evidenciar órdenes, mandatos y juicios emitidos (2010: 129). López de Mariscal afirma que en esta lámina el indígena guerrero con peto de algodón observa a Marina con asombro mientras ella parece persuadir con los ademanes de sus brazos. Continúa diciendo que el texto es reiteradamente apelativo, porque Malintzin convoca y trata de convencer a los mexicas que permanecen atónitos, lo que no se sabe es si el asombro se debe a las características de los españoles o porque una mujer ordena desde la azotea (López de Mariscal, 1997: 77).

5.2.10 La india rebelde

En todo el amplio territorio americano hubo muchísimos casos de indios que lucharon por su libertad. Sin embargo, en esta investigación nos vamos a centrar en uno, el caso de una mujer rebelde, la india Juliana, hija de un cacique, de la que se hallan algunos datos en las crónicas. Es uno de los casos sobre mujeres muy escasos que se encuentran en las crónicas porque podemos nominar al personaje femenino en cuestión. Aunque los diferentes cronistas dan informaciones a veces contradictorias, todos coinciden en que se trata de un sujeto colonizado femenino que se rebela ante su abusador durante la Semana Santa de 1539 o 1542. Álvar Núñez Cabeza de Vaca narra que “al tiempo que llegué á la dicha provincia fuy ynformado que una yndia llamada Juliana, natural de la dicha tierra, avia dado ponzoña a un crystiano llamado Ñuño de Cabrera, y que Domingo de Yrala la avia tenido presa é abia hecho proceso contra ella” (*Naufragios*, II: 27). Luego el Adelantado cuenta cómo ésta india les decía a las demás que ella había matado a su marido Ñuño: “la dicha Juliana se fue, é á todas las otras yndias que sorbían á los crystianos les dezia que ella sola hera la baílente que avia muerto á su marido” (*Naufragios* II: 27). Cabeza de Vaca quiere demostrar su autoridad varonil ante la comunidad porque cuando cuenta que Domingo de Yrala y Sancho de Salinas, “que estava aficionado á la dicha Juliana” se fueron a interceder por Juliana, el cronista los mandó encerrar y golpear. A la india Juliana no

le quedó más remedio que recibir un castigo ejemplar para que nadie más dentro de la población indígena osara enfrentarse a al gobierno español “y por birtud del proceso mi alcalde hizo justicia della, porque damas de merecerlo convino para quitar el atrevimiento que otras no se atrebiesen á semejantes casos” (*Naufragios*, II: 27).

Roberto Romero en su libro *La Revolución Comunera del Paraguay*, su doctrina política (1995), encara desde un punto de vista sagaz la revuelta porque afirma que esta tuvo raíces nativas durante la colonia. Se basa en los hechos del alzamiento del Cacique Lambaré, quien resistió a las armas españolas y también en el caso de la india Juliana. Roberto Romero atribuye a Juliana el liderazgo de la conspiración protagonizada por las mujeres guaraníes contra los españoles en 1942. Afirma que Juliana, luego de matar a su marido Ñuño Cabrera salió a recorrer las calles de la ciudad incitando a las nativas a que hicieran lo mismo, según la leyenda decía: ¡Matemos a nuestros esposos! La conspiración fue sofocada por orden del Adelantado Cabeza de Vaca y la india fue condenada y ejecutada en la horca. Hoy en día es considerada una heroína guaraní que se sacrificó por su pueblo y su tierra (Romero, 1995).

5.3 El mestizaje

A partir del 1500 la Corona requirió de los conquistadores que viajaran al Nuevo Mundo con sus esposas, esta normativa se ajustaba especialmente a los altos funcionarios que tenían prohibido el casamiento en América¹⁸⁵. Varias cédulas prohibían a virreyes, presidentes de audiencia, oidores, y fiscales, entre otros a contraer matrimonio en las Indias, solamente en casos excepcionales, el rey concedía una autorización que debido a la lenta burocracia solía tardar años en llegar (De Larrea, 2022: 641). Este interés fue evidente: se trataba de evitar el mestizaje y/o que los españoles acudieran a los lupanares en busca de mujeres públicas.

“Las mujeres indígenas fueron un factor crucial en la conquista de América” (Lavrin, 1990: 19). La unión con las mujeres indias proveyó a los conquistadores de intérpretes, cuidado personal y satisfacción sexual (Lavrin, 1990: 19). Durante el período de la conquista y unas cuantas décadas después, ambas sociedades vivieron una etapa de relajación en las costumbres sociales y sexuales y conductas que antes

¹⁸⁵ Véase: De Larrea, Gregorio, “Prohibición de casarse en América los altos funcionarios reales y sus familias”, *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, vol. C, N°. 207, enero – junio 2022, Academia Nacional de Historia, Quito, 2022, pp.641-673

eran inaceptables se convirtieron en rutina, lo que afectó principalmente a las mujeres (Lavrin, 1990: 19). Los españoles tenían concubinas, hijos mestizos y el concubinato se convirtió en una práctica difícil de erradicar en la sociedad colonial (Lavrin, 1990: 19).

En ocasiones estas uniones tenían la intencionalidad política de los conquistadores de obtener poder y lealtad en las comunidades amerindias (Lavrin, 1990: 20).

El método fue bizarro por cuanto se hace aparecer a las mujeres como una mercancía, un objeto de intercambio sexual que permitiera salvaguardar el matrimonio de sangre española. Lo demuestra una carta del lugarteniente de Hernán Cortés, Pedro de Alvarado, dirigida al Cabildo de Guatemala el 4 de abril de 1539 en la que informaba de sus segundas nupcias con Beatriz de la Cueva, quien "trae veinte doncellas muy gentiles, hijas de caballeros y de buenos linajes. Bien creo es mercancía que no se me quedará en la tienda nada, pagándomela muy bien" (Cabildo, 1934: 329). Alvarado deja constancia de que doña Isabel goza de buena salud y de que la mercancía que con sí lleva, doncellas gentiles, rápidamente será ubicada entre los colonos españoles.

Según Maura, en la España del siglo XVI el concepto de «raza» no supuso en ningún momento un freno para que españoles e indios contrajesen matrimonios legales, aunque sí es cierto que a finales del siglo XVII y principios del XVIII aparecerá una terminología específica¹⁸⁶ para distinguir la variedad de mezclas raciales existente en la América española (Maura, 2005: 32). Sobre todo, en los primeros años los obstáculos que hubo entre españoles e indios fueron en su mayoría de carácter socio-económico o religioso y no racial (Maura, 2005: 33).

Formalmente, según todos los documentos de la época, la crónica del mestizaje en aquellas regiones meridionales de América del Norte se inicia de manera indudable después del naufragio de una carabela que, al mando de Valdivia, navegaba desde la Tierra Firme hacia Santo Domingo. Azotada por un temporal acabó en las rompientes llamadas de las Víboras o de los Alacranes, salvándose en un batel catorce hombres que fueron a parar a la costa de Yucatán, dominio de los mayas (Anglería 1944: 327).¹⁸⁷

¹⁸⁶ Véase: Rosenblat, Ángel (1954): *La población indígena y el mestizaje en América*. Vol. 2, Buenos Aires: Editorial Nova.

¹⁸⁷ Describe Galeano esa tormenta: " Los tragó la mar, los vomitó, volvió a engullirlos y los estrelló contra las rocas. Por los aires volaban toninas y manatíes y todo el cielo era de espuma. Cuando el pequeño navío saltó en pedazos, los hombres se abrazaron como pudieron a los peñascos. Durante toda la noche, las olas pelearon por arrancarlos, golpe a golpe; a muchos los desprendieron, los

El conquistador no logra entender cómo sus pares no están en grado de volver a la fe católica y seguir con los aborígenes, por consiguiente, son estigmatizados como herejes. Esta autoimagen que tienen los españoles que decidieron quedarse con los indios y adoptar su cultura no coincide con la que perciben de ellos sus antiguos compañeros europeos, siendo para mí un caso de *identidad deteriorada*. Goffman afirma que un individuo puede ser descalificado por pertenecer a un grupo étnico determinado, y, además, dice que existe otro tipo de estigma en el que se sancionan comportamientos que no están bien vistos socialmente. La propuesta de Goffman (1963: 24-25) puede aplicarse al caso anteriormente mencionado, el caso de estos seis colonizadores que se casaron con indias y el otro tipo de comportamiento que conlleva la desacreditación social es la conducta de estos al apartarse del catolicismo, algo impensable en la época y profundamente desaconsejado. Sin embargo, algunos narradores testigos como el más conservador, el obispo Landa, no perdona, dice estos españoles, ya son iguales a ellos, al decir *como los indios*: "(Guerrero) nunca procuró salvarse antes bien labraba su cuerpo... como los indios, y es creíble que fuese idólatra como ellos" (Landa 1566: 13).

Siguiendo a Néstor Canclini, es necesario restituir los sentidos del término *hibridación*, que explica el mestizaje desde diferentes perspectivas, en el campo social de modo que aun cuando delimitemos su utilización al discurso cultural podamos valernos de su riqueza conceptual.¹⁸⁸

El citado trabajo de García Canclini fue pionero en la detección de la problemática a la que aquí se refiere. Específicamente Canclini se refería en *Culturas Híbridas* a los diferentes usos y refuncionalizaciones de los mensajes culturales desde el punto de vista de los "emisores" / "receptores" de esos mensajes en ámbitos con altos índices de heterogeneidad. Allí el autor precisa que:

se encontrarán ocasionales menciones de los términos sincretismo, mestizaje y otros empleados para designar procesos de hibridación. Prefiero este último porque abarca diversas mezclas interculturales -no solo las raciales a las que suele limitarse 'mestizaje'- y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que

reventaron contra las piedras y los devoraron " (Galeano, Eduardo: Memoria del fuego I. Los nacimientos, México, Siglo XXI, p. 72).

¹⁸⁸ Por supuesto, debe darse por descontado que el término "hibridación" ya se ha convertido en una suerte de lugar común de los estudios culturales, habida cuenta de su origen en las ciencias biológicas, y que nuestros fines expositivos descartan un estudio genealógico de su utilización reciente, que de hecho podría dar lugar a una tesis en sí misma. Nos referimos a Canclini por haber adoptado el término "hibridación" explícitamente en lugar de otras terminologías afines y ubicado fructíferamente en un campo de problemas que abarca la discusión sobre la modernidad, la producción y recepción de los discursos, todas cuestiones afines a este estudio.

'sincretismo', fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales (Canclini, 1990: 14-15)

El autor plantea en *Culturas híbridas* tres hipótesis que vale la pena consignar. En primer lugar, la de que la incertidumbre acerca del sentido y el valor de un proceso social deriva no solo de lo que separa a las etnias y estratos, sino de los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo nuevo se mezclan (Canclini, 1990: 14). Explica esto no solamente la influencia de la colonización en las sociedades nativas sino también cómo la cultura tradicional del aborígen mexicano influye notoriamente en los ámbitos donde se instalan los conquistadores. Este proceso se ejemplifica con los textos de los cronistas de Indias que, si en un inicio parecen destinados a transmitir las manifestaciones folclóricas y de las culturas nativas del nuevo continente, en verdad fueron para transmitir su ideología y justificar sus acciones. Lo cierto es que la cultura nativa no se anuló en el proceso, sino que se renovó asimilando nuevas formas, lenguajes y estilos. Fue necesario un proceso de reconversión económico, simbólico y lingüístico para habitar en la comunidad colonial, por este motivo habrá que tomar con precaución los sermones supuestamente paternos dedicados por los padres mexicas a sus hijas mujeres, según lo relata Sahagún: "Hija mia, este es el camino que has de llevar, porque de esta manera nos criaron tus señoras antepasadas de dónde vienes. Las señoras nobles, ancianas, canas y abuelas no nos dijeron tantas cosas como yo te he dicho" (*Historia general*, II: 130) El supuesto padre se posiciona en una figura central y de poder que empieza el discurso diciéndole a su hija que le contará más que toda su genealogía femenina. Luego siguiendo una curiosa semejanza con el discurso teológico católico le advierte los serios inconvenientes que puede sufrir si pierde la virginidad, a través del miedo le describe el futuro panorama de desdicha que no se acabará con la consumación del matrimonio, sino que el hombre siempre le guardará rencor por su pecado:

mira que no des tu cuerpo á algún hombre: mira que te guardes mucho que nadie llegue á tí ni tome tu cuerpo: si perdieres tu virginidad, y después de esto te demandare por muger alguno, y te casares con él, nunca se habrá bien contigo ni te tendrá verdadero amor, siempre se acordará de que no te halló virgen, y esto será causa de grande aflicción y trabajo: nunca estarás en paz, siempre estará tu marido sospechoso de tí. (*Historia general*: 130)

En contraposición a lo que dice Sahagún sobre México, Pedro Cieza de León, en su *Crónica del Perú*, afirma que en esa región la virginidad no es apreciada, sino que el contrario, era más honorable. Narra que los maridos corrompían a las doncellas antes de casarlas usando la lujuria. Utiliza los recursos del narrador testigo para legitimizar los acontecimientos haciendo uso de su memoria: "Y sobre esto me acuerdo de que

en cierta parte de la provincia de Cartagena, cuando casan las hijas y se ha de entregar la esposa al novio, la madre de la moza, en presencia de algunos de su linaje, la corrompe con los dedos” (Cieza [1550] (1922): 173).

Los fenómenos de hibridación y reconfiguración cultural pueden entenderse entonces como procesos vinculados con un nuevo mundo de relaciones simbólicas diversificadas, descentralizadas y resignificadas por distintas formas de circulación y consumo de los bienes culturales. En el caso de México, donde hoy incluso, en pleno siglo XXI “las tradiciones aún no se han ido y la modernidad no acaba de llegar” (Canclini, 1990: 13). El escritor aclara que se dio una conjunción compleja de tradiciones que no desaparecieron con una colonización “trunca”, fallida y probablemente inconclusa por cuanto nunca se produjo totalmente la sustitución de las tradiciones subsistentes ni de la propia cultura invasora. En ese pueblo, el mexicano, se produjo una recreación de ambas culturas a la luz de nuevas realidades. La fórmula que está en la base de esta concepción es la “desterritorialización” creciente de la cultura hispana, que hasta etimológicamente ha estado ligada con el “cultivo” de un territorio, que podía ser un pueblo, región, ciudad o incluso imperio, donde se definía una cultura, en México particularmente la azteca o mexica y la maya, según una identidad compacta que se expresaba en símbolos tribales, un territorio, un saber, una creencia, una religión, un lenguaje, etc. que debió ser aprehendido por los conquistadores para su propia sobrevivencia. Berger y Luckmann opinan que el hombre no es un ser que nace socializado pero tiene la tendencia a ellos, por eso los conquistadores que decidieron vivieron otro tipo de vida junto a los aborígenes pudieron asumir otro mundo (2011: 164). Ellos sostienen que la aprehensión comienza cuando el individuo “asume” e internaliza el mundo en el que viven otros. Por lo tanto, el individuo no solo “comprende” los procesos subjetivos del otro sino que “comprende” en mundo el que vive y lo hace suyo.

Esto presupone que él y yo compartimos el tiempo en forma más que efímera y desde una perspectiva ‘comprehensiva’, que vincula subjetivamente series de situaciones entre sí. Ahora no solo comprendemos nuestras mutuas definiciones de las situaciones compartidas: también las definimos recíprocamente. Se establece entre nosotros un nexo de motivaciones que se extiende hasta el futuro; y, lo que es de suma importancia, existe ahora una continua identificación mutua entre nosotros. No solo vivimos en el mismo mundo, sino que participamos cada uno en el ser del otro. (Berger y Luckmann 2001: 164).

Según estos autores el individuo pasa por diferentes estadios hasta que está maduro para comprender el mundo del otro y participar de él. De esta misma forma los españoles que decidieron quedarse con los aborígenes pasaron por estas fases hasta

llegar a la socializarse. Los autores denominan este pasaje de socialización que se da a lo largo de toda la vida inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de *una sociedad o en un sector de él*.

5.4 Sincretismo religioso

Esa profunda identificación mutua a la que refieren Berger y Luckman igualmente ha hecho al cronista y al nativo excesivamente vulnerables en sus creencias, aún en las más profundas (2001: 164-165). De los textos de Sahagún se observa un estereotipo femenino en el que ve a la mujer pecadora que, si bien, siempre lo explica de buenas maneras, si no hace lo que debe va a ir al infierno. Sahagún conocía las diferencias de los dioses indígenas, conocía perfectamente quiénes eran los dioses y diosas que premiaban o castigaban a los nativos. Por ello describe a uno de los más importantes con estos términos: “El este Dios que adoraban, llamado Vitcilupuchtli, fué otro Hércules, el cual fué robustísimo, de grandes fuerzas, y muy belicoso, gran destruidor de pueblos, y matador de gentes” (*Historia general*, I: 1) Si se compara a ambos dioses, el de la guerra, robustísimo, y el de la moral cristiana que aconsejaba proteger la virginidad de las doncellas mexicas son dos caras completamente opuestas, uno basado en la potencia y la otra en la virtud. El cronista describe al Dios católico como un ser misericordioso pero cargado de ansias de venganza y resentimiento “Nuestro señor misericordioso es; pero si hicieres traición á tu marido, aunque no se sepa, aunque no se publique, Dios que está en todo lugar, tomará venganza de tu pecado” (*Historia general*, II: 131- 132) Luego insiste con que Dios jamás la dejará vivir contenta, ni en reposo y que su marido, a causa de su infidelidad hablará siempre enojado con ella. Entonces, para evitar estas reacciones le aconseja a su hija “que no te infames, que no amancilles tu honra, que no ensucies el lustre y fama de nuestros señores antepasados de los cuales vienes: mira que a mi y á tus padres nos honres, y nos des fama con tu buena vida” (*Historia general*, II: 131-132).

No estaban siempre presentes los dioses aborígenes. Por el contrario, algunas veces rehuían de sus obligaciones, sobre todo las diosas denominadas por Sahagún "de la carnalidad [porque] de las cosas carnales se ocupaban" (*Historia general*, II: 10) incitando a las mujeres, claro, a pecar. Parece importante aquí demostrar cómo la hibridación de la que hablara Canclini se manifiesta en la interpretación que hace Sahagún del poder que tenía Civacoatl, una diosa, según sostenía, que tenía noticias de lo sucedido en el paraíso entre Eva y la serpiente: “La primera de estas diosas se llamaba Civacoatl: “decían que esta diosa daba cosas adversas, como

pobreza, abatimiento, trabajos: aparecía muchas veces, según creían, como una señora compuesta con unos atavíos como se usan en palacio” (*Historia general*, I: 4) El cronista disipa dudas sobre el nombre de esta diosa “Esta diosa se llama Civacoatl, que quiere decir muger de la culebra; y también la llamaban Tonantzin, que quiere decir nuestra madre (*Historia general*, I: 5) Finalmente afirma que Civacoatl tiene algo en común con Eva y es que ambas son consideradas nuestras madres y ambas fueron engañadas por una culebra. De la diosa Tonantzin, conocida también como Cihuacóatl, a la que refiere el padre Sahagún como Civacoatl, se conserva una escultura náhuatl¹⁸⁹ de alrededor del 1500, en el Museo Nacional de Antropología e Historia de México. Como en la imagen se la representaba a esta diosa con la boca abierta. Se considera, a partir de los escritos de Sahagún que la Virgen de Guadalupe es una figura cristiana que posee características similares a las de Tonantzin-Cihuacóatl, a la cual los conquistadores intentaron suplantar. El mestizaje se constituye por ambas partes en uno y otro sentido, tomando los conquistadores modelos aborígenes o a la inversa, imponiendo algunos fragmentos de las imágenes castellanas de la religión católica:

Con el fin de facilitar la sustitución de las imágenes paganas por cristianas los frailes solían escoger figuras cristianas con características parecidas. Por ejemplo, en Chiauhtempan, la diosa abuela Toci fue sustituida por santa Ana, la abuela de Jesucristo; en Tianquizmanalco, Telpuchtli, el dios mancebo, fue suplantado por san Juan Bautista, y la diosa Tonan, por la Virgen María (von Wobeser 2015: 206).

Es Bernardino de Sahagún quien refiere con mayor precisión los poderes de la diosa Tonantzin-Cihuacóatl, probablemente, según este sacerdote, la que supo anunciar con sus augurios o presagios la llegada de los españoles a las costas mexicanas. Estos presagios se encuentran registrados en la Historia general de las cosas de Nueva España, Libro XII del Padre Bernardino de Sahagún. El cronista destaca ocho presagios funestos que se sucedieron diez años antes de la llegada de los conquistadores. La sexta señal o pronóstico está protagonizada por una mujer, a diferencia de los otros que tratan fenómenos naturales: “se oyó de noche en el aire una voz de muger que decía: ¡Oh hijos míos ya nos perdemos! algunas veces decía: ¡O hijos míos, adonde os llevaré!” (*Historia general*, I: 4). Esta mujer tiene voz en el relato y vocifera su mala fortuna como también la de sus hijos. El texto parece hacer referencia a Cihuacóatl que gritaba y lloraba por la noche quién es uno de los antecedentes de La Llorona. En la siguiente ilustración perteneciente al grupo uno

¹⁸⁹ Véase la escultura en el apéndice.

según la clasificación de Barbero Richard (1997: 354), se observa a una mujer llorando, sola, en el medio de la nada y con una gran tormenta que se acerca. La imagen es silenciosa porque a pesar de que se ven las lágrimas en la mejilla de la india hay ausencia de vírgulas de sonido tan comunes en los códices. Por lo tanto, se trata de un sufrimiento en soledad, en el vacío. La mujer lleva una falda o cueitl y una camisa o huipil:



Fig. 6 Libro XII, fol. 2 reverso. Imagen tomada del facsímil El manuscrito 218-220 de la Colección Platina de la Biblioteca Medicea Laurenziana Códice Florentino. Edición facsímil, 3 vols. México: Secretaría de Gobernación, AGN, 1979.

La leyenda de la mítica Llorona tiene referentes prehispánicos y el núcleo fundamental de la historia consistiría en la Coatlicue, la Madre Terrible que mata a sus hijos. (Rechalba, 2016: 61). Este presagio funesto es único, además de por su presencia femenina, por el diálogo directo que se encuentra en el mismo y por la fuerza de sus exclamaciones al pedirle a sus hijos que deben abandonar el hogar debido al inminente desastre que va a hundir al imperio. La muerte de los hijos, simbolizada por la destrucción del imperio, que conlleva un mito, la figura de la madre que nutre y destruye. Por este motivo esta doble cara de la maternidad “revela la relación entre la mujer y la muerte condensado en la imagen de una gran madre omnipotente que se convierte en una metáfora de ella” (Rechalba, 2016: 62).

No es claro cuál fue el papel de Cihuacóatl en el alto mando indígena prehispánico y lo notable es que no ha podido ser identificado, ni siquiera determinar si fue hombre o mujer, por cuanto no existía un equivalente directo en las naciones europeas. Se lo redujo por lo tanto a un consejero masculino:

sin ver que una trama intrincada de relaciones simbólicas hacían del Cihuacoatl el segundo término de un binomio político en el que prevalecía el Tlahtoani [la pareja mexicana gobernante]. Este hecho tiene consecuencias importantes ya que de ser así implicaría que no existía un poder único y absoluto en el gobierno mexicana de la época

sino que un mando bicéfalo constituido por fuerzas complementarias, con arraigo simbólico en el cosmos, regía la nación (Johansson, 1994: 51).

Señala este autor que ninguna fuente dice específicamente que Cihuacoatl es la imagen de la luna con todo lo que ella representaba para la vida indígena, pero algunas crónicas entrañan muchos indicios que una lectura semiológica de los textos revela y cuya integración en una totalidad sistemática y funcional permite esbozar un perfil bastante nítido de sus atribuciones en el seno de la sociedad regida. “La Cihuacoatl, literalmente "mujer serpiente" o "serpiente hembra", es una diosa eminentemente protéica, huidiza, difícilmente asible, que encarna según los contextos míticos o rituales la femineidad, la maternidad, el amparo, la guerra, el sacrificio o la muerte” (Johansson, 1994 :51). El fraile dominico Diego Durán la describe puntualmente como a una diosa femenina en estos términos:

era diosa particular de los xochimillea en México y en Tezcoco y en toda la tierra la festexaban y tenían en gran veneración la diosa Cihuacoatl era de piedra tenía una boca muy grande abierta y los dientes regañados tenía en la cabeza una caullera grande y larga y un abito de muger todo blanco d'enaguas y camissa y manto (Durán, 1587: 176-177)

5.5 La magia. Orígenes y definiciones de la magia

El diccionario de la RAE (22va edición) define magia de la siguiente manera: “Arte o ciencia oculta con que se pretende producir, valiéndose de ciertos actos o palabras, o con la intervención de seres imaginables, resultados contrarios a las leyes naturales”. La magia precolombina americana no contemplaba el ilusionismo sino la magia como medio sanador, de contacto con el más allá, etc. El mago entendido como prestidigitador y animador aparece en el Nuevo Continente con el europeo ya en la colonización. Algunas prácticas mágicas atravesaron siglos intactas o con muy pocos cambios. “Lo que, en cambio, sí ha variado históricamente es el lugar que estas creencias y prácticas ocupan en las diferentes visiones del mundo y la manera en que se las ha pensado y explicado” (Farberman, 2010: 5) Con variaciones o sin ellas las prácticas sobrenaturales cuentan con un componente invariable. La constante histórica es la vinculación de lo femenino con la magia.

La mujer siempre ha estado relacionada con lo espiritual, probablemente por su *capacidad femenina de ser dos*¹⁹⁰. Desde el principio de las primeras persecuciones

¹⁹⁰ Hay diferentes interpretaciones históricas sobre la capacidad femenina de ser dos. Yo me baso en el concepto, así como lo entiende Rivera Garretas, de la capacidad de ser dos visiblemente en la maternidad, la alteridad, la apertura hacia el otro, el diálogo, la amistad. „La capacidad del cuerpo femenino de ser dos es una capacidad recibida y recibida por azar, pero necesariamente. Esto significa

contra la brujería, la historia deja constancia de que predominaban más las mujeres que los hombres que practicaban magia (Echazarra 2007:24). Este fenómeno se puede explicar sencillamente, según Echazarra, debido a que en las poblaciones que profesaban los antiguos cultos anteriores al cristianismo, la mujer desempeñaba un rol decisivo, basado en la capacidad natural de engendrar vida; basta recordar la veneración que suscitaba la diosa de la fertilidad. Por lo tanto, los conocimientos ancestrales a las artes catalogadas como mágicas eran propios de las mujeres.

5.5.1 La hechicería y las mujeres en relación

Las mujeres indígenas vivieron la relación con otras, fueron mujeres en relación porque fueron ellas quienes confiaron sus secretos a las mujeres españolas, les dieron las recetas que se hacían con las hierbas de la región y también les enseñaron los conjuros que sabían. Cuando eran mestizas este saber se pasó directamente de madres a hijas gracias a la genealogía femenina. Asimismo, fueron muchas las hechiceras indígenas que utilizaron los saberes europeos. En este campo se puede decir que hubo un intercambio importante de saberes entre las mujeres que recurrían a la magia para, entre otras cosas, curar a su familia.

(...) determinada bruja o hechicera recurre a algún conjuro o pócima india – problema aparte es el consumo de determinadas drogas, pero preciso es considerar que drogas también utilizaban las brujas y hechiceras en España y aquí lo único que hicieron fue adaptarse a las existentes-, son muchos más los amerindios que empleaban los conjuros hispanos, muy probablemente por considerarlos superiores, pues superiores en todos los aspectos eran para ellos quienes los utilizaban (Blázquez 1994: 72).

Esto quiere decir que la población indígena había empezado a sentirse en inferioridad de condiciones y consideraban que la cultura colonizadora gozaba de más prestigio que la propia autóctona. Este fue uno de los poderosos motivos por los cuales se comienza la incorporación de elementos hispanos al saber medicinal americano. Pese a lo cual tal intercambio nunca hubiera sucedido sin la relación, especialmente entre las mujeres de los diferentes continentes. María Milagros Rivera Garretas (2012) considera que el interés por la relación es propio de la mujer y que tiene mucho que ver con la capacidad femenina de ser dos:

que el cuerpo de la mujer es un cuerpo tocado, tocado por una gracia, por un contratiempo, por un don, por una desventura, por la suerte, por el misterio... Depende. Depende de las interpretaciones y de los usos que, en la historia, hagamos o hayan hecho las mujeres o los hombres de esta capacidad. Digo las mujeres y los hombres porque son dos los sexos en los que se presenta en la historia la criatura humana, dos sexos que vivimos en un solo mundo y hablamos una sola lengua. Rivera Garretas, María Milagros: El cuerpo femenino: genealogías de libertad. En: *Desvelando el cuerpo: perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*. Editado por Josep Martí. pág.302.

El interés por la relación es un signo de la diferencia sexual femenina que está también en el cuerpo. Lo está sin determinar nada, limitándose a sugerir una posibilidad de ser y de convivir. Es el signo que expresa la capacidad femenina de ser dos, o sea, de generar y albergar otro cuerpo en el suyo, aunque no se decida a albergarlo nunca. La capacidad femenina de ser dos es la expresión máxima de la relación y de su núcleo vivo, que es la alteridad (Rivera Garretas 2012: 33)

En mayor o menor grado en la mayoría del territorio americano se fue produciendo una interrelación de etnias. Si por ejemplo se toma el caso de la ciudad de Lima, aunque esta se hallaba dividida en tres, para albergar a las mayorías raciales coloniales, a saber, la india; la de negros y castas; y la española, esto no fue una razón para decir que las mujeres vivieron aisladas unas de otras. Contrariamente a la idea de gueto que esta división pudiera originar, las mujeres disponían de espacios públicos donde sus vidas convergían y la multi-etnia reinante se hacía presente.

Estas mujeres¹⁹¹ tendieron a vivir y convivir con otras mujeres (y algunos hombres), muchas veces cultural y racialmente diferentes a ellas. En los mercados donde trabajaban, en los callejones donde moraban y en las calles limeñas en general, mujeres españolas, indígenas, africanas, mestizas y mulatas tenían un contacto cotidiano que les permitía compartir y aprender de culturas diferentes, y de alguna manera, transformar sus prácticas culturales propias (Osorio 1999: 62)

Como en otras ciudades de América, se da el caso de la transculturación, lo interesante es que en estos grupos de mujeres el factor afectivo que las unía o las alejaba por otros motivos sentimentales jugaba un papel fundamental, en todo momento la relación entre ellas interviene para que los saberes y las prácticas sigan su curso. Para Osorio (1999: 62) de los testimonios de extirpación se desprende la historia de la transculturación limeña que como sus protagonistas mujeres muestran un mundo de prácticas híbridas que mezclaban la tradición andina, con la ibérica y la africana. La lógica para hacer suya una práctica estaba relacionada con la efectividad de la práctica o creencia, más que con la idea de preservar una cultura ancestral no contaminada.

Las llamadas *prácticas híbridas* son a mi entender el producto vivo de las prácticas de relación entre las mujeres; es la capacidad femenina de crear redes sociales de ayuda para volcar en ella su experiencia y transmitirla a otras mujeres. En ellas intuyo que además de la citada efectividad de la práctica o rito la medida es la afectividad del grupo en relación. Entonces las mujeres se convertían en receptoras y difusoras de cultura. Estas mujeres están unidas por la práctica de relación, es decir, es el denominador común que las une más allá de los ritos, transmitiéndose de esta manera el saber mediante filiación materna, femenina. Son casos donde la autoridad femenina

¹⁹¹ Las mujeres indígenas presentes en los testimonios de la Extirpación de idolatrías en Lima.

y el orden simbólico de la madre, por citar conceptos de Luisa Muraro (2000), están presentes.

En la vida corriente, es una evidencia que a las mujeres nos atrae especialmente la relación: yo la llamo la relación sin fin; sin fin porque no es instrumental a nada y porque se va enlazando de dos en dos, inacabablemente. Pienso que la predilección femenina por la relación sin fin – una predilección histórica, no predeterminada- tiene que ver con una capacidad misteriosa que su cuerpo, el cuerpo de ella, señala: la capacidad de ser dos (Rivera Garretas, 1998: 109).

Las mujeres que vivían en la miseria y no gozaban de un estatus social digno, en varios casos sus uniones no estaban certificadas por la Iglesia y el concubinato era visto como una indecencia. Por estas razones no es extraño pensar que el sentimiento de sentirse desprotegidas, aunque sea de esa relación extramatrimonial les acarrea mucha angustia. Si bien estos pueden ser tópicos que se hallan dentro de los problemas más frecuentes de la sociedad, en esta época, estos insignificantes problemas amorosos según una visión del siglo XXI podían presentar muchas más dificultades. El problema de dependencia era mayor, de ahí que el miedo a quedarse sola tiene que haber sido muy fuerte si se considera las consecuencias económicas y sociales que eso acarrea. Por ello es lícito suponer que se valían de todos los medios para tener su vida estratégicamente bajo control.

5.5.2 Enfermedades, curanderas, partos y remedios

A partir de una rápida lectura de las obras de españoles escritas en el período medieval, en épocas que anteceden o son simultáneas con las de la conquista de las Indias, surge nítidamente cuáles son los quehaceres permitidos a las mujeres, sobre todo según el estrato social a la que pertenecían. Una fuente inagotable es la *Celestina* (1499), la tragicomedia de Calisto y Melibea, atribuida a Fernando de Rojas. De esa obra se pueden obtener las siguientes conclusiones: las mujeres de estratos sociales altos no hacen absolutamente nada productivo, en cambio las de los estratos inferiores se ocupan de las tareas domésticas. A Melibea le gusta cantar, pero normalmente es ociosa y preocupada de sus problemas que son solo de amor. Las mujeres en general tienen obligaciones como las de dar de comer y atender a sus familiares. Hay mujeres como Areúsa, Elicia y especialmente Celestina que se ocupan de actividades típicamente femeninas, ellas saben sanar a las otras mujeres. Celestina sabe además preparar afeites, perfumes y medicinas. Este conocimiento sobre medicamentos caseros se transmite por línea materna de madres a hijas y les ayuda a resolver sus problemas cotidianos (Segura 2001: 51).

Además de guerrear a la par de los hombres, de defender sus territorios, sus familias y hogares con ferocidad, la misma actividad curativa y cosmética, que fue tachada de brujería por los cronistas de Indias, las ejercían las mujeres nativas de los territorios conquistados y evangelizados por los españoles en América. Las analogías son pertinentes para que se acepte que en poco se diferenciaban españolas de indias en la época cuando intentaban el arte de curar. Definía la Celestina el valor de sus medicinas en estos términos:

Así como las calidades de las personas son diversas, así las medicinas hacen diversas sus operaciones y diferentes. Todo olor fuerte es bueno, así como poleo, ruda, ajénjos, humo de plumas de perdiz, de romero, de mosquete, de incienso. Recibido con mucha diligencia, aprovecha y afloja el dolor y vuelve poco a poco la madre a su lugar (Rojas 1931: 251-252).

No muy distante de esa filosofía médica naturista se encontraban las médicas indias a las cuales define Sahagún para diferenciarlas de las impostoras. Sahagún es el cronista testigo que más páginas de su obra dedicó a las mujeres y sus padecimientos, al embarazo, al parto, a las curaciones mágicas, a las cirugías, a la sexualidad y a la infinidad de hierbas medicinales que utilizaban los pueblos originarios. En el mismo tomo reseña una serie de males que aquejaban más a las mujeres que a los varones y los modos de curarlos: “Las enfermedades del paño del rostro ó manchas que suelen proceder de la enfermedad de las almorranas, o de las bubas, de alguna llaga interior, o del mal de las ingles, se suele curar con cierta yerba llamada en mexicano tletlcmaitl” (*Historia verdadera*, 88). Acertadamente el fray dice que las hemorroides las padecen con frecuencia las mujeres puérperas, “las suelen tener las mugeres recién paridas especialmente habiendo hecho algún escesivo trabajo, para cuyo remedio usarán de las yerbas y raíces suso nombrados, cociéndose todas juntas en una basija con agua” (*Historia verdadera*, 89) El tema de las hemorroides inquietaba a este autor que observa que las mujeres padecían esa inflamación de las venas del recto más que los hombres. En páginas posteriores del mismo libro lo reitera: “La enfermedad de las almorranas se curará con el agua de la yerba llamada teiemaítl bebiéndose, y tomando algunos vasos, o echarse también una melecina de la propia yerba” (*Historia verdadera*, 100) pero Sahagún también da la solución si las hemorragias son externas: “será necesario moler la dicha yerba y los polvos ponerse sobre ellas” (*Historia verdadera*, 100). Luego sigue narrando sobre las propiedades de las plantas de la región. “Hay otra que se llama huitzocuitlapilxihuitl es arbusto; (...) produce unas flores amarillas, la raíz (...) es quemosa; molida y mezclada con agua tibia, se dá por ayuda, y purga la materia cuajada del miembro viril o femenino. (*Historia verdadera*, tomo 3:

264) Más que preocupado estaba Sahagún por las enfermedades sexuales de hombres y mujeres nativas. No sabe a ciencia cierta que lo que él denomina "bubas" es la llaga que denuncia una enfermedad venérea, la sífilis o el denominado "mal francés", conocido ya en esa época por los españoles. Lo cierto es que el presbítero le dedica estos párrafos porque como tantos otros cronistas de la época acusa a las mujeres indias de contagiar a los hombres con el mal de las bubas, aunque también, debe reconocerse, era homofóbico y machista. Antes de desarrollar el tema de las bubas, es pertinente destacar este aspecto de la cuestión por cuanto lo que se solía escribir de las relaciones entre hombres apuntaba a desacreditar la homosexualidad masculina como una enfermedad del cuerpo y, como se verifica en los escritos seleccionados, como una consecuencia del desprecio y la desconsideración que sentían por las mujeres. "La tolerancia de la homosexualidad terminó en el siglo XIV. Como para las beguinas o para las brujas, el Humanismo y el Renacimiento fueron tiempo de persecución y de dificultad" (Rivera, 2005: 125). En Europa la cultura gay de los monasterios disfrazó normalmente de amistad las relaciones amorosas entre hombres, añadiendo a la tradición griega un nuevo símbolo cristiano, la relación de Jesús con su amigo, Juan, el evangelista. (Rivera, 2005: 124)¹⁹² Como Rivera, Halperin¹⁹³ también contempla la amistad masculina y la engloba en un estudio que llama "modelo de pre-homosexualidad", o sea, una violación a los valores de la masculinidad dominante, en la categoría de afeminamiento e inversión, y un acatamiento a los valores de la masculinidad, con la sodomía activa y la amistad masculina.

Obsérvense las afirmaciones y alegatos, en varios sentidos coincidentes, de los sujetos colonizadores, Bernal Díaz del Castillo y Sahagún al respecto, aunque sorprende este último, habitualmente más respetuoso de algunas tradiciones y ritos paganos mexicas que el resto de los cronistas religiosos, a excepción, por cierto, de Bartolomé de las Casas. Escribía por un lado Bernal: "a todos los más pueblos por donde hemos venido les decimos: que no sean malos, ni sacrifiquen hombres, ni adoren sus ídolos, ni coman las carnes de sus prójimos, que no sean sométicos" (*Historia verdadera*: 276). Más adelante en su narración Bernal vuelve a hablar sobre

¹⁹² Elredo de Rievaulx el abad decía que el amor carnar y espiritual eran inseparables. Ver: Elredo de Rievaulx, *Aelredi Rievallensis opera omnia*, ed. De a. hoste y H. Talbot, Trunhout, Brepols, 1971, [Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 1] John Boswell, *Chitsitanity, social Tolerance and Homosexuality*, 221-224.

¹⁹³ Véase: de Halperin, David: *How to Do the History of Homosexuality*, capítulo 4.

la sodomía en la zona de Nueva España, precisamente en Pánuco: “otra gente más sucia y mala y de peores costumbres no la hobo como ésta de la provincia de Pánuco, porque todos eran sométicos y se embudaban por partes traseras, torpedad nunca en el mundo oída (*Historia verdadera*: 644). Para finalizar, un ejemplo de Bernal en el que establece que muchos de los habitantes de las costas eran sométicos, que estos indios andaban vestidos de mujeres jóvenes y luego exprime su juicio de valor al juzgar el trabajo: “muchachos a ganar en aquel diabólico y abominable oficio” (*Historia verdadera*: 933).

A su vez, Sahagún condenaba en términos no tan convencionales que fueran directamente ejecutados los sodomitas en la hoguera porque a la sociedad les daba asco por ser nefando y destable. También justifica el acoso a los homosexuales, dice que son dignon de que recibir las burlas de la gente porque “el hedor y fealdad de su pecado nefando, no se puede sufrir por el asco que dá á los hombres: en todo se muestra mugeril ó afeminado en el andar ó en el hablar, por todo lo cual merece ser quemado. (*Historia verdadera*, III: 26). Como se ha mencionado con anterioridad al tratar el tema del adorno femenino se dijo que algunas mujeres mascaban chicle, el *tzictli*. Cuando Sahagún habla de los hombres que también mascan *tzictli*, dice que éstos lo hacen en secreto y solo contra el reuma y para limpiar los dientes. Sin embargo, los que lo hacen en público son homosexuales y lo hacen sin vergüenza (*Historia verdadera*, III: 64).

En la literatura colonial existe, como se puede observar, un intenso desprecio por la condición femenina o todo proceder sexual que se aparte de las normativas de la Madre Iglesia. Horswell (2010) refiere la existencia en las Indias de otra condición sexual que era, al parecer, parte de un tercer género por el cual se resolvía favorablemente la rígida polaridad masculino-femenina, dándole un sentido religioso a prácticas sexuales entre hombres y a las prácticas sexuales entre mujeres. Obsérvese el término "nefando" o su sinónimo "abominable" que utilizan los cronistas para definir "los vicios" de la homosexualidad. Cabeza de Vaca testifica sobre los matrimonios que vio de hombres homosexuales: “En el tiempo que assi estava entre estos vi una diablura y es que vi un hombre casado con otro, y estos son unos hombres amarionados, impotentes, y andan tapados como mujeres” (*Naufragios*, I: 77).

A los textos ya mencionados de Sahagún y Díaz súmense el siguiente texto de Fernández de Oviedo que narra sobre los aborígenes del caribe: “Hay entre esta gente abominables sodomitas y los culpados en aquel delicto nefando contra natura, y que

son el paciente, aquel tal es amenguado y tenido en poco y no el otro; y aquel que sirve de hembra en tal crimen, dexa crescer el cabello hasta la mitad de las espaldas, como lo traen las otras mujeres” (Fernández de Oviedo, 1547: II 301). También dice que estos hombres afeminados tejen, hilan y hacen otras tareas de mujeres, no usan arco y flecha ni ningún tipo de arma. Exhorta a los cristianos a hacer algo contra estos vicios que tienen los sujetos coloniales próximos a diablo:

En essas tales cosas querría yo la diligencia de los chripstianos, para lo punir y castigar y convertir los indios é apartarlos de sus vicios é ydolatrias, y desencañarlos de aquellos sus diabólicos sacerdotes y ritos de Satanás. Pero assi como en esto, que seria sancto y bueno, no se ocupan, assi sacan la ganancia de sus entradas malas y peores salidas (Fernández de Oviedo, 1547: II 301)

Del artículo de Molina *Los Sodomitas Virreinales: entre Sujetos Jurídicos y Especie*, se cristaliza el pensamiento que para la cultura heterosexual hispana de la época era importante el rol sexual de la persona homosexual o que practicaba un acto homosexual. Es decir, cobraba importancia si una persona era “activa” / “pasiva” o “paciente” como se decía en aquella época. “En la medida que el sodomita paciente se convertía en mero «receptáculo», es probable que el repudio fuera mayor, ya que no solo cometía un acto «atrocísimo» sino que, al emular el rol femenino, desprestigiaba su “buen género” (Molina, 2010: 29). En cambio, si la persona practicaba el pecado nefando, pero de manera activa no necesariamente debía haber un cambio permanente del rol de género hegemónico.

Es extraño y llama la atención que en muchas oportunidades quienes se refieren a la sodomía de los indios la asocian con el canibalismo. Fernández de Oviedo relata en el mismo libro una experiencia donde asocia ambas conductas mientras él mismo se encontraba en el poblado de Santa Marta en la búsqueda de oro una estatua “que era un hombre sobre otro en aquel malo y nefando acto contra natura, hechos de relieve y muy al propio: la qual pieza yo por mis manos la quebré despues encima de un yunque con un martillo” (Fernández de Oviedo, 1547: II 301). Hay un suceso que narra cómo el gobernador Pedro de Heredia encontró en el puerto de Zamba a dos indios de apariencia femenina y que además realizaban las mismas labores que las mujeres. El curioso gobernador “quiso saber la causa; é respondiéronles que aquellos eran sodomitas é pacientes, y en sus borracheras usaban con ellos como con mugeres en aquel nefando crimen: é por tanto andaban como mujeres” (Fernández de Oviedo, 1547: 447). El gobernador, según el relato de Fernández, coherente con el discurso religioso vigente se sorprende ante tal acto de maldad y los indios le dicen que es porque estas personas serívan y molían el maíz. En el texto, Fernández de Oviedo,

también emite su opinión. sobre la vivencia para dejar definida la posición de los españoles frente a esas prácticas, según ellos abominables, duda de la palabra de los indígenas y dice que “mintieron, qué no lo hacen sino de pésimos pecadores de semejante delicto” (Fernández de Oviedo 1547: 447). En tanto el representante español condena la práctica y manda a castigar a los dos indios: “El gobernador coñcertó que fuessen despues á Calamar é le llevassen aquellos dos bellacos para los castigar. (Fernández de Oviedo, 1547: 447).

Otros cronistas reiteran los términos "nefando" y "abominable vicio" aunque ubican a los pecadores en situaciones diferentes, algunas extraordinarias por lo fantásticas, más propias del realismo mágico latinoamericano, de la ficción, que de la realidad observable. Acosta, por ejemplo, narra una especie de génesis en el cuál unos aborígenes gigantes, chichimecas según el cronista fueron creados por el pecado nefando. “Fueron abrazados con fuego del cielo por el pecado Nefando [...]. Vivian como bestias sin ley, y sin rey, ni casa, ni república. Algunos de ellos eran Gigantes” (Acosta, (1590) 1999: 456-457). A través de esta afirmación Acosta manifiesta indirectamente que el pecado nefando está ligado a la barbarie cultural y política, un caos anárquico.

Por su parte, Anglería narra, con detalle probablemente exacerbado, el episodio en el que Vasco de Balboa por el 1513 encuentra en el poblado del cacique Caurecua, en el istmo de Panamá, la casa del jefe llena de personas teniendo relaciones sexuales. Entre ellos se hallaba el hermano del cacique en traje de mujer y muchos otros adornados con objetos femeninos. “Entonces mandó echarles los perros, que destrozaron a unos cuarenta. Se sirven los nuestros de los perros en la guerra contra aquellas gentes desnudas, a las cuales se tiran con rabia, cual si fuesen fieros jabalíes o fugitivos ciervos (Anglería, (1530) 1989: 164)¹⁹⁴. Sánchez de Aguilar también da fe de los excesos aborígenes que se dan luego de tomar cierto vino que ellos preparan, el “pulque”. Este cronista condena los vicios carnales que siguen al estado de embriaguez que se dan por igual entre hombres y mujeres. Pero condena especialmente los actos homosexuales: “y que para el remedio dello convendría, que no se sembrase la tal raíz”. (Sánchez, [1613] (2008): 95) El teniente cronista Juan de Castañeda también deja constancia de los infieles que son los aborígenes, hace notar que él fue testigo presencial y vio todo lo que cuenta, observó el

¹⁹⁴ Véase en el apéndice el cruel grabado de Theodor De Bry (1594) que ilustra este hecho de castigo a nivel inquisitorial.

canibalismo y cómo cometían el pecado abominable: “e que por vicio tienen de cometer el pecado nefando contra natura” (Castañeda [1519] (1994: 144).



Fig. 7 Los perros de Balboa contra los indígenas que practicaban el pecado nefando. Los perros de Balboa contra los indígenas que practicaban el pecado nefando. De Bry, Theodor (1594): Lámina XXVII de la Americae Pars Quarta, [Ilustración]. Frankfurt am Main, BNM, Fondo Reservado, RFO 910.8 BRY. 1-27.

Innumerables cronistas ratifican lo que dicen sus compañeros, por ejemplo, Sarmiento de Gamboa, ratifica al rey sobre “el maldito pecado nefando y los concúbitos indiferentes con madres y hermanas, abominable uso de bestias y las nefandas y malditas costumbres suyas” (Sarmiento de Gamboa, 1942: 20). Pedro Cieza, cronista testigo e historiador del mundo andino asegura en una narración fantástica que había gigantes que eran así:

porque sería vicio usado entre ellos, por consejo y inducimiento del maldito demonio, usaban unos con otros el pecado nefando de la sodomía, tan gravísimo y horrendo; el cual usaban y cometían pública y descubiertamente, sin temor de Dios y poca vergüenza de sí mismos (Cieza [1550] (1922): 192).

Inmediatamente aclara que, con el tiempo, o sea, luego de unos años de colonización ellos van dejando esos ritos y obligan a las personas de las serranías a dejar esas maneras de mujer. Condena el uso de oráculos y adoratorios, asegura que en estos lugares se tenía a los mozos desde su niñez para que los señores hagan con ellos fiestas, sacrificios y que los sodomizaran. Cieza también expone por medio del discurso teológico la fuerza de la fe católica que poco a poco logró que el demonio no tenga ni fuerza ni poder, ni templo ni oráculo público. Asimismo, los indios ya no son dan malos y procuran no engañar tanto como antes gracias a la Santa Palabra del Evangelio. Sin embargo, dice que todavía beben, comen y son lujuriosos con sus mujeres. (Cieza [1550] (1922): 217, 221-222). Lo curioso es que el cronista critica comportamientos religiosos del credo indígena perfectamente equiparables a los

Europeos si se piensa en el dominio que la iglesia católica ejercía en todo el continente. Afirma que el mismo demonio ha inducido el vicio debajo de una especie de santidad para hacerles creer que eso es algo que tiene que ver con la creencia, los incita a vestirse como mujeres, a hablar como ellas y a hacer sus labores. Está en contra del pecado, pero jamás habla por el bien de los hombres en sí, sino que ve la importancia de salvar sus almas, pero no repara en el posible daño que esas relaciones pueden producir a un niño.

El padre Rosales, en su crónica tardía sobre la *Historia General sobre el Reyno de Chile* tampoco cambia la visión del aborígen, sino que le añade otros pecados que van según este cronista van acompañados de la homosexualidad y que se practican comúnmente entre los aborígenes: "Y como entre los infieles se hallan enormes pecados, quales son la infidelidad, la idolatria, el comunicar con el demonio, las echizerias, encantamientos, bruserias y sortilexios, el pecado nefando, la yigamia, los incestos" (Rosales 1887, tomo I, pp. 451-452). Además, agrega que hay un porcentaje alto de borrachos, y caníbales.

Es notable cómo el uso de la lengua en los cronistas, de algunos términos categóricos como "nefando", "abominable" o "vicio" califican, reinstalan y logran organizar en cada uno de los escenarios de la vida social del descubrimiento, la conquista, la colonia e incluso el período poscolonial la estructura jerárquica originaria de España: el escenario de género, el racial, el regional, el colonial y el estrato social. Las palabras no son inocentes: demuestran que todos estos campos se encuentran enhebrados "por un hilo único que los atraviesa y los vincula en una única escala articulada como un sistema integrado de poderes, donde género, raza, etnia, región, nación, clase se interpenetran en una composición social de extrema complejidad" (Segato, 2003: 121). Segura continúa diciendo que la lengua franca fue la violencia instalada de arriba hacia abajo. Como afirma esta autora, sucede en todas las referencias de los cronistas de Indias que aparezcan relatos de sociedades o comunidades primitivas donde en verdad no se debe, no tiene mayor sentido, hablar de heterosexualidad masculina o femenina, ya que se trata de una expresión, en muchos casos religiosa, de una visión del mundo, la de los primitivos habitantes de las Indias, que obedece a patrones de género distintos de los occidentales. Tienen, como señala Segato, otra manera de reinventar la naturaleza, radicalmente antiesencialista y antideterminista en lo biológico. Compara la experiencia de la conquista y el dominio español en las Indias con la esclavitud que quebró el patriarcado africano creando otro tipo de familia, de

sexualidad, funciones en el trabajo, etc. Entonces, a partir de esta tradición crítica y marginal de un pueblo diferente, el conquistador cronista, elaboró una serie de enunciados que trabajan a través de un discurso irónico y críptico, a través de la desconstrucción del paisaje patriarcal hegemónico (Segato 2003: 18). Por esta razón la autora considera que a partir de la iniciación deconstructiva e irónica de la ley de género es más fácil mirar los efectos del patriarcado simbólico en la interacción social. Como epílogo de este complejo tema y las consecuencias que tuvo en relación con las mujeres, de tres largos capítulos de la obra *Memorias Antiguas del Perú* (Fray Antonio Montesinos [1511], 1852) extracto la idea, no solo del pensamiento de los incas sino también del párroco que convivió con ellos. Montesinos en calidad de cronista testigo afirma que las mujeres incas sufrían por causa de este pecado extendido en Perú en todos los estratos sociales. El fray asegura que el pecado nefando duró desde el diluvio hasta la redención, período que comprende, según sus cálculos unos mil años. Lo que no menciona es en qué se basa para sostener su hipótesis. Posteriormente se percibe cierta empatía suya por las mujeres, quienes, según él eran las más defraudadas. Describe a las mujeres como a un grupo de féminas revueltas por los celos, mirando los favores que se hacían entre ellos los hombres dejándolas de lado a pesar de que ellas se servían de todos los medios y remedios posibles. Contradictoriamente afirma que “nada aprovechaba a tornar el libre alvedrío” (Montesinos [1511], 1852: 91). O sea, si los hombres elegían no estar con las mujeres era porque sí estaban haciendo uso de su libre albedrío para escoger otra posibilidad. A esta escena de mujeres coléricas se le suma la presidenta, señora de casta real, la llamada Mama Ciuaco, quien intenta consolarlas, apiadándose de ellas. Intervienen algunos personajes masculinos que son aquellos que estaban en contra de estas prácticas entre hombres, y éstos, según el fray estaban dispuestos a correr cualquier riesgo con tal revertir la deuda que tenían a la naturaleza. El hombre que encabezaba esta especie de revuelta era un mancebo, el hijo de Mama Ciuaco. Según la descripción de Montesinos, el joven era una especie de Adonis, bello, valiente, inteligente, joven y causaba amor y respeto el solo mirarlo. En diálogo indirecto este personaje toma la palabra apelando al pueblo inca a casarse debido a la gran mera de población producida por la peste e imponiendo graves penas a quién perdiera semen humano, en otros términos, refiriéndose a la persecución de los que practicasen la sodomía. El joven, el Inga Roca, implora a llama a los hombres a seguir su ejemplo y tomar a las mujeres como esposas tal cual él lo hará con su hermana,

Mama Cura. El cronista relata que al día siguiente de su casamiento seis mil personas contrajeron matrimonio y posteriormente se promulgó una rigurosa ley contra los sodomitas. Quienes infringieran esta ley serían quemados en la plaza pública, así como sus casa y heredades, borrando toda memoria del abominable pecado. Es muy extraño que todos los cronistas condenan el incesto, algo natural teniendo en cuenta sus creencias católicas, pero en este caso, Montesinos no lo repudia. La explicación lógica que le encuentro a este proceder en su narratología es la coherencia en su discurso teológico. Dicho de otra forma, se trata de dos pecados, pero la homosexualidad era considerada un pecado abominable y contra natura, por lo tanto, aunque el incesto era deplorable no era tan pernicioso como la sodomía ya que se trataba de relaciones sexuales entre sexos diferentes. Por esta razón pienso que el fray Montesinos tolera el matrimonio incestuoso del Inga Roca y su hermana Mama Cura puesto que la intención era dar el ejemplo y ponerle fin al azote que estaba diezmando el imperio inca. Luego el Inga Roca buscó hombres para la guerra y “halló diez mil hombres de pelea, los más casados, á quien aliviaban sus mujeres sirviéndoles en todo como esclavas, que fué el cebo que puso el Inga para facilitar los matrimonios (Montesinos [1511], 1852: 91-105). De esta manera todo volvió al equilibrio natural católico quedando la mujer al servicio del hombre, sirviéndolo y cumpliendo con su rol de madre y esposa abnegada.

Retomando el tema relacionado con el mal de las "bubas", fue Gonzalo Fernández de Oviedo¹⁹⁵ el primer cronista que advierte al rey de España de esa enfermedad, a la que consideró originaria de las Indias, un hecho aún hoy no definitivamente comprobado. En el *Sumario de la Historia Natural de las Indias* que escribió luego de sus dos viajes a la región relata acontecimientos que comienzan en 1492 y culminan en 1549. Es éste un libro dedicado a Carlos I de España, solo un adelanto, como lo señala el cronista en el prólogo, de un tratado que le llevaría cuatro tomos, cada uno de ellos de más de 500 páginas, obra riquísima para los estudiosos de la flora y la fauna americanas y de las hierbas medicinales que utilizaran las distintas comunidades indígenas. Es en el *Sumario*, donde se verifica que él fue sin duda el cronista etnógrafo que con más atención siguió el curso de esta enfermedad venérea, el mal de las bubas o búas, que seguramente contrajera entre los famosos conquistadores de la época Federico Pizarro en el Perú y muchos otros de menor

¹⁹⁵ Fernández de Oviedo, Gonzalo [1526] (1950) *Sumario de la natural historia de la Indias*, México, Fondo de Cultura Económica.

renombre tanto en México como en el sur del continente. Según Corominas, se denomina buba a un tumor venéreo en la ingle, una pústula, y el término deriva "de bubón, tumor voluminoso en particular de la peste de 1537 y éste del griego bubōn, ingle" (Corominas, 2009: 89). Fernández de Oviedo precisa cómo y con qué lo trataban en las Indias los naturales de la región y pese a que le quita trascendencia al mal de bubas, Fernández de Oviedo no duda en señalar el peligro de tener relaciones sexuales con las indias, observa que es mucho más contagiosa la enfermedad por contacto directo, más precisamente por vía sexual que por inhalación, ingestión de alimentos contaminados o contacto indirecto:

porque de ninguna manera se pega tanto como del ayuntamiento de hombre y mujer, como se ha visto muchas veces, y asimismo de comer en los platos y beber en las copas y tazas que los enfermos de este mal usan, mucho más en dormir en las sábanas y ropa do los tales hayan dormido (así) los cristianos que se dan a la conversación y ayuntamiento de las indias, pocos hay que escapen d'este peligro. (Fernández de Oviedo 1547: 220)

Señala Fernández de Oviedo que los primeros navegantes llegados a las Indias se contagiaron por las relaciones sexuales tenidas con las indias y luego al regresar a España sembraron la enfermedad allí que luego se expandió por Italia y otros países. Con mayor precisión, unas páginas más adelante informan sobre el caso de Mossen Pedro y la consecuencia que tiene tener relaciones con mujeres públicas libidinosas. A su vez, a través de las mujeres de mal vivir se siguió contagiando la enfermedad a los italiano y franceses que no supieron curar la enfermedad debido a que esta era nueva. Para el fray siempre son las mujeres las portadoras del mal, las que contagian la enfermedad, ellas asumen la carga de haber enfermado a Europa. Finalmente, el cronista ofrece su diagnóstico en el que queda explícito que son las mujeres responsables de semejante mal, pero se respalda en carácter de cronista testigo en los comentarios de los propios indios a los cuales el vio y oyó. Por lo tanto, su juicio es veraz y por otro lado no es acusador porque simplemente repite y constata lo que otros hombres de otra cultura, conocedores de la enfermedad dijeron:

Pero yo he visto algunas veces á indios, en especial en la Tierra-Firme, que en sintiéndose mal de aquesta enfermedad, con poca sospecha della, luego continúan á beber del agua cogida con este palo, é á guardarse del uso de las mugeres por muchos días; porque dicen ellos que ellas son las que tienen cargo de repartir é comunicar este dolor y enfermedad. (Fernández de Oviedo 1547: 365)

Fueron Fernández de Oviedo y Bernardino de Sahagún los dos cronistas de Indias que más se preocuparon por describir la vida íntima, los males y remedios a los que las mujeres de los pueblos originarios recurrían para su curación. Sahagún describe como sujeto colonizador observador algunos casos notables por el valor medicinal de

las hierbas regionales, habla de las mujeres que tenían poca leche para amantar y de cómo resolver este problema, como también de la hinchazón de los pechos durante la lactancia.

Las descripciones sobre los partos son variadas y distintos autores ofrecen versiones diferentes, algunos con retratos pormenorizados de la parición, otros, describen con asombro los conocimientos de herbolarios que han adquirido las indias, admirados también por la condición libertaria de las mujeres de esas tierras, por lo general desenfadadas y alegres. En el mismo tono habla Martín de Anglería lo hace Motolinía acerca de la facilidad para parir que tienen las nativas: “paren con menos trabajo y dolor que las nuestras españolas, de las cuales muchas por haberlas puesto en el parto antes de tiempo y poner fuerza, han peligrado y relajadas y quebrantadas para no poder parir más” (Motolinía 1990: 140)

En su libro de antología postcolombinas, Eduardo Tijeras, reúne diferentes textos que son sistemáticamente tratados durante las crónicas. Las crónicas de la frontera relatan acontecimientos históricos trascendentales, hechos cotidianos y gran parte de la vida social y cultural tanto de los indígenas como de los europeos en América:

sacrificios humanos perpetrados por los indios (también por los cristianos en represalias de combate) y sus costumbres devoradoras de carne humana, cuestiones sexuales indígenas (frecuencia de la sodomía, la virginidad de las mujeres como rémora indigna) y la otra maravillosa virginidad del continente puro, incontaminado, salvaje, pletórico, más que de riquezas auríferas, pletórico de soledad y aves y plantas exóticas y ríos inimaginables y densas junglas y montañas tan frías y duras que los conquistadores tenían que abrir el vientre de sus caballos y meterse dentro para no morir (Tijeras 1974: 14).

Eduardo Tijeras también reconoce el interés de algunos cronistas como Fernández de Oviedo en los temas relativos a las prácticas sexuales femeninas.

El interés de Gonzalo Fernández de Oviedo, alias de Valdés es muy elevado por la perspicacia de sus observaciones relativas a la naturaleza de las Indias y, particularmente, a las costumbres sexuales y prácticas abortivas de sus habitantes, de donde se sacan sustanciosas conclusiones (la facilidad en la entrega sexual femenina como barómetro de mayor «categoría social»); al mecanismo de explotación de las minas de oro y a otras descripciones... (Tijeras 1974: 31)

Así como todas las mujeres de estas razas, casadas o solteras, eran fuertes y enérgicas, hechas a toda clase de trabajos y extremos climas y penurias, así como algunas eran capaces de darle una tunda con palos a los soldados españoles y otras cautivarlos con sus modos en apariencia sumisos, así también se ocupaban de la reproducción y cuidado de sus hijos, tanto aquellas que se sumaban al mundo hispano de los conquistadores, como aquellas otras que no renegaban de su cultura ni de sus

creencias. Sahagún hace un prolijo y minucioso relato de cómo concebían, cómo se curaban y cómo se construían los mitos que creaban en torno a la parición.

En el transcurso del Libro Quinto se encuentran la mayor parte de esas relaciones, básicamente todas en el denominado “De los agüeros y pronósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales, y sabandijas, para adivinar las cosas Futuras” (*Historia general*, II: 1). El libro está compuesto por capítulos numerados que tratan el tema de los agüeros y pronósticos vinculados al calendario adivinatorio per íntimamente relacionado a la enfermería y medicina. El cronista informa sobre casos vinculados con partos, malas praxis y elección de parteras. Fray Sahagún observa atentamente a las mujeres que iban a parir, a sus parteras, a las ayudantas y a la mujer en general, le da a la mujer una visibilidad única en este género literario de esa época. Por ejemplo, en el texto Sahagún explica que la criatura:

Si por ventura se habia puesto de lado ó atravezada, enderezábala para que saliese derechamente; y si esto no aprovechaba, y con todo esto no podia parir, luego ponian á la paciente en una cámara cerrada, con sola la partera que estaba con ella, y allí la partera oraba y decia muchas oraciones, llamando á la diosa que se llama Cioacoatl, y Quilaztli, que decimos ser Eva, y también llamaba á la diosa, que se llama Yoalticiti, é invocaba también á otras no se que diosas (*Historia general*, II: 185).

En esta experiencia Sahagún hace referencia a la relación entre mujeres carnales y divinas, es decir, la parturienta está sola con la partera mientras esta hace todo lo necesario para que la madre y el bebé no sufran. Mientras la partera ejercía su trabajo con prontitud y recurría a las mujeres del más allá para darle fuerza a la parturienta, invocaba a la diosa Cioacoatl o Quilaztli, a quien Sahagún compara con Eva por ser la primera mujer en parir y a otras diosas que el fraile admite no recordar o quizás no conocer. Comparado con los otros cronistas, no en muchas ocasiones el religioso se ubica en primera persona dentro del relato.

Analizando la obra de Bernardino de Sahagún se pueden identificar cualidades específicas de la actividad del cuidado implícitas en las prácticas tradicionales de las matronas (Badillo-Zuñiga y Alarcón-Hernández, 2020: 223).

La partería posee tres funciones básicas, la primera que identifican Badillo-Zuñiga y Alarcón-Hernández es la relación afectiva que se establece entre la partera y la mujer lo que proporciona efectos positivos como la disminución de la ansiedad y el aumento de la confianza de la madre. La segunda función tiene que ver con lo económico por eso no lo analizo debido a que no es relevante para este trabajo. En el texto de Sahagún no se habla de un intercambio económico, sino que hace referencia a los

parientes de la pareja que mucho respeto apelan a la ayuda de la partera en el camino del embarazo, nacimiento y postparto:

Así pues os rogamos señora que tengáis compasión de esta joven, y que hagáis también con ella vuestro oficio y facultad, pues que nuestro señor os ha hecho maestra y médica, y por su mandado ejercitáis este oficio. Señora, no tenemos que decir mas de lo que habéis oído: deos Dios muchos días de vida, para que le sirváis y ayudéis en este oficio que os ha dado (*Historia general*, II: 176).

La tercera función atañe al cuidado postparto para las labores domésticas como al cuidado de los hijos (Badillo-Zuñiga y Alarcón-Hernández, 2020: 223). En el capítulo XXXII del Libro Sexto, Sahagún informa sobre uno de los primeros cuidados del recién nacido, su primer baño que tiene carácter ritual y se asemeja al bautismo cristiano:

Dicho esto la partera tomaba el agua, y echaba sobre ella su resuello y luego la daba á gustar á la criatura, y también la tocaba el pecho con ella, y el cerebro de la cabeza, á manera de cuando se pone el óleo y crisma á los niños (...) y acabando de labar á la criatura la partera, luego la envolvía, y cuando esto hacia decia lo que se sigue. ¡Oh piedra preciosa! ¡oh pluma rica! ¡oh esmeralda, o zafiro! fuístes formada en el lugar donde están el gran Dios y la gran Diosa, que son sobre los cielos: formos y crios vuestra madre y vuestro padre que se llama Ometecutli y Omeciatl, muger celestial y hombre celestial (*Historia general*, II: 198-199).

Según Badillo-Zuñiga y Alarcón-Hernández las mujeres en la sociedad nahua eran sujetos sociales que se encontraban en igualdad de condiciones frente a los hombres y las parteras, también ocuparon una alta jerarquía en la sociedad porque estaban dotadas de virtudes espirituales para cuidar de una embarazada (2020: 225,226). Por lo tanto, el cuidado de las *temixihuitiani* o parteras es la atención de la mujer y del recién nacido en un sentido sagrado, una dignificación humanística tangible e intangible (Badillo-Zuñiga y Alarcón-Hernández, 2020: 226).

Sahagún también relata lo que sucedía con las mujeres que sobrevivían a esos partos problemáticos, pero no sus bebés:

La partera que era hábil, y bien diestra en su oficio, cuando veía que la criatura estaba muerta dentro de su madre porque no se meneaba, y que la paciente estaba con gran pena, luego metía la mano por el lugar de la generación á la parturienta, y con una navaja de piedra, cortaba el cuerpo de la criatura y sacábalo á pedazos (*Historia general*, II: 185).

En el texto, el religioso comenta la habilidad y rapidez que tenían estas parteras para realizar abortos y salvar a las madres.

El núcleo del pensamiento nahua, según Alfonso Caso, es la concepción del hombre como colaborador de los dioses, es decir, el vínculo entre las divinidades y los humanos es estrecho. Para los indígenas mexicanos, el azteca tenía un deber trascendental y en su acción radicaba la posibilidad de que el mundo continuara, esto permitió, según Caso, que el pueblo azteca sufriera penalidades en la peregrinación,

en el asentamiento y en el dominio de otros pueblos “hasta que las huestes aztecas llevaron el poder de Tenochtitlán a las costas del Atlántico y del Pacífico y sometieron a pueblos más adelantados culturalmente y más antiguos en la posesión de las tierras de la Altiplanicie y de las costas” (Caso, 2015: 368).

Por esta representación del ser humano dentro de la cosmovisión nahua es posible afirmar que las parteras eran sujetos sociales que atendían a la mujer embarazada y tenían saberes específicos con prácticas tradicionales, poseían un conocimiento elaborado y estructurado, ofrecían un cuidado humanista a partir del pensamiento místico que engloba el cuerpo y el espíritu (Badillo-Zuñiga y Alarcón-Hernández, 2020: 225). En la cosmovisión nahua la mujer era considerada de origen divino, representaba lo sagrado, la vida y la tierra y la maternidad era el lazo que ligaba a la mujer con el mundo sagrado (Badillo-Zuñiga y Alarcón-Hernández, 2020: 225-226).

A lo largo del Libro Sexto también se encuentran abundantes referencias a las mujeres parturientas y parteras englobadas bajo el título: “De la retórica, filosofía moral y teología, de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales” (*Historia general*, II: 1). Este libro contiene entre otros temas, las oraciones, los baños y los remedios que ofrecía la matrona para que el parto transcurriera con éxito:

Quando comenzaban los dolores del parto, ellas mismas según dicen, hacían la comida de la parida, ó para la preñada; y cuando ya esta sentía los dolores del parto, luego le daban un baño, y después la daban á beber la raíz de una yerba molida que se llama cioapactli, que tiene virtud de empeller, ó rempujar acia fuera la criatura; y si los dolores eran recios, aun todavía dábanla á beber tanto como medio dedo, de la cola del animal que se llama tlaquatzin molida, con esto paria fácilmente, porque la cola de este animal tiene gran virtud para empeller (*Historia general*, II: 184).

Como también las alusiones a la diosa Tlacolteutl, Tlazohtéotl o Tlazoltéotl, la diosa patrona de las embarazadas y parturientas (Badillo-Zuñiga y Alarcón-Hernández, 2020: 226) pero también la divinidad de la lujuria, especialmente adorada por los mixtecas:

Adoraban á Tlacolteutl diosa déla lujuria los mexicanos, especialmente los Mixtecas y Olmecas: dicen que en tiempo de la infidelidad, los Mixiteas estando enfermos, confesaban todos sus pecados a un Sátrapa, y el confesor les mandaba hacer satisfacciones, pagar las deudas, hurtos, usuras y fraudes (*Historia general*, II: 63).

Todo lo que ha escrito acerca de las mujeres de las Indias admite variantes regionales. No eran iguales las mujeres de las castas dominantes peruanas (las pallas y las ñustas) o las preferidas mexicanas que las mujeres del común de sus propios territorios ni tampoco similares a las varoniles araucanas chilenas y argentinas. Las castas aristocráticas fueron sin duda, desde un confín a otro, favorecidas por el amorío

español, ya sea por la calidad social y económica que de ellas se suponía, como por ser ellas mismas la resultante de una selección de los tipos de belleza que ensalzaban los españoles y protegían sus monarcas nativos. Pero a la hora del parto no había diferencias.

Algunos autores han dejado retratos pormenorizados de señoras coyas o princesas, que en lo que a las mujeres se refiere constituían la cúspide de la pirámide incaica, y también de mexicas rodeadas del cuidado de sus numerosas servidoras, o de las más bellas guaraníes, como las describe Ulrico Schmidl, pero son pocos los que como Bernardino de Sahagún y Bartolomé de las Casas refieren los abusos a los que fueron sometidas, contradiciendo los mensajes de paz y salvación con los cuales pretendían convertirlas a su fe. Perseguida, violada, maltratada, la mujer de las Indias no encontró para su dolor otra respuesta que negarse a procrear o la muerte.

5.5.3 La brujería y la utilización de sustancias alucinógenas.

La agresión contra las mujeres indígenas fue una constante durante la conquista y colonización. Las leyes españolas en la península ibérica, durante la época que concierne a esta investigación, era muy laxas en cuanto a lo referido a la violación femenina. Si la mujer violada era la propia esclava el agravio ni siquiera estaba considerado delito (Rodríguez 1997: 46). Durante el medioevo se llegaba a tolerar la violación, pero no la homosexualidad (Kamen 1988: 271) como se mencionó anteriormente. Si en Europa la violación de esclavas y musulmanas estaba tolerada, en América, la suerte de la mujer india no fue diferente. Ya el padre Las Casas deja constancia de la anarquía que reinaba en América, sobre todo durante los primeros años de la conquista en los cuales los europeos vivieron sin ley “comenzaron a reñir y tener pendencias y acuchillarse y tomar cada uno las mujeres que quería y el oro que podía haber, apartándose unos de otros” (*Destrucción*: 357).

En su estudio sobre *Guerra y género* (2000), Joshua Goldstein asegura en su investigación lo que es un hecho en la sociedad occidental, que la guerra es cosa de hombres, los hombres las dirigen y organizan. El autor analiza exhaustivamente los procesos mentales que llevan a pensar que la guerra excita a los varones y que a través de ella pueden expresar su masculinidad innata cuando las evidencias demuestran que la sociedad impone la guerra a los hombres y la mayoría son arrastrados por la fuerza al infierno bélico (Goldstein 2000: 253). En este contexto dantesco la violación será usada como *arma de guerra* porque a través de ella se

continúa la conquista del territorio y se humilla a la población femenina.¹⁹⁶ “La violación es ni más ni menos que un proceso consciente por medio de la cual todos los hombres mantienen a todas las mujeres en estado de temor” (Brownmiller 1981: 5) La conquista del territorio es una continuidad de la violación y la explotación femenina, pero en tiempos de guerra. Por esta razón para entender lo que significa “conquista” primero hay que profundizar en las causas de la agresión masculina y en la feminización de los pueblos enemigos como una dominación simbólica y finalmente la dependencia en la explotación del trabajo femenino (Goldstein, 2000).

Con el tiempo el panorama de la mujer americana se agravó porque surgió otro potencial agresor sexual, este fue el hombre esclavo africano. Entonces la mujer americana se vio avasallada por otro *sujeto colonial colonizado*. Por todas estas razones, las indias decidieron tomar ciertas medidas e intentaron disminuir la violencia de género. Para ello, utilizaron su conocimiento de magia con el fin de apaciguar a los hombres, dejándolos amansados y tranquilos o *arrastrados como una culebra* según las crónicas. En general, ya sea si se tratara de sustancias especiales o no, las curanderas se valían de invocaciones para darle más credibilidad a sus prácticas. Por eso, es frecuente, aún hoy en Latinoamérica, se escuche apelar a la ayuda de Dios, a los santos, a los espíritus, como lo fue en la Lima colonial, al apoyo del Inca y de las deidades africanas. La coca fue uno de los principales ingredientes que se utilizaron en la zona andina y aunque como dice Alejandra Osorio (1999) la iglesia prohibía el uso de estos elementos paganos, la coca, pasó de ser utilizada solo por un grupo social a difundirse en todos los grupos sociales y raciales de la ciudad, dejando así de ser un elemento de la cultura popular para pasar a ser parte de la cultura local limeña. En la región del actual Chile, los mapuches utilizaban frecuentemente plantas psicoactivas en sus rituales, estas intervenían como contenedor de espíritus, alucinógenos y anestésicos. Algunos ejemplos de estas plantas son, además de la coca, el tabaco y su humo, el latúe o palo de brujos y el chamico.

5.5.4 La hechicería y el discurso literario hispanoamericano.

Desde el primer encuentro de culturas que ocurrió en América, se observa en diferentes textos cómo el asombro del europeo suscitó la creación de variados tesoros

¹⁹⁶ Aún hoy en día, la violación es el delito menos castigado dentro de los crímenes de guerra como lo indica el informe de la ONU realizado por la periodista Radhika Coomaraswamy. EcN 41995/42 Comisión de Derechos Humanos, 1997, p.64.

literarios en los que se exponía como las culturas indígenas trataban el tema de la magia. La representación femenina de la mujer como hechicera es una figura recurrente dentro de la literatura colonial hispanoamericana. “Ser oprimido, chivo expiatorio de una sociedad que necesita de una explicación para la maldad, ella en consecuencia se convierte en el objeto y sujeto de las perversiones que la sociedad no quiere confrontar” (Robledo, 1992: 49). Uno de los cronistas que más habla de la magia en cuanto a sus experiencias personales, llegando a convertirse en un chamán es Cabeza de Vaca. Otros conquistadores, como por ejemplo Jerónimo de Vivar, hablan de las mujeres que van encontrando a su paso y de sus costumbres. Vivar cuenta sobre las mujeres de Concepción: “Son muy grandes hechizeras, y vsase mucho entre ellos, como dixen en la provincia de Mapocho” (*Crónica y Relación*: 185). El cronista se refiere previamente a las costumbres de las mujeres de la zona y habla sobre lo frecuente que era hallar mujeres hechiceras entre ellas.

El conquistador, cronista e historiador, Pedro Cieza de León, cuando comenzó a escribir su *Crónica del Perú*, allá por el 1548, recopiló mucha información de carácter antropológico, sociológico y lingüístico. En cuanto a la religión, el extremeño cae en una serie de interpretaciones como por ejemplo que los indios hablaban con los demonios, siendo algo difícil de afirmar, considerando la variedad de dialectos indígenas que existían en ese momento y los precarios conocimientos del lenguaje que por ese entonces poseían los peninsulares. Vivar también afirma con Cieza que las mujeres, en su caso, del Mopocho hablaban con el demonio, afirmando que se les daban bien éstos amigos y que la gente los obedecía: “hablan con el demonio los que más por amigos se les dan. Y éstos son tenidos y acatados de la demas gente” (*Crónica y Relación*: 185).

En la segunda parte de la *Crónica del Perú*, Cieza comenta el tratamiento que sufrieron unas serpientes por parte de una mujer. “Una hechicera le dijo que ella iria y pararia bobas y mansas las culebras susodichas” (*Crónica del Perú*: 68). En todo el párrafo que narra el hecho se puede percibir cómo el conocimiento ancestral de la mujer es cancelado y limitado a la función de hechicera sin presentarle respeto alguno, sino que le parece que haya sido cosa de burla, sin embargo, reconoce que el hecho produjo admiración: “al creer dellos y no al mio, porque parece burla” (*Crónica del Perú*: 68). El cronista no cambia su postura frente a la proeza femenina, considera que fue todo un engaño.

El escritor Enrique Echazarra (2007), en su libro *Crónicas de brujería*, opina que las brujas no fueron más que mujeres con conocimientos ancestrales sobre herboristería y botánica. Dice que el uso de los hechizos junto con oraciones que servían para curar no eran otra cosa que el uso de frutos del bosque junto con hierbas especiales que ellas conocían perfectamente, ya que sus auténticas capacidades se basaban en el conocimiento de determinadas técnicas. Y refiriéndose a Europa expresa que los médicos de aquella época no llegaban a atender a sus pacientes por razones como el difícil acceso o el dinero, por lo tanto, las hechiceras, herbolarias, curanderas o sanadoras se hacían cargo de esta función sanitaria rural. Por esta razón es injusto llamar a estas mujeres brujas (Echazarra 2007: 23). Posteriormente agrega que estas mujeres gozaban del reconocimiento y del respeto de la comunidad en la que vivían, a pesar de ello, para otros inspiraban temor.

5.5.5 ¿Por qué casi siempre son “brujas”?

Históricamente se ha tendido a relacionar a las mujeres con la magia, como se observa en numerosos relatos griegos, romanos y hebreos, entre otros, como también, gracias a una corriente misógina se llegó a estereotipar a la “bruja” como a una persona entrada en años o al menos en edad menopáusica, fea, sucia, astuta, y con poderes sobrenaturales. Estas son solo algunas de las múltiples características que se pueden encontrar en los textos literarios. Enrique Echazarra (2007) afirma que el vocablo “bruja” casi siempre fue empleado en femenino y que desde los comienzos de las persecuciones contra la brujería se ha dejado minuciosa constancia del número preponderante de mujeres sobre hombre que practicaban la hechicería. El mundo judeocristiano relacionó lo diabólico con lo femenino, encontrándose varias citas en el Antiguo Testamento. La doctora Carmen Caballero Navas sostiene que:

la tradición judía ha relacionado a las mujeres con las prácticas mágicas desde antiguo. Dice la Mišnah «Cuanta más mujer, más brujería» (Abot. 2.7). Sobre este dicho asentaron algunos pensadores misóginos judíos, sobre todo durante la Edad Media, su afirmación de que las mujeres, especialmente las mujeres viejas, estaban relacionadas con la brujería (Caballero 2000: 39)

En su mayoría fueron mujeres que se sirvieron de la magia para resolver problemas personales, afectivos, sociales y familiares. Muchas de ellas llegaban a la magia con la intención de cuidar y curar a sus familiares o para amilantar la violencia familiar masculina. La magia era utilizada en pociones de amor, amuletos, conjuros, hechizos, ligaduras, baños medicinales, talismanes, etc. Otra de las funciones de la magia fue la de controlar la reproducción, para ello se utilizaban en América algunas de las

fórmulas que se usaban comúnmente en España como el imán, el aguardiente y el vino. Naturalmente, muchos de estos ingredientes fueron adaptados y/o combinados con los ingredientes que se utilizaban en América. La coca, uno de los fármacos más utilizados en las prácticas mágicas de la zona andina también se utilizaba como ingrediente abortivo. “De igual manera muchas de las hierbas utilizadas en Europa como abortivos tales como la mejorana, el eneldo, el azafrán y la celidonia, entre otros, parecen haber sido más bien emenagogos, al estimular el comienzo del período menstrual en la mujer dando la apariencia de un aborto” (Osorio 1999: 68). Al igual que en la península las brujas también utilizaron en sus procedimientos fluidos corporales como el semen, la leche materna, la sangre y la sangre menstrual, al igual que uñas y cabello. En la América colonial se observa claramente el fenómeno del sustrato común mágico.

“(…) de la lectura del manuscrito (El libro de amor de Mujeres o Libro del Régimen de las Mujeres) se desprende que tanto los objetivos de las fórmulas propuestas (solucionar los problemas de la calidad de vida, cosmética, ginecología, , obstetricia, el amor, la manipulación e intervención en la sexualidad y las estrategias femeninas) como los métodos empleados (como por ejemplo las ligaduras) no son sustancialmente distintos de los que usaron sus contemporáneas y contemporáneos cristianos o, incluso, otras gentes en otros lugares y épocas, pudiéndose identificar un sustrato común a todas estas prácticas” (Citado en Caballero Navas 2000: 42-42)¹⁹⁷

A modo de conclusión se puede decir que las mujeres que buscaron soluciones en la magia buscaron en ésta alternativas que no podían encontrar en la iglesia ni en las instituciones del momento. Ellas abrieron huecos de libertad femenina dentro de una sociedad dominante masculina. En algunas ciudades, como Lima, las mujeres pudieron optar por una solución independiente, sin estar necesariamente comprometidas con un hombre, viviendo solas, haciendo frente a las dificultades económicas, pero también usando sus habilidades para sustentarse e independizarse económicamente haciendo redituable su trabajo. Otras, en cambio, pudieron optar por el aborto haciendo uso de su capacidad de decisión sobre el propio cuerpo. Ellas fueron capaces de partir de sí, asimilando y haciendo suya la multiétnica colonial, es decir, la influencia amerindia, peninsular y africana que se dio en el continente. De esta manera y una vez más la magia quedó, mayormente, en posesión de las mujeres quienes demostraron gran habilidad para conservar los secretos y transmitirlos preferentemente por vía materna para beneficiar a otras mujeres. El único cronista del corpus de esta investigación que realmente visualiza a la mujer como productora y

¹⁹⁷ Los comentarios en cursiva son míos.

transmisora de conocimiento médico es el fray Bernardino de Sahagún en su obra *Historia de General de las cosas de Nueva España*. Esta actitud narrativa es trascendente para la época considerando que la mayoría de los cronistas utilizaban estrategias para la cancelación de la originalidad femenina.

5.5.6 La Iglesia y la magia

“En América a la llegada de los españoles existía una antiquísima tradición mágica, íntimamente relacionada en muchas ocasiones con la religión o la medicina y los hispanos que a sus costas arribaban llevaban con ellos, además de sus enseres, una carga especial: la de sus tradiciones religiosas y supersticiosas” (Blázquez Miguel 1994: 71). Los españoles consideraban el conjunto de prácticas indígenas, es decir, los rituales religiosos y culturales como prácticas a la adoración demoníaca y a la idolatría, entre las que se hallaban los sacrificios, canibalismo ritual y sodomía (Solodkow 2010: 176).

En este pasaje Cortés condena tajantemente los rituales en que eran sacrificados los más débiles como niños, niñas, mujeres mayores y se asombra de que hasta hombres eran víctimas de tales abominaciones:

Y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida, que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir á sus Ídolos, para que mas aceptación tenga su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mugeres de mayor edad, y en presencia de aquellos Ídolos los abren vivos por los pechos, y les sacan el corazón y las entrañas (*Cartas Rel.* 22)

5.5.7 La mujer como arma y ejemplo evangelizador

Algunas veces los padres jesuitas también ensalzaron el valor que tuvieron las mujeres al defender su pureza ante los hombres. Estos actos de valentía eran promocionados por los religiosos e instaban a las mujeres a negarse rotundamente a las uniones carnales fuera del matrimonio, y si para ello debían perder la vida, era una norma honorable para seguir.

La visión de las mujeres por parte de los padres jesuitas atravesó diversas etapas, asumiendo diferentes funciones, comenzando por ser auxiliares del demonio, incitadoras a la lujuria a ser representadas como a seres que abogaban por sus valores cristianos, que se arrepientes y divulgan a través del ejemplo los valores cristianos. Lentamente se van a asociar los rostros femeninos a esta conducta civilizada y su devota participación en las ceremonias católicas (Deckmann 2006: 631).

Por otra parte, la interpretación de los sueños, paradójicamente, no era repudiada por los jesuitas, sino que la usaban con fin evangelizador. Según Deckmann Fleck, el relato de los sueños de los guaraníes evocaba a los misioneros su la formación teológica jesuita, en la que estaba orientada a las experiencias meditativas místicos sensoriales. Era costumbre de los guaraníes el contar e interpretar las vivencias oníricas, se apreciaba la capacidad de verbalizar los sueños. Sin embargo, los padres les dieron una nueva forma de lenguaje y simbología para que tuvieran relación con la prédica cristiana. “O registro dos sonhos, no entanto, foi marcado por uma nova linguagem e simbologia, na medida em que alguns foram selecionados e revestidos de um significado para o projeto de conversão ao Cristianismo.” (Deckmann 2006: 626).

Montoya registra en varias ocasiones como las mujeres son las portavoces de estos sueños plagados de víboras, animales salvajes, insectos y demás plagas que a su vez se contraponen con el mensaje de amor y caridad cristiana que también expresan los sucesos nocturnos. “Na documentação jesuítica, chamam especialmente a atenção os registros que narram situações de proximidade da morte e de ocorrência de visões e de sonhos, vinculados tanto as «mortes sonhadas» e as «ressurreições aparente», quanto as «curas milagrosas», das quais resultava a alteração das condutas não só das mulheres que sonhavam o reviviam, como dos demais indígenas reduzidas.” (Deckmann 2006: 626).

La eslovena Branislava Susnik (1984) afirma que para los guaraníes el contar los sueños significaba una socialización de sus experiencias oníricas y observa que dentro de las reducciones se utilizó a las oraciones cantadas, la música y la danza, tanto simbólica como religiosa, como desahogo psíquico y emocional, individual y colectivo. O sea, una serie de expresiones audiovisuales muy fuertes y pregnantes en términos gestálticos. Por eso me atrevo a suponer que el hecho de que estas mujeres relataran sus sueños favorecía a la evangelización porque eran experiencias del propio pueblo guaraní que hablaba de las virtudes del cristianismo y del horror del infierno.

La Virgen María era el ejemplo para seguir por la población indígena, especialmente por la parte femenina, por ser símbolo del amor y la pureza católica. Pero, por otro lado, también tenía mucha similitud con diosas amerindias. El padre Sahagún estaba muy preocupado con la confusión de las dos diosas y cómo era difícil dominar la

lengua nativa temía que bajo una imagen y concepto católico se estuviese ocultando la antigua tradición nativa que era sinónimo de satanismo y herejía:

el nombre propio de la Madre de Dios Señora Nuestra no es *Tonantzin*, sino *Dios y nantzin*. Parece esta invención satánica para paliar la idolatría debajo de la equivocación de este nombre Tonantzin, y vienen ahora a visitar a esta Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa porque en todas partes hay muchas iglesias de Ntra. Sra., y no van á ellas; y vienen de lejas tierras á ésta *Tonantzin*, como antiguamente (*Historia general*, III: 321,322).

Solodkow sostiene que es necesario comprender que la similitud, en tanto que proceso de interpretación etnográfico, no se haya “dado” en la naturaleza; sino que esta forma parte “de una técnica de reconocimiento, de una construcción ideológica y de un modo específico de percepción guiada por los conocimientos previos del evangelizador” (2010: 191). La concepción de que el paganismo y las prácticas religiosas del otro se pudieran infiltrar por emulación y mimesis en los ritos católicos perturbaba a los misioneros. Por este motivo tenían que delinear los parámetros del ideal femenino católico para no confundirlos.

5.5.8 Persecución femenina. Cuestiones inquisitoriales en Hispanoamérica.

En América como en Europa, si bien, en un número afortunadamente menor se vivió el yugo de la Inquisición. El antropólogo estadounidense Marvin Harris, en su obra *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Los enigmas de la cultura, entre otras observaciones hace un triste informe del número de víctimas de la caza de brujas, un verdadero genocidio, como bien dijo Mary Daly (1981). Afirma que las mujeres se convirtieron en los chivos expiatorios en un 80% aproximadamente. Habla de mujeres que fueron acusadas, generalmente fueron parteras y mujeres mayores indefensas pertenecientes al estrato social bajo. Estamos ante actos misóginos que tenían sus límites al rozar a las familias de poder, cúpulas de mando corruptas. Sin bien muchas culturas en el mundo relacionan a la mujer con la magia, lo que sucedió en Europa durante los siglos XIV - XVII no tiene precedentes. Esta aberración del clero hacia las mujeres radica en el odio, en la envidia y en el miedo de que ellas pudieran arrebatarnos algún día el poder y transformar la pirámide social. Por esto razón pienso que han querido borrarlas físicamente como a sus legados, ya sean orales o escritos, cancelando así simbólicamente lo femenino. Además, la etnografía evangélica ayudó a corroborar sus hipótesis a través de su discurso demonológico, paranoico y análogo en el que frecuentemente inculpaban a las mujeres:

La instrumentalidad del discurso etnográfico a la hora de convencer ministros eclesiásticos, tribunales inquisitoriales, virreyes, y al emperador mismo, fue fundamental y condicionó muchas veces no solo la toma de decisión desde los centros de poder, sino también la propia vida y la cultura indígena (Solodkow 2010: 192).

Algunos autores evitan los números de las víctimas, es decir, suprimen la información de que la mayoría de las víctimas fueron mujeres dejando el hecho en un

reduccionismo que difumina al género femenino de los crímenes. Sin embargo, en el manual *Malleus Maleficarum*, también conocido como *El martillo de las brujas, para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*¹⁹⁸, de Kramer y Sprenger se afirma, sin dar cifras, que la mayoría de las víctimas de la hoguera fueron mujeres: “en edades doradas estos criminales sufrían doble castigo, y a menudo eran arrojados a las fieras para que éstas los devorasen. Hoy¹⁹⁹ se los quema en la hoguera, y tal vez ello se deba a que la mayoría son mujeres” (Kramer y Sprenger 2010: 12). Por un lado, los autores aceptan que la mayoría de los muertos son mujeres y por otro justifican que son mujeres a las cuales los encantamientos mágicos transformaron sus pasiones en toda clase de lujurias y éstas, las lujurias, se apoderaron de las mujeres convirtiéndolas en criminales. El discurso teológico²⁰⁰ define a la mujer como *Malleus Maleficarum*, según este manual base de los inquisidores, jueces, magistrados católicos y protestantes, responsables de la caza de brujas, el género femenino es propenso al mal, impresionable, débil, es inferior moral y mentalmente. También destacan que “si esta complexión se usa para el bien son muy buenas; de otro modo, son muy malas” (Kramer y Sprenger, [1486] (2010: 100). La mujer, según este tratado tiene además tendencia a infectarse con la brujería, es crédula y se deja llevar por los vicios como la infidelidad, la ambición y la lujuria, llegando las preferidas del demonio, incluso concubinas de este (Kramer y Sprenger [1486] (2010) :32, 147). Los monjes dominicos autores del libro se basaron en una frase bíblica “eine Zauberin sollst du nicht leben lassen” (Elberfelder 1905: Exodus 22:18), “A la hechicera no dejarás que viva” (*Biblia Reina Varela*, Ex 22: 18), otras versiones como la de Torres Amat (1825) (Ex: 22: 18) traduce el versículo sin hacer hincapié en la diferencia de género “No sufrirás que los hechiceros queden con vida”. Todo el libro *Malleus Maleficarum*, gira en torno a este pasaje bíblico, por lo tanto, los autores se basan en él para legitimizar sus ideas, justificar e instruir en la puesta en práctica de cada acto sanguinario o tortura mental que proponen. En la sección III, en la cual se describen los métodos para detener, enjuiciar y castigar a las brujas, se destaca que solo el rumor de brujería era suficiente para apresar a una mujer, torturarla y luego llevarla a juicio. Siguiendo la línea lógica del libro de no dejar viva a ninguna hechicera, casi siempre estos juicios

¹⁹⁸ Ya a partir del título de la obra se denota la misión misógina y violenta de la caza de brujas en el Renacimiento.

¹⁹⁹ Refiriéndose aproximadamente a los años previos a la publicación en 1486.

²⁰⁰ Véase para ampliar el concepto de discurso teológico el apartado 3.7.2 El contexto cultural y filosófico hispano en la época del descubrimiento.

culminaban con la quema en la hoguera de las enjuiciadas, como solución a la posesión demoníaca debido a que el fuego era considerado un elemento de purificación.

Las láminas que forman parte del tratado subrayan el tinte misógino de toda la obra. En esta lámina se observa cómo es repudiada la vanidad en el género femenino.



Fig. 8 Ilustración de Dürer, Albrecht: *Der Teufel und die Kokette*, Exemplar einer Illustration aus *Der Ritter von Turm*, Augsburg 1498, verwendet in *einer Geschichte der Magie*, veröffentlicht Ende des 19. Jahrhunderts. [En línea], Disponible en: [https://www.meisterdrucke.com/kunstdrucke/Albrecht-D%C3%BCrker/312007/Der-D%C3%A4mon-der-Eitelkeit-und-die-Kokette,-Illustration-aus-Der-Ritter-vom-Turm,-1498-\(siehe-auch-202574\).html](https://www.meisterdrucke.com/kunstdrucke/Albrecht-D%C3%BCrker/312007/Der-D%C3%A4mon-der-Eitelkeit-und-die-Kokette,-Illustration-aus-Der-Ritter-vom-Turm,-1498-(siehe-auch-202574).html)

Aquí se representa el hedonismo de la mujer a al adorno femenino visto como hábito maligno. Ella se está peinando y mirándose al espejo. “La vanidad se representó siempre bajo la forma de una mujer desnuda o semidesnuda que se arregla el pelo portando en sus manos un peine y un espejo” (Aristizábal Montes, 2007: 12). Si se observa detenidamente el espejo que está a la izquierda no muestra la cara de la señora sino el trasero de un demonio. Ella aparentemente está cegada, no puede ver el reflejo o quizás no quiere verlo. También existe la posibilidad de que lo vea y lo ignore porque para ella vivir con la repugnancia y la maldad es algo que forma parte de su vida, debido a que habita con él, y por eso la mujer sigue peinándose con naturalidad al verlo porque él pertenece a su realidad cotidiana.

Convertido en símbolo de la belleza despreocupada y del exceso de narcisismo, de presunción y falsedad, en la simbología de la *Vanitas* el espejo es el Diablo, tal y como aparece representado en el costado derecho del tríptico *El jardín de las Delicias* de El Bosco (El Prado, Madrid); allí, como en un buen número de grabados medievales, queda expuesto el refrán popular que dice: “*el espejo es el trasero del*

Diablo". Esta es, sin embargo, una visión exterior de la mujer que intenta mirarla como un ser superficial que solo se ocupa de su belleza externa y de ser atractiva y seductora, sin considerar que pueda tener intereses diferentes a ser objeto erótico para el hombre (Aristizábal Montes, 2007: 13)

Las mujeres enfrentadas con la Inquisición española se repartían principalmente en tres grupos: aquéllas acusadas de delitos sexuales, las brujas y hechiceras y las beatas, representantes de la religiosidad popular que atentaban con su particular misticismo contra el dogma religioso. La mayoría de estas mujeres se desenvolvían en el ámbito urbano de la Lima colonial, mientras que las mujeres indígenas y/o campesinas, muchísimas veces víctimas de los clérigos en los procesos de sollicitación, se encontraban bajo la jurisdicción del tribunal de extirpación de idolatrías. Las mujeres en el ámbito urbano debían permanecer en el mundo de la esfera privada, ya que su entrada en el espacio público se consideraba deshonrosa, debido a la concepción de que eran seres vulnerables, expuestas débilmente a la vida sexual.

5.5.9 Personas encargadas de llevar a cabo la censura en Latinoamérica.

La evangelización y la hispanización estuvieron desde el inicio muy arraigadas a la tarea de colonización. Ya la famosa frase del filólogo Antonio de Nebrija "la lengua siempre fue compañera del imperio", delata que atrás del idioma no solo se encuentran las palabras sino un mundo culturalmente nuevo. Normalmente los pueblos conquistadores acaban por imponer su idioma y su cultura.

En el prólogo de la *Grammatica Castellana* (1492), el primer gramático español sitúa su propia labor y su idioma en una abarcadora perspectiva histórico-lingüística. El castellano - como antes el hebreo, el griego y el latín - acompaña el poder político de la monarquía española no solo en el espacio sino en el tiempo. La lección de la historia es elocuente: lengua e imperio viven ambos sujetos a una especie de ley natural de la historia, obedeciendo un ritmo cíclico inevitable de ascendencia y descendencia. Ante la mutabilidad, Nebrija encuentra en las civilizaciones clásicas la única vía de salvación cultural, una solución doblemente lingüística. (...) La *Grammatica* es nada menos que el instrumento que colocará el idioma español más allá de la ley de Naturaleza, más allá del tiempo (Gaylord 1986: 469, 480).

Como dice Gaylord, Nebrija supo encontrar en las civilizaciones clásicas la clave lingüística de la conquista en la que los escritores pueden y deben immortalizar sus hazañas y a sus héroes dejando así huella de sus pensamientos.

En la zona andina, luego de que el proceso evangelizador comenzara allá por el 1532, muchos misioneros se quejaban de la dificultad que tenían con los pueblos indígenas para que adopten la fe cristiana debido a que en repetidos casos había recaídas en las antiguas creencias precolombinas. Iris Gareis (2004) afirma que el llamado "descubrimiento de la idolatría" realizado por el presbítero Francisco de Ávila

desencadenó en el arzobispado de Lima la primera campaña para extirpar la idolatría y en 1610 Ávila fue nombrado el primer juez extirpador de idolatrías por el arzobispo de Lima. Posteriormente otros clérigos obtuvieron el cargo de extirpador de idolatrías.²⁰¹ Hay que destacar que este sacerdote, Francisco Ávila, como tantos otros realizó gran parte de su labor evangelizadora en el idioma de los aborígenes, en quechua, de esta manera pudo rescatar, aunque quizás sin ser su meta principal, una cantidad de mitos precolombinos recopilados en su obra *Dioses y hombres de Huarochiri*. A pesar de ello una serie de sucesos destruyeron gran cantidad de cultura indígena. "Varias campañas de extirpación siguieron en el transcurso del siglo XVII. Durante las mismas fueron condenadas miles de personas, destruida gran cantidad de representaciones de deidades andinas, llamados «ídolos» por los extirpadores, e incineradas parafernalia y momias de los antepasados (Gareis 2004: 264). Asimismo, Gareis señala que las campañas de extirpación se limitaron al arzobispado de Lima y no a las provincias andinas, coincidiendo esta idea con la teoría de Irene Silverblatt sobre el aislamiento y refugio de las mujeres en espacios vírgenes lejos del yugo español para poder practicar con libertad sus creencias. La extirpación de idolatrías fue una táctica de aculturación organizada por los sectores políticos y religiosos. Iris Gareis sostiene que había dos objetivos detrás de la creación de la Extirpación por parte del virrey del Perú, por una parte, se evangelizaría a los indígenas y por otra, se concluiría la colonización de los Andes (2004: 265). Además, la autora sostiene que la Extirpación institucionalizada fue creada como complemento de la Inquisición debido a que los indígenas en Perú no estaban sujetos a la Inquisición como sí ocurrió inicialmente en México. Aparentemente esto sucedió porque nunca pudieron convencer a la Corona española de la necesidad de aplicar también las normas inquisitoriales en la zona andina. En la región de la ciudad de Lima muchas mujeres optaron por la confesión voluntaria de sus pecados para tener buenas relaciones con el sistema de la extirpación de idolatrías, muchas de ellas sabían perfectamente que no podían ser juzgadas por la Inquisición por su carácter de indígenas. Estas mujeres confesaban abiertamente, por ejemplo, el mascar coca o el tener relaciones extramatrimoniales. Medina (1963) registra las "faltas" de muchísimas mujeres

²⁰¹ Si bien la Extirpación no pertenecía a la Inquisición era una institución que se asemejaba mucho a ella. A pesar de eso no se puede decir que haya logrado su cometido ya que gran cantidad de indígenas siguieron practicando sus cultos. Véase el anexo de imágenes.

ajusticiadas y quemadas. Seleccione aquí unas pocas para comprender el terror que se les imponía a las profesantes:

Isabel Romero Ferrer, natural de Carmona, que habiendo sido monja profesa vivía en hábito de viuda y amancebada.

Isabel de Angulo, sevillana, mujer de un soldado, que para la quisiesen los hombres recitaba en voz baja las palabras de la consagración.

Isabel Cataño, italiana, que hurtó un ara del altar.

Por supersticiosas i meclar cosas sagradas con profanas: Juana de Paz, mujer pública, Ana Rodríguez, viuda; Ana Pérez de Carranza, hija de mulata; Ana María y María de Almendra por guardar piedras de ara consagradas.

(Toribio Medina 1887: 269).

Por cierto, tampoco estaban exentas de esta persecución las poetas y escritoras. Alejandra Osorio examina detalladamente el sistema de extirpación de idolatrías y llega a la conclusión de que esa forma de confesión o de autoacusación fue un fenómeno recurrente entre las indígenas, concretamente dice que fue una táctica bastante común entre ellas y que de esta manera demostraban que eran buenas cristianas y mitigaban su castigo, siendo todo el tema de las autodenuncias del delito de idolatría un fenómeno interesante en sí. La autora señala que la mayoría de las mujeres presentes en estos testimonios fueron, como los casos mexicanos, mujeres indígenas (aunque también hubo testimonios de mestizas, mulatas, esclavas y españolas), que se ganaban la vida como curanderas, parteras, domésticas, vendedoras de comidas y bebidas. Se supone que varios testimonios de la extirpación limeña son confesiones voluntarias sin tortura de por medio. A veces se originaron por conflictos amorosos entre mujeres que para inculparse se denunciaban (Osorio 1999: 63). Se podían reunir, por ejemplo, pruebas para delatar a alguien ante el visitador de idolatría e inculpar a esa persona de brujo y hechicera. Osorio sugiere que algunos autores como Michel Foucault, Klor de Alva, Ruth Behar (1987), Manuel Burga (1989) y Gruzinski (1993), examinan los pormenores de la construcción de la identidad católica, y que estas confesiones son una expresión de de la intemalización²⁰² de la mea culpa católica, algo propio de esta religión. Dicha intemalización, según la autora corresponde a una avanzada disciplina mental/espiritual denominada “disciplina

²⁰² Se entiende por intemalización al proceso por el que una actividad o relación externa se reconstruye internamente incorporándose a las estructuras psicológicas del sujeto. En la perspectiva vygotkiana alude al tránsito desde lo que inicialmente es interpersonal o interpsicológico (social) a lo que es personal o intrapsicológico (individual). También se utiliza el término «interiorización» con el mismo sentido. *Intemalización*, (2019). En: *Glosario de Psicología del desarrollo*. Recuperado de <https://glosarios.servidor-alicante.com/psicologia-del-desarrollo/intemalizacion>

penitencial” por una conciencia católica. Los autores anteriormente citados analizan el tema de la conciencia católica en México como en Perú, valiéndose del lenguaje utilizado en los testimonios de las denuncias de la Inquisición, en los testimonios y en el análisis de las capellanías. Alejandra Osorio observa que en repetidas ocasiones se enfatizan los aspectos negativos de la institución, como por ejemplo que la extirpación de la idolatría fue algo similar a la caza de brujas europea o que la cultura andina a consecuencia de ésta mantuvo y mantiene solo un “barniz” cristiano; y que se deja de lado el proceso transformativo a que dicha institución dio lugar. Subraya que frecuentemente se oscurece la magnitud de la enorme transculturación, y se limita a una visión binario del conjunto, andinos/aculturados que serían equivalente a buenos indios/malos (o corruptos) mestizos. Opina que esta visión binaria del mundo colonial resulta ser algo rígida, ya que no legitima, o no deja espacio para teorizar los procesos del “mestizaje cultural” como los que formulan Clifford, (1988), Behar, (1993) o Estenssoro (1992). Esta visión simplista recuerda al análisis de Juan Domingo Sarmiento sobre la civilización indígena argentina, ya que se puede resumir toda la teoría, también en una idea binaria, en civilización o barbarie, gaucho bueno/malo. No hay espacios para la reflexión. Otras autoras plantean una posición diferente, como Ana Sánchez, quien en su trabajo *Mentalidad popular frente a ideología oficial: El Santo de Lima y los casos de hechicería (siglo XVII)*, interpreta el cambio religioso como un proyecto político homogenizador que se dio en la sociedad colonial que quería imponer los ideales trentinos. Asimismo, Alejandra Osorio supone que se puede ver a la institución no solamente como agente destructor sino como precursor y creador de una nueva cultura y sociedad, que nos ahonda en el proceso de transformación dinámico colonial, visión que comparte con Foucault, (1978, 1991). La autora italiana Luisa Muraro, en su artículo *Ir libremente entre el sueño y la realidad* (1998), analiza detalladamente la visión de los inquisidores, si bien la situación en Europa fue mucho más grave, el proceder del Tribunal en Lima tiene muchas coincidencias. Lo más interesante es como la autora le da un marco filosófico inteligente a la deformación de las creencias medievales que condensan en fantasías peligrosas llegando a concebir una de las afirmaciones más importantes, que la caza de brujas es un cambio de orden simbólico y resultado negativo de la modernidad. “Toda la caza de brujas puede ser considerada como la pérdida catastrófica de un confín entre fantasía y realidad, y como compromiso, individual y colectivo, para construir otro. O dicho más simplemente, como un cambio en el orden simbólico.”

(Muraro 1998: 366) Como dice Muraro este cambio en el orden simbólico se produce porque colapsan los confines de la fantasía y las creencias, de las represiones de las creencias medievales en los vuelos nocturnos se pasa a perseguir legalmente a las personas acusadas de delitos fantásticos. La filósofa llega al concepto del cambio en el orden simbólico ampliando la idea de la afirmación de Baroja de que la historia de la brujería europea está relacionada con “el modo en que se fijan los confines entre la realidad externa y el mundo de las representaciones y de los deseos” (1983 (1966): 65). Ella reelabora las palabras de Julio Caro Baroja hasta darle un significado dentro de la especial relación femenina que existe entre la mujer y la madre y la mujer y Dios. Muraro reflexiona sobre la hostilidad, la intolerancia y el proceso que oscila entre el sueño y la realidad. Realiza su análisis basándose gran parte en la psicología, ahí radica, según mi opinión, lo innovador del artículo. Ella habla de fantasía calumniosa, de asociaciones mentales libres, de intolerancia, del cambio mental y cultural de los inquisidores y del estrato dirigente, de transgresiones de límites, de transgresiones reales y fantaseadas. Muraro interpreta la caza de brujas argumentada de una manera nueva porque le mucha importancia al desorden simbólico que ocurre en la mente de los clérigos. Si reinterpretamos los textos coloniales con sus problemas demográficos, conflictos sociales, culturales y simbólicos, se explica cómo entre las mujeres también existía esa frontera entre sueño y realidad, pero no era tan rígida como la de los hombres, las mujeres la cruzaban con las mediaciones oportunas, como por ejemplo en este caso, la mediación viva que actuaba entre su cultura nativa y la cultura cristiana dominante. En la caza de brujas el conflicto simbólico se da entre lo que se sabe que es verdad por una mediación viva y lo que resulta ser verdad por una mediación codificada, por ejemplo, con los dogmas religioso, científico y/o de derecho. Este hecho las hacía ser libres y no caer en el fanatismo religioso masculino del sujeto colonizador. Siguiendo la línea de Luisa Muraro, encuentro en los textos de los cronistas las huellas de las mujeres que intentaron resolver conflictos a través de la práctica de la mediación viva que se basa en la íntima relación que existe entre la mujer con el cuerpo materno. Muraro sostiene que dicha relación no está agravada por el tabú del contacto pero que este recurso femenino precristiano, parte integrante de la cultura religiosa y popular, fue tomado como una amenaza por el nuevo orden masculino que se estaba constituyendo. Finaliza diciendo que la caza de brujas atacó realmente a la relación de la mujer con la madre, por eso le parece muy conveniente que se acerque la caza de brujas a la teología del siglo XIII, la cual se asocia

directamente con la práctica de la escritura femenina en lengua materna, relación que propone María-Milagros Rivera Garretas en su libro *El fraude de la igualdad*.

5.5.10 Estrategias para la cancelación de la originalidad femenina.

Ellas son las creadoras de amuletos, conjuros, ungüentos, etc. para proteger o sanar a sus familias. El religioso Juan Crisóstomo, considerado uno de los cuatro padres de la Iglesia de Oriente, admite que ellas, las mujeres, son las autoras de los amuletos y palabras mágicas, pero a la vez no quiere reconocerles esta creación y por eso deriva la invención a los demonios y reduce el conocimiento femenino al aprendizaje de ellos. A mi entender esta es otra estrategia de cancelación del saber de las mujeres donde nuevamente los que usurpan el conocimiento son los demonios que al fin y al cabo son hombres, en ningún momento habla de “demonias” o seres demoníacos femeninos. Y si Crisóstomo pensaba como tantos otros que el alma y los demonios no tenían sexos, otra vez estamos ante la presencia de un falso neutro, o sea un masculino genérico. A su vez trata a las mujeres de ingenuas y manipulables, incapaces de tomar decisiones propias válidas, argumento en concordancia con el discurso teológico vigente. Este el mismo concepto que se mantuvo a lo largo del tiempo, también los misioneros que actuaron en América tenían la misma visión de los procesos de alteridad, caracterizaban a las mujeres, niños y aborígenes de ingenuos y manipulables. Por un lado, Crisóstomo dice que como ellas jamás pensarían en llevar a sus hijos a templos paganos porque son conscientes de que la idolatría es algo prohibido, sí se dejan convencer por el diablo y aprender de él los trucos de la magia casera. Creo que las mujeres en ningún momento, como dice Crisóstomo, se opusieron a Cristo, pero sí que se dieron cuenta de que el verdadero remedio cristiano, la señal de la cruz no era suficiente para curar los males y tuvieron que recurrir a otros métodos alternativos, pero sin dejar a este signo cristiano de lado ya que frecuentemente es parte inicial de los ritos. Este símbolo cristiano se encuentra en los testimonios de los relatos de extirpación de idolatrías. Aún hoy en día es parte inicial de los ritos.

La autora Carmen Caballero Navas (2000) comenta un pasaje de *El libro de Enoch* (7:10) sobre como los ángeles caídos instruyeron a las mujeres en el conocimiento de fórmulas mágicas y encantamientos. Es interesante este ejemplo porque aquí se recurre a una estrategia de cancelación del saber, no se le atribuye al género femenino el conocimiento, sino, que se va a una fuente superior para explicar la sabiduría de las mujeres. Aunque en sí, no se considera a la magia algo digno, tampoco se

considera al saber del que ellas son dueñas. Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, habla de la contribución de la ideología cristiana en la opresión de la mujer. “La mujer, (...), es exclusivamente definida en su relación con el hombre. La asimetría de ambas categorías, varón y hembra se manifiesta en la constitución unilateral de los mitos sexuales” (Beauvoir 1981 (1949): 58). Sostiene que el matrimonio es considerado como una institución de fidelidad recíproca, pero en realidad la mujer estará subordinada al esposo a través de San Pablo que se afirma en la antifeminista tradición judía (Beauvoir 1981 (1949): 33). Por otra parte, el Padre de la Iglesia Tertuliano dijo: «Mujer, eres la puerta del diablo. Has persuadido a aquel a quien el diablo no osaba atacar de frente. Por tu culpa ha debido morir el Hijo de Dios; deberías ir siempre vestida de duelo y de harapos» (citado en Beauvoir 1981 (1949): 34). En general, el líder cartaginense de la Iglesia, Tertuliano, imputa a las mujeres de ejercer prácticas mágicas y esto lo aclara diciendo que fueron los ángeles caídos quienes le enseñaron a ellas los trucos. Recurre a la misma técnica de cancelación, reconoce la relación de las mujeres y la magia, el protagonismo femenino, pero les usurpa a ellas la originalidad femenina, la cancela y le atribuye la creación a otros seres masculinos, los ángeles caídos, seres intelectualmente capaces de inventar. Reduce a las mujeres a la categoría de aprendices, de simples copistas y les quita el saber que la genealogía femenina va legando a las mujeres venideras, como ellas mismas se van legando sus secretos. Niega la transmisión femenina y por lo tanto es responsables de una desautorización histórica femenina.

Conclusión

Se constata que se canceló a las mujeres en la historia, existió una marginación secular de las mujeres en la narración masculina. Las mujeres que al principio habían sido indispensables para llevar a cabo la conquista, una vez que ésta ha sido dominada, paulatinamente se diluyen y para el narrador hispano su huella se pierde en el horizonte (López de Mariscal, 1997: 157).

En los textos aquí tratados se enseñan aspectos de la representación corporal postridentina que se lleva a cabo en los dispositivos disciplinarios de agentes como Fray Luis de León en su obra *La perfecta casada* y Luis Vives con *Instrucción de la mujer cristiana*. Se presenta a las mujeres ya desde los textos de Fray Luis de León dentro de la dicotomía hombre /mujer, espacio público/privado. A las mujeres se las confina a los espacios cerrados, interiores, privados para que cumplan sus funciones de esposas y para evitar deshonras familiares. Aunque existiera denuncias,

especialmente de las mujeres indígenas por violación, raramente los hombres recibían un castigo. Las mujeres eran víctimas de abuso físico y psicológico, solo en casos excepcionales era causa de separación (Lavrín, 1990: 11-12).

Los cronistas construyen estereotipos de mujeres según sus representaciones culturales, ellos ven a la *indígena bella, la buena, la inocente, la mansa* como las “ovejas mansas” (*Brevísima*: 14), pero también ven a la *desconocida, la maligna, la despreciada, la guerrera, la hechicera, la lujuriosa y la mujer objeto*. Para Sahagún el género femenino se divide en buenas y malas mujeres, no importa de qué lugar provengan ni de qué contexto social. No existen los términos intermedios ni tampoco se pregunta si podrían existir. Para él la personalidad femenina es invariable, y las acciones no tienen posibilidad de evolución.

Se demostró a través de un cuadro que la mayoría las crónicas tratadas en esta investigación corresponden a dos espacios, *actual e inactual*, del *allí* versus el *aquí*, donde los cronistas intercalaran sus narraciones a través de la ley de correspondencia vertical. Estas crónicas se hallan dentro del *modo declarativo*, dentro del submodo en el que la declaración es positiva, afirmativa y fuerte, característica de la crónica que quiere transmitir al lector la *verdad* del narrador testigo.

Visión general

La nitidez de su recuerdo crecía.

*No sabía dónde empezaban las invenciones
que el tiempo había agregado a su recuerdo.*

Silvina Ocampo, *La inauguración del monumento*

Objetivos

En este capítulo se procederá a la presentación individual de cada cronista haciendo hincapié en una síntesis de sus visiones del mundo femenino. Es decir, se tematizará a la mujer dentro de los documentos escritos por estos autores. Además, quiero contestar a las preguntas sobre el significado del otro para el cronista del encuentro de culturas, el cronista de la conquista y de la exploración e intentar definir si la visión del otro femenino cambia o no a través de estos años.

6. Visión general de los cronistas.

6.1 Cristóbal Colón. El comerciante que vio la belleza física de las mujeres americanas.

Para entrar en el tema de género y Colón cito a Robles Santana (2014) quien en su trabajo *Crónicas de la Conquista. Estereotipia de género en el choque entre dos mundos. El caso de Costa Rica* analiza los textos de Cristóbal Colón, Juan Vázquez de Coronado y Gonzalo de Oviedo. Para mi trabajo es relevante solo el análisis del primer cronista ya que los otros dos no conforman mi corpus. Robles Santana realiza una investigación con un enfoque histórico desde la antropología intercultural y además le agrega la perspectiva de género.

Echo de menos en el trabajo de Robles Santana la falta de más fuentes textuales que ilustren sus ideas. Sin embargo, me adhiero a su línea de pensamiento en cuanto a: que las mujeres están incluidas de cuando se refiere a una acción colectiva, en estos casos habla de mujeres y hombre; la visión de las mujeres como seres sumisos, objetos de negociación e intermediación; que las mujeres son víctimas de una comparación desigual con su referente femenino peninsular; que las mujeres indígenas recibieron un trato diferente según su color de piel, cuánto más clara era la piel, más tolerancia existía para con ellas; y por último la búsqueda y el encuentro del mito clásico de las Amazonas, llevó a Colón a reinterpretar la leyenda posicionando a las mujeres en un plano aún más salvaje (Robles Santana, 2014: 276).

Es imprescindible agregar algunos criterios distintivos de la composición del *Diario*. Por eso, analizando detalladamente la obra del almirante se observa que hay rasgos que acompaña toda la obra, por ejemplo, que Colón ignora sistemáticamente a las mujeres. Colón no nombra en sus escritos a las mujeres

españolas²⁰³ que participaron de las primeras expediciones. “De hecho, se permitió que treinta españolas viajaran en la tercera expedición colombina, aunque no sabemos si se fueron en esa cantidad.” (Moore, 2006: 56). Pero tampoco individualiza a las mujeres indígenas, o sea, ignora tanto a las indígenas en muchos aspectos como a las peninsulares. En algunas ocasiones Colón vincula las mujeres con los hombres para describir relaciones sociales, como, por ejemplo, matrimonios o actividades de los comunes como caminar sobre las canoas: “en que vi que andaban los principales con sus mujeres.” (*Diario*: 178). También menciona a las mujeres en conjunto con los niños para describir situaciones cotidianas. En este fragmento Colón relata cómo el 21 de diciembre de 1492 llegaron los indígenas hasta la orilla cerca de las embarcaciones españolas después de perder el miedo. Todos estaban dando las gracias y las mujeres y niños, como si fueran un conjunto se dispusieron a agasajar a los conquistadores españoles. “(...) mujeres y niños; los unos corrían de acá y los otros de allá a nos traer pan que hacen de niames” (*Diario*: 99).

No se encuentran descripciones o pensamientos sobre la mujer como ser único e independiente, aunque sí alaba su belleza. En repetidas ocasiones Colón habla sobre la belleza de las mujeres americanas como se observa en el siguiente pasaje donde además Colón subraya la manera de actuar de los hombres indígenas quienes veían en los españoles rivales en el plano amoroso y lo externalizaban por medio de los celos: “y en los otros lugares todos los hombres hacían esconder sus mujeres de los cristianos por celos, mas allí no, y hay muy lindos cuerpos de mujeres, y ellas las primeras que venían a dar gracias al cielo y traer cuanto tenían” (*Diario*, 99). En el siguiente pasaje Colón subraya la belleza de la población indígena: “Dijeron los cristianos al Almirante que era toda gente más hermosa y de mejor condición que ninguna otra de las que habían hasta allí hallado” (*Diario*: 87). Los indios satisfacían perfectamente el canon de belleza colombino, tanto que nunca había visto cosa igual: “todos de buena estatura, gente muy fermosa; los cabellos no crespos, salvo correosos y gruesos como sedas de caballo, y todos de la frente y cabeza muy ancha, mas que otra generación que fasta aquí haya visto. (*Diario*: 31). Luego Colón vuelve a mencionar la belleza de los habitantes de la zona y compara a dos indias con el referente femenino peninsular porque por su tez clara podrían ser españolas. “Cuando a la hermosura, decían los cristianos que no había

²⁰³ Véase el apartado 5.1.1 El viaje de la mujer española a las Indias

comparación, así en los hombres como en las mujeres, y que son blancos más que los otros, y que entre los otros vieron dos mujeres mozas tan blancas como podían ser en España. (*Diario*: 88).

Como formula Vallbona, el inconveniente de las crónicas es que se menciona a las mujeres indígenas solamente cuando las costumbres de estas son diferentes a las de las españolas o cuando se trata de mujeres de cierta alcurnia (2003: 196). En el caso de Colón, él hace referencia a las mujeres y a su desnudez porque esta costumbre americana era desconocida y hubiera sido descabellada en España. Colón repite frecuentemente como la frase en singular *como su madre los parió* o en su defecto *como sus madres los parieron*: “Ellos andan desnudos, hombres y mujeres, como sus madres los parieron.” (*Diario*: 109) No se asombra tanto de ver a los hombres, pero sí de las mujeres: “Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vide más de una farto moza.” (*Diario*: 31) O como en este pasaje que juzga a las mujeres por andar desnudas sin la más mínima vergüenza: Este rey y todos los otros andaban desnudos como sus madres los parieron, y así las mujeres, sin algún empacho, y son los más hermosos hombres y mujeres que hasta allí hobieron hallado.” (*Diario*: 91).

El lenguaje de Colón transcurre en un tono hiperbólico, todo lo asombra, lo maravilla, sin embargo, al describir a las mujeres, “existen en él ideas preconcebidas” (López de Mariscal, 1997: 32). En una ocasión, por ejemplo, no vio mujeres, pero sí creyó verlas, las describe, aunque aclara que esas mujeres acuáticas no era tan hermosas como referían otros navegantes. También afirma que no es la primera vez que veía a estos seres.

El día pasado, cuando el Almirante iba al Río de Oro, dijo que vido tres serenas 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. Dijo que otras veces vido algunas en Guinea, en la costa de la Manegüeta (*Diario*: 124).

Él esperaba ver sirenas, y aunque fuesen manatíes, busca lo que la tradición le dice que debe encontrar, por lo tanto, interpreta el mundo a través de sus lecturas de Plinio y Marco Polo (López de Mariscal, 1997: 32). El tema de los seres extraordinarios que son parte de las aventuras de Plinio, Marco Polo y Juan Mandeville, como las sirenas y las Amazonas, aparecen frecuentemente en la cartografía medieval, por consiguiente, aparecen también en los textos colombinos (López de Mariscal, 2006a: 144). En este testimonio de Colón confluye el mito de las Amazonas con el oro que buscaba. “De la isla de Matinino dijo aquel indio que era toda poblada de mujeres sin hombres, y que en ella hay mucho tuob, que es oro” (*Diario*: 127). El primer testimonio

data del 13 de enero de 1493 y el siguiente fragmento del miércoles 16 de enero de 1492, solamente unos días después cuando Colón repite la idea de las mujeres solas sin hombres, las amazonas, pero esta vez agrega la posibilidad de llevar algunas de estas mujeres a los reyes en España. “Dijéronle los indios que por aquella vía hallaría la isla de Matinino, que diz que era poblada de mujeres sin hombres, lo cual el Almirante mucho quisiera por llevar diz que a los Reyes cinco o seis de ellas” (*Diario*: 131-132). En los últimos ejemplos sobre estos casos de matriarcado, se encuentran casos de isotopías semiológicas.²⁰⁴ Es decir, isotopía espacial con el conjunto figurativo correspondiente a las descripciones geográficas “la isla Matinino”. El *topo* o lugar común en los dos fragmentos es el mismo, la misma isla. Por extensión, el *topos* que describe ese lugar geográfico también es una isotopía que denota un lugar donde viven estas mujeres solas, las amazonas. En estos fragmentos también se encuentra la *isotopía relacional*, es decir, las relaciones sociales de los indios entre sí, en este caso de las indias entre sí, o sea, una sociedad matriarcal y, por otro lado, la tribu de indios vecinos que no se sabe cómo se relaciona con la comunidad femenina. O sea que, en este caso, la isla Matinino, cumple una doble función isotópica, por un lado es parte de la isotopía espacial, y por otro, de la isotopía relacional.

En palabras de López de Mariscal, la intertextualidad en Colón es parte de un proceso en el que se ajusta el imaginario compartido con el referente encontrado en América; el narrador textualiza una serie de elementos narrativos, los presenta y los entrelaza con los referentes externos. Para llevar a cabo este proceso el narrador repite los elementos imaginativos que forman a su vez de la textualidad cultural o social. Por el contrario, los elementos referenciales van a ser decodificados por el receptor como una propuesta narrativa y descriptiva nueva de la nueva realidad de la que informa el narrador testigo (López de Mariscal, 2007: 134-135). En el cuarto viaje el almirante hace un relato sobre el encuentro con dos niñas a las que denomina prostitutas y además trata de hechiceras. Colón inicia una muestra de aculturación porque las

²⁰⁴ Me baso en la clasificación de isotopías que plantea López de Mariscal (2006^a) en su trabajo *La visión de Oriente en el imaginario de los textos colombinos*. Al analizar la presencia intertextual de autores como los grandes viajeros medievales, de la antigüedad clásica, Plinio y Marco Polo en la obra colombina se desprenden tres tipos de isotopías. La primera isotopía del análisis en la construcción del imaginario occidental sobre Oriente es la *isotopía espacial* que se refiere al retrato del espacio geográfico, que a su vez la conforman tres conjuntos figurativos: el relacionado con las descripciones de navegación, con las descripciones geográficas y con las descripciones climáticas; la segunda es la *isotopía de la abundancia* que se refiere a la fertilidad y a las riquezas americanas; y por último, la *isotopía relacional* que se basa en las relaciones de Colón con los indígenas y las relaciones sociales de los indígenas entre sí (López de Mariscal, 2006^a: 131-135).

manda a adornar, pero con sus adornos españoles para luego enviarlas nuevamente a tierra. De este modo el almirante está proyectando la imagen de la mujer hispana en la nativa para que esta representación funcione como multiplicador cultural en la sociedad indígena:

Cuando llegué allí, luego me enviaron dos muchachas muy ataviadas. La más vieja no sería de once años y la otra de siete; ambas con tanta desenvoltura, que no serían más unas putas. Traían polvos de hechizos escondidos. En llegando, las mandé adornar de nuestras cosas y las envié luego a tierra. (*Diario*: 199)

Robles Santana especifica de que este texto se desprenden varias fobias: por un lado, su constante descrédito al indígena, al decir que son hechiceros que para Colón significa alguien equiparable al demonio; por otro lado, el tratamiento despreciativo hacia la mujer llamándolas “putas” solamente por la manera de desenvolverse, aunque la prostitución fuera una práctica natural en aquel entonces (2011: 1678-1679). El menosprecio hacia las niñas es doble porque además de ser *salvajes* como los otros indios, son también *hechiceras* y *putas* (Robles Santana, 2011: 1679). Colón conceptúa como adultas a esas dos niñas y las compara con mujeres adultas europeas. Esta comparación es desfavorable para las mujeres indígenas porque no son blancas, no son católicas y no son recatadas (Robles Santana, 2011: 1678-1679). Colón se detiene a observar el adorno femenino de las indígenas, no porque le atraiga particularmente este aspecto de la femineidad sino porque lo que le interesa son los collares de oro²⁰⁵. En este pasaje Colón se encuentra la isotopía semiológica espacial porque evidencia el lugar el lugar de la acción y advierte la presencia de grandes riquezas, dando lugar a la isotopía de la abundancia: “Allí dicen que hay infinito oro y que traen corales en las cabezas, manillas a los pies y a los brazos de ello y bien gordas, (...) También dijeron que las mujeres de allí traían collares colgados de la cabeza a las espaldas (*Diario*: 191). En el próximo pasaje del 12 de diciembre de 1492, Colón relata cómo los españoles llevaron a una mujer a la nave y luego la adornaron con cuentas de vidrio. También admite que, además de esta mujer, a quien califica de joven y hermosa, existen otras mujeres indígenas en la embarcación.

Y, finalmente tomaron una mujer, que no pudieron más, porque yo (él dice) les había mandado que tomasen algunos para honrallos y hacelles perder el miedo y si hobiesen alguna cosa de provecho, como no parece poder ser otra cosa según la ferrosura de la tierra; y así trujeron una mujer muy moza y hermosa a la nao, y habló con aquellos indios, porque todos tenían una lengua. Hízola el Almirante vestir y

²⁰⁵ El oro es un tema omnipresente en el discurso colombino. Es nombrado en el relato del primer viaje al menos en 141 ocasiones. (López de Mariscal, 2006a, 136).

diole cuentas de vidrio y cascabeles y sortijas de latón y tornóla enviar a tierra muy honradamente, según su costumbre; envió algunas personas de la nao con ella, y tres de los indios que llevaba consigo, porque hablasen con aquella gente. Los marineros que iban en la barca, cuando la llevaban a tierra, dijeron al Almirante que ya no quisiera salir de la nao sino quedarse con las otras mujeres indias que había hecho tomar en el puerto de Mares de la isla Juana de Cuba. Todos estos indios que venían con aquella india diz que venían en una canoa, que es su carabela, en que navegan de alguna parte, y cuando asomaron a la entrada del puerto y vieron los navíos, volviéronse atrás y dejaron la canoa por allí en algún lugar y fuéronse camino de su población. Ella mostraba el paraje de la población. Traía esta mujer un pedacito de oro en la nariz, que era señal que había en aquella isla oro. (*Diario*: 86)

Colón habla de los deseos de los marineros de quedarse en la nave con las mujeres, pero en ningún momento indica si las indias que ellos habían llevado a las naves tenían intenciones de quedarse con ellos. Colón omite el deseo femenino como si la voluntad de la mujer fuera irrelevante.

Colón también compara a las mujeres indias con las españolas, en su vestimenta o en lo que respecta a su tez. En estas observaciones se deduce el prestigio que le daba a la tez blanca en las mujeres y también a la sumisión femenina: “Verdad es que las mujeres traen una cosa de algodón solamente tan grande que le cobija su natura y no más, y son ellas de muy buen acatamiento, ni muy negras, salvo menos que canarias. (*Diario*: 56) En general observa la blancura de la población: “harto blancos, que si vestidos anduviesen y guardasen del sol y del aire, serían cuasi tan blancos como en España”. (*Diario*: 91) Además de comparar a las indias con las españolas, el almirante también compara algunas veces a los indios con las mujeres españolas:²⁰⁶ “En llegando la barca a tierra, estaban detrás los árboles bien cincuenta y cinco hombres desnudos, con los cabellos muy largos, así como las mujeres los traen en Castilla.” (*Diario*: 128)

En algunas ocasiones Colón habla de las mujeres como si fueran animales, las cuenta por cabezas, no haciendo esto con los hombres o los niños. “Y trujeron siete cabeças de mugeres entre chicas e grandes y tres niños” (*Diario*: 59). De este modo la mujer indígena que reducida al mismo nivel que una bestia de campo al utilizar un término proveniente de la ganadería como “cabeças de mugeres” (Poot Herrera, 1994: 131). Colón analiza la importancia femenina para el mejor comportamiento de los hombres y pone como ejemplo a los hombres españoles y a los hombres de Guinea. De esta manera justifica su proceder basándose en su experiencia: “Esto hice porque mejor se comportan los hombres en España habiendo mujeres de su tierra que sin ellas,

²⁰⁶ Véase en el apartado La mirada autotestimonial de los conquistadores y los colonizados el concepto de relación jerárquica binaria de Adorno (1988: 68).

porque ya otras muchas veces se acaeció traer los hombres de Guinea para que aprendiesen la lengua en Portugal” (*Diario*: 59). Va más allá en su pensamiento sociológico y llega a interpretar el comportamiento humano afirmando que los hombres al tener a las mujeres consigo están más dispuestos a negociar con los españoles. Por consiguiente, se puede inferir que los hombres al tener a sus mujeres y probablemente a sus hijos con ellos estaban más forzados a interactuar con sus colonizadores que estando solos. “Otros no lo hacían así (*los hombres solos traídos de Guinea*).²⁰⁷ Así que, teniendo sus mujeres, ternán gana de negociar lo que se les encargare.”

A pesar de la connotación misógina de algunas observaciones colombinas²⁰⁸, Colón le otorga a las mujeres un enorme poder difusor de cultura. Colón destaca por medio de la palabra *también* que las mujeres, además de ser un importante medio de extorsión para los hombres, pueden ser una herramienta transmisora del lenguaje que aparentemente en América, según sus conclusiones, es más uniforme que las variantes lingüísticas de los esclavos de Guinea quienes no se entendían entre sí. Él reconoce la enorme fuerza que ejercen las mujeres como propagadoras de la lengua materna y por eso mismo su intención es utilizar a las mismas como instrumentos transmisores del idioma: “y también estas mujeres mucho enseñarán a los nuestros su lengua, la cual es toda una en todas estas islas de India.” (*Diario*: 59).

De todos los ejemplos expuestos sobre las variadas anotaciones colombinas en torno a las mujeres, se puede decir que las más sobresalientes para mi trabajo son las que consideran al sexo femenino como objeto de belleza en medio de un ámbito paradisíaco. Por este motivo, Cristóbal Colón, es el primer cronista en ver y retratar la belleza femenina en América.

6.2 Hernán Cortés y la cancelación femenina en las Cartas de Relación.

Salvadorini afirma que Cortés no dice todo lo que sucedió, a veces calla sus nombres deliberadamente y olvida algunos pormenores (1963: 97). Cortés se guiaba por

²⁰⁷ La cursiva es mía.

²⁰⁸ En su testamento, Colón deja bien claro que de ninguna manera una mujer herede su mayorazgo. Solamente, y esperando que Dios no lo permita, si en ninguna parte del mundo hubiera un heredero varón, esto podría llevarse a cabo. “El cual mayorazgo en ninguna manera lo herede mujer ninguna, salvo si aquí ni en otro cabo del mundo no se fallase hombre de mi linaje verdadero que se hobiese llamado y llamase él y sus antecesores de Colón. Y si esto acaesciere (lo que Dios no quiera), que en tal caso lo haya la mujer más llegada en deudo y en sangre legítima a la persona que así había logrado el dicho mayorazgo.” (*Diario*: 205)

intereses privados y por determinadas relaciones con la Corona, estas causas políticas tuvieron como consecuencia que en sus escritos se encuentre falta de sinceridad y reticencia (Altoaguirre, 1954: 1-2).

En este aspecto comparto la opinión de Salvadorni y de Altoaguirre, Cortés nombra a las mujeres de acuerdo con sus necesidades y cancela las imágenes femeninas a gusto. Quiere atribuirse toda la gloria y nombra al sexo femenino cuando es inevitablemente necesario. Como algo excepcional Cortés introduce en su *Relación* el nombre de una mujer, la esposa del tesorero, Marina, que no debe confundirse con Marina²⁰⁹, la intérprete de Cortés: “é cómo hallaron en ellas á sus criados é caballos, ó á doña Marina, muger del dicho tesorero, se certificó questaban en la cibdad, y se aseguraron ya cerca del dia, poniendo guardas por los caminos, ó así se apaciguó el dicho alboroto” (*Carta Rel.:* 387). El hecho de que Cortés mencione por su nombre a una mujer se debe presumiblemente a que dicha señora era española y de abolengo. En este pasaje queda claro que se trata de dos personas apodadas “Marina” pero que tuvieron vidas y formaciones muy distintas: “Asimismo presentó D. Marina, muger del tesorero Alonso Destrada, una cédula de la Emperatriz, nuestra Señora, en que decía la diesen los indios y estancia de Tlapa con relación que siendo suya se la quitaron” (*Carta Rel.:* 516). Doña Marina, la esposa de Alonso Destrada es una europea que tiene la capacidad de moverse en un juzgado y reclamar ante la reina su derecho, según ella, a la posesión de indios y tierras.

La primera vez que Cortés habla sobre las mujeres que le habían regalado después de la batalla de Tabasco, entre las cuales estaba Malinche, Malinzin o Marina como él la llama, lo hace de una manera indistinta y desapegada. Marina era la traductora y amante de Cortés (Quesada Gómez, 2004: 565). No obstante, reconoce que son inseparables, o sea, que él siempre la llevaba consigo:

Yo le respondí que el capitán que los de Tabasco le dijeron que había pasado por su tierra, con. quien ellos habían peleado, era yo; y para que creyese ser verdad, que se informase de aquella *lengua* que con él hablaba, que es *Marina*, la que yo siempre conmigo he traído, porque allí me la habían dado con *otras veinte mugeres*; y ella le habló y le certificó dello, y cómo yo había ganado á Méjico, y le dijo todas las tierras que yo tengo sujetas y puestas debajo del imperio de V. M., y mostró holgarse mucho en haberlo sabido, y dijo que él quería ser sujeto y vasallo de V. M., y que se ternia por dichoso de serlo de un tan gran señor como yo le decía que V. A. lo es; y hizo traer aves y miel y un poco de oro y ciertas cuentas de caracoles colorados, que ellos tienen en mucho, y diómelo (*Carta Rel.:* 429)²¹⁰.

²⁰⁹ La figura de la Malinche se analizará más detenidamente en el apartado 5.2.9 Malintzin: la doncella donada.

²¹⁰ Las cursivas son mías.

Este es el único caso en el que Cortés se refiere a Marina, la única presentación que ofrece con su nombre como persona individualizada del grupo, pero anonimizada porque la llama *lengua*²¹¹. En todas las *Cartas de Relación*, Cortés nombra solamente una vez a Marina por su nombre y ninguna como Malinche ni Malintzin. Se considera a Doña Marina, que es el nombre que Cortés le impone al bautizarla, como a una mujer que sobresale del resto por su presencia y relevancia pública y se hace con un espacio más allá del doméstico (Quesada Gómez, 2004: 565). El caso de Malinche es el caso de cancelación por su cercanía e importancia más relevante de todos los textos analizados en esta investigación. Si confrontamos los mismos hechos en las cartas de Cortés y en los escritos de Bernal del Castillo, es impresionante la diferencia y el protagonismo que adquiere esta mujer según el cronista, Hernán Cortés o Bernal Díaz del Castillo. No puedo citar otros ejemplos sobre Marina dentro de las *Relaciones* porque Cortés no nombra a Malinche por su nombre, sino que la trata de la *lengua*. “Hallamos la gente de los indios de él puesta á la orilla del agua, y el dicho capitán les habló con la lengua y faraute que llevábamos (*Carta Rel.:* 26).

En el siguiente pasaje se describe una *isotopía relacional* entre mujeres indígenas. Cortés explica cómo una india, le ofrece ayuda a su *lengua*, a Malinche a sabiendas de que los mexicas habían salvaguardado a sus mujeres e hijos y estaban preparados para atacar a los españoles.

Y estando algo perplejo en esto, á la lengua que yo tengo, que es una india desta tierra, que hobe en Putunchan, que es el rio grande de que ya en la primera relación á V. M. hice memoria, le dijo otra, natural desta ciudad, como muy cerquita de allí estaba mucha gente de Mutezuma junta, y que los de la ciudad tenían fuera sus mujeres é hijos y toda su ropa, y que habían de dar sobre nosotros para nos matar á todos; é si ella se quería salvar, que se fuese con ella, que ella la guarecería; (*Carta Rel.:* 73).

En el próximo fragmento, Cortés habla en general de las lenguas que tenían los españoles. Como no hace una descripción detallada del grupo no se puede inferir si

²¹¹ Se cree que el vocablo “lengua” que se usa en las crónicas para designar a los intérpretes proviene de la usanza en las expediciones marítimas medievales de fondear para tomar agua o *tomar lengua* con los habitantes locales. Alonso y Baigorri continúan explicando que en la transmisión de la cultura del colonizador la oralidad tuvo más importancia que la lengua escrita porque la mayoría no sabía leer ni escribir y además porque para llevar la palabra de Dios, según la tradición evangélica, se hacía hablando. Por este motivo se entiende que el creador le otorgara el don de las lenguas a los apóstoles, convirtiéndolos de esta manera “en los primeros «intérpretes simultáneos» de la Historia y a Pentecostés en el primer «máster» de interpretación simultánea conocido.” (Alonso&Baigorri, 2004: 2-3). “El mediador era un pertrecho logístico que se tenía muy en cuenta en las expediciones a lugares desconocidos.” (Alonso&Baigorri, 2004: 3).

se trata de un grupo formado solo por mujeres o no debido a que el sustantivo femenino plural “lenguas” puede englobar también a personas del sexo masculino. “Y les habló con los intérpretes y lenguas que llevábamos, dándoles á entender como él venia á estas partes por mandado de VV. RR. AA. á les hablar y decir lo que habian de hacer que á su servicio convenia, y que para esto les rogaba que luego se fuesen á su pueblo” (*Carta Rel.:* 18). En el siguiente ejemplo no se sabe quiénes forman parte de ese grupo de intérpretes. El cronista solamente hace referencia a las tres mujeres anónimas que recibieron como regalo por parte del cacique

Vinieron algunos dellos, é por una lengua que alli iba se les dijo é dio á entender como no era la intención de la gente que alli iba de les hacer daño, y con esto se aseguraron alguna cosa, y trajeron maiz é aves é tres mugeres en presente que dieron á dicho capitán. (*Carta Rel.:* 43).

En este pasaje tampoco se reconoce si los intérpretes que ayudaron a Cortés en la conquista fueron mujeres: “E yo les comencé á facer mis requerimientos en forma, con los lenguas que conmigo llevaba, por ante escribano” (*Carta Rel.:* 62). Cortés relata cómo presionó a un indio para obtener información, pero tampoco en este caso ofrece datos sobre las lenguas: “o hice tomar uno dellos disimuladamente, que los otros no lo vieron, y apartóme con él y con las lenguas, y amedrentóle para que me dijese la verdad” (*Carta Rel.:* 63).

Se presume que en este grupo de *lenguas* estaba Marina porque siempre iba con Cortés tal como el mismo conquistador lo admite. Las mujeres están sometidas a una constante reificación, aun las españolas Catalina Suarez, la Marcaida, o Juana de Zúñiga, ambas esposas de Cortés (Quesada Gómez, 2004: 565). Pero como es habitual, Cortés informa de manera general sobre los intérpretes sin dar detalles ni rasgos individuales, por el contrario, se refiere a su propia valentía y a su capacidad de ver la oportunidad para hacer sus negocios: “é así lo asentó un escribano por las lenguas que yo tenia; y todavía determiné de me ir con ellos, así por no mostrar flaqueza, como porque desde allí pensaba hacer mis negocios con Muteczuma” (*Carta Rel.:* 72). Tanto Cortés como Gómara callan sobre la presencia de Marina (Quesada Gómez, 2004: 565). Paz opina que Malinche, la amante de Cortés, es el símbolo de la entrega porque apenas deja de serle útil al conquistador, este la olvida. No obstante, ella representa a las indias fascinadas, violadas o seducidas por los españoles (Paz, 1995: 224). Por estas razones, la falta de datos sobre las mujeres que ayudaron a este conquistador y la ignorancia sistemática de Malinche y del grupo femenino, sostengo que Hernán Cortés cancela la imagen femenina en las *Cartas de Relación*.

6.3 Bernal Díaz del Castillo y la puesta en valor de Malinche.

El prisma a través del cual los cronistas observan el mundo y a las mujeres es decisivo a la hora de plasmar su mirada al papel. Quesada Gómez plantea la idea de que en la época de Bernal Díaz del Castillo había otros cauces de transmisión alternativos al libro y que la novela de caballería, el romancero y el cancionero tradicional son determinantes dentro de la *Historia verdadera*, filtros éstos a través de los cuales son percibidas las mujeres por este cronista-soldado (Quesada Gómez, 2006: 565). Dentro de la gran paleta temática de la *Historia verdadera*, uno de los aspectos más importantes para esta investigación es el tratamiento de Malinche, el tercer tipo de intérprete según Alonso y Baigorri (2004: 5), la india culta, que conoce varias lenguas y las costumbres de diversas sociedades. Doña Marina, además de realizar su trabajo como intérprete aportaba el conocimiento de las culturas, de las sociedades que visitaban y se vinculaba estrechamente con caciques de la zona (Alonso & Baigorri, 2004: 5). Las personas con las que ella tenía contacto por su labor mediadora estaban muy satisfechas, y según Alonso y Baigorri, una importante parte del éxito de la expedición de Cortés se debió a su actividad diplomática con los caciques (2004: 5). Doña Marina es un personaje recurrente en su obra teniendo otra importancia que la que adquiere en la obra de Cortés. Este último la nombra solo una vez en sus cartas a Carlos V, diciendo que le fue obsequiada junto a otras veinte mujeres de las cuales no nos proporciona su nombre. Bernal Díaz del Castillo resalta la figura de Malinche. Por qué Cortés elimina su figura es una incógnita, se pueden hacer una serie de innumerables hipótesis, por ejemplo, que siendo mujer e indígena no merecía ser parte de una carta oficial, que el capitán no se quisiera rebajar a escribir sobre ella quitándose protagonismo, que la inteligencia de esta mujer pudiera haber podido opacar el lugar preferencial que él deseaba para sí en sus escritos o que no quisiera develar datos sobre la vida privada de ambos ya que tenían un hijo en común, aunque era bien sabido por todos que el hijo de la Malintzin era de Cortés, “estuvo la Doña Marina con Cortés, y della hubo un hijo, que se dixo Don Martin Cortés, que el tiempo andando fué Comendador de Santiago”. (*Historia verdadera*: 100)

Fuggle (1989) hace un análisis sobre la representación de Malinche en *Bernal Díaz del Castillo cuentista: la historia de Doña Marina*. En el mismo Fuggle expone que el personaje de Malinche irrumpe en la narración unas páginas antes de que inicie su propio capítulo, caracterizando su calidad moral con un comentario auctorial y anticipando la conversión y el protagonismo que tendría más tarde. Díaz del

Castillo le dedica todo el capítulo XXXVII, *Como Doña Marina era Cacica é hija de grandes señores y señoras de pueblos y vasallos, y de la manera que fue traída á Tabasco*. Fuggle explica que luego de la caracterización inicial empieza el cuento que ya se había anunciado a través del título del capítulo y que el mismo se abre con una intrusión directa del autor-narrador que, como “regista”²¹² da aviso de la interrupción del hilo narrativo y comienza a relatar sobre Doña Marina (Fuggle, 1989: 940). Habla sobre su biografía, el encuentro de Malinche con su familia después de años de no verse y da gran cantidad de detalles: “Doña Marina, como desde su niñez fué gran señora de pueblos y vasallos; y es desta manera: que su padre y su madre eran Señores y Caciques de un pueblo que se dice Painala, y tenia otros pueblos sujetos á él obra de ocho leguas de la Villa de Guacacualco” (*Historia verdadera*: 102). El cronista explica la razón de esta digresión en el relato, lo hace para demostrar que ella no fue una mujer más, sino una gran mujer que se distinguía de las otras por su nobleza como por su moral (Fuggle, 1989: 940). El tema del cuento y a los que se refiere la estructura bipartita del relato es al señorío de doña Marina y a su grandeza espiritual. Fuggle asegura que para el cronista los dos rasgos “están intrínsecamente unidos: la grandeza espiritual y virtud de doña Marina proviene de su alta cuna y es esta calidad natural de su persona la que la hace terreno fértil para que crezca en ella la semilla del cristianismo” (1989: 940). Por ello esta subordinación de una cualidad a la otra está reflejada en la estructura bipartita del cuento, el segundo núcleo, que trata sobre la grandeza espiritual de doña Marina, se subordina al primer núcleo, que es donde se la muestra señora de vasallos (Fuggle, 1989: 941). Lo cierto es que Díaz del Castillo cree que Malinche es el ideal femenino de la época porque cumple tres requisitos, es decir; es cristiana, madre abnegada y esposa. No expresa qué sucedía con su proveniencia racial pero sí enfatiza su origen aristócrata, “Doña Marina, como desde su niñez fué gran señora de pueblos y vasallos; y es desta manera: que su padre y su madre eran Señores y Caciques de un pueblo que se dice Painala” (*Historia verdadera*: 102) Bernal Díaz crea a doña Marina a su imagen y semejanza sobre un modelo bíblico que responde a un molde cultural tradicional conocido, le da una identidad que la hace reconocible y le otorga existencia dentro de la cultura occidental (Fuggle, 1989: 943).

²¹² Fuggle hace referencia a la segunda función del narrador de Gerard Genette («Discours du récit». In: *Figures III*, Paris, Seuil, 1972. pp. 225-268)

Díaz del Castillo le otorga a Malinche el lugar que Cortés le niega y desarrolla de ella una amplia representación literaria. Se observa que admira a Malinche y quizás a las otras diecinueve mujeres también, aunque no lo especifica. “no fué nada todo este presente en comparación de veinte mugeres, y entre ellas una muy excelente muger, que se dixo Doña Marina, que así se llamó despues de vuelta Christiana”. (*Historia verdadera*: 98) En esta cita compara los objetos que recibieron de los indios, como oro y otros obsequios con las veinte indias que recibieron a cambio y enfatiza que los presentes no se podían comparar con ellas. Díaz del Castillo no proporciona el nombre de las compañeras de Malinche, pero sí nombra con nombre y apellido, por ejemplo, a los carpinteros que trabajaban para ellos: “mandó Cortés á dos de nuestros carpinteros de lo blanco, que se decían Alonso Yañez, y Álvaro Lopez (ya otra vez por mí memorados)” (*Historia verdadera*: 98). En este caso también se podrían hacer una serie de conjeturas que son casi imposibles de responder, como es el hecho de que Bernal Díaz no se interese por el nombre de las mujeres. Esta secuencia de hipótesis se basa en la ausencia textual de los nombres femeninos. Esto podría estar ligado a una falta de interés, a falta de conocimiento, o quizás al cronista solo le importaba Malinche por el papel político de ella y por la relación que esta mantenía con Cortés, lo que llevaría a pensar que encauzó su relato a aquello que le daría prestigio como autor. En cuanto a la hipótesis de que el idioma haya supuesto un inconveniente a la hora de saber sus nombres, no lo considero viable porque a todas las indias se les dio un nuevo nombre cristiano: “y luego se bautizáron, y se puso por nombre Doña Marina aquella India é señora que allí nos dieron, é verdaderamente era gran Cacica, é hija de grandes Caciques, y señora de vasallos, y bien se le parecia en su persona” (*Historia verdadera*: 99). Sin embargo, la mayor incógnita es por qué considera que no tiene sentido nombrarlas. Él mismo dice que no recuerda el nombre de todas pero tampoco nombra a aquellas que sí recuerda: “y á las otras muger es no me acuerdo bien de todos sus nombres, y no hace al caso nombrar algunas, mas estas fuéron las primeras Christianas que hubo en la Nueva España” (*Historia verdadera*: 99). A pesar de que no las nombra por su nombre de pila sí que recuerda y visibiliza a las mujeres aztecas que se incorporaron en la lucha de la batalla de Tlatelolco (Perales Piqueres, 2020: 313).

Sin embargo, la mujer que visibilizó sobre todas las otras fue Malinche. La imagen de Marina fue aceptada y repetida por años, esto dice algo sobre los dotes de narrador y convencimiento de Bernal Díaz; pero también el éxito de su historia radica en que

aporta al lector una historia que éste identifica y valora dentro de su propia cultura (Fuggle, 1989: 943). Bernal Díaz pone en valor a las mujeres, específicamente a Malinche.

6.4 Bartolomé de Las Casas. El salvador de las almas indígenas femeninas.

La *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* es un texto hipercrítico en especial en cuanto respecta a las mujeres. El mismo el sacerdote ve a las mujeres indígenas y la injusticia que se ejerce contra su pueblo. Bastaría el siguiente fragmento para considerar la magnitud del desasosiego que inundaba a Las Casas al relatar un suceso acontecido en *La Española*:

Los cristianos, con sus caballos y espadas y lanzas comienzan a hacer matanzas y crueldades extrañas en ellos. Entraban en los pueblos ni dejaban niños, ni viejos ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaban y hacían pedazos, como si dieran en unos corderos metidos en sus apriscos. Hacían apuestas sobre quién de una cuchillada abría el hombre por medio o le cortaba la cabeza de un piquete o le descubría las entrañas. Tomaban las criaturas de las tetas de las madres por las piernas y daban de cabeza con ellas en las peñas. Otros daban con ellas en ríos por las espaldas riendo y burlando, y cayendo en el agua decían: “¿Bullís, cuerpo de tal?” Otras criaturas metían a espada con las madres juntamente y todos cuantos delante de sí hallaban. Hacían unas horcas largas que juntasen casi los pies a la tierra, y de trece en trece, a honor y reverencia de nuestro Redentor y de los doce apóstoles, poniéndoles leña y fuego los quemaban vivos (*Destrucción*: 76-77).

El relato visibiliza a la mujer víctima de la espada del conquistador. Ella tanto como los hombres sufrían aterradoras torturas. En esta ocasión, Las Casas también clasifica a las mujeres entre sus estados, es decir, mujeres embarazadas, mujeres en el puerperio y mujeres que amamantaban. La lista de feminicidios es enorme, se asesina tanto a las madres como a sus niños.

Aunque normalmente no da nombres propios da innumerables ejemplos de mujeres en diferentes situaciones como esposas, madres, embarazadas, mujeres que dieron a luz recientemente, mujeres traficadas y violadas. En su capítulo sobre el “Reino de Yucatán” cuenta la historia de un hombre, presumiblemente un encomendero, que se esforzaba en dejar embarazadas al mayor número posible de indias para obtener más precio por ellas a la hora de su venta:

Este hombre perdido se loó e jactó delante de un venerable religioso, desvergonzadamente, diciendo que trabajaba cuanto podía por empreñar muchas mujeres indias, para que, viéndolas preñadas, por esclavas le diesen más precio de dinero por ellas. (*Destrucción*: 92)

En este caso, Las Casas, inculpa al presunto encomendero por su avaricia que lleva a cabo a través de las amerindias. Las Casas retrata a las indias con el estereotipo de mujeres mansas que son el medio para que el español cometa sus delitos, no las

juzga ni las culpabiliza, tiene compasión de ellas por ser utilizadas como animales de criadero. La violencia de género fue algo común durante la conquista y la colonia. El abuso sexual de las mujeres indias y castas fue frecuente y denunciado, pero raramente fue condenado (Lavrin, 1990: 11-12).

Las Casas no solo denuncia el comportamiento de españoles sin rango, sino que también lo hace con capitanes: “E llegó esto a tanta temeridad y desvergüenza, que al mayor rey, señor de toda la isla, un capitán cristiano le violó por fuerza su propia mujer” (*Destrucción*: 19). También enumera las acciones perpetradas por los españoles: “tantos daños, tantas matanzas, tantas crueldades, tantos captiverios e sinjusticias, que no podría lengua humana decirlo” (*Destrucción*: 49). No siempre proporciona el nombre de los criminales, esto hubiera podido reforzar su denuncia y hacerla legalmente más consistente, pero también el número de enemigos se hubiera incrementado aún más.

En el siguiente fragmento, Las Casas, pone de manifiesto su opinión sobre los “malos cristianos” que participan en la matanza de mujeres y muchachas, así como la opinión que tienen los indios sobre los “cruels cristianos” en un diálogo directo exclamativo e interrogativo:

Otra vez, yendo a saltar cierta capitanía de españoles, llegaron a un monte donde estaba recogida y escondida, por huir de tan pestilenciales e horribles obras de los cristianos, mucha gente, y dando de súbito sobre ella tomaron setenta o ochenta doncellas e mujeres, muertos muchos que pudieron matar. Otro día juntáronse muchos indios e iban tras los cristianos peleando por el ansia de sus mujeres e hijas; e viéndose los cristianos apretados, no quisieron soltar la cabalgada, sino meten las espadas por las barrigas de las muchachas e mujeres y no dejaron, de todas ochenta, una viva. Los indios, que se les rasgaban las entrañas del dolor, daban gritos y decían: “¡Oh, malos hombres, cruels cristianos!, ¿a las iras matáis?” Ira llaman en aquella tierra a las mujeres, cuasi diciendo: matar las mujeres señal es de abominables e cruels hombres bestiales. (*Destrucción*: 45,48)

Hay un cambio de perspectiva sobre el papel. Enfatiza lo que a gritos exclamaban los indios. Las Casas logra un estado empático con los aborígenes. El cronista desarrolla empatía con esta sociedad, logra captar la comunicación corporal no verbal porque deja ver como los indios, según su interpretación, se doblegaban por el dolor ante tanta maldad española y tan poco respeto hacia la figura femenina. El clérigo observa detenidamente a los indios y esto le posibilita leer los sentimientos en el *otro americano*, su tono de voz y sus gestos, llegando así a captar sus estados emocionales. De los cronistas de mi corpus, Las Casas es innovador, porque expone un punto de vista *nuevo*, ningún cronista hasta el momento había logrado empatizar

de esta manera con los indios. Por lo tanto, por este cambio de *focalización*²¹³, se puede afirmar que Las Casas es la clave para la ruptura en el modo en el que se estaba describiendo la colonización. El clérigo propone una visión de crónica y denuncia al mismo tiempo.

El fray dominico responsable de la creación de la *Leyenda Negra* no parece por su escritura un hombre misógino, ya que dice abiertamente que el comportamiento del conquistador en general en relación con las mujeres no es el propio de un cristiano. Por la forma de presentar el material se podría decir que es un adelantado a su época porque utiliza el desdoblamiento, diferencia entre “padres y madres”, en vez de utilizar simplemente el masculino genérico: “padres”. “En tres o cuatro meses, estando yo presente, murieron de hambre por llevarles los padres y las madres a las minas más de siete mil niños” (*Destrucción*: 40). De este modo da a la mujer un papel importante en la educación de los hijos y la trata como individuo independiente en cierta manera del hombre. Incluso llega a ensalzar a las mujeres que preferían quitarse la vida antes que permanecer bajo el yugo español y padecer hambre y esclavitud. Esta actitud se puede observar en el siguiente relato sobre el “Reino de Yucatán”:

No bastaría a creer nadie ni tampoco a decirse los particulares casos de crueldades que allí se han hecho. Solo diré dos o tres que me ocurrieron. Como andaban los tristes españoles con perros bravos buscando e aperreando los indios, mujeres y hombres, una india enferma, viendo que no podía huir de los perros, que no la hiciesen pedazos como hacían a los otros, tomó una soga y atose al pie un niño que tenía de un año y ahorcóse de una viga, e no lo hizo tan presto que no llegaran los perros y despedazaron el niño, aunque antes que acabase de morir lo bautizó un fraile (*Destrucción*: 90).

En este párrafo se puede observar como Las Casas, el sujeto cronista²¹⁴, narra el calvario de una india y de su hijo pequeño. El sadismo se vive durante toda la escena, refuerza el relato haciendo hincapié en que estos hechos se sucedían con cierta frecuencia pero que solo se referirá a algunos como calidad de cronista testigo. Deja el camino abierto para que el destinatario se plantee preguntas sobre por qué se producían estas acciones y sobre la identidad de los protagonistas. Las Casas se autolegitima constantemente recurriendo su presencia en las Indias durante los hechos: “Yo vide todas las cosas arriba dichas y muchas otras infinitas” (*Destrucción*: 22).

²¹³ Por poner unos ejemplos, la visión del otro en Colón y Cortés es totalmente diferente, distante, no hay empatía, el punto de focalización es opuesto. No hay diálogos directos en este ejemplo.

²¹⁴ Para ampliar el tema del “sujeto cronista” consultar la metodología de análisis de Sarissa Carneiro (2008a). Apartado 3.2.6

En los relatos de Las Casas es usual ver familias enteras que se suicidaban antes de sucumbir bajo el yugo español a causa del atropello que se cometía contra los aborígenes. En la *Destrucción*, Las Casas, denuncia repetidamente las injusticias llevadas a cabo a los indios, especialmente a las mujeres y a sus hijos, pero otra vez más se puede comprobar que no siempre ofrece datos precisos, sino que escribe sobre los españoles que los: “mensajeros son tan crueles, tan desapiadados y tan horribles tiranos, perdiesen por el mismo caso la hacienda y las tierras, la libertad, las mujeres e hijos con todas sus vidas, que es cosa absurda y estulta y digna de todo vituperio y escarnio e infierno” (*Destrucción*: 43) o como cuando en su relato sobre los reinos que había en la isla Española describe la situación que sufrían los indios y visibiliza la condición de la mujer, remarcando que estas habían tenido que cambiar sus tareas habituales por otras más pesadas en el campo, que no les daban suficiente de comer y entonces no producían leche, por consiguiente, los bebés padecieron:

e las mujeres ponían en las estancias, que son granjas, a cavar las labranzas y cultivar la tierra, trabajo para hombres muy fuertes y recios. No daban a los unos ni a las otras de comer sino yerbas y cosas que no tenían sustancia; secábaseles la leche de las tetas a las mujeres paridas, e así murieron en breve todas las criaturas (*Destrucción*: 32).

Se advierte que Las Casas observa detenidamente a las mujeres, sus tareas y funciones dentro de la sociedad. Frecuentemente pone énfasis en la condición de mujer “preñada” o “parida” y del abuso al que fueron sometidas sin importar este estado femenino especial como en este ejemplo sobre el trabajo forzado femenino en el puerto de Nicaragua: “Y han cargado e cargan hoy las mujeres preñadas y paridas como a bestias” (*Destrucción*: 52)



Fig. 9 De Bry, Jean Théodore, [1598] (2011) en: Casas, Bartolomé de las, *Illustrations de Narratio regionum Indicarum per Hispanos quosdam devastatarum*, Francfort del Meno, grabados (talla dulce sobre cobre), 14,5 x 18 cm, fuente: Bibliothèque nationale de France, p. 85

Las iconografías de Theodore De Bry son unos de los cuerpos gráficos más completos sobre el Nuevo Mundo de un autor del siglo XVI. Aunque el artista nunca estuvo en América su producción se instaló en el mundo protestante como un referente. La edición de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de 1597 ya contaba con diecisiete grabados que Theodore De Bry propuso como imaginario concreto sobre las Indias Occidentales (Engaña Rojas, 2010: 2). Engaña Rojas en su trabajo sobre *Lo monstruoso y el cuerpo fragmentado: el Nuevo Mundo como espacio de violencia, una lectura de la obra de Theodore De Bry en la construcción de la imagen indiana*, analiza la producción gráfica de Theodore De Bry sobre el Nuevo Mundo considerando la hipótesis de que ésta encierra una propuesta general sobre las Indias. El autor discute algunas lecturas parciales sobre la obra del artista a favor de la idea de que el flamenco se posiciona al interior de una “guerra de las imágenes”. Engaña Rojas considera que la representación gráfica indiana de De Bry no operaría como un comentario al discurso narrativo, sino “por el contrario, se articularía como un discurso político autónomo sobre el nuevo continente” (Engaña Rojas, 2010: 1) (...) “el aporte de De Bry en la «leyenda negra» se lee en el contexto mayor de la lucha independentista de los Países Bajos y el conflicto entre protestantes y la Iglesia” (Engaña Rojas, 2010: 5).

Las Casas también manifiesta que: “Las mujeres paridas, yendo cargadas con cargas que de los malos cristianos llevaban, no pudiendo llevar las criaturas por el trabajo y flaqueza de hambre, arrojábanlas por los caminos, donde infinitas perecieron” (*Destrucción*: 84). En otra ocasión, hablando del “Reino de Guatemala”, Las Casas expresa su desasosiego al ver cómo torturaban al pueblo indígena remarcando especialmente su pena por las mujeres con los hijos: “Y así las mujeres preñadas e paridas e niños y viejos e cuantos podían tomar echaban en los hoyos hasta que los henchían, traspasados por las estacas, que era una gran lástima ver, especialmente las mujeres con sus niños” (*Destrucción*: 73). Esta escena se puede observar en la siguiente iconografía:



Matanza de mujeres indígenas con sus hijos

De Bry, Jean Théodore, [1598] (2011) en: Casas, Bartolomé de las, Illustrations de Narratio regionum Indicarum per Hispanos quosdam evastatarum, Francfort del Meno, grabados (talla dulce sobre cobre), 14,5 x 18 cm, fuente: Bibliothèque nationale de France, p.74.

En el mismo párrafo denuncia cómo mataban a *los otros*, “todos los demás” (*Destrucción: 73*), o sea, los que no conformaban el conjunto de embarazadas, mujeres durante el puerperio, niños y ancianos. Por lo tanto, se deduce que de la siguiente manera asesinaban a aquellos que podrían luchar un poco más: “Todos los demás mataban a lanzadas y a cuchilladas, echábanlos a perros bravos que los despedazaban e comían, e cuando algún señor topaban, por honra quemábanlo en vivas llamas” (*Destrucción: 73*).

Es admirable que el dominico también se expresa sobre los derechos de las taínas y cuenta que podían heredar el puesto de cacique (Vallbona, 2003: 216). Las Casas tuvo la suerte de observar diferentes tipos de sociedades indígenas que se regían por regímenes patriarcales y matriarcales. Cabe mencionar que Rima de Vallbona estudia las culturas indígenas que fueron tratadas por los cronistas como Las Casas, Fernández de Oviedo y Guamán Poma, entre otros, y divide estas sociedades según su conducta patriarcal, aquí entran los incas, aztecas y caribes, y culturas indígenas de conducta matriarcal, como los mayas, taínos y chorotegas (Vallbona, 2003: 41- 42). Las culturas del continente americano eran heterogéneas, había tanto sociedades patriarcales como matrifocales (Rodrigáñez y Cachafeiro, 2007: 149). Bartolomé de Las Casas es el cronista salvador de almas, es quien visibiliza aspectos femeninos

que otros cronistas ignoran, como, por ejemplo, la poca frecuencia de las relaciones sexuales entre los indios a causa de la separación por sexo debida a la esclavitud en la isla Española “Y por estar los maridos apartados, que nunca vían a las mujeres, cesó entre ellos la generación” (*Destrucción*: 32).

6.5 Álvar Núñez Cabeza de Vaca. La visión desde la transculturación de varios tipos de mujeres americanas.

Lamentablemente no hay abundantes alusiones a las mujeres en los relatos novelescos de Cabeza de Vaca (O’Sullivan, 1970: 25). En la expedición de Pánfilo de Narváez, entre las 600 personas viajaban diez mujeres, pero ellas son ignoradas en las crónicas del fracaso, sin embargo, sí habla del destino de los caballos.

Dexava también comprado otro navio en la costa de la Avana, en el qual quedava por capitán Alvaro de la Cerda, con quarenta hombres y doze de cavallo, y dos dias después que llegó el Governador se embarcó, y la gente que llevaba eran quatrocientos hombres y ochenta cavallos en quatro navios y un vergantín (*Naufragios*, I: 12).

“La lista de los participantes es larguísima, pero las mujeres que en ella formaban, y que por el escaso número debió al menos merecer una mención, siquiera fuera colectiva, se omiten por entero” (O’Sullivan, 1970: 247). Más tarde Cabeza de Vaca nombra a un grupo de mujeres españolas, pero no se sabe ni quiénes son ni de qué expedición provienen.

El cronista inicia los comentarios sobre las indígenas al naufragar en la isla del Mal Hado en las costas de Texas, a partir de este momento él será testigo presencial mientras que López de Gómara y Oviedo complementarían sus escritos de lejos (Moore, 2013: 60). El cronista observa la resistencia de las indias: “Las mugeres son para mucho trabajo” (*Naufragios*, I: 53). Después del naufragio los indios encuentran a los sobrevivientes en las costas, los ayudan, y les prometen volver con víveres que en ese momento no tenían consigo. Esta ayuda se da a lo largo de algunos días durante los cuales también van con sus mujeres y sus hijos. En este grupo venían bastantes mujeres casadas de las que no se pueden rastrear su procedencia en el relato que precede, pero esto no impide que se acuerde de ellas cuando se convirtieron en motivo de perturbación entre su gente (O’Sullivan, 1970: 73). En este caso, Núñez Cabeza de Vaca no especifica sobre las mujeres; las agrupa junto a los niños:

Otro dia, saliendo el sol, que era la hora que los indios nos avian dicho, vinieron a nosotros como lo avian prometido y nos traxeron mucho pescado y de unas rayzes que ellos comen y son como nuezes, algunas mayores o menores; la mayor parte délias se sacan debaxo del agua y con mucho trabajo. A la tarde bolvieron y nos

traxeron mas pescado y de las mismas rayzes e hizieron venir sus mugeres e hijos para que nos viessen, y ansi se bolvieron ricos de cascaueles y cuentas que les dimos, y otros dias nos tornaron a visitar con lo mismo que estotras vezes (*Naufragios*, I: 46-47)

Describe los usos y costumbres de las indias que va encontrando a su paso, como ocurre con los otros cronistas las nombra, pero generalmente no las individualiza, en general permanecen anónimas y frecuentemente las vinculada a los niños. El cronista se detiene bastante en la mujer y las costumbres del matrimonio, sexo, embarazo, parto y cuidado de los indios (Moore, 2013: 61). Sobre la menstruación femenina se expresa afirmando que los indios de esa región no se relacionaban con las indias durante ese período de tiempo: “Y quando las mugeres estan con su costumbre no buscan de comer mas de para si solas, porque ninguna otra persona come de lo que ella trae” (*Naufragios*, I: 97).

En el relato de Cabeza de Vaca hay una peregrinación hasta la redención, similar a la que sufre Jesús:

Entre estos *vimos las mugeres mas honestamente tratadas* que a nin guna parte de Indias que ouiessemos visto. (...) Acontescia muchas vezes que de las *mugeres que con nosotros yvan* palian algunas, y luego en nasciendo nos trayan la criatura a que la santiguassemos y tocassemos (*Naufragios*, I: 119)²¹⁵.

En el ejemplo citado arriba, Cabeza de Vaca emite un juicio de valor sobre una comunidad indígena del norte de México que pertenecía a un grupo de tribus sedentarias. Relata cómo la gente se dirigía a ellos para que los tocaran y santiguaran, hecho que para los españoles era agotador debido a la gran cantidad de personas que requerían de sus servicios. El sujeto cronista habla sobre el sujeto colonizado masculino que *trata honestamente* a sus mujeres. Aquí es el género masculino quien realiza la acción de tratar bien a género femenino por ataviarlas con decencia, según el canon europeo del decoro. La visión del europeo localiza a la mujer indígena en una posición inferior en relación con el varón de su tribu. La desnudez es para el europeo del siglo XVI sinónimo de barbarie, de falta de cultura e ignorancia. El hecho de que sea la primera vez que Cabeza de Vaca ve a mujeres vestidas “decentemente” hace mella en su relato y repite dos veces su juicio de valor a lo largo de solo unos pocos renglones. Luego se adentra en el terreno sexual, algo que en realidad desde el inicio del párrafo estaba de manera latente, y expone claramente que las mujeres *iban* a ellos. Frutos de estos encuentros fortuitos nacerían los niños que serían los protagonistas de las bendiciones que estos españoles, los elegidos, iban a darles a

²¹⁵ La cursiva es mía.

sus propios hijos. La mirada del sujeto cronista se desplaza, pasa de ser un ser humano esclavo de los indios, probablemente un Mala Cosa, a sentirse una persona con prestigio en la comunidad.

El cronista cuenta que una vez que los españoles tomaron contacto con esas tribus, antes bárbaras y habiendo dejado los indios sus costumbres idólatras, supersticiosas y de adoración al demonio, también dejaron muchos hábitos que tenían y aprendieron las buenas y loables costumbres españolas. Este pasaje de Cabeza de Vaca es muy representativo porque se prepondera una cultura sobre la otra, también se debe subrayar que está apenas comenzando su aventura americana. Las costumbres europeas, para él, son loables y exquisitas mientras que las amerindias son despreciables. Además, las mujeres españolas, aunque no se sepa de quiénes se trata tienen un estatus más alto que las indias; son transmisoras de cultura, de buenas maneras y propagan los roles de género establecidos en España. Gracias a ellas, según Cabeza de Vaca, los indios obtuvieron lo mínimo necesario para vivir en una sociedad:

y con la continuada comunicacion de los indios con las mugeres españolas fueron aprendiendo de ellas las mas de las cossas que al sexo pertenezzen, lavores y otras haziendas, y los hombres las que también les pertenezian, y no trocadas las ocupaciones como de antes las tenían; y en fin, unos y otros se fueron haziendo y llegaron a ser muy ladinos, sagaces, y versados en todo lo que era nezessario para la vida humana en aquella esfera que a ellos podia corresponder (*Naufragios*, I: XVII-XVIII).

En una ocasión, Cabeza de Vaca, se explaya sobre el comportamiento de dos frailes, Bernaldo de Armenta y fray Alonso, que tenían secuestradas a treinta indias de doce a veinte años de edad a las que también golpeaban. Cabeza de Vaca, siendo ya Adelantado, admite que estos religiosos no tenían buena relación con él porque este los reprendía por no dar un buen ejemplo al pueblo:

Ansimismo fray Bernaldo de Armenta, y fray Alonso, su compañero, en los secretos me querían muy mal é trataban de my daño é perjuicio porque les rreprehendia el mal exenplo que daban al pueblo en tener consygo dentro de su casa é monesterio mas cantidad de treynta mugeres, hijas de los naturales, mozas de doze hasta beynte años, tan encerradas como sy fueran sus mugeres, y por celos que tubieron de un yndio principal que truxeron del rrio de Piquiri lo molieron a palos e si no se soltara le querian cortar el miembro, é amenazaron muchos crystianos por celos de yndias é las echaban en prisiones con grillos é les daban de açotes, é como yo lo supe se lo rreprehendí é mande que despidiesen las dichas yndias, de cuya causa se fueron a bibir dos leguas del pueblo (*Naufragios*, II: 39-40).

Evidentemente Cabeza de Vaca sanciona a los frailes, pero no se sabe de qué manera, puede haber sido una simple reprimenda verbal. Este pasaje cuenta un claro ejemplo de violencia de género que termina con el castigo de las víctimas y no de los

agresores. A las mujeres se les alega ser la causa de las reyertas cuando lo que había que solucionar era el rapto de estas. Una vez más las mujeres son consideradas como origen del pecado y por lo tanto, las damnificadas son exiliadas de la comunidad por generar celos entre la población.

La visión que expresa Cabeza de Vaca sobre la mujer indígena se puede decir que es muy amplia. Esto se debe a que viajó muchísimo por el continente americano y pudo comparar de primera mano costumbres completamente diferentes a las peninsulares. Durante los innumerables viajes realizados conoció diferentes culturas americanas, esto le permitió percibir con ojos diferentes a esa mujer que ya conocía y pudo compararla con las de otras partes de la geografía de Nuevo Mundo.

Este cambio ideológico diferencia a Cabeza de Vaca de los otros cronistas, Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Bartolomé de Las Casas, Reginaldo de Lizárraga, Jerónimo de Vivar y Bernardo Sahagún porque ninguno vivió la transculturación de una manera tal radical como la sufrida por él.

A través de los años la relación del Cabeza de Vaca con los indígenas cambia, se profundiza y también cambia la visión del otro porque parte del otro es ahora parte de sí mismo. El *otro* se añade al ser del sujeto cronista tanto en su cuerpo, a través de sus cicatrices y tatuajes, el denominado palimpsesto, como en su cambio cultural. Es decir, el cambio que se produce es físico y espiritual. Su visión del mundo muta y por ende, la representación del mundo femenino.

6.6 Jerónimo de Vivar y la visión de las mujeres del sur.

Vivar afirma que en marzo de 1554 llegaron a Santiago los habitantes de Concepción que eran 150 hombres y 50 mujeres (Orellana Rodríguez, 1988: 42). Relatando sobre el poblado de Santiago, Vivar dice que entre 1540 y 1558 la ciudad se ennoblecó porque se establecieron en la misma muchos oficiales y mercaderes. Además, dice que: “Ay muchos casados e muchas mujeres de Castilla e donzellas” (*Crónica y relación*: 254).

Los relatos de Vivar están cargados de sentimientos, describe como narrador testigo las vivencias de los sujetos colonizados, de los hombres, y en menor proporción de las mujeres. Como los otros cronistas, describe la apariencia de las mujeres, tanto en lo relativo a su físico como a sus vestimentas.

Las mugeres son de buen parecer. El abito d' ellas es vn sayo ancho que cubre los braços hasta los codos, y el faldamento hasta abajo de la rrodilla. Tienen sus adoratorios y çirimonias que los del Piru, enestidos por el demonio y acostunbran hablar con él los que por amigos se le dan. Acostunbran y vsan poner nonbre a los

niños de que naçen. Las mugeres se preçian de traer los cavellos largos y negros, y ellos por el consiguiente (*Crónica y relación*: 20).

El sujeto cronista comienza este párrafo emitiendo un juicio de valor: *las mujeres eran de buen parecer*, por lo tanto, compara a las indias con el canon de belleza de las europeas y llega a la conclusión de que eran bellas. También compara a las diferentes mujeres y sus atavíos, por ejemplo; las mujeres araucanas y las de la zona del Mapocho²¹⁶. Observa y describe detalladamente las vestimentas de estas mujeres a las que ve bien vestidas; detalla las faldas, los sayos, como también los adornos de cobre que usaban. Incluso da su opinión sobre la condición de grandes hechiceras de ciertas mujeres indígenas, la función religiosa relevante que cumplen las mujeres araucanas contraponiéndola con las mujeres del Mapocho, centro de lo que hoy es Chile (Orellana Rodríguez, 1988: 126). Vivar da copiosas descripciones sobre los indios e indias, compara a las mujeres de la provincia de La Concepción con las del Mapocho y vuelve a emitir un juicio de valor diciendo que *son de buen parecer*, además describe sus gustos *precíanse mucho de los cabellos* demás agrega *no son frías y ellas son bien dispuestas*, esta afirmación podría considerarse como la interpretación de sujeto cronista sobre lo que él cree que son los rasgos eróticos y sexuales de las indias.

Vivar relata cómo Pedro de Valdivia derrotó a los indios, tomó prisionero a Michimalongo en un fuerte y cómo, con criterio de estadista los convenció para que llevaran a sus mujeres e hijos y parte de sus tropas a trabajar para los españoles en las minas de oro y en los asentamientos agrarios:

Y quando fueron adonde el caçique les avia mandado, no lo hallaron, y traxeron las mugeres syn el oro. Dixo Michimalongo que no hiziesen mal a sus mugeres, y que él hera su prisionero, y que todo hera suyo: «A ti lo doy y a ti lo ofresco, y de aqui en adelante te serviré como devo». Respondió el general qu' él le daría sus muxeres sanas y syn ofensa, y con ellas el oro, sy lo truxesen, porque él no venía por oro (*Crónica y relación*: 57).

En este diálogo Vivar habla de la vitalidad, de la salud de las mujeres y de las posibles violaciones que no ocurrieron. Además de entregarle a sus mujeres sanas, Vivar remarca que Valdivia también se las entrega sin ofensa, sin marca, lo que aumenta el valor de las rehenes y por añadidura le suma el oro. Las mujeres son este caso moneda de cambio, objetos con los que se negocia la salud y las finanzas.

En esta sazón allegaron las mujeres y hijos del caçique Michimalongo. Luego el general las mandó dar y entregar al caçique, y le dixo: „Toma tus mujeres y hijos, y pesame porque no truxeron el oro para dártelo tambien, pues es tuyo, que yo al

²¹⁶ Véase el capítulo 4: Visiones de mundo y el universo femenino en los textos fundacionales americanos.

presente no tengo necesidad d' ello. Búscalo entre tus yndios que ellos lo ternan escondido, y aprovechare d' él que yo no lo quiero“ (*Crónica y relación*: 58)

Valdivia vuelve a demostrar su aparente generosidad y honor de caballero medieval al devolverle las mujeres e hijos al cacique. También se muestra altruista al mencionar que el cacique Michimalongo puede conservar su oro, “pues es tuyo”, dice el mismo Valdivia. Sin embargo, puntualiza que, en ese momento, él no tiene urgencia de poseer oro. Toda la maniobra de Valdivia sigue la estructura de “un utilitarista y maquiavélico estratega dentro del proceso de conquista” (Chávez Fajardo, 2014: 201). Su proceder es definitivamente táctico porque como no tiene una necesidad inminente del oro, por consiguiente, tampoco su generosidad es real.

Vivar también se hace eco de la bigamia masculina, las leyes de herencia, los rituales de los velatorios y entierros y los casos de canibalismo por parte de los indios. En el siguiente párrafo habla sobre los tipos de bigamia y poligamia, derechos conyugales de herencia y casamiento entre parientes:

Y desde muere algún señor ereda los señoríos el hijo de la mujer primera que vbo, puesto que son casados con diez y doze mugeres, según su posibilidad. Y sy no tiene hijo en esta primera muger, ereda el hermano, y donde no, el pariente más çercano. Casanse con hermanas y sobrinas. La gente común se casa con vna y dos mugeres. No tienen en nada hallabas dueñas o no (*Crónica y relación*: 160).

Vivar también se refiere a los usos medicinales de hierbas, los juegos de azar de los indios²¹⁷, las costumbres de las indias de pintarse la barba, los pechos, las muñecas y los brazos, como muchísimos otros temas que completan el panorama etnográfico de Chile. También informa sobre las diferencias “en el papel de la mujer en las ceremonias religiosas” (Orellana Rodríguez, 1988: 136). Asimismo, hace referencias demográficas como cuando nombra a las 50 mujeres que vivían junto a 150 hombres en Concepción.

En una ocasión relata cómo se comportaron las mujeres en 1549 al saber que el gobernador estaba herido debido a una caída del caballo en el campo: “Puso tanta tristeza en la çiudad q«e todas las señoras que avia, mugeres d'España, avnque pocas, lloraron, y todos los varones, entendiendo que les faltava el que les avia de rremediar” (*Crónica y relación*: 157). Vivar se sitúa en este suceso como narrador

²¹⁷ Jerónimo de Vivar describe con gran detalle un juego con piedras o granos de maíz y una varita. Los indios del Mopochó “son muy grandes tahures, tanto que muchas veces juegan las mugeres e hijos, y ellas son muy tahures de este juego y juegan lo que tienen”. (Vivar, [1558], 1966: 135). Es importante la observación del cronista porque en este pasaje reconoce la habilidad de todo el pueblo para este juego. Nombra a las mujeres, las hace parte de un grupo femenino sin dejarlas simplemente dentro la comunidad, aclara que tanto hombres como mujeres son muy hábiles en el mismo. Aunque una vez más, como en tantos otros cronistas, vemos al grupo femenino íntimamente relacionado con de los *niños* o *hijos*.

testigo y describe las emociones tanto de mujeres como de varones (Orellana Rodríguez, 1988: 76). Este es un ejemplo muy evidente de lo que se espera en esa época del comportamiento femenino europeo tradicional, el comportamiento de la mujer está ligado a la honra familiar. Las mujeres muestran el recato y angustia por el varón herido, *sienten* la futura ausencia. En este pasaje hay dos verbos fundamentales, llorar y entender. *Llorar* es un verbo visceral íntimamente vinculado a lo primitivo, mientras que los hombres *entienden* el problema, es un verbo racional. De aquí se desprende el conocido binomio, la razón masculina versus la emoción femenina.

Anteriormente se discutió sobre el paralelismo entre Vivar y Bernal Díaz del Castillo. Un punto interesante es cómo se refieren los dos soldados sobre las mujeres de sus jefes, Bernal Díaz admira a Malinche y Vivar se dirige a la amante de Valdivia como la *dueña honrada*, una *gran señora*. “Y quando allegó a la puerta de la casa, salió vna dueña que en casa del general estava, que con él avia venido syrvriendole del Piru, llamada Ynes Juarez [Suárez], natural de Malaga” Vivar busca realzar la valentía de esta mujer y compara su heroísmo con las cualidades de un buen capitán: “Como sabía rreconociendo lo *que* qualquier buen capítan podia rreconocer, echó mano a vna espada e dio d’ estocadas a los dichos caçiques, temiendo el daño que se rrecreçia sy aquellos caçiques se solcavan” (*Crónica y relación*, 70). La aparición de Inés Suárez en la *Crónica y relación* es ínfimamente menor que la de Malinche en *Historia verdadera*.

López de Mariscal afirma que en las crónicas de México las menciones sobre las mujeres van desapareciendo en pos de la preocupación por el oro y para introducir información sobre los esclavos o para dar cuenta de las relaciones de poder. Por lo tanto, si los indígenas en general pasan a un plano secundario en la focalización de los narradores testigos, las mujeres indias pasan a ser parte de la tercera magnitud (López de Mariscal, 1997: 157). Si esta idea se extrapola al reino de Chile, la visión de Vivar no es muy diferente de la de los cronistas del norte. Como se explicó anteriormente basa su narración en el primer Gobernador don Pedro de Valdivia, en la empresa conquistadora y esboza una visión etnocentrista de la mujer del sur.

6.7 Bernardo de Sahagún y la meticulosa recuperación de la mujer indígena.

El monje franciscano Sahagún es uno de los cronistas que narra con más esmero la cultura indígena y sobre todo las actividades que realizaba la mujer: la educación y el

cuidado de los hijos, los trabajos domésticos, el aprendizaje del tejido y del hilado, el oficio de partera, la lactancia materna practicada por todos los estratos sociales hasta los dos años del niño y la participación en las artes adivinatorias.

Sahagún no realiza comparaciones entre la maternidad en España y en América. En el siguiente ejemplo, Sahagún ofrece solo la visión americana de la relación entre la matrona y la futura madre. El cronista informa sobre los consejos que daba la partera a la embarazada para que el niño no sufriera ninguna enfermedad:

Otros mandamientos ó consejos daba la partera á la embarazada, para que los guardase entretanto que duraba la preñez; por ejemplo, que no comiese aquel betún negro que se llama tzietli [ó chicle] porque la criatura por esta causa no incurriese en el peligro que se llama netentzoponiliztli²¹⁸, y que no se hiciese el paladar duro, y las encias gruesas, porque no podría mamar, y se moriría (*Historia general*, II: 180-181).

Aquí Sahagún precisa sobre el uso del chicle en la embarazada y sostiene que puede causar el destete e incluso la muerte:

También decían que la muger preñada si mascase aquel betún que llaman tezdilli [hoy chicle] la criatura cuando naciese, padecería de lo que llaman motentzoponiz, (hoy mozezuelo)²¹⁹, ó sea embarazo en la respiración, que mueren de ello las criaturas recién nacidas, y causase, de que cuando mama la criatura, si su madre la saca de presto la teta de la boca, lastímase en el paladar y luego queda mortal (*Historia general*, II: 24).

Sahagún también describe el rol femenino en la sociedad azteca, especialmente dentro del estrato social más pudiente, el respeto por las ancianas, el papel de la mujer en las fiestas, danzando y cantando y en la religión en general²²⁰. El cronista no se remite solamente a las mujeres reales, sino que describe con sumo detalle las características de las diosas, por ejemplo, la llamada Tlaculteutli, o diosa de las cosas carnales, a la que denomina otra Venus: “Esta diosa tenía tres nombres: el uno era Tlaculteutli, que quiere decir la diosa de la carnalidad” (*Historia general*: I: 10). A cada diosa, Sahagún, le dedica un capítulo del Libro Primero.

La siguiente ilustración perteneciente al Libro Primero, clasificada según la línea de trabajo de Barbero Richard (1997: 354) como imagen del grupo uno porque amplía la información del texto de Sahagún, muestra a cinco mujeres de perfil. A la izquierda se encuentra la diosa Cioapipilti, patrona de las mujeres que mueren en el parto, con el pelo recogido a los lados, aros de oro y sandalias rojas. Alrededor de la diosa hay tres

²¹⁸ Netentzoponiliztli: s.v. (Sah.) tipo de enfermedad especial de los niños, que les impedía mamar. R. *Tentli, tzoponia*. (Simeón, 1997: 336)

²¹⁹ mozezuelo. m. *Mx*, rur; *Ve*, pop; *PR*, obsol, rur. Enfermedad del tétanos en recién nacidos contraída al cortar el cordón umbilical.

²²⁰ Para entender la visión de los cronistas a nivel temático véase el capítulo 5. Visiones de mundo y el universo femenino en los textos fundacionales americanos.

ninfas descalzas que visten vipillis blancos con guardas rojas y cabello suelto porque eran jóvenes y solteras. Sahagún dice que los aztecas:

hacían fiesta á las diosas que llamaban *Cioapipilti*: estas decían que eran las mugeres que morían del primer parto. Decían que se hacían diosas y moraban en la casa del sol, y que cuando reinaba este signo descendían á la tierra, y herían con diversas enfermedades á los que encontraban fuera de sus casas. Tenían edificados oratorios á honra de estas diosas en todos los barrios donde había dos calles, que les llamaban *Cioateucalli*, ó por otro nombre *Cioateupan*. En estos oratorios tenían las imágenes de estas diosas, y en estos días las adornaban con papeles, que llamaban *amaieteuitl*. En la fiesta de estas diosas mataban á su honra los condenados á muerte por algún delito, que estaban en las cárceles (*Historia general*: I: 78).

A la derecha se encuentra la diosa Tlaculhteutl que viste un vipilli ceremonial blanco con adornos, ornamentos en la cabeza, cabello recogido y sandalias blancas con lazos rojos. Dehouve afirma que los atuendos dibujados por los informantes de Sahagún, no llaman mucho la atención, en cambio, sí lo hacen los adornos (2016: 8). Según Dehouve, los atuendos dibujados para los dioses, además de hallarse las descripciones en textos en náhuatl, también se encontraron en hallazgos arqueológicos, esto atestigua la importancia de las vestimentas en los rituales de personificación o *ixipla* (2016: 8). Probablemente tiene pintada la parte inferior de la cara porque está realizando un ritual para una fiesta o sacrificio. Tlaculhteutl, como la diosa Illamatecutli “llevaba en la mano por bordon una caña maciza obre que estribaba: esta tenía tres raíces y su sepa, y aquello iba ácia arriba, y la punta ácia abajo. A esta manera de baile decían *veculu*” (*Historia general*: I: 181).



Fig. 10 Sahagún, B. D. (1577) *General History of the Things of New Spain* by Fray Bernardino de Sahagún: *The Florentine Codex*. Retrieved from the Library of Congress, [En línea], Disponible en: <https://www.loc.gov/item/2021667837/>. Libro 1. Folio 33, v.

La siguiente iconografía perteneciente al Libro Primero, clasificada según la línea de trabajo de Barbero Richard (1997: 354) como imagen del grupo uno porque añade información al texto, presenta a cinco hombres a la izquierda y cinco mujeres a la derecha. Se trata de una representación balanceada de la humanidad donde todos lloran desconsoladamente porque no conocieron al Dios verdadero y no se arrepintieron de sus pecados. En cuanto al sonido es una imagen bastante suave, llevado a términos musicales es una ilustración escrita en *p* (piano) por las vírgulas de sonido que salen de los personajes pero que no tienen fuerza y caen deprimidas hacia la tierra. Los cinco hombres se encuentran en cuclillas y visten unas túnicas, atadas en los hombros iguales que las de las mujeres. Estas capas eran generalmente de tela cuadrada o rectangular, de algodón o fibra de maguey, constituida de varios lienzos cosidos (Dehouve, 2016: 23). En cambio, la segunda imagen la conforman un grupo de doce mujeres arrodilladas y descalzas que lloran con gran tristeza y exclaman por su desdicha. Es una imagen con algo de volumen porque solo hay una mujer que grita y expresa su dolor con voz fuerte como se aprecia por la gran vírgula del sonido que sale de su boca. Una de las diferencias entre las mujeres de la primera y la segunda ilustración es cómo llevan el cabello, en la primera lo tienen suelto por lo que se podría tratar de mujeres jóvenes y solteras, en cambio, en la segunda, lo llevan recogido y con un adorno, probablemente se trataba de un grupo de mujeres casadas. La vestimenta de estas mujeres consta de una falda denominada cueitl, que consistía en una manta rectangular larga enrollada alrededor de la cintura y una camisa llamada huipilli larga. Las prendas no parecen estar adornadas salvo por una guarda con líneas en la parte inferior de la falda.



Fig. 11 Sahagún, B. D. (1577) General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex. Retrieved from the Library of Congress, [En línea], Disponible en: <https://www.loc.gov/item/2021667837/>. Libro 1. Folio33, imagen 100.

Cabe destacar que la apreciación de Sahagún es la de una sociedad muy estricta con las mujeres, que preservaba por todos los medios la honra femenina, entendiéndose esta como la pureza virginal, medida a través de un sacerdote influido por su época y su religión. Como se dijo antes, Vallbona clasifica a los aztecas dentro de las sociedades indígenas patriarcales con un sistema muy riguroso para la mujer en el que ésta es sometida y utilizada (2003: 200). De ahí que es difícil reconocer qué tanto se debe a una interpretación que pasa por la lupa católica y cuánto resta del sustrato azteca. Algunos investigadores como Klor de Alva (1988/1992) que, aunque reconoce en Sahagún al padre de la etnografía moderna, lo critica por haber contaminado los conceptos aztecas con las interpretaciones cristianas²²¹. A esto Klor de Alva llama “contra-narrativa de la continuidad porque se fundamenta la derrota y los principales

²²¹ Véase: Klor De Alva, Jorge: The Work of Bernardino De Sahagun: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico (University of Texas Press, 1988) y Klor De Alva, Jorge: “El discurso nahua y la apropiación de lo europeo” De palabra y obra en el Nuevo mundo. Imágenes interétnicas, ed. Miguel León Portilla (México: Siglo XXI, 1992).

de la cultura azteca se convierten” (1992: 341). Por esta razón la estrategia de los frailes es “implantar en la mente indígena la concepción franciscana de la religión autóctona” (Klor de Alva, 1990: 203). Evidentemente la sociedad azteca, según la percepción de Sahagún, tenía algunos valores patriarcales en lo que se refería al trato de las mujeres que coincidían con los cánones medievales católicos europeos, en los que excluían a las mujeres de las actividades comerciales y también de las que implicaban poder. Una de las razones que condicionaban a la mujer a esta posición subalterna era el grado de militarización de la sociedad azteca (Rodríguez 1991: 3). No obstante, cuenta Sahagún que algunas mujeres que provenían de estratos sociales menos acomodados sí trabajan en actividades comerciales, como la venta en el mercado de prendas de vestir como las tejedoras:

La tejedora de labores tiene por oficio tejer mantas labradas, ó galanas y pintadas: la que és buena de éste oficio, es entendida y diestra en su oficio, y así sabe matizar las colores, y ordenar las bandas en las mantas, al fin hácelas labradas y galanas de diversas colores (*Historia general*, III: 34).

También las hilanderas y las costureras confeccionan sus productos con esmero: “La hilandera tiene por oficio hacer lo siguiente: saber escarmenar y sacudir bien lo escarmenado” (...) La costurera sabe coser, labrar, y hechar buena labor en todo lo que labra; la que es buena costurera, es buena oficiala de su oficio (*Historia general*, III: 34).

En sus narraciones, Sahagún, utiliza frecuentemente el desdoblamiento de niños y niñas en lugar del genérico masculino: “allí delante de él ahujaban as orejas á todos los niños y niñas” (*Historia general*, I: 18); como también sucede con el caso de padres y madres: “A la hora de comer, que era al medio dia, sentábanse otra vez ordenadamente los niños, y niñas con sus padres y madres” (*Historia general*, I: 129). El fraile marca la diferencia de la educación de los niños y las niñas desde el nacimiento.

A lo largo del Libro Quinto, el fraile se concentra en augurios y amuletos preparados o relacionados con la casa de la mujer embarazada, el nacimiento, el corte del cordón umbilical, y, por ejemplo, la mujer embarazada:

Otra abusión dejaron los antiguos, y es, que la muger preñada se debía de guardar de que no viese á ninguno que ahorcaban, ó daban garrote, porque si le veía, decían que el niño que tenia en el vientre, nacería con una soga de carne á la garganta. También decían asimismo, que si la muger preñada miraba al sol ó á la luna cuando se eclipsaba, la criatura que tenia en el vientre nacería divididos los bezos ó labios, y por esto las preñadas, no osaban mirar al eclipse (*Historia general*, II: 23).

De acuerdo con Caso, dentro del folklore nahua, la luna por estar en permanente cambio y tener diferentes fases, tiene el atributo de comer partes del cuerpo humano.

Por este motivo se recomendaba a las mujeres aztecas no que no miraran a la luna, especialmente durante los eclipses porque el niño podría nacer, como informa Sahagún, con labio leporino, o como se dice en náhuatl, *tencuo* «comido de labio». (Caso, 2015: 361)

En el Libro Sexto, Sahagún, menciona la práctica ancestral de las parteras, habla sobre la elección de la partera, los cuidados durante el embarazo, la preparación para el parto y los baños rituales, entre muchos otros temas relacionados con la maternidad. En este fragmento se aprecia cómo la partera encendía el fuego o en caso contrario, alguna otra señora:

Oído esto la partera, al punto ella misma comenzaba á encender fuego para calentar el baño, y luego metía en el a la mosa preñada y la palpaba con las manos en el vientre para enderezar la criatura; v si por ventura estaba mal puesta, volvíala de una parte a otra; y si la partera se hallaba mal dispuesta, ó era muy vieja, otra por ella encendía el fuego del baño (*Historia general*, II: 180).

Sahagún relata sobre el rito de cortar el cordón umbilical en el cual la matrona disponía de diferentes maneras de este según fuese el bebé niño o niña:

Cuando cortaban el ombligo á las criaturas recién nacidas, si era varón, daban el ombligo á los soldados para que le llevaran al lugar donde se daban las batallas; decían que por esto sería muy aficionado el niño á la guerra; y si era muger, enterraban el ombligo cerca del hogar, y decían que ñor esto sería aficionada á estar en casa, y hacer las cosas que eran menester para comer (*Historia general*, II: 21).

Si era un varón iba a estar destinado a la guerra y si era niña iba a quedar relegada al ámbito familiar. La partera lo enterraba bajo las cenizas del hogar para señalar que en el futuro esa mujer estaría siempre en su casa, sería una buena esposa y prepararía con esmero los alimentos para su familia (Tarazona, 1991: 58).

Las parteras también eran las encargadas de llevar varias tareas: “Del bautismo de la criatura, y de todas las ceremonias que en él se hadan, del poner el nombre á la criatura, y del convite de los niños” (*Historia general*, II: 222). Al finalizar el bautizo llevaban al niño de vuelta a la casa: “Después que la partera ó sacerdotiza, había acabado todas las ceremonias del bautismo, metían al niño en casa, é iba delante de él el hachón de teas ardiendo, y así se acababa el bautismo” (*Historia general*, II: 221).

En la siguiente imagen, perteneciente al grupo uno siguiendo la clasificación de Barbero Richard (1997: 354) porque amplía la información del texto, se aprecia a dos mujeres que si realizan el rito del bautismo:

Para bautizar el niño, poníase la partera con la cara acia el occidente, y luego comenzaba á hacer sus ceremonias y á decir: „¡oh águila! ¡oh tigre! ¡oh valiente hombre nieto mío! has llegado á este mundo, y te ha enviado tu padre y madre el gran señor y la gran señora (*Historia general*, II: 222).

Se sabe que el niño de la imagen es un varón porque en ella se ve representado un arco:

hacíanle una rodelita y un arquito, y sus saetas pequeñas en número de cuatro, una de las cuales miraba al oriente, otra al occidente, otra al mediodía, y la otra al norte ó septentrión: hacíanle también una rodelita de masa de bledos, y encima ponían un arco y saetas, y otras cosas hechas de la misma masa (*Historia general*, II: 217-218).

La partera:

luego tomaba la rodela, el arco y el dardo que estaban allí aparejados, y decía de esta manera: «Aquí están los instrumentos de la milicia con que sois servido, con que os alhagais y deleitáis» (*Historia general*, II: 220).



Fig. 12 Sahagún, B. D. (1577) *General History of the Things of New Spain* by Fray Bernardino de Sahagún: *The Florentine Codex*. Retrieved from the Library of Congress, [En línea], Disponible en: <https://www.loc.gov/item/2021667837/>. Libro 6 de la retórica y la filosofía, 170 v.

Las mujeres reconocían a la partera como un sujeto de sabiduría, con el que contraían un compromiso social y divino, a su vez, la partera, al aceptar la petición de los familiares adquiría obligaciones tanto con la mujer, con su familia y con el bebé y esto le otorgaba un estatus jerárquico frente a la sociedad (Badillo-Zuñiga y Alarcón-Hernández, 2020: 227). Durante el parto y en el nacimiento las matronas dirigían rituales que iban de la partera a la parturienta, de la partera a las abuelas y madres de los esposos y viceversa (Badillo-Zuñiga y Alarcón-Hernández, 2020: 227). Bernardino de Sahagún relata lo que la familia de la embarazada, madre y otras mujeres le decía a la partera con sumo respeto y reconociendo su autoridad femenina:

«Muy amada señora y madre nuestra espiritual: haced señora vuestro oficio, responded á la señora y diosa nuestra que se llama Luylaztli, y comenzad á bañar a esta muchacha: metedla en el baño que es la flor de nuestro señor que le llamamos temazcalli donde está, y donde cura y ayuda la abuela, que es diosa del temazcalli que se llama Yoalticiti» (*Historia general*, II: 180).

Esto demuestra que estas mujeres vivían la práctica de la relación, su genealogía femenina con una transmisión oral de conocimiento de prácticas médicas de madres a hijas. Las parteras enseñaban, proporcionaban y transmitían saberes tradicionales sobre la educación de la pareja, el embarazo, el parto, el puerperio y la atención del recién nacido en su papel de mujer-anciana especialista (Badillo-Zuñiga y Alarcón-Hernández, 2020: 228). La autoridad femenina se demuestra en el reconocimiento a su saber, esta autoridad creadora del orden simbólico²²² hace a las mujeres anónimas autoras de saber original, pero se trata de una autoría y de una autoridad femenina, distinta a la autorización que la escolástica planteó en la relación «auctor»/«acutoritas» (Cabré i Pairet, 1995: 70). Sin embargo, desde casi el inicio de la colonia en Nueva España el saber médico intentaba institucionalizarse, y por este motivo, las parteras, herborista y sanadores representaban una peligrosa competencia (Martín Sánchez, 2005: 33-34). Este era uno de los motivos por los cuales los textos de Sahagún eran perseguidos, iban contra el dominio español²²³. Estas mujeres que describe Sahagún vivían en un espacio privilegiado de significación de la genealogía y del orden materno que no estaba censurados por el orden simbólico patriarcal. Según Sahagún, las mujeres estaban relegadas al ámbito familiar y la devoción por su marido era enorme, si una mujer incumplía los preceptos de honradez y fidelidad a su marido se la podía castigar con la muerte. Si en cambio se trataba de errores menores como hablar o reírse con un hombre recibían duras penitencias.

Mira que te guardes mucho que nadie llegue a ti, que nadie tome tu cuerpo. Si perdieres tu virginidad y después desto te demandare por mujer alguno y te casaras con él, nunca se habrá bien contigo ni te tendrá verdadero amor. Siempre se acordará de que no te halló virgen, y esto te será causa de gran aflicción y trabajo. Nunca estarás en paz; siempre estará tu marido sospechoso de ti. Oh, hija mía muy amada, mi palomita! Si vivieres sobre la tierra, mira que ninguna manera te conozca más que un varón. (*Historia general*, II, XIX: 130)

En contraposición a lo que dice Sahagún sobre México, Pedro Cieza de León, en su *Crónica del Perú*, afirma que en esa región la virginidad no es apreciada, sino que el contrario, era más honorable. Narra que los maridos corrompían a las doncellas antes de casarlas usando la lujuria. Utiliza los recursos del narrador testigo para legitimizar los acontecimientos haciendo uso de su memoria: “Y sobre esto me acuerdo de que en cierta parte de la provincia de Cartagena, cuando casan las hijas y se ha de

222 Véase: Muraro, Luisa (1991): *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti.

223 Véase: el apartado 3.2.7 Bernardo de Sahagún y la *Historia general de las cosas de Nueva España*.

entregar la esposa al novio, la madre de la moza, en presencia de algunos de su linaje, la corrompe con los dedos” (Cieza [1550] (1922): 173).

Como la partería prehispánica tenía una dimensión enaltecida, y la figura de la partera trascendía como sujeto social e histórico que practicaba el cuidado multidimensional en un sentido ritualista, es decir, incluía la dimensiones metafísicas, espirituales, corporales, morales, humanistas (Badillo-Zuñiga y Alarcón-Hernández, 2020: 229) esa representación femenina era demasiado importante para cancelarla. Por este motivo, Bernardino de Sahagún, recupera meticulosamente su presencia en la Historia general y le dedica varios capítulos que vinculan o hacen referencia a las parteras.

Clasificación de registros en la obra de Sahagún
donde se menciona a la partera y sus cuidados

Libro Quinto. De los agüeros y pronósticos, que los naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandijas para adivinar las cosas futuras.

En los capítulos:

- IX. Del ombligo

- X. De la preñada

- XI. De la casa de la recién parida

- XIX. De la mujer preñada

- XXXVI. Del baño o *temazcalli*

Libro Sexto. De la retórica, filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas, tocantes a los primores de su lengua, cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales.

En los capítulos:

- XXVI. En que se pone lo que los padres de los casados hacían cuando ya la preñada estaba en el séptimo u octavo mes; y es que los padres y parientes de los casados se juntaban en casa de los padres de ella y comían y bebían, lo cual, acabado, un viejo de la parte del marido hacía un parlamento para que se buscara una partera instruida en su oficio para que parteara a la preñada.

- XXVII. De cómo una matrona parienta del mozo hablaba a la partera, para que se encargara del parto de la preñada; y como la partera responde, aceptando el ruego, y de los avisos que da a la preñada para que su parto no sea dificultoso; donde se ponen muchas cosas apetitosas de leer y de saber y muy buen lenguaje mujeril y muy delicadas metáforas.

- XXVIII. De las diligencias que hacía la partera, llegada la hora del parto, para que la preñada pariera sin pena, y de los remedios que le aplicaba si tenía mal parto, donde hay cosas bien gustosas de leer.

- XXIX. De cómo las mujeres que morían de parto las canonizaban por diosas... ceremonias que se hacían, cuando la primera vez la partera ponía a la criatura (en la cuna) que era acabándola de bautizar, y de las palabras que entonces decía.

- XXX. De cómo la partera hablaba al niño naciendo, y las palabras que lo dice de halago, y de ternura y amor, donde se ponen muy claras las palabras que la ventura o buena fortuna con que cada uno nace, antes del principio del mundo, le está por los dioses asignada o concedida, y la partera gorjeando con la criatura preguntale qué suerte de ventura le ha cabido.

- XXXI. De lo que la partera decía al niño cuando le cortaba el ombligo, que eran todas las fatigas y trabajos que había de padecer.

- XXXII. De cómo la partera acabando de hacer lo arriba dicho, luego lavaba a la criatura, y de la manera que hacían aquel lavatorio, y lo que la partera rezaba mientras que lavaba a la criatura: eran ciertas oraciones enderezadas a la diosa del agua que se llama Chalchihuitlicue.

- XXXIII. Del razonamiento que hacía la partera a la recién parida, y de las gracias que los parientes de la parida le hacían a la partera por su buen trabajo, y de lo que la partera responde, donde hay muy esmerado lenguaje, en especial en la respuesta de la partera.

- XXXVII. Del bautismo de la criatura, y de todas las ceremonias.

- XXXVIII. Del bautismo de las niñas, en cuanto toca algunas particularidades.

*Tabla 7 Clasificación de registros en la obra de Sahagún donde se menciona a la partera y sus cuidados.
(Badillo-Zuñiga y Alarcón-Hernández, 2020: 330)*

Este franciscano es uno de los cronistas que más destaca a la mujer en sus obras, aunque, como los otros, de manera anónima y grupal. En concreto, la presencia de la mujer se observa en algunos pasajes destacados como las celebraciones de las ceremonias. Muy ilustrativos son los dibujos que se encuentran a lo largo del *códice*

en relación con las mujeres. Sahagún visibiliza a las mujeres hasta en las imágenes, hay varias ilustraciones sobre los tipos de mujeres en el Libro Décimo, como por ejemplo la mujer hidalga, la mala o la doncella delicada y de buen linaje. En la siguiente imagen, perteneciente al grupo uno siguiendo la clasificación de Barbero Richard, (1997: 354) porque amplia la información del texto, se observa a tres mujeres de perfil en el ámbito familiar. Ellas están preparando la comida y visten coloridos huipiles y llevan el pelo recogido. Una de ellas se está llevando un bocado de comida a la boca, la segunda, que está sentada probablemente está hablando y la tercera mujer sostiene una cesta con tamales. El cronista comenta sobre las diferentes artes culinarias de las mujeres aztecas y nombra los alimentos que se ven en la ilustración como los tamales y el pollo:

cuando el maíz estaba ya sazonado, gustaban lo que podían de las mazorcas grandes, para comprar con ellas lo que habían menester, y para comerlas cocidas y hacer de ellas tortillas y tamales, y así al tiempo de la cosecha no cogían sino muy poco, por haberlo gastado y comido antes que se sazonase; luego que habían cogido lo poco, compraban gallinas y perrillos para comer, y hacían muchos tamales colorados del dicho maíz, y estando hechos hacían banquete, y convidábanse unos á otros, y luego que habían comido bebían su vino, y así se comían en breve lo que habían cogido de su cosecha, y decían unos á otros, gástese todo nuestro maíz (*Historia general*, III: 126)

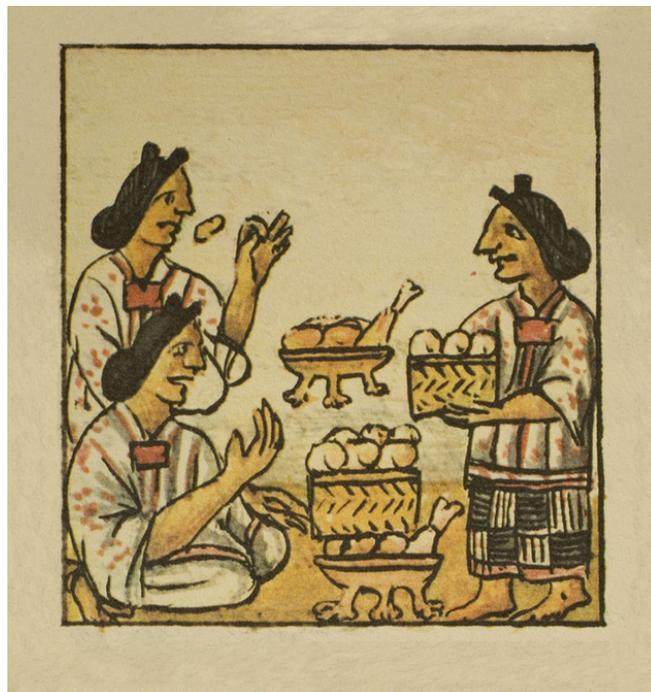


Fig. 13 Mujeres preparando comida en *Historia general*, libro IV, folio 69 reverso. Manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Edición facsimilar, 3 vols. México: Secretaría de Gobernación, AGN, 1979. Ubicación Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, Italia.
[En línea], Disponible en:
<https://www.noticonquista.unam.mx> Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), todos los derechos reservados 2019.

El relato de Sahagún es una narración que salta constantemente de sus recuerdos anclados en el pasado al espacio temporal en el que se escribe la crónica. La comprensión y representación del tiempo se produce en términos de espacio, por eso es adecuado intentar obtener los significados temporales, modales y aspectuales también a partir de un valor espacial. De esta manera se fundamenta el “mapa operativo” de Ruiz Campillo donde van a existir dos espacios (el actual y el inactual), y tres dimensiones modales de cada uno de esos espacios (positivo, aproximativo y virtual) (Ruiz Campillo, 2017: 22). Y por la Ley de correspondencia vertical (LCV) se explica a través de la recursividad la relación directa entre presente e imperfecto.

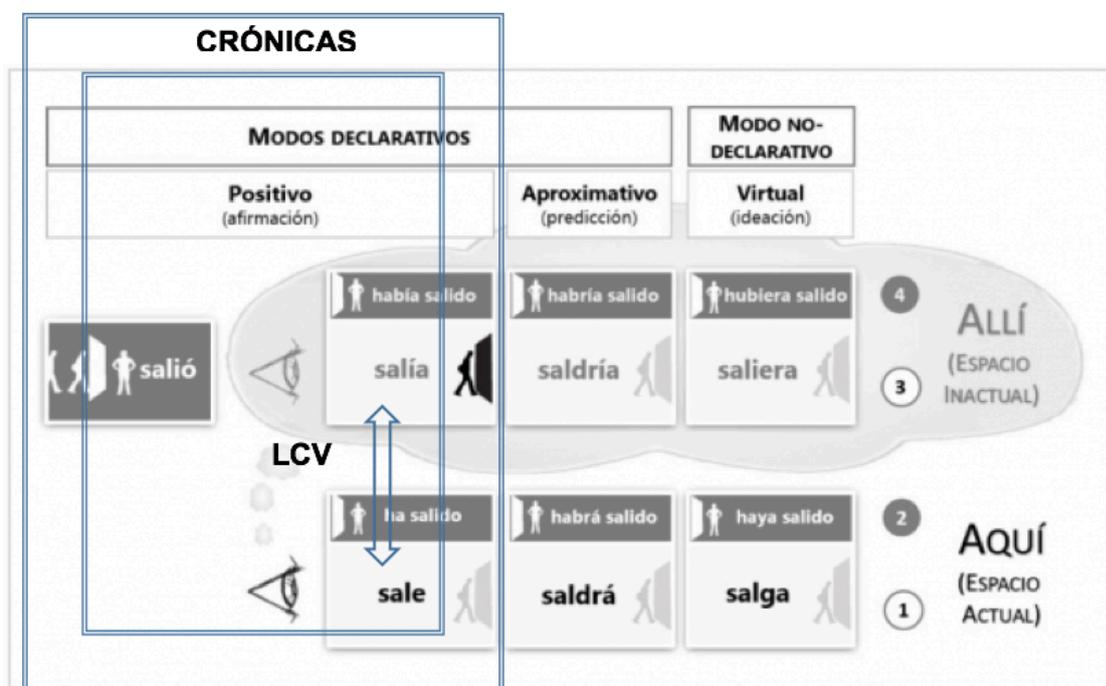


Tabla 8 Mapa operativo del sistema verbal en español (Ruiz Campillo, 2014: 70) y superposición del cuadro de la crónica de Silvina Masa (2019).

Basándome en el mapa operativo del sistema verbal español de Ruiz Campillo, concluyo en que en su mayoría las crónicas tratadas en esta investigación corresponderán a dos espacios, *actual e inactual*, del *allí* versus el *aquí*, donde los cronistas intercalaran sus narraciones a través de la ley de correspondencia vertical. Y, además, se hallan dentro del *modo declarativo*, dentro del submodo en el que la declaración es positiva, afirmativa y fuerte, característica de la crónica que quiere transmitir al lector la *verdad* del narrador testigo. Esto se aprecia en el uso del imperfecto y del presente en la crónica de Colón, por ejemplo y de Sahagún: “Otras tienen mas largos los cabellos” en confrontación en el mismo párrafo con:

Usaban también las mugeres teñir los cabellos con lodo prieto, ó con una yerba verde que so llama xihquilitl²²⁴, por hacer relucientes los cabellos, á manera de color morado, y también limpian los dientes con color colorado ó grana: usaban también pintar las manos, el cuello, y pecho. (*Historia*: 310)

El imperfecto es frecuentemente designado como el *presente del pasado*. Esta particularidad, la de ser un “*presente indicativo inactual*” (Ruiz 2017: 16) se debe a que tiene el mismo uso que el presente, es decir, costumbre y hábito. Los hechos pasados que se narran en las crónicas en pretérito imperfecto interesan solo en su duración, no es su principio ni final. Así, Gili Gaya, en una revisión crítica asegura que por esta esta razón el imperfecto otorga a la acción verbal un aspecto de mayor duración que los demás tiempos del pasado, especialmente con verbos imperfectivos, cuya imperfección refuerza (Gili, 1964: 124) “Como desactualización del Presente, el Imperfecto permite trasladar toda declaración sobre la realidad circundante que efectúa esta forma a una realidad alternativa” (Ruiz Campillo, 2017: 16). Esto es lo que sucede con Sahagún, él cronista traslada su realidad circundante al pasado y viceversa. “En una interpretación espacial del sistema, el Imperfecto representa exactamente el mismo significado que el Presente, con la sola diferencia de que el punto de referencia no es ‘aquí’ sino ‘allí’” (Ruiz Campillo, 2017: 18). En el caso de la *Historia general*, hay frecuentes saltos espaciales del “aquí” al “allí”. Y toda la gama de tiempos verbales y espacios van a conformar el tipo discursivo propio del género híbrido de las crónicas hispanoamericanas:

Tiempo y espacio se conjugan para proporcionar a este "tipo discursivo" —como lo denomina Walter Mignolo— una suerte de categoría otra en que lo central es la narratividad, pero sobre todo la mirada de quien relata aquello que desde su particular óptica es digno de ser narrado: el autor, el cronista con nombre y apellido. (Rioseco, 2008: 25)

La larga convivencia con la sociedad aborígen hizo que las vivencias de Sahagún estuvieran realmente arraigadas en sus memorias y al momento de escribir la vasta crónica alterna lo que vivió con lo que aún vivía el fray cotidianamente.

²²⁴ “Hasta el descubrimiento de los textiles de la cueva de La Garrafa en 1979, salvo lo comentado por Sahagún, no se tenía evidencia concreta del uso del tinte extraído de la planta del añil, conocido en náhuatl como *xihquilitl*, en textiles mesoamericanos prehispánicos. De igual manera, se ha conjeturado que el “azul maya” es un pigmento que combina el extracto de la planta del añil con la *atapulguita*, un elemento mineral. No se han encontrado a la fecha vestigios arqueológicos de la planta en sí, y no se sabe con certeza si fue cultivada o se recolectaba en forma silvestre”. Turok, Marta: “*Xihquilitl, nocheztli y tixinda*”, *Arqueología Mexicana*, núm. 17, pp. 26-33

6.8 Reginaldo de Lizárraga. El observador detallista de la figura femenina.

El dominico expresa fuertes ideas de discriminación racial contra las mujeres indias o negras que tenían a su cuidado criaturas criollas. Cree que ellas son bebedoras, sucias y mentirosas, aunque valientes; sin embargo, si de los criollos habla despectivamente, de los mestizos o montañeses tiene aún un concepto peor, dice que son ladrones, rebeldes y mezclados con indígenas, sus enemigos (Caillet-Bois, 1953: 605). El último capítulo de la primera parte de su *Descripción*, “Cómo se crían los hijos de los españoles que nacen en este reino”, lo dedica enteramente a juzgar a las mujeres, por una parte, a las indias o negras que crían a los criollos y por otra a juzgar a la mujer española que no permite que castiguen a sus hijos: “Pero en esto pueden tanto las madres, que no consienten castiguen a los hijos” (*Descripción*, I, CXVI, 308). Sostiene que nada provechoso podría originarse de la crianza por parte de mujeres indias, se suponía que la leche materna de las indias o negras podía corromper a los neonatos²²⁵. Con esta postura se daba una situación de privilegio mucho mayor a la mujer española peninsular sobre la mujer india o negra.

Nacido el pobre muchacho lo entregan a una india o negra que lo crie, sucia, mentirosa con las demás inclinaciones que hemos dicho, y críase ya grandecito con indiezuelos. ¿Cómo ha de salir este muchacho? Sacará las inclinaciones que mamó en la leche y hara lo que hace aquel con quien paca, como cada día lo experimentamos. El que mama leche mentirosa, mentiroso, el que borracha, borracho, el que ladrona, ladrón (*Descripción*, I, CXVI, 307).

Este prejuicio contra las nativas fue una constante en los textos de la época: se criticaba a los criollos por haber sido amantados con leche india porque se consideraba que la leche otorgaba más vínculos que la propia sangre, por lo tanto, eran seres inferiores a los españoles peninsulares (Noguerol, 1994: 11).

Tampoco se hace esperar su opinión desaprobatoria contra los indios, sin embargo, en varias ocasiones rescata la figura femenina india sobre la masculina subrayando que las cualidades femeninas son superiores a las masculinas: “De las mujeres nacidas en esta ciudad [está hablando de la ciudad de Lima], como en las demás de todo el reino, Tucumán y Chile, no tengo que decir sino que hacen mucha ventaja a los varones; perdónenme por escribirlo, y no lo escribiera si no fuera notísimo” (*Descripción*, I, LV, 143).

²²⁵ Había una creencia generalizada sobre los poderes de la leche materna. En 1635 el obispo de Popayán explica las razones por las cuales se deben preferir a los sacerdotes españoles peninsulares en lugar de los criollos, para argumentar su teoría se basa en la bondad de la leche española (Lavallé 1990: 325).

Por lo tanto, si considera que Lizárraga tiene en mejor concepto a las indias, a quienes según su parecer son dejadas, bebedoras, ladronas y embusteras, la imagen que tiene de los hombres aborígenes es totalmente nula. Al ser sacerdote pretende mostrar una cierta caridad cristiana en cuanto a la opinión de los amerindios, pero por otro lado enumera abiertamente los grandes vicios de los indios. Debido a su ministerio aboga por los indígenas, pero irremediabilmente señala sus defectos: servilismo, cobardía, crueldad, ingratitud, la mentira, el alcohol, las peleas, el robo y la pereza (Caillet-Bois, 1953: 605).

En ocasiones, Lizárraga, habla de la influencia que tiene el demonio en las Indias y de las inclinaciones que tienen los amerindios hacia el maltrato femenino

En aquel pueblo había un indio casado que a su mujer daba mala vida y aborrecía grandemente; ella era buena cristiana y devota de aquella imagen de Nuestra Señora; el marido, persuadido del demonio, sacola al campo para ahorcarla; echole la soga a la garganta y quí sola ahorcar; la india, muy de veras se encomendó a Nuestra Señora, y teniéndola ya su marido para lanzarla de un árbol abajo, apareciósele Nuestra Señora en figura de aquella imagen; el indio deja la mujer e pone pies en polvorosa, mirando para atrás, lleno de temor; la india quedó libre hallándose en el suelo, la cual también vio a Nuestra Señora en su favor; vínose a la iglesia, hincose de rodillas delante del altar de Nuestra Señora, dándola gracias; da noticia deste milagro al clérigo, hácese la averiguación, traen al marido, confiesa la verdad, que todavía estaba temerosísimo; llámase al corregidor de aquel partido, que a la sazón era don Jerónimo Marañón, convocáronse los clérigos comarcanos, hizose una solemne procesión con los indios del pueblo y otros que acudieron y algunos españoles que por allí se hallaron; luego se comenzaron a multiplicar milagros, que pintaron en las paredes de la iglesia; hizose libro pero algún luterano oculto que por allí pasó lo hurtó, más no pudo hurtar la memoria dellos, que como eran frescos no se habían y tornáronse a escribir (*Descripción*: I, LXXXVI, 221).

La cita arriba expuesta narra el advenimiento de un milagro que salvaba a una india cristiana de las manos de su marido indígena. A modo de libro de salmos, modales y buenas costumbres, como los que las mujeres españolas leían en sus ratos libres para reforzar su alma, el fray Lizárraga expone como una mujer india cristiana que se encomienda fervientemente a la Virgen María recibe su ayuda. De esta manera Lizárraga marca un modelo cristiano a seguir por todas las mujeres y por el pueblo en general. Le da una voz a la mujer india, dice que ella misma fue a la iglesia luego del acontecimiento a agradecerle a la virgen y cómo esta habla con el clérigo para contarle lo sucedido. Como es habitual en Lizárraga, subraya las cualidades negativas de los indios varones, en este caso la violencia y el temor. Para concluir la anécdota el fray sostiene que ocurrieron más milagros por esa zona pero que lamentablemente un ladrón, de quien supone que era luterano (único ser humano posible de cometer tal maldad) robó el libro donde estaban registrados todos los hechos. Sin embargo, el recuerdo de tales sucesos permaneció en el colectivo humano de la región. En cuanto

a la identidad de la india en cuestión, víctima de la violencia machista, no se sabe nada, permanece anónima como tantas otras mujeres a lo largo de las crónicas. Lizárraga solo da el nombre del corregidor del partido, Jerónimo Marañón, quien fuera convocado con los otros a la procesión: “llámase al corregidor de aquel partido, que a la sazón era don Jerónimo Marañón, convocáronse los clérigos comarcanos, hízose una solemne procesión con los indios del pueblo y otros que acudieron y algunos españoles que por allí se hallaron” (*Descripción*: I, LXXXVI, 221). Otra vez más se observa cómo alguien que no fue el protagonista de la historia, por el mero hecho de ser varón y de tener un cargo político, pasa a inmortalizar su nombre en las páginas de unas crónicas casi olvidadas.

El dominico se inscribe desde la cosmovisión horrorizada por la influencia del demonio y del pecado de los indios, además se muestra insatisfecho por el lento avance evangélico que impide llevar el acto de liberación de almas y de príncipes tiránicos (Acevedo, Alba, 2021: 239) A las mujeres, y especialmente a aquella hechiceras las relaciona con el demonio: Entre estas viejas hay grandes hechiceras, y hállanse en ellas las pitonisas que dice la Escritura, en cuyo ombligo habla el demonio” (*Descripción*, I, XCIX, 259).

En el siguiente pasaje se describe cómo una mujer es acusada por un religioso ante el arzobispo porque este se dio cuenta de que una india había fingido estar endemoniada cuando en realidad, según este hombre, ella se había prostituido y luego quedó embarazada. A pesar de la mentira y de su estado el religioso recomienda que le saquen el demonio que sí tiene la india dentro del cuerpo a fuerza de azotes. Lo que queda a la interpretación es si el demonio interno es la inclinación al pecado por parte de esta mujer o el fruto de una relación no bendecida:

El religioso luego conoció ser ficción y maldad, y al cura que la llevaba, llamado el padre Valle, dícele: Diga vuestra merced al señor Arzobispo que esta desvergonzada no tiene demonio, y el que tiene se le han de sacar del cuerpo con muchos y crudos azotes; y acertó en esto, porque volviéndola a su casa no fingió más el demonio, y se conoció que por usar de su cuerpo deshonestamente con un hombre fingió aquella maldad y remaneció preñada (*Descripción*, II, XVII, 18-19).

Lizárraga en poquísimas ocasiones nombra a mujeres por nombre y apellido, pero en estos casos se trata de españolas de alcurnia como el siguiente ejemplo:

Conocí en esta ciudad, entre otros vecinos y encomenderos, al capitán don Juan de Sandoval, hombre muy amigo de los pobres, gran cristiano, muy rico, casado con una señora muy principal de no menores partes que su marido, nascida en el mismo pueblo, llamada doña Florencia de Valverde, hija del capitán Diego de Mora y de doña Anade Valverde (*Descripción*: I, XVII, 69,70).

También menciona el caso de una señora que prestó dinero; “Prestolo allí doña Ana de Valverde 12000 pesos ensayados para su gasto” (*Descripción*: I, X, 47) y otro en el cual una mujer acogió en una casa a un soldado necesitado: “en casa de doña, Isabel Justiniano, señora principal, que movida de caridad le regalaba en su casa y curaba” (*Descripción*: I, X, 47).

En otros casos menos frecuentes nombra a mujeres indias. El siguiente pasaje trata de una madre y su hija pero cabe recalcar que también en este caso se trata de mujeres principales, como las designaba el dominico. La madre se casó con un indio y recibieron mercedes del Marqués de Cañete:

Esto asentado, con orden del Marqués volvió al Cuzco, donde se bautizó y casó con una deuda suya, en grado para los indios no prohibido, y dispensado por la Sede Apostólica, llamada la Coya, que quiere decir la Emperadora doña María, mujer de no mal parecer y de buen entendimiento; hízole el Marqués merced, en nombre de Su Majestad, de 12000 pesos de renta perpetuos en indios (*Descripción*: I, XVIII, 74).

Si bien Lizárraga nombra a doña María, la emperadora, el protagonista de todo el relato es mayormente su marido. Sin embargo, el cronista prosigue su relato con la hija de ambos, doña Beatriz, y de la educación femenina que tuvo y el posterior matrimonio:

Tuvo una hija, llamada doña Beatriz, heredera, porque no tuvo hijo varón, a la cual criaron, muerto el padre (no vivió muchos años después desto), en casa de un vecino principal donde la enseñaron toda buena policía y costumbres con las demás cosas que se suelen enseñar a las mujeres generosas; la cual casó después el Visorrey don Francisco de Toledo con el comendador Martín García de Loyola, como después diremos (*Descripción*: I, XVIII, 74).

Con su gran poder de observación, Lizárraga describe en el capítulo VIII una comunidad matriarcal que vivía cerca del río Motape²²⁶. Allí habitaban unas mujeres llamadas *capullanas* porque su vestimenta les cubría todo el cuerpo. Lizárraga observa: “los nuestros llaman capullanas, por el vestido que traen y traían a manera de capuces” (*Descripción*: I, VIII, 57). Relata que estas señoras son grandes mujeres muy fecundas, paren sin dolor, amamantan por doquier y son sexualmente muy activas. Eran las jefas del pueblo y que podían casarse varias veces, aunque el marido viviera, si es que este no les ofrecía suficiente placer sexual: “Estas capullanas, que eran las señoras, en su infidelidad se casaban las veces que querían, porque en no contentándolas el marido, le desechaban y casábanse con otro” (*Descripción*: I, VIII, 57). Estas afirmaciones que el fray Lizárraga efectúa sobre las mujeres del río Motape

²²⁶ Hoy en día conocido como río Chira. Nace en la Cordillera de los Andes, pasa por Ecuador, Perú y desemboca en el Pacífico.

dejan entrever el poder de decisión femenino dentro del matrimonio. El exmarido arrinconado y llorando ocupaba un lugar en la fiesta de bodas, aguantando las burlas de los novios mientras los otros invitados lo ignoraban y no le daban ni siquiera agua. El religioso hace partícipe al lector de su asombro, describe la gran libertad femenina de la que gozaban estas mujeres indígenas bajo su mirada europea. Por eso, quedan aún muchos interrogantes en cuanto a la interpretación de ciertas actitudes culturales que quizás hayan podido ser malinterpretadas como, por ejemplo, el desprecio de la pareja de recién casados hacia la pareja anterior de la capullana.

Lizárraga resalta especialmente cómo humillaban y se burlaban y de los maridos descartados del resto de la comunidad amerindia:

el marido, escogido se asentaba junto a la señora y se hacía gran fiesta de borrachera; el desechado se hallaba allí, pero arrinconado, sentado en el suelo, llorando su desventura, sin que nadie le diese una sed de agua. Los novios, con gran alegría, haciendo burla del pobre” (Descripción, I, VIII, 57).

En este párrafo, conociendo el criterio desaprobatorio de Lizárraga hacia los indígenas, queda la duda si realmente era así lo que el dominico relata o si es una artimaña literaria para enfatizar las debilidades de los indígenas hasta en el plano sexual, sin olvidar otros detalles como el llanto masculino, la humillación pública y la propia burla de un miembro de la comunidad.

Lizárraga contribuyó, junto a otros cronistas, a crear un imaginario de la figura femenina americana en el cual los instintos primarios son el eje motor de sus vidas y van contra el ideal femenino casto y recatado que dictaba el discurso de género. Cabe destacar que la mujer andina de las costas del Perú deja perplejos a los españoles, ellas “gobiernan como hombres”, las relaciones de género son completamente inversas, estas mujeres gozan de una distinción social, de una capacidad de acción y decisión, y además ejecutan un mandato tan varonil impropio de su género (Alvarado Escudero, 2016: 381).

Lizárraga se posiciona como cronista en una orilla muy europea, ve con detalle y describe a las mujeres españolas, y a esas mujeres mestizas e indígenas con la cuales no compartía sus ideas ni ideales.

Conclusión

Varios cronistas como Colón, Las Casas, Pedro Mártir y Vespuccio escribieron positivamente sobre las indias en sus diarios, crónicas e historias (Morales Padrón 1974: 126, Vallbona 2003: 210-211). Sin embargo, existe una profunda selección en los temas relacionados con el mundo femenino, es decir, los cronistas describen las

actividades realizadas por las mujeres que difieren con aquellas ejecutadas por las mujeres en Europa, solamente narran lo diferente, lo que no pueden clasificar dentro de su mundo patriarcal y teocentrista.

Los cronistas seleccionan debidamente lo que escriben sobre las mujeres, es decir, si escriben sobre mujeres lo hacen sobre las mujeres indígenas de alcurnia, si escriben sobre las actividades femeninas lo hacen solamente si estas se diferencian de aquellas tareas que realizan las mujeres en Europa o generalmente quedan como mujeres anónimas entre una multitud de personas y niños. Coincido plenamente con las conclusiones de Rima de Vallbona quien afirma que:

El problema de las crónicas consiste en que se menciona a las mujeres solo cuando sus costumbres son totalmente diferentes a las de España o cuando se trata de mujeres de cierta alcurnia. Esto es prueba suficiente de cómo el discurso falologocéntrico de la conquista manipulaba la escritura, no mencionando los nombres de las plebeyas, o incluyéndolas entre la mercancía, o como si fueran solo objetos de mercadeo o de placer, lo cual proyectaba un escenario que impedía al sujeto femenino establecer negociaciones. (Vallbona 2003: 194).

Los cronistas no pueden entender, no conciben, cómo las mujeres indígenas pueden desarrollar roles varoniles dentro de sus sociedades, como la capacidad de comerciar, la valentía y la fuerza guerrera. La cosmovisión de los cronistas está conducida por el pensamiento patriarcal europeo del siglo XVI que describe lo que no puede entender del otro, en este caso del género femenino americano, el matriarcado, el matrimonio, la poligamia, el embarazo, el cuidado de los niños, el régimen de herencia, la libertad femenina y algunas costumbres que diferían de las peninsulares. Estos fenómenos se repiten una y otra vez a lo largo del discurso patriarcal y teocentrista de todos los cronistas analizados en esta investigación.

En cuanto a los patrones utilizados por los sujetos cronistas se puede observar que los documentos por ellos escritos y analizados en esta investigación siguen una visión común de la conducta femenina entre el *deber ser* y el *deber estar* en la sociedad, hay, por lo tanto, una visión bastante general. A pesar de esta visión general, algunas mujeres durante el período temporal que comprende este trabajo consiguieron superar la limitación ideológica impuesta por el discurso colonial y pudieron hacerse con grandes riquezas sin un respaldo varonil (Alvarado Escudero, 2016: 382).

En este capítulo se prueba que las visiones de los cronistas evolucionan. Desde un punto de vista diacrónico las mujeres cambian ante sus ojos, aunque son más notorios los estados estáticos que rodean a la mujer que las transformaciones. El cronista del encuentro de culturas, Colón, veía a la mujer bajo el estereotipo de la bella, desconocida, hasta Las Casas que la representaba como mansa y buena, en

ocasiones, e inocente y digna de compasión en otras, hasta Sahagún que describe a a muchos tipos mujeres. Hay un espectro enorme de mujeres que van tomando fuerza e importancia si juntamos los testimonios de cada crónica. La evolución del cronista con respecto a la percepción de la otra cambia, muta y trasciende los límites geográficos y temporales.

Simplificando muchísimo las obras de todos estos ocho cronistas, puedo decir que Cristóbal Colón es el comerciante que ve por primera vez la belleza física de las mujeres americanas, por momentos cree haber encontrado el paraíso y así lo plasma en su relato. Hernán Cortés es el gran estratega que cancela la participación femenina en sus *Cartas de Relación* en un gesto para quedarse con los triunfos obtenidos. Bernal Díaz del Castillo es el soldado sin especial educación que pone en valor a la Malinche. Bartolomé de las Casas, considero que es el salvador de las almas indígenas femeninas y testimonia en favor de las naturales del Nuevo Mundo elogiando su honestidad. Sostiene que en su mayoría estas indias son gente moderada y templada que busca limpiar y curar el alma. Álvaro Núñez Cabeza de Vaca es el cronista que otorga la visión desde la transculturación de varios tipos de mujeres americanas. Jerónimo de Vivar ofrece una visión escueta de las mujeres del sur. Como Las Casas y Lizárraga, también Bernardino de Sahagún aboga por las indígenas honradas. Bernardo de Sahagún se preocupa por la meticulosa recuperación de la mujer indígena y de su memoria. Reginaldo de Lizárraga valora a las indígenas del sur e incluso las tiene por mejores en muchos sentidos que los hombres indígenas a quienes con frecuencia tilda de vagos. Lizárraga es el observador detallista de la figura femenina.

Más allá de lo esperado: textos de autoría femenina

*En eso estuve
por siglos de siglos
agachada la cabeza
como momia en cántaro
mordiéndolo el hilo
de permitidos laberintos
la boca solo abierta
en ceremonias de bostezo.*

María Elena Walsh, *Punto cruz*

Objetivos

7. Más allá de lo esperado: textos de autoría femenina

En este apartado se hablará de la mujer como autora o generadora de crónicas. Se discutirá sobre la libertad femenina. Además, se tratará las razones por las cuales escriben las mujeres y qué tipo de textos escriben. Posteriormente se tratará el tema del epistolario femenino durante la época colonial y el valor de la palabra escrita. se tratará la vida de un grupo de mujeres españolas que colaboraron activamente durante la colonización pero que no forman parte del tronco de este trabajo por no corresponder a los criterios del corpus. A pesar de no pertenecer al análisis de la investigación, este capítulo es relevante por la importancia de estas españolas en la sociedad hispanoamericana. El capítulo “Más allá de lo esperado” quiere visualizar a las mujeres que seguían la conducta esperada y aun así, o a pesar de ella, crearon textos o huellas que dejaron para que podamos rastrearlas a través de la historia. Más allá de lo esperado están estas mujeres que escribieron los textos inesperados y se movieron en las aguas de la no convencionalidad. En este capítulo se discutirá sobre quiénes fueron las mujeres que escribieron entre los siglos XV y principios del XVII en América, por qué lo hicieron y cómo lo hicieron. Luego se hablará del sujeto lírico femenino, de la voz que las mujeres tuvieron en las crónicas escritas por hombres españoles y la presencia de las mujeres dentro del pensamiento utópico. Posteriormente se nombrará a las mujeres que tuvieron relevancia en distintos aspectos durante esta época.

7.1 La mujer como autora o generadora de crónicas.

La libertad femenina.

Los comportamientos de las mujeres en relación con la libertad que gozaban en América nos llegan a través del prisma masculino que las observó y transcribió los sucesos en las crónicas fundacionales.

Cuando queda viuda María de Toledo, y por ser una persona noble, su reacción ante la muerte de su marido es un hecho público. Ella debe seguir la *conducta esperada* de esposa abnegada. María de Toledo no tiene libertad para mostrar otro tipo de comportamiento, se debe remitir al *deber ser* viuda y *deber estar*, a partir de ese momento y hasta que se dictamine el fin del luto, en un espacio cerrado y privado.

Fernández de Oviedo y Valdés relata cómo vivió María de Toledo la muerte de su marido:

digo que assi como la visoreyna, doña María de Toledo, supo la muerte de su marido el almirante don Diego Colom, é le ovo mucho llorado é fecho el sentimiento é obsequias semejantes a tales personas (porque en la verdad esta señora ha seydo en esta tierra tenida por muy honesta y de grande exemplo su persona é bondad, é ha mostrado bien la generosidad de su sangre) (Fernández de Oviedo y Valdez, Gonzalo [1547] (1851): 115).

El cronista ensalza las virtudes de María de Toledo, la honestidad, la bondad, la generosidad y su abnegación al marido, llorando su muerte como corresponde a una esposa y católica virtuosa que sigue la conducta esperada. Lo más interesante lo formula luego: “determinó de yr en España a seguir el pleyto que su marido tenia sobre las cosas de su Estado con el fiscal real” (Fernández de Oviedo y Valdez, Gonzalo [1547] (1851): 115). Aquí se pone de manifiesto la capacidad de esta mujer por luchar por su fortuna, toma a su hija Isabel y a su hijo Diego para emprender un largo viaje de vuelta y pelear por sus derechos. Es probable que temiera quedarse sin financiación, sin recursos económicos desamparada ante la ley por eso va a la corte para arreglar sus pleitos y negocios de ingenios de azúcar que tenía su marido (Fernández de Oviedo y Valdez, Gonzalo [1547] (1851): 120). Solamente deja en la ciudad a su hija mayor Phelipa, quien era una persona enferma y santa, según el cronista (Fernández de Oviedo y Valdez, Gonzalo [1547] (1851): 115).

Se admiraba por entonces ciertos criterios en la mujer española como la ascendencia y estirpe aristocrática, la belleza y aún más se ensalzaba el valor de la "fidelidad". Había estereotipos femeninos para los cronistas de Indias que bien podían ser Ana de Montalvo o María de Toledo a quien llaman “ilustre virreyna de las Indias” (Fernández de Oviedo y Valdez, Gonzalo [1547] (1851): 543).

Para poder comprender a la mujer en todos los contextos históricos es necesario considerar la libertad femenina en sus diversos aspectos. M^a. Milagros Rivera la define “como la manera de entender y vivir la libertad no fundada en la autonomía sino en los vínculos que dan intercambio y medida” (Rivera Garretas, 2006: 163). La revisión del discurso colonial considerando los textos femeninos como a una reivindicación de la participación de la mujer en América desde otra focalización implica una crítica a la representación binaria de los géneros, tendencia que se traduce en la historiografía colonial, al atribuir a la mujer un rol secundario en la colonización (Marrero Fente, 1996: 3).

Como ya he señalado antes no es tarea fácil conseguir cierta información sobre éstas mujeres porque frecuentemente se llega a un punto donde comienza el silencio. Por un lado, se observa la falta de continuidad presencial en los relatos de los cronistas y por otro, ellas, no son constantes como generadoras de textos en la línea histórica literaria. Claro que este último punto puede deber a varios factores ajenos a las mujeres como la pérdida de los manuscritos o la apropiación de la autoría femenina. Las mujeres en la América colonial se resignaron, algunas resistieron y en menor medida algunas se opusieron al sistema patriarcal como en los casos de mujeres que se presentarán en este capítulo. Como dice Luisa Muraro: “la resistencia femenina se ha demostrado más fuerte que el patriarcado, que intentaba subordinar completamente a las mujeres a su orden simbólico” (2010: 106).

La libertad femenina es relacional, no individualista, es fundamental para la lectura del derecho como la inviolabilidad del cuerpo a través de la genealogía femenina (Cigarini, 1996: 111,187). Se puede establecer una genealogía femenina definida: “Cada una de estas mujeres hace genealogía femenina con su vida y su hacer, pero hace una genealogía que se separa del esquema tradicional, el de la continuidad, en el que una o uno espera que otra u otro les sustituya en el mantener la vida y desarrollar las creaciones hechas” (Garí 2008: 17). A pesar de ello, la discontinuidad se puede observar como algo característico de la historia femenina que resalta que las mujeres nos han tenido la posibilidad de resaltar en las páginas de los libros. “Como descubre Luisa Muraro, consideran su experiencia y a ellas mismas como algo único, no repetible ni imitable.” (Garí, 2008: 18).

7.1. Textos de autoría femenina. ¿Por qué razones escriben las mujeres

¿Qué mujeres son las que escriben?

Este apartado pretende dar cuenta de una investigación de manera general sobre los documentos de autoría femenina como complemento de lo ya dicho de las crónicas de autoría masculina. La escritura femenina latinoamericana empieza a florecer con la escritura fundacional en los conventos. Los conventos son espacios de libertad femenina donde también se ejerce la genealogía femenina. Tanto en los conventos como en los colegios femeninos las crónicas fueron escritas por mujeres, como en los conventos masculinos por hombres; sin embargo, hay una diferencia fundamental, mientras ellos imprimían y publicaban sus obras, las mujeres escribían sin publicarlas (Muriel, 2000: 44). Las crónicas se iniciaban con la fundación de los centros religiosos,

las monjas sucedían el cargo de cronista de acuerdo con la voluntad de la priora, en otras ocasiones era la misma priora o la secretaria quienes ejercían el oficio de cronista, aunque el cargo no existiera como tal. (Muriel, 2000: 47).

Estos centros femeninos se empezaron a esparcir en México a partir de la fundación del convento de Nuestra Señora de la Concepción entre 1540-1550, afirma Lavrin; y cada ciudad importante quería tener uno como signo de rango urbano y religiosidad (1990: 16). El convento de la Concepción poseía una crónica vinculada a los inicios de la aculturación pero esta obra histórica se perdió (Muriel 2000: 47). Según Muriel, como los conventos, grandes colegios, y beaterios escribían crónicas, tuvo que haber casi un centenar de ellas pero por motivos de la excomunión que derivó en las Leyes de Reforma se perdieron muchos documentos (Muriel 2000: 47).

Según Muriel, existen solo algunas crónicas escritas por mujeres en ámbitos conventuales. Ella afirma que se conocen solo cinco crónicas manuscritas completas pertenecientes a archivos particulares (2000: 47) y además existen dos obras impresas, una se conserva en su totalidad y la otra parcialmente (Muriel, 2000: 47). Estos documentos denotan una autodefinición de las mujeres, se presumen sometidas a la sociedad patriarcal y dentro de sus posibilidades intentan contestar a las instituciones. En todos estos textos emerge mayoritariamente el tema religioso, los sermones y las cartas confesionales y otras que se utilizaban como medios de debate de temas filosóficos. Posteriormente estos escritos se redactaban por orden del confesor quien asignaba la tarea a las monjas.

Existen crónicas sobre conventos femeninos que fueron reescritas por hombres con base en aquellas que las monjas tenían manuscritas (Muriel, 2000: 45). Algunos religiosos callan este particular, hay otros, como el padre Méndez que lo confiesa escuetamente en su crónica inédita, y otros como don Carlos de Sigüenza y Góngora, admiten en los prólogos (Muriel, 2000: 45). Posteriormente, en el siglo XVIII, la pluma femenina toma más fuerza y la autobiografía se afianza en los centros conventuales, no siendo tan regulada por sus superiores (Muriel, 2000: 48).

Los textos de estas mujeres completan la visión masculina de la conquista y colonia que nos llegó a través del corpus oficial. Son textos que intentan dar luz a la oscuridad en la que las mujeres se encontraron durante siglos gracias a la censura literaria de los conquistadores. Las mujeres que escriben en América son aquellas que sienten la necesidad de comunicarse con su familia. Algunas privilegiadas podían hacerlo ellas mismas y otras, en cambio, tuvieron que recurrir a un amanuense.

Según Gonzalbo Aizpuru, en la primera fase de la colonia, que es la que atañe a esta investigación, solo los funcionarios públicos y los religiosos estaban familiarizados con el correo y con la escritura (2002: 53). Por esta razón, los amanuenses tenían la tarea de redactar las cartas privadas (Gonzalbo Aizpuru, 2002: 54). Las mujeres que aprendían a leer se encargaban de contarle con orgullo a sus maridos la nueva habilidad, que para ellas no era imprescindible, como en el caso de los hombres, sino más bien un conocimiento considerado superfluo (Gonzalbo Aizpuru, 2002: 54). Un sector de la sociedad prejuizaba a las mujeres, consideraba que ellas aprendían a leer tarde y mal, que no tenían poder de comprensión ni estructura en su sintaxis. Existía un temor, no siempre infundado, que sostenía que las ingenuas doncellas podían llegar a caer en peligrosas tentaciones (Gonzalbo Aizpuru, 2002: 53-54). No es de asombrarse que las jóvenes inexpertas se vieran envueltas en conflictos relacionados con declaraciones amorosas, mensajes secretos, intermediarias y enredos sentimentales y promesas de matrimonio si toda su vida estaba controlada por el poder jurídico encarnado en el *pater familias* o en su defecto, por el religioso a cargo. “Era normal que, en los colegios de niñas, una vez terminada la clase de escritura, se guardasen fuera de su alcance las plumas, la tinta y el papel, lo cual incluso se hacía constar en algunos reglamentos” (Gonzalbo Aizpuru, 2002: 54). Esta es otra razón más por la cual las mujeres no escribían, no podían disponer a voluntad de los instrumentos necesarios para la escritura.

Afortunadamente hubo mujeres que pese a todo pudieron escribir en América.

“A finales del siglo XVI y comienzos del XVII, hubo una poeta y cuentista, Francisca de Tolosa quién, sería la primera escritora que habitó en La Nueva Granada quizá también existió una Amarilis Santaferña” (Robledo, 1995: 26). Jaramillo corrobora esto: “Doña Francisca de Tolosa casó el año de 1591, en la ciudad de Santafé con Francisco Pérez, y no tuvieron hijos; y segunda vez con Lope San Juan de los Ríos. Médico natural de Sevilla, fue muy devota de San Clemente. Entendida en preciosos cuentos inventados” (Jaramillo, 1991: 28)

7.2 La escritura femenina en la época colonial. Un imperio regido por cartas

Hay diversos tipos claramente definidos de escritura femenina a lo largo de la historia. En el caso de las mujeres de la colonia, los aspectos temáticos de cartas privadas transatlánticas son a grandes rasgos recurrentes, tanto desde una perspectiva de género como lingüística: refieren a aspectos biográficos de las que escriben, a redes de familia, a relaciones de poder y negocios, a situaciones confusas relacionadas con

herencias, dotes y/o instrumentos escriturales. Hay, en muy pocos ejemplos, objetivos literarios, poética, pero también una amplísima gama de textos religiosos, de escritura conventual, vinculada con actos sacrificiales de las monjas, pequeños conflictos institucionales o extensos relatos autobiográficos.

De dudosa autoría son los textos poéticos y novelísticos. Lo cierto es que las posesiones españolas en ultramar fueron un *"imperio regido por cartas"* (Cortés Alonso 1984: 195), la mayoría de las cuales provienen de protocolos notariales y/o de reclamos por incumplimiento de promesas matrimoniales, matrimonios celebrados en ausencia con poderes y pleitos en busca de libertad para casarse de nuevo, intentados por mujeres que consideraban muertos a sus maridos ausentes. Son estas las famosas *"cartas de llamada"*, como las denomina Otte (1988: 25). Entre las cuales destaca el autor la de una señora de nombre, María Carranza que, desde Puebla, en el valle de Tlaxcala, le da a su hermano en Sevilla, España, instrucciones más que precisas sobre los alimentos que debe comprar, y como en tantas otras cartas le manda a comprar ropa blanca, debido a su gran coste en América:

Compre de Ronda quatro xamones de tozino, e quatro quesos, doze libras de arroz, y garbanso e haba, antes que le sobre que le falte, todas especias, vinagre y azeite, quatro botijas de cada cossa, tasajos de carnero y de vaca hartos y bien aliñados, y ropa de su vestir blanca y de paño, quanta pudiere traer, que vale aca mucho (Otte, 1988: carta 181, p. 167).

Pero además de los víveres para el viaje y para los parientes que ansiosamente esperan en las Indias había que llevar regalos y encargos varios como puntualiza la misma correspondencia. También le aconseja tener cuidado con los sevillanos, ella considera que son mala gente y viven de la rapiña, por lo tanto, antes del embarque hay mucho peligro de robo. Doña María Carranza finaliza la carta hablando a su hermano sobre su hermana, allí es cuando su narración tiene un giro y expresa sus sentimientos:

A mi hermana de mi anima le diri que tenga otra por suya, y que como no se le derrite el corazón como a mi de verla, y entiendo que ella es parte para no aver venido, pues ella es la que pierde y la que ha perdido en no gozar de tierra que no falta la comida y a darme buena vejez. Pidole, pues es su remedio, que luego se venga, y me de buena bejez con su benida y con la de mis deseados sobrinos» (Otte, 1988: carta 181, p. 168).

Se observa como a través de la escritura informal se profesa el profundo amor a su hermana como, así mismo, el resentimiento porque la misma no quiere partir hacia América. Le reprocha a su hermana que no vaya para disfrutar de esa nueva tierra y no le dé una buena vejez. Finalmente le dice a su hermano que será feliz cuando él esté en América junto a sus amados sobrinos. Valgan esos párrafos a modo de

ejemplo paradigmático de las cartas privadas, familiares, que revelan diversos aspectos de la vida colonial de las mujeres. No cabe duda alguna del valor de esas misivas testimoniales merced a las cuales se define el rol cotidiano de la mujer en la colonia y que les permite a muchas de ellas salir de los conos de invisibilidad que se generaron alrededor, expresar sus sentimientos de extrañeza, su acostumbramiento a la nueva vida o también hacer valer su derecho a decir y a actuar en condiciones que le permitan superar el rincón sombrío en el cual los hombres pretenden confinarlas.

Lo que se comprueba a través de la lectura de estos intercambios epistolares es que, una vez establecida una familia o parte de ella en el orbe nuevo, desde los primeros momentos se instauraba a la vez una intensa relación entre los numerosos pueblos de ambas orillas del Atlántico. Obsérvese en este texto, la carta a su prima de Isabel Mondragón, establecida en la localidad de La Serena luego de su llegada a Chile en 1569. En la misma la señora Mondragón escribe con gran ímpetu para pedirle a su prima que vaya a América con su marido y sus hermanas solteras. Ella está dispuesta a ayudarlos, expone directamente en la misiva que es rica, está sola y quisiera la compañía de su familia. Además, le explica a su prima que con sus contactos podría casar a sus hermanas huérfanas de padre y ofrecerles una situación social mejor.

[...] ansi os prometo que no / abria contento oy En En [sic] El mundo / que mayor fuese pa vuestras prima que beros / en su compania por Estar comosta sola / y sin hijo ninguno y muy Rica. pa pode / ros faborescer a bos y a vuestro ma / rido y a vuestras dos hermanas y por amor de / dios yos lo rruego. que Las traygays aca porque A / ca las casare muy bien y ansi os lo rruega Luis ternero // y vuestra prima que Las traygays con bos pues / estan guerfanas y sin padre y madre (AGI, IG, DHLH: fol. 167, citado por Contreras Seitz, 2003: 68).

Tres, por su parte, son los textos del siglo XVI que descubre en el AGI (Archivo General de Indias de Sevilla, España) el investigador Enrique Otte. Pertenecen al transcripto por Contrera Seitz, de Isabel Mondragón (15/09/1569), a Andrea de Morales (28/04/1592) y a Francisca Ramón (12/06/1592). A diferencia del texto de Isabel, los dos últimos corresponden al estereotipo documental del ámbito judicial con una escritura estándar y formal.

Las mujeres hablan con su familia con gran sinceridad sobre las condiciones en América y escriben, aunque no conscientemente sobre su mayor libertad en la toma de decisiones en lo respectivo a normas sociales que en España no hubieran podido hacer.

Leonor Márquez, su madre de Cristóbal Moreno, y Beatriz Márquez de Liana, su hermana de Cristóbal Moreno, las llevo Dios, y plegale a El de haberlas llevado, Dios las tenga en el cielo, que cierto ninguna falta me hacen que, aunque a su fallecimiento me puse luto, hice cuenta que era habito muy galano, que para poca gente lo es este habito, yo guste traerlo algunos dias, no digo esto porque las quería mal, cierto, sino porque con su falta tengo quietud, Dios me la de. (Otte 1996: carta 48, p. 77).

Andrea Morales luego de completar el protocolo inicial de la dirección, salutación y notificación, prosigue con el texto la exposición de los hechos. Explica a su madre que había fallecido su suegra y su cuñada, y que si bien, ella había llevado luto durante algunos días, al darse cuenta de que ese vestido era demasiado pomposo prefirió sacárselo y llevar el duelo en su corazón. Esta actitud hubiera sido imposible en España. En América las reglas sociales eran mucho más laxas que en la península donde el luto que se guardaba era un luto riguroso y luego el medio luto. Este debía ser mantenido durante meses e incluso años.

A la par que iban y venían embarcaciones trasladando mercancías, esclavos indígenas y/o metales preciosos se filtraban esas cartas de familia que por sus contenidos nos ponen en contacto con la mentalidad de la época. Por ellas podemos conocer cuáles fueron los factores significativos que estimularan éxitos y fracasos, cuáles permitieron concretar proyectos y realidades en aquellos personajes femeninos que hicieron a la historia de la conquista. Del segundo viaje de Colón consta el nombre de algunas de ellas, Catalina Vázquez, quien fuera comerciante, Catalina Rodríguez, y María de Granada.

A todas estas mujeres, ignoradas en su mayoría por los cronistas, las describe Eloísa Gómez-Lucena (2013) con nombre y apellido: como Inés Suárez quien viajó al Nuevo mundo en busca de su marido y allí se convirtió en heroína. Otras tomaron las riendas del poder o gobierno de sus haciendas como María Álvarez de Toledo en Santo Domingo, Beatriz de la Cueva en Guatemala o Juana de Zúñiga en México. Otras, fueron capitanas y soldaderas como María de Estrada en la conquista de México, Beatriz Hernández en la batalla de Guadalajara y Mencía de Nidos en Concepción, Chile, que mereció ser recordada por Alonso de Ercilla en su poema épico La Araucana. En México resalta la costurera Ana López y la viuda Pineda con su pequeño negocio de paños. En cambio, María de Ledesma, fue una rica prostituta de Potosí, cuya actividad se regía por unas ordenanzas burocráticas (Gómez-Lucena 2013: 9). No menciona esta autora los lances literarios que muchas mujeres intentaron y hace énfasis, como puede observarse, en escritos masculinos. De ello habrá que decir sucintamente que la mayoría de los hechos que se novelizan o se intentan relatar con

perspectiva histórica a partir de todas las mujeres mencionadas en el párrafo anterior se distancian notablemente de la historia oficial y se inscriben en la tradición literaria de la épica renacentista. Como afirma una investigadora chilena refiriéndose a *La Araucana* (Ercilla, 1574): "son seres ficticios que actúan bajo nombres aparentemente indios, en un ambiente idealizado que nada tiene en común con la naturaleza de Chile" (Schwartz Lerner 1972: 616-617).

Existe una cantidad importante de obras escritas por hombres que idealizan en el mismo sentido que el poeta Ercilla las actividades sociales, amorosas o guerreras de las mujeres. Se destacan, entre ellas, *La miscelánea austral* (1602) de Diego D'Avalos, *El jardín de flores curiosas* (1570), de Antonio de Torquemada, el *Diálogo de las condiciones de las mujeres* (1544) de Cristóbal de Castillejo, los *Diálogos de apacible entretenimiento* (1605, prohibido por la Inquisición) de Gaspar Lucas Hidalgo o la *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco* de Antonio Tello (1653) publicada en 1891.²²⁷

En el Río de la Plata y el Reyno de Chile solo se tiene constancia de la existencia de tres documentos de la época colonial temprana producidos por mujeres. Se trata, en primer lugar del "Memorial" y la "Información de méritos y servicios" (1626) de Catalina de Erauso, más conocida como "la monja alférez", cuyo texto, probablemente apócrifo, pero ya no está contemplado en este trabajo debido a que es un documento del siglo XVII; en segundo lugar se encuentra la carta que envía Isabel de Guevara (1556), integrante de la expedición de Pedro de Mendoza en la región, texto dirigido a la reina Juana para que se reconozcan sus propios méritos y servicios; y en tercer lugar se halla la "Información" (1564) de Mencía Calderón de Sanabria: son en realidad dos misivas que reproduce Morla Vicuña (1903) en la que reclama le repongan bienes que como consecuencia de un ataque de barco francés le fueran hurtados a los navegantes españoles.

7.3 Una cuestión de género

Judith Butler, en "Inscripciones corporales, subversiones performativas", artículo del libro *El problema del género*, trata el tema del género en vinculación con la identidad. Ella retoma la frase célebre de Simone de Beauvoir enunciada en el contexto del *El segundo sexo*: "*Una*²²⁸ *no nace mujer, sino que deviene mujer*". A partir de esta frase,

²²⁷ Véase el apartado 7.6 La voz de la mujer en las crónicas.

²²⁸ "One" en el original inglés.

Butler se formula una serie de preguntas: ¿Cómo se puede devenir mujer si uno (one) no ha sido mujer desde el comienzo? ¿Y quién es este *one* que deviene? ¿Es algún humano que deviene su género en determinado momento? ¿Cómo se deviene un género? ¿Cuál es el momento o el mecanismo de la construcción del género? ¿Cuándo llega este mecanismo a la escena cultural para transformar al sujeto humano en un sujeto con género? ¿Hay humanos que no estén desde siempre generados²²⁹? Según Butler, Simone de Beauvoir está planteando que el género es algo cultural y, por otro lado, que se nace con sexo. Ser humano es igual a ser sexuado.

Según Nietzsche, en *Genealogía de la moral*, se puede establecer una genealogía, una historia, de los valores de las morales y de las religiones para mostrar que éstos son artificio, son invenciones, son fuerzas en lucha en relación con intereses y poderes. Verdad, moral y religión son, según Butler, productos que no responden a una historia lineal porque esta historia lineal es ya un origen y, por lo tanto, una esencia. Butler retoma las propuestas de Nietzsche y de Foucault y elabora una crítica del concepto de género para plantear una genealogía del cuerpo, de la construcción del cuerpo o de la idea del cuerpo como construcción. Va a concluir que el género es una estilización corporal a través del tiempo o lo que ella enuncia como una corporización con género del tiempo. Hay cuerpos y hay tiempo-devenir. Estas son las dos variables que maneja la definición de Butler de género. En su teorización está la idea de tiempo de Bergson. La impronta bergsoniana en la definición del género es muy fuerte porque la propuesta de Bergson insiste en que no hay sustancia ni origen para el tiempo que es el único absoluto. La única realidad, para Bergson, es el tiempo. Los cuerpos son contracciones del tiempo. Los cuerpos chocan entre sí y el momento más importante de ese choque es la percepción. Hay dos fuerzas de individuación importantes que son la memoria y las sensaciones. Hay dos tiempos: un tiempo vectorial y un tiempo en expansión. El tiempo más expandido y que está en contacto con el devenir como absoluto es el sueño. El presente, entonces, es un vacío. En la percepción, el cuerpo va acumulando percepciones automatizadas en vistas a la acción. Es la sociabilidad la que hace que los cuerpos tengan que actuar. En el momento de la percepción el cerebro toma lo útil para la acción y deja de lado lo inútil. Estas nociones son importantes para la poesía porque lo inútil forma parte de este

²²⁹ “Gendered” es la palabra en inglés para “generados”. Gender es el concepto o la categoría que se crea para hablar de género sexual por oposición a “genre” que es el género retórico, literario, etc. Una traducción aproximada de gendered sería “con género” sexual.

plano del tiempo que es el de la memoria absoluta, el del devenir, el del tiempo como cambio, indivisible y continuo. El *continuum* del tiempo como devenir. Según Bergson, una de las posibilidades de entrar en el plano del sueño, en el plano del devenir, de la memoria absoluta, es el arte poético, por cuanto propicia la ampliación de la percepción. La percepción ampliada es aquella que tiene en cuenta el detalle, que no tiene en cuenta la línea hacia la acción futura, sino que se expande en el mundo o en el plano del sueño o de la memoria absoluta.

Las feministas y Butler le critican a Kristeva que no proponga en ningún momento deconstruir el funcionamiento de la ley, de lo simbólico dominante y de aquello que cae fuera de este esquema y que cae fuera de la norma, de la cultura, de lo que es inteligible culturalmente. Para esta autora el género es una relación fantasmática, una ficción, una actuación. Aquello que se quiere ver o mostrar como natural de la mujer es fantasmático, adquirido. El género es un conjunto de reglas actuadas que ningún cuerpo puede actuar completamente. Siempre por algún lado desborda, no cumple con esa regla o con ese conjunto de reglas. Es imposible encarnar²³⁰, afirma, hacer carne, ese conjunto de reglas completamente. Es imposible que estas reglas de actuación, de comportamiento gestual, de estilización corporal sean completamente corporizadas. Se puede actuar mejor o peor un género, se puede vestir uno u otro género, uno u otro estilo corporal. Los desvíos, los puntos de fuga para con esta actuación manifiestan que ese original no existe, que es una relación fantasmática. Solo hay un cuerpo con sexo, un género construido y actuaciones que son muchas veces incalificables, que no se pueden etiquetar. ¿Qué decir de las mujeres de los pueblos originarios que luchan como hombres, lanza en mano, mientras sus maridos atienden el hogar?

En resumen, el sistema sexo-género, tal como es denominado por Butler, es decir el sistema por el cual se adquiere la identidad genérica estable, supone una “generalización” del cuerpo como preexistente a la adquisición de su significación sexual. El cuerpo es también susceptible de genealogía. Su crítica va dirigida a la concepción del cuerpo como constreñido por la historia o por la cultura. Considerar el cuerpo como lo natural y la cultura y la historia como una inscripción sobre el cuerpo significa caer en el dualismo esquemático mente-cuerpo o el de naturaleza-cultura, donde el último reducto de lo natural es el cuerpo sexuado como una especie de

²³⁰ “Embodiment” en el original.

esencia contra la cual se inscribe la historia. Para Butler habría un cuerpo cerrado, que se relaciona con la idea del cuerpo como lo natural y hay un cuerpo contaminante. Hay un cuerpo contaminante y un cuerpo permeable. El cuerpo como permeable, como contaminante, se abre a una posibilidad de pensarlo de otra manera porque para la sociedad colonial es visto como peligroso porque ya no se trata de un cuerpo cerrado, como sucede en el caso de los cuerpos con sífilis de los que dimos cuenta en este corpus. Hay una indistinción entre el adentro y el afuera, entre la identidad y el otro. Cerrar la noción de cuerpo es cerrar los límites de la identidad. Las reglas de composición de la actuación son reglas para establecer identidades culturalmente hegemónicas. La metanarración a veces infantil de algunos textos femeninos coloniales conlleva un trabajo político e ideológico porque se trata, para Butler y las feministas que profesan con sus posiciones ideológicas, de un secuestro institucional de la mujer. ¿Por qué hablar de literatura conventual cuando de lo que se trata es de que esa escritura intenta develar y exponer cómo se condenaba a las mujeres a la abstinencia, a negar todo goce, a resistirse a ser esclavas del señor? Parece ser indiscutible que el género permite establecer identidades culturalmente hegemónicas, y lo hace alrededor de tres ejes: el sexo, la sexualidad y la raza. Cuando surge el yo, la identidad genérica, es cuando el otro es desechado como lo no inteligible, así se invisibiliza a la mujer.

Es Josefina Muriel (1946; 1982) la investigadora que con mayor énfasis se ocupa de la vida de las mujeres en el nuevo mundo con el objetivo de hacerlas visibles. Es ella la que relata cómo fue la vida en los conventos y cuáles las condiciones a las que debían someterse las que elegían la vida del claustro. El nuevo mundo estaba cubierto de conventos y monasterios. Vastos, sólidos y, muchas veces, hermosos. Además de ser centros religiosos y culturales, ejercían una actividad económica muy intensa. Aparte de la venta de los productos del trabajo y de la industria de las monjas y sus dependientes, las órdenes monásticas, tanto en México como en el sur del continente americano participaban en el mercado agrícola, eran grandes propietarias de tierra y en otras operaciones lucrativas. Las ganancias por la venta de las hortalizas y frutos de las huertas de los conventos eran colosales. Otra fuente de ingresos venía del alquiler de haciendas y ranchos a agricultores individuales. En las ciudades como Lima, las órdenes religiosas eran dueñas de terrenos, edificios, casas y, a veces, de barrios enteros; así, no eran ajenas a las especulaciones urbanas. En cierto modo las órdenes religiosas, las masculinas tanto como las femeninas, se asemejaban a las

modernas sociedades anónimas, aunque con una salvedad decisiva: las órdenes eran ricas pero no sus accionistas, en este caso los frailes y las monjas. Su actividad económica, por otra parte, estaba al servicio de una finalidad transpersonal, su comunidad, la Iglesia, a su vez referida a un valor ultraterreno. La tonalidad religiosa no impidió, naturalmente, que la riqueza de los conventos se reflejase, simultáneamente, en la belleza y magnificencia de los edificios y en el quebrantamiento y la relajación de las reglas.

La vida conventual se mantuvo encorsetada entre el lenguaje enigmático de las monjas que no podían expresar sus sentimientos, aunque a ello la obligaran sus confesores y el temor a ser juzgadas y ejecutadas si los fiscales de la Inquisición lograban detectar modos, palabras o hechos que sugiriesen impudicia o transgresión de las normas canónicas. La vastedad de los edificios se debía no solo a la riqueza de las órdenes y a la magnitud de sus empresas culturales y económicas sino al número de personas que vivían dentro de sus muros. Cada convento tenía su especialización por razón del origen de las monjas y la cuantía de sus dotes. La población de los conventos estaba compuesta por las monjas, su servidumbre, criadas y esclavas, las "niñas" y las "donadas". Las "niñas" eran jóvenes a las que su familia internaba, a veces por toda la vida; las "donadas" eran mujeres que, sin profesar, habían resuelto recogerse en el sagrado entorno de sus muros. Las monjas llevaban al convento a sus criadas y esclavas. La proporción entre unas y otras es reveladora: había tres criadas por cada monja; en algunos conventos la proporción era todavía mayor: cinco criadas por monja.

¿Cómo se alojaba todo este mundo? En un libro lleno de noticias preciosas, se indica: "Las celdas eran individuales y en ocasiones tan grandes que dentro de ellas podía albergarse holgadamente una familia entera" (Muriel, 1946: 38). Según la autora en cada celda vivía una religiosa, una niña o niñas confiadas a ella, las criadas y sus favorecidas. Cada monja tenía su vida separada y se encontraban con sus compañeras en los lugares comunes para rezar, realizar labores o hablar sobre cuestiones de gobierno (Muriel, 1946: 38 y 469). Las celdas se vendían y alquilaban. La mayoría de las celdas eran de dos pisos y se vendían "con sus corredores altos y bajos" (Muriel, 1946: 514). Las celdas tenían baño, cocina y una estancia, además de la habitación para dormir. Otras eran más grandes. En realidad, los conventos eran pequeñas ciudades y las celdas eran apartamentos o, incluso, casitas construidas en los vastos patios.

En general las celdas estaban provistas de una pequeña cocina, de modo que en la mayoría de los conventos nunca o casi nunca se cumplía la regla de comer en común. Tampoco se observaba la de trabajar juntas en una sala de labor. Esta situación duró hasta fines del siglo XVIII y cuando se intentó cambiarla, muchas monjas protestaron. Las concepcionistas, de la Inmaculada Concepción, alegaron que "sus constituciones no las obligaban a comer de la misma olla [...] y no hubo más remedio que dispensarlas de la vida en común" (Muriel, 1946: 39). A pesar del general voto de pobreza, en muchos conventos las monjas podían tener rentas, poseer bienes y alhajas y realizar, por medio de intermediarios, muchas actividades económicas. La laxitud frente al voto de pobreza se extendía al vestido y los atavíos.

En otro libro de Josefina Muriel (2000), *Cultura femenina novohispana*, la autora identifica a 102 monjas escritoras y compositoras. En sus conventos las monjas enseñaban a las niñas las primeras letras y luego las adiestraban en la música, el teatro, el baile y en artes y oficios afines, como la costura, el bordado y la cocina. Es esta autora en ese mismo libro la que explica el origen de la escritura femenina en las Indias que no se circunscribe a las crónicas:

Las mujeres de entonces tienen conciencia de que sus acciones relatadas tan escuetamente son minimizadas por los historiadores y de que los beneficios de la conquista deben ser también para ellas. Contra esa injusticia se rebelan y escriben cartas al monarca, informándole de sus actos y reclamando su atención para obtener el reconocimiento de méritos y toda esa serie de mercedes y demás beneficios económicos que ya se había dado a los hombres (Muriel, 2000: 26).

7.4 El valor de la letra escrita

Debe reconocerse que el esfuerzo de los españoles por justificar sus actos ante ellos mismos y ante el resto del mundo, intentando demostrar que no usurpaban sino que realizaban un acto de derecho que se correspondía a la vez con un derecho divino, está absolutamente asociado con el acto de escribir y registrar lo que estaba ocurriendo en las Indias: la letra escrita es claramente un correlato de la acción conquistadora. La noción de autoridad, en sus dos sentidos, de sujeto del poder y de productor de textos, es esencial para entender la figura del conquistador-cronista, del funcionario-testigo y de la mujer-monja, obligada ésta a dar testimonio de que la ocupación territorial respondía a una orden divina, todo lo cual explica la forma inextricable en que se mezclaban la política imperial, las necesidades de la historia, los mandatos de la Iglesia y las urgencias narrativas en aquellos años.

En el período del descubrimiento y la conquista, lo que se llama clásicamente literatura y lo que aquí investigamos como lírica femenina por un lado y narrativa autobiográfica conventual por el otro, no son fenómenos que se dieran desligados de esos otros cauces político-religiosos y no pueden ser analizados sin tener constantemente presente tal contexto.

Si se considera el carácter oral de las culturas indígenas, contrapuesto al prestigio y el valor que cobra la palabra escrita, puede comprenderse mejor esa correspondencia. Ligada además a la tradición y el espíritu bíblicos, la letra, la Escritura, el origen divino del libro, tenía entonces un poder irrefutable que servía múltiples funciones y cumplía múltiples objetivos. La palabra de Dios estaba siendo diseminada de modo fundamental por las mujeres-monjas que fueron enviadas con sus confesores a América justamente porque así estaba escrito, esa era la ley de Dios y era natural que ellas, esclavizadas en cuerpo y alma, fueran las que debían dar testimonio de lo que se estaba haciendo en el nombre de Dios.

Frente a ese sistema de dominación y transmisión cultural, pese a la bien conocida postergación social de la mujer en los tiempos de la colonia, que la mantenía relegada a las tareas domésticas y le brindaba pocas ocasiones para alcanzar una educación adecuada, hubo mujeres que transgredieron las órdenes y tuvieron por ello o bien una destacada figuración intelectual demostrando un dominio del arte literario, especialmente poético, que nada tenía que envidiar al de los varones, tal Sor Juana Inés de la Cruz, o bien una actuación decididamente varonil para la época, convirtiéndose algunas en gladiadoras.

7.5 El sujeto lírico femenino

Para intentar un análisis adecuado de la no muy extensa pero sí ignorada obra poética, ensayística y epistolar de la mujer en épocas de la colonia es preciso encuadrar la investigación en un sólido marco teórico. Para la problemática del sujeto lírico femenino recurriremos a un texto que resulta central en lo que a sujeto y lírica se refiere. Es *El sujeto en cuestión* de Julia Kristeva (1981). Voy a entrecruzar esta perspectiva de sujeto y género, género retórico en el sentido de género literario, con la otra acepción de la palabra género que aparece recién hacia los años ochenta del siglo XX en el horizonte de la teoría literaria: género sexual. De este modo se imbrican en la noción de género el género sexual y el género textual. Para esta perspectiva será de utilidad el texto de Judith Butler, "Inscripciones corporales, subversiones performativas", que figura en su libro *El género en disputa*.

Vaya como adelanto de este tema el hecho de que una de las características de la poesía femenina desde el siglo XV al XVII es que la voz que habla en el poema está irremediabilmente atada a un cuerpo, a la respiración de un cuerpo. Un cuerpo vivo o un cuerpo muerto, un cuerpo conventual, enclaustrado, y muchas veces un cuerpo esclavizado, como lo describe Fray Luis de Granada (1504-1588) en su ineludible *Guía de Pecadores*:

Porque han de saber que dentro de nuestra mesma anima hay estas dos diferentes mugeres, que son espíritu, y carne, las quales, por otros nombres, los teólogos llaman porción superior è inferior. Porción superior es aquella parte de nuestra anima en que está la voluntad, y la razón, que es la lumbre natural con que Dios nos crió, cuya hermosura, y nobleza es tan grande, que por ella es el hombre imagen de Dios, capaz de Dios, y hermano de los ángeles. Y esta es la noble muger con que caso Dios al hombre para que hiciese vida con ella, guiando todas sus cosas por su consejo. Mas en la porción inferior esta el apetito sensitivo que nos fue dado para apetecer las cosas necessarias à la vida, y à la conservación de la especie humana, mas esto es por tasa, y orden mas que por la razón le fue puesta: assi como el despensero, que compra de comer por la orden que demanda su señor. Pues este apetito es la esclava, que por carecer de lumbre de razón, no se hizo para guiar ni mandar, sino para ser guiada, y mandada (de Granada, 1906: 184-185).

Solo una mitad de la mujer es pura y digna de ser honrada, la otra es una constante llamada a la lujuria y el pecado. El religioso aconseja a los hombres, que son su grupo meta de lectores que tengan especial cuidado con los regalos femeninos y con sus cartas. Le aconseja que huyan de las mismas porque por medio de ella lo que quieren las mujeres es conquistar sus corazones para encender el fuego del mal. Está afirmando claramente que la escritura femenina es una tentación para el sector masculino por este motivo aconseja que, si un hombre ama “alguna mujer honesta y santa, ámala en tu ánima, sin curar de visitarla a menudo, ni tratar con ella familiarmente” (de Granada, 1906: 175). De Granada está en concordancia con lo que postula el discurso teológico de la época, las uniones sexuales matrimoniales tienen como único fin la reproducción, el amor debe ser casto y no demasiado familiar en su cotidianeidad. La mujer es definida por el fray dominico, como un ser que busca el amparo del hombre, que vive a su sombra, que es bipolar y sin su guía se encuentra perdida.

En cambio, la escritura femenina habla de amor conyugal, filial, de esperanza y de un futuro en América. Hay ejemplos de cartas, como una compilada por Enrique Otte, de una mujer, Beatriz de Carvallar, dirigida a su padre que es particularmente muy amorosa, compilada por Enrique Otte. En esta epístola una abnegada hija le cuenta a su padre los peligros del viaje, las enfermedades y sus consecuencias y luego, la emisora narra cómo no hay pareja más feliz en Nueva España que la suya.

No hay flota que no dé pestilencia, que en la flota que nosotros venimos se diezmó tanto la gente, que no quedó la cuarta parte [...]. Venga padre enhorabuena, que yo haré todo lo que soy obligada como hija, y lo mismo Valdelomar [el esposo], porque quiere a vuestra merced cual nunca vi querer yerno a suegro. Si Dios me lo deja ver en esta tierra, mi hacienda será suya, porque otro no es mi deseo sino darle contento y buena vejez [...]. Tengo el mejor casamiento, y soy más querida de Valdelomar que mujer hubo en mi generación, que en toda Nueva España no hay marido y mujer tan conformes (Otte, 1993: 56).

En esta ocasión también se reproduce el comportamiento de la conducta espera de la mujer. Beatriz de Carvallar conoce sus obligaciones de hija y de esposa y está dispuesta a cumplirlas. En esta carta además de escribir sobre el amor filial también se hace presente, según la hija, el afecto del yerno hacia el suegro. La mujer se encuentra en este caso en posición de mediadora familiar, no es que existiera un conflicto, pero se halla entre dos hombres con un océano que los separa y busca la armonía familiar. Con Dios de por medio expresa su deseo de volver a verlo en América para ofrecerle un buen futuro y una tranquila vejez.

Amor y pasión hubo también de otra naturaleza. Un amor religioso, a Dios, que actúa como motor de lo humano, como centro en torno al cual se va desplazando, en rotación, la construcción del ser persona de algunas mujeres.

Para Kristeva (1981), la razón de quien escribe es necesaria para que exista el lenguaje poético. El límite de la razón, de la institución del estado y de la familia conventual. Esta autora establece una homología entre sentido: teología, razón, sujeto. Y el concepto fundamental con el que trabaja es el de "práctica significativa". Los textos poéticos y narrativos son en realidad prácticas significantes por oposición a la noción del significado, que es un concepto que está atado al sujeto, al orden, a la razón, al orden simbólico de la Iglesia en el caso de las beatas libres o de las mujeres enclaustradas. Para desviarse del uso del significado en boga que se le atribuye a la mujer, entonces se utiliza el concepto de práctica significativa. Los textos, los poemas, son para ella prácticas significantes. Así el lenguaje poético como práctica significativa es, aunque parezca lo contrario, enemiga de la religión en tanto institución inquisitoria porque siempre en la posición de ruptura de los textos poéticos hay un elemento no recuperable por la religión. Kristeva utiliza un término contundente que puede aplicarse a algunos textos de la época. Se trata de "*una teología negativa*" (Kristeva, 1981: 258).

En esa categoría habría que encuadrar la escritura beateril y gran parte de la conventual estricta. Vale aclarar esto: la Iglesia Católica urgió por entonces que las

beatas se incorporaran a los conventos regulares. Después de aplicada esta medida, los beaterios que no cumplieron con esta disposición, fueron vistos como posibles focos de herejía ya que, al no estar controlados enteramente por la institución eclesiástica, constituían una amenaza a su poder. Esto fue un atentado contra la libertad femenina por parte de la cúpula masculina de la iglesia.

Muchas de las beatas simpatizaron y pusieron en práctica los ideales místicos del movimiento iluminista, que proclamaba una comunicación directa con Dios sin la mediación necesaria de los miembros de la iglesia. La extensión de estas ideas, especialmente entre las beatas del siglo XVI, se explica por un lado por el impedimento de las mujeres a acceder a la predicación por el poder social que esta práctica otorgaba, que se justifica a su vez, según la literatura patristica, en la tradición bíblica y en la reflexión sobre la subjetividad de estos individuos femeninos más allá de los papeles tradicionalmente asignados.

Dichos papeles correspondían necesariamente al modelo de la Virgen María (esposa, madre, religiosa) o al de Eva (mujer caída, prostituta). Muchas de estas beatas no aceptaron las reglas y dogmas eclesiásticos, siguiendo sus propios modelos de conducta, y negando la necesidad de la intervención de un confesor en sus vidas como sí estaba estipulado para las monjas y mujeres no religiosas bajo el control de la Iglesia. No obstante, su popularidad las protegía y les daba poder social, por lo cual los inquisidores levantaron las acusaciones de falsedad, sea por engaño voluntario, por locura mental, o por transgresiones sexuales improbables, para someterlas a su dominio o eliminarlas. En contraste con muchas beatas, las religiosas y sus documentos escritos eran controlados por sus confesores masculinos.

Esta práctica significativa, aunque no se trate en forma estricta de escritura, se opone igualmente a la religión porque hay algo no recuperable en ella, que, siempre, la religión sutura. La religión siempre sutura la crisis, la oculta o ignora, y, por el contrario, el lenguaje poético o cualquier otra práctica significativa que ponga en duda los cánones religiosos la exhibe y muestra eso no recuperable que se fuga de los cánones o de las normas institucionales vigentes (Kristeva, 1981). El cristianismo, que llevó a las Indias sus asuntos y emisarios para hacerle saber a los naturales que la salvación es eterna pero que Dios decidió hacerse presente también en esa tierra para morir y renacer por todos los seres.

Kristeva, a partir de lo expuesto, se coloca a sí misma en una zona lingüística para trabajar la posición del sujeto parlante y afirma que existe una "*razón filológica*", en la

cual el sujeto parlante está en relación con un devenir histórico, con un pasado que lo alberga y una geografía que lo limita. Se trata en nuestro caso de un sujeto parlante, opaco, que está detrás de la historia, un sujeto colectivo (en los conventos) o individual (en los hogares o bajo dominio masculino).

Luego afirma también Kristeva que sobreviene una “razón lingüística” que reemplaza a la “razón filológica”. Toma conceptos de Saussure para afirmar que la lengua es un sistema de signos y por ese sistema de signos hay un primer espacio abierto en esta propuesta lingüística. Según esta autora, la escisión entre significante y significado es fundamental por la barra que separa significante de significado y que para la lingüística estructuralista niega o hace caer en el vacío el lugar de la enunciación. En esa barra está el lugar vacío de la enunciación que nadie puede estudiar. Ese lugar vacío del que habla Zambrano (1977) es fundamental para producir más tarde la posibilidad de estudiar la práctica significante. Entonces, el sujeto es borrado en esa barra entre significante y significado.

En el caso de la poética y la narrativa femenina en la época de la colonia el sujeto es borrado hasta por quienes escriben, no solamente por la presión institucional: cambian sus nombres, temen represalias. Y podríamos conjeturar también que se escribe en el lugar de la barra que separa significante y significado, puesto que son los discursos pronunciados o escritos a mano los que enmascaran al sujeto de la enunciación. Pero los rastros de significantes son los que, finalmente, nos llevarán a recuperar ese sujeto borrado, portador del discurso de la femineidad, por cuanto estamos ante un texto que puede enmarcarse en lo que se considera claramente literatura femenina y, tal vez, como lo propone Octavio Paz, erótica en un territorio minado, el de la religión:

En todo caso, literatura femenina es, en mi opinión, aquella que posee al menos dos de estas marcas: que su autora sea una mujer y que el texto lleve marcas perceptibles de esta femineidad. Aunque estas dos instancias se completan cuando la lectora es una mujer y su inferencia (interpretación), identifica, decodifica y acepta estas marcas de femineidad (Redondo Goicoechea, 2001: 20).

Ahora bien, hay otra "razón lingüística" y es la de la gramática generativa transformacional de Chomsky (1997), donde se separa una estructura de superficie de una estructura profunda en la generación de una oración. Lo que esto plantea, incluso visualmente, es la reposición del sujeto que antes estaba negado en esa barra entre significante y significado. El sujeto allí, en ese análisis, vuelve a ser repuesto como ego trascendental. Aquí interviene la filosofía de Husserl y la “razón fenomenológica” que supone siempre en el lenguaje un ego trascendental, una

conciencia operante. Según Kristeva, en la estructura del sujeto y el predicado se puede leer un funcionamiento que proviene de la estructura del juicio. Desde esta perspectiva, se puede entender a la oración como un juicio en donde es posible siempre hablar de un sujeto y de un predicado. En tanto hay una predicación, inmediatamente se supone un sujeto operante, una conciencia que predica y el objeto predicado, la "res" predicada. La estructura del juicio supone la relación con un ego trascendental que está predicando. En el juicio la predicación repone estos dos elementos, sujeto y objeto. El juicio es la predicación porque supone por un lado el sujeto como conciencia y, por otro lado, el objeto.

Kristeva afirma que el único lugar de transgresión o de irrupción posible para con esta estructura es el lenguaje poético que, en última instancia, funciona como una especie de catarsis para la mujer porque hace posible la fuga de la crisis del sujeto trascendental, del sentido, del significado, de la razón, incluso de la comunicación. Ahora bien, cuando Kristeva habla de "teología negativa" plantea que la ley es necesaria para que exista aquello que irrumpa contra la ley. La ley es necesaria como límite contra el cual debe trabajar esta "práctica significativa" que es el lenguaje poético. Al decir de esta autora trascendental, "Lo que hace de eso que llamamos literatura algo diferente de un saber, el lugar mismo donde se destruye y se renueva el código social" (Kristeva, 1981: 265). El lenguaje poético como práctica significativa es el lugar donde se renueva y se destruye ese código necesario "*dándose así salida a las angustias de su época*" (Kristeva, 1981: 266).

El lenguaje poético es un elemento heterogéneo en contra de la homogeneidad que distingue a la ley o lenguaje como comunicación o al lenguaje canónico sacerdotal, que es el extremo de la razón. Como veremos luego, cuando presentemos la teoría de Judith Butler, desde el feminismo se critica a Kristeva por su negativa a aceptar que el sujeto lírico lo que intenta es destronar la ley suprema.

Kristeva insiste en que esta ley es necesaria como cohesión, como organización de la sociedad, y que, por lo tanto, es universal e intocable y en ningún momento esta ley debe ser perturbada. La ley de los padres de la Iglesia parece intocable y quizás la única perturbación posible es la de la práctica significativa del lenguaje poético. Un lenguaje donde el fuego y el amor ardiente superan toda frontera, todo límite, todo canon. No casualmente se habla de límite cuando se trata la problemática del género.

En “La ley del género”, Derrida dice que “A partir del momento en que se escucha la palabra género, desde que aparece, desde que se lo intenta pensar, se dibuja un límite” (Derrida, 1989: 5).

7.6 La voz de la mujer en las crónicas.

La voz de la mujer nos viene dada indirectamente por los cronistas. La representación femenina depende de la observación del cronista en cuestión en el contexto de su mentalidad renacentista.

Jerónimo Díaz de Vivar es un narrador testigo que muestra algunas veces las actitudes y sentimientos de las mujeres en su crónica. En dos ocasiones incluso las marca entre comillas incluyendo sus palabras en el diálogo directo. Él es un narrador omnisciente, que todo lo sabe, todo lo ve y hace una descripción de la escenografía y sitúa al lector en una parte privilegiada del teatro para contemplar toda la acción. Hay un párrafo muy ilustrativo en el que Jerónimo Díaz de Vivar narra como el indio araucano belicoso, guerrero y robusto, Teopolican, fue apresado y se encuentra por un camino de montaña con su esposa que llevaba a su hijo. Vivar genera tensión narrativa en el relato ya que uno de los personajes, el cronista testigo, él mismo, sabe lo que va a pasar. Tiene relación con lo narrado porque él presenció el hecho y no escatima en dar su opinión sobre Teopolican, era “mal yndio tan enemigo de los españoles” (*Crónica y relación*: 207). Dicha tensión se estructura a través del suspenso.

El evento de tipo I es que el teniente Alonso de Reynoso sabía que el indio se estaba armando. El acontecimiento es un evento de tipo II, es la reacción de la mujer que no se da cuenta de que él está preso y lo toma por cobarde. En el momento que ella arroja a su hijo, Vivar la compara con otra acción de sacrificio que ocurrió en España en el pasado. Vivar reconoce que ella fue valiente, tiene una focalización específica, porque reconoce que su marido es un traidor y cobarde “¿(...) te dexaste prender de los españoles?” (*Crónica y relación*: 248). Cuando Vivar dice “Çierto me pareçe grande ánimo y esfuerço de mujer” (*Crónica y relación*: 248) se trata una valoración personal por parte del cronista que justifica el repudio de la india a su propio hijo, trastornando el orden natural de la maternidad a causa de una paternidad afeminada debido a la cobardía. El cronista la compara con otra buena mujer, “aquella buena mujer cartajinesa” (*Crónica y relación*: 248), es decir, la buena mujer es la que se sacrifica, que reconoce a su marido como traidor, es entregada, habla desde el honor del soldado. O sea, la mujer que está en concordancia con la *conducta esperada*. A nivel

de guion no está claro dónde está situado cada personaje y no está claro cómo es que la india se confundió y no vio que estaba amarrado, por esta razón me atrevo a pensar que Vivar exageró la escena para ensalzar su valentía. Agustín Cueva (1973: 6) manifiesta que, en la etnocentrista época colonial, la adjudicación de rasgos europeos como la castidad, la libertad y la abnegación, entre otros, solo borró las marcas de alteridad entre el conquistado y el conquistador, por lo tanto, se obtiene un texto artístico donde la falacia de la opositora imperial es admitida solamente a nivel teórico. Esta historia de Vivar confirma la posición etnocéntrica del autor en la cual España se encuentra en la jerarquía dominante y la cultura indígena en la base asociada a las categorías que formaban el imaginario europeo de lo bárbaro. Por lo tanto, esta vivencia sirve a Vivar de marco para el establecimiento de las jerarquías signadas (Carneiro, 2008a: 47).

Este acontecimiento generó un mito en torno a Caupolicán-Teopolican que suscitó la creación de escenas en la obra de Ercilla y de Pedro Mariño de Lobera. Ercilla le dedicó un canto en La Araucana:

no reventó con llanto la gran pena
ni de flaca mujer dio allí la muestra,
antes de furia y viva rabia llena
(...)
Diciendo esto, colérica y rabiosa
el tierno niño le arrojó delante,
y con vía frenética y furiosa
se fue por otra parte en el instante. (Ercilla, [1574] 1962 canto XXXIII (vs. 597-652)

Mariño, en su obra *“Crónica del reino de Chile”* también le otorgó un espacio en el que nombra a la mujer.

Este traía al general por prisionero con el contento que podrá pensarse; y caminando con él desta manera llegó una india corriendo tras él a toda priesa con un niño en los brazos de edad de un año, hijo del mismo Caupolicán; la cual, arañando su rostro y mesando sus cabellos daba gritos rabiosos y dolorosos gemidos sacados de lo más intenso del alma. Y haciendo largo llanto por la prisión de su esposo, le reprendía por haberse dejado prender debiendo morir antes que rendirse; y entre otras palabras rabiosas acerca desto, dijo que, pues había venido a tanta infamia y desventura, no quería ella quedar con prenda suya por no acordarse dél más en su vida; y diciendo esto, tomó la criatura y dió con ella en un peñasco haciéndola pedazos cruelmente, y así se volvió llena de congoja dejando a Caupolicán en manos de los vencedores (Mariño de Lobera, 1865: 236).

En el caso de Mariño la india es anónima y la narración se presenta en estilo indirecto. Vivar y Mariño relatan que el niño murió, en cambio, Ercilla propone un final más esperanzador para el hijo de Fresia y dice que la criatura sobrevivió.

Vivar también cita otro caso en el que la mujer anónima tiene voz a través del diálogo indirecto. El pasaje narra cómo los españoles gracias a que “Mas como Dios, nuestro señor, es socorro de los desocorridos y anparo de los pelegrinos y padre misericordioso de sus hijos” (*Crónica y relación*: 89) son advertidos por una india del “mal que se les venía acercando” (*Crónica y relación*: 89). Lo curioso de la narración es que la mujer que dos hombres a caballo simplemente encuentran en el camino les cuenta todo el plan indígena:

le dixo como muy çerca estavan todos los yndios del valle juntos en abito de guerra, y que dezian que pasados tres dias avian de venir con rostro y muestra que venían a servir, trayendo sus armas secretas, a matar todos los dimitanos, y derribar la obra de la casa⁶⁰⁴, y librar y llevar a Tanjalongo, su caçique (*Crónica y relación*: 89-90).

Aunque en ningún momento Vivar dice que la mujer sin nombre es una traidora, porque seguramente éste estaba convencido de que ella obraba por gracia celestial, no resulta verosímil pensar que una persona pudiera revelar los detalles de un plan secreto a unos desconocidos sin coacción de por medio. Es probable que ella supiera los pormenores de la confabulación porque ella era la mujer de un principal del valle, lo que no se resuelve en el relato es el motivo que tuvo para traicionar a su pueblo ni cómo fue el interrogatorio por parte de los españoles.

En muchos casos Vivar toma cartas y sucesos de Valdivia. En varias ocasiones, en las crónicas, la mujer se representa como guía, mujer medio esclava, a las órdenes de un español a modo de patrón dentro de las crónicas. El caso más conocido es el de Malinche. En la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo, el cronista le otorga frecuentemente voz a Malinche. Su dominio de las distintas lenguas convierten a Marina en un personaje imprescindible en la conquista del territorio, como lo revela su papel en la captura de Moctezuma, cuando, abandonando el rol de intérprete, ella se aventura a aconsejarle que acompañe a los hombres de Cortés: “Señor Montezuma: lo que yo os aconsejo es que vais luego con dios a su aposento, sin ruido ninguno, que yo sé que os harán mucha honra, como gran señor que sois, y de otra manera aquí quedaréis muerto, y en su aposento se sabrá la verdad” (*Historia verdadera*: 25). El cronista le da una voz activa que hace que la historia fluya a favor de España. El consejo de la “*lengua*” puede ser el de alguien que realmente quiere ayudar como mediadora o bien, una suerte de amenaza disfrazada de sugerencia.

En otra ocasión, Jerónimo de Vivar le otorga voz a la famosa Inés Suárez. Luego de que miles de guerreros indígenas, según el cronista, hubieron rodeado la empalizada, Inés Suárez observó, con la misma capacidad que un hombre, “reconociendo lo que cualquier buen capitán podía reconocer” (*Crónica y relación*: 122), que las bajas españolas aumentaban considerablemente y estaban a punto de sucumbir de un momento a otro. Por eso, ella pensó en la última salida, los rehenes. Éstos eran siete caciques de las inmediaciones que los españoles tenían amarrados en una casa para intercambiarlos por su libertad si la guerra se tornaba desfavorable. Vivar subraya que Suárez. “la dueña honrada” (*Crónica y relación*: 122), tomó la espada sin titubear y con ella decapitó los decapitó. Luego les dijo a los indios: “Afuera, *auncaes!*” que según el cronista quiere decir: “Traidores, que ya yo os he muerto a vuestros señores y caciques,” y luego los amenazó diciendo que haría lo mismo con ellos. Tanto miedo tuvieron los guerreros que viendo que su trabajo era en vano, volvieron las espaldas y echaron a huir los que combatían la casa (*Crónica y relación*: 122).

Los rasgos combativos de esta mujer durante el asedio de Santiago se exageran, se comparan con el mejor de los generales y el cronista alaba su honradez, su premura, valentía y decisión. Otros dos cronistas de la época, Bartolomé de Escobar y Pedro Mariño de Lobera también narran este suceso como el hallar agua en el desierto en sus obras (Orellana Rodríguez, 1988: 159-160). La imagen de Inés Suárez pervive en el imaginario chileno como una mujer valiente que dio todo por su amante, por sus compatriotas como abnegada enfermera, como casi santa procuradora de agua en el desierto, gran cocinera y feroz guerrera. A pesar de ello, todavía no se sabe el papel político que realmente tuvo durante la conquista chilena, quizás su voz detrás de la figura de Valdivia fue mucho más importante de lo que la historia cuenta.

A través de Fray Reginaldo de Lizárraga se conocen algunos pequeños discursos directos de personajes femeninos anónimos. Una de las escenas transcurre en la selva durante un día caluroso, una mañana del veranito de San Juan,²³¹ cuando tres “mujeres enamoradas” (*Descripción*: 20) van a lavarse al río con sus hombres y no advierten que un caimán estaba en la orilla y se sientan sobre él. El relato es bastante inverosímil, fantástico y algo sugerente. Es difícil que tres aborígenes no reconozcan un caimán, se sienten sobre él, consideren que es blando hasta que una de ellas

²³¹ Alrededor del 24 de junio que es el Día de San Juan.

percibe que es algo puntiagudo y con la mano levanta la cola de un animal y exclama “Caimán, caimán”.

bañáronse estas mujeres, y saliendo una a enjugarse, pareciéndole peña el caimán dormido, sentose encima dél una, y saliendo la otra llamola convidándola con la peña tan blanda; salió la tercera y convidándola sentose más hacia la cola, donde los caimanes tienen unas conchas agudas, y como se espinase con ellas, dijo: ¡Oh! qué espinosa peña, y tentando con la mano, no era aún de día, levantola cola del caimán, y conociéndolo dio voces: ¡caimán, caimán! las demás levántanse no poco alborotadas (*Descripción: 20*).

La anécdota termina con el acto heroico de los tres hombres, que ante los gritos de auxilio de las damas vienen al rescate a salvarlas: “llamaron a sus hombres, que se habían apartado un poco río abajo; a las voces acudieron y con sus espadas mataron al caimán antes que entrase en el agua” (*Descripción: 20*). Al menos uno de varones puede haber sido español por su apellido, Bracamonte, quien Lizárraga dice haber conocido y tratado. El fray solo da el apellido de uno de los hombres, las mujeres permanecen en el anonimato, no las individualiza. Se supone que son indias porque dice que fueron a bañarse al remanso del río, si hubieran sido españolas esta actitud hubiera sido extraña. Solamente escribe que se trataba de mujeres enamoradas, lo que deja a la interpretación abierta, no se sabe si está hablando literalmente, si se trata de mujeres comprometidas, o si son mujeres acompañantes. Lizárraga no vio la escena, le contaron lo que sucedió, uno de ellos fue el mismo Bracamonte. Sin embargo, sí vio el cuerpo del caimán expuesto en la playa para que todo el pueblo pudiera verlo. La situación comunicacional es la de un narrador autodiegético que trae al presente sus recuerdos y los secuencia haciendo uso del pretérito indefinido del indicativo.

Otro caso de discurso femenino directo lo narra Bernal Díaz del Castillo cuando Jerónimo de Aguilar desembarca en la isla de Cozumel y finalmente encuentra a Gonzalo Guerrero tras dos años de desaparición. Cabe destacar que el espacio fijo, la isla en el que actúan los personajes pertenece al lugar indígena, dominado por ellos. Por lo tanto, tanto Guerrero ²³², como obviamente, su mujer, van a tener más fuerza de acción, más ventaja psicológica y también el número de habitante que los apoyan va a ser mayor que si fuera en un asentamiento español. La acontecibilidad del pasaje se refleja en el giro narrativo que da el mismo Guerrero quien se rehúsa a volver con

²³² Dentro de la estructura argumental de las *polémicas de posesión* de Adorno, ella comprueba que Gonzalo Guerrero nunca existió y es una invención de Cabeza de Vaca (2009: 74-74). La invención de Gonzalo Guerrero sirvió para argumentar el fracaso en el intento de la conquista de Yucatán (2009: 76).

sus pares españoles y se contrapone al esquema de comportamiento esperado de un servidor de la Corona española. El antiguo soldado se siente adaptado al pueblo maya, aunque quizás también siente vergüenza de volver al mundo hispánico “yo tengo labrada la cara e horadadas las orejas” (*Historia verdadera*: 64). Su cuerpo es un palimpsesto como el de Álvar Núñez Cabeza de Vaca. Otro punto en la argumentación para quedarse con los indios es que es padre de familia y tiene tres hijos²³³. También como Cabeza de Vaca, pudo ascender socialmente, pero no a nivel religioso sino político, se convirtió en cacique y capitán. El segundo giro narrativo se produce cuando la esposa india de Gonzalo Guerrero dispuesta a proteger a su marido y no desmembrar a su familia mestiza sale en su defensa: “Mirá que viene estes esclavo a llamar a mi marido: íos vos y no curéis de más pláticas” (*Historia verdadera*: 65). Ella se opone y minimiza el poder de mando de Aguilar, lo relega a calidad de esclavo, le ordena irse y no entablar pláticas sin sentido. El diálogo transcurre dentro del orden patriarcal del reencuentro de soldados, un organigrama simbólico al que no pertenece la mujer. A pesar de ello la esposa de Gonzalo Guerrero, aunque el contexto parezca atópico reclama significación para sí misma y para su mundo. Como afirma Luisa Muraro lo femenino atópico que muestra un lugar real exige significación para sí y para su mundo (1981: 34). Frecuentemente las crónicas muestran la representación indígena femenina de una mujer generalmente pasiva, conquista y devota cristiana. Sin embargo, cronistas como Bernal Díaz del Castillo trasciende los códigos culturales y realza la figura femenina con convicciones, más allá de sus motivos políticos, como Malinche, y, en este caso, la esposa de Gonzalo Guerrero. El religioso Lizárraga relata diversos hechos maravillosos que tuvieron lugar en el pueblo de Copacabana. En este pasaje revela como casi un feminicidio inducido por el demonio es milagrosamente detenido por la Virgen María (*Descripción*: 97). Como marco cognitivo de este suceso y otros de las *Descripciones* se encuentra la devoción de herencia medieval del religioso que estructura su narración de modo que haya un giro narrativo que permita la salvación de las mujeres por la intercesión de la Santísima Virgen gracias a la devoción inquebrantable de las indias. Se apoya en la realidad fáctica y proporciona un nombre referenciable, el del corregidor Jerónimo Marañón

²³³ Según las crónicas hubo otros naufragos que también prefirieron quedarse con sus mujeres indias y no unieron al llamado de Cortés. En Chile también hubo casos parecidos, uno de ellos fue el de Francisco Gasco, quien tenía dos esposas en Coquimbo. Cuando fue llevado por la fuerza a Perú por Alfonso de Monroy, el ayudante de Pedro de Valdivia, pero Gasco logró huir y volver con sus mujeres (Collyer, 2010: 54)

(*Descripción: 97*). Sin embargo, no da la identidad nominal de los personajes principales, es decir, la india devota, víctima de la violencia machista y de su marido, el indio. Los otros personajes que intervienen en la acción quedan en el olvido de los plurales anónimos, como clérigos comarcanos, indios y españoles. Posteriormente, para legitimizar su relato de narrador testigo, Lizárraga, cita el testimonio de primera mano del bachiller Montoro quien le refiere con todo tipo de detalles la serie de milagros que se sucedieron luego de aquel primer milagro de Nuestra Señora de Copacabana, del que se hizo un libro con todos los pormenores, pero alguien lo robó. Lizárraga infiere que el autor del delito fue un “luterano oculto que por allí pasó y lo robó” (*Descripción: 97*). Lizárraga no considera que el culpable de tal atrocidad pudiera ser un español o un indio, ya que ellos, como buenos cristianos jamás harían algo de tal envergadura, por eso, considera que un luterano, sí estaría en grado de cometer tal transgresión. En estos acontecimientos moralizantes la representación femenina es favorable, María, puede contra la violencia, las enfermedades y los padecimientos. Como aditivo narrativo pone en boca de un niño de unos siete u ocho un ruego a Nuestra Señora para que lo cure “Señora, ya ha muchos días que mis padres me ponen aquí delante Vos, para que me sanéis, y no me sanáis; la comida ya se les ha acabado, y están lejos de nuestra tierra; sáname ya, Señora, y si no, volverémonos a nuestra tierra”. Como no podía ser de otra manera, María ejemplo femenino a seguir, estandarte de la compasión, clemencia y misericordia, cura al pequeño: “dicho esto se levantó el niño sano y salvo, como si no hubiera padecido lesión alguna, y salió a buscar a sus padres que fuera de la iglesia en el patio o cementerio della estaban (*Descripción: 98*)”. El fray franciscano Antonio Tello escribe la primera crónica de Jalisco, aunque años después de los sucesos de los que habla en Nueva Galicia o Santiago de Xalisco. Para esta investigación es relevante una descripción de un suceso acontecido en 1541. En esta historia el religioso provee el nombre y apellido de una mujer a la que luego describe como heroína. Quizás por ser la esposa del capitán Juan Sánchez Olea nos llega sus datos de filiación, sin embargo, Tello no vuelve a hablar de ella en toda la crónica. Según este relato Beatriz Hernández se pone de pie durante una misa que fue interrumpida cuando Plancencia entró en el recinto a caballo ordenando a todos tomar las armas. En ese momento cuando comenzó a reinar el caos y algunas mujeres se desmayaron por la desesperación mientras los niños lloraban, Beatriz Hernández alzó su voz y dijo: “Señor, haga vuestra señoría su oficio de buen capitán; acábase la misa, que yo quiero

capitanear a estas señoras mujeres" (Tello 1891: 399). Este es un de los pocos pasajes que se encuentran en estilo directo en las crónicas. Este párrafo describe como Hernández comanda a las mujeres y las alienta a ser hombres, a actuar con valor como ellos, las encierra a todas junto a los niños en una casa fuerte y allí esperan mientras Beatriz se pasea con una lanza. Cuando un indio entra en la casa ella pide que la dejen luchar contra él, a lo que los soldados españoles contestan con fuertes carcajadas, sin embargo, Beatriz no se acobarda y comienza a pelear ferozmente, primero le dio una cuchillada en la cabeza y luego dos estocadas que lo mataron. Acto seguido le dijo a su marido que no podía descuidar la guardia porque así iban a seguir entrando más enemigos. Tello cuenta que en adelante esta estimada señora por su gran valor siempre acompañó a los soldados en las batallas comportándose como un hombre, combatiendo como un varón junto al gobernador hasta que murió. Por enésima vez se observa que las cualidades positivas hacia las mujeres están directamente relacionadas con los hombres o bien comparándolas con las virtudes masculinas. En otra ocasión en la cual un grupo de hombres discutían sobre una situación política con el gobernador, Tello le da nuevamente voz a esta mujer. "¿No acaban los señores de determinar a do se ha de hacer esta mudanza? porque si no, yo vengo a determinarlo, y que sea con más brevedad de lo que han estado pensando; miren cuáles están con demandas y respuestas sin concluir cosa alguna". (Tello 1891: 403). Luego el cronista cuenta que Hernández pidió licencia y dijo que quería dar su voto. Luego Tello escribe algo muy interesante "aunque mujer, podría ser acertase", esto quiere decir que ella se había ganado durante ese tiempo la confianza del gobernador y le éste le dio la oportunidad de expresar su opinión dejando ver el don de palabra y de liderazgo que poseía Hernández, anteponiendo estratégicamente o quizás como parte del discurso masculino hegemónico europeo a Dios de por medio y como buena esposa cristiana también defendiendo el buen nombre de su marido. Luego de su discurso se atreve a dar voces para incitar a los hombres a que le contesten y como nadie respondía a causa del miedo que le tenían a Guzmán, aun cuando éste se hallaba en España, el gobernador le da la razón a ella, ordenando que se haga como ella había propuesto y que se pueble esa región. "...y todos contentos de que una mujer los sacase de confusiones, vinieron en su parecer, que casi todos lo querían así, y no osaban a hablar por ser en tierras de Guzmán" (Tello 1891: 403). En este caso concreto una mujer resuelve situación política complicada porque implicaba intereses masculinos de gobierno. Por lo tanto, esta resolución a causa de

un tercero, en este caso Hernández, aunque autorizada por el gobernador, fue un alivio para los miembros del consejo porque no fue necesario que se posicionaran políticamente. Entonces la propuesta de Hernández, quizás por ser mujer y su pensamiento no estar considerado a la altura de los dirigentes militares, puede ser excusado en caso de fracaso o de sublevación de Guzmán. Beatriz Hernández inspiró a Tello a contar una parte breve de su historia, el cronista la presenta en todo momento como un ejemplo a seguir, remarcando sus cualidades varoniles y siguiendo un guion de libros de caballería donde el valor, el honor, la justicia y la heroicidad están presentes en todo momento.

En los archivos españoles se pueden encontrar vastas anécdotas como las que se expusieron anteriormente sobre la vida de las mujeres como colonizadoras y pilares de familias cristianas en América. Lamentablemente sus trascendentales méritos no lograron llamar la suficiente atención como para que se escribieran biografías sobre ellas (Muriel, 2000: 27). Algunos cronistas religiosos, tanto jesuitas como franciscanos documentan los progresos efectuados por medio de la evangelización y para ello recurren a ejemplificar con casos de indias piadosas que mencionan según sus nuevos nombres cristianos que siguen el canon europeo de la época. Ellos las citan de manera global, destacando su fe, su piedad, su caridad, inocencia, modestia, humildad y su honestidad. “Mendieta, Torquemada, Motolinía, Beaumont hablan en particular de algunas de ellas, dan los nombres de muchas indígenas presentándolas como modelo de mujeres cristianas” (Muriel 2000: 28).

Los cronistas hablan de la belleza femenina, una hermosura tan notoria que no deja otra posibilidad al cronista que dejarla por escrito: (las mujeres Lima, Tucumán, Chile y en general del reino) hacen mucha ventaja a los varones; perdónenme por escribirlo, y no lo escribiera si no fuera notísimo (*Descripción: 13*). Y por supuesto, la mujer piadosa y abnegada inspira muchos pasajes de crónicas, lamentablemente los cronistas no le pusieron la voz a estas mujeres para que se las pueda escuchar. Tan solo son eventos importantes que son relatados por una voz masculina oficial focalizando el mundo americano desde su mirada hegemónica. Lizárraga opina sobre una mujer piadosa que amortajó a su marido y no perdió la compostura en su funeral, “murió esta señora como vivió, con gran satisfacción de su vida” (*Descripción: 85*). Lo que no se sabe es si realmente esta persona vivió con gran satisfacción porque no hay discursos directos de ella que puedan afirmarlo.

En resumen, se puede decir que las intervenciones femeninas, en general, son escasas, anónimas, y cuando en lo pocos casos que éstas se nominalizan, especialmente cuando se trata de figuras españolas de la nobleza o de aquellas que poseían alguna cualidad admirable, los rasgos se exageran y se comparan con las bondades del sexo masculino.

7.7 La presencia de la mujer en la configuración del pensamiento utópico.

El tiempo y el espacio constituyen unidades fundamentales en la configuración del pensamiento utópico que situará a la mujer en América. El tiempo y del espacio: el tiempo español que persiguen a la inmigrante europea. El espacio, el de la península, frecuentemente es idealizado y se lo ve distante y el suelo americano que en Europa se lo ve paradisíaco muchas veces es rústico y hostil para las inmigrantes. La fantasía y la frustración de la realidad. Hay tantas realidades como focos de inmigración hubo en América, encontramos a las españolas que en el Nuevo Mundo hallaron su paraíso, lejos de la hambruna española e incitaban a su familia a emigrar encargándoles objetos y prometiéndoles un mejor estatus social; como también a aquellas que a pesar de haber llegado a América con el sueño de un futuro mejor no aceptaron el espacio adverso y aun así escribieron a sus parientes para no permanecer solas, y por último, existe un grupo de mujeres que ante el espacio hostil aconsejaron a sus familiares quedarse en la península. Lo que sí es indudables es que el viaje las cambió a todas.

El viaje era toda una aventura para las mujeres que se embarcaron hacia América.

donde la cerrada honra de la España centenaria se abría a la esperanza de un honor reconquistado no solo en la hazaña misma del viaje a lo desconocido, sino en las promesas de una aventura inédita y de una tierra no hallada maleable al deseo: Utopía. El viaje a la tolerancia del Mundos Novus, a la renovación de un trasvasamiento cultural (Vittori, 1990: 120).

¿Entonces se podría decir que es un terreno donde los colonizadores creyeron que sus utopías se convertirían en realidad? Sí, desde Colón el Nuevo Mundo representó el viaje al paraíso, paradójicamente, la utopía al alcance de las manos.

Para la mujer española, América, en sí misma, ya era una utopía. Pero evidentemente el sitio utópico cambia a través del viaje de la protagonista y paradójicamente pasa de alojarse en las Indias Occidentales a encontrarse en Europa. América siempre ha sido generadora de mitos e incluso ha proporcionado terreno apto para la readaptación de mitos europeos, como el conocido mito griego de las Amazonas.

Hoy en día frecuentemente se habla del sistema de organización sociopolítico indígena, como de una utopía. Claro está que estas imágenes mentales se derivan de la influencia que aún hoy día tienen en el continente americano los escritos de los primeros cronistas de Indias que relataron las historias del *buen salvaje*, *Las Islas felices* y *La Leyenda Negra*. De allí que se trate a la mujer indígena como habitante de un paraíso terrenal que no estaba corrupto por el dinero ni por los ideales europeos. Sin embargo, la mujer criolla también está envuelta por el velo utópico. “Ella representa esa posición de mártir, en ocasiones, entre dos mundos enfrentados, el español y el indígena.” (Lizárraga 1987: 13)

Existen, según Muriel (2000), en 105 archivos españoles numerosas informaciones de méritos de mujeres en las que hay además datos sobre sus vidas como colonizadoras, fundadoras de obras sociales, de familias que han constituido y cuyos hijos han criado y educado. Sin embargo, estas vidas de mujeres de acciones tan trascendentales no llamaron la atención a nadie para motivarlo a convertirlas en tema de una biografía. El hecho heroico se relata en las historias generales solo en su momento dramático, pero quienes lo protagonizaron desaparecen en las páginas siguientes. La motivación que en aquel tiempo hace surgir la biografía como género es la ejemplaridad y ésta se concibe de acuerdo con ciertos valores que eran entonces los de las virtudes cristianas. Por eso fue por lo que los primeros esbozos de sus vidas y las grandes biografías que se escribieron en la época virreinal fueron las de mujeres distinguidas por sus virtudes, las que podían servir de ejemplo a todas las de su sexo y aun a los hombres, por haber alcanzado la suficiente altura de perfección cristiana, con lo cual podría ser considerada muy por encima de lo meramente femenino o masculino.

Butler propone, por cierto, frente a esos esquemas y categorizaciones una división diferente a la usual. Primero está el sexo anatómico, puntualiza, esto es un cuerpo con determinados atributos sexuales. Luego está la identidad de género, que es la repetición estilizada de actos a través del tiempo, esto es la ficción reguladora. Por último, una actuación de género individual, que derriba la categoría de sexo en sí como sustancia, como sucede en el caso de las monjas o las seminaristas. Sexo anatómico, identidad de género, o conjunto de reglas coloniales políticamente manipulado para la constricción a la heterosexualidad y a la dominación masculina, pero sobre todo a la sumisión inquisitorial de la Santa Iglesia.

Sumisión. No hay probablemente vocablo que describa con mayor exactitud lo que provocó en la producción lírica de la época ese fenómeno inquisitorio, oscurantista. Aunque no se trate precisamente de un término técnico que habilite para analizar académicamente la tradición retórica-poética americana y novoespañola del siglo en el que fue escrito, no puede negarse que poemas como la *Epístola de Amarilis a Belardo* se sometieron sumisamente al rigor inquisitorio al advertirle al lector casual y al propio destinatario del poema, Lope de Vega, que la virginidad y pureza de la supuesta autora estaban absolutamente a salvo.

Intentar reconstruir la vida de estas mujeres es una ardua tarea, sobre todo porque un cronista como narrador de una versión parcial que accede a contar desde su perspectiva dibuja solo una ínfima parte de la representación femenina. En los poquísimos casos en lo que se cuenta con un nombre y apellido, se produce una suerte de rompecabezas a construir entre la escasísima información que ofrecen los cronistas. Uniendo los diferentes textos se puede llegar a reconstruir la representación femenina cuyo hilo conductor es la voz indirecta de las misma que ofrecen los hombres.

Hay una expresión, una palabra sola que, en México, desde tiempos remotos, logra simbolizar y representar la contradictoria imagen de la mujer que se construyó en el territorio americano por obra de la Conquista: la "chingada". No hay otro autor que explique y traduzca a emociones comprensibles ese término del habla vulgar mexicano como lo hace el poeta Octavio Paz, cuyas palabras iluminan sin duda estas conclusiones:

La Chingada es aún más pasiva [que la Virgen de Guadalupe]. Su pasividad es abyecta: no ofrece resistencia a la violencia, es un montón inerte de sangre, huesos y polvo. Su mancha es constitucional y reside, según se ha dicho más arriba, en su sexo. Esta pasividad abierta al exterior la lleva a perder su identidad: es la Chingada. Pierde su nombre, no es nadie ya, se confunde con la nada, es la Nada. Y sin embargo, es la atroz encarnación de la condición femenina. (Paz, 1995: 224)

¿Por qué razón refiere en esos términos a la mujer? Porque para él [...] la Chingada es una representación de la Madre violada: no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias (Paz, 1992: 224).

7.8 Mujeres autoras o musas de cronistas

En el presente apartado no se analizarán los textos de autoría femenina que los hubiera porque no comparten los criterios del corpus que aquí se trata. Sin embargo, considero indispensable nombrar brevemente a estas mujeres para sentar las bases

de futuras investigaciones al respecto. Cabe señalar que las diez mujeres que se presentarán a modo informativo son solo una pequeña selección de aquellas mujeres de las cuales se tienen datos o algunos datos gracias a cartas, documentos jurídicos o crónicas. Estas mujeres, salvo algunos casos, no aparecen en las crónicas tratadas en este corpus.

7.8.1 Doña Mencía Calderón, la Adelantada

Esta mujer, del mismo pueblo que Reginaldo de Lizárraga y Hernán Cortés, será la primera “Adelantada” del Río de la Plata (Maura, 2005: 111). Se casó con un pariente de Hernán Cortés, Don Juan de Sanabria, quien al enterarse de que el Adelantado del Río de la Plata, Alvar Núñez Cabeza de Vaca había sido acusado de abuso de poder y era enviado a España para su juicio, se postuló para la plaza que estaba vacante. En 1547 se le concedieron los derechos con la condición de llevar 600 hombres y 100 mujeres entre casadas y solteras (Vittori, 1999: 124). Muchas de ellas eran jóvenes sin fortuna, a veces ni siquiera disponían de dote, en cambio, tenían la convicción de encontrar marido y formar un hogar cristiano, aunque sea en esa sociedad tan lejana de España. Las conquistadoras debían conquistar a los conquistadores (Vittori, 1999: 129). La intención de esta expedición era el establecimiento de familias tradicionales españolas en el Río de La Plata. Por ello, este grupo de mujeres era tan importante en esta empresa. De esta manera se garantizaba la estabilidad de la empresa colonizadora, se utilizaba a las mujeres conscientemente en la campaña socializadora y de integración a la nueva cultura.

Don Juan de Sanabria luego de solicitar y obtener la gobernación y capitanía general del Río de la Plata fallece en 1547 con su flota preparada para zarpar (Vittori, 1999: 124) A pesar de la muerte de su marido, Doña Mencía decide proseguir con la empresa, pero para ello, como la ley española no permitía a una mujer poseer el título de Adelantada, solicita nombrar Adelantado a su hijo de apenas dieciséis años, Diego de Sanabria, tal cual estaba acordado en la cédula de nombramiento (Vittori, 1999: 124). Ella “se apeló «un presta nombre», ya que no otra cosa podía hacer un jovenzuelo” [...] gracias a las condiciones excepcionales de doña Mencía, pudo encaminarse después de tantas peripecias en el curso de sus preparativos, a conseguir la partida de la primera parte de la expedición” (Gutiérrez Macías, 1977, 213). Varios meses tomó el proceso de embarque porque se debía completar la tripulación pero finalmente el 10 de abril de 1550 parte desde el puerto de Sanlúcar de Barrameda la armada compuesta por la naõ San Miguel y dos bergantines bajo las

órdenes de la viuda de Sanabria, el tesorero, Juan de Salazar y Estrada, y Hernán de Trejo (Lafuente, 1943: 120). Casi todos los autores señalan el inicio del viaje en 1550 pero otros autores como Vittori señalan su partida de San Lucar en 1552 (1999: 124) Doña Mencía había invertido todo su capital para llevar a cabo esta tarea. Parte con una amiga suya de Medellín, y sus hijas, Doña Isabel Contreras de Becerra, cuyo marido había costado una de las carabelas (Vittori, 1999:124). Se embarca con sus hijos en contra de la opinión de su madre (Maura, 2005: 111). Al enviudar Doña Isabel se casa con Juan de Salazar. Entre la tripulación se contaba un contingente de más de cincuenta mujeres, la mayoría extremeñas, entre las que se contaban las tres hijas de la propia Doña Mencía, María, Mencía (O'Sullivan, 1970: 250) y una tercera hija que murió probablemente durante el viaje (Lafuente, 1943: 121)

Al comenzar la travesía se toparon en las costas africanas con piratas que saquearon todos los objetos de valor de los navíos pero que gracias a la intervención de Doña Mencía respetaron la integridad de las mujeres y las liberaron (Lafuente, 1943: 121). Una vez más se subraya la importancia de una virtud femenina, la virginidad o la castidad dependiendo de las mujeres del grupo. No sería descabellado dudar de la fidelidad de la crónica con los hechos históricos, a sabiendas o no de la propia Doña Mencía. No quiero en ningún momento quitarle mérito a la valiente actuación y acertada intervención de Doña Mencía pero las violaciones podrían haber tenido lugar y la propia Adelantada nunca lo habría sabido o puede que sí hayan existido pero no salieron a la luz por respeto a las damnificadas y para no empañarles el futuro prometedor que les esperaba en América. Si hubiera habido algún abuso por parte de los agresores a las damas españolas hubiera sido extremadamente perjudicial para ellas tratándose, en primer lugar, de mujeres y en segundo de mujeres que buscaban esposo. Por este motivo, el encubrimiento de esas supuestas violaciones no habría sido más que un ardid para no ser parte nuevamente de la injusticia masculina que no toleraba la deshonra y concluía con un sentimiento de culpabilidad y vergüenza femenino. Al llegar a América pasaron muchas penurias, hicieron una fundación en las orillas del río de la Plata, pero como no prosperó decidieron partir por tierra para Asunción (O'Sullivan, 1970: 250). Caminaron por el río del Itabuzú algunos por tierra hasta la falda de la sierra, con orden de juntarse cada noche en su alojamiento (O'Sullivan, 1970: 250). Mecía Calderón estuvo al mando de esta expedición formada por cincuenta mujeres y juntas atravesaron mil seiscientos kilómetros de ríos, selvas y montañas soportaron tormentas, ataques de corsarios y confinamiento. Recién en

1556 llegaron a Asunción del Paraguay (Aguado Serrano y Beltrán (2012): Museo Naval [Video]). Durante la reelaboración histórica de la conquista hay muy pocas referencias en la se observe la participación de las mujeres en las expediciones de los españoles (Portocarrero, 2010: 229). Y la llamada “expedición Sanabria” (O’Sullivan, 1970: 249) es un gran ejemplo de la participación femenina. Muchos expedicionarios murieron, pero Mencía y sus hijas se salvaron (O’Sullivan, 1970: 250).

Años más tarde la Adelantada escribió una relación sobre los sufrimientos e indigencias vividas durante la travesía marítima, sus últimos informes se remontan al año 1564:

Doña Mencía Calderón por mi y en nombre de Don Diego de Sanabria, Gobernador de las Provincias del Rio de la Plata, por su Magestad, digo: que viniendo yo en este navio Patax con la gente de guerra y pobladores que en él, el dicho Gobernador mi hijo envia a las dichas Provincias del Rio de la Plata en cumplimiento de lo que por su Magestad le ha sido mandado y él tiene capitulado, se ofreció que aportando con temporal contrario hacia la costa de Malagueta, pareció cierta vela francesa de la cual procuré nos apartasen y no pudiéndolo, la dicha vela arribó sobre nosotros de tal manera que por fuerza y contra nuestra voluntad, no habiendo disposicion de poderla resistir, hizo amainar las velas al dicho nuestro navio y apoderándose en nosotros con ventajas, que no pudimos hacer otra cosa por la mucha artillería y artificios de fuego que el dicho navio traía é nos hizo fuerza é robó lo que por bien tuvo con poco temor de Dios y a su Magestad [...] (Mencia Calderón, carta que reproduce Morla Vicuña, 1903: apéndice num. 19, fol. 49-50).

En esta narración Doña Mencía Calderón, con una escritura formal, siguiendo las partes estipuladas de un texto oficial, da testimonio de lo ocurrido en el navío Patax. Sitúa a su persona, aunque de hecho no haya sido así, detrás de las órdenes de su hijo, el gobernador del Río de la Plata, Diego de Sanabria y por supuesto, detrás de la voluntad del rey. Deja constancia que actúa por la voluntad de estos dos hombres, legitima su proceder a través de ellos. Luego Mencía cuenta cómo fueron víctimas de un bergantín francés a pesar de sus órdenes específicas de apartar el barco y de los esfuerzos, luego, de oponerse al robo.

Su vida inspiró a Eloísa Gómez a escribir la novela histórica *Expedición al Paraíso* (2004).

7.8.2 Isabel de Guevara, la reivindicadora de los derechos femeninos

Fue una de las veinte mujeres, entre los mil soldados, que en 1536 arriban al Río de la Plata con la expedición Pedro de Mendoza al Río de la Plata (Vittori, 1999: 119).

Como ejemplo de una petición de merced cito la carta de Doña Isabel de Guevara a la Princesa Juana la cual es muy explícita, en ella cuenta detalladamente las penurias pasadas por ella misma y un grupo de mujeres durante los trabajos de la conquista y

la colonia para ayudar a los hombres. Al finalizar su argumentación pide una asignación de por vida y un cargo para su marido.

El 2 de julio de 1556, la española Isabel de Guevara, redacta desde Asunción una carta²³⁴ dirigida a la princesa Doña Juana, hija de Carlos V, “A la muy alta y muy poderosa señora la Princesa doña Joana, Gobernadora de los reynos d’España, etc. En su Consejo de Indias” (Lafaye, 1999: 297).

En ella denuncia la corrupción en que se hallaba la primera Buenos Aires. Se considera una carta pública al más alto rango real de España de la época. Isabel de Guevara llegó al Río de la Plata soltera por lo que se puede suponer que como las otras solteras debe haber tenido una personalidad muy independiente y aventurera. Veinte años después de su llegada a Asunción decide a redactar un discurso en el que quiere hacer honor al valor femenino olvidado durante la conquista y se dispone a contar su verdad a través de la escritura de la diferencia sexual. Esta carta nos da una pauta de cómo funcionaba el proceso legal en la época. Según Raúl Marrero Fente esta carta es el primer documento construido desde un punto de vista femenino siguiendo el modelo de *ars epistolandi*: saludo, exordio, narración, petición y conclusión (1996: 1-2). Por estos motivos y por sus contenidos se puede afirmar que esta misiva a la princesa Doña Juana es el primer documento feminista del Nuevo Mundo.

Empieza la misiva dirigiéndose a la princesa Doña Juana en un modo respetuoso y cortés, pero sin abusar de las formalidades, relata su actividad en la retaguardia al arribar la expedición a Buenos Aires: cuando los hombres heridos por los indios regresaban enfermos y necesitados por no haber encontrado bastimento en ninguna población, las mujeres, apunta Isabel, se hacían cargo de todo, ellas les conseguían comida, los curaban y animaban. En el mar ellas meneaban la vela, gobernaban el navío, sondeaban la proa y tomaban el remo. Isabel de Guevara cuenta que:

todos los servicios del navio los tomavan hellas tan á pechos, que se tenia por afrentada la que menos hazia que otra, sirviendo de marear la vela y gouernar el navio y sondar de proa y tomar el remo al soldado que no podia bogar y esgotar el navio (Lafaye, 1999: 298)

Quizás escribe después de tantos años porque tenía la esperanza de que en algún momento se revirtiera la situación, como dicho deseo no se hizo realidad, no le queda más remedio que “recordarle” a la reina Juana el estado deplorable en que se hallaba

²³⁴ La carta fue publicada por primera vez en el libro *Cartas de Indias* (Ministerio de Fomento de España, 1877: 619-620)

Asunción desde hacía veinte años. “Ansi llegaron á esta çiudad de la Asunçion, que avnque agora está muy fertil de bastimentos, entonçes estaua dellos muy neçesitada, que fué nesesario que las mugeres boluiesen de nuevo á sus trabajos” (Lafaye, 1999: 298). La escasez de comida era un problema recurrente. La hambruna que era sufrida horriblemente por los hombres, sin embargo, las mujeres se mantenían con menor cantidad de alimentos: “porque, en este tiempo, como las mugeres nos sustentamos con poca comida, no aviamos caydo en tanta flaqueza como los hombres.” (Lafaye, 1999: 298). Con respecto a este tema Vittori supone que Isabel de Guevara reacciona en la carta ante la decisión de Pedro de Mendoza frente al hambre y al sitio que sufría Buenos Aires, quien había ordenado que no se diese de comer a las mujeres que no lavaren ni sirvieren (1999: 120). En cambio, yo creo que ella no contesta a esta orden de Pedro de Mendoza, sino que asegura que ellas se sustentaban con menos comida que los hombres, pero esto no le daba el derecho a extorsionar a las mujeres con comida. Creo que faltan datos como para realizar esta afirmación.

Esta española de armas tomar es una singular voz transatlántica que exige igualdad de trato, lo que hoy se llamaría igualdad en el trabajo, no pide ni compasión ni consuelo, no victimiza en ningún momento al sexo femenino, parte en todo momento de su sí haciendo uso de su libertad. Sabe que una mujer casada ya no es libre de hacer lo que quiera y por este motivo no puede viajar sola para hablar del asunto con la reina. Este documento es muy particular porque el sujeto de enunciación es una mujer lo que hace única a esta carta durante el rango cronológico que abarca esta investigación. Isabel se opone a ser un objeto de sometimiento por parte del sujeto colonizador. En esta epístola el proceso de construcción cambia y la autora revierte la situación, convirtiendo al sujeto colonizador en el que carga con la imagen negativa que normalmente suele tener el aborígen, pero no el sujeto de poder, blanco, español y masculino. La autora toma la pluma como los otros cronistas, Colón, Cabeza de Vaca, Sahagún, Las Casas, Lizárraga y de Vivar, entre otros, valorizando y legitimizando su posición privilegiada de cronista testigo. Como en la estrategia epistolar de Cortés, que ensalza a los valientes soldados, ella distingue el valor sobrehumano de las mujeres que aún fatigadas y exhaustas ayudaban a los españoles. Al igual que el capitán, habla de sus proezas personales, “porque tres vezes le saqué el cuchillo de la garganta” y luego continúa “como allá V. A sabrá” (Lafaye, 1999: 299). Al dirigirse directamente a su alteza diciendo que ella ya está informada de los hechos se supone que Guevara estaba al corriente de alguna

relación o carta enviada con anterioridad a la misma. A su vez es una forma sutil de recordarle el acontecimiento en el caso de que lo hubiera olvidado. De esta manera, Guevara expone su punto de vista de los hechos desde la focalización femenina.

Isabel de Guevara pide justicia. Relata desde su verosimilitud cómo las mujeres tuvieron que hacer las veces de cocineras, lavanderas, enfermeras, centinelas, soldados, marineros, sargentos dando órdenes y palabras varoniles de aliento, carpinteros, labradores madres y nutricionistas, ya que sabían que si solo comían pescado y no se les suministraba pan permanecerían flacos. A pesar de ello, Isabel de Guevara no quiere caer en la vil humillación de los hombres: “y si no fuera por la honrra de los hombres, muchas mas cosas escribiera con verdad y los diera á hellos por testigos” (Lafaye, 1999: 299), sino que quiere justicia, haciendo notar la valentía de las mujeres, la responsabilidad con que asumían los trabajos “todos los servicios del navio los tomavan hellas tan á pechos” (Lafaye, 1999: 298), y la continuidad y reiteración de las tareas prestadas “nuevo los serviamos” (Lafaye, 1999: 298). Como se infiere de la carta de Isabel de Guevara, el rol de la mujer colonial fue muy elástico, las mujeres intentaban ser útiles al servicio del hombre y llevar a cabo la colonización. En general, durante la primera parte del período colonial los papeles de la mujer fueron más flexibles que en la última, debido al carácter indefinido de la sociedad (Lavrin, 1990: 24). Esto se debe a que los sujetos coloniales colonizados y colonizadores de los diversos grupos étnicos intentaron acomodarse, asimilar o superponer sus conceptos culturales, sociales y económicos unos a otros (Lavrin, 1990: 24). Esto derivó en rápidos ascensos y descensos sociales, oportunidades para la movilidad geográfica y para actividades fuera del ámbito doméstico (Lavrin, 1990: 24). Pero esta plasticidad en el rol de las mujeres, dependiendo de las áreas geográficas, continúa Lavrin, terminó a finales del siglo XVI, cuando se arraigaron los intereses personales y sociales y se consolidó la elite socioeconómica que reforzó y posicionó su a través de uniones endogámicas (1990: 24).

Cabe reconocer que Isabel de Guevara es muy justa y objetiva ya que confiesa abiertamente que todas estas labores las mujeres las habían hecho por su propia voluntad y que no estaban obligadas: “verdad es que á estas cosas hellas no heran apremiadas, ni las hacian de obligaçion ni las obligaua, si solamente la caridad” (Lafaye, 1999: 299). Sin embargo, se siente agraviada y tratada con ingratitud, como ella misma expresa:

E querido escrevir esto y traer á la memoria de V. A., para hazerle saber la yngratitud que comigo se ha vsado en esta tierra, porque el presente se repartió por la mayor

parte de los que ay en ella, ansi de los antiguos como de los modernos, sin que de mi y de mis trabajos se tuviese nenguna memoria, y me dexaron de fuera, sin me dar yndio ni nengun genero de servicio (Lafaye, 1999: 299).

Isabel de Guevara tiene el atrevimiento, la inteligencia y la valentía de pedir una compensación monetaria por los servicios olvidados de las mujeres durante la conquista y por todas las penurias por las que tuvieron que pasar. Si bien reclama el dinero para ella y su familia, la carta de alguna manera la escribe en nombre de todas las mujeres de la conquista que participaron con ella, “las pobres mugeres” (Lafaye, 1999: 299).

En cuanto a las mujeres que acompañaron a Isabel de Guevara, Vittori opina que lo hicieron porque aspiraban a una mejor vida en el Nuevo Mundo:

Dichas mujeres, si no «damas», lo suficientemente «gentiles» como para «servir», a los hombres de la expedición [...], se enrolaron por propia ocurrencia en España, tentado el viaje por mar como promesantes acaso de la «mala vida» a un mundo que, aunque desconocido, ofrecía el aliento de otras aspiraciones, un casamiento ventajoso o al menos «sacramentado», un lucrativo amancebamiento, o, no podían saberlo, una casual «mesonería» (Vittori, 1999: 119 sobre la obra de Rojas Ricardo (1948): *Historia de la literatura argentina*, Buenos Aires, Ed. Losada, 6. Vol.)

Isabel de Guevara enarbola la bandera revolucionaria feminista en nombre de todas las que la acompañaron en busca de un futuro mejor, en nombre de las que no pueden manifestarse, rescatando al sexo femenino del olvido. Quiere rescribir la historia, aunque sea parcialmente y corregir la marginalidad femenina que existía en aquellos tiempos. Isabel de Guevara defiende los derechos de la mujer, cuestiona la estructura legal de la época que no permitía a las mujeres tener encomiendas y se aparta de su zona de confort, olvidando su *conducta esperada*, para dirigirse a la máxima autoridad escribiendo una reclamación de encomienda para ella y un cargo para su marido Pedro d'Esquivel. Evidentemente fue feminista sin tener conciencia de ello, ya que exige igualdad, no pide ni compasión ni consuelo. Sabe que como mujer casada ya no es libre de hacer lo que quiera y por este motivo no puede viajar sola puede viajar sola para hablar del asunto con la reina, en este ámbito de la carta es cuando permanece en su *conducta esperada*, cuando su condición de conyugue la define. “Mucho me quisiera hallar libre, para me yr á presentar delante de V. A., con los servicios que á S. M. e hecho y los agravios que agora se me hazen; mas no está en mi mano, por questoy casada con vn cauallero de Sevilla, que se llama Pedro d'Esquiuel,” (Lafaye 1999: 298). En una parte de la carta escribe sobre las mujeres un comentario interesante: “que milagrosamente quiso Dios que biviesen por ver que hen ellas estava la vida dellos.” (Lafaye 1999: 298) Quizás se podría llegar a pensar que ésta afirmación está basada en su seguridad femenina debido a que quiere que

los hombres reconozcan que en la vida de las mujeres está la suya propia, y que sin ellas no son nada. Probablemente, Isabel de Guevara haya querido dejar caer este mensaje entre líneas

Marrero Fente carátula a toda la carta de documento feminista y hace interesantes observaciones sobre su estructura. Distingue en la misiva una estructura retórica y una construcción en torno al género femenino, debido a que en ella se cuestionan las normas sociales impuesta a la mujer y se establece un precedente de dirigirse a una audiencia femenina para que su voz, la de Isabel de Guevara, sea escuchada por una mujer que tiene poder, la reina (Marrero Fente, 1996: 1). Esta señora saber leer y escribir, lo que en esa época denotaba que procedía de una familia acomodada, pauta que también da por hecho de que ella o sus allegados conocieran a la familia real. Para Marrero Fente la carta en sí como documento judicial, Guevara sigue los recursos retóricos de la epístola de forma explícita en la reclamación de la encomienda. Primero expone los hechos, denuncia la violación de derechos y suplica para que se haga justicia, luego de manera implícita, reclama la encomienda (Marrero, 1996: 1). El hecho de que la autora y la destinataria de la epístola sean mujeres confiere un cambio en la enunciación produciéndose una transformación en el significado si se las compara con las cartas oficiales de la época escritas por hombres que no eran así de directas y seguían protocolos estrictos de cortesía (Marrero, 1996: 2).

Irónicamente la epístola debía llegar a Juana I “la Loca”, heredera de los Reyes Católicos, que había muerto el año anterior (Maura, 2005: 166). Esto hace suponer que, debido a la gran distancia entre Europa y América, los problemas de comunicación, los naufragios con la consecuente pérdida del correo y la distancia en la que se hallaba Isabel de Guevara de la metrópoli, dificultó que le llegara la noticia del fallecimiento de la monarca. Lamentablemente no se sabe si lo que solicitó Isabel de Guevara le fue concedido. “La historia documenta la muerte de Pedro d’Esquivel en una de las vengativas redadas de Martínez de Irala, quien lo manda decapitar; nada más nos dice de la mujer” (Vittori, 1999: 121). Pero sabiendo que Juana I ya había fallecido es improbable que le hayan concedido su pedido a Isabel Guevara.

7.8.3 Inés Muñoz, la multifacética importadora de cereales y olivos

En tal sentido es de Inés Muñoz de la que se obtienen mayores referencias por parte de del sacerdote jesuita Bernabé Cobo: “La Doña Inés Muñoz fué casada con el capitán Francisco Martin de Alcántara, hermano del Marqués Don Francisco Pizarro;

vino á este Reino en compañía de su Marido y Cuñado y los demás conquistadores” (Cobo [1653] (1882): 280).

Inició la travesía probablemente en mayo de 1530, cruzó el Istmo y en Panamá embarcó nuevamente con destino a Tumbes y Cajamarca dando ejemplo a los soldados de fortaleza física y anímica (Cúneo-Vidal, 1928: 311). Durante el viaje perdió a sus dos hijas pequeñas, llegó a Jauja con su marido en 1534, siendo la primera mujer casada que entró en el Perú (O’Sullivan, 1970: 147). Pizarro le confió la educación de sus hijos porque vivían en la misma casa. El sacerdote Cobo califica a Inés Muñoz concediéndole los adjetivos masculinizantes que también otros cronistas españoles emplearon con las mujeres cuando éstas merecían su respeto debido a la valentía y determinación. El cronista dice que Inés Muñoz “hallose en todos los trabajos y peligros que pasaron en la conquista de este Reino, con tan varonil pecho y ánimo que no solamente los toleraba sin muestra de flaqueza; sino que alentaba y esforzaba á su Cuñado y compañeros” (Cobo [1653] (1882): 280). La extremeña, según el relato de Cobo, no atendía a las debilidades y animaba a los hombres, incluido a su cuñado, el conquistador del Perú, Francisco Pizarro. Fue la única que se atrevió a protestar sobre la muerte de Pizarro y su marido asesinados por los almagristas y con doncellas y criados fue a buscar los cuerpos de ambos y enterró cerca de una iglesia (O’Sullivan, 1970: 147-148). Los almagristas entraron a su casa y le robaron todas sus pertenencias y sus joyas iglesia (O’Sullivan, 1970: 148). Luego, como se negaba a abandonar a los hijos de Pizarro los acompañó a sus destinos de destierro. O’Sullivan concluye el relato contando que más tarde, Inés Muñoz, se volvió a casar con Antonio de Ribera, caballero del hábito de Santiago, conquistador de Cartagena y él se convierte en tutor de los hijos de Pizarro (1970: 148). Bernabé Cobo recuerda que a Inés Muñoz se debe el pan de trigo del que se mantenían los conquistadores en Perú, y a su segundo marido, Antonio de Rivera, la abundancia de olivares de que gozara el monasterio, “y lo que no es de menos consideración, el primer obraje de lana de Castilla que hubo en esta tierra” (Cobo [1653] (1882): 280). Los esposos tenían una gran encomienda en Juaja, un obrade de tejer lanas, fincas valiosas con hortalizas y árboles frutales, además de los diez mil olivos importados de España (Cúneo-Vidal, 1928: 309).

Cuando en 1574 pierde a su único hijo, Diego Ribera, que había dilapidado la fortuna de su padre se retira a un convento (O’Sullivan, 1970: 148).

Como O'Sullivan, Analola Borges afirma que Inés Muñoz fue la primera mujer casada en Perú y además señala que a su firma en un documento esta añadió: "la conquistadora primera de estos reinos del Perú" (1972: 418). Con este agregado a su firma se infiere que Inés Muñoz fue una mujer segura de sí misma y que aclaraba su posición política en el mundo patriarcal, esto corroboraría las visiones que tenían de ella los cronistas de la época.

Esta mujer vivió según los cánones de la época, a pesar de ello, se arriesgó en pos de las relaciones femeninas, contribuyendo a mejorar un espacio de excepcional libertad para las mujeres (Rivera Garretas, 1995, 2005: 65). Fundó con su suegra el Monasterio de Nuestra Señora de la Concepción que el primero. Ellas, "Suegra y Nuera, de las mas principales, ricas y estimadas de esta ciudad y en todo el Reino, llamadas Doña Inés Muñoz de Rivera la Suegra y la Nuera Doña María de Chávez" (Cobo [1653] (1882): 280). Además de fundar espacios de libertad femenina como los conventos, también donó su gran fortuna a la iglesia para ayudar a las mujeres sin recursos y fue lo bastante inteligente como para no ceder la autoridad a otros distritos eclesiásticos, sino que procuró que la autoridad y el poder femenino quedaran en el convento, entre las mujeres y no regido bajo el yugo del patriarcado de la iglesia. Consigue la regla que seguían:

los frailes menores de la observancia de Castilla, confirmada por el Papa Julio II, en el que quedaban establecida doce becas perpetuas para religiosas sin dote, que el Rey no había de entrometerse para nombrar patrones, ni el arzobispado para la administración de rentas, siendo así que las fundadoras fundaban el monasterio con su hacienda propia, eran sus patronas, y después de sus días habían de serlo las abadesas, y el convento, bajo la vigilancia de los arzobispos (Cúneo-Vidal, 1928: 311).

Astutamente se basa en normas que utilizaban los frailes, se ampara en el conocimiento masculino y de esta manera, según el discurso teológico y científico que abogaba la inferioridad intelectual femenina, ellas no necesitaban redactar nada. Sin embargo, este estatuto les permitía ser las patronas del lugar, abadesas en un futuro y evitar la vigilancia de arzobispos. Para este fin, con su socia María Chávez, cada una invierte 20.000 pesos más varias propiedades de Lima.

El Padre Bernabé Cobo, menciona en su obra a otras mujeres, todas ellas monjas de los conventos e iglesias que describe en su *Historia de Lima*, pero ninguna tan trascendente como la conquistadora Inés Muñoz que vivió "hasta junio de mil quinientos noventa y cuatro, y murió de edad de ciento diez años: concediole Dios la vista antes de morir, habiendo carecido de ella muchos años, para que pudiese ver las muchas hijas que dejaba en su convento" (Cobo [1653] (1882): 282). En este

pasaje se vuelve a lo maravilloso de las crónicas, la verosimilitud fantástica, una gran dama, querida por la iglesia por su comportamiento de acuerdo con la *conducta deseada*, emprendedora y cristiana. Según el sacerdote murió extremadamente anciana y en su lecho de muerte fue premiada por Dios con el sentido de la vista para que pudiera finalmente ver todas las hijas que había en el convento que años atrás ella misma había fundado.

Posteriormente su obra en el área de la agricultura inspiró a Ariensen Céspedes a escribir, basándose en manuscritos de esta mujer, *El diario de Inés Muñoz* (2013).

7.8.4 María de Escobar, la comerciante de trigo

María de Escobar era oriunda de Trujillo, viajó a América con su marido, el conquistador Diego Chaves y se establecieron en Perú en 1540 (López Yepes y Vivas Moreno, 2021: 49). Fue la primera persona en sembrar trigo en Perú y como recompensa se le otorgó una encomienda en las cercanías de Lima (López Yepes y Vivas Moreno, 2021: 49).

8.8.5 Inés Suárez, la conquistadora

Inés Suárez nació en Placencia (Extremadura) en 1507 (Pumar Marinez, 1988: 79). En 1526 conoció a su marido Juan de Málaga, este pasó a las Indias entre el 1528 o 1528 (López Yepes y Vivas Moreno, 2021: 152). Partió de Cádiz en 1537 y cuando llegó a Cuzco seguramente conoció a su futuro compañero (Pumar Marinez, 1988: 79). En Perú se enteró de que su marido había fallecido en la batalla de las Salinas (López Yepes y Vivas Moreno, 2021: 152). Fue amante de Pedro de Valdivia pero no pudo consolidar su relación porque él ya estaba casado con Marina Ortiz de Gaete quien lo esperaba en España (Pumar Marinez, 1988: 79). Sin embargo, en 1538 Inés Suárez lo siguió y colaboró en su expedición desde Cuzco hasta Chile, cuidando de los heridos, cofundando Santiago y defendiendo la misma cuando fue asediada por los indios, evangelizando a estos y promoviendo las ermitas y obras de caridad (López Yepes y Vivas Moreno, 2021: 24, 152). Trabajaba duro y velaba por el bienestar de todos. “Estaba encargada del cultivo de alimentos, crianza y reproducción de animales y tenía un gran talento, la habilidad de encontrar agua, por eso fue necesaria a la hora de cruzar el desierto de Atacama²³⁵” (Portocarrero 2010: 233). Se ganó el respeto de

²³⁵ “El desierto más seco y antiguo de la Tierra, el de Atacama, en Chile, tiene un corazón hiperárido en el que hace al menos 500 años que no hay constancia de lluvias. Pero esta situación ha cambiado en los últimos tres años: por primera vez se ha registrado lluvia en ese territorio, seguramente como consecuencia del cambio climático global. La acumulación de agua ha provocado la aparición de

todos por hazañas como hallar agua en el desierto salvando a la tropa de perecer de sed y descubrir una conspiración contra Valdivia (López Yepes y Vivas Moreno, 2021: 152)

Luego del proceso que sufrió Valdivia por el gobernador La Gasca en 1548, el líder español tuvo que separarse de ella para cumplir sentencia y darla en matrimonio uno de sus más fieles capitanes, Rodrigo de Quiroga quien llegó a ser gobernador de Chile (López Yepes y Vivas Moreno, 2021: 152)

Jerónimo de Vivar ofrece algunos datos sobre Inés Suárez en su *Crónica y Relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Sin embargo, una de las crónicas más detalladas sobre Inés Suárez que se encuentran en la actualidad son las *Crónicas del reino de Chile*, del militar Mariño de Lobera (Orellana Rodríguez, 1988: 159-160). Falleció en 1580 tras un matrimonio feliz (López Yepes y Vivas Moreno, 2021: 24, 152). La vida de esta mujer inspiraría siglos más tarde dos novelas históricas, *Ay Mama Inés* de Jorge Guzmán (1997) e *Inés del Alma Mía* de Isabel Allende (2006).

7.8.6 Leonor de Ovando, la poetisa

Se considera a la monja dominica Sor Leonor de Ovando (1544-1611), junto a Doña Elvira de Mendoza, como a las primeras poetisas del Nuevo Mundo (Mira Caballos, 2014, sp). Se tiene constancia de que casi toda su vida la pasó donde creó su obra, en el convento de Santa Catalina de Siena y la iglesia Regina Angelorum de La Española (Utrera, 1951: 23).

En la actualidad se conservan de esta priora cartas, cinco sonetos y algunos versos (Mira Caballos 2014: sp). Su obra está reproducida en el manuscrito de la Silva que está en la Biblioteca de la Academia de la Historia de Madrid (Marrero Fente, 2010: 108). Por lo que aún se conserva de su poesía se desprende que sus escritos fueron realizados en respuesta a los creados por el doctor Eugenio de Salazar. Era común que las monjas entregaran sus escritos a sus confesores, pero en este caso no se sabe si Sor Ovando entregó parte de su obra a las autoridades eclesiásticas de la isla (Marrero Fente, 2010: 108). Concuerdo con Raúl Marrero Fente en que su literatura

lagunas hipersalinas durante varios meses y ha diezmo las comunidades microbianas adaptadas a las condiciones áridas". A. Azua-Bustos, A. G. Fairén, C. González Silva, C. Ascaso, D. Carrizo, M. Á. Fernández-Martínez, M. Fernández-Sampedro, L. García-Descalzo, M. García-Villadangos, M. P. Martín-Redondo, L. SánchezGarcía, J. Wierzchos & V. Parro. "Unprecedented rains decimate surface microbial communities in the hyperarid core of the Atacama Desert". *Scientific Reports*, 12 de noviembre de 2018.

se debe interpretar teniendo en cuenta un contexto específico, que es la génesis dialógica de sus poemas con el interlocutor y se debe analizar en conjunto y no de manera fragmentada (Marrero Fente, 2010: 107, 111). Ovando es un curioso ejemplo porque es de las poquísimas mujeres que escribe, en este caso lírica, y, por otro lado, que un hombre le escribe, escribe sobre ella y admira su obra. La priora inspira a su interlocutor que le redacta una dedicatoria transcrita en la obra de *Eugenio de Salazar y la poesía novohispana*: “A la ingeniosa poeta y muy religiosa observante Doña Leonor de Ovando, professa en el monasterio de Regina de La Española, Eugenio de Salazar, su muy deuoto y seruidor, en la fiesta de la Natividad (Martínez, 2000: 669). El autor del manuscrito *Silva de poesía*, expresa su ferviente admiración por la observadora monja y reconoce su ingenio. Por su parte, la priora Ovando le replica con un poema. Sin embargo, ella mantiene más las distancias, y no adjetiviza a su interlocutor: “A Eugenio de Salazar su çierta seruidora, Doña Leonor de Ovando” (Martínez, 2000:669). El yo lírico de Leonor de Ovando va evolucionando a medida que la correspondencia aumenta y se convierte en una combinación entre el lenguaje cortesano y religioso dentro del espacio conventual al que se circunscribe y del cual se evade gracias a los versos de Salazar.

Las pascuas os dé Dios qual me las distes
con los diuinos versos de' esa mano,
los quales me pusieron tal consuelo
que son alegres ya mis ojos tristes
y, editando bien tan soberano
el alma levanta para' el çielo. (Martínez, 2000: 670)

Marrero Fente opina que la alegría que le causó el intercambio de poemas fue para Ovando una experiencia inolvidable. “En las condiciones de la vida cultural en La Española durante el siglo XVI, la obra poética de Sor Leonor de Ovando constituye un testimonio importante de la búsqueda de espacios intelectuales de autoexpresión por parte de una monja caribeña” (Marrero, 2010: 117).

7.8.7 Beatriz de la Cueva, la gobernadora

Se casó con el capitán don Pedro de Alvarado quien fuera capitán de Cortés, luego de que este rompiera su “matrimonio” con su primera “esposa doña Luisa Xicoténcalt, mujer de sangre real, de entre las indias principescas que fueron dadas a Cortés por los mexicanos en los primeros tiempos de la conquista” y de que enviudara de su

hermana Francisca de la Cueva (O'Sullivan, 1970: 96, 98). Beatriz de la Cueva viaja a América con un cortejo de veinte doncellas (O'Sullivan, 1970: 100).

En 1541 se convirtió en la primera gobernadora mujer de América, gobernando la actual Guatemala (Fernández de Quiróz, 1986: 29-30). Tras la herencia de la gobernación se convirtió en una pieza decisiva en el tablero político y colonizador del siglo XVI (O'Sullivan, 1970: 95).

7.8.8 Isabel de Barreto, primera almirante de la historia de la navegación

Isabel de Barreto era hija de inmigrantes españoles que fueron a América persiguiendo la idea de la utopía americana (Fernández y Fuentes 1995: 17). Sus padres, Nuño Rodríguez Barreto y Mariana de Castro, perseguían una creencia muy extendida en España, querían mediante el viaje de ultramar reunir suficiente oro para llegar a ser rápidamente ricos (Fernández y Fuentes 1995: 17). La familia de Isabel de Barreto logró su propósito, llegó a tener una buena posición social para ofrecerle a sus diez hijos un buen pasar en la Lima colonial que afianzaba sus raíces culturales gracias a los conventos y monasterios y crecía económicamente debido a las actividades comerciales (Fernández y Fuentes 1995: 17). Esta mujer tuvo el sustrato apropiado para llegar a ser una mujer aventurera y fuerte, se crió en un ambiente culturalmente variado, vivió la transformación de la sociedad limeña. Ella observó cómo empezó a gestarse el sentimiento de identidad nacional "occidentalizada" gracias a la educación religiosa y cultural de los conquistadores (Fernández y Fuentes 1995: 18). Según esta historiadora, Isabel Barreto, era la mujer ideal para establecer en un mundo ignoto las bases religiosas y culturales que los españoles promulgaban (1995: 19). Al navegante leonés Álvaro de Mendaña, le impresionan las características de mando de la limeña y presumiblemente también su riqueza. El aventurero no obtuvo la ayuda económica que deseaba del rey para volver al archipiélago de las Islas Salomón que él mismo había descubierto, pero sí una cuantiosa dote por el enlace con Barreto (Fernández y Fuentes 1995: 49). La dama demuestra gran tesón y empeño en la nueva hazaña que quiere llevar a cabo con su marido, con su hermana y su hermano que va a capitanear una de las naves. Don Mendaña le promete tras las capitulaciones que obtuvo de la audiencia con Felipe II la posibilidad de convertirse en gobernadora de las Islas Salomón y probablemente, marquesa (Fernández y Fuentes 1995: 19). El Adelantado don Álvaro de Mendaña parte con cuatro naves en 1595, "tiene a su lado a Isabel Barreto, su esposa, quien está dispuesta a ir con él hacia Oceanía, para colonizar las Islas Salomón. Además, Isabel convenció a cuatro

de sus hermanos para realizar el ansiado viaje y su aporte económico sirvió para preparar la expedición” (Elias, 1995: 81). Como de costumbre, dice O’Sullivan, los relatos de los cronistas no informan de las mujeres que se embarcaban (1970: 262). En este caso, el cronista Pedro Fernández de Quiróz, *Historia del descubrimiento de las regiones australes*, tampoco ofrece datos sobre las mujeres que acompañaron a Medaña pero a lo largo de la narración va citando a aquellas mujeres que se destacan en el viaje por haber tenido actuaciones destacables (O’Sullivan, 1970: 262).

El viaje, como todos los de la época, fue problemático a nivel higiénico y alimentario. Isabel de Barreto tuvo que racionar el alimento, mantuvo con vida a los animales que llevaba y con gran autoridad se enfrentó a una tripulación de hombres (Pumar Martínez, 1988: 122, 124). Aunque desembarcaron y se aprovisionaron gracias a intercambios regulares con aborígenes los problemas no se pudieron solucionar. Además, hubo problemas de motines y discordias entre los ocupantes de los diferentes navíos. Baert sostiene que, aunque no se puede probar, se acusa a algunas mujeres de ser las generadoras del malestar en la expedición. Se supone que el hermano de Isabel de Barreto habría tenido una aventura extramatrimonial con la esposa de Buitrago. Todos estos aspectos sumados, a la posible falta de autoridad de Mendaña hicieron que le rápidamente el Adelantado estuviera en manos de su esposa (Baert, 1994: sp).

En ciertos puntos no estoy de acuerdo con esta libre interpretación de Baert. En primer lugar, se puede conjeturar sobre el origen de los conflictos, pero al subrayar a las mujeres como generadoras de los mismos se está quitando la responsabilidad a los hombres, capitanes de las respectivas naves, de su mala gestión interna y externa, es decir, en las relaciones interculturales que los vinculaban con los nativos, con todos los problemas de comunicación que eso conllevaba. De esta manera se continúa con el arraigado discurso religioso que culpabiliza a la mujer. En segundo lugar, al sostener que Isabel de Barreto finalmente pudo hacerse con el mando de la expedición a causa de la inaptitud de su marido, es relegar nuevamente a la mujer a un segundo plano en la historia. En otros términos, una mujer puede imponerse solo cuando por determinadas circunstancias un hombre no está en grado de hacerlo y siempre justificando que la dama en cuestión se había criado entre varones y tenía una personalidad particular con virtudes “varoniles” como las describen los cronistas. Estando lo bueno, valiente y atrevido siempre medido en relación con lo masculino. Y más tarde solo porque queda viuda y no tiene más remedio que aceptar el cargo que

le fue concedido por herencia, lo que la circunscribe al mero capricho del destino sin tener en cuenta sus dotes naturales para el mando. Si hubiera sido así, habría mantenido oficialmente el cargo, pero prácticamente, lo que hubiera esperado de ella la sociedad, hubiera sido una medida convencional como nombrar a un hombre para cumplir con las funciones de un adelantado. Aunque es cierto que al inició “compartirá con su hermano Lorenzo²³⁶ que se convierte en el nuevo general; pero éste morirá el día 2 de noviembre y será enterrado cerca de su cuñado” (Fernández, 1994: 27). Pero este no es el caso de Isabel de Barreto quien tomó las riendas del caso para no soltarlas más. Si se analizan las crónicas de esta manera, es decir, creyendo en la casualidad de su nombramiento de “marquesa de las islas del Mar der Sur y gobernadora de las mismas” (Fernández, 1994: 27), solo se está contribuyendo a continuar con el estereotipo de la mujer colonial sin leer entre líneas lo que la representación femenina ofrece al lector en sus crónicas. Hay que admitir la capacidad de mando de esta mujer, en particular, su afán por superarse a sí misma en un mundo de hombres y su deseo por conquistar lo desconocido.

Isabel de Barreto fue la primera mujer almirante en la historia de la navegación que en 1595 condujo una expedición al Pacífico, hasta ese momento el viaje marítimo más largo (Aguado Serrano y Beltrán (2012): Museo Naval [Video]). Isabel de Barreto fue gobernadora de la colonia de Santa Cruz, adelantada de las Islas de Poniente y marquesa de las islas del Mar der Sur, siendo también gobernadora de las mismas (Fernández de Quiróz, 1986: 29-30). En el cargo de gobernadora la siguieron Isabel de Bobadilla, gobernadora de Cuba e Isabel de Barreto, gobernadora de la colonia de Santa Cruz, adelantada de las Islas de Poniente, marquesa de las islas del Mar der Sur y gobernadora de las mismas (Fernández de Quiróz, 1986: 29-30).

7.8.9 Isabel de Bobadilla, la noble emprendedora

Isabel de Bobadilla fue una mujer perteneciente a la nobleza española. Era tan influyente en la corte de Isabel la Católica que corría de boca en boca un refrán «Después de la reina de Castilla, la Bobadilla» (Mena García, 2002: 161). El privilegio de pertenecer al estrato social alto le permitió gozar en su vida de más ventajas que otras mujeres en América. Este es uno de los casos que prueban que la interseccionalidad femenina no era tan fuerte en algunas mujeres en el Viejo Mundo

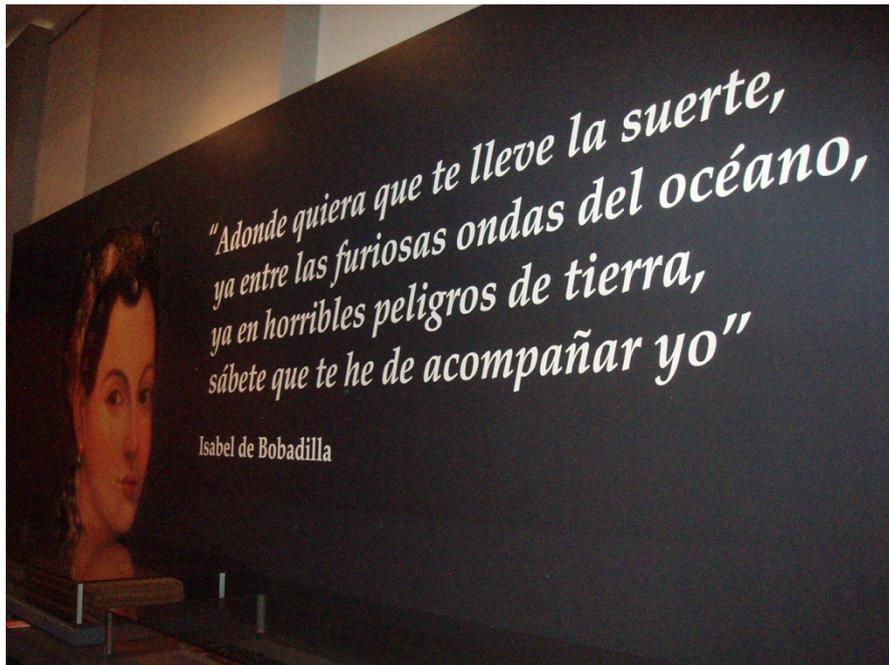
²³⁶ Uno de sus hermanos en esta travesía, en ella se embarcaron dos de sus hermanos Lorenzo, Diego y Luis Barreto como también una hermana Mariana (Fernández y Fuentes, 1995: 21).

como en otras. Isabel de Bobadilla²³⁷ fueron gobernadora de Cuba (Maura, 2005: 98). Ambas pertenecían a identidades coexistentes con las mujeres indias o negras, pero por pertenecer a la supremacía blanca podían acceder a cargos de prestigio que las otras no tenían a su alcance. Cabe destacar que “la colaboración de la mujer era imprescindible en tiempos difíciles y así lo demostraron en los más importantes y diversos papeles” (Maura, 2005: 95).

Pedro Mártir de Anglería publica la famosa y superlativa carta que le envía a su marido Pedro Arias Dávila. En ella se percibe su coraje al informarle a su esposo que lo seguirá a América: “Esta es mi resolución, no tomada temerariamente, ni por el momento, ni por arrebatos mujeril, sino maduradamente pensada” (*Década 2*, Capítulo 140, 140). Ella misma como mujer descalifica los arrebatos femeninos y subraya que su decisión es producto de una larga reflexión que tomó con lógica. Isabel de Bobadilla le recuerda a su esposo la importancia de la indisolubilidad del matrimonio. Por un lado, es el deber de la mujer actuar según el *deber ser* y el *deber estar* de la *conducta esperada*, pero también es el deber del esposo velar por el buen pasar de su mujer. De esta manera se refiere al discurso teológico al cual, Pedrarias, no le puede dar la espalda. “Amado esposo, me parece que nos unimos desde jóvenes con el yugo marital para vivir juntos, no separados” (*Década 2*, Capítulo 140, 140).

Luego se refiere a que el viaje es su prioridad y aunque sea peligro no tiene miedo. Nada va a detenerla porque no puede resistir más viviendo “sin vivir en sí”: “Es preferible morir una vez y que me echen al mar para que me coman los peces o a la tierra de los caníbales para que me devoren que no consumirme en luto continuo y perpetua tristeza, esperando, no al marido, sino a sus cartas” (*Década 2*, Capítulo 140, 140). Por su parte, Las Casas corrobora esta resolución sosteniendo que solo una matrona varonil podría hacer lo que ella hizo. “Así que la dicha Isabel de Bobadilla, determinado Pedrarias de ir aquel viaje sin ella, ella, como matrona varonil, no quiso por ninguna manera quedar, sino seguir por mar y por tierra a su marido” (Casas, III: 32).

²³⁷ Para obtener más información sobre Isabel de Bobadilla ver en el apéndice los apartados 10.2.3 Comentarios de la entrevista a las organizadoras de la exposición *No fueron solos*, a las Comisarias Mariela Beltrán García-Echaniz y Carolina Aguado y 10.2.4



Carta de Isabel de Bobadilla a su marido.
Foto tomada por mí en la exposición *No fueron solos* (Madrid 2012)

Tanto Las Casas, Pedro de Anglería como Antonio de Herrera informan casi con las mismas palabras que fue doña Isabel quien contra la voluntad de su marido se obstinó en acompañarle (O'Sullivan, 1970 280-281). Como todavía no había muchas mujeres, y menos aún de la nobleza que se atrevieran a emprender un viaje de esa magnitud no es de extrañar que los historiadores prestaran atención a su varonil decisión (O'Sullivan, 1970: 281).

Posteriormente, la fuerte personalidad de Isabel de Bobadilla inspiró la novela *El burdel de las Pedrarias* (1997) de Ricardo Pasos.

7.8.10 Catalina de Erauso, la monja alférez

Según su propia autobiografía dice: "Nací yo, doña Catalina de Erauso, en la villa de San Sebastián, de Guipúzcoa, en el año de 1585, hija del capitán don Miguel de Erauso y de doña María Pérez de Galarraga y Arce, naturales y vecinos de aquella villa" (Erauso, 2002: 93). Si se compara con su partida de bautismo u otros estudios se encuentra diferencias en los años de nacimiento (Esteban, 2002: 93).

Esteban asegura que Catalina de Erauso es una de las figuras más controvertidas del Siglo de Oro (2002: 11). Ella, la Monja Alférez fue novicia, militar, virgen y casi mártir, pendenciera, pasional, y pasó a América disfrazada de hombre como también lo estuvo durante casi toda su vida (Esteban, en Erauso, 2002: 11).

Catalina de Erauso fue una celebridad en vida, llegando a obtener en 1526 una pensión vitalicia y el perdón real de Felipe IV como también del papa Urbano VIII, quien le concedió el permiso de vestirse y nombrarse como hombre (Esteban, 2002: 11). Es una persona que se autoengendra, se corta el pelo, modifica su apariencia hasta llegar al punto de quitarse el busto mediante ungüentos reductores. Zinni sostiene que Erauso es un organismo que rebasa sus propios límites, su rasgo más destacado es la hipertelia escrituraria, o *sobre-escritura*, es decir, es un rasgo barroco que resalta el frenesí de la imagen, supera lo imitable y recrea un nuevo original (Zinni 2013: 85). Por lo tanto, será más masculina que los hombres, es apoteósica. Catalina de Erauso reúne los ideales más valiosos de la época, la virilidad, la masculinidad de caballero español y la virtud, la valentía en combate y la virginidad, el estado más alto y admirable en una mujer (Zinni 2013: 91).

Esteban sostiene que el mito de la monja alférez se basa en diferentes factores. En primer lugar, no se conoce el manuscrito original de su autobiografía *Historia de la monja alférez: Catalina de Erauso, escrita por ella misma* (1625), por lo tanto, se duda de su autoría, es decir si ella misma la redactó, si la dictó a otra persona o si un escritor anónimo la escribió por ella. En segundo lugar, la paulatina aparición de manuscritos con polémicos añadidos sobre su persona. En tercer lugar, se duda de las continuas exageraciones sobre el honor, las aventuras o los episodios bélicos. En cuarto lugar, “la mezcla de ficción y realidad en los relatos, con datos a todas las luces falsos o erróneos, si los contrastamos con documentos históricos de la misma época” (Esteban, 2002: 11). En quinto lugar, el hecho de que toda la leyenda gire en torno a una mujer considerando que en esa época el protagonismo femenino en la sociedad era casi nulo. Con este punto de Esteban no estoy de acuerdo en que el protagonismo haya sido casi nulo porque las mujeres sí tenían protagonismo, pero en diferentes espacios sociales que los hombres. Las mujeres se movían en otras esferas que contemplaban los espacios cerrados, o sea, privados, pero también públicos como en el ámbito religioso. Y como bien demuestran estos diez ejemplos de mujeres autoras o musas en América, ellas sí supieron hacerse un lugar en la sociedad patriarcal. El sexto y último punto que expone Esteban es la ambigüedad creada en relación con su género. Generalmente no habla de sentimientos ni de inclinaciones sexuales, se mantiene virgen y viste como varón (Esteban, 2002: 12).

kSu vida, su carácter varonil y arrojado de esta monja espadachina y donjuanesca dio pie a todo tipo de aproximaciones críticas y literarias sobre su persona (Maura, 2005: 234).

Conclusión

Por lo que investigué, considerando lo que dice Muriel (2000), Lavrin (1990) y otros autores, no me consta que exista algún documento escrito por una cronista o al menos que el manuscrito haya sobrevivido a los siglos de principios del siglo XV, por lo tanto, hay una ausencia notable de textos de autoría femenina. Durante el período colonial comprendido por esta tesis que va hasta el siglo XVI, el corpus textual de autoría femenina es incipiente, solo se cuenta con cartas privadas, la carta de Isabel de Guevara a la Princesa Juana, unos textos de la Adelantada Mencía Calderón y como anteriormente dicho, algunos fragmentos de crónicas conventuales que cita Muriel (2000: 44).

En este capítulo se reconoce la importancia que tuvieron las mujeres a todos los niveles dentro de la sociedad. Se señala que una persona por el hecho de quedar viuda y seguir con la profesión del marido eso no quería decir que esa mujer fuera incapaz y que haya tenido el puesto de manera regalada. La prueba está en Isabel de Bobadilla, quien a pesar de que empezó su carrera con el cargo del marido, sin los medios suficientes ni la actitud adecuada jamás hubiera podido hacer lo que hizo. Ni tampoco de Isabel Barreto hubiera podido liderar una expedición a las Filipinas.

Conclusiones

*Hombres necios que acusáis
a la mujer sin razón,
sin ver que sois la ocasión
de lo mismo que culpáis:*

*si con ansia sin igual
solicitáis su desdén,
¿por qué queréis que obren bien
si la incitáis al mal?*

Sor Juana Inés de la Cruz, *Redondillas*

8. Conclusiones

La llegada a América de los españoles hizo que parte de su Literatura cambiara para siempre. Las crónicas medievales que eran informes precisos y formales al rey y escenificaban acontecimientos históricos serán objeto de transformaciones narrativas en el nuevo contexto colonial de las Indias. Los primeros cronistas van a centrar sus hazañas en ellos mismos como protagonistas. Los narradores testigo van a transformar estos fríos relatos y los van a cargar de observaciones, fantasías y sugerencias. Lo que antes era una vía de comunicación entre el rey y sus vasallos se cristalizará en una forma de expresión de los conquistadores y a través de ellas, militares y eclesiásticos relatarán sus vivencias a modo de diario de viaje.

Por una cuestión metodológica de análisis, la división de los cronistas es la siguiente: un comerciante, tres religiosos y cuatro militares. El análisis de las obras de los cronistas²³⁸ que se realizó en este estudio muestra que los textos cumplen siempre al menos dos de tres singularidades. a) El *yo* es *testimonial*, b) hay un propósito más refutativo o persuasivo que documental para imponer una actitud ideológica y c) se problematiza la escritura, es decir, el autor es consciente de que debe convencer al público por medio de la veracidad. En los textos de Colón irrumpe su *yo* fuertísimo intercalado con la visión de Las Casas, pero en ambos casos, hay intenciones de autoacreditación. La actitud ideológica está impuesta por Las Casas y no tanto por Colón. Existe un conflicto que se puede leer entre líneas en la narración de este último. Definitivamente Colón sabe que debe convencer a los Reyes Católicos de que la empresa de la conquista de las Indias es rentable y, con todos los recursos de comerciante, argumenta su discurso para persuadirlos. Colón busca credibilidad y para ello recurre al respaldo de autoridades intelectuales y cita narraciones mitológicas. En su narración, Hernán Cortés tiene un *yo* importante sin llegar a ser soberbio. Una característica común en los textos de Cortés es el uso del *yo colectivo* o *nosotros*. Cortés se autoacredita ante los demás cronistas recurriendo a diversos testimonios y de esta manera se autolegitima como líder misericordioso. Además, a

²³⁸ Cronista del encuentro a Cristóbal Colón y el *Diario de a bordo* (1492); y de la conquista y exploración a Hernán Cortés y las *Cartas de Relación* (1519-1526); Bernal Díaz del Castillo y la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* [1541-1558?] (1632); Bartolomé de las Casas y la *Brevísima relación de la Destrucción de las Indias* (1552); Álvar Núñez Cabeza de Vaca y la *relación de los naufragios y comentarios* [1558], Jerónimo de Vivar y la *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* [1540-1579] (1905); Bernardo de Sahagún y la *Historia general de las cosas de Nueva España* [1540-1579] ; Reginaldo de Lizárraga y la *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* [1602-1609] (1916).

través de su *yo* impone su ideología porque quiere convencer a las autoridades gubernamentales de sus excelentes actitudes de hombre católico, servidor del rey, militar exitoso y astuto estratega. Todos estos rasgos que representan los valores del *sujeto colonial colonizador* que se propagaban en las novelas de caballería. Bernal del Castillo posee un *yo* testimonial que enfatiza todo el tiempo la autoacreditación y sobre todo su objetivo es persuasivo y refutativo ya que escribe en respuesta a los escritos de Gómara muchísimos años después de que ocurrieran los hechos. Además, este cronista, cuenta con un personaje femenino recurrente, la Malinche.

Bartolomé de Las Casas también irrumpe con un *yo* en el que reposa la autoacreditación como hombre de Dios, su propósito es persuasivo. Posee el *yo* persuasivo y polémico más importante de todos estos cronistas, escribe para los reyes y para el mundo. Esa convicción marca toda obra y busca absolutamente la comprensión de su posición ideológica abogando por los derechos de los indígenas. También cumple la tercera caracterización del *yo* que tiene que convencer al público y de aquí su tendencia a la hipérbole en sus escritos.

En Lizárraga se observa, al igual que en los otros cronistas un *yo* testimonial y una autoacreditación que se basa, como la de Las Casas y la de Sahagún, en su calidad de hombre de la Iglesia. En ese caso, su *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* no tiene un fin profundamente persuasivo como el de Las Casas, aunque entre sus objetivos está el de salvar las almas de los indígenas. A pesar de ello, su obra es informativa. Fray Lizárraga intenta trasladar credibilidad y veracidad al lector empírico y para esto se basa en su propio testimonio y en las declaraciones de colonos y en ocasiones, de indígenas.

Álvar Núñez Cabeza de Vaca es otro cronista que posee un *yo* testimonial profundamente fuerte. Existe una evolución enorme desde el *yo* del naufrago, vencido por la naturaleza hasta el *yo* casi divino que sigue los mandatos de celestiales. Su propósito es persuasivo; él es un personaje en una enorme aventura en cuanto a la temporalidad de su naufragio y en cuanto al superficie que cubre su relato, va a Norte América y sigue sus relatos como Adelantado en el Río de la Plata. Por lo tanto, el espacio geográfico que cubre su narración es muy amplio. Cabeza de Vaca tiene un *yo* que evoluciona, se transforma y se invierte, es decir, convirtiéndose en él, el *sujeto colonial colonizador* en el *otro*, el *sujeto colonial colonizado*. Él mismo se transforma en un palimpsesto y, por lo tanto, parte del discurso del fracaso. En su cuerpo se observa toda la transformación tanto física como espiritual a través de sus cicatrices

y tatuajes. Cabeza de Vaca quiere imponer su actitud ideológica de ser elegido y mesiánico y persuadir a la Corona, hecho que consigue porque luego obtiene la Gobernación del Río de la Plata. Cabeza de Vaca en sus relatos cae muchas veces en lo mágico y fantástico, pero siempre obtiene testimonios para autolegitimarse. La *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* muestra a un Jerónimo de Vivar con un yo testimonial que siempre aboga por la veracidad. Su yo es testimonial, su propósito refutativo aunque su obra no tiene como premisa convencer al público porque su narración es más bien informativa y no tan persuasiva. Esto se debe a que amplía las fuentes históricas y aporta información lingüística muy importante sobre el léxico mapuche (Chávez Fajardo, 2014: 196, 200, 206). Su yo persuasivo da cuenta al rey de las empresas indianas, como también motiva al lector a emprender una empresa similar (Chávez Fajardo, 2014: 199). En su narración hay una combinación de géneros y tipos discursivos que apuntan a la polivocalidad del sujeto cronista porque se intercala el discurso cronístico y el discurso descriptivo (Chávez Fajardo, 2014: 36).

Finalmente, Bernardo de Sahagún y la *Historia de las cosas de Nueva España*. Como se dijo anteriormente este fray, como Las Casas Y Lizárraga tiene un yo testimonial que se apoya en su calidad de religioso, su propósito con esta obra, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile [1540-1579]* es titánico. Como su objetivo era evangelizar al pueblo indígena, inevitablemente, debía persuadir a las autoridades sobre los mejores métodos para hacerlo. Con este fin, desarrolló una serie de lo que hoy podríamos denominar investigaciones de campo para recolectar datos y así conocer mejor a la población indígena. De este modo esperaba obtener resultados excelentes para su cometido. Al realizar este estudio interdisciplinario, porque tenía una serie de personas que lo ayudaban con diferentes especializaciones, estaba consolidando su posición ideológica (Magaloni Kerpel; 2019: sp). Con ello sentaba las bases de la etnografía y todo el material recogido debería ser distribuido en los centros de cultura para el conocimiento de los lectores empíricos. Sahagún experimentó un proceso de asimilación cultural porque empezó su obra como un proyecto para la evangelización y terminó admirando las instituciones indígenas y rescatando, a sabiendas, una pequeña parte de la pérdida total (Oviedo, 1995: 138).

En el corpus analizado existe un hilo conductor muy discontinuo y difícil de seguir en lo que se refiere a la presencia de las mujeres en América. La representación femenina

en estas crónicas depende directamente de la perspectiva sociocultural del narrador ante los acontecimientos narrados. Entre ellos podemos destacar la visión especial de dos grupos de cronistas: los religiosos y los militares y un comerciante. Estos cronistas observan a la mujer americana y la plasman en mayor o menor medida en sus escritos siguiendo sus estereotipos de visión del mundo femenino.

Las crónicas estudiadas en esta investigación dan cuenta a primera vista de la ausencia de lo femenino. Fue un gran inconveniente rastrear a las mujeres en el corpus. Cuando se encuentra algún tipo de alusión esta no era muy relevante narratológicamente hablando, pero sí a nivel histórico y antropológico, entre otros. Si bien no hay muchas escenas con movimiento donde las mujeres sean los personajes centrales, si se encuentran descripciones de lo femenino u opiniones de los cronistas sobre las mujeres. Por lo tanto, se puede resumir a rasgos generales que la representación de la mujer frecuentemente está ausente o es difícil de encontrar. Cuando se encuentra es variada, borrosa o no tiene continuidad en las crónicas.

Marina, Malinche o Malintzin es la única mujer entre todas las mujeres del corpus con una aparición reiterada y con importancia en el desarrollo de la historia. Cortés, Díaz del Castillo y Las Casas incluso la citan. Cortés narra el mínimo indispensable sobre Marina. En sus narraciones no solo invisibiliza el papel fundamental que tuvo ella como traductora y estratega, sino que ignora a todo el grupo de *lenguas*, conformado por hombres y mujeres indígenas, que junto con Marina lo ayudaron. Esta táctica cortesiana presumiblemente se deba a que él quería quedar como centro y pieza clave de todas las negociaciones con los jefes indígenas y responde a la autocomprensión del conquistador español que es el actor principal del proyecto colonial.

En cambio, Díaz del Castillo la alaba, la describe con mucho respeto e informa sobre la fuerte relación que existía entre Hernán Cortés y ella. En la *Historia verdadera* Bernal Díaz del Castillo, habla repetidas veces sobre las mujeres y en ocasiones les otorga nombre a algunas de ellas, especialmente si eran españolas, esto significa que en ocasiones escribía sigue una jerarquía de razas.

Los cronistas dan el nombre y en ocasiones el apellido de las mujeres cuando estas eran españolas y mayormente si pertenecían a un estrato privilegiado de la sociedad, por lo tanto, entre los cronistas existe una intersección de jerarquía de raza y estrato social. En cambio, si eran amerindias solo se las nombraba por su nombre, y solo algunas veces, en el caso de que fueran nobles. El cambio frecuente de apellidos de las mujeres hace muy difícil seguirle el rastro a través una crónica o también para

cruzar datos con otras. Con frecuencia las mujeres quedaban viudas y al volverse a casar adoptaban el apellido del nuevo marido perdiendo así la línea genealógica que se puede investigar en los escritos. En el caso de las mujeres nativas también es difícil seguir su trayectoria porque al ser bautizadas en la fe católica adquirirían un nuevo nombre cristiano.

Frecuentemente las mujeres aparecen como parte del binomio *mujeres-niños* para subrayar la dependencia de los niños de las madres, para confirmar el rol maternal como *conducta esperada*, para marcar la condición de debilidad física de grupos humanos indefensos en casos de guerras, por ejemplo. Este tipo de estrategia discursiva se fundamenta en la construcción sociocultural de las mujeres como criaturas deficientes o inmaduras racionalmente.

Al ser representadas como parte de esta unidad simbiótica con sus hijos ellas no son vistas como seres independientes. En mi análisis pude observar el perseverante uso de los cronistas de esta representación. Particularmente lo vi en los textos de Las Casas. El cronista Cabeza de Vaca utiliza solo una vez el binomio *mujer-niño* pero sí algunas veces escribe sobre el binomio *mujeres-hijos*. Quizás hubo también una diferencia entre *mujeres y niños*, *mujeres-hijos*. Quizás los cronistas al decir: *mujeres y niños*, denominaban a las doncellas, abuelas, tías, parte de la genealogía femenina familiar que cuidaba y ayudaba con la educación de otros niños. En cambio, al referirse a *mujeres-hijos* denominaban solamente al grupo familiar más cercano. Jerónimo de Vivar en su *Crónica y Relación*, nunca habla de *mujeres y niños*, pero también como Cabeza de Vaca utiliza el binomio *mujeres-hijos*. Así repite el esquema y solo cambia el sustantivo. Sin embargo, en Vivar también se encuentra el caso de separar los grupos, es decir, por un lado, las mujeres y por otro, los hijos. Esta última manera de narrar también es propia del padre Sahagún quien realizó un análisis pormenorizado de la mujer, de los niños y de los muchachos.

El análisis realizado en este estudio muestra además que la imagen que proporcionan los cronistas de las mujeres es muy heterogénea. Por un lado, presenta variaciones diacrónicas y, por otro, presenta variaciones étnicas y de superficie geográfica considerada por los cronistas. Los cronistas reconocen las diferencias sociales entre las mujeres y dan cuenta de ello. Por ejemplo, las mujeres provenientes de estratos sociales altos y bajos. Frecuentemente al inicio de la colonia se dieron casos matrimonios mixtos, en algunos casos, o relaciones más o menos formales que

buscaban alianzas estratégicas a través de las mujeres, especialmente de las amerindias nobles.

El sexto resultado es que la construcción cultural de las crónicas que se trataron en esta tesis transita la hibridación entre lo ficcional y lo fáctico y contribuye a propagar la falacia del fenómeno misógino que los cronistas traían de España con sus correspondientes estereotipos. La imagen femenina es una representación que alterna en todo el corpus entre lo ficcional y lo fáctico. Sin embargo, aunque la imagen que reproduzcan los cronistas de las indias sea heterogénea, lo que ellos esperan de las mujeres generalmente está condicionado por el discursos teológico, científico y jurídico.

Un resultado interesante es que contempla el empoderamiento femenino de algunas sociedades indígenas antes de la llegada de los españoles. En América existieron sociedades indígenas tanto patriarcales como matrifocales o matrilineales. A raíz de diversos hallazgos arqueológicos, se comprueba que las mujeres sí que tuvieron gran poder religioso y político en algunas sociedades indígenas. Ellas fueron gobernantes y sacerdotisas. El encuentro con este tipo de sociedad fue un shock cultural para los cronistas quienes no sabían lidiar con una realidad tan distinta a la suya.

Desde el punto de vista de las relaciones de género los cronistas aportan la visión de diferentes tipos de sociedades patriarcales. Colón refiere sobre pueblos socialmente bastante igualitarios, es decir, no eran grandes imperios como el inca y el azteca donde la división de géneros era mucho más evidente. Según Sahagún, la sociedad azteca era similar a la española. Por eso, cuando el religioso narra los modelos a seguir por los indios siempre separa entre hombres y mujeres. Si se compara las cualidades que debe tener una *hija virtuosa* o *viciosa* frente a los atributos de los *hijos virtuosos* o *viciosos* es evidente ver la cantidad de características que relacionan para lo bueno o para lo malo a la mujer con el aspecto sexual. Mientras que un hijo virtuoso es “bien acondicionado, es obediente, humilde, agradecido, reverente, imita a sus padres en las costumbres” (*Historia general*, III: 2). La definición de la mujer virtuosa solo comparte el ser obediente con la del hombre virtuoso.

En cambio, Cabeza de Vaca es el único cronista que presenta una forma de relaciones de géneros muy diferentes. Durante su naufragio encuentra sociedad donde las relaciones sociales eran aceptadas, había hibridación entre hombre y mujer, e incluso, hermafroditismo. Estas diferencias, las descubre en parte, al conocer la *Mala Cosa*. Cabeza de Vaca vive múltiples experiencias que tiene

relación con la sexualidad y se debe a que el cronista en su posición de náufrago convivió con muchas poblaciones culturalmente muy diversas. Tanto los relatos de Cabeza de Vaca como los de Cortés reconstruyen itinerarios con desplazamiento geográfico-temporal, solamente que el viaje de Cabeza de Vaca es más extenso.

La presencia femenina indígena va disminuyendo en los relatos a medida que avanza la conquista y se afianza la colonización (Mariscal, 1997: 157), las mujeres indígenas que al principio fueron decisivas para llevar a cabo la empresa, se diluyen en las narraciones de los cronistas.

Los cronistas no pueden entender, no conciben, cómo las mujeres indígenas pueden desarrollar roles varoniles como la capacidad de comerciar, la valentía y la fuerza guerrera dentro de sus sociedades. De ahí que los roles género españoles se vieran trastocados. La cosmovisión de los cronistas está profundamente arraigada en el pensamiento patriarcal europeo del siglo XVI. De ahí que su lectura de muchos temas como, el matriarcado, la poligamia, el embarazo, el cuidado de los niños, el régimen de herencia, la libertad femenina y otras costumbres de los pueblos indígenas que diferían de las peninsulares sencillamente fueran sorprendentes.

Los cronistas realizan una profunda selección en los temas relacionados con el mundo femenino. Ellos describen las actividades realizadas por las mujeres que difieren con aquellas ejecutadas por las mujeres en Europa, solamente narran lo diferente, lo que no pueden clasificar dentro de su mundo patriarcal y teocentrista. Si escriben sobre mujeres lo hacen sobre las mujeres indígenas de alcurnia, si escriben sobre las actividades femeninas lo hacen solamente si estas se diferencian de aquellas tareas que realizan las mujeres en Europa o generalmente quedan como mujeres anónimas entre una multitud de personas y niños.

Según sus representaciones culturales los cronistas crearon estereotipos. Ellos ven a la *indígena bella, la buena, la inocente y la mansa*, pero también ven a la *desconocida, la maligna, la despreciada, la guerrera, la hechicera, la lujuriosa y la mujer objeto*. Los cronistas pertenecientes al clero utilizan el estereotipo de la mujer vista por su bondad y algunos la comparan con la Virgen María, para que sirva de ejemplo evangelizador a otras mujeres indígenas. Pero los cronistas también contribuyeron a la construcción del estereotipo de la mujer malvada. Sahagún describe a la señora mala de esta manera: "es descuidada y floja, deja perder las cosas por negligencia, es escandalosa, en todo dá mal ejemplo, pone las cosas á peligro y riesgo, y es muy escandalosa" (*Historia general*, III: 30).

El saber médico español se vio afectado por esta peligrosa competencia de las parteras, herborista y sanadoras y este fue uno de los motivos por los cuales los escritos de Sahagún fueron perseguidos. Debido a estos saberes ancestrales, las mujeres fueron perseguidas por la Inquisición por brujas, aunque en menor medida que en la península ibérica. Los cronistas están influenciados por el discurso teológico que define a la mujer como el *Malleus Maleficarum*, según este manual base de los inquisidores, jueces, magistrados católicos y protestantes, responsables de la caza de brujas, el género femenino es propenso al mal, impresionable, débil, es inferior moral y mentalmente. También destacan que “si esta complexión se usa para el bien son muy buenas; de otro modo, son muy malas” (Kramer y Sprenger, [1486] (2010: 100). Estos fenómenos de visiones femenina estereotipadas se repiten una y otra vez a lo largo del discurso patriarcal y teocentrista de todos los cronistas analizados en esta investigación. Los cronistas reconocen la alteridad en América por género y etnia. El sujeto colonizado se reconoce a sí mismo reconociendo al *otro* y la necesidad de diferenciarse jerárquicamente del otro provoca que se vea la alteridad como una manera de delimitar su propia identidad. Por lo tanto, en estas crónicas se observa que la mujer amerindia en su propio espacio sufre una doble dominación porque es oprimida por ser mujer e indígena por el *otro* español. Los cronistas siguen el rol natural de sumisión y pecado que trazaba la cultura clásica como por la Biblia, así como sucedió con Pandora y Eva.

La virginidad fue un tema que causó asombro por el nulo valor que tenía en algunas comunidades indígenas. Bernal Díaz del Castillo y los cronistas religiosos, es decir, Las Casas, Sahagún y Lizárraga se refieren a este aspecto con cierta frecuencia. Los cronistas aprecian la virginidad y la castidad en las mujeres. Cuando la virginidad o la castidad no existe en una comunidad es motivo de discusión en las narraciones.

La desnudez femenina causó una profunda impresión en los cronistas, comenzando por Colón que fue el primero que la describió maravillado. Los cronistas, especialmente los primeros se sentían fascinados y atraídos, quizás no tanto por la belleza exótica sino por la naturalidad con que vivían esa libertad sexual las mujeres. Especialmente al inicio de la conquista esto les pareció a los conquistadores que llegaron con Colón como el paraíso terrenal. Colón lo señala como el posible paraíso de Mahoma. Los conquistadores comienzan relaciones poligámicas con el permiso de Colón.

La lejanía de las restricciones impuestas por la sociedad de la metrópoli provocó un cambio de actitud de los conquistadores hacia las mujeres a las cuales intentaron amancebar porque en una fase inicial hubo cierta impunidad. Los matrimonios mixtos nunca estuvieron prohibidos, pero tampoco había un consenso al respecto. Es decir, si vivían en “pecado” no había autoridades que castigaran estas conductas. Cronistas como Las Casas, Sahagún y Lizárraga alzan la voz contra estos delitos.

Las Casas afirma que las indias no se comportan de manera deshonesta pero que a su vez ningún hombre se comporta de manera deshonesto con la propia mujer, ni con otras mujeres ya sean casadas o solteras. Subraya que este comportamiento medido de los hombres se daba en un lugar donde las personas andaban completamente desnudas “(excepto las mujeres que traían obra de dos palmos de tela de algodón con que cubrían sus vergüenzas)” (Las Casas 1875: 405). El fray comenta la cercanía que tienen los hombres y mujeres indígenas, que, a pesar de estar desnudos, consiguen caminar tranquilamente sin alterarse. Decía que veía a los indios “andando y conversando juntos en obras que hacían mujeres y hombres, que por el primer movimiento se sintiese alteración, más que si fuesen hombres muertos, en las partes inferiores” (Las Casas 1875: 405-406). Luego afirma que “si alguno ha visto y sentido á indio alguna desvergüenza, de obra ó de palabra, no habrá sido sino de los que han criado y tenido los españoles en sus casas, porque lo aprendieron dellos [...]”. (Las Casas 1875: 405-406).

Las mujeres fueron utilizadas como objetos de intercambio o venta y un despojo de venta. Cabe destacar que también fue una iniciativa amerindia para establecer vínculos familiares con los españoles, apaciguar a los extranjeros o sellar con ellos alianzas de interés mutuo. Por otro lado, muchas mujeres indígenas/nativas se aliaron a los españoles por voluntad propia especialmente en la primera fase del mestizaje. Luego las uniones mixtas ya no fueron tan interesantes para los europeos. Por un lado, porque había dejado de ser algo novedoso y por otro, porque la inmigración femenina iba en aumento y llegaban más mujeres con las que formar una familia o las propias mujeres llegaban para reunirse con sus esposos. Una relación mixta rara vez iba a ser motivo de un evento en una crónica, pero una mujer de un matrimonio prestigioso europeo podía ser protagonista de la fundación de un convento, por lo tanto, se la citaba con nombre y apellido o al menos se referían a ella como “la esposa de”.

Frecuentemente en las crónicas se hizo caso omiso a la violencia contra las mujeres. Se sabe que muchas mujeres murieron presuntamente a manos de sus maridos, esto se sabe a través de los documentos jurídicos que indican muertes dudosas o incluso a manos de sus maridos. Uno de los casos más conocidos fue el de Hernán Cortés que, aunque fue declarado inocente su caso no se dilucidó jamás completamente. Los tres tipos de discursos, el científico, el teológico y el jurídico la sociedad se alimenta continuamente para justificar recíprocamente la violencia contra las mujeres y así tener bases científicas, teológicas y jurídicas para dominarlas legalmente.

Díaz del Castillo da su testimonio sobre casos de indígena como los tlaxcaltecas, aliados de los españoles que masacraron a otros indígenas, en este caso a los aztecas. Pero Díaz del Castillo no especifica que haya sido contra las mujeres en particular, sino que habla de muertes de hombres y mujeres. El que otros pudieran cometer actos de esta índole no es un argumento que pueda servir para exculpar a los españoles de su participación en los mismos desempeñando el papel de ejecutores, colaboradores o instigadores. Ya fuera como aplicación de una estrategia basada en el terror o una consecuencia del clima de violencia extrema que dominó las primeras décadas de la conquista. Por estas razones considero que es importante una relectura de las crónicas que no solo vea en la mirada del otro la enajenación masculina hacia la mujer sino también la responsabilidad indígena con ella. Pero cabe subrayar que la lectura de las crónicas aporta una voz, generalmente la hegemónica, masculina y española, por ello mismo, es difícil, leer entre líneas para deducir si todas estas donaciones de mujeres indígenas fueron, en primer lugar, voluntarias por parte de los caciques, y en segundo lugar, si tuvieron la asiduidad que los cronistas dicen. Por ello, siempre me planteo la metahistoria en las narraciones, qué porcentaje de hechos dentro de las crónicas serían tomados hoy en día como factuales y qué porcentaje ficticios siguiendo la línea de pensamiento de White.

Por los testimonios de los cronistas se infiere que hubo violaciones y abusos sexuales por parte de los conquistadores a las mujeres indígenas. Las mujeres fueron utilizadas como armas de guerra. En las Indias, la amenaza y el acto de violación se utilizaron a menudo como un arma contra la identidad de las comunidades aborígenes, especialmente donde estaba en juego la pureza étnica y religiosa. Por lo general no se reportan casos de violaciones a españolas, no porque no los hubiera sino porque no se denunciaban o los mismos cronistas prefirieron omitir ese tema en su discurso. También hubo caso de violaciones indígenas a mujeres españolas, pero esto no está

narrado en las crónicas aquí analizadas sino en otras que no pertenecen a este corpus.

Estas atrocidades contra las mujeres, como violaciones, raptos y violencia física las denuncia Bartolomé de las Casas, pero generalmente no proporciona el nombre y apellido de los criminales. También este mismo cronista denuncia a religiosos que no cumplían con sus cometidos, a un funcionario de la Corona que sostenía un harén formado por ochenta indias y a otro español avaro que embarazaba y vendía a los hijos de las indias. En todos estos casos los derechos de las mujeres se ven diezmados y aniquilados. Si bien se sabe que estas acciones estaban penadas por las Leyes de Indias, en estas crónicas no se habla de penas que hayan recibido los españoles por haber cometido crímenes. En los textos de la época apenas existen expresiones de arrepentimiento por parte de los conquistadores ante sus crímenes y abusos. De las palabras de algunos autores incluso se llega a deducir cierta justificación. Bernal Díaz señala que se debía tratar bien a los indios, ya fueran hombres o mujeres, siempre y cuando estos se portasen bien, es decir, cumplieren con los deseos y exigencias de los conquistadores.

En cuanto a los patrones utilizados por los sujetos cronistas, se puede observar que los documentos por ellos escritos siguen una visión común de la conducta femenina de corte español: entre el *deber ser*, madre y esposa; y *el deber estar*, en espacios cerrados de ámbito privado y protegidos como la casa o el convento. Esto dio lugar a que se reproducirán diferencias entre la imagen de la mujer española y la mujer indígena. Consecuencia de esta diferencia entre la mujer española y la americana, entre otras, será que la *conducta esperada* que tienen los conquistadores no será la que hallarán en América. Por lo tanto, como parte del proyecto colonizador algunos de los cronistas eclesiásticos querrán imponer sobre las mujeres indígenas patrones de comportamiento europeo. Un ejemplo claro es el de Bernardo de Sahagún, quien, a través de los consejos de los padres a sus hijas azteca, pretende transmitir la forma honrada de comportarse. Esta conducta azteca era extraña o casualmente muy parecida a la peninsular, es decir, la disciplina azteca era muy severa con las mujeres, también se valoraba la castidad y la virginidad.

El trabajo femenino no fue reconocido por los cronistas porque lógicamente siendo fieles a sus principios era lo normal. El trabajo era visto como parte de la *conducta esperada*, era el deber de toda esposa. Lo que sucedió en América fue un agregado al concepto español porque también era el deber de cada amante, compañera o

simplemente de cada mujer que tenía que marchar junto al ejército español servirles. Esto se evidencia mucho más cuando las mujeres fueron indígenas, en el caso de las españolas, se las reconoce como buenas esposas y mujeres de sus hogares. Las mujeres indígenas eran usadas como “indias de labor” porque se dedicaban a las tareas domésticas en las casas de los conquistadores y colonizadores, como indias de cama o camareras, convertidas en amantes de los españoles a los que seguían en las expediciones.

Sahagún es el único cronista, debido quizás al carácter enciclopédico de su obra que describe perfectamente cada actividad femenina. Lizárraga también lo hace, pero en menor medida. Por esta razón se puede observar que estas mujeres vivían la práctica de la relación, su genealogía femenina con una transmisión oral de conocimiento de prácticas médicas de madres a hijas. Las parteras transmitían saberes tradicionales sobre la educación de la pareja, el embarazo, el parto, el puerperio y la atención del recién nacido en su papel de mujer-anciana especialista. La autoridad femenina se demuestra en el reconocimiento a su saber, esta autoridad creadora del orden simbólico hace a las mujeres anónimas autoras de saber original, se trata de una autoría y de una autoridad femenina distinta a la autorización que la escolástica planteó en la relación «auctor» / «acutoritas». Los indígenas reconocían a las mujeres médicas y parteras y era un honor que estas asistieran a sus familias. La partería cumplía diversas funciones básicas en la sociedad, como la relación afectiva entre la partera y la mujer lo que proporcionaba efectos positivos como la disminución de la ansiedad y el aumento de la confianza de la madre. Las mujeres en la sociedad nahua eran sujetos sociales que se encontraban en igualdad de condiciones frente a los hombres y las parteras, también ocuparon una alta jerarquía en la sociedad porque estaban dotadas de virtudes espirituales para cuidar de una embarazada (Badillo-Zuñiga y Alarcón-Hernández, 2020: 225, 226).

Estas mujeres partera que describe Sahagún vivían en un espacio privilegiado de significación de la genealogía y del orden materno que no estaba censurados por el orden simbólico patriarcal.

Otro resultado importante es el que ofrecen las imágenes en los textos. Las iconografías proporcionan información sobre la cultura femenina indígena. También amplían la información escrita sobre jerarquías entre los aztecas, por ejemplo, las representaciones de Marina y de Cortés.

Con respecto a la escritura considerando lo que dice Muriel (2000), Lavrin (1990) y otros autores, no me consta que exista algún documento escrito por una cronista o al menos que el manuscrito haya sobrevivido a los siglos de principios del siglo XV, por lo tanto, hay una ausencia notable de textos de autoría femenina. Durante el período colonial comprendido por esta tesis que va hasta el siglo XVI, el corpus textual de autoría femenina es incipiente, solo se cuenta con cartas privadas, la carta de Isabel de Guevara a la Princesa Juana, unos textos de la Adelantada Mencía Calderón y como anteriormente dicho, algunos fragmentos de crónicas conventuales que cita Muriel (2000: 44). La carta de Isabel de Guevara es muy importante porque es una reivindicación de los derechos femeninos. Ella es innovadora porque reconoce su propio trabajo y el de todas las mujeres que formaron parte de la expedición del Paraguay y pide una remuneración económica y reconocimiento moral. Isabel de Guevara se opone al estereotipo patriarcal que consideraba la naturaleza femenina reducida a sus características biológicas y designaba a las mujeres como a seres incapaces. Ella demuestra que fueron todo lo contrario y que gracias a ellas los soldados españoles pudieron salir del estado de extrema debilidad en el que se encontraban. Siguiendo la formalidad de las epístolas de la época y valiéndose de los mismos códigos patriarcales de la *conducta esperada* logra hacer una carta con convicción sin llegar a ser irreverente. Y para lograr su cometido y obtener mayor empatía remite la carta a otra mujer, la reina.

Tomando las ocho obras analizadas bajo una lectura minuciosa y temática de cómo describen a las mujeres los cronistas de Indias se revela que la representación masculina de la mujer tanto española como indígenas es muy variada y contradictoria, incluso dentro de la obra de un mismo autor. Para algunos las mujeres pueden ser atractivas pero desvergonzadas, para otras lujuriosas, bellacas, combativas como verdaderas Amazonas, brujas de cuidado o feas e indeseables. Demonizados sus cuerpos, desvalorizadas sus mentes, tratadas siempre como esclavas, adúlteras y egoístas, temerarias, tramposas e insidiosas.

Recogiendo a vuelo de pájaro las obras de todos estos ocho cronistas, puedo decir que Cristóbal Colón, cronista del encuentro de culturas, es el comerciante que ve por primera vez la belleza física de las mujeres americanas. Por momentos cree haber encontrado el paraíso y así lo plasma en su relato. Ve a la mujer bajo el estereotipo de la bella exótica. Hernán Cortés es el gran estratega que invisibiliza la participación femenina en sus *Cartas de Relación* en un gesto para quedarse con los triunfos

obtenidos. Bernal Díaz del Castillo es el soldado sin especial educación que resalta el valor que tuvo la Malinche. Bartolomé de las Casas, es el salvador de las almas indígenas femeninas y testimonia en favor de las naturales del “Nuevo Mundo” elogiando su honestidad. Sostiene que en su mayoría estas mujeres indígenas son gente moderada y templada que busca limpiar y curar el alma. Representa a estas mujeres como mansas y buenas, en ocasiones, e inocentes y dignas de compasión. Álvar Núñez Cabeza de Vaca es el cronista que otorga la visión desde la transculturación de varios tipos de mujeres americanas. Jerónimo de Vivar ofrece una visión escueta de las mujeres del sur.

Como Las Casas y Lizárraga, también Bernardino de Sahagún aboga por las indígenas honradas. Bernardo de Sahagún se preocupa por la meticulosa recuperación de la mujer indígena y de su memoria. En sus narraciones se encuentran imágenes de muchos tipos de mujeres: la hija virtuosa, la hija regalada, la buena, la honrada, la tía fiel, la mujer de perfecta edad, mujeres nobles, mujeres hidalgas, las doncellas, las mujeres populares, las mujeres honradas, pero también la mujer viciosa, la tía vil, las mujeres adúlteras y etc. Reginaldo de Lizárraga valora a las indígenas del sur e incluso las tiene por mejores en muchos sentidos que los hombres indígenas a quienes con frecuencia tilda de vagos. Lizárraga es el observador detallista de la figura femenina. Desde un punto de vista diacrónico, las mujeres cambian ante sus ojos, hay pequeños cambios en el desarrollo femenino en América, pero son más notorios los estados estáticos que rodean a la mujer que las transformaciones, es decir, difícil acceso a la cultura y pocos espacios de libertad femenina. Hay un espectro enorme de mujeres que van tomando fuerza e importancia si juntamos los testimonios de cada crónica. De cada cronista se obtiene un retazo, pero si se juntas todos los trozos se obtiene el cuadro heterogéneo de las mujeres durante la conquista y en la colonia americana. La evolución del cronista con respecto a la percepción de la otra cambia, muta y trasciende los límites geográficos y temporales.

Los cronistas, narradores testigos, herederos de la literatura medieval, provenientes de los estratos sociales y niveles culturales muy diferentes describen a las mujeres a partir de su contexto sociocultural particular. Estos se ven influenciados por sus creencias, las narraciones mitológicas que conocían y los textos históricos de los cuales tenían conocimiento. Se plantean una tarea que tenía al monarca como receptor principal y un relato que los tenía a ellos, soldados, frailes y conquistadores como personaje heroico principal. La poca información que se tiene de las mujeres de

esta época en suelo americano proviene de estos hombres que contaron su historia. En los textos de los cronistas se encuentra la representación femenina que se interpreta como un claro ejemplo de botín bélico.

Las mujeres no tienen voz propia. No hay crónicas escritas por mujeres que correspondan a la época de esta esta investigación. Los escasos textos escritos por mujeres que se encuentran no tienen continuidad genealógica femenina o se perdió la autoría femenina por apropiación de la masculina como en el caso de los confesores en los conventos. Hay constancia de que la Inquisición ordenó eliminar obras holográficas completas: el sujeto femenino invisibilizado es una de las características más notables de la época.

Además, en algunas ocasiones no se logra saber a ciencia cierta quién escribe y se ignora la procedencia de los escritos, el territorio de origen o los nombres verdaderos que los han producido. De ahí que yo llego a la conclusión de que diversos documentos pueden haber sido escritos por mujeres que permanecieron en el anonimato a causa de la presión masculina, especialmente dentro de la vida conventual, como, por ejemplo, los escritos encargados por los confesores a las monjas.

Por lo tanto, la representación femenina depende de la observación del cronista en cuestión en el contexto de su mentalidad que creía fervientemente en los valores del caballero medieval a pesar de que ya había comenzado el renacimiento. De los textos emerge frecuentemente un sujeto femenino colonizado muy estereotipado. Se trata de un sujeto femenino que, como se observa en detalle en algunos poemas y, sobre todo, en los cuadernos íntimos de las beatas o en la correspondencia enviada por las mujeres desde Nueva España a la corte, a los gobernadores o a los padres de la Iglesia, está literalmente borrado: en más de una oportunidad se han encontrado textos anónimos o firmados con nombres que no corresponden a sujetos reales. Evidentemente la negación de lo femenino se debe a razones sociales que marcaban esta perspectiva de género, reconociendo casi únicamente las relaciones de poder entre hombres. En ciertos casos, estos motivos están relacionados con los celos por los logros alcanzados por algunas pocas mujeres en el Nuevo Mundo, en otros casos, por la mirada de superioridad masculina al género femenino, ya que se asociaba al mismo a comportamientos infantiles o no suficientemente maduros.

Gracias a la reinterpretación y reconstrucción a modo de rompecabezas de estas fuentes documentales se puede afirmar que las mujeres tuvieron más participación en

la época colonial de lo que se piensa, tanto en la fundación de escuelas y conventos y en la administración de propiedades familiares. Las mujeres aparecen de forma borrosa y casi ausente y sin embargo, desde las sombras se observa su fortaleza e inventiva. Hay veces que parece que la presencia femenina va a desaparecer de las páginas de las crónicas, a pesar de ello, luego reaparece en algunas anécdotas que están respaldadas por el discurso oficial.

Por esto es esencial que la caracterización de las mujeres como un grupo homogéneo deje de proponerse, hay que replantearse la *conducta esperada* para la mujer en los diversos grupos femeninos socioétnicos en los distintos períodos y en diferentes etapas de la vida de la mujer como ya había planteado Lavrin (1990: 24).

Mi intención es la seguir investigando el arduo camino de estas mujeres durante la conquista y la colonia. Se debe profundizar la incidencia femenina en la sociedad y en la cultura colonial para rescatar al género femenino del olvido, intensificando los análisis de textos inéditos escritos por mujeres en los conventos y cartas privadas.

Finalizando el presente trabajo cabe destacar que la investigación queda abierta para futuras ampliaciones. Un tema extenso e interesante que se puede profundizar en diferentes temáticas. Las preocupaciones teórico-críticas que se originan a través de esta investigación sobre las crónicas latinoamericanas y del cómo abordar ciertos aspectos que atañen como la representación de la femineidad y la historia abren un gran espacio de investigación.

Primeramente, propongo investigar la confusión de pronombres en el *Diario* de Colón debido a que en ocasiones no se entiende quien habla. Por este motivo, sería conveniente adaptar esta particular situación comunicativa para determinar dónde se encuentran las voces. Sería conveniente especificar si Colón tiene todavía una voz como narrador, si está borrada por Las Casas, o si las dos son confusas en el K1, K2, K3. Posteriormente sería conveniente esbozar un modelo. Aquí queda espacio para futuras investigaciones en narratología para hacer un gráfico del modelo de la comunicación literaria en el que se analice cómo interactúan las voces de Colón y Las Casas.

Otro punto muy interesante para tratar es la aparición de las mujeres en los textos jurídicos y transacciones económicas la época colonial para observar la influencia femenina en la sociedad. Es un tema que no pude tratar en mi investigación pero que ya por sí solo es de una importancia considerable.

Aunque hay investigaciones de este tipo, recomiendo hacer un trabajo comparativo diacrónico con amplia extensión geográfica de las mujeres que aparecen en este corpus.

Además, propongo un trabajo multimedial en el que se tomen los textos de este corpus y textos relacionados directamente con el mismo y se analice la representación de las mujeres en las adaptaciones al teatro, al cine, a la televisión y a las series. En estos momentos las series están viviendo un momento de auge en las grandes plataformas de streaming gracias a su visionado masivo. Sugiero un trabajo donde se busquen las figuras femeninas originadas en este corpus que dieron lugar a novelas históricas o literatura fantástica como es el caso de la caza de brujas de mujeres en Latinoamérica como la novela *Yo, bruja* de Isadora Chacón. En estas producciones frecuentemente sucede que la imagen de la mujer no se encuentra, como sucede, por ejemplo, en la obra de teatro de Alfonso Zurro, *La Odisea de Magallanes y El Cano* basada en el diario de a bordo Antonio Pigafetta. En ella la presencia femenina se reduce a una frase de un expedicionario español: “Hace mucho tiempo que no pruebo mujer” (Zurro, 2020). O por el contrario hay una representación femenina que modifica o exalta a la mujer, como en el caso de doña Marina que dio lugar a todo tipo de adaptaciones literarias, comics, cinematográficas y teatrales. Así como la Malinche, hay otros personajes que dieron y darán material para muchas producciones como *Cabeza de Vaca*, *Catalina de Erauso, la monja alférez*; *la India Catalina*, *Inés Suárez*, *las mujeres raptadas* y *la Araucana*. Sería interesante indagar sobre estas figuras, en qué se basan estos personajes, analizar qué tipos de estereotipos se encuentran en estas adaptaciones qué tipo de representación femenina se proyecta, qué tipo de soportes textuales y audiovisuales se utilizan.

Bibliografía sugerida:

- Aguilar, José Luis (2019) *Hernán*, Serie, Prime Video.
- Allende, Isabel (2006). *Inés del alma mía*. Barcelona, Random House Mondadori.
- Bazzano, Alejandro y Acuña, Nicolás (Dir.) (2020): *Inés del alma mía*, Serie televisiva. Amazon Prime en colaboración RTVE y Globomedia. Basada en la novela de Isabel Allende, *Inés del alma mía*
- Bocanegra, Liliana y Stivelberg, Mateo (2019): *Yo bruja*, Serie: Netflix. Basada en la novela de Isadora Chacón.
- Burke May, Stella (2020). *Conquerors's Lady: Inés Suárez*. S.L. Barakaldo Books.
- Coll, Julio (Dir): (2004): *La Araucana (La conquista de Chile)*. Basada en el poema épico de Alonso de Ercilla. Guion: Enrique Llovet. Video: Producciones JRB.
- Correa Morandé (1964). *Inés y las raíces en la tierra*. Santiago de Chile, Zig-Zag.

- Cruz de Caprile, Josefina (1999): *La condonesa: Inés Suárez, amante de Don Pedro de Valdivia*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Chacón, Isidora (2015): *Yo, bruja*, Madrid: Alianza Editorial.
- Dorado, Jorge, Abigail, Schaaff y Vigil, Marc (2015-2020): *El ministerio del tiempo*, Serie RTVE y Netflix.
- Echevarría, Nicolás (Dirección) 1990): *Cabeza de Vaca*, producciones Iguana.
- Frades, Jordi (2011-2016) *Isabel*, Serie RTVE.
- Ferrer, Oriol, García Ruiz, Salvador, Noguera, Joan y Torregrossa, Jorge (2015-2016): *Carlos, rey emperador*, serie RTVE.
- Guerra, José (1941): Ópera *Inés Suárez*. Disponible en <http://www.lasegunda.com/Noticias/CulturaEspectaculos/2010/12/607451/La-historia-oculta-de-Ines-de-Suarez-la-traviata-criolla>
- Guzmán, Jorge (1999): *Ay mamá Inés (Crónica sentimental)*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Infante, Manuela y Barrales, Luis (2015): *Xuárez. Obra de teatro*. Reseña de Chamorro Salas, J. "Cine y Literatura", 20 de mayo de 2019. Disponible en <https://www.cineyliteratura.cl/xuarez-la-madre-invisible-de-la-patria/>
- Sanchis Sinesterra, José (1992): *Trilogía americana*, Madrid, El público 1992.
- Soto Ramos, Luis (1976): *Inés de Suárez: crónica de una pasión*. Drama histórico que obtuvo el primer premio en el concurso literario Gabriela Mistral. Santiago de Chile, /s.n./
- Suárez: Jorge Guzmán e Isabel Allende" en *Ciberletras. Revista de crítica literaria y de cultura*, 21. Disponible en <https://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v21/lorentemurphy.htm#4>
- Ubisoft, (2013): *Assassin's Creed IV: Black Flag*, [videojuego] Ubisoft Montreal.
- Villamizar, Camilo (2020): *La reina de Indias y el conquistador*, Serie Netflix.
- Zurro, Alfonso (Coord): *La Odisea de Magallanes y El Cano*, Coautores: Berger, Javier; Blas, José Luis de; Borja, Diego de, Gámez, Paco; Graciani, Ana; Pombero, Carmen; Rojano, Antonio. Estreno 16 de abril de 2020 en el Teatro Lope de Vega en Sevilla. Basado en el diario de a bordo Antonio Pigafetta que se conserva en el Archivo de Indias.

Bibliografía

*Yo no estudio para escribir, ni menos para enseñar
(que fuera en mí desmedida soberbia),
sino solo por ver si con estudiar ignoro menos.*

Sor Juana Inés de la Cruz, *Carta a Sor Filotea*

9. Bibliografía

9.1. Bibliografía primaria

B

Bibar, Gerónimo de (1558): *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile hecha por Gerónimo de Bibar, natural de Burgos*, Madrid, MDLVIII, edición facsimilar y plana del Fondo Histórico y bibliográfico José Toribio Medina, Santiago de Chile, 1966.

C

Casas, Bartolomé de Las [1552] (2011): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, edición de José Martínez Torrejón; prólogo y cronología Gustavo Adolfo Zuluaga Hoyo, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.

– (1992): *Doctrina*, México, UNAM.

– (2006): *Historia de las Indias*, Selección, edición y notas de José Miguel Martínez Torrejón, Biblioteca Virtual Cervantes. [en línea]. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/>

Códice Florentino (1979): Ed. facsimilares, Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, 3 vols. México DF, Secretaría de Gobernación - Archivo General de la Nación.

Colón, Cristóbal (2003): *Diario de a bordo*. Madrid: Dastin, edición de Luis Arranz Márquez.

– (1984): *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Edición, prólogo y notas de Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial.

– (1999): *Carta relación del cuarto viaje (Lettera Rarissima)*. Historiadores de Indias. Estudio preliminar de Germán Arciniegas. México: Océano, pp. 3-17.

– (1991): *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, edición y prólogo de Ignacio B. Anzoátegui, Madrid: Espasa Calpe.

Hernán Cortés: *Cartas de relación*. Edición de Mario Hernández, Crónicas de América, 28 vols., Madrid, 1984-1986, vol.10.

– (1866): *Cartas y Relaciones al Emperador Carlos V*. Colegidas e ilustradas por Don Pascual de Guayangos, Paris: Imprenta Central de los Ferrocarriles, A.Chaix Y Ca.

– *Cartas de relación* [en línea]. Disponible en: <http://www.staff.uni-mainz.de/lustig/texte/antologia/cortes.htm>

- *De insulis*. Centro Virtual Cervantes. [en línea]. Disponible en: <https://cvc.cervantes.es/obref/fortuna/expo/historia/histo014.htm>

D

Díaz del Castillo, Bernal [1632] (2001): *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España*, México /Ciudad Real: Miguel Ángel Porrúa Editor / Universidad de Castilla-La Mancha.

F

Fernández de Navarrete, M. (1922): "El diario del Almirante", en: *Viajes de Cristóbal Colón, con una carta y un mapa con los derroteros de los cuatro viajes de Cristóbal Colón*, Madrid, Calpe.

L

Lizárraga, Reginaldo de (1987): *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Crónicas de América 37. Edición de Ignacio Ballesteros. Madrid: Historia 16.
Lizárraga, Reginaldo de (1916): *Descripción colonial. Libro primero*, Buenos Aires, Librería La Facultad, por Juan Roldán.

N

Núñez Cabeza de Vaca, Álvar: Relación de los naufragios y comentarios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Tomo 1 y tomo 2 / Ilustrados con varios documentos inéditos, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1906, Una reimpresión de la edición publicada en Valladolid en 1555 con el título: *La relación y comentarios del gobernador Alvar Núñez Cabeza de Vaca, de los acaescido en las jornadas que hizo a las Indias. Adelantado y gobernador del Río de La Plata*.

– : *Mandamiento del 19 marzo de 1544*. AGI, Justicia, 1131, Pieza 6.

– (2007): *Naufragios*, Losada, Buenos Aires, Argentina.

S

Sahagún, Bernardino de [1564], (1944): *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frailes de San Francisco embiados por el papa Adriano sexto y por el emperador Carlos quinto, convirtieron los indios de la Nueva España*, México, Imprenta de Agüeros.

– (1829): *Historia general de las cosas de Nueva España, que en doce libros y tres volúmenes escribió el R. P. Fray Bernardino de Sahagún, de la observancia de San Francisco, y uno de los primeros predicadores del Santo Evangelio en aquellas regiones, dada a luz con notas y suplementos de Carlos María Bustamante, diputado por el Estado de Oaxaca, México y la dedica a nuestro*

Santísimo Padre Pio VIII, editado en México en la Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés, calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba, tomos I, II y III.

- (1938): *Historia general de las cosas de Nueva España* por Fr. Bernardino de Sahagún, de la Orden de los frailes menores de la observancia, México: Editorial Pedro Robredo.
- (1985): *Hablan los aztecas. Historia general de las últimas cosas de Nueva España*. Ed. de Klaus Litterscheid. Barcelona: Tusquets Editores- Círculo de Lectores.
- (1840): *La aparición de Nuestra señora de Guadalupe de México*. Comprobada con la refutación del argumento negativo que presenta D. Juan Bautista Muñoz, fundándose en el testimonio del P. Fr. Bernardino Sahagún, México, impreso por D. Ignacio Cumplido.

V

Vivar, Gerónimo de [1558] (1979). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* (1558), ed. de Leopoldo Sáez Godoy, Berlin: Colloquium Verlag Otto H. Hess.

9.2 Bibliografía secundaria

A

Abrahamson, Hannah (2018): En la tinta del vencedor: la representación de la mujer indígena en las crónicas de indias de Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de Las Casas, en: *Chasqui*, 47, pp. 51–67.

Acevedo, Edberto Óscar (1998): "Dos 'descripciones' del siglo XVI. Comparación y aclaraciones" en: *Investigaciones y Ensayos*, 48, Buenos Aires: enero-diciembre, pp 71-95.

- (2002): Dos pareceres de fray Reginaldo de Lizárraga O.P. sobre la guerra y la esclavitud de los indios en: *Temas americanistas*, nr. 15, pp.1-18.

Acevedo, Alba (2021): Desde la periferia de la monarquía hispánica: la crónica de fray Reginaldo de Lizárraga en: *Hacer historia moderna: nuevos métodos, corrientes historiográficas y desafíos*, María Luz González Mezquita (dir), pp. 229-242.

Acosta, José de (1999): *Historia natural y moral de las Indias*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

- Adorno, Rolena (2011): *Colonial Latin American Literature: A Very Short Introduction*. Nueva York: Oxford UP.
- (1988): “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 28, pp. 55-68.
 - (2014): “La estatua de Gonzalo Guerrero en Akumal: íconos culturales y la reactualización del pasado colonial” en: *Revista iberoamericana* 42.176-177 (1996): 905-923. La Red.
 - (2004): "La Prole de Cabeza De Vaca: El Legado Multicentenario De Una De Las Primeras Jornadas Europeas En América Del Norte", en: *Revista De Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XXX, N° 60. Lima-Hanover.
 - (1988): “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos” en: AA.VV. *Lectura crítica de la literatura americana. Inventarios, invenciones y revisiones*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1996. 664-677.
 - (2009): "Polémicas sobre la posesión de las Indias en las letras hispanoamericanas" en: *Taller de letras* 45, pp. 67-80.
 - (2007): *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*, New Haven: Yale UP.
- Aguado Serrano, Carolina (2012): *No fueron solos. Mujeres en la conquista de América*, Madrid: Ministerio de Defensa.
- Aguado Serrano, Carolina y Mariela Beltrán (2012): *No fueron solos. Mujeres en la conquista de América*, Entrevistadas por Silvina Masa
- Aguilar Perdomo, María del Rosario (2005): La recepción de los libros de caballerías en el siglo XVI: a propósito de los lectores en el Quijote, en: *Literatura: teoría, historia, crítica* 7 (2005): 45-67.
- Aladro Font, Jordi, Ramos-Tremolada, Ricardo (2015): “La *Epístola de Amarilis a Belardo*, una misiva del Perú mestizo a España” en: *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*. pp. 69-87.
- Albada-Jelgersma, Jill E. (2001): «Iconografía e iconicidad en la (re) mitificación de Malinche », *Actas XIV Congreso AIH (Vol. IV)*, Centro Virtual Cervantes.
- Alberca, Manuel (2007): *El pacto ambiguo. De la novela autobiográfica a la autoficción*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Aldao, María Inés (2014): En torno a un texto olvidado: La Argentina, de Ruy Díaz de Guzmán y la presencia del otro en la construcción de la identidad americana *Delirium Tremens*. Perú, Lima pp. 152-155.

- Altoaguirre y Duvalé, Ángel (1954): *Descubrimiento y conquista de México. Fuentes para el estudio de la Conquista de México. Introducción a la obra de Antonio Ballesteros y Baretta*, Barcelona: Salvat.
- Altuna, Elena (2002): *El discurso colonialista de los caminantes (siglos XV11-XVIII)*. Michigan: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar" y Latinoamericana Editores.
- (2004): "Introducción. Relaciones de viajes y viajeros coloniales por las Américas" en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. XXXI/ 60, pp. 9-23.
- Alvar, C., Mainer, J.C., y Navarro, R. (1997): *Breve historia de la literatura española*. Madrid: Alianza.
- Alvar, Manuel (1976): *Cristóbal Colón. Diario del descubrimiento*. Estudios, ediciones y notas de Manuel Alvar. Ediciones del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canarias Madrid: La Muralla, 1. 2 vols. Vol. I, 389 págs.
- Alvarado Escudero, Alicia (2016): La imagen de la mujer de élite en la costa norte del Perú a través de las crónicas de Indias, en: *Lex de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Alas Peruanas*, Lima: pp. 379-398.
- Amadeo, Julián (1995): "Inmigración de mujeres españolas a Santo Domingo a fines del siglo XV y en el siglo XVI". Ponencia presentada en el séptimo congreso dominicano de Historia. Santo Domingo, República Dominicana 17-21 de septiembre de 1995.
- Anderson, Bonnie y Judith Zinsser (1991): *Historia de las mujeres: una Historia propia*, V. 1, Editorial Crítica, Barcelona.
- Anderson Imbert, Enrique (1975): *El realismo mágico y otros ensayos*, Buenos Aires, Monte Ávila Editores.
- (1967): *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, México, F.C.E., 6.^a ed., pp. 11-19.
- André Saint-Lu (1999): "Introducción", en Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Cátedra.
- Anglería, Pedro Martir de [1530] (1989): *Décadas del Nuevo Mundo* Madrid, Polifemo, 1989.
- Angrosino, Michael (2007): *Etnografía y observación participante en Investigación Cualitativa*, Madrid: Ediciones Morata.

- Aristizábal Montes, Patricia (2007): *Eros y la cabellera femenina. El Hombre y la Máquina*, (28), undefined-undefined. [en línea]. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=478/47802814>
- Anthias, Floya (2008) "Thinking through the lense of transnational positionality: an intersectionality frame for understanding identity and belonging," in: *Translocations*, Vol. 4, Issue 1, 5-20.
- Antei, Giorgio (1989): *La invención del reino de Chile: Gerónimo de Vivar y los primeros cronistas chilenos*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Añon, Valeria; Battcock, Clementina (2013): Las crónicas coloniales desde América: aproximaciones y nuevos enfoques en: *Latinoamérica* nr. 57, Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, pp. 153-159.
- Añón, Laura; Rodríguez, Jimena. (2009) ¿Crónicas, historias, relatos de viaje? Acerca de los nuevos estudios coloniales latinoamericanos [en línea]. VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria, 18, 19 y 20 de mayo de 2009, La Plata. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3506/ev.3506.pdf
- (2009): "Aquellas escaramuzas por mí memoradas": Experiencia y memorias de batalla en las crónicas de Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo" en: *Olivar*. vol.10, n.13 pp.31-53.
 - (2012): "Autoría, historia y polémica: aproximaciones al archivo colonial en las historias de la conquista de México de Francisco López de Gómara y Bernal Díaz del Castillo", en: *Filología*, Nº. 1, 2012 (Ejemplar dedicado a: Homenaje a Ana María Barrenechea), pp. 75-99.
 - (2018) "El archivo y sus márgenes: cartas de mujeres en la Nueva España (siglo XVI)". en: *Exlibris*. Nº. 7. 60-70.
 - (2016): "Realismo, detalle y experiencia: acerca de la Historia verdadera de Bernal Díaz del Castillo". *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, [S.I.], n. 57, pp. 213-245.
 - (2008): "Subjetividad y autoría: algunas reflexiones desde el discurso colonial", en: *Revista Espéculo. Revista Electrónica Cuatrimestral de Estudios Literarios*, vol. 40. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero40/discolon.html>

- (28 de mayo de 2015). Sujetos y figuras de autor en crónicas coloniales hispanoamericanas: una revisión crítica. [Discurso principal]. Conferencia de la LASA Congress Latin American Studies Association, San Juan, Puerto Rico.
- Aracil Varón, Beatriz (1994): "Hernán Cortés en sus Cartas de relación: la configuración literaria del héroe" en: *Nueva Revista de Filología Hispánica (NRFH)*, [S.I.], v. 57, n. 2, pp. 747-760.
- Archer, Robert, Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales. Feminismos, Madrid, Cátedra, 2001.
- Ariensen Céspedes, Jaime (2013): *El diario de Inés Muñoz. Historia de la gastronomía peruana*. Lima: Editorial IDLA. Instituto de los Andes.
- Aresti Esteban, Nerea (2006), "Género e identidad en la sociedad del siglo XVII", *Vasconia*, 35, Departamento de Historia Contemporánea, Sarriena, País Vasco.
- Aristóteles (1994): *La reproducción de los animales*, Gredos: Madrid.
- Arriaga, Pablo José de (1968): Extirpación de la idolatría del Perú, en *BAT*, T. 209. Madrid.
- Arriaga Flórez, Mercedes y Cerrato Daniel (2021): La querrela de las mujeres en Italia. una revisión bibliográfica, en: *Revista internacional de Pensamiento Político - I Época* - vol. 16, pp. 125 -147.
- Arrom, José Juan: *Esquema Generacional de las Letras Hispanoamericanas*, Bogotá: Caro y Cuervo, 2.^a ed., 1977.
- Auerbach, Erich (2006): *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Trad. de Ignacio Villanueva y Eugenio Ímaz, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ávila, Francisco de (2009): *Dioses y hombres de Huarochiri. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila*, Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

B

- Bach, Ana María (2015): *Para una didáctica con perspectiva de género*, Buenos Aires: Miño y Dávila editores y UNSAM edita, Universidad Nacional de San Martín.
- Bacigalupo, Ana Mariella (2002): "La Lucha por la Masculinidad del Machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile" en: *Revista de Historia indígena*, Universidad de Chile, pp.29-65.

- Badía, Mindy E. y Bonnie L. Gasior (eds.) (2018): *Redes literarias: Antología del texto hispánico en su contexto histórico-cultural*, Jefferson, North Carolina: McFarland y Company.
- Badilla Calderón, Annie (1998): La información y los textos jurídicos de la colonia en: *Revista Latina de Comunicación Social*, 12. [en línea]. Disponible en: <http://www.ull.es/publicaciones/latina/a/02kbadilla1.htm>
- Badillo-Zúñiga, J., & Alarcón-Hernández, J.. (2020). El cuidado de las parteras nahuas prehispánicas de México en las crónicas de fray Bernardino de Sahagún. *Enfermería universitaria*, 17(2), 220-232.
- Baigorri Jalón, Jesús., & Iciar Alonso Araguás. *La mediación lingüístico-cultural en las crónicas de la conquista: Reflexiones metodológicas en torno a Bernal Díaz del Castillo*. HISTAL enero 2004.
- Barriga, Silvero (2013): La sexualidad como producto cultural. Perspectiva histórica y psicosocial, en: *Anduli*, Nr 12, pp. 91-111.
- Baert, Annie. (1994): “Doña Isabel Barreto, marquise de la Mer du Sud et première femme gouverneur” en: *Tahiti Pacifique Magazine*, nr. 42 y 44 oct.-dic.
- Bal, Mieke (1990): *Teoría de la narrativa (una introducción a la narratología)* Madrid: Cátedra.
- Ballesteros, Ignacio: en la “Introducción” a la Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile, editada por el mismo autor, Madrid, 1987.
- Bandrés Goldáraz, Elena (2021): *Estudios de género en tiempos de amenaza*, Madrid: Dykinson.
- Barbero Richart, Manuel (1997): Códices etnográficos: el código fiorentino en: *EHSEA*, Nr. 14 enero-junio. Universidad e Cuenca, pp. 349-379.
- Barbón Rodríguez, J.A. (2005): “Fuentes de la *Historia verdadera*: Manuscritos” en: *Díaz del Castillo, Bernal. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España (Manuscrito Guatemala)*. México, El Colegio de México. Universidad Nacional Autónoma de México. Servicio Alemán de Intercambio Académico. Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Barco Centenera, Arcediano D. Martín de [1602] (1836): *La Argentina o la conquista del Río de la Plata, poema histórico*, Buenos Aires, Imprenta del Estado.
- Barja, César (1922): *Literatura y lengua españolas: libros y autores clásicos*, The Vernon Printing Company, Vermont, USA.

- Barreto, Luis Filipe (1989): La aventura planetaria de los descubrimientos, en: *El Correo*, n° 4 (abril, 1989).
- Barthes, Roland [1968] (2003). "La muerte del autor" en: Araujo N., Delgado T. (selección y apuntes introductorios), *Textos de teorías y crítica literarias. Del formalismo a los estudios poscoloniales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Iztapalapa) y Universidad de La Habana (Facultad de Filosofía y Letras), pp. 57-68.
- Bataillon, Marcel, "Hernán Cortés, autor prohibido", en: *Libro jubilar de Alfonso Reyes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Difusión Cultural, 1956, p. 77-82.
- Beauvoir de, Simone (1981): *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*, Madrid: Siglo veinte.
- Becco, Horacio Jorge (1992), "Fabulación imaginera y utopía del nuevo continente", en *Historia real y fantástica del Nuevo Mundo*, Caracas, Ayacucho.
- Bénat Tachot, Louise (2002): La trayectoria editorial de la «Historia general y natural de las Indias» de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. En: Castañeda, Carmen (Coord.), *Del autor al lector: I. Historia del libro en México; II. Historia del libro (201-225)* México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Benavente, fray Toribio de, (Motilín) (1941): *Historia de los de la Nueva España*. México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe.
- Benjamín, Walter (1991): "Para una crítica de la violencia" en: *Iluminaciones 4*, Taurus, Madrid.
- Benveniste, Emile (1977): "El aparato formal de la enunciación" en: *Problemas de Lingüística General I*. México: Paidós, pp. 82-91.
- (1983): *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (2001): *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Bermúdez, José Manuel (1827): *Vida de la gloriosa virgen dominicana Santa Rosa de Santa María, natural de Lima y patrona principal de las Américas*. Lima: Imprenta de los Huérfanos.
- Bhabha, Homi (1986): "The other question: difference, discrimination and the discourse of colonialism". Peter Hulme, Margaret Iversen y Diane Loxley (eds.) *Literature, Politics and Theory*. London: Methuen.

- Blázquez Miguel, Juan (1994): Brujas e inquisidores en la América colonial (1569-1820) en: *Espacio, tiempo y forma*. Serie IV, Historia moderna, N° 7. (Ejemplar dedicado a: Homenaje a Miguel Avilés y María Palacios), pp. 71-98.
- Bock, G., Zimmerman M. (coords) (1997): *Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Boelhower, William (1984): *Through a Glass Darkly: Ethnic Semiosis in American Literature*. Venecia: Edizioni Helvetia, pp.41-53.
- (1988): "Inventing America: A Model of Cartographic Semiosis", in *World and Image* 4, nr. 2, pp. 475-497.
- Borello, Rodolfo (1993): Los diarios de Colón y el padre Las Casas en: Invenções y ensayos, en: *Cuadernos Hispanoamericanos*, nr. 512, pp. 7-22.
- Borges, Analola (1972): «La mujer pobladora en los orígenes americanos». *Anuario de Estudios Americanos* 29, pp. 389-444.
- Borja Gómez, Jaime Humberto: *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Ariel, 1998.
- Boruchoff, David (2010): Review of *De los nombres de Cristo*, by Fray Luis de León, J. S. J. Lera, & F. L. Carreter en: *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 34 (3), 595–597.
- Boscá Condina, José V.: Sortílegas, adivinas y conjuradoras: indicios de una religiosidad prohibida, en: *Revista d'història medieval*, N°2, (Ejemplar dedicado a: Santes, monges i fetillers: Espiritualitat femenina medieval) , pp. 63-76.
- Bosch Barrett, Manuel (1943): *Doña Isabel Barreto: Adelantada de las Islas Salomón*, Editorial Juventud, Barcelona, España.
- Boulding , Elise. (1976) *The Underside of History: A View of Women through Time*, New York, NY: Halsted.
- (1983): "Public Nurturance and the Man on Horseback", en Meg Murray, ed., *Face to Face: Fathers, Mothers, Masters, Monsters – Essays for a Non-sexist Future*, Westport, Connecticut, pp. 273-291.
- Bourdieu, Pierre (1999): *Meditaciones pascalianas*, Madrid, Anagrama.
- Boyd-Bowman, Peter (1964): *Índice geobiográfico de cuarenta mil pobladores españoles de América en el siglo XVI*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, t. I (1493-1519).

- (1968), *Índice geobiográfico de cuarenta mil pobladores españoles de América en el siglo XVI*, México, Jus, t. II (1520-1539).
 - (1985): *Índice geobiográfico de más de 56 mil pobladores de la América Hispánica*, (Sección de obras de historia), México: Instituto de Investigaciones Históricas, Fondo de Cultura Económica.
 - (1963): La emigración Peninsular a América: 1520 a 1539, en: *Historia Mexicana*, 13, 165–192.
 - (1985): “Patterns of Spanish emigration to the Indies until 1600”, in: *The Hispanic American Historical Review*, núm. 4, vol. 56, November of 1975.
- Bravo-García, Eva, María Teresa Cáceres-Lorenzo (2013): La expresión de los cronistas de Indias en el contexto de la mentalidad renacentista. Cairo Carou, Heriberto; Cabezas González, Almudena; Mallo Gutiérrez, Tomás; Campo García, Esther del; Carpio Martín, José en: XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Madrid, España. Trama editorial; CEEIB, pp.1094-1102.
- Brownmiller, Susan (1981): *Contra nuestra voluntad*, Barcelona: Planeta.
- Bueno Chávez, Raúl (2004): *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana*, Lima: UNMSM, Fondo Editorial.
- (2002): “Sujeto heterogéneo y migrante. Constitución de una categoría de estudios culturales”, en: Schmidt-Welle, F. (ed.): *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh: Institución Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 173-194.
- Burkett, Elinor: *Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: el caso del Perú del siglo XVI*, en Lavrin, A. (cord), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. México, 1985.
- Burns, Katrin (1999): *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Durhna: Duke University Press.
- Butler, Judith (1999): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.

C

- Caballé, Anne, (Coord.) (2004): *Por mi alma os digo De la Edad Media a la Ilustración, La vida escrita por mujeres*, (IV vol.) Barcelona: Lumen Editorial.
- Caballero Navas, Carmen (2000) “Magia: experiencia femenina y práctica de la relación”, en: Marta Bertrán, Carmen Caballero, Montserrat Cabré, Milagros Rivera

- y Ana Vargas, De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana, Madrid, horas y HORAS, pp.33-54.
- Cabildo de Guatemala (1934): *Libro de la fundación desta muy noble e muy leal ciudad de Santiago de los Caballeros de Guathemala y fundación della, Guathemala*, Sociedad de Geografía e Historia.
- Cabré i Pairet, Montserrat (1995): “Autoras sin nombre, autoridad femenina (s. XIII)”, en María del Mar Graña Cid (ed.), *Las sabias mujeres II (siglos III-XVI). Homenaje a Lola Luna*. Madrid, Al-Mudayna, pp. 59-73.
- Caillet-Bois, Julio (1953): Un olvidado cronista: fray Reginaldo de Lizárraga (ca. 1539-1609) en: *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Año 7, No. 3/4, Homenaje a Amado Alonso: Tomo Segundo, pp. 600-607.
- Camara, E. y Piriz, F. (2010) Las Casas y el pensamiento de Colón: la trama semántica del mundo como la oportunidad del error [En línea]. IX Congreso Argentino de Hispanistas, 27 al 30 de abril de 2010, La Plata. El hispanismo ante el bicentenario. Disponible en Memoria Académica: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1048/ev.1048.pdf
- García Canclini, Néstor (1990): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- Candela, Guillaume (2018): Reflexiones de clérigos y frailes sobre las deportaciones indígenas en la conquista del Paraguay entre 1542 Y 1575 en: *Chungara Revista de Antropología Chilena*, Volumen 50, N° 2, pp. 331-339.
- Cardini, Franco (1982): *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona, Ediciones Península. Caro Baroja, Julio (1983): *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza Editorial.
- Carneiro, Sarissa (2011): La Crónica de Jerónimo de Vivar y la conquista de Chile, en: *Compostella Aurea. Actas del VIII Congreso de la AISO*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2011, (3 vols.). pp. 487-493
- (2008a): “La crónica de Jerónimo de Vivar y el sujeto colonial” en: *Revista chilena de Literatura*, Santiago, n. 73, pp. 31-55.
- (2008b): Tiempo dorado en la tierra vidriosa: el relato de los primeros años de la conquista de Chile en: *Anales de Literatura chilena*, Año 9. diciembre 2008, Nr. 10, 25 – 36.
- Carreño, Antonio (1987): Naufragios, de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca: una retórica de la crónica actual, en: *Revista Iberoamericana*, pp. 499-516.

- Carpentier, Alejo (1990): *Ensayos*, México, Siglo XXI.
- (1992): *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, 2 vols.
- Casas, Fray Bartolomé, *Apologética Historia*, vol. 3 (3 vols.), ed. Vidal Abril Castelló, Alianza Editorial: Madrid, 1992.
- Castañeda, Juan de [1519], citado por Bolaños, Álvaro Félix (1994), *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: los indios Pijaos de Fray Pedro Simón*. Bogotá: Cerec.
- Castillo, Francisca Josefa (1968). *Obras completas*. Ed. de Darío Achury Valenzuela. 2 vols. Bogotá: Banco de la República.
- Centenera, Arcediano Martín Barco (1836): *La Argentina o Conquista del Río de la Plata. Poema histórico*. Buenos Aires: Imprenta del Estado.
- Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1993.
- Cervantes de Salazar, Francisco: *Crónica de la nueva España [1571]*, The Hispanic Society of América, tipografía de la «Revista de Archivos», Madrid, 1914.
- Cervantes, Miguel de [1605] (2022), *Don Quijote de la Mancha*, Frankfurt, Outlook Verlag.
- Charles Garcia (2012): "Las crónicas de la Baja Edad Media Ibérica en la historiografía Europea (no ibérica), (1999-2010)", en: *Revista Diálogos Mediterráneos*, nr. 2, pp.48-66.
- Chartier, Roger: "El poder, el sujeto, la verdad. Foucault lector de Foucault". *Escribir las prácticas*. (Trad. Horacio Pons.) Buenos Aires: Manantial, 2001.
- Chávez Fajardo, Soledad (2014): La crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile. Texto, contexto, discurso y léxico, en: *Crónica, Retórica y Discurso En El Nuevo Mundo*, Universidad autónoma de Zacatecas.
- Chomsky, Noam A. (1997), *Estructuras sintácticas*. Traducción de Carlos-Peregrín Otero. 12ª ed. México: Siglo XXI.
- (2000). *New Horizons in the study of language and mind*. Cambridge University Press: Cambridge, Massachusetts.
- Cieza de León, Pedro [1550] (2005): *Crónica del Perú*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Cigarini Lia, "La autoridad femenina. Encuentro con Lia Cigarini". *Duoda. Revista de Estudios Feministas*, 7, 1994, pp. 55-82.
- (1996): *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. Prólogo de Ida Dominijanni, traducción de María-Milagros Rivera Garretas, Barcelona, Icaria.

- Cohen, Esther, *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*. Barcelona, Anthropos, Fundación Cultural Eduardo Cohen, 1999.
- Cobo, Bernarbé [1653] (1882), *Historia de la fundación de Lima*, Lima, Perú, Imprenta Liberal e Imp. y fundición de tipos de Carlos Paz Soldán.
- Collyer, Jaime (2010) *Pecar como Dios manda: Historia sexual de los chilenos. Desde los orígenes hasta la colonia*, Santiago de Chile: Catalonia.
- Coltters Illescas, Cathereen: "Oralidad y escritura o femineidades y masculinidades en dos cronistas de indias y en dos nuevas novelas históricas". En: *Anuario de Postgrado* (2001) pp. 25-45.
- Colón, Hernando (2012), *Historia del Almirante* Barcelona, Ebook-Red Ediciones.
- Conde de la Viñaza (1882) *Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Imprenta de A. Pérez Duerull.
- Contreras Carranza, Carlos (2020): La crisis demográfica del siglo XVI en los Andes: una discusión acerca de sus dimensiones y consecuencias, en: *Diálogo andino*, nr. 61, pp. 7-25
- Contreras Seitz, Manuel (2009) Hacia la constitución de un corpus diacrónico del español en Chile. RLA, vol.47, n.2, pp. 11-134.
- (2009): *Memoria en Textos Chilenos del Período Colonial*. Edición semidiplomática. Volumen I: siglo XVI.
- (2003). "¿Por qué escriben las mujeres?", *Documentos femeninos del período chileno colonial*. Estudios filológicos, (38), 61-92.
- Corpas de Posada, Isabel (1995): Las mujeres en la Biblia, en: *Theologica Xaveriana*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, nr. 116.
- Cornejo Polar, Antonio. (1994) *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.
- (1999) "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno", *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, 176-177, julio- diciembre, 837-844.
- Corominas, Joan (2009) *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos.
- Cortés Alonso, Vicenta (1986). *La escritura y lo escrito. Paleografía y Diplomática de España y América en los siglos XVI y XVII*. CSIC: Madrid.
- (1984): "La producción documental en España y América en el siglo XVI", *Anuario de Estudios Americanos*, 41, Sevilla.

- Cosentino, Paola (2006): *Tragiche eroine. Virtú femminili fra poesia drammatica e trattati sul comportamento*. Italice, n. IX, 65-99.
- Covarrubias y Orozco, Sebastián de [1611] (1995): *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de Felipe C.R. Maldonado, revisada por Manuel Camarero, Madrid: Castalia.
- Cuesta Domingo, M. (2008). Los Cronistas oficiales de Indias. De López de Velasco a Céspedes del Castillo. *Revista Complutense de Historia de América*, 33, 115-150.
- Cueva, Agustín (1973) "Alonso de Ercilla y *La Araucana*". Concepción, Universidad de Concepción, Instituto de Lenguas. Texto mimeografiado, pp. 1-15.
- Cúneo-Vidal R. (1928): Doña Inés Muñoz, la extremeña, cuñada de Francisco Pizarro, que trajo el trigo y el olivo al Perú, en: *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 93, pp. 306-313.

D

- Daly, Mary (1931): "European Witchburnings: Purifying the Body of Christ" en *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*". London: The Women's Press, 1981. pp. 178-222.
- De Rojas, Fernando, *La Celestina*. Cejador y Frauca, Julio (ed.), Madrid, Ediciones de La Lectura.
- Davis, Angela Y. (1981) *Women, Race, and Class*, New York: Random House.
- Deckmann Fleck (2006), Eliane Cristina: De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII), en: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.14, n.3, p. 617-634.
- Dehouve, Daniel (2016) «El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de "personificación"», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/69305> Coloquios, Puesto en línea el 14 junio 2016,
- Dekker, Rudolf (2002), "Egodocuments in the study of history", *Navarra: Anuario de historia de la Universidad de Navarra*, 5.
- Dellepiane Cálcena, Carlos (2013) "El dominico fray Reginaldo de Lizárraga y sus observaciones sobre la medicina americana", en: *Temas de Historia Argentina y Americana* 21.
- Delumeau, Jean (1989): *El miedo en occidente (1300–1800)*. Madrid: Taurus.
- Derrida, Jacques (1980): "La loi du genre", en: *Glyph*, 7, Baltimore, John Hopkins University Press.

- Díaz del Castillo, Bernal (2005): *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Manuscrito Guatemala). Ed. crítica de José Antonio Barbón Rodríguez. México: El Colegio de México/UNAM/DAAD/ AECI.
- Díaz Mas, Paloma (1994): *Romancero*, estudio preliminar de Samuel G. Armistead, Barcelona: Crítica, (Biblioteca Clásica, 8).
- Díaz de Guzmán, Ruy [1612] (1835), *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires, Imprenta del Estado.
- Díez Martín, María Teresa (2014): "Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana", en: *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, Uned ,t. 17, 2004, págs. 215-253
- Dill, Hans-Otto/ Gründler, Carola/ Gunia, Inke/ Meyer-Minnemann, Klaus (Hrsg.) (1994): *Apropiaciones de realidad en la novela hispanoamericana de los siglos XIX y XX*. Frankfurt a. M. (Entwicklung der hispanoamerikanischen Romanliteratur unter dem Aspekt der Aneignung von Wirklichkeit mit Epochendarstellungen und Einzelanalysen).
- D'Olwer, Luis Nicolau (1952): Fray Bernardino de Sahagún, 1499–1590, en: *Historiadores de América*, No. 9, Comisión de Historia, No. 40, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Pub. 142, México.
- [1963] (2012): *Cronistas de las culturas precolombinas*, Serie de cronistas de Indias, México D.F, Fondo de Cultura económica.
- Donoso Rodríguez, Miguel (Ed) (2015), *Mujer y literatura femenina en la época virreinal*, Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA) Colección «Batihoja», Navarra, Universidad de Navarra.
- Dunbar Temple, Ella (1939). "Curso de la literatura femenina a través del periodo colonial en el Perú." Lima, Revista 31: 25-56.
- Durán, Diego [1587] (1880): *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de tierra firme*, Tomo II, México, imprenta de Ignacio Escalante.
- Durand, José (1952): "López de Gómara: Encrucijada", en: *Historia Mexicana* 2. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 210-222.
- Duranti, Luciana (1996): *Diplomática. Usos nuevos para una antigua ciencia*. Colección Biblioteca Archivística. Carmona: S & C ediciones.
- Dussel, Enrique (1992): *1492, El encubrimiento del otro*, Obras selectas XIX, Buenos Aires: Docencia.

Duverger, Christian [1990] (1564): *La conversión de los indios de Nueva España, con el texto de los Coloquios de los Doce, de Bernardino de Sahagún*, México, Ediciones Abya-Yala.

E

Earle, Peter G., and Robert G. Mead Jr. (1973) *Historia del ensayo hispanoamericano*. Mexico:Ediciones de Andrea.

Echazarra, Enrique (2007): *Crónicas de brujería. Un viaje por la España de las brujas*, Aguilar, Madrid: Colección Milenio 3.

Ehrenreich, Barbara y English, Deirdre (1984): *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras. Dolencias y trastornos, política sexual de la enfermedad*. Barcelona, laSal. (Trad. Mireia Bofill y Paola Lingua, ed. inglesa, *Witches, midwives and nurses: a history of women healers*. New York, The Feminist Press)

Elías de Zevallos, H. (1995). *El entorno de Isabel Barreto Castro de Mendaña y su viaje hacia las Islas Salomón 1595-1596*. Lima: Asociación Nacional Pro - Marina del Perú.

"Epístola de Amarilis a Belardo", en Lope de Vega (1621) pp. 163-166.

Elgue Martini, C. (2007). Álvaro Núñez Cabeza de Vaca: Un Ulises caminante en: *Revista De Culturas Y Literaturas Comparadas, 1*.

Engaña Rojas, Daniel (2010): Lo monstruoso y el cuerpo fragmentado: el Nuevo Mundo como espacio de violencia, una lectura de la obra de Theodore De Bry en la construcción de la imagen indiana, en: *Revista Chilena de Antropología Visual*, número 16, Santiago, diciembre 2010, 1/29.

Esteban, Ángel (2002) Introducción: En Erauso, Catalina de: *Historia de la Monja Alférez, Catalina de Erauso, escrita por ella misma*. Madrid: Cátedra.

Ercilla y Zúñiga, Alonso de [1574] 1962: *La Araucana*. Barcelona, Editorial Iberia.

Espinosa Damián, Gisela (2011) "Feminismo popular. Tensiones e intersecciones entre el género y la clase," in: Espinosa Damián, Gisela and Lau Jaiven, Ana (eds.), *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-2010*, México D.F.: UNAM, 277-308.

Esteve Barba, Francisco (1992): *Historiografía indiana*, Madrid: Gredos.

F

- Facio Montejó, Alda (1993): "El Derecho como Producto del Patriarcado", en: Sobre Patriarcas, Jerarcas, Patronos y otros varones, ILANUD, Programa Mujer, Justicia y Género San José, Costa Rica.
- Farberman, Judith (2010): Magia, brujería y cultura popular : de la Colonia al siglo XX, Buenos Aires : Editorial Sudamericana.
- Fernández de Oviedo y Valdez, Gonzalo [1547] (1851): Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano.
- [1526] (1950): Sumario de la natural historia de la Indias, México, Fondo de Cultura Económica.
- Fernández de Quirós, Pedro (1986): Descubrimiento de las regiones australes. Madrid: Historia 16.
- Fernández Retamar, Roberto (1984): Para una teoría de la literatura hispanoamericana. La Habana, Pueblo y Educación.
- Fernández Sebastián, Javier (2004-2005): ¿Qué es un diccionario histórico de conceptos políticos?, en: Anales, N°.7-8, pp. 223-240
- Fernández, Teodosio, Millares, Selena y Becerra, Eduardo (1995): Historia de la literatura hispanoamericana. Madrid: Editorial Universitas.
- Fernández y Fuentes, Belén (1995): *Isabel de Barreto: una mujer en el Pacífico*, Madrid: Instituto de Historia y cultura Naval.
- Ferrándiz, Juan Francisco (2015). "Siglo XV. La querrela de las mujeres: El debate filosófico. teológico. científico. político y literario para demostrar la «inferioridad natural» de las mujeres" en: *Clío Revista de Historia*, nº. 168, pp. 42-50.
- Figuroa, Mariano Franco. (2011): Cartas de mujeres en documentos americanos coloniales en: *Boletín de filología*, 46 (2), pp. 59-84.
- Fiorentini Cañedo, Natalia (2011): "Conviértete en lo que eres: construcción de la masculinidad y la feminidad en el discurso del derecho natural cristiano en la Nueva España del siglo XVI", en: *Dimensión Antropológica*, vol. 52, mayo- agosto, pp. 31-56.
- Florescano, Enrique (2002): Sahagún y el nacimiento de la de la crónica mestiza, en: *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, XXIII, nr. 91, Zamora: El Colegio de Michoacán, A.C., pp. 75-94
- Flynn, Elizabeth Gurley (1948): "1948- A year of Inspiring Anniversaries for Women", in: *Political Affairs*, vol. XXVII, núm. 3.

Foucault, Michael: De los espacios otros "Des espaces autres", Conferencia dictada en el Cercle des études architecturales, 14 de marzo de 1967, publicada en *Architecture, Mouvement, Continuité*, n 5, octubre de 1984. Traducida por Pablo Blitstein y Tadeo Lima.

- (1999): *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- ([1969] (2010) *¿Qué es un autor?* Trad. de Silvio Mattoni. Córdoba: Ediciones Literales.
- ([1966] (2008) "Topologías (dos conferencias radiofónicas)" en: *Revista Fractal*, núm. 48, enero-marzo, año XII, volumen XII, pp. 39-40.
- ([1966] (2005): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI Editores.

Franco, Jean (1975): Malinche del don al contrato sexual, en: *Debate Feminista 11*, 1995, p. 251-270.

- (1994): *Las conspiradoras: Representación de la mujer en México*, por Mercedes Córdova, México FCE, 1994.

Franco Rubio, Gloria (2009): "Mujeres y vida cotidiana. Reflexiones conceptuales y metodológicas desde la perspectiva feminista", en: María Isabel Del Val Valdivieso, Cristina De La Rosa Cubo, Ma Jesús Dueñas Cepeda, Magdalena Santo Tomás, *Protagonistas del pasado. Las mujeres desde la Prehistoria al siglo XX*, Valladolid: Castilla ediciones, pp. 175-199.

- (2001): "Nicolás Fernández de Moratín y El arte de las putas", en: *Feminismo y misoginia en la literatura española: fuentes literarias para la Historia de las Mujeres*, Cristina Segura Graiño (coord.), Editorial Narcea, Madrid.

Francomano, Emily (2018): "Los fundamentos de la Querrela de las mujeres". *Las escritoras españolas de la Edad Moderna*, en: Nieves Baranda, Anne J. Cruz (ed.) Madrid: Uned.

Freyre, Gilberto (2002): *Casa-grande & senzala*, Madrid, Allca XX.

Fuentes, Carlos: "Chac Mool", cuento completo en: Biblioteca Digital Ciudad Seva, [en línea]. Disponible en: <http://ciudadseva.com/texto/chac-mool/>

- (1990): "La épica vacilante de Bernal Díaz del Castillo", en: *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*. México, FEC, pp. 71-94.
- (1988): *Los días enmascarados*, Ediciones Era, México DF.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de (1882): *Recordación florida. Historia de Guatemala*, Madrid, L. Navarro.

- Fuggle, Sonia Rose de ((1992): Bernal Díaz del Castillo cuentista: La historia de Doña Marina, *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*: Barcelona, 21-26 de agosto de 1989, coord. Por Antonio Vilanova Andreu, Vol. 4, Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, pp. 939-946.
- (1991): «Bernal Díaz del Castillo frente al Otro: Doña Marina, espejo de princesas y damas», en A. Redondo (dir.), en: *Les représentations de l'autre dans l'espace iberique et ibero-américain (perspective synchronique)*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 77-87.
 - (1990): „El narrador fidedigno: problemas de autoacreditación en la obra de Bernal Díaz del Castillo“, en: *Literatura mexicana*, 1, núm. 2, México.
- Fürstenberger, Nathalie (2004): "Olvidos y anamnesias de un conquistador defraudado". En: *Cuadernos del CILHA. Revista del Centro Interdisciplinario de Literatura Hispanoamericana*, Año 6, no. 6, pp. 39-56.

G

- Gacto Fernández, Enrique (2013): Imbecillitas sexus en: *Cuadernos de Historia del Derecho*, Nr. 20, pág. 27-66.
- (1984): El marco jurídico de la familia castellana. Edad moderna, en *Historia*. Instituciones, Documentos. 11, pág. 37-66.
 - (1988): Entre la debilidad y la simpleza, en: *Historia 16*, Nr. 145, pág. 24-32.
- Galvárez Ruiz, María Ángeles (1997): "Emigración a Indias y fracaso conyugal" en: *Chronica Nova*, 24, pp. 79-102.
- Gandía, Enrique (1931): "*Una expedición de mujeres al Río de la Plata en el siglo XVI*". Conferencia pronunciada en la Junta de Historia y Numismática. Buenos Aires.
- Gandía, Enrique [1936] (2000): *Una Expedición De Mujeres Españolas Al Río De La Plata En El Siglo XVI*: [conferencia Leída En La Junta El 3 De Octubre De 1931]. [Buenos Aires: Junta de Historia y Numismática Americana.
- Ganivet, Ángel (1964): *Idearium español*, Madrid: Aguilar
- García de la Sienna, Rodrigo. (2018). Poética y hermenéutica en los Colloquios de Sahagún. *Acta poética*, 39(1), 69-85.
- García-Gallo, A. (ed.) (1975): *Antología de fuentes del antiguo Derecho*. Madrid, pp.745-750.
- García Icazbalceta, Joaquín (1981): *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, FCE.

- García-Moreno, Claudia (2001): *La violencia contra la mujer: Un problema de equidad de género*. Trabajo presentado en la reunión “Nuevos desafíos de la responsabilidad política”, Buenos Aires, Argentina.
- García Osuna y Rodríguez, José María Manuel (2013): Anales críticos sobre Cristóbal Colón, el gran Almirante de la Mar Océana, en: *Anuario Brigantino*, nr. 3, pp. 109-146.
- Gareis, Iris (2004): Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII), en: *Boletín de antropología*, año/volumen 18, n° 35, Medellín: Universidad de Antioquia, 2004. pp. 262-282. El artículo forma parte del *Dossier: Investigaciones alemanas en América Latina*, coord. por Sol Montoya Bonilla.
- (2008): Los rituales del Estado colonial y las élites andinas en: *Bulletin dell'Institut Francais d'Études Andines*, pp. 37. 97-109.
- Garí de Aguilera, Blanca (dir.) (2008): *Vidas de mujeres del Renacimiento*, Barcelona, Universidad de Barcelona. Publicaciones y Ediciones.
- Gayangos, Pascual de (1866): *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*, Real Academia de la Historia de Madrid, correspondiente del Instituto de Francia, París, Imprenta Central de los Ferrocarriles.
- Gaylord Randel, Mary (1986): El lenguaje de la conquista y la conquista del lenguaje en las poéticas españolas del Siglo de Oro, en: *AIH (Actas de los Congresos de la Asociación Internacional de Hispanistas)*, Acta IX.
- Gebran, Philomena. “La mujer Inca en la crónica de Guamán Poma de Ayala”. *Historia de las mujeres*. Universidad de Murcia- CEMHAL, 2002, pp. 57-68.
- Genette, Gérard (2001): *Umbrales*. Traducción de Susana Lage, primera edición en español, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Gerbi, Antonello (1985): From Christopher Columbus to Gonzalo Fernández de Oviedo en: *Nature in the New World*. Traducción de Jeremy Moyle. Pittsburgh: UP Press.
- Gerli, Edmondo Michael (1981): «La Religión de Amor» y el antifeminismo en las letras castellanas del siglo XV, en: *Hispanic Review*, Vol. 49, nr. 1, pp. 65-96.
- Gil, Juan ed. de Marco Polo (1987): *El libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón*, Madrid: Alianza.
- Gil González, Juan Carlos: (2004). *La crónica periodística. Evolución, desarrollo y nueva perspectiva: viaje desde la historia al periodismo interpretativo*. *Global Media Journal*.

- (2007): *Evolución Histórica y Cultural de la Crónica Taurina: de las Primitivas Reseñas a la Crónica Impresionista*. Madrid, España. Visionnet /Siranda editorial.
- Gili Gaya, Samuel (1964): *Curso superior de sintaxis española*, Barcelona.
- Glantz, Margo, "Ciudad y escritura: la ciudad de México en las Cartas de Relación de H.C.", en: *Borriones y borradores. Ensayos sobre literatura colonial*, México, UNAM/El equilibrista, 1992, pp. 45-59
- Glantz, Margo (1993): "El cuerpo inscrito y el texto escrito o la desnudez como naufragio" en: *Notas y comentarios sobre Álvaro Núñez Cabeza de Vaca*. Glantz, M. (ed.). México: Grijalbo, pp. 403-434.
- (1993): *La lengua en la mano*. México: Premià.
- (1993): *Notas y comentarios sobre Alvar Núñez Cabeza de Vaca*. México, DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- (2008), "Síndrome de naufragios", en: *Obras reunidas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Goič, Cedomil (1982): *La novela hispanoamericana colonial*. Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Época Colonial. Luis Iñigo-Madrugal, editor. Madrid: Ediciones Cátedra, p. 369-406.
- (1975): „La périodisation dans l'histoire de la littérature hispanoaméricaine“, en: *Études Littéraires*, vol. 8, núm. 2-3, pp. 269-284.
- Goicovich Videla, Francis (1998): *El Género Femenino en la Sociedad Mapuche de los Siglos XVI y XVII: ¿Una Subordinación Permanente?* III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.
- Gómez-Lucena, Eloísa (2013): *Españolas del Nuevo Mundo. Ensayos biográficos, siglos XVI-XVII*, Madrid, Cátedra, Grupo Anaya.
- Gómez-Martínez, José Luis: (1981): "El ensayo en la literatura costumbrista." en: Simposio: El ensayo hispánico. Actas. 29-31 Enero, Columbia, SC. Ed. Isaac Levy and Juan Loveluck. Hispanic Studies 3. Columbia, SC: Department of Foreign Languages and Literatures, U of South Carolina, 1984. 83-92.
- Gómez Pellón, Eloy (1995): La evolución del concepto de etnografía. En: *Etnografía: metodología cualitativa en la investigación sociocultural* / Ángel Aguirre Baztán (aut.), pp.. 21-48.
- Gómez Restrepo, Antonio: *Historia de la literatura colombiana. I. Bogotá*: Litografía Villegas. 1956): 307. Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional, bajo la dirección de la Revista Bolívar.

- Gonzalbo Aizpuru: Pilar (1999): *Historia de la educación en la época colonia: La educación de los criollos y la vida urbana*. México: El Colegio de México.
- (2002): La intimidad divulgada. La comunicación escrita en la vida privada en la Nueva España en: *Estudios de Historia Novohispana*, México, núm. 27 (julio-diciembre 2002), pp. 17-58.
 - (1987): *Las mujeres en la Nueva España. La educación y la vida cotidiana*, México: El Colegio de México.
 - (2016). *Los muros invisibles: Las mujeres novohispanas y la imposible igualdad*. Colegio de México.
 - (1998): *Con amor y reverencia. Mujeres y familias en el México colonial*, Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas, vol. 35, pp. 1-24.
- González Echevarría, Roberto (1983): "Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista." *Isla a su vuelo fugitiva. Ensayos críticos sobre literatura hispanoamericana*. Madrid: José Porrúa Turanzas, pp. 9-25.
- González, Martín: 1 julio de 1556. AHN, Colección documentos de Indias, 24, n° 17.
- González de Nájera, Alonso (1889): *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*. Santiago, Imprenta Ercilla.
- Goffman, Erving (1963), *Estigma. La identidad deteriorada*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- Granada, Fray Luis de (1906): *Guía de Pecadores*, Madrid, Imprenta de la hija de Gómez Fuentenebro.
- Greenblatt, Stephen (1991): *Maravillosas posesiones: el asombro ante el nuevo mundo*, Marbot, Barcelona.
- Guibovich Pérez, Pedro Manuel (2003): *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*, Sevilla: Consejo Superior de investigaciones científicas. Escuela de estudios hispanoamericanos. Serie historia y Geografía N°97, Universidad de Sevilla. Diputación de Sevilla.
- Gunia, Inke (2008): *De la poesía a la literatura. El cambio de los conceptos en la formación del campo literario español del siglo XVIII y principios del XIX*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert.
- (2009): "La idealización de los conquistadores en el teatro español del siglo XVIII." En: *La representación de la Conquista en el teatro español desde la Ilustración hasta finales del franquismo*. Ed. Wilfried Floeck y Sabine Fritz. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, pp.117-135.

Gutiérrez Macías, Valeriano (1977): "Doña Mencía Calderón de Sanabria. La gran expedicionaria", en: *Mujeres Extremeñas. Vol. I. Vidas de Perfección. Mujeres de Recio Temple y damas de América*. Gráficas Cervantes. S.A.: Cáceres.

H

Hachim Lara, Luis (2006): ¿Por qué volver a los textos coloniales?: Herencias y coherencias del pensamiento americano en el discurso colonial en: *Literatura lingüística* n.17, pp. 15-28.

Harris, Marvin [1974] (1988): *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial (1ª de. Inglesa 1974).

Henríquez Ureña, Pedro (1978): *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. México, Fondo de Cultura Económica.

Heredia Herrera, Antonia (1985): *Recopilación de estudios de diplomática indiana*. Sevilla: Diputación Provincial.

Hernández, Bernat, «Bartolomé de las Casas: los viajes del cronista y de sus escritos», en Mariela Insúa y Jesús Menéndez Pelaéz (eds.), *Viajeros, crónicas de Indias y épica colonial*, New York, Instituto de Estudios Auriseculares, 2017, pp. 107-123.

Hernández Garvi, José Luis (2014): *Adonde quiera que te lleve la suerte, La apasionante aventura de las mujeres que descubrieron y colonizaron el nuevo Mundo*, Madrid, EDAF.

Hernández de León Portilla, Ascensión (2002): "La Historia General de Sahagún a la luz de las enciclopedias de la tradición greco-romana", en: *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*, Miguel León-Portilla (edición), México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías 25), p. 41-59.

Hernández Fernández, Omaira (2008). Tiempo de indias: crónicas e imágenes del nuevo mundo y la expresión literaria latinoamericana, en: *Sapiens*, nr. 1. Vol. 9. Instituto Pedagógico de Miranda José Manuel Siso Martínez de la UPEL. Venezuela, pp. 213-234.

Herrero Ingelmo y Montero Cartelle, E., (2012) «Concepción y erotismo en la literatura médica medieval», *Cuad. Fil. Clás. Estud. Lat.* 32.2, pp. 299-314.

Horswell, Michael (2010): *La descolonización del 'sodomita' en los Andes coloniales*, Quito: Abya-Yala.

I

- Ibarra Chávez, Fernando, 1979-. (2006). "Análisis formal de la virgula del sonido en la pintura mural de Teotihuacan". (Trabajo de grado de especialización). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Invernizzi Santa Cruz, Lucía (1995-1996): «El discurso argumentativo en las cartas II y VIII de Pedro de Valdivia». En: *BFUCh. Homenaje a Rodolfo Oroz* 35, 209-229.
- Iruela, Luis Romera y Galbis Diez, M^a del Carmen (1940): *Archivo General de Indias, Catálogo de Pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*, Volumen V (1567-1577), Tomo II (1575-1577), Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas, Subdirección General de Archivos, Sevilla, España.

J

- Jara, Álvaro, Rolando (1996): *MELLAFE. Protocolos de los Escribanos de Santiago: primeros fragmentos, 1559 y 1564-1566*; DIBAM, Centro de Investigaciones "Diego Barros Arana", Santiago, 2 vols.
- Jaramillo, María Mercedes; Osorio, Betty y Robledo, Angela I. (Comp.) (1991): *¿Y las Mujeres? Ensayos sobre literatura colombiana*. Otraparte 5. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Jauregui, Carlos (2014): *Cabeza de Vaca, Mala Cosa y las vicisitudes de la extrañeza* en *Revista de Estudios Hispánicos* Tomo XLVIII, Número 3.
- Jiménez Olivares, Ernestina (1983): "La delincuencia femenina en México", en: *La mujer delincuente*, México. D.F.: UNAM.
- Jitrik, Noé (1983): *Los dos ejes de la cruz: la escritura de apropiación en el Diario, el Memorial, las Cartas y el Testamento del enviado real Cristóbal Colón*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Javier Piña y Palacios, *La mujer delincuente*, Universidad Nacional Autónoma de México, México DF.
- Johansson K., Patrick (1994): Análisis estructural del Mito de la creación del Sol y de la Luna en la variante del "Códice Florentino", en: *Estudios de Cultura Náhuatl - México*, UNAM, vol. 24.

K

- Kamen, Henry (1988): *La inquisición española*, Barcelona: Editorial Crítica.
- Kanev, Venko (2000): *Literatura hispanoamericana. Ensayos*. Sofía, Editorial Universitaria San Clemente de Ojrida.

- Kathryn Joy McKnight (1997): "The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo, 1671-1742", Amherst, University of Massachusetts Press.
- Kieckhefer, Richard (1992): *La magia en la Edad Media*. Barcelona, Crítica: Serie Drakontos, 1992. (Trad. Montserrat Cabré i Pairet).
- Klor de Alva, Jorge (1988): "Sahagún and the Birth of Modern Ethnography,". Rrepresenting. Confessing and Inscribing in the Native Other", en: *The work of Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteen-Century Aztec Mexico*, NewYork. The University of Albany, State University, pp. 46-47.
- (1990) "La historicidad de los Colloquios de Sahagún", Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra. Edición e introducción de Ascensión Hernández de León-Portilla, México: FCE.
- Kordic, Raissa (2007): "Nueva edición de la *Crónica de Vivar*". *Boletín de Filología* XLII, pp. 389-395.
- Kramer, Heinrich - Sprenger, James (2010): *El Martillo de las Brujas. Malleus Maleficarum*. Trad. Miguel Jiménez Monteserín. Valladolid: Editorial Maxtor.
- Kristeva, Julia [1976] (1981), "El sujeto en cuestión", en *Seminario: La identidad*, Ed. C. Lévi- Strauss, Barcelona, Petrel.
- Kyto, Merja y Matti Riassanen (1997): "Language analysis and diachronic corpora", en: *Tracing the trail of time. Proceedings from the Second Diachronic Corpora Workshop*, Raymond Hickey, Merja Kyto, Ian Lancashire y Matti Rissanen (eds.). Amsterdam: Rodopi, pp. 9-22.

L

- Lafuente Machaín, Ricardo. de: *Los conquistadores del Río de la Plata*. Editorial Ayacucho, Buenos Aires, 1943.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela (2015): *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Siglo XXI Editores, 2a. Ed.
- Lagmanovich, David (1993): "Los Naufragios de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca como construcción narrativa", en: Margo Glantz (coord.). *Notas y comentarios sobre Álvaro Núñez Cabeza de Vaca*: México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Grijalbo, Los Noventa.
- Lahn, Silke; Meister, Jan Christoph (2008): *Einführung in die Erzähltextanalyse*. 3., Stuttgart: Metzler.
- Lafaye, Jacques (1999): *Los conquistadores. Figuras y escrituras*. México: Fondo de Cultura económica.

- Lámar Prieto, Covadonga (2006): “*Narrativa novohispana del XVI: un intento de clasificación.*” Antony Close (ed.). *Edad de Oro cantabrigense*. Cambridge: Asociación Internacional Siglo de Oro, pp. 385-391.
- Landa, Diego de [1566] (1990): *Relaciones de Yucatán por el Padre Fray Diego de Landa*, Establecimiento Tipográfico «Sucesores de Rivadeneyba», Madrid.
- Langa Pizarro, Mar (2006): “La gran figura silenciada: la mujer en el primer siglo de la conquista rioplatense”, en: *América sin Nombre*, 9-10, pp. 109-122
- Lavallé, Bernard (1990) "Del indio al criollo: evolución y transformación de una imagen colonial", en *La Imagen del Indio en la Europa Moderna*. Sevilla: CSIC, 319-342.
- Lavrin, Asunción (2012): “Entre dos orillas: Las mujeres en la historia de España y América Latina, Religión, devoción y comunidad espiritual en Hispanoamérica y España: siglos XVI-SVII”. Coord. por Pilar Pérez-Fuentes Hernández, págs. 241-274.
- (1993): "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial.", en: *Colonial Latin American Review* 2, pp. 27-52.
 - (1985): *Las mujeres latinoamericanas: perspectivas históricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
 - (1990): “La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana”, en: *Historia de América Latina*, Leslie Bethell (ed.), Barcelona: Crítica, pp. 109-133 .
 - (2018): “Mujeres en el claustro y el siglo: autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII”. *Abadesas novohispanas: representación y realidad histórica*. Coord. por Ángela Atienza López, pp. 17-36.
- Lejeune, Philippe [1975](1991): El pacto autobiográfico, en: *Anthropos: Boletín de información y documentación*, N° Extra 29, 1991 (Ejemplar dedicado a: La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental), págs. 47-62
- León, Fray Luis de (1992): *La perfecta casada*, Javier San José Lera (ed.), Madrid, Espasa Calpe, pp. 101-102.
- León-Portilla Miguel (1990): *Bernardino de Sahagún (1500-1590), un juicio lapidario sobre su Historia*, en: *Caravelle*, n°55, pp. 5-11.
- (2013): La conquista de México duramente condenada por Sahagún, en: *Estudios de cultura náhuatl* 45, enero-junio de 2013, p. 149-155.

- (1966): *Significado de la obra de fray Bernardino de Sahagún. Alumno de Salamanca "padre de la Antropología en el Nuevo Mundo"*. Publicaciones de la asociación de antiguos alumnos y amigos de la Universidad de Salamanca. Salamanca.
 - (1959): *Visión de los vencidos*, México UNAM, Coordinación de Publicaciones Digitales.
- Lerner, Gerda (1990): *La creación del patriarcado, Crítica/Historia y Teoría*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Lévi-Strauss, Claude. [1958] (1980). *Antropología estructural*. Buenos Aires, 1980: Eunese.
- Levisi, Margarita (1984), *Autobiografías del Siglo de Oro: Jerónimo de Pasamonte, Alonso de Contreras, Miguel de Castro*, Madrid, SGEL.
- Limón Olvera, Silvia (2001): *El fuego sagrado. Ritualidad y simbolismo entre los nahuas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Autónoma de México.
- Lobo, Tatiana (1993): *Entre Dios y el Diablo. Mujeres de la colonia, crónicas*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Lope de Vega (1621): *La Filomena, con otras diversas rimas, prosas y versos de Lope de Vega Carpio, a la Ilustrísima Señora Leonor de Pimentel*, Madrid, Sebastián Cormel.
- López Austin, Alfredo (2011): Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún en: *Estudios de Cultural Náhuatl*. vol.42 pp. 353 - 400.
- (1993): *Textos de medicina náhuatl*, 4a. edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/textos/medicina_nahuatl.html
- López García, Félix (2010): *La crítica literaria y los diccionarios enciclopédicos frente a la incorporación del neologismo "autobiografía" en la Península: la reacción de los escritores ante el reto de incorporarlo como "epígrafe" de sus obras*. Espéculo. Revista de estudios literarios. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- López de Gómara, Francisco (1887): *Hispania Victrix, Primera y Segunda partes de la Historia general de las Indias, con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido desde que se ganaron hasta el año de 1551; con la conquista de México y de la Nueva España*, Madrid, Rivadeneyra, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 22.

- López Guardiola, Samantha Gabriela (2012): *Derecho Romano I*, Tlalnepantla, Red Tercer Milenio S.C.
- López de Mariscal, Blanca (2002): *El viaje a la Nueva España entre 1540 y 1625: el trayecto femenino*. Historia de las mujeres en América Latina.
- (1997): *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista*. Programa interdisciplinario de Estudios de la Mujer. El Colegio de México, Consejo para la Cultura de Nuevo León, México.
 - (2005). "La mujer en el drama demográfico de la Nueva España" en: *Historia de las mujeres en América Latina. El retorno de las diosas*." Sara Beatriz Guardia editora. CEMHAL. Centro de estudios la mujer en la Historia de América Latina, Lima, pp. 135 – 200.
 - (2004): La relación entre el imaginario y el referente en las descripciones del Nuevo Mundo en el siglo XVI en: *Memoria de la palabra: Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, Burgos-La Rioja 15-19 de julio 2002 / coord. por Francisco Domínguez Matito, María Luisa Lobato López, Vol. 2.
 - (2006a): La visión de Oriente en el imaginario de los textos colombinos en: *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, Monterrey: Núm. 20, 2006, pp. 131-147.
 - (2006b): «Para una tipología del relato de viaje» en Blanca López de Mariscal y Judith Farré, editoras. En: *Viajes y Viajeros*, Tecnológico de Monterrey, Monterrey.
 - (2004): *Relatos y relaciones de viaje al Nuevo Mundo: un acercamiento a la comprensión del género*. Editorial Polifemo, Madrid.
- López Yepes, José y Vivas Moreno, Agustín (2021): *La mujer en la conquista de la américa hispana en el siglo XVI. Doña Marina, india Catalina e Inés Suárez. Fuentes para su estudio*, México: Universidad Panamericana, Campus México.
- Lorenzini R., Javiera (2015). "Ékphrasis de persona, etopeya, prosopopeya: antecedentes retórico-poéticos del retrato femenino virreinal", en Miguel Donoso, New York, IDEA (Instituto de Estudios Auriseculares).
- Lozano, P. (1733): *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Córdoba [España]: Colegio de la Asunción.
- Lucía Megías, José Manuel (2019): *Lectores de libros de caballerías*, En: Género literario, corpus y difusión de los libros de caballería. En M. Haro Cortés y A. Lucía Megías (Eds.), Proyecto Parnaseo de la Universitat de València, pp. 47-64.

Luengo, Ana y Schlickers, Sabine (eds.) (2012): *La reinención de Latinoamérica: Enfoques interdisciplinarios desde las dos orillas*. Frankfurt am Main: Lang, Hispano-Americana 41.

Lux, Martha y Pérez Pérez, María Cristina (2020):. “Los estudios de historia y género en América Latina” en: *Historia Crítica*, n.º 77 (2020): 3-33.

M

Madre Castillo (1984): *Sentimientos Espirituales de la Venerable Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo, Religiosa en el convento de Santa Clara de la ciudad de Tunja en la República de Nueva-Granadina del Sur-America. Escritos por ella misma por orden de sus confesores*. Dados a luz por su sobrino A . M. de C. y A. En Santafe de Bogota, Imp. dc Bruno Espinosa por Benito Gaitan.

Maeder, Ernesto (1996): *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, 1641–1643*. Resistencia, Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.

Magaloni Kerpel, Diana (2020) “El Apocalipsis en México. La historia de la conquista en el libro XII”, *Arqueología Mexicana*, edición especial, núm. 90, p. 66-87.

- (8 de octubre de 2019) *El códice florentino y la creación del Nuevo Mundo*. [Discurso principal] Conferencia Auditorio Jaime Torres Bodet, Museo Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México. [en línea]. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=tTTjQHJUoW4&ab_channel=INAHTV

- (2020): El códice florentino y la creación del Nuevo Mundo. En: *Arqueología mexicana*, N°. Extra 90, págs. 16-89.

- (2003): Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico en: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXV, núm. 82, Universidad Nacional Autónoma de México, México. pp. 5-45.

- (2014): *Los colores del Nuevo Mundo: artistas, materiales y la creación del Códice florentino*, introducción de Cuauhtémoc Medina; presentación de Thomas W. Gaehtgens y Brian Sweeney; liminar de María Teresa Uriarte y Renato González Mello; trad. de los textos en inglés de Emma Julieta Barreiro Isabel. México: UNAM, The Getty Research Institute.

Manso Porto, Carmen (2011): *Juan de la Cosa: La cartografía histórica de los descubrimientos españoles*, Jesús Varela Marcos (Coord.), Sevilla, Universidad internacional de Andalucía.

- Maravall, José Antonio (1963): Los factores de la idea de progreso en el Renacimiento español, Discurso leído el 31 de marzo de 1963 en el acto de su recepción pública, Madrid, Real Academia de la Historia, pp. 113-114.
- Marín Pina, M^a Carmen (1991), "La mujer y los libros de caballerías. Notas para el estudio de la recepción del género caballeresco entre el público femenino", en: *Revista de Literatura Medieval*, III, pp. 129-148.
- Marinas, José Miguel (1995): Estrategias narrativas en la construcción de la identidad, Isegoría nr. 11.
- Marrero Fente, Raúl (1996): De retórica y derechos: estrategias de la reclamación en la carta de Isabel de Guevara, en: *Hispania*, Vol. 79, No. 1 (Mar., 1996). p. 1-7.
- (2010): «Género, convento y escritura: la poesía de Sor Leonor de Ovando en el Caribe colonial» en: *América sin nombre: boletín de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante "Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano"*, pp. 107-111.
- (2002), *Playas del árbol: una visión transatlántica de las literaturas hispánicas*. Madrid: Huerga Fierro editores, 2002.
- Mata, Santiago (6 de junio de 2012): Graves daños en el mapa de Juan de la Cosa, La Gaceta. [en línea]. Disponible en: <http://www.intereconomia.com/noticias-gaceta/cultura/graves-danos-mapa-juan-cosa-20120605>
- Martí, Sacramento (2001): El oficio de mujer en las obras de Juan Vives y Fray Luis de León, en: *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*: New York, pp. 16-21.
- (2010): Lo que nuestros clásicos escriben de las mujeres. Una incursión crítica por la literatura española. Madrid: Luarna.
- Martín Jiménez, Alfonso (2016): Mundos imposibles: Autoficción, en: *Actio Nova: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura comparada*, no 0, pp. 161-195.
- Martín Sánchez, Raquel (2005): "Hechiceras en la Colima Novohispana: en busca de una genealogía femenina de la práctica médica", en: *Duoda* 29, pp. 33-59.
- Martinell Grife, Emma, (1992): *La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos*, Mapfre, Madrid.
- Martínez, José Luis (ed.) (1999): *Documentos cortesianos*, 4 vol., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica.

- Martínez González, Roberto (2008): Bruja y nahualli: versiones y perversiones en el proceso colonial, en: *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades*, Universidad de Chile.
- Martínez, Jaime J (2002), *Eugenio de Salazar y la poesía novohispana*, Roma, Bulzoni.
- Martínez, José Luis (1983): *Pasajeros a Indias. Viajes trasatlánticos en el siglo XVI*. Alianza Editorial. Madrid.
- Martínez-Andrade, Martín (2008): “La reconfiguración de la colonialidad del poder y la construcción del Estado-nación en América Latina”, en: *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*.
- Martínez Rodríguez, José Luis (1982): *El Códice florentino y la Historia general de Sahagún*, México City: Archivo General de la Nación.
- Matus, Eugenio (1992): Literatura hispanoamericana de la Conquista y la Colonia. Antología. 2 vol. La Habana, Pueblo y Educación.
- Maura, Francisco (2002): Adelantadas, virreinas y aventureras en los primeros años de la conquista, en: *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento* vol. 6.
- (2008): *El gran burlador de América: Álvaro Núñez Cabeza de Vaca*, Valencia: Parnaseo.
 - (2005): “Españolas de ultramar en la historia y en la literatura: aventureras, madres, soldados, virreinas, gobernadoras, adelantadas, prostitutas, empresarias, monjas, escritoras, criadas y esclavas en la expansión ibérica ultramarina: (siglos XV a XVII)” / Juan Francisco Maura; obra gráfica, Hernando Maura, València: Parnaseo, Publicacions de la Universitat de València.
 - (1989): “Introducción” a los *Naufrajos*, Madrid: Cátedra, Letras Hispánicas 306, pp. 11–72.
 - (1995): “Veracidad en los *Naufrajos*: la técnica narrativa de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca”, en: *Revista iberoamericana* 61 (170), 1995, 187-195.
- Maquiavelo, Nicolás (2000): *El Príncipe*, Madrid: Istmo.
- Máynez, Pilar (2002): *El calepinto de Sahagún: un acercamiento*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Medina, José Toribio (1963): *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile, Informaciones de méritos y servicios (1516-1628)*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina.

- (1887): *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, Tomo I, Santiago, Imprenta Gutenberg.
- Mejía Sánchez, Ernesto (1971): *El ensayo actual latinoamericano* (México: Ediciones Andrea, 1971).
- Mena García, Carmen (2002): Doña Isabel de Bobadilla “Doña Isabel de Bobadilla y Peñalosa: una dama «de ánimo varonil» en la conquista de Tierra Firme”, en *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América*, tomo II, pp. 161-172. Mérida: Editora Regional de Extremadura.
- Mendieta, Jerónimo de (1870): *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería Portal de los Agustinos.
- Menéndez Pidal, Ramón (1963): *El Padre las Casas, su doble personalidad*, Madrid, Espasa Calpe.
- (1940) La lengua de Cristóbal Colón, en: *Bulletin Hispanique*. Tomo 42, N°1, pp. 5-28.
- Miguélez Caverro, A. (2010). El poder gestual de la mano en la sociedad medieval y su reflejo en la iconografía de los siglos del Románico en la Península Ibérica. *Medievalismo*, (20), 125–147.
- Mignolo, Walter D. (1982): “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. Luis Iñigo Madrigal. *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I: Época colonial*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982, pp. 57 – 116.
- : “La lengua, la letra, el territorio (1986): La crisis de los estudios literarios coloniales)” Vol XI, en: *Disposition*, n° 28-29 Department of Romance Languages, University of Michigan, 137-161.
- "La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas", en: *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana*. Beatriz González Stephan y Lucia Helena Costigán (editores) Caracas: Universidad Simón Bolívar y The Ohio State University pp. 27-47. 1992.
- (1989): “¿Teorías literarias o teorías de la literatura? ¿Qué son y para qué sirven?”, en: Graciela Reyes (Ed.), *Teorías literarias en la actualidad*, Madrid: El arquero.
- Millar, René (1988): *Inquisición y Sociedad en el Virreinato peruano*, Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Mirrer, Louise (1984): *Observaciones sobre la viuda medieval en la literatura* (Libro del Buen Amor) y en la Historia en: *Actas Irvine-92* [Actas de XI Congreso de la

- Asociación Internacional de Hispanistas] / coord. Por Juan Villegas, Vol. 2, (La mujer y su representación en las literaturas hispánicas), págs. 9-15
- Mo Romero, Esperanza, Rodríguez García, Margarita E. (1998): Las mujeres andinas y el mundo hispánico: descomposición de una sociedad y ritos de supervivencia. En: *Espacio, tiempo y forma. Serie IV*, - Historia moderna, N°11, , pp. 147-158.
- Molina, Fernanda: Los sodomitas virreinales entre sujetos jurídicos y especies en: *Anuario de Estudios Americanos*, 67, Sevilla, p. 23-52
- Molloy, Sylvia (1993). "Alteridad y reconocimiento en los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca" en: Glantz, Margo *Notas y comentarios sobre Alvar Núñez Cabeza de Vaca*, Grijalbo, México.
- Montecino, Sonia (1994): Ritos de vida y muerte, Brujas y Hechiceras, Colección Mujeres en la Cultura Chilena, Sernam.
- Montero Hernanz, Tomás (2011): "No basta que la mujer del César sea honesta, también tiene que parecerlo", en: *Cont4b/3*, pp. 24-25.
- Montojo Sánchez, Lucas (2017): Movimientos migratorios femeninos en el siglo XVI: de la península ibérica a la nueva España. Procedimientos y restricciones, en: *Anals de la Real Acadèmia de Cultura Valenciana*, Nr. 92, pp. 211-254.
- Moore, Charles C. (2006): La imagen variable de la mujer en las crónicas de la exploración y conquista españolas del sureste de Norteamérica, 1513-1600, en: *Revista de Filología Hispánica Lingüística De La Universidad De Costa Rica*, 32(2), 55-73.
- Moraña, Mabel (Ed.) (1996): *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*, Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Morla Vicuña, Carlos (1903): *Estudio histórico sobre el descubrimiento y conquista de la Patagonia y de la Tierra del Fuego*, Leipzig, F.A. Brockhaus.
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente (1990): *Historia de los indios de la Nueva España*. Porrúa, México.
- Mörner, Magnus (1999): *La Corona española y los foráneos en los pueblos indios de América*, Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- (1999): "La inmigración europea y la formación de las sociedades ibéricas", en: Castillero Calvo, Alfredo y Kuethe, Allan J. (coords.), *Historia general de América Latina, Consolidación del orden colonial*, Madrid, Trotta, UNESCO, vol. 3, tomo 2.

- (1975) “La emigración española al Nuevo Mundo antes de 1810 un informe del estado de la investigación”, en: *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 32.
 - (1982): *Aventureros y proletarios: Los emigrantes en Hispanoamérica*, Madrid: Mapfre, 1992.
- Mosty, Grete (1980): Prehistoria de Chile Ed . Universitaria, Santiago.
- Muñoz Camargo, Diego (1908): *Historia de Tlaxcala*, Colección Hunter de la Universidad de Glasgow, Escocia, manuscrito indígena del siglo XVI de origen tlaxcalteca que aparece en el catálogo de la Colección Young y Aitken.
- Muraro, Luisa: Autoridad y autoría en: *Las Mujeres y el poder: representaciones y prácticas de vida*, Ana I. Cerrada Jiménez y Cristina Segura Graíño (coords.), Madrid: Al- Mudayna, 2000. pp. 9-20.
- (2010): La verdad de las mujeres. Nota introductoria de Núria Beita Hernández, en: *DUODA. Estudis de la Diferència Sexual*, nr. 38
 - (1991): *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti.
 - (1989): “Ir libremente entre sueño y realidad”, *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 19, 365-372 (Traducción de Milagros Rivera Garretas).
 - (1981). *Maglia o uncinetto*. Milano: Feltrinelli.
- Muriel, Josefina [1946] (2000): *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

N

- Nebrija, de Antonio: Vocabulario español-latino (Facsimil publicado por la Real Academia Española) [en línea]. Disponible en: http://www.rae.es/imagenes/textos/Biblioteca_Clasica/Archivos_de_Biblioteca_Clasica/Nebrija_31_C_3686_280.pdf
- Noguerol, Francisca (1994): La imagen de la mujer indígena en las crónicas de indias en: *Escritura*, Venezuela, vol. XIX, nr. 37-38, pp. 21-50.
- Normando Cruz, Enrique. (2005). “Mujeres en la Colonia: Dominación colonial, diferencias étnicas y de género en cofradías y fiestas religiosas en Jujuy, Río de la Plata”, en: *Anthropologica*, 23, pp. 127-150.
- Núñez Setina, Saydi (1999): Amancebamiento y concubinato en la colonia 1750-1800, en: *Goliardos. Revista estudiantil de Investigaciones Históricas*, [S.l.], n. 6, ene. 1999.

O

- O'Gorman, Edmundo (1977): *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- O'Sullivan Beare, Nancy [1956] (1970): *Las mujeres de los conquistadores, La mujer española en los comienzos de la colonización americana. (Aportaciones para el estudio de la trasculturación)*, Madrid: Compañía Bibliográfica Española, S.A.
- Okin Moller, Susan (1994): "Liberalismo, Política, Justicia y Género", en *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós Estado y Sociedad, Editorial Paidós, Barcelona, España.
- Olea Franco, Julio Ortega, Liliana Weinberg (2011): *La literatura hispanoamericana. Vol. 3. La búsqueda perpetua: lo propio y lo universal de la cultura latinoamericana*, Secretaría de Relaciones Exteriores. Mercedes de Vega Armijo, coord. México: secretaria de Relaciones exteriores, Dirección general del acervo histórico Diplomático.
- Olivos Herreros, Carmen Gloria (2004): *Plantas psicoactivas de eficacia simbólica: indagaciones en la herbolaria mapuche, Chungará (Arica)*, en: *Revista de Antropología Chilena*, Volumen especial n°36.
- Orellana, Mario (1985): *La Crónica de Gerónimo de Bibar*, Ed. Universitaria, Santiago.
- Ornstein, Jacob (1941): *La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana*, en: *RFH*, III, pp.219-232.
- Ortega Sánchez, D. (2011). *Aplicaciones metodológicas para el estudio de las "Crónicas de Indias"*, *Revista De Historia De América*, Número 145, 129-146.
- Ortegal Izquierdo, Alexander/ Carcelén Reluz, Carlos (2000): *Control Espiritual y Bienes Temporales Manuscritos del Tribunal de la Inquisición de Lima Siglos XVI – XIX Catálogo de la Serie Contencioso*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ortiz, Fernando (2002): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. 1940*. Madrid: Cátedra.
- Osorio, Alejandra B. (1999): *Hechicería y curanderías en la Lima del siglo XVII. Formas femeninas de control y acción social*, en: *Mujeres y género en la historia del Perú*, Lima: Cendoc Mujer, pp. 59-75.
- Otte, Enrique (1996): *Cartas privadas de emigrantes a Indias 1540-1616*. México: Fondo de Cultura Económica. [La primera edición publicada por el Patronazgo del V Centenario es de 1988].

- (1977): "Cartas privadas de Puebla del Siglo XVI", en: *Anuario de Historia*, nr. 9, pp. 189-266.

Oviedo, José Miguel (1995): *Historia de la literatura hispanoamericana 1. De los orígenes a la Emancipación*, Madrid: Alianza Editorial.

P

Palencia, Alfonso: *Universal vocabulario en latín y romance, 1490*. (Facsimil publicado por la biblioteca virtual Miguel de Cervantes). [en línea]. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/universal-vocabulario-en-latín-y-en-romance-tomo-i--0/html/003fa0c8-82b2-11df-acc7-002185ce6064.htm>

Palma, Milagros (1991): «Malinche, el malinchismo o el lado femenino de la sociedad mestiza», en L. Luna (comp.), *Género, clase y raza en América Latina*, Seminario Interdisciplinario de Mujeres y Sociedad, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 131-164.

Pareja Ortiz, María del Carmen (1994): *Presencia de la mujer sevillana en Indias: vida cotidiana*, Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

Parra, Teresa de la (1985): *Obra (narrativa, ensayos, cartas)*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Pastor, Beatriz, (1993): *Discurso narrativo de la conquista de América, Cuba: Casa de las Américas*, pp. 451-494.

- (2008): *El segundo descubrimiento. La conquista de América narrada por sus coetáneos (1492-1589)*, Madrid, Edhasa.

Paz, Octavio (1995): *El laberinto de la sociedad*, ed. de E. Mario Samí, Madrid, Cátedra.

- (1982): *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, Seix Barral.

Perales Piqueres, Rosa (2020): *Hernán Cortés y la iconografía de los Austrias en: México la obra de arte como expresión de la historia*, en: *Hernán Cortés en el siglo XXI: V Centenario de la llegada de Cortés a México*, José Ángel Calero Carretero (ed. lit.), Tomás García Muñoz (ed. lit.), págs. 305-330.

Pérez López, José Luis (2002): *La fecha del "Libro de buen amor"* en: *Incipit*, Nr. 22, págs. 95-132.

Pietschmann, Horst. «"Corrupción" en el virreinato novohispano: un tercer intento de valoración», e-Spania [En línea], URL:<http://e-spania.revues.org/22848>; DOI: 10.4000/espania/22848

- (1997): "De La Invención de América a la historia como invención", *Historia mexicana*, 46.4, pp. 705-709.
 - (1993-1994): "El desarrollo estatal de Hispanoamérica: Enfoques metodológicos". *Chronica Nova* 21: 469-492.
 - (1987). «Estado y conquistadores: Las capitulaciones». *Historia* (22): 249-262.
- Polo de Ondegardo (1916): *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios*, Colección de libros y Documentos referentes a la historia del Perú, Tomo III. Lima.
- Poot Herrera, Sara (1994): "Colón (des)cubre a las Indias", en: J. Ortega/J. Amor y Vázquez (eds.): *Conquista y contraconquista: La escritura del Nuevo Mundo*, México: El Colegio de México/Brown University, pp. 127–136.
- Portocarrero, Melvy: Inés Suárez: La conquistadora de Chile, una mujer que rompe con las barreras de género en: *Letras Femeninas*. Vol. 36, No. 2 (Invierno 2010), pp. 229-236.
- Poupeney Hart (1991), Catherine: La Crónica de Indias entre "historia" y "ficción" en: *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. 15, No. 3, Estudios Hispánicos en el Canadá., pp. 503-515.
- Prado, Dante (2022): La perspectiva figural: la relación entre personaje y perspectiva narrativa según el modelo de Wolf Schmid, en *Exlibris: Dossier «El personaje ficcional»* nr. 11, pp. 24-37.
- Pranzetti, Luisa (1993): "El naufragio como metáfora" en: Glantz, Margo *Notas y comentario sobre Alvar Núñez Cabeza de Vaca*, Grijalbo, México.
- Prescott, Guillermo H. (1844): *Historia de la conquista de Méjico*, con un bosquejo preliminar de la civilización de los antiguos mejicanos y la vida del conquistador Hernando Cortés, Méjico, Imprenta de V.G. Torres.
- Prescott, James.W. (1975): "Body pleasure and the origins of violence", in: *Bulletin of the Atomic Scientists*, Nov. 1975, Chicago, EEUU.
- Prudence Allen (1997): *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution, 750 BC-AD 1250*, Montreal: Eden Press y Grand Rapids (MI).
- Pulci, Luigi [1478] (1989), *Il Morgante*, Garzanti, Milano.
- Pupo Walker, Enrique (1982): *La vocación literaria del pensamiento histórico en América. Desarrollo de la prosa de ficción: siglos XVI, XVII, XVIII, XIX*. Madrid, Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso de la Vega. Madrid.

- (1988): Los naufragios de Alvar Núñez Cabeza, de Vaca y la narrativa hispanoamericana. Vanderbilt University, Tennessee.
- (1987): "Los Naufragios de A. Núñez Cabeza de Vaca: notas sobre la relevancia antropológica del texto" en: *Revista de Indias XLVII/181*, pp. 755–66.
- (1990). "Notas para la caracterización de un texto seminal: los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca", El Colegio de México, México D.F.
- (1987): "Pesquisas para una nueva lectura de los 'Naufragios', de Alvar Núñez Cabeza de Vaca" en: *Revista Iberoamericana 140*, pp.517–39.

Pumar Martínez, Carmen (1988): *Españolas en Indias: mujeres-soldado, adelantadas y gobernadoras*. Madrid: Anaya.

Q

Quispe- Agnoli, Rocío (2003): Orígenes coloniales del sujeto latinoamericano contemporáneo: identidad, fragmentación y sincretismo, en: *CiberLetras*, Revista de crítica literaria y de cultura - Journal of literary criticism and culture, año 2003, número 10. [en línea]. Disponible en: <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v10/quispe.htm>

Quinteros, Inés (2010): Instrucción de la mujer cristiana. El mandato de la tradición *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Caracas: v.15, nr. 34.

Quesada Gómez, Catalina (2004): Las mujeres en los inicios de la ciudad literario hispanoamericana. Representaciones femíneas y misóginas en textos coloniales de los siglos XV y XVII. en: *Mujeres, espacio y poder*, Mercedes Arriaga Flórez, Grupo de Investigación "Escritoras y Escrituras", ArCiBel Editores, pp. 747.

R

Rechabala, María Victoria (2016): La huella de la Diosa en lo popular. La Llorona mexicana, en *Trama y fondo: Revista de cultura*. Nº. 41, Universidad Complutense de Madrid, pp. 59-68

Redondo Goicoechea, Alicia (2001): "Ginocrítica polifónica", en *Contexto*, Segunda etapa, Volumen 5, Nº 7, Caracas, Venezuela.

Redondo Goicoechea, Alicia (2001): "Literatura femenina", en Cristina Segura, *Feminismo y misoginia en la literatura española: Fuentes literarias para la historia de las mujeres*, Madrid, Narcea.

Ricalde Alarcón, Nora (2019): Cultura de la mujer en el espacio sagrado, en: *Intersticios*, año 23, núm. 50-51, pp. 213-226.

- Rich, Adrienne (1996): Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana (1980), *Duoda* 10, pp.15-45.
- Ríos, Alicia (2002): "Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina". En: Daniel Mato (coord.): Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. pp: 247-254.
- Rioseco Perry, Virginia. (2008): La crónica: la narración del espacio y el tiempo, en: *Andamios*, 5 (9), pp. 25-46.
- Rivera Garretas, María-Milagros (2003): "Egregias señoras. Nobles y burguesas que escriben, 1400-1560" en (Anna Caballé, ed.) *La vida escrita por las mujeres, 1: Por mi alma os digo*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- (1996): El cuerpo indispensable. *Significados del cuerpo de mujer*, Madrid, horas y HORAS.
 - (1997): *El fraude de la igualdad*, Barcelona, Planeta, 1997, pp. 25-43 (reed. corregida: Buenos Aires, Librería de Mujeres, 2002).
 - (1998): La capacidad femenina de ser dos: su dignidad y su padecimiento, en: *Dossiers feministes, Ejemplar dedicado a: La construcción del cos: una perspectiva de género*, Barcelona: 1998, pp. 107-112.
 - (2005): *La diferencia sexual en la historia*. Valencia, Publicacions de la Universitat de València.
 - (1998): "La libertad femenina en las instituciones religiosas medievales" en: *Anuario de Estudios Medievales*, nr. 28, Universidad de Barcelona, Instituto de Historia Medieval de España.
 - (1996): La querrela de las mujeres una interpretación desde la diferencia sexual, en: *Política y cultura*, Nº. 6, 1996 (Ejemplar dedicado a: Cultura de las mujeres), pp. 25-39.
 - (2006): (coord.): *Las relaciones en la Historia de la Europa medieval*. Editorial Tirant lo Blanc. Colección Crónica. Valencia, pp.139-204.
 - (1994): *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. Barcelona, Icaria.
 - (1990): *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglos IV-XV*. Barcelona, Icaria.

- (2012): Sexuar la historia probando con el feudalismo en: Impulsando la historia desde la historia de las mujeres: la estela de Cristina Segura / Pilar Díaz Sánchez (ed. lit.), Gloria A. Franco (ed. lit.), María Jesús Fuente Pérez (ed. lit.), pp. 49-60.
 - (2000): "Una cuestión de oído. De la historia de la estética de la diferencia sexual" en Bertran Tarrés, Maria; Ccaballero Navas, Carmen; Cabré i Pairet, Montserrat; Rivera Garretas, María-Milagros y Vargas Martínez, Ana, *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*. Madrid, horas y HORAS, pp. 103-126.
- Rivers, Elías (1994), "La epístola en verso del siglo de oro", Revista Draco 5-6, Nueva York, State University.
- Robledo, Ángela Inés (1995): "Las mujeres en la literatura colonial", en: Velásquez Toro, Magdala (Coordinadora académica). *Las mujeres en la historia de Colombia. Mujer y Cultura*. Tomo III. Bogotá: Norma, pp. 24-46
- Robledo Palomeque, Ángela I.: Brujería, intertextualidad creativa y discurso hispanoamericano en Historia de la Villa Imperial de Potosí, en: *Bulletin Of Spanish Studies*, 1992 vol.: LXIX fasc: pp. 49 – 54.
- Robles Santana, M. Aránzazu (2014): Crónicas de la Conquista. Estereotipia de género en el Choque entre dos mundos. El Caso de Costa Rica. Tabula Rasa, (21), 269-286.
- (2011): Mujer y Genero en el Discurso Indiano del Siglo XVI en Costa Rica. En: *Investigación y género, logros y retos: III Congreso Universitario Nacional* (págs. 1671-1691). Sevilla: Depósito de Investigación universidad de Sevilla.
- Rodríguez Arenas, Flor María (1992): Descontextualización de pasajes narrativos en la crónica de Indias: casos de "El carnero", en Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo, Tomo 47, N°2, pp. 354-367.
- Rodríguez, Juan Carlos y Salvador, Álvaro (2005): *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana*, Madrid: Akal.
- Rodríguez, María (1991): La mujer azteca, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Rodríguez Ortiz, Victoria (1997): Historia de la violación. Su regulación jurídica hasta fines de la Edad Media, Madrid: Conserjería de Educación y Cultura.
- Rodríguez Puértolas, (Ed.) (1992): *Romancero*, Estudios y notas de Julio Rodríguez Puértolas, Madrid: Ediciones Akal, Nuestros clásicos nr. 3.

- Rodrigáñez, Casilda y Cachafeiro, Ana [1995] (2007): *La represión del deseo materno y la génesis del estado de sumisión inconsciente*, Nossa y Jara Editores, Colección Madre Tierra, Madrid, España.
- Roitman Rosenmann, Marcos (2008): *Pensar América Latina. El Desarrollo de la sociología latinoamericana*, Buenos Aires: CLACSO.
- Román, Manuel Antonio (1908): *Diccionario de chilenismos y de otras voces y locuciones viciosas*. Santiago: Imprenta de la Revista católica.
- Romero, José Luis (1945): *Sobre la biografía y la historia*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Romero, Roberto (1995): "La Revolución Comunera Del Paraguay- Su Doctrina Política" Imprenta Leguizamón, Asunción.
- Rosales, Diego de (1877): *Historia General del Reyno de Chile, Flandes Chileno, Valparaíso*, Imprenta del Mercurio.
- Rosenblat, Ángel (1969), *La primera visión de América y otros estudios*, Caracas, Ministerio de Educación.
- Ruano Gutiérrez, Marina (2007): *Ficción y realidad en los primeros textos escritos en América. Notas en torno a los relatos del descubrimiento y conquista expuestos por Mignolo*, en: *Sincronía*. Universidad de Guadalajara.
- Ruhstaller, Stefan (1992): «Bartolomé de las Casas y su copia del "Diario de a bordo" de Colón. Tipología de las apostillas». *Cauce*, pp 615-638.
- Ruiz Campillo, J. P. (2017): *El verbo como espacio: Seis nuevos temas de gramática del español*, en: *Revista Nebrija de Lingüística Aplicada*.
- Ruiz Campillo, J.P. (2014): "La lógica del espacio. Mapa operativo del sistema verbal en español" en: *Journal of Spanish Language Teaching 1:1*, pp. 62-85.
- Ruiz Juan, Arcipreste de Hita (2006): *Libro de buen amor*, Madrid, Cátedra.

S

- Schwartz Lerner (1972): "Tradición Literaria y Heroínas Indias en La Araucana", en: *Revista Iberomericana*, Vol. XXXVIII, Núm. 81, Octubre-Diciembre 1972, USA, University of Pittsburgh Press.
- Sagrada Biblia* (2012), Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, Edición popular, Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Salinas, Pedro (1967): "Defensa de la carta misiva y de la correspondencia epistolar", en: *El Defensor*. Madrid: Alianza Editorial.

- Salvadorini, Vittorio (1963) *Las relaciones de Hernán Cortés*. Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo.
- Sánchez de Aguilar, Pedro [1613] (2008): "Cédula contra el pulque, que es lo propio que balche", en *Informe contra los idólatras de Yucatán de Zumpahuacán, México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sánchez, Ana (1991): „Mentalidad popular frente a ideología oficial: El Santo de Lima y los casos de hechicería (siglo XVII). Enrique Urbano, en: *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: CERA "Bartolomé de las Casas", pp. 32.52.
- Sánchez Olvera, Alma Rosa (2009): Signos de una triple opresión: ser mujer, indígena y pobre, en: *Destiempos.com*, México, Distrito Federal I, Enero - Febrero 2009, año 3, nr. 18.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro [1579] (2015): *Historia de los Incas*, Buenos Aires Emecé.
- Sabourin, Jesús (1985): *Literatura hispanoamericana*. Primera parte. Ed, de la Universidad de Sofía.
- Schlickers, Sabine (2015): *La conquista imaginaria de América: crónicas, literatura y cine*, Peter Lang: Frankfurt am Main.
- Schmid, Wolf [2005] (2008): *Elemente der Narratologie*, Berlin: De Gruyter.
- Schmidel, Ulrich [1534-1554] (1903): *Viaje al Río de la Plata*, notas bibliográficas y biográficas por el teniente general don Bartolomé Mitre; prólogo, traducciones y anotaciones por Samuel Alejandro Lafone Quevedo, Buenos Aires: Cabaut y Cía., Editores.
- Scott, Nina (1999): *Madres del Verbo/Mother of the Word. Early Spanish-American Women Writers. A Bilingual Anthology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Seed, Patricia (1991): *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México: Conaculta, Alianza Editorial, Colección Los Noventa, nr. 72.
- Segato, Rita Laura (2003): *Las estructuras elementales de la violencia Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Prometeo.
- Segura Graiño, Cristina (2001): *Feminismo y misoginia en la literatura española. Fuentes literarias para la Historia de las Mujeres*, Madrid, Narcea.
- Serna, Mercedes (ed.) (2009): *Crónicas de Indias*, Madrid: Cátedra.

- Sherman, William L. (1968): "Abusos contra los Indios de Guatemala (1602-1605), Relaciones del Obispo Juan Ramírez, Investigaciones en el Archivo General de las Indias (Sevilla) hechas con la ayuda de Faculty Improvement Committee de Colorado State University", en: Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, Institut pluridisciplinaire pour les études sur les Amériques à Toulouse, n°11.
- Siegel, Rebeca (2005): Transculturación, apropiación y el otro: de Cabeza de Vaca al Capitán Cook, en Prolija memoria, Tempe Arizona State University.
- Siméon, Rémi (1977): *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción, traducción de Josefina Oliva de Coll, México: Siglo XXI Editores, S.A.
- Silverblatt, Irene (1990): Luna, sol y brujas. Género y clase en los Andes Prehispánicos. Cuzco: CBC.
- (1976): Principios de organización femenina en el Tahuantinsuyu. en: Revista del Museo Nacional. Lima, Perú. LIMA: MNCP, Vol. 42, pp.299-340.
- Sinclair, J. M. (1991): Corpus, concordance, collocation, Oxford: Oxford University Press.
- (1996): Preliminary Recommendations on Corpus Typology. EAGLES Document EAG- TCWG-CTYP/P.
- Solodkow, David M. (2010): América como traslado del infierno: evangelización, etnografía y paranoia satánica en nueva España, en Cuadernos de Literatura, Bogotá, Colombia Volumen 14, pp. 172-195.
- Spitta, Silvia (1995): *Between Two Waters: Narratives of Transculturation in Latin America*. Houston: Rice UP.
- Stoll, Eva (2013): "Paratextos en la historiografía indiana del siglo XVI – particularidades en las obras de semicultos". *Conquista y Conversión: Universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*, edited by Wulf Oesterreicher and Roland Schmidt-Riese, Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 255-276.
- Stuven, Ana María (2011): *Historia de las mujeres en Chile*, Santiago, Taurus.
- Stern, Stephen (1999): *La historia secreta del género: Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del período colonial*, Buchholt, Janette (Ed.), México: Fondo de Cultura Económica.
- Suárez, Úrsula [1747] (1875): Relación autobiográfica. Prólogo y edición crítica de Mario Ferreccio Podesti. Santiago de Chile, Biblioteca Nacional de la Universidad

de Concepción, Seminario de Filología Hispánica, Academia Chilena de la Historia.

Susnik, Branislava (1984): La Cultura Indígena y su Organización Social dentro de las Misiones Jesuíticas, en: Suplemento Antropológico. Vol. XIX. Nº 2. As, pp. 7-17.

T

Tarazona, Silvia Garza (1991): *La mujer mesoamericana*. Planeta Mexicana. México.

Tieffemberg, Silvia (2011): *Hacia las totalidades contradictorias*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Tijeras, Eduardo (1974): Crónica de la frontera. Antología de primitivos historiadores de indias, La vela latina. Antología, 13 Ediciones Júcar. Madrid.

Tinianov, Yuri.(1970): El problema de la lengua poética. Buenos Aires, Siglo XXI.

Teglia, Vanina María (2009): Bartolomé de las Casas: entre la utopía y la otredad. En: *Actas del II Congreso Internacional "cuestiones críticas"*. Centro de Estudios en Literatura Argentina de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Rosario. Octubre. [En línea] https://www.academia.edu/attachments/3247909/download_file?ct=MTYyMTUyOTUxNCwxNjlxNTI5NTE0LDIyMzM1MjQ=&s=swp-toolbar&iid=9febc731-7a0f-421e-a902-5ff74b5b9592

- (2009): "Ecos, espejismos y analogías en la Historia de las Indias de Bartolomé de las Casas: un análisis de su coherencia narrativa", en: *Bibliographica Americana. Revista interdisciplinaria de estudios coloniales*, número 5. [En línea] <https://www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica/bibliographica-americana-6>

- (2009): Viaje a las Indias: recorridos utópicos de los primeros cronistas. En: *Actas del VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria*. La Plata. Noviembre. [En línea] <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/17512>

Tello, Antonio (1891): *Libro segundo de la crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Xalisco*, Guadalajara: Imprenta de la República Literaria.

Todorov, Tzvetan (2003): Introducción a la literatura fantástica. Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V., 4ª Reimpresión, México.

- (2007): La conquista de América. El problema del otro, México: Siglo XXI, pp. 195-212.

- (1998): *La conquista de América. El problema del otro*, México: Siglo XXI.
- Tomassi, Wanda (2002): *Filósofos y mujeres la diferencia sexual en la historia de la filosofía*, Madrid: Narcea.
- Toribio Medina, José [1852-1930] (1963): *Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile*. Compilador: Feliz Cruz, Guillermo, 1900-1973 / Biblioteca Nacional (Chile). Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- (1887): *La Inquisición de Lima: (1569-1820)*, Sala Medina, Colección general, Santiago.
- Torruella, J. Llisterri, J. (1999): "Diseño de corpus textuales y orales", en: Blecua, J.M.- Clavería, G., Sánchez, C., Torruella, J. (Eds.) *Filología e informática. Nuevas tecnologías en los estudios filológicos*. Barcelona: Seminario de Filología e Informática, Departamento de Filología Española, Universidad Autónoma de Barcelona - Editorial Milenio. pp. 45-77.
- Torquemada, Fray Juan de (1943): *Monarquía Indiana*, cap. X, tomo I, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe.

U

- Utrera, Cipriano de (1951): *Sor Leonor de Ovando*, Ciudad Trujillo: Tip. Franciscana.

V

- Valdivia, Pedro de (1960): *Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista del Reino de Chile*. Crónicas del Reino de Chile Madrid, Atlas, 1960, pp. 1-74.
- Vallbona, Rima de (2003): "El papel de la mujer indígena en algunas culturas precolombinas", en: *Alba de América: Revista Literaria*. 22 (41- 42), pp.195- 223.
- Vaquero Bannasar, Onofre (2020): *Cristóbal Colón. De los enigmas a las certezas*, Madrid: Europa Ediciones.
- Varela, Consuelo (1986): *Cristóbal Colón: Los cuatro viajes. Testamento*, Madrid: Alianza.
- Vega Gutiérrez, Ana M. (2003): *Cuestiones de género en la mundialización*, en: *Redur* nº 1.
- Vega, Inca Garcilaso [1596] (2005): *Comentarios reales*, tomo I, México: Fondo de Cultura Económica.
- Vijarra, René Aldo. "La representación del cuerpo en La perfecta casada de Fray Luis de León". *Estudios de Teoría Literaria. Revista digital: artes, letras y humanidades*, marzo de 2019, vol. 8, nº 15, pp. 8-17.

- Villalobos, Sergio (1983): *Historia del Pueblo de Chile*. T. 11, Ed. Zig-Zag e Insr. Chil. de Esr. Humanísticos, Srgo.
- (1988): "Tras los pasos de un cronista" en: Mario Orellana: *La crónica de Gerónimo de Vivar y la conquista de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, pp. 9-16.
- Vittori, José Luis (1999): *Viajes y viajeros en la literatura del Río del Plata*. Tomo I Siglos XVI al XVIII. Buenos Aires: Vinciguerra.
- Vitoria, Francisco de. (1998): *Sobre el poder civil; sobre los indios; sobre el derecho de guerra*. Estudio preliminar, traducción y notas Luis Fraile Delgado, Tecnos, Madrid, pp. 11-183.
- (1967): *Relectio de Indis*, Edición y traducción de Luciano Pereña y José M. Pérez Prendes, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 59-188.
- Vives, J. L.: *De officio mariti*, Obras completas, Madrid: Aguilar, 1947.

W

- White, Hayden (1992) *El contenido de la forma*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós.
- (1999): *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, Maryland: Johns Hopkins University Press.
- (1999): *La lógica figurativa en el texto figurativo moderno en Teoría contemporánea de la Historia. Entrevista ofrecida a Alfonso Mendiola, del Departamento de Historia, UIA, publicada en: Historia y Grafía*. [en línea]. Disponible en: <http://elnarrativista.blogspot.com/2007/01/hayden-white-la-lgica-figurativa-en-el.html>

Weckemann, Luis (1984): *La herencia medieval en México*, El Colegio de México.

Wobeser, Gisela von (2015): *Antecedentes iconográficos de la imagen de la Virgen de Guadalupe*, An. Inst. Investig. Estét México: v. 37, n. 107, pp. 173-227.

Y

Ynduráin, Domingo (1979): *Introducción a la metodología literaria*, prólogo del Prof. Fernando Lázaro Carreter. Madrid: Sociedad General Española de Librería,

Z

Zambrano, María (1977): *Claros del bosque*. Barcelona: Planeta.

Zamora, Margarita (1989): *Todas son palabras formales del Almirante: Las Casas y el Diario de Colón*, en: *Hispanistic Review* 57, pp. 25-41.

Zamora Ramírez, E. (2013). *Iconografía indígena y católica en la oración "el credo" del cate-cismo atribuido a fray Bernardino de Sahagún*. En A. Bueno García (Ed.),

- Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*. Praga: Universidad Carolina de Praga pp. 41-50.
- Zimbalist, Rosaldo y Lamphere (1974): *Introductions, Woman Culture and Society*, Standford.
- Zinni, Mariana (2013): *Cuerpo travestido y autoescritura en una biografía colonial: la monja Alférez*, en *Prototipos, cuerpo, género y escritura*, tomo II, Colección: Género, Literatura y pensamiento, Morelia, Michoacán, México.
- (2008) *El descubrimiento de América y la invención de un nuevo espacio hermenéutico: alternativas de la mimesis y el surgimiento de una modernidad contaminada*. Tesis Doctoral, University of Pittsburgh, Department of Hispanic Languages and Literatures.
 - (2015). “‘Fue de américo suelo lo ingenioso’. Una visión femenina del laudes civitatum: María de Estrada Medinilla.” En: *Saga, Revista de Letras* 3, 86-121.
 - (2012): *Una mimesis del tiempo: Fray Bartolomé de Las Casas y las formas de una gramática del relato*, en *Revista Hispánica Moderna*, Volumen 65, Número 1, Junio 2012 pp. 99-114.

9.2.1 Documentos multimediales

- Aguado Serrano, Carolina y Beltrán García-Echaniz, Mariela (2012): *No fueron solos*. Museo Naval. Texto Comisarias Carolina Aguado y Mariela Beltrán García Echaniz. Video oficial de la exposición. [Video]. Disponible en: <https://vimeo.com/44615266>
- Canal EFE (2012): *No fueron solos*. [Video].

Apéndice

Venga en la noche a dar descanso al alma

Después de los menudos quehaceres

(graves para nosotras las mujeres)

cuando la cara prole duerme en paz.

Cantaré la quietud, la paz doméstica,

La sacrosanta unción del himeneo,

Cuanto me hace feliz, cuanto poseo,

La salud, el amor, el bienestar...

Agripina Samper de Ancizar, Felicidad

10. Apéndice

10.1. Carta universal de Juan de la Cosa

La carta universal realizada por Juan de la Cosa en Santa María de Cádiz en 1500, se trata de un mapa constituido por dos pergaminos de piel de ternera cosidos sobre lienzo que forman un conjunto de unos 96 cm de alto por 183 cm de ancho. Está pintada a mano con tinta y acuarelas. El nuevo mundo se halla en la parte superior del mapa, en tanto que el viejo, en la inferior. Se incluyen todos los descubrimientos realizados por los españoles, portugueses e ingleses hasta finales del siglo XV. En los lugares donde hay un vacío de conocimiento por falta de exploración dibuja iconos alusivos a los mitos y las leyendas de la época. De la Cosa representa a Cuba como una isla oponiéndose a la posición colombina de que fuese una península asiática. Fue presentado en 1503 a los Reyes Católicos y es único testimonio gráfico de alguien que haya navegado con Colón. Fue una de las piezas que pude observar en durante la exposición *No fueron solos*. Lamentablemente, en junio de 2012 esta pieza, que es la más importante del Museo Naval de Madrid, se agrietó y se abombó. El siguiente texto es un extracto de la repercusión que tuvo esta noticia en la prensa:

La carta de Juan de la Cosa, realizada hacia 1500 por el capitán de la nao Santa María, ha sufrido graves daños a consecuencia de su traslado a la exposición temporal titulada *No fueron solos. Mujeres en la conquista y colonización de América*, del Museo Naval de Madrid.

El abombamiento y apertura de las grietas del mapa, manuscrito por el piloto que acompañó a Colón en sus tres primeros viajes, se percibe a simple vista después de que el planisferio haya sido devuelto a su ubicación original. La voz de alarma sobre los daños en el primer mapamundi que reflejó el continente americano fue dada dentro del Museo Naval por los encargados de seguridad. Aparentemente, la carta de Juan de la Cosa se contrajo a causa del frío, ya que la sala donde se encuentra la exposición temporal tiene una diferencia de unos cuatro grados con el lugar donde estaba expuesto el planisferio antes de su traslado (Mata, 2012, sp)



Museo Naval de Madrid. [En línea] Disponible en:
http://www.armada.mde.es/ArmadaPortal/page/Portal/ArmadaEspañola/ciencia_museo/06_documentacion--03_cartografia_historia--02_fondos_es [Consulta: 16 de agosto de 2012].

10.1 Tablas de periodizaciones literarias.

Goič, Cedomil (1975): „La périodisation dans l'histoire de la littérature hispanoaméricaine”, en *Études Littéraires*, vol. 8, núm. 2-3, págs. 281-282. Su periodización consta de cuatro épocas históricas de las cuales solo voy a tomar la I, la II, es decir, el Renacimiento, dividido en el período gótico florido y en el renacimiento, que son las etapas que atañen directamente a este trabajo.

ÉPOQUES	PÉRIODES	GÉNÉRATIONS	Nés entre	
I. LA RENAISSANCE 1492-1620	i. Gothique Fleuri 1492-1530	1. Gén. de 1477 1485-1499	1440-1454 Cristóbal Colón	
		2. Gén. de 1492 1500-1514	1455-1469	
		3. Gén. de 1507 1515-1529	1470-1484 B. de Las Casas G. F. de Oviedo	
	ii. Renaissance 1530-1575	4. Gén. de 1522 1530-1544	1485-1499 Hernan Cortés Bernal Díaz del Castillo	
		5. Gén. de 1537 1545-1559	1500-1514 P. de Valdivia A. Henríquez de G.	
		6. Gén. de 1552 1560-1574	1515-1529 P. de Cieza F. Cervantes de S.	
		iii. Maniérisme 1575-1620	7. Gén. de 1567 1575-1589	1530-1544 A. de Ercilla Inca Garcilaso
			8. Gén. de 1582 1590-1604	1545-1559 Ruy Díaz de G. M. Rosas de O.
			9. Gén. de 1597 1605-1619	1560-1574 B. de Balbuena P. de Oña

10.2 Exposición “No fueron solos”

10.2.1 Transcripción del video oficial de la exposición “No fueron solos”, Museo Naval.

(Texto Comisarias Mariela Beltrán García-Echaniz y Carolina Aguado Serrano)

Narrador:

Las primeras mujeres españolas viajaron a América en el segundo viaje de Cristóbal Colón de 1493 y más de 10.000 pasaron a las Indias durante el siglo XVI, aunque según la Leyenda Negra sobre la conquista y colonización española de América esta fue obra de hombres solos. En realidad, la Corona española propició la inmigración y el arraigo de las mujeres en los siglos XVI y XVII para favorecer el proceso de colonización. En la sociedad de aquella España de fronteras del siglo XVI recién emergida de la reconquista, ser mujer era un esencialmente un estigma. Aunque supeditadas a la tutela del varón y desprovistas de toda relevancia intelectual, algunas administraban señoríos y desempeñaban diferentes oficios mientras los hombres hacía la guerra.

A finales del siglo XV existía en Europa un exceso de población femenina cuya única salida era el casamiento o el convento. América abrió otras expectativas. No existió entre las mujeres que pasaron al Nuevo Mundo un perfil homogéneo. Ellas se involucraron en todos los ámbitos de la vida según lo exigieran las circunstancias, tanto en los duros episodios de la conquista como en el nacimiento y desarrollo de la actividad cultural y económica.

En 1595 Isabel Barreto se convirtió en la primera almirante de la historia de la navegación. Cuarenta años antes, a mediados de 1556, Mecía Calderón, al mando de una expedición formada por cincuenta mujeres llegó a Asunción después de atravesar mil seiscientos kilómetros de ríos, selvas y montañas y tras soportar tormentas, ataques de corsarios y confinamiento.

Ana de Ayala, esposa de Orellana, explorador del Amazonas, fue capaz de seguir a su marido hasta lo que se calificó como la mismísima boca del infierno.

Inés de Suárez marchó con Pedro de Valdivia a la conquista de Chile. Salvó la expedición al encontrar agua en el desierto de Atacama y tras fundar Santiago de la Nueva Extremadura, futuro Santiago de Chile, combatió junto a los hombres en su defensa.

María Estrada, superviviente de la Noche Triste afirmó: “No es bien señor capitán que mujeres españolas dexen a sus maridos yendo a la guerra, donde ellos murieren moriremos nosotras.” Y se dice que entraba en combate con tanta furia y ánimo que excedía al esfuerzo de cualquier varón.

Catalina de Erauso, la monja alférez, escapó de un convento a los quince años. Vestida de hombre embarcó hacia América y en Perú se alistó como soldado. Luchó en Chile contra los mapuches, alcanzó el grado de alférez y comandó varias veces tropas españolas.

Mujeres abandonadas por sus maridos, embarcaban con la esperanza de encontrarlos. Isabel de Bobabilla, criada en la corte y esposa de Pedro Arias Dávila escribió a su marido: “Adónde quiera que te lleve la suerte, sabete que te he de acompañar yo... Es preferible morir una vez que no consumirse en perpetua tristeza esperando no al marido sino a sus cartas.”

La dama ya no espera en el castillo el regreso del caballero andante. Es ella quien con riesgo de su vida va a su encuentro. No pocas empresarias se establecieron o comenzaron su carrera en el Nuevo Mundo, levantaban sus propias compañías como Mencía Ortiz, y hasta la primera ONG, una fundación creada por Petronila Ponte de León para casar a huérfanas y redimir a cautivos.

Hubo innovadoras como María de Escobar e Inés Muñoz las primeras en cultivar en Perú trigo, cebada y olivo lo que cambiaría radicalmente la agricultura y la alimentación americanas.

Aquellas mujeres combatieron y negociaron, pero también gobernaron con acierto. Fueron Virreinas como María de Toledo, esposa de Diego Colón, las gobernadoras Isabel Manrique, Aldonza Villalobos, Isabel de Bobadilla y Beatriz de la Cueva. Y las Adelantadas Juana de Zárate y Catalina Montejo.

Las españolas que pasaron al Nuevo Mundo fundaron ciudades, hospitales, conventos, orfanatos y escuelas, pero su labor más importante fue como pilar de la familia. El territorio confiscado se convertía en colonia a través de la familia. De no ser por ello la empresa descubridora se hubiese quedado en un coloniaje de explotación o en una factoría comercial.

Muchas de ellas enviudaron en varias ocasiones a causa de las continuas campañas y asentaron las raíces de una nueva sociedad configurada en el hogar y en su trato con los nativos a través de la lengua, vehículo para el transplante de la cultura. También mediante los centros educativos, también educativos, en muchos casos

regentados por mujeres. No es raro entonces que aparecieran muy temprano importantes mujeres escritoras como Sor Juana Inés de la Cruz.

Tras esa pobladora inicial, la siguiente generación fue la de la mujer criolla, española de ultramar, sin olvidar del aporte de la mujer nativa, la otra pobladora que fue clave en los pactos entre indios y españoles Anayansi, hija de un cacique del actual Panamá, ayudó a Vasco Núñez de Balboa a descubrir el Pacífico. Tequelhuazin, hija de un cacique chacalteca, participó con Pedro de Alvarado en la expedición a Perú. Tecuichpoch, primogénita de Moctezuma fue decisiva en la hispanización de México, como antes lo fuera en su conquista la enigmática doña Marina, Malinche, emisaria, traductora, guía y consejera de Cortés, sin la cual su empresa su empresa hubiera sido punto menos que imposible. A pesar de la fragilidad de las naves, las pérdidas de aquellas travesías a América fueron mínimas porque el sistema de flotas, primera ruta que unía a tres continentes, fue una de las operaciones navales más exitosas de la historia. En cualquier caso, hombres y mujeres sufrieron los mismos peligros, las vicisitudes del viaje, la severidad del clima, el dolor y el horror de las guerras y las enfermedades. Y cuando era necesario las mujeres mareaban las velas, gobernaban el barco, montaban guardias y combatían. Pero para ellas solas quedó el dolor de la maternidad, en circunstancias a veces dantescas, y el desgarró de las muertes prematuras y violentas de sus hijos.

Con su paro al Nuevo Mundo, la mujer consiguió un protagonismo decisivo en la creación de la nueva sociedad y las que regresaron al Viejo Mundo tampoco serían ya las mismas.

Ni ellas ni la España donde aparecieron estas mujeres excepcionales, las mujeres que demandaban tiempo excepcionales.

Texto:

Durante 500 años España e Iberoamérica han recorrido un camino común. En un viaje de ida y vuelta, el intercambio étnico, artístico, cultural y religioso ha sido una constante.

Desde 1988 año de la incorporación de la mujer a las Fuerzas Armadas, muchas iberoamericanas han unido su destino a España y casi 600 sirven en la actualidad en los Ejércitos y en la Armada.

10.2.2 Transcripción del video publicitario “No fueron solos”, Museo Naval. Canal EFE

Narrador:

No fueron solos, así se titula esta muestra que explora hasta el 30 de septiembre en el Museo Naval de Madrid el papel de la mujer en el descubrimiento del Nuevo Mundo. La España del siglo XVI era dura para las mujeres, vivían supeditadas a los hombres y muchas ni siquiera salían solas de sus casas ni mucho menos conocían el mar, quizás por eso atendieron la llamada del Nuevo Mundo que les ofrecía una libertad impensable en aquella época. Y en América mientras los hombres continuaban las campañas militares ellas se ocuparon de las casas y los hijos, la enseñanza, los negocios o la cultura.

Coraje y determinación son denominador común de todas ellas, algunas anónimas aventureras y otras con nombres ilustres como la misma reina Isabel.

Las mujeres representaron casi una tercera parte de los pasajeros que embarcaron a América entre 1560 y 1579, la punta del iceberg de una presencia siempre en la sombra.

10.2.3 Comentarios de la entrevista a las curadoras de la exposición “No fueron solos”.

La siguiente entrevista la realicé en el marco de la exposición *No fueron solos* del Museo Naval en Madrid, gracias al apoyo financiero de *Frauenförderfonds*.

En cuanto al título de la exposición *No fueron solos*, se podría haber elegido otro en el que el sujeto no fuera otra vez el hombre dejando nuevamente a la mujer omitida en la frase. Al enfatizar con la idea de que ellos *No fueron solos* lo femenino queda como personaje secundario al que el lector llega por mera inferencia. Sería más efectivo y significativo para las mujeres, un título, como, por ejemplo, *Ellas también fueron*, de esta manera la acción recaería sobre el género femenino, justamente que es lo que las comisarias intentan transmitir al visitante. Las organizadoras muy amablemente se tomaron el tiempo para explicarme los pormenores del evento. Las iniciadoras del proyecto, las Comisarias Mariela Beltrán García- Echaniz y Carolina Aguado, como explican detalladamente en la entrevista que se transcribe a continuación, quisieron llevar a primer plano a las mujeres que, según fuentes, fueron a América ya con Colón siendo tajantemente olvidadas por la Historia. Miles de

españolas inmigraron hacia las Indias en calidad de esposas, prostitutas y jóvenes que buscaban casarse allí, sin embargo, otras lo hicieron como exploradoras, aventureras y comerciantes.

Las comisarias recrearon en la exposición a través del discurso museográfico lo que ya se había contado sobre la Conquista, pero desde otro foco y con otra visión. La exposición visibiliza a todas esas mujeres que quedaron cubiertas bajo el polvo de los años sin haber obtenido el reconocimiento merecido.

Además de los objetos de la exposición, también las curadoras prepararon un rincón multimedia donde se proyectan dos videos²³⁹. Uno de ellos pertenece al Canal EFE y se trata de un video publicitario de la exposición *No fueron solos*. El otro, es un video realizado por el Museo Naval en el que se intercala dramatizaciones de escenas que posiblemente sucedieron en América con escenas de películas famosas antiguas y modernas. Finaliza el corto la trayectoria de la mujer desde que inició su sueño transatlántico hasta el rol que cumple la mujer actual en la Marina Española.

La muestra rescata a mujeres como Isabel de Barreto, la primera almirante de la historia de la navegación y a otras mujeres como Isabel de Bobadilla de Hernandarias quien viajó a América siguiendo a su esposo. Las comisarias hablan de la visión masculina que se da a lo largo de todas las crónicas de la colonia y de la representación de lo femenino como la parte débil, secundaria que hay que proteger y conducir en la vida. Según la interpretación de las comisarias, Hernandarias era un hombre que siempre quería imponer su voluntad. Subrayan que en el matrimonio de Hernandarias seguramente existía la violencia de género, ya que la misma Isabel atestigua en una carta privada que o iba a América o él mismo le cortaría la cabeza²⁴⁰. Las investigadoras se basan en las epístolas privadas para intentar dilucidar cómo era la vida de las mujeres inmigrantes en América, describir sus actividades cotidianas y saber más sobre la implicancia política de las mismas. Carolina Aguado afirma que no sabe si las mujeres fueron a América buscando libertad, pero que definitivamente la encontraron. En América, los confines sociales eran más laxos y por una serie de razones ellas pudieron liderar sociedades desde distintos puntos de vista, como el político, el económico, el educativo y el social. Acciones que hubieran sido impensables en la península.

²³⁹ Las transcripciones de los videos se encuentran en los apartados 10.2.1 y 10.2.2.

²⁴⁰ “Y al final de todo (de la carta) ella le dice “ésta es mi decisión tomada no de forma imprudente sino meditada, o consientes que vaya contigo o me cortas la cabeza”. La cursiva es mía. (C. Aguado: comunicación personal, 2012).

Mujeres de armas tomar que abandonan su país rumbo a lo desconocido siendo en parte conscientes de los riesgos que deberían soportar como los viajes, los piratas y eventualmente los naufragios. Algunas de ellas fueron Inés Suarez, quien hace suyo el proyecto de su marido llegando a ser gobernadora y el periplo de Mencía Calderón, quien junto a sus hijas tarda seis años en llegar al lugar donde vivía su marido y de cincuenta mujeres solo llegan diez con vida. Carolina Aguado también habla de la importancia que la fama tenía para los conquistadores: “yo creo que Cortés refleja un poco ese esquema”²⁴¹ (C. Aguado: comunicación personal, 2012). Entonces el encuentro es fama y sabe que va a pervivir, además lo deja escrito de su puño y letra, quiero decir, que tiene clarísimo que eso perviva pero que perviva como su obra”. Y concluye con la idea de que Malinche fue un personaje subordinado en la historia de la conquista “Como su actuación.”²⁴² Entonces, claro, él ya ahí la convierte en un personaje secundario”. (C. Aguado: comunicación personal, 2012).

El objetivo principal de la exposición quedó ampliamente cubierto y explicado en la entrevista, es decir, se trata de una exposición clara, que la gente comprende y aprecia. El recorrido hasta llegar a la exposición final fue complicado, porque primero hubo que sistematizar mucho, tener claro el mensaje que se quería transmitir al público, claro, preciso y concreto. García Echaniz explica que el tema que se trata es muy complicado, con muchas implicaciones y diferentes lecturas transversales. (M.E. García Echaniz: comunicación personal, 2012). Además de esto, continúa Echaniz, frecuentemente quería contar algún episodio histórico, pero no tenían la pieza adecuada para ilustrarlo o viceversa.

Sobre todo, es un trabajo en el que se visibiliza a la mujer que permaneció en la oscuridad debido a la leyenda negra o por el machismo español y de los historiadores. Por último, las comisarias quieren transmitir el mensaje de la mujer como agente propagador de cultura, la mujer pobladora, anónima que trasplantó su cultura a otro continente y educó a sus hijos con su forma de vida.

²⁴¹ El esquema del triunfo de la fama sobre la muerte.

²⁴² Se refiere a la actuación de Hernán Cortés

10.2.4 Transcripción de la entrevista a Aguado Serrano y Beltrán García

Primera parte

Entrevistadora: Hola, estamos en la exposición *No fueron solos* con Carolina Aguado Serrano, comisaria de la exposición y Mariela Beltrán García, la otra comisaria.

S.M.: ¿Cómo surgió la idea de hacer esta exposición?

C.A.: Esto arranca, bueno, con una subvención que presentamos a un proyecto del Ministerio de Cultura, de aquí de España. Que eran proyectos culturales en museos que potenciar la idea de género. Entonces nosotros ya teníamos en la cabeza un poco la existencia de estas mujeres, pues nos habíamos topado con ellas, pues, por otros trabajos que habíamos hecho anteriormente. Y se nos ocurrió que era una bonita idea intentarlo. Pues a través de una exposición, posicionar a las mujeres en la Conquista y Colonización de América.

S.M.: ¿Y cómo decidieron la curatoria?

C.A.: El comisariado

M.B.G.E.: El comisariado. Ah, bueno, fue un poquito, es un poco un proyecto, vamos a ver, surgió un poco de la idea nuestra, pero con un presupuesto institucional. Es decir, se fusionaba un poco, la Armada, el que promueve este proyecto ¿no? en colaboración con el Ministerio de Cultura y con el comisariado pues de aquí. Pues, porque la idea, pues parte de nosotras...

S.M.: Algo personal que lo volcaron.

M.B.G.E.: Efectivamente. Pasó de ser personal a convertirse en un proyecto institucional.

S.M.: En cualquier selección siempre hay temas delicados. ¿Qué criterio emplearon?

C.A.: A ver, el objetivo que teníamos clarísimo es que no queríamos hablar ni cuestionar otras cosas que sí han contado de la conquista de América. Eh... pero queríamos plantear que existía otro punto de vista, que había una serie de actores de esos hechos de los que no se había hablado. No se había hablado de esos, bueno, hombres un poco semidioses que habían participado en la conquista y muchas veces se les había dado una visión muy brutal, ¿no?, de que habían sido excesivamente agresivo, que había ido a matar al indígena.

S.M.: o sea, lo de la Leyenda Negra y todo eso.

C.A.: La Leyenda Negra, efectivamente. Sin negar que todo eso ha existido y que no puede tener, que tiene componentes de realidad, o sea, que está basado en hechos que realmente existieron, aunque luego se hayas tergiversado. Pues queríamos posicionar que había un elemento más del que no se había hablado: que eran estas mujeres que participaron de la conquista.

S.M.: ¿Cómo se construyó el recorrido de una muestra de tal envergadura?

M.B.G.E.: Complicado, es complicado. Porque hay que ir un poco, primero sistematizar mucho, tener muy claro el mensaje que quieres transmitir. Ese mensaje luego va a ir reduciéndose porque es a lo que íbamos al discurso sustitutivo, primero tenemos que plantear un discurso sustivo claro, preciso y concreto. Que no es fácil porque este tema tiene muchas implicaciones, lecturas transversales, es complicado. Entonces yo creo que, creo que ha quedado entonces claro... porque es un discurso lineal que luego puede tener lecturas y al que luego hay que acompañarle de elección de piezas que tampoco es fácil. Porque nosotros queríamos contar una serie de cosas y no siempre teníamos piezas o, o conocíamos piezas para contar eso que queríamos contar. ¿No?

C.A.: Es un poco como dos trabajos.

M.B.G.E.: Efectivamente.

C.A.: Hay una primera línea que es más de investigación pura y dura. Recopilar mucha información y luego de toda esa información plantearte, bueno, de todo esto quiero transmitir estas cinco ideas, estas seis ideas. Y esas ideas plantean una serie de lecturas transversales que en realidad tú solo las haces a puntadas. Vas como abriendo posibles líneas de lectura, que yo creo que es uno de los logros que tiene la exposición, ¿no? Que abre una puerta a una determinada visión y a partir de esa visión se pueden sacar muchos aspectos.

M.B.G.E.: Lo que teníamos claro es que no queríamos que fuera una cosa, una exposición conceptual. Ha habido una ... *(interrumpe una llamada telefónica)*
Perdona.

8.3.4.1 Transcripción de la entrevista a las organizadoras de la exposición *No fueron solos*, Comisarias Mariela Beltrán García-Echaniz y Carolina Aguado. Segunda parte

S.M.: Estábamos en que no era conceptual.

C.A.: Lo que te decía, sí. Ha habido una época en España, porque tú, bueno, a lo mejor no conoces que las exposiciones eran como muy conceptuales, en definitiva. Y todo era un poco como... eh..., lo que decía Gabino (*no se entiende*), que podías ver otras series de lecturas pero que las veías. No queríamos una exposición conceptual. Queríamos una exposición clara, y una exposición que dijera una serie de, de... que saltara, que diera esa visibilidad, que nos interesaba, dar visibilidad, lo que nos interesaba era dar visibilidad a una serie de mujeres que habían permanecido en la oscuridad, bien por la leyenda negra, o bien por el machismo español de los españoles, de los historiadores, ¿no? Que eran hombres básicamente. Pero queríamos que fuera una lectura clara y nosotros, creo que esto lo hemos logrado, en fin. Es una exposición que la gente comprende, la gente aprecia el, en lo que, en lo que, es decir, hay gente que no le ve más que una lectura tal como es, o algo así.

SM: Lineal.

C.A.: Sí, sí.

M.B.G.E.: Pues, lineal. Pues de acuerdo también con digamos también con la, con cada uno lo que asimila, es decir...

C.A.: Con los referentes, con los referentes que tiene cada uno.

M.B.G.E.: Claro. Esta exposición es para un público muy diverso. No es para un público elitista ni tampoco para un público... Pero es para un público de que lo que tú puedas aprovechar las exposiciones, es como todo. Tú puedes ver a Goya desde un punto de vista o puedes ver a Goya desde otro punto de vista. Entonces, yo... nosotros queríamos eso, que hicieras unas lecturas según tus referentes. O según tú lo que, lo que a ti te...lo qué quisieras un poco, ¿no?

S.M.: Sí. ¿Qué clases de artefactos textuales y no textuales tuvieron en cuenta a la hora de armar el recorrido?

C.A.: A ver, en realidad, nosotros siempre esto es un poco un procedimiento de trabajo que tenemos como muy testado a lo largo de todos los proyectos que hemos hecho. Nosotros siempre partimos de la idea en ese planteamiento de que, de que queremos dirigirnos a un público muy dispar, lo que llamaríamos a un público medio.

S.M.: Heterogéneo.

C.A.: Que puede venir desde el estudiante universitario o una persona especializada en el tema hasta el colegio. Un público, un abanico muy amplio.

Siempre partimos de la idea de que yo quiero transmitir una serie de conceptos con objetos pero que los objetos no se explican por sí solos, ¿no? Entonces siempre es

muy importante el objeto porque es la base de la colección de un museo, ¿no? Es sobre lo que se articula un museo. Pero a ese objeto le tengo que dotar de elementos didácticos que le ayuden a explicarse. Entonces básicamente la exposición es una exposición que no se ha organizado con mucho presupuesto, por eso, por el momento de crisis en el que estamos y por cómo se gesta este proyecto porque parte de una subvención que inicialmente ya era muy menguada para montar una exposición y que luego hemos tenido que completar con patrocinio privado ¿no? Entonces, e inmerso en un proyecto que a medida que hemos ido investigando ha crecido, ha crecido muchísimo. Entonces bueno, pues tiene dos elementos básicos que serían gráficas, ¿no? con textos que intentan ser didácticos y cortos, que transmiten dos tres ideas en muy pocas líneas. Eh... y que visualmente sean atractivas, que también entren por el ojo y eso complementado con un audiovisual²⁴³ que sería donde está metido el grueso de datos históricos por decirlo así.

S.M: ese que todavía no está a la venta.

C.A.: Efectivamente, del que te hablaba antes.

M.B.G.E.: Lo que no hemos podido, lo que no se puede se puede reflejar con pieza ni con gráfica, con pieza porque es complicado, no hay pieza para todo lo que queríamos, ¿no? y tampoco, y luego hay que pensar también en que las piezas hay que pedir las por aquí. Bueno, son cosas, son muchas..., la labor de gestión ¿no? . Por una parte, luego la gráfica, lo que no queríamos hacer era una gráfica farragosa, que, que, que...

C.A.: no queríamos que fueran testamentos, largos y largos, sino pequeñas, pequeñas...

M.B.G.E.: que la gente leyera, leyera y leyera. ¿Me entiendes? Pues eso va recogido en esta (producción).

Y creo que si bien lo que dice Carolina no hemos podido hacer a lo mejor algunos aportes museológicos que nos hubieran gustado. Pero por el tema de dineros.

C.A.: que nos hubieran gustado...

S.M.: Hubieran tenido que pedir algo a América, por ejemplo.

²⁴³ Véase el video de "No fueron solos" y su transcripción. Aguado Serrano, Carolina y Beltrán García-Echaniz, Mariela (2012): *No fueron solos*. Museo Naval. Texto Comisarias Carolina Aguado y Mariela Beltrán García Echaniz. Video oficial de la exposición. [Video]. Disponible en: <https://vimeo.com/44615266>

C.A.: Claro, es que, por ejemplo, no hubiera encantado poder traer piezas de museos latinoamericanos,

M.B.G.E.: Sí, de Perú, de México.

C.A.: porque tiene cosas espectaculares, pero era inviable.

M.B.G.E.: El transporte era brutal. Es imposible. Unos costes ya...

S.M.: Claro.

C.A.: Entonces ha sido una de las limitaciones. Y bueno...

M.B.G.E.: Bueno.

C.A.: Bueno, lo que te comentaba.

M.B.G.E.: el audiovisual recoge (*no se entiende*) es un buen apoyo a la exposición, porque es un audiovisual bueno, un audiovisual que cuenta lo que teníamos que contar, el texto es nuestro. Y lo que pasa es que está evidentemente elaborado por una empresa profesional

C.A.: Por una empresa, profesional.

M.B.G.E.: que lo hace desde un punto de vista, claro, absolutamente audiovisual.

C.A.: claro, porque intentan buscar, y yo creo que se ve cuando llegas a la exposición, intenta la exposición desde el primer momento en que, en que entras, en que sea algo estéticamente bonito también. no? O sea que toda esta historia que te están contando visualmente también te entre por los ojos. Tiene también un ese punto de vista. Y luego en esa línea de lo que te decía Mariela de cosas que son difíciles de contar con objetos, porque no los hay o porque son muy largas de contar, hemos hecho dos o tres gráficas que serían más conceptuales, como la del mapa

S.M.: Es súper clara esa.

C.A.: u otra la gráfica que tenemos un poco al final que todavía no lo has llegado a ver, que intenta dar lo que sería muy difícil contar en texto, porque tendrías que mandar muchísima información pues darla de una forma gráfica para que sea más fácil de saber todo. Eso es un poco los elementos con los que abordar. Y luego tiene una pieza fuerte, un elemento fuerte que ha gustado mucho que es la escenografía del estrado, que es una escenografía con todos objetos de época. Eh... pero que reproduce el espacio social de esas mujeres, eso era un elemento importante.

S.M.: Antes me habías contado que se habían basado en crónicas y en cartas escritas por las mismas mujeres.

C.A.: Sí, bueno, algo de relatos que ellas han escrito, bueno pues algunas de las mujeres.

M.B.G.E.: Crónicas.

S.M.: Relatos autobiográficos.

M.B.G.E.: Sí, sí.

C.A.: Sí, sí, efectivamente. Y documentos jurídicos también, por ejemplo. Que eso es lo que te decía de los Archivos de Protocolos. Ahí se conserva bastante documentación, pues de mujeres empresarias que abrieron negocios.

M.B.G.E.: De asientos. Fulanita de tal en 1525 crea una empresa de no sé que. Entonces con nombre de paja que es un poco el que da el no, que se sabe que el nombre de paja es...

C.A.: como el que hace los establecimientos jurídicos.

M.B.G.E.: que hace los establecimientos jurídicos.

C.A.: Sí.

M.B.G.E.: pero ella está detrás.

S.M.: Sí.

M.B.G.E.: Es un poco asientos, un poco legales, digamos, ¿no?

C.A.: Y luego hay otra parte, que sería más la parte estadística que está basada en estudios estadísticos y demográficos. Y otra parte que está basada en...

M.B.G.E.: ¿A qué te refieres?

C.A.: Bueno, la parte del estrado está basada en inventarios de época y ...

M.B.G.E.: ah, sí, en inventarios de época, por ejemplo, de viajeros, por ejemplo, que hacían viajes por España entonces iban, acudían a las casas de la ciudad y te describían las casas. Entonces la verdad es que está todo, todo, toda la información de la exposición está documentada fielmente en archivos. En libros... hemos leído alguno, pero no hemos hecho, lo que no hemos hecho es sacar información de interpretaciones.

S.M.: Claro

M.B.G.E.: Ni de novelas, ¿sabes? Hemos ido directamente a las fuentes.

S.M.: A las fuentes. Un punto crucial es cómo interpretar esas fuentes, por ejemplo, las estadísticas, está claro, son estadísticas y no se le puede dar vuelta. Pero todo lo que son cartas, crónicas, ¿en qué se basaron para hacer esa interpretación? ¿Tenían alguna teoría digamos, feminista?

M.B.G.E.: No.

C.A.: No.

M.B.G.E.: Porque vamos a ver. Las cartas son cartas, cartas, por ejemplo, de un señor o de una señora que le cuenta cuestiones a su marido.

S.M.: ¿Pero ¿cómo analizaron esas cartas?

C.A.: En realidad lo que hemos intentamos sacar de esa documentación es cuál fue la experiencia vital de estas mujeres, ¿no? Lo que ellas apuntan en esas cartas que vivieron. Entonces te dan datos desde, datos muy prácticos, por decirlo así. Pues hay mucha correspondencia de hombres que escriben a su mujer que está en España y le dicen oye vente a América que hay oportunidades, pero aquí es todo muy caro, entonces tráete buenas telas, tráete vestidos, o sea, un poco, preparar el viaje. Y hay otros datos más emotivos, más de sentimientos de ellas, de bueno, de mi marido se ha ido y yo lo que quiero es irme con él, no quiero estar aquí esperando.

M.B.G.E.: son muy reales, son como crónicas.

C.A.: Está claro, como distintos puntos de vista.

S.M.: O sea, que para analizarlos se basaron en la posición lógica de mujer de ustedes.

M.B.G.E.: Exacto.

C.A.: Sí, claro.

S.M.: ¿No, no recurrieron a alguna teoría literaria especial?

C.A.: No, no.

M.B.G.E.: La verdad es que no. Es que es...todo lo que leímos es muy visceral.

S.M.: Aha.

M.B.G.E.: ¿Sabes lo que te digo?

S.M.: Sí, sí, perfectamente.

M.B.G.E.: es igual que las crónicas de algunas de estas mujeres que cuentan su propia experiencia, su vida en un barco, o sea, sus propios... de la aventura tal cual. Pues, es que es como es, es decir, que tiene una interpretación muy clara. Como una carta que escribes tú, o una crónica que escribes tú de algo que has hecho.

S.M.: Sí, sí, sí. Entonces no conocen a ninguna narratóloga que esté trabajando en especial sobre estos textos.

C.A.: No, no.

S.M.: O sea con alguna visión particular, así.

M.B.G.E.: Que yo sepa no.

C.A.: Porque sí que es verdad, que nosotros, a ver como expresamos esto no somos muy partidarios de la historia de géneros, o sea, no es nuestra línea, nuestra corriente,

¿no? Por decirlo así. Por ese ideal que tienen de plantear dos géneros, aquí están unos y aquí está otro. Y el riesgo que hay de posicionarte en el lado contrario. Durante x años hemos estado anulados. No se hablaba de nosotros, ahora vamos a anular a los otros. Entonces el planteamiento no era ese. El planteamiento era simplemente decir aquí están nuestras mujeres, hicieron esto y lo contaron de esta forma, lo sintieron de esta forma. Porque es un poco lo que, lo que refleja la documentación que hemos encontrado.

S.M.: O sea, mostrar lo que durante años había estado negado o, o...

M.B.G.E.: Es una ventana.

C.A.: Sí, eso, eso es.

S.M.: Fantástico. ¿Cuál es la idea principal, el objetivo de la exposición, para ustedes?

M.B.G.E.: Esto.

C.A.: El objetivo principal es ese. Es una ventana a... el mostrar.

M.B.G.E.: Mostrar. Es una ventana, o sea, dar...

C.A.: posibilidad.

M.B.G.E.: posibilidad a la presencia de la mujer en la conquista y crónicas fundamentalmente.

C.A.: Y luego tiene una segunda que para nosotros nos parece muy importante y es que aunque las mujeres participaron en acciones de conquista, hicieron hechos importantes, la conquista se hubiera podido hacer sin la presencia de las mujeres pero...

S.M.: ¿Se hubiera podido?

M.B.G.E.: La conquista, el descubrimiento sí.

C.A.: La conquista, sí, la conquista y el descubrimiento sí. Lo que no se hubiera podido llevar a cabo es la colonización, el poblamiento de esta región, o sea, es un poco...

M.B.G.E.: Porque esta conquista, en principio que pueda realizar, que hay mujeres que estuvieron en primera línea...

C.A.: Sí, cogieron la espada, el escudo, ¿no?

M.B.G.E.: Lo que queremos resaltar es eso, la idea de la mujer pobladora. La mujer que transplanta su cultura, sus costumbres. Esa es la mujer que queda porque permanece, la que da permanencia a esa colonización. Es el pilar de la familia, es el centro de la familia ¿no? Y la que, y la que construye esa nueva sociedad

M.B.G.E.: Está claro.

C.A.: Mujer española y la mujer indígena, las dos.

M.B.G.E.: Los dos elementos.

S.M.: Los dos pilares. **¿Tocan el tema de Malinche?**

C.A.: Sí.

M.B.G.E.: Sí.

C.A.: Sí porque nos parece una figura clave...

M.B.G.E.: Y bacateada.

C.A.: En la historia. Y muy bacateada además.

M.B.G.E.: También ha sido...

S.M.: Porque la importancia lingüística es innegable, ¿no?

M.B.G.E.: Sí.

C.A.: Desde los dos puntos de vista.

M.B.G.E.: Claro.

C.A.: O sea, por un lado, esta mujer porque estas mujeres españolas, es una de las cosas que nosotros casi siempre decimos porque nos llama la atención que aquí en España nunca lo ha dicho nadie abiertamente. Y es que hoy por hoy se habla castellano en toda Iberoamérica porque es la lengua materna de estas mujeres, no de los hombres. Los hombres no son los que transmiten la lengua, eso no.

S.M.: ¡Qué interpretación interesante! Es verdad.

M.B.G.E.: *(asiente con la cabeza)*

C.A.: Todos hablamos y en todos los idiomas la interpretación lingüística es así. Se habla de lenguas maternas, no paternas.

S.M.: Sí, sí.

C.A.: O sea, el idioma paterno es el segundo idioma que aprendes, por decirlo así, ¿no? Entonces, eso es la primera huella de las mujeres allí y eso aquí nunca se ha dicho. ¿Sabes? una de las primeras lecturas. Esa lectura lingüística tiene también reflejo en la parte de la mujer indígena. La mujer indígena juega un papel fundamental en la conquista, eh... por el tipo de diplomacia que se utilizaron en las culturas indígenas, ¿no? Entonces, el hecho de que se sellaran pactos con el tratar de mujeres...

S.M.: Sí.

C.A.: la lectura más inmediata que tú puedas recibir de eso es que los hombres vivían muy bien porque mujeres que les regalaban daban cariño. Es como un poco la lectura más inmediata, pero eso tiene una lectura secundaria muy importante y es que éstas mujeres que entablaron relaciones con los españoles más o menos consentidas, eh...,

fueron una forma de penetración también porque les permitieron moverse por un entorno social y un entorno lingüístico que ellos desconocían.

S.M.: Claro.

C.A.: Entonces ellas ahí juegan un papel determinante. Las mujeres indígenas son más difíciles de rastrear que las mujeres españolas porque si fijate, las mujeres españolas en las crónicas de los españoles prácticamente no hablan de ellas...

M.B.G.E.: Nada. Imagínate de las indígenas.

C.A.: Imagínate de las mujeres indígenas.

M.B.G.E.: Pero es verdad que Malinche está muy, muy...

C.A.: Y luego claro, Malinche es que es una figura CLAVE. Y que ha sido...

M.B.G.E.: Por su propio pueblo...

C.A.: Claro.

M.B.G.E.: Que la considerada una, una...

S.M.: Una traidora.

M.B.G.E.: Una traidora.

C.A.: Una traidora. Muy maltratada porque la visión un poco del español sería esa misma idea de, de en la visión de la conquista, de la Leyenda Negra y la visión indigenista. Pues esto es un poco el mismo planteamiento, esta mujer para los españoles fue una indígena que se enamoró perdidamente de Cortés y como estaba locamente enamorada hacía lo que él le daba la gana, y el punto de vista mexicano de que fue la gran traidora de su pueblo.

S.M.: Sí.

C.A.: Y siendo una figura muy desconocida, en realidad, esta mujer lo que fue es una diplomática espectacular, una estrategia espectacular. Con unas capacidades de comunicación brutales. Es difícil ponerse en la mente de esta, de esta mujer. Y por qué ella actúa de una determinada forma, es porque está enamorada de Cortés, es porque quiere traicionar a su pueblo porque se considera

M.B.G.E.: a... a... a nadie. Además, todo el mundo sabe que,

C.A.: sometida por eso. Pero nosotros no queríamos llegar a la lectura, ¿no?

M.B.G.E.: las luchas entre los aztecas y los mayas eran brutales, es decir, que la traición entre los mayas no existía, que ellos no se pueden soportar.

C.A.: Eso.

S.M.: Sí, sí.

M.B.G.E.: Y de hecho una de las causas de la conquista, de la colo..., digamos de la posible, eh... no sé cómo, no quiero llamarle, bueno de la, de la, de que la conquista avanzara, bien rápido y fuera efectiva fueron las luchas internas entre ellos mismos.

S.M.: Claro. Se fueron dividiendo y aprovecharon.

C.A.: Evidentemente.

M.B.G.E.: Eso fue, eso fue... vital y fundamental. Pero bueno...

C.A.: Y ellas ahí jugaron, o sea, estas mujeres indígenas ahí juegan un papel muy importante.

S.M.: Claro.

C.A.: Porque, porque...

S.M.: Fue un grupo, no fue solo Malinche.

M.B.G.E.: *(asiente con la cabeza)*

C.A.: Claro, claro, no, no. Es que a Cortés le dieron centenares de mujeres durante la conquista.

M.B.G.E.: Y tuvo un hijo con él, eso creo que también tiene mucho nombre.

S.M.: Claro.

C.A.: Claro. Pero otras muchísimas, entonces, estas mujeres, no solo fueron las primeras madres de mestizos, sino que fueron pareja de esos hombres. Y en ese papel de pareja, les introdujeron en su sociedad, también en muchísimos aspectos porque la relación íntima une en muchas formas.

S.M.: Y sí, y sí. Lo que decías con respecto al idioma materno es que, si las españolas no hubieran ido,

M.B.G.E.: Claro.

S.M.: y las indígenas solo hubieran tenido, o sea, solo hijos con los españoles, el idioma que hubiera predominado hubiera sido el de los indígenas.

C.A.: Yo no sé hasta qué punto hubiera predominado el idioma indígena.

M.B.G.E.: Hombre.

C.A.: Pero no se hubiera implementado.

M.B.G.E.: Hombre, lo fundamental de la conquista de los españoles es que la mujer es la que transmite eso. El hombre por, quieras o no, el hombre, no transmite eso, el hombre está guerreando, el hombre no está en casa.

S.M.: Claro, no está educando a los hijos.

M.B.G.E.: Y sobre todo en esa época menos, ¿no? La mujer en España, la mujer española acogía, llegaba allí y acogía a los hijos de él con, con las indias.

C.A.: Es una cosa..., una cosa curiosa, claro.

M.B.G.E.: sí, sí. Bajo su tutela, esto está claro.

C.A.: ... que asumían ese papel de figura femenina de la casa, de madre, de ese hogar que se establecía ahí en el que quedaban integrados hijos legítimos e hijos naturales de los maridos bajo su tutela.

S.M.: Es muy fuerte, ¿no?

M.B.G.E.: Sí, sí.

C.A.: Es una historia eh...

M.B.G.E.: ... que está pasando y eso lo comentaba alguien, ahora sí está pasando. Si tú te separas y vas a vivir con una persona que tiene hijos que a sus hijos tú los acojas. Eso es sería, es lo perfecto, ¿no?

S.M.: Claro, sí, tipo patchwork family o algo así. (*Risas*)

M.B.G.E.: (*Risas*)

C.A.: Y eso, la documentación habla de eso.

M.B.G.E.: *Modern family* (*Risas*)

S.M.: Sí. (*Risas*)

C.A.: Sí, es buenísima esa serie. Hay muchísimas reclamaciones, ¿no?, de mujeres de que buscan justificaciones. Ellas piden pues que se les conceda alguna encomienda o algún... para mejorar su situación y su argumentación, es decir, yo mantengo, soy mujer de conquistador, o viuda de conquistador o hija de conquistador, mantengo una casa poblada por mis hijos legítimos...

M.B.G.E.: Y los tuyos.

C.A.: y con los hijos naturales de mi marido.

M.B.G.E.: Claro.

C.A.: O sea, esa es una... y ahí es donde ella refleja que estoy aquí y que soy el pilar de esto que es lo que estoy viviendo.

S.M.: Y volviendo al tema de Malinche, a nivel..., bajo el punto de vista de lingüístico, creen que hubiera sido posible si ella no hubiera existido.

M.B.G.E.: ¿El qué, la...?

S.M.: La conquista, digamos.

C.A.: ¿La conquista? Yo creo que fue determinante.

S.M.: Para mí también.

C.A.: Yo vamos, lo tengo clarísimo.

S.M.: Sí.

M.B.G.E.: Bueno, es que, claro, el conocer el lenguaje maya y que no le (*no se escucha*) además entonces ...

C.A.: Y no solo, es que claro, conjugaba dos cosas fundamentales. A mí me parece un personaje apasionante por la trayectoria vital, o sea, desde una persona que la regalan varias veces en su vida, ¿no?

S.M.: Sí.

C.A.: Que es dramático desde niña, sabes que desde niña la venden sus padres. Es una cosa como brutal eso.

M.B.G.E.: Y pasa por uno por otro, por otro.

C.A.: Pasar de mano en mano, ¿no? Pues eso de, soy un regalo literalmente, que te dan al que sea. Esa trayectoria, ¿no?, de pasar de ser alguien de un linaje ¿no? dentro de la sociedad mexicana, eh..., pasar a formar parte de la sociedad española, eh, le da una, eh..., pasando por ser esclava, o sea, le da una trayectoria como, como curiosa, le da una posición no solo de los conocimientos lingüísticos sino una posición de relacionarse, de saberse relacionar, desde las relaciones de la elite, que es de donde ella procede, a las relaciones de los indígenas.

M.B.G.E.: O sea, y encima de eso, saber las lenguas antiguas.

C.A.: Esa gira social y ese ascenso van unido a la capacidad lingüística, eh.

M.B.G.E.: Es una capacidad de la lengua que no es fácil tampoco.

C.A.: Es una persona que se sabe desenvolver en... en ambientes tan dispares....

M.B.G.E.: Y encima poderlo expresar porque inicialmente te puedes desenvolver y no tener esa capacidad analítica.

S.M.: Sí, y ella lo reunió todo.

M.B.G.E.: Claro.

C.A.: Efectivamente, lo ha reunido porque lo que debía ser es una persona muy inteligente, claro.

S.M.: Sí.

C.A.: Que tiene esa capacidad de supervivencia, en primer lugar...

S.M.: Sí.

M.B.G.E.: Sí.

C.A.: ...de superación psicológica

M.B.G.E.: De adaptación.

C.A.: a todos esos....

M.B.G.E.: De adaptación.

C.A.: De adaptación, o sea, eso es significativo una persona con mucha inteligencia. De hecho, Cortés habla muy, muy poco de Malinche, muy poco. Si tú lees las cartas de Cortés de la conquista.

M.B.G.E.: Y eso. ¿Eso es por qué es? Eso sí que no lo entiendo. Porque evidentemente estuvo enamorado de ella.

S.M.: También, ¿no?

C.A.: Yo creo, creo que estaba enamorado de ella, sí, claro.

S.M.: Y por ahí porque le quitaría...

C.A.: El protagonismo.

S.M.: Sí, protagonista era..

C.A. : Porque Cortés tenía un referente muy marcado del héroe clásico. O sea, el tenía una formación, es decir, universitaria.

M.B.G.E.: Claro porque ...

C.A.: ... el había estado en la...

M.B.G.E.: Sí, como diciendo, no

C.A.: ...Universidad de Alcalá. Tenía, tenía...

M.B.G.E.: Como diciendo yo creo que me lo he ganado yo.

S.M.: Solo.

C.A.: Solo. O sea, él era un bajo hidalgo que pasa por la universidad de Salamanca y se encuentra siendo el amo del mundo prácticamente.

M.B.G.E.: Claro.

C.A.: De un mundo que ha descubierto, eh, gracias en gran parte a esta mujer. Pero él bueno, está, es un señor del siglo XVI que no deja a las mujeres. En España no dejaban de ser ciudadanos de segunda.

M.B.G.E.: Totalmente.

C.A.: Por mucho que la quisiera, eh, y que en la intimidad la valorara...

M.B.G.E.: Si, pero no, no da...

C.A.: ...públicamente... Entonces a él no... no le interesa destacar a esa persona porque la fama es de él.

S.M.: Sí.

C.A.: Esa fama del hombre del siglo XVI, ese referente.

S.M.: Es que por ahí ni se lo planteó.

C.A.: No, yo pienso que no.

S.M.: Nunca.

C.A.: Si tú te pones un poco en la mentalidad del hombre del siglo XVI, ellos tenían la idea de, eh, la fama, la fama terrenal, es un poco el triunfo sobre la muerte, es lo que tú vas a en esta vida. Ellos tenían muy claro esa idea y yo creo que Cortés refleja un poco ese esquema. ¿No? Entonces el encuentro es fama y sabe que va a pervivir, además lo deja escrito de su puño y letra, quiero decir, que tiene clarísimo que eso perviva pero que perviva como su obra. Como su actuación. Entonces, claro, él ya ahí la convierte en un personaje secundario. Aunque en su intimidad no corresponda. Yo, vamos, yo...

M.B.G.E.: Yo creo que es una cuestión del machismo puro y duro.

C.A.: Puro y duro.

M.B.G.E.: Tampoco, te imaginas, un hombre del siglo XVI, tampoco, le daba mucho más a ese tema.

C.A.: Porque fíjate hasta qué punto debió marcar su vida que a Cortés le llamaban el Capitán Malinche.

S.M.: Sí.

C.A.: O sea, a ella la llamaban Malinche porque a él le llamaban el Capitán Malinche. O sea, a él le pasan a llamar por ella, los indígenas. Tú fíjate hasta qué punto ella era determinante en su vida.

M.B.G.E.: Ella era el punto de conexión entre los indígenas.

C.A.: En esa idea, en esa idea que tú dices de la importancia de la lengua, esta mujer que tuvo x nombres a lo largo de su vida. Que, que, fíjate que capacidad de adaptación que hasta asumir que eres otra persona que te llaman de otra forma.

S.M.: Sí, sí. Como diferentes identidades, ¿no?

C.A.: Esa capacidad ella se la termina conectando a él que el nombre famoso de Malinche se lo transmite a él. Y él para los indígenas era Malinche.

S.M.: Bueno, eso fue un triunfo.

M.B.G.E.: Sí.

S.M.: Por parte de ella, ¿no?

C.A.: Ahí ves, ahí ves que ella tenía más influencia de la que...

M.B.G.E.: Sobre todo entre los indígenas, claramente. Es un poco el nexo, ¿no?

S.M.: ¡Todo un gran tema, este!

M.B.G.E.: Sí, no, no... sí, sí, sí, sí.

S.M.: **Me gustaría preguntarles ¿qué pueden decirnos sobre la estructura física de la exposición? ¿cómo la planearon?**

M.B.G.E.: Sí, digamos los módulos, ¿no?

S.M.: Sí.

M.B.G.E.: Sí, por supuesto. Bueno, los módulos también están un poquito, con el discurso de lo que queríamos contar. Entonces nos parecía importante, había, digamos como una especie de batería de temas que, que nos parecían como, como que tenían que estar, ¿no?

Entonces teníamos claro que, que en el módulo central iban a estar las mujeres lo que era, pues eso, esas pobladoras, esas indígenas, esa, esa, esa española y esa mestiza, las dos, las dos eso lo teníamos clarísimo. A partir de ahí empezamos a pensar eh, pues que el bar... que el viaje teníamos que, también que relatarlo.

S.M.: Claro.

M.B.G.E.: Lo que era ese viaje transoceánico, lo que implicaba ese viaje para la mujer, para todos, para un hombre también, pero para una mujer peor porque la intimidad, la falta higiene, todo, parece que nos acusa más, ¿no? Eso también teníamos claro. Y luego dijimos, bueno, hay una cosa que queríamos plantear también, la conquista pura y dura, es decir, lo que es el armamento, esa especie como de, de supremacía del armamento que a lo mejor no era tal, ¿no? entre el español y el indígena, ¿no? También queríamos... y luego eh..., pensamos también que teníamos que darle un poquito de cabida a la primera mujer que, que digamos que, que apostó, que apostó, por decirlo, ¿no? La reina nuestra. Es un, es otra persona netamente...

C.A.: Exactamente muy maltratada.

S.M.: Sí, ¿no?

M.B.G.E.: Que tiene mucho que decir, mucho que arriesgar, es una persona interesantísima, una... y que fue mujer y que vivió... un poco el otro día yo lo comentaba no sé con quién que

C.A.: En una visita creo ¿no?

M.B.G.E.: Sí, que ella sufrió también una absoluta..., ah... eh..., olvido ¿no? Que ella nació, nació para, pues, pues, con unas condiciones buenas en el sentido de que tenía unas... pero no nació como para reina, eso también la condicionó. La condicionó de tal forma que las rentas que le había dejado su padre, se las quitaron, es decir, ella desde el principio desde que era muy pequeña tuvo que luchar también por sus, por su propia, eh, digamos como mujer y luchar por supremacía, es decir, yo estoy aquí, yo soy aquí, está mi hermano, pero yo soy Isabel.

S.M.: Sí.

M.B.G.E.: Desde luego lo consiguió y desde luego chapó porque es que es una gran mujer es que...

S.M.: Muy fuerte, muy fuerte.

M.B.G.E.: Fuerte y pero que lo tuvo difícil, ¿eh? También, ¿eh? Entonces yo asumía un poco con estas mujeres...

C.A.: Sí.

M.B.G.E.: y es que ella tuvo que luchar por sus por su propia...

S.M.: Libertad

C.A.: Que luego le ha pasado eso, un poco lo mismo, que históricamente ha pasado por ser por ser la mujer de.

M.B.G.E.: Además.

C.A.: La mujer de

M.B.G.E.: Además, además.

C.A.: cuando ella era la fuerte, era la inteligente, era la que tenía una visión de estado y una visión de política

M.B.G.E.: (*no se entiende*)

C.A.: que no tuvo el marido. Absolutamente moderna para la época ¿no?

M.B.G.E.: De hecho, en este caso, en el caso del descubrimiento de América, eh, que es un hecho bastante importante, digamos que, bueno, de hecho, marca, en España marca la Historia Moderna, ¿no? Pues, ese empeño suyo, entonces queríamos resaltar eso ¿no? que ella fue la que se empeñó en este, en esta empresa porque evidentemente era una empresa que en principio era costosa ¿sabes? Y después los (*no se escucha*) habían valorado y habían dicho no. Y Fernando dijo, mira esto... y dijo no, no, sí, sí, sí. Queríamos resaltar por eso empieza ¿no? Por eso empieza con ella, luego con el propio viaje. Luego se habla de la Conquista pura y dura, de que evidentemente fue, lo que decía antes Carolina, o sea, que fue una empresa militar.

C.A.: Es una empresa militar.

M.B.G.E.: Militar y brutal como todas, pero está claro que España es la única que pudo acometer esta empresa. Porque es el único país ¿no? Y luego ya el, el, el, el centro, digamos el eje que es el eje importante es el de ellas mismas. El de hablar un poco, pues, de la india, de la mestiza, de la española y de la criolla, que ya fue pues la mujer posterior.

S.M.: Claro.

M.B.G.E.: Que de hecho es la que informa. Se hacían (se crean...) unos

S.M.: Sí, sí, sí. **¿Y en la exposición hay algún intento de alentar la interacción entre el público y las obras expuestas? ¿Pensaron alguna vez?**

C.A.: Y bueno, en origen barajamos ideas, sí. Pero bueno, como lo que te comentábamos al principio de ese ajustarnos a la realidad, ¿no?

S.M.: Los gastos.

C.A.: De bueno esto es el presupuesto que tenemos y esto es lo que tenemos que hacer. Eh, pues optamos un poco por, eh, quedarnos en ese primer punto que ya era un gran logro, ¿no? Es decir, bueno, queremos apuntar estas cinco o seis ideas y dejarlas bien asentadas sobre el montaje de la exposición.

S.M.: **¿Se complementa la exposición con algún otro tipo de actividad pública?**

M.B.G.E.: Ahora, ahora, si te interesa el viernes hay unas conferencias.

C.A.: Bueno, nosotros participamos un poco en la mesa redonda y hemos invitado a una escritora española que ha publicado una novela sobre una de las mujeres de las que hablamos en la exposición. Un poco pues para dar ese punto de vista que era una cosa que a nosotros nos resultaba muy interesante porque prácticamente las, los primeros en reivindicar las mujeres que han participado en la conquista y colonización de América han sido novelistas y especialmente mujeres. Iniciados por Allende con Inés del Alma mía. Y de allí ya han...

S.M.: Pero con novelas históricas.

C.A.: Sí, con novelas históricas.

S.M.: ¿Pero que a pesar de eso fueron un punto de partida para concientizar a la sociedad? ¿Digamos?

C.A.: Sí, sí, sí. Claramente.

S.M.: Y a partir de eso al mundo científico. **¿Existe la posibilidad de que la exposición tenga una continuidad? ¿Vamos a ver la segunda?**

M.B.G.E.: A ver...

C.A.: Lo primero que hemos conseguido es prorrogarla. Que ya es una...

M.B.G.E.: Que ya es...

C.A.: De por sí es un logro.

S.M.: En principio era hasta el 30 de septiembre.

C.A.: Sí, hemos conseguido cerrar la prórroga ayer mismo, o sea, esto es: primicia.

M.B.G.E.: Sí.

C.A.: Vamos

S.M.: ¡Qué bien!

C.A.: Y estamos trabajando con, bueno, ha tenido muchísima repercusión eh..., en prensa, pero también en instituciones que tienen que ver con, bueno pues, con difusión de la cultura española. Y la, el posicionamiento de la mujer. Entonces estamos trabajando la posibilidad de itinerar la exposición. Con, con distintas instituciones.

M.B.G.E.: A ver qué pasa. (no se escucha bien)

S.M.: O sea, ¿cuándo va a cerrar la exposición? ¿Hasta cuándo está?

M.B.G.E.: En diciembre.

C.A.: En diciembre.

M.B.G.E.: Hasta diciembre está aquí.

S.M.: En Madrid y quizás...

C.A.: Y a partir de allí empezaríamos la itinerancia.

M.B.G.E.: Sí...eh... pues eso hay bastantes instituciones.

S.M.: ¿Y qué ciudades?

M.B.G.E.: Sevilla es una ciudad...

S.M.: Clave, ¿no?

C.A.: Clave, sí. Nos gustaría, sí.

S.M.: ¿Y la ampliarían quizás, ahí?

C.A.: A ver, la cuestión es que es un momento económico muy malo.

M.B.G.E.: Ya sabes... que te vamos a contar a ti que tú no sepas.

S.M.: Está, está difícil.

C.A.: Y la itinerancia de las exposiciones es muy cara por todo el tema de transporte de piezas.

M.B.G.E.: Están dando presupuestos recortados al máximo, al máximo. Todas las instituciones un poco culturales de España están recortadas al máximo. Entonces pues habrá que hacer un poco de unión de puertas.

C.A.: Eso, eso es. Bueno, es un proyecto que lo que estamos haciendo es implicar las máximas instituciones posibles para poner de peque, de pequeñas cantidades hacer algo, algo posible.

S.M.: ¿Entonces se puede decir que la exposición superó las expectativas que tenían?

M.B.G.E.: Absolutamente.

C.A.: Absolutamente. Absolutamente, en todos los aspectos porque nosotros eh..., bueno, una de las cosas que teníamos muy claro, realmente, lo que queríamos transmitir, pero éramos conscientes que hablar de Conquista de América tenía sus riesgos también. Y no hemos tenido ninguna crítica.

M.B.G.E.: No, porque además “Conquista de América” es un término absolutamente... vosotros lo empleáis también.

S.M.: Sí.

C.A.: Sí, sí, sí.

M.B.G.E.: ¿No? En la facultad, ¿no? Conquista de América.

S.M.: Sí.

C.A.: Pero bueno estaba también esa otra lectura, esa otra visión de la Leyenda Negra

M.B.G.E.: Sí.

C.A.: Y la visión indigenista estaba ahí, pues teníamos...

M.B.G.E.: En las visitas propias del museo hemos incrementado un 20 %

S.M.: ¡Wow!

C.A.: Sí.

S.M.: Bueno, yo vengo desde Alemania especialmente por esto.

M.B.G.E.: Mira, ves.

S.M.: Por esta exposición.

C.A.: O sea que sí ahí ha superado las expectativas, bueno, en todos los niveles. La repercusión en medios, no solo en prensa nacionales, sino que han venidos medios de Dinamarca, de Polonia, de Italia, de Alemania. O sea, ha tenido un..., repercusión en sitios que no...

S.M.: Porque es una primicia mundial

C.A.: Creemos que sí.

M.B.G.E.: Sí, sí. Sí, sí, es la primera vez que se toca, la primera vez que se toca el tema y la primera exposición, que yo sepa, pues en un espacio. Claro, pues eso fue para nosotros un poco un reto. Y un desafío, ¿sabes?

S.M.: Sí, sí, sí.

M.B.G.E.: Era un poco de decir, bueno, vamos a ver este tema cómo, cómo lo tratamos.

S.M.: ¿Tuvieron algún contacto con museos, por ejemplo, de México o de Perú?

M.B.G.E.: No, no porque desde el minuto 1...

C.A.: No porque teníamos muy claro que con el presupuesto que teníamos no podíamos.

M.B.G.E.: No podíamos, no podíamos ni hacerlo casi aquí. Porque es un presupuesto absolutamente ínfimo. No te puedes imaginar, no te puedes imaginar lo que ha sido montarlo y...

S.M.: El esfuerzo.

M.B.G.E.: El esfuerzo por todo.

C.A.: Sí porque hay una...

M.B.G.E.: El esfuerzo ha sido absolutamente nuestro. Quiero decir que ha sido de nosotros.

C.A.: ... hay una parte de, pues esa falta de recursos de intentar suplirla con esfuerzo personal y con ingenio.

M.B.G.E.: Sí, sí, totalmente.

C.A.: Claramente, vamos. Entonces...

M.B.G.E.: Yo me tengo que ir que me están esperando, ¿vale?

C.A.: Tienes la visita esta.

M.B.G.E.: Sí, sí. Te dejo con Carolina.

S.M.: Muchísimas gracias.

M.B.G.E.: De nada, de nada.

S.M.: Después de este recorrido titánico, por el enorme recorrido histórico, geográfico que abarca la exposición ¿cambió la visión de ustedes de las mujeres? Porque supongo que encontraron cartas o textos que no conocían cuando hicieron la investigación.

C.A.: Eh...

S.M.: ¿O era lo que esperaban?

C.A.: ¿Cambió la visión? Yo creo que en realidad nos confirmó una cosa, que las mujeres siempre decimos y que después de todo lo que hemos visto, pero bueno, que es una realidad. Que las mujeres en situaciones extremas son más fuertes. Son más fuertes psicológicamente, creo que psicológicamente por una cuestión determinante y es que yo tengo a mis hijos, a mi familia y yo tiro para delante con lo sea, y tiro, yo. Y luego por la parte física, ¿no? Al vivir unas situaciones extremas la mujer necesita menos recursos para mantenerse unos días que un hombre. Y más que un hombre de esta época clave. Ellos eran guerreros. Ellos necesitaban un consumo energético fuerte para mantenerse en esa acción de conquista.

S.M.: Pero eso se ve muy bien en las cartas de Mencía Calderón ¿no? Cuando dice que fueron el soporte psicológico. Pero no dice psicológico, lo dice con otras palabras, pero se entiende.

C.A.: Se entiende que fueron, que fueron ese apoyo. Lo ves en más personajes, por ejemplo, en Inés Suárez, bueno, ella hace suyo el proyecto del hombre ¿no? De su

hombre, por decirlo así. Lo lleva hasta donde lo puede llevar y la gente que formaba parte de esa expedición la adoraba, o sea, la consideraba pues, un poco la madre de todos ¿no? Por ese papel de curarles, de buscarles alimento, de solucionar lo que... las necesidades básicas. ¿no? Entonces ahí ves esa fuerza de estas mujeres ¿no? Entonces yo, no es que haya cambiado la visión, no, nos ha confirmado cosas, cosas que, que... que, bueno, confirmado, que parecen tópicos ¿no?

S.M.: Sí.

C.A.: en muchos aspectos. Pero qué bueno, como casi todos los tópicos tienen su parte de, su parte de realidad. Y luego, pues tienes esa otra parte, ¿no? Llegando también por la línea del tópico de esa idea de que detrás de un gran hombre siempre hay una gran mujer.

S.M.: Sí, sí.

C.A.: Pues eso, en muchos aspectos en muchos casos es así, en muchos casos ellas partes a grandes proy..., a grandes proyectos por él, por la obra de él, por el proyecto de él la obra que ellas hacen suyo. Y luego muchas, en muchos casos lo continúan porque él desaparece. Lo que es curioso y mucho en la vida de muchas mujeres, el punto de inflexión es la muerte del marido. En muchísimos casos. Y luego lo que sí nos ha cambiado la visión, un poco que eso lo hemos descubierto después, y que mucha gente cuando nos habla, cuando habla con nosotros de la exposición nos plantea ¿no? el decir, bueno, ¿qué pensáis que estas mujeres encontraron, ¿no? en ese Nuevo Mundo? Y creo que...y las dos coincidimos un poco en lo mismo, que encontraron libertad. Yo no sé si fueron buscando libertad. Pero sí tengo claro que la encontraron porque ellas partieron de una sociedad en la que eran ciudadanas de segunda, que estaban siempre supeditadas a la tutela de un varón. Esto en España como en toda Europa ¿no? en aquel momento, eh... y que iba a durar hasta muchísimos años después. Que desde que nacían era el padre, el marido o el hermano el que tomaba decisiones por ella, eh... en donde no recibían prácticamente ninguna educación. Se las preparaba para cumplir otros papeles ¿no? Y ellas por distintas circunstancias personales se embarcan a esta aventura y van hasta un mundo que está en construcción, que es más permeable y que le permite jugar roles que no hubieran podido jugar en España. Entonces alcanzan la libertad, yo no sé si la buscaban.

S.M.: Los confines era más laxos.

C.A.: Efectivamente. Yo no sé si la buscaban pero que desde luego la encontraron. En España estas mujeres no hubieran, eh... no hubieran liderado esas sociedades de distintos puntos de vista. Desde puntos de vista políticos, económicos, eh..., sociales, ¿no? de ser pilares sociales, educativos, de... humanitarios, ¿no? hubieran jugado.

S.M.: Pero el rol masculino también cambió un poco.

C.A.: Sí, claro que sí.

S.M.: Porque se han dejado manejar, se han dejado liderar. Algo que en España no hubiera sucedido. Si moría un hombre, un capitán en América, existía la posibilidad de que la mujer, la viuda, tomara el mando. En España nunca hubiera pasado.

C.A.: Es algo que España se estaba empezando a apuntar porque en España cuando en el siglo XVI cuando parte toda la empresa americana, España acababa de salir de la Reconquista ¿no? Entonces es un momento en el que hay un excedente de mujeres porque ha habido una alta mortandad masculina, eh..., tanto en escenario de los últimos momentos de la Reconquista y en las guerras en Flandes y también por los hombres que embarcan a América. Entonces hay un excedente de mujeres, de mujeres que tienen poca salida, que la salida en aquella época era o el casamiento o el convento. Entonces no tenían más decisiones. Eh... y en esa sociedad empieza a fraguarse la figura de la mujer viuda que empieza a tener más margen de actuación. Y que ha empezado a gobernar los señoríos que había en Castilla, bien porque el hombre había fallecido o porque hacía años que estaba guerreando. Entonces ellas ya en algunos puntos habían empezado a ocupar esa posición de, bueno, yo me he quedado sola regentando esto. Pero era más oculto. O sea, ellas al irse allí obtienen esa libertad y una cierta equiparación. Un poco lo que hablábamos con Cortés, funciona un poco como partner ¿no? de estos hombres, de las acciones que hacen. Y en las crónicas esto ligeramente se apunta, aunque ellos no quieren dar ese protagonismo porque tienen esa visión masculina ¿no? de que ellas son la parte débil, son la parte secundaria, son a las que hay que proteger y conducir en la vida ¿no?

S.M.: Y a todos estos datos se llega solamente por las cartas. Por lo que ellas han... por los relatos privados.

C.A.: Sí, yo creo que sí. Todo esto es nues.... la interpretación a la que nosotros hemos llegado a base de escuchar lo que ellas han dejado escrito ¿no? Las huellas que van dejando en muchísimos aspectos. Pero, por ejemplo, en la carta que te comentábamos antes ¿no? De Isabel de Bobadilla a Hernandarias. Hernandarias era un verdadero bruto, pero bruto de haces lo que yo digo o te mato. O sea, era un cafre,

y esta mujer cuando él se va a América ella dice yo me voy contigo, la carta es brutal porque le dice algo así como eh... “donde quiera que te lleve la suerte, sábetete que te he de seguir” ¿no? O sea, el planteamiento de donde tú vayas, voy yo ¿no? Y al final de todo ella le dice “ésta es mi decisión tomada no de forma imprudente sino meditada, o consientes que vaya contigo o me cortas la cabeza”. Porque ella sabía quién era, sí, vamos.

Porque ella sabía muy bien como era su marido. Claro. O sea, que ahí ves ese planteamiento de ellas de decir bueno: aquí estoy yo y me empeño en esto. Y luego tiene un componente importante que también es un componente estatal, la Corona española tiene el interés y en la misma forma que se había hecho en el proceso de expulsión del musulmán ¿no? Es que nosotros queremos conquistar territorio, avanzar en nuestra conquista de territorio y queremos establecernos, establecer colonias. Y queremos establecer colonial supedi... sustentadas sobre el modelo de familia católica que vivía en ese momento en España, de tradición judeocristiana, que bueno, sigue siendo hoy una seña de identidad en España, ser un miembro de familia en muchísimos aspectos. Aunque bueno, el esquema de familia ha ido variando en estos últimos años. ¿no? Bueno, pues, hay una Real Cédula de la Corona española que dice que los hombres que viajen a América tienen que viajar acompañados de sus familia, de sus mujeres y de sus hijos. Y que si no es así se les da un plazo de dos años para reclamar a la mujer o para contraer matrimonio. O sea, que también hay una voluntad estatal de estas mujeres para venir por voluntad personal pero también inmersas en esa voluntad de estado de queremos poblar este territorio, queremos poblarlo con nuestro modelo social y cultural.

S.M.: Claro.

C.A.: Y eso es, bueno, eso se lo construye el Nuevo Mundo. Por eso te comentaba antes Mariela que el sustrato fundamental donde ya supongo que quiere transmitir y sobre el que quiere llamar la atención, es el de esa mujer pobladora. En ese sentido nos interesaban menos los nombres ¿no? O sea, no nos preocupaba tanto el identificar a esa mujer, sino saber que estaba ahí, que había jugado ese papel y que había transplantado su cultura, que había educado ella a sus hijos con su forma de ver la vida, ¿no? Y que eso es un poco lo que va construyendo esa sociedad.

S.M.: esa sociedad. Claro.

C.A.: Y eso, bueno, tú, tú que conoces Iberoamérica se puede rastrear en muchos puntos.

Incluso hoy en día de la sociedad. En muchísimos niveles, lingüístico, artístico, culinario, eh, de organización social, religioso.

S.M.: Es que la mujer fue la que (*no se escucha*) también.

C.A.: En muchísimos niveles, ámbitos. Es un poco el último mensaje que plantea la exposición. Y que yo creo que es el que es más importante que permanezca.

S.M.: Sí, sí, importante. Bueno, muchísimas gracias por todo.

C.A.: De nada, de nada.

S.M.: Y felicitaciones otra vez por la repercusión de la exposición.

C.A.: Muchas gracias.

Madrid, 16 de agosto de 2012

Anexo 1 Resumen

La Literatura Hispanoamericana se remonta al encuentro de culturas por parte del Almirante Cristóbal Colón y los pueblos originarios americanos en 1492. Colón y los primeros españoles llevaron una nueva cultura y el germen de la nueva expresión literaria (Oviedo, 1995: 72). La literatura brotó en América con los conquistadores a través de formas básicas como los romances, plegarias, sátiras, canciones populares y otras de mayor importancia como la crónica, el teatro y la poesía popular (Oviedo, 1995: 72). A este grupo heterogéneo de documentos como cartas, relaciones y crónicas que escriben capitanes, soldados, frailes e intelectuales en América o sobre América durante la colonia y la conquista se denomina “Crónicas de Indias”. Este corpus textual que conforman las crónicas de Indias constituye una *unidad* porque tiene en común el referente, o sea, el descubrimiento y la conquista de Indias y ciertas fronteras cronológico-ideológicas (Mignolo, 1982: 58).

Mignolo señala durante el siglo XVI que el vocablo *crónica* tuvo una trayectoria paralela al vocablo *historia* (1982: 75). Sostiene que conocer la evolución del término es fundamental porque es el punto de partida para identificar el tipo de discurso al cual se refiere quien lo emplea, ya sea mediante uno o ambos vocablos. El vocablo se origina en la palabra *historia* (del griego ἱστορία) y “significa también el informe de lo visto o lo aprendido por medio de las preguntas” (Mignolo, 1982: 75). El vocablo no contiene en su definición ningún componente temporal. El vocablo *crónica* se usaba para denominar el informe del pasado o la anotación de los acontecimientos del presente, fuertemente estructurados por la secuencia temporal. Era como una lista organizada sobre las fechas de los acontecimientos que se desean conservar en la memoria (Mignolo, 1982: 75). Con la llegada a América de los españoles, estos textos precisos y formales evolucionaron y se transformaron en observaciones, fantasías y sugerencias de los cronistas.

El discurso de los primeros autores hispanoamericanos presenta características que hacen a estos textos únicos. Los narradores testigos de las crónicas de Indias son narradores autodiegéticos y homodiegéticos. Los letrados alternan elementos factuales y ficcionales. A esta alternancia de los autores, López de Mariscal, la define como el *discurso de ficción*, y por otro lado, el *discurso histórico*, o sea, el *fáctico* (López de Mariscal, 2004: 187).

Rolena Adorno presenta un trabajo sobre las *Polémicas sobre la posesión de las Indias en las letras hispanoamericanas* (2009) y presenta tres argumentos sobre la

ficcionalidad y factualidad del papel de las letras coloniales en la literatura latinoamericana. En primer lugar, las crónicas de Indias no solían orientarse por eventos históricos sino por los debates sobre éstas: el derecho o no de imponer el dominio español sobre los nativos. En segundo lugar, estas crónicas se pueden descubrir cómo la literatura de ficción deriva del género de la historia y por último, la centralidad en la tradición cultural hispanoamericana de los debates está todavía presente en obras actuales (Adorno, Rolena, 2009: 68).

Los criterios de los textos del corpus de este trabajo son los siguientes: documentos escritos, *monolingües* en castellano, excepto la *Historia general de las cosas de Nueva España*. Se trata de un corpus diacrónico (1492-1609) que tiene como referente común a América. Todos los autores son hombres y españoles a excepción de Cristóbal Colón que es italiano. Según el ámbito social de los autores, se trata de un navegante y comerciante, dos de ellos pertenecen a familias con un cierto origen noble y a su vez son militares, dos son soldados de la conquista y tres son sacerdotes, dos de ellos dominicos y uno franciscano. Las narraciones se efectúan desde diferentes puntos de americanos. Se dividieron a los cronistas en: cronista del encuentro a Cristóbal Colón y el *Diario de a bordo* (1492); y de la conquista y exploración a Hernán Cortés y las *Cartas de Relación* (1519-1526); Bernal Díaz del Castillo y la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* [1541-1558?] (1632); Bartolomé de las Casas y la *Brevísima relación de la Destrucción de las Indias* (1552); Álvar Núñez Cabeza de Vaca y la *relación de los naufragios y comentarios* [1558], Jerónimo de Vivar y la *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* [1540-1579] (1905); Bernardo de Sahagún y la *Historia general de las cosas de Nueva España* [1540-1579]; Reginaldo de Lizárraga y la *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* [1602-1609] (1916).

En esta tesis se analiza la mirada de los cronistas de las mujeres españolas, indias y mestizas. Se analiza a los cronistas según la representación estereotípica que realizan de las mujeres y se observa si existe la figura femenina en las crónicas y cómo es. La condición de las mujeres ha estado desde hace siglos marcada por su posición de subordinación respecto a la del hombre y por su exclusión de la mayoría de las áreas de actividad vinculadas de una u otra manera al ejercicio de alguna forma de poder dirigida por el discurso teológico, científico y jurídico. Esto trajo el inconveniente que los derechos femeninos no han sido los mismos que los de los varones. Para encontrar estas representaciones en los cronista se plantean tres vertientes siguiendo a Rolena

Adorno (1988: 59) a modo de reconstruir la relación entre el discurso caballeresco español y el indianista: 1. se ubica al amerindio que es percibido por el sujeto colonizador con una visión europeizante; 2. se encuentra la figura del indio y de la india, percibidos nuevamente con un visión europeizante, como lector de textos europeos y creador de discursos nativos; y por último, el sujeto colonial amerindio como productor de discursos históricos.

Los sujetos cronistas siguen una visión común de la conducta femenina entre el *deber ser* y el *deber estar* en la sociedad de corte español. Esto dio lugar a que se reproducirán diferencias entre la imagen de la mujer española y la mujer indígena. Consecuencia de esta diferencia entre la mujer española y la americana, entre otras, será que la *conducta esperada* que tienen los conquistadores no será la que hallarán en América. Por lo tanto, como parte del proyecto colonizador algunos de los cronistas eclesiásticos querrán imponer sobre las mujeres indígenas patrones de comportamiento europeo.

Se analiza la casi cancelación femenina de las crónicas para algunos autores como Cortés y la descripción minuciosa de otros cronistas como Lizárraga o Sahagún.

En cuanto a la escritura femenina, aunque no está prevista en el corpus, se puede decir que considerando a Muriel (2000), Lavrin (1990) y otros autores, no constan documentos escrito por mujeres cronistas o al menos que el manuscrito haya sobrevivido a los siglos de principios del siglo XV, por lo tanto, hay una ausencia notable de textos de autoría femenina. Durante el período colonial comprendido por esta tesis que va hasta el siglo XVI, el corpus textual de autoría femenina es incipiente, solo se cuenta con cartas privadas, la carta de Isabel de Guevara a la Princesa Juana, unos textos de la Adelantada Mencía Calderón y como anteriormente dicho, algunos fragmentos de crónicas conventuales que cita Muriel (2000: 44).

Anexo 2 English Summary

Spanish-American literature can be traced back to the meeting of cultures by Admiral Christopher Columbus and the native American peoples in 1492. Columbus and the first Spaniards brought a new culture and the germ of new literary expression (Oviedo, 1995: 72). Literature sprouted in America with the conquistadors through basic forms such as romances, prayers, satires, popular songs, and others of greater importance such as the chronicle, theatre and popular poetry (Oviedo, 1995: 72). This heterogeneous group of documents such as letters, reports and chronicles written by captains, soldiers, friars, and intellectuals in America or about America during the colony and the conquest is called "*Crónicas de Indias*" (Chronicles of the Indies). This textual corpus that makes up the Chronicles of the Indies constitutes a unit because it has in common, the discovery and conquest of the Indies, and certain chronological-ideological boundaries (Mignolo, 1982: 58).

Mignolo points out that during the sixteenth century the word chronicle had a parallel trajectory to the word history (1982: 75). He argues that knowing the evolution of the term is fundamental because it is the starting point for identifying the type of discourse to which the person using it refers, whether by means of one or both words. The word originates from the word history (from the Greek ιστορία) and "also means the report of what has been seen or learned by means of questions" (Mignolo, 1982: 75). The word does not contain any temporal component in its definition. The word chronicle was used to denote the report of the past or the annotation of the events of the present, strongly structured by the temporal sequence. It was like an organised list of dates of events that one wished to keep in memory (Mignolo, 1982: 75). With the arrival of the Spaniards in America, these precise and formal texts evolved and were transformed into observations, fantasies, and suggestions of the chroniclers.

The discourse of the first Spanish-American authors presents characteristics that make these texts unique. The eyewitness narrators of the chronicles of the Indies are autodiegetic and homodiegetic narrators. They alternate factual and fictional elements. López de Mariscal defines this alternation of authors as fictional discourse, and on the other hand, historical discourse, that is, factual discourse (López de Mariscal, 2004: 187).

Rolena Adorno presents a paper on the *Polémicas sobre la posesión de las Indias en las letras hispanoamericanas* (2009) and presents three arguments on the fictionality and factuality of the role of colonial letters in Latin American literature. First, the

chronicles of the Indies tended to be oriented not by historical events but by debates about them: the right or wrong of imposing Spanish rule over the natives. Secondly, these chronicles can be discovered as fictional literature derived from the genre of history, and finally, the centrality in the Hispano-American cultural tradition of the debates is still present in current works (Adorno, Rolena, 2009: 68).

The criteria for the texts in the corpus of this work are as follows: written documents, monolingual in Spanish, except for the *Historia general de las cosas de Nueva España*. It is a diachronic corpus (1492-1609) with America as a common reference point. All the authors are male and Spanish, with the exception of Christopher Columbus, who is Italian. According to the social sphere of the authors, they are navigators and merchants, two of them belong to families with a certain noble origin and are also military men, two are soldiers of the conquest and three are priests, two of them Dominicans and one a Franciscan. The narratives are told from different points of view in America. The chroniclers were divided into: chronicler of the encounter to Christopher Columbus and the *Diario de a bordo* (1492); and of the conquest and exploration to Hernán Cortés and the *Cartas de Relación* (1519-1526); Bernal Díaz del Castillo and the *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* [1541-1558? (1632)]; Bartolomé de las Casas and the *Brevísima relación de la Destrucción de las Indias* (1552); Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y la *relación de los naufragios y comentarios* [1558], Jerónimo de Vivar and the *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* [1540-1579] (1905); Bernardo de Sahagún y la *Historia general de las cosas de Nueva España* [1540-1579]; Reginaldo de Lizárraga y la *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* [1602-1609] (1916).

This thesis analyses the chroniclers' view of Spanish, Indian and mestizo women. The chroniclers are analyzed according to their stereotypical representation of women, and it is observed if and how the female figure exists in the chronicles. The condition of women has been marked for centuries by their subordinate position with respect to men and by their exclusion from most areas of activity linked in one way or another to the exercise of some form of power directed by theological, scientific, and legal discourse. This brought the disadvantage that women's rights have not been the same as those of men. In order to find these representations in the chroniclers, following Rolena Adorno (1988: 59), three aspects are considered in order to reconstruct the relationship between the Spanish chivalric discourse and the Indianist discourse: 1. the Amerindian, who is perceived by the colonizing subject with a Europeanising vision;

2. the figure of the Indian, again perceived with a Europeanising vision, as a reader of European texts and creator of native discourses; and finally, the Amerindian colonial subject as a producer of historical discourses.

The chronicler subjects follow a common vision of feminine conduct between the "*deber ser*" and the "*deber estar*" in Spanish-style society. This resulted in the reproduction of differences between the image of the Spanish woman and the indigenous woman. Because of this difference between Spanish and American women, among other things, the expected behavior of the conquistadors would not be what they would find in America. Therefore, as part of the colonizing project, some of the ecclesiastical chroniclers wanted to impose European patterns of behavior on the indigenous women.

The almost complete cancellation of women in the chronicles for some authors, such as Cortés, and the meticulous description of other chroniclers, such as Lizárraga and Sahagún, is analyzed in this paper.

As for female writing, although it is not foreseen in the corpus, it can be said that considering Muriel (2000), Lavrin (1990) and other authors, there are no documents written by female chroniclers or at least that the manuscript has survived the centuries of the early 15th century, therefore, there is a notable absence of texts of female authorship. During the colonial period covered by this thesis, which goes up to the 16th century, the textual corpus of female authorship is incipient, with only private letters, the letter of Isabel de Guevara to Princess Juana, some texts by the Adelantada Mencía Calderón and, as previously mentioned, some fragments of convent chronicles cited by Muriel (2000: 44).

Anexo 3 Deutschsprachige Zusammenfassung

Die spanisch-amerikanische Literatur geht auf die Begegnung der Kulturen durch Admiral Christoph Kolumbus und die amerikanischen Ureinwohner im Jahr 1492 zurück. Kolumbus und die ersten Spanier brachten eine neue Kultur und den Keim eines neuen literarischen Ausdrucks mit (Oviedo, 1995: 72). Die Literatur entstand in Amerika mit den Konquistadoren durch grundlegende Formen wie Romanzen, Gebete, Satiren, Volkslieder und andere, die gleichfalls von größerer Bedeutung waren, wie die Chroniken, das Theater und die Volksdichtung (Oviedo, 1995: 72). Diese heterogene Gruppe von Dokumenten wie Briefe, Berichte und Chroniken, die von Kapitänen, Soldaten, Geistlichen und Intellektuellen in Amerika oder über Amerika während der Kolonie und der Eroberung geschrieben wurden, wird als "Crónicas de Indias" (Chroniken der Indias) bezeichnet. Dieser Textkorpus, aus dem die Chronik der Indias besteht, stellt eine Einheit dar, weil er einen gemeinsamen Bezug, nämlich die Entdeckung und Eroberung Lateinamerikas und bestimmte chronologisch-ideologische Grenzen aufweist (Mignolo, 1982: 58).

Mignolo weist darauf hin, dass das Wort *Chronik* im sechzehnten Jahrhundert eine parallele Entwicklung zum Wort *Geschichte* durchlief (1982: 75). Er argumentiert, dass die Kenntnis der Entwicklung des Begriffs von grundlegender Bedeutung ist, da sie der Ausgangspunkt für die Identifizierung der Art des Diskurses ist, auf den sich die Person bezieht, die den Begriff verwendet, sei es mit einem oder mit beiden Wörtern. Das Wort stammt von dem Wort *Geschichte* (aus dem Griechischen ἱστορία) und "bedeutet auch den Bericht über das Gesehene oder Gelernte durch Fragen" (Mignolo, 1982: 75). Das Wort enthält in seiner Definition keine zeitliche Komponente. Das Wort *Chronik* wurde verwendet, um den Bericht über die Vergangenheit oder die Kommentierung der Ereignisse der Gegenwart zu bezeichnen, die stark durch die zeitliche Abfolge strukturiert sind. Es ist ähnlich einer organisierten Liste mit Daten von Ereignissen, die man im Gedächtnis behalten wollte, zu verstehen (Mignolo, 1982: 75). Mit der Ankunft der Spanier in Amerika entwickelten sich diese präzisen und formalen Texte weiter und wurden in Beobachtungen, Fantasien und Vorschläge der Chronisten umgewandelt.

Der Diskurs der ersten spanisch-amerikanischen Autoren weist Merkmale auf, die diese Texte einzigartig machen. Die Augenzeugen der indigenen Chroniken sind autodiegetische und homodiegetische Erzähler. Dabei wechseln sich faktische und fiktionale Elemente ab. López de Mariscal definiert diesen Wechsel der Autoren als

fiktionalen Diskurs und auf der anderen Seite als historischen Diskurs, d.h. als faktischen Diskurs (López de Mariscal, 2004: 187).

Rolena Adorno präsentiert einen Beitrag zu den *Polémicas sobre la posesión de las Indias en las letras hispanoamericanas* (2009) und stellt drei Argumente zur Fiktionalität und Faktizität der Rolle der kolonialen Buchstaben in der lateinamerikanischen Literatur vor. Erstens orientierten sich die indigenen Chroniken in der Regel nicht an historischen Ereignissen, sondern an Debatten darüber, ob es richtig oder falsch war, die spanische Herrschaft über die Eingeborenen durchzusetzen. Zweitens können diese Chroniken als fiktionale Literatur entdeckt werden, die aus dem Genre der Geschichte abgeleitet ist, und schließlich ist die zentrale Bedeutung der Debatten in der hispanoamerikanischen Kulturtradition auch in aktuellen Werken noch präsent (Adorno, Rolena, 2009: 68).

Die Kriterien für die Texte des Korpus dieser Arbeit sind die folgenden: schriftliche Dokumente, einsprachig in Spanisch, mit Ausnahme der *Historia general de las cosas de Nueva España*. Es handelt sich um einen diachronen Korpus (1492-1609) mit Amerika als gemeinsamen Bezugspunkt. Alle Autoren sind männlich und Spanier, mit Ausnahme von Christoph Kolumbus, der Italiener ist. Nach dem sozialen Umfeld der Autoren sind sie Seefahrer und Kaufleute, zwei von ihnen gehören zu Familien mit einer gewissen adligen Herkunft aber auch Angehörige des Militärs, zwei sind Soldaten der Eroberung und drei sind Priester, zwei von ihnen Dominikaner und einer ein Franziskaner. Die Erzählungen werden aus verschiedenen Blickwinkeln in Amerika geschildert. Die Chronisten wurden unterteilt in: Chronisten der Begegnung mit Christoph Kolumbus und dem *Diario de a bordo* (1492); der Eroberung und Erforschung mit Hernán Cortés und den *Cartas de Relación* (1519-1526); Bernal Díaz del Castillo und die *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* [1541-1558? (1632)]; Bartolomé de las Casas und die *Brevísima relación de la Destrucción de las Indias* (1552); Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y la relación de los naufragios y comentarios [1558], Jerónimo de Vivar und die *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* [1540-1579] (1905); Bernardo de Sahagún y la *Historia general de las cosas de Nueva España* [1540-1579]; Reginaldo de Lizárraga y la *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* [1602-1609] (1916).

In dieser Arbeit wird die Sicht der Chronisten auf die spanischen, indianischen und mestizischen Frauen analysiert. Die Chronisten werden auf ihre stereotype Darstellung von Frauen hin analysiert und es wird beobachtet, ob und wie die Frauenfigur in den

Chroniken vorkommt. Die Situation der Frauen ist seit Jahrhunderten durch ihre untergeordnete Stellung gegenüber den Männern und ihren Ausschluss von den meisten Tätigkeitsbereichen gekennzeichnet, die auf die eine oder andere Weise mit der Ausübung einer Form von Macht verbunden sind, die durch theologische, wissenschaftliche und rechtliche Diskurse gesteuert wird. Dies hatte den Nachteil, dass die Rechte der Frauen nicht die gleichen waren wie die der Männer. Um diese Darstellungen in den Chroniken zu finden, werden in Anlehnung an Rolena Adorno (1988: 59) drei Aspekte betrachtet, um die Beziehung zwischen dem spanischen ritterlichen Diskurs und dem indianischen Diskurs zu rekonstruieren: 1. der Indianer, der vom kolonisierenden Subjekt mit einer europäisierenden Vision wahrgenommen wird; 2. die Figur des Indianers, der ebenfalls mit einer europäisierenden Vision wahrgenommen wird, als Leser europäischer Texte und Schöpfer einheimischer Diskurse; und schließlich das indianische koloniale Subjekt als Produzent historischer Diskurse.

Die Untertanen der Chronistin folgen einer gemeinsamen Vorstellung von weiblichem Verhalten zwischen dem "*deber ser*" und dem "*deber estar*" in der spanischen Gesellschaft. Dies führte dazu, dass die Unterschiede zwischen dem Bild der spanischen Frau und dem der indigenen Frau reproduziert wurden. Dieser Unterschied zwischen spanischen und amerikanischen Frauen hatte unter anderem zur Folge, dass die Konquistadoren in Amerika ein *anderes Verhalten* erwarteten. Daher wollten einige der kirchlichen Chronisten im Rahmen des Kolonisierungsprojekts den einheimischen Frauen europäische Verhaltensmuster aufzwingen.

Die nahezu vollständige Auslöschung der Frauen in den Chroniken einiger Autoren, wie z. B. Cortés, und die akribische Beschreibung anderer Chronisten, wie Lizárraga und Sahagún, wird in dieser Arbeit analysiert.

Was die weibliche Schriftstellerei betrifft, so kann man, obwohl sie im Korpus nicht vorgesehen ist, unter Berücksichtigung von Muriel (2000), Lavrin (1990) und anderen Autoren sagen, dass es keine von weiblichen Chronisten verfassten Dokumente gibt oder dass zumindest Manuskripte die Jahrhunderte des frühen 15 überlebt hätten. Für die in dieser Arbeit behandelte Kolonialzeit, die bis ins 16. Jahrhundert reicht, ist das Textkorpus weiblicher Autorschaft noch sehr jung und umfasst lediglich private Briefe, den Brief von Isabel de Guevara an Prinzessin Juana, einige Texte der Adelantada Mencía Calderón und, wie bereits erwähnt, einige Fragmente von Klosterchroniken, die von Muriel (2000: 44) zitiert werden.

Eidesstattliche Erklärung

Hierdurch versichere ich an Eides Statt, dass ich die Arbeit selbständig angefertigt, andere als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und die den herangezogenen Werken wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Hamburg, den 13. Juli 2024

Unterschrift