



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA  
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**ESCRIBIR EL NUEVO MUNDO.  
LA EMERGENCIA DE LA POLITICA EN LA OBRA DE  
GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO.**

DANIEL ANDRÉS EGAÑA ROJAS

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Esteban Krotz Heberle

Asesores: Dr. Rafael Diego Fernández Sotelo

Dr. Enzo Segre Malagoli

México, D.F.

Octubre, 2013



A mi familia,  
múltiple, dispersa y diversa.

## Índice

<b>Agradecimientos</b>	<b>7</b>
<b>Introducción</b>	<b>8</b>
<i>La visión negativa en torno a la figura de Oviedo</i>	8
<i>La lectura fragmentada de la obra de Oviedo</i>	9
<i>El sentido de la totalidad en la obra indiana de Oviedo</i>	13
<i>Notas sobre la construcción de esta tesis</i>	17
<i>Relación de capítulos de esta tesis</i>	20
<b>Capítulo 1 En torno a algunos problemas generales del siglo XVI indiano: períodos, ordenamientos y política</b>	<b>26</b>
<b>Sobre límites y definiciones: el siglo XVI indiano</b>	<b>29</b>
<i>De qué siglo XVI hablar</i>	29
<i>El debate del quinto centenario</i>	32
<i>La producción discursiva en torno a las cesuras de la colonialidad</i>	41
<i>Las cesuras de nuestro siglo XVI indiano</i>	50
<b>Nuevos cuerpos: el mundo indiano desde el ordenamiento europeo</b>	<b>57</b>
<i>El Nuevo Mundo ante el naciente ordenamiento hispano</i>	65
<i>El lugar del cuerpo indiano ante el ordenamiento europeo</i>	77
<b>La política como ordenamiento: nomos, habla y los lugares de los otros</b>	<b>88</b>
<i>La violencia como límite de la política</i>	93
<i>La política como el lenguaje y la distribución de lo sensible</i>	99
<b>Cierre</b>	<b>106</b>
<b>Capítulo 2 Aproximación a la vida de Fernández de Oviedo: claves para comprender su escritura indiana</b>	<b>108</b>
<b>Vida de Gonzalo Fernández de Oviedo</b>	<b>108</b>
<i>La escritura de su vida como campo de batalla</i>	109
<i>Origen y primeros años, hidalguía y formación intelectual</i>	114
<i>Italia y el mito de Oviedo renacentista</i>	121
<i>La emergencia de la escritura, Oviedo secretario, escribano y notario</i>	125
<i>Oviedo, veedor de indias</i>	133
<i>Primer proyecto gubernamental, la provincia de Santa Marta</i>	139
<i>Gobierno en Indias, la experiencia de Santa María la Antigua</i>	144
<i>Segundo proyecto gubernamental, la provincia de Cartagena</i>	150
<i>El Sumario, hacia un giro político desde la escritura</i>	153
<i>La política desde el texto, Oviedo y el cargo de Cronista de Indias</i>	158

<i>Alcaide de la fortaleza de Santo Domingo</i>	163
<b>Oviedo y la escritura, hacia el texto del Nuevo Mundo como política</b>	<b>171</b>
<i>La escritura notarial: autorización, producción de la verdad y diferencia cultural</i>	172
<i>La escritura histórica: legitimación social y escritura oficial</i>	180
<i>La escritura como inscripción política del Nuevo Mundo</i>	184
<b>Cierre</b>	<b>192</b>
<b>Apéndices</b>	
<b>1. La bibliografía de Gonzalo Fernández de Oviedo</b>	<b>193</b>
<b>2. Cronología de la vida de Gonzalo Fernández de Oviedo</b>	<b>195</b>
<b>3. Sobre las monedas, equivalencias y valores</b>	<b>198</b>
<b>4. Principales ciudades indianas en las que vive Gonzalo Fernández de Oviedo (mapa)</b>	<b>201</b>
<b>Capítulo 3 La política indiana de Oviedo. Primera parte</b>	<b>202</b>
<b>Introducción</b>	<b>202</b>
<b>De la topografía del texto a la del espacio, la legitimación del cuerpo indiano</b>	<b>203</b>
<i>Sumario e Historia, topografía de obra indiana de Oviedo</i>	204
<i>Autorización y verdad en la obra indiana</i>	208
<i>Escritura de la historia, escritura política</i>	216
<i>Dar el cuerpo: la corporación indiana</i>	222
<b>La trama de la conquista. Apropiarse del Nuevo Mundo</b>	<b>229</b>
<i>Cuatro tipos de ceremonias de posesión en el Nuevo Mundo</i>	230
<i>Dar el nombre: marcación y bautismos en el Nuevo Mundo</i>	240
<b>Utilidad de Indias. Poner en valor los objetos</b>	<b>249</b>
<i>La ambivalencia del oro</i>	251
<i>Ordenar la flora, el principio de similitud</i>	257
<i>Ordenar la fauna, el criterio alimentario</i>	262
<i>Los panes indianos y la aproximación culinaria</i>	268
<i>Las nuevas especias indianas</i>	274
<b>Capítulo 4 La política indiana de Oviedo. Segunda parte</b>	<b>277</b>
<b>Introducción</b>	<b>277</b>
<b>Los Indios del Nuevo Mundo</b>	<b>278</b>
<i>Lengua, comunicación y registro</i>	281
<i>La diversidad de las costumbres indígenas</i>	287

<i>El mal entre los indígenas: la sodomía</i>	293
<i>El mal entre los indígenas: sacrificio y canibalismo</i>	297
<i>Violencia contra los indígenas</i>	303
<b>Dios, las Indias y el diablo</b>	<b>313</b>
<i>Dios como actor de la Historia</i>	313
<i>La acción de Dios como antagonismo</i>	318
<b>De la guerra de conquista y la emergencia de la política indiana</b>	<b>327</b>
<i>El orden en cuatro tiempos, de la conquista a la colonización</i>	329
<i>La polis indiana</i>	334
<b>El gobierno de Indias</b>	<b>340</b>
<i>El ejercicio gubernamental de Oviedo</i>	341
<i>El mal gobierno de los otros</i>	346
<i>El buen gobierno como modelo y pedagogía</i>	349
<i>Los límites de la pedagogía</i>	353
<b>Conclusiones</b>	<b>355</b>
<i>El lugar de enunciación soberano</i>	<b>355</b>
<i>La violencia en la emergencia de la política</i>	359
<i>El problema de la población</i>	362
<b>Bibliografía</b>	<b>366</b>

## Agradecimientos

Aunque profundamente personal, la escritura de esta tesis sólo fue posible gracias a un entorno colectivo. En primer lugar quisiera agradecer al programa de Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana que me acogió como alumno y dio un espacio para desarrollar esta reflexión. También quisiera agradecer a la Beca presidente de la República (homologada a Becas Chile) de Chile y la Beca Conacyt de México que financiaron mis estudios de posgrado e hicieron posible materialmente la presente investigación. Asimismo, agradezco al Dr. Esteban Krotz quien, a pesar de la distancia, pudo dirigir el proceso de elaboración de esta tesis. Al Dr. Enzo Segre que leyó y comentó este trabajo y participó activamente en todos los coloquios del posgrado. Al Dr. Diego Fernández quien leyó y comentó este y un trabajo anterior, recomendándome valiosa bibliografía historiográfica. A la Dra. Margarita Zarate y el Dr. Pablo Castro quienes en representación del comité de posgrado leyeron esta tesis en tiempo record. A los profesores del posgrado que me mostraron nuevas perspectivas de la antropología, las cuales inevitablemente incentivaron la reflexión presente en este texto. A Socoro Flores, sin cuya ayuda y disposición el paso por el posgrado habría sido imposible.

Pero la escritura de un texto tan largo desborda en muchos sentidos los marcos institucionales. Por ello agradezco también a los amigos que conocí en el posgrado, especialmente a Florencia Mercado, Nancy Wence y Lina Rosa Berrio. Los compañeros de extranjería que conocí y reconocí en México, especialmente a Gonzalo Aguirre, Claudia Chamorro, Paula Contreras, Nicolás Orellana, Tuline Gülgönen, y en general a toda la comunidad chileanga. A mis amigos de cocina, con los que pude evadirme sanamente de la monotonía del trabajo académico.

También quiero agradecer a mi familia mexicana que me acogió en este enorme país: a Gustavo, Guadalupe, Emiliano y el otro Gustavo, a mi prima Caracol y a Ximena, así como el clan García. A mi familia de Chile y otras latitudes: a mis padres (la Sole y el Pepe) y a mis hermanos (Sebastián, Pedro, Lucía, Ismael, Juan José, Felipe, Margarita y Jacinta), y toda la familia extensa y política que me acompañó en mi vida en México desde la distancia y visitándome.

Por último, quisiera agradecer especialmente a la compañera de vida con la que me embarqué en toda esta aventura de la extranjería y la posgraduación, Carla Pinochet Cobos, sin cuya compañía y amor la realización de esta tesis simplemente no hubiera sido posible.

## Introducción

### *La visión negativa en torno a la figura de Oviedo*

Salvo algunas excepciones la figura de Gonzalo Fernández de Oviedo suele ser leída casi bajo una única clave interpretativa. Aquella por la cual éste hace metonimia de la brutalidad hispana en la conquista del Nuevo Mundo. Aunque Oviedo no haya sido precisamente un hombre de armas, es su escritura, su descripción de la población indiana, lo que lo transforma en un ideólogo de la conquista y el imperio Español. Esta postura se encuentra, por ejemplo, en la caracterización de Oviedo que realiza Anthony Pagden, quien en su *European Encounters with the New World* (1998) plantea que Oviedo trata y caracteriza a los indígenas como criaturas sub-humanas.

Si bien esta visión sobre Oviedo no es del todo errada, descansa en gran parte en una lectura sesgada de su obra indiana. Como hizo notar Josefina Vázquez, el estudio del indígena en Oviedo se ha construido más sobre prejuicios que en una lectura detenida de su obra: “numerosas veces [dice] se le ha achacado parcialidad a sus apreciaciones, sin analizar verdaderamente estas, sino exclusivamente partiendo de los juicios que lanzó el padre Las Casas” (Vázquez 1957:484)<sup>1</sup>. Asimismo, Félix Bolaños (1990a; 1990b) reconstruye cierta genealogía en la cual plantea que la figura de Oviedo ha sido escasamente estudiada, enmarcándose la mayor parte de las referencias a ella en lo que llama “panegírico y libelo del primer cronista de Indias”. Si el “panegírico” tendría su origen en las múltiples alusiones autobiográficas con que Oviedo salpica su obra, las que luego son retomadas acriticamente por el editor de su *Historia general* en el siglo XIX, José Amador de los Ríos (1851), el “libelo” se habría iniciado —como planteaba Vázquez— con la figura de Las Casas:

“La caracterización de Oviedo como enemigo de Las Casas y opositor a sus planes humanitarios y cristianos ha sido un legado lascasiano repetido por muchos historiadores. Este legado implica la identificación del cronista con personajes directamente asociados

---

<sup>1</sup> Al igual que casi toda su obra, la lectura del indígena en la obra indiana de Oviedo suele estar marcada por una perspectiva fragmentaria. La mayoría de los trabajos modernos indagan la obra de Oviedo bajo la preocupación de analizar determinados grupos étnicos —o geográficamente situados— eludiendo emitir juicios generales sobre la visión del indígena indiano. Así Flores Macal (1978) recurre a la obra indiana de Oviedo para estudiar la población del Darién prehispánico, Meléndez (1978) lo hace para dar cuenta de la estructura de los chorotegas, y Molina de Lines y Piana de Cuestas (1978) para analizar a los indígenas de Costa Rica en el momento de la colonización. En cierto sentido, esta visión fragmentaria ha impedido desmontar la extendida noción de que sobre el indígena indiano Oviedo sólo poseía una visión negativa (sostenida entre otros por Coello de la Rosa 2001; Chinchilla 1949; Pagden 1998; Quirós 2003).

con la justificación de la esclavitud del indio en favor de los encomenderos, como Juan Ginés de Sepúlveda.[...] La mayoría de estas caracterizaciones caen en la perspectiva limitante y prejuiciada inaugurada por Las Casas quien presenta a Oviedo como un monstruo genocida de indios con base en una lectura parcial de su obra y que involucra la aguda animadversión de aquél contra Oviedo.” (Bolaños 1990b:632-3)

Bolaños pone en evidencia que una atenta lectura a la totalidad de la obra indiana de Oviedo contradice o al menos cuestiona esta perspectiva “libelista”<sup>2</sup>, develando asimismo que los más serios críticos de la figura de Oviedo, suelen ser conocidos “lascasianistas” de la talla de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández. En este sentido, pareciera que ante el peso de una figura como Las Casas para la historia política y filosófica de continente (Dussel 2005), Oviedo se ha transformado en un autor “menor” en la reflexión latinoamericana, soliendo ser caracterizado como la expresión del imperialismo hispano, donde su obra ocuparía el lugar de una gran justificación ideológica de la dominación, por la cual se buscaría el saqueo del continente y la explotación del indígena<sup>3</sup>.

De algún modo, esta condición de textualidad “menor” se expresa en el hecho que, sin perjuicio de la dominancia de la versión “libelista”, la crítica moderna suela girar en torno a una visión fragmentaria de la obra de Oviedo. Como da cuenta una breve revisión, la mayor parte de los comentaristas modernos establecen aproximaciones acotadas, eludiendo análisis completos de su obra indiana

### *La lectura fragmentada de la obra de Oviedo*

Aunque ampliamente conocida, la obra (y figura) de Oviedo suele ser trabajada sólo superficialmente y con bastante menos profundidad que la de algunos de sus contemporáneos. Quizás por razones inherentes a su producción textual, donde pasajes importantes de sus trabajos históricos aluden a su propia biografía, ésta se encuentra

---

<sup>2</sup> “Esta perspectiva parcial podría justificarse un tanto en Las Casas mas no en autores posteriores — especialmente aquellos que ya contaban con la edición total de la *Historia* de Oviedo a partir de 1851-1855—. Tiene además el problema de que supone un examen que no tiene en cuenta los innumerables pasajes en que Oviedo no sólo defiende al indio sino que ataca a los españoles por su crueldad. Aunque Oviedo indudablemente expresó opiniones contraproducentes para las argumentaciones indigenistas en el siglo xvi, son más frecuentes aquéllas en las que los defiende, especialmente en los libros en que se refiere a los indígenas del continente” (Bolaños 1990b:634)

<sup>3</sup> Ver, para un caso reciente, la *Crítica a la razón imperial* (2010) de Mario Ruiz, especialmente 85 y ss.

fuertemente influenciada por sus elogiosas autopercepciones<sup>4</sup>. En efecto la primera edición completa de su *Historia general y natural de Indias* está acompañada de una también primera biografía “oficial”, escrita por Amador de los Ríos (1851), en la cual éste “queda atrapado en el entusiasmo, el patriotismo y caballeridad de Oviedo y elabora una versión de su vida con los mismos criterios de selección informativa ovetenses” (Bolaños 1990b:581). Aunque nos extenderemos en este punto en el capítulo segundo, sólo un puñado de textos cubre de forma más o menos completa un pobre y generalmente acrítico acervo biográfico de Oviedo (Ballesteros 1952; 1981; Gerbi 1992; Miranda 1996; Pérez de Tudela 1959; Salas 1986). Ante la monumentalidad de su obra, sorprende el escaso interés que representa su vida y la dificultad para levantar datos precisos sobre su biografía. Por ello en el corpus en torno a Oviedo son destacables aquellos autores que buscan echar luz sobre algunos pasajes de su vida, como las aproximaciones de Otte (1956; 1958a; 1958b; 1977; 1983), las cuales indagan sobre sus actividades indianas, tanto en la esfera pública como en la privada. Asimismo también vale recalcar los trabajos orientados dilucidar ciertos problemas genealógicos de la figura de Oviedo, los que la discuten bajo la perspectivas sociales, raciales y políticas (como por ejemplo Ezquerro 1983; Miralles de Imperial 1957; Peña y Camara 1957; Uría Ríu 1960)<sup>5</sup>. Por último, un tercer grupo de artículos con orientación biográfica, si es pertinente este gesto clasificatorio, se orientan a indagar los vínculos intelectuales que Oviedo habría mantenido con cierta intelectualidad italiana, entre los que destacan los trabajos de Asensio (1949), Cro (1983), López de Meneses (1958) y Otte (1962).

De algún modo, esta clasificación precaria es un primer indicio de la aproximación fragmentaria que diversos autores realizan a la vida y obra de Oviedo. Es usual que los comentaristas modernos se preocupen de articular su reflexión en torno a un sólo detalle, desanclándolo del resto de la vida del personaje. Así, por ejemplo, el trabajo de García (1983), orientado a determinar el conocimiento pictórico (“docto”) de Oviedo, omite casi cualquier referencia concreta a las propias imágenes que éste produce (las que han sido estudiadas por Carrillo 2004; Turner 1985a). Algo similar ocurre con parte de su obra, donde los textos de Oviedo suelen ser leídos de forma autónoma, siendo generalmente desvinculados del resto de su escritura o de su biografía. Así ocurre, por ejemplo, con el análisis de Río Noguerras (1991) sobre las *Batallas y Quinquagenas*, las cuales si bien son

---

<sup>4</sup> Al punto que autores como Castellero (1957), cuestionan la imparcialidad de los juicios de Oviedo sobre las situaciones que vivió en su primera estadía en Indias.

<sup>5</sup> En este punto también pueden incluirse aquellos trabajos que, si bien no son del todo biográficos, encaran y plantean cierto nacionalismo castellano en la vida y obra de Oviedo, como los de González (1983) y Hernández (1983).

leídas como comentarios historiográficos —y no literarios—, su análisis carece de cualquier vinculación con el resto de obra historiográfica o su biografía<sup>6</sup>.

En este sentido, son los trabajos en torno al Claribalte donde esta tensión entre una lectura autónoma y otra “situada” se hace del todo evidente. Novela de caballería, el Claribalte, se separa considerablemente de las otras textualidades que producirá Oviedo a lo largo de su vida. Así, su comentaristas la suelen analizar como un pieza anómala, concordando que desde el punto de vista literario el texto carece de valor (Avalle-Arce 1974; Turner 1985b); sin embargo, éste es rescatado como instancia originaria de una literatura indiana (Turner 1976), o si se quiere, más específicamente, de una literatura colombiana (Orjuela 1985). No obstante y curiosamente, como apunta Gerbi, “la lectura del Claribalte no revela ninguna influencia “americana”, ningún eco de aquella primera instancia de Oviedo en las Indias —salvo tal vez el uso de la palabra *yerbas* como sinónimo de veneno” (1992:253). Es esta desvinculación problemática, la que lleva a Stephanie Merrim (1982) a establecer un análisis formal del texto, a fin de identificar estrategias narrativas —como la introducción ficcional de crónica y la historia— que puedan reinscribir este trabajo en la totalidad de la obra.

Ahora bien, si es posible hablar de un cuerpo crítico en torno a la obra de Oviedo, es en sus escritos indianos que éste adquiere mayor forma y diversidad. Por lo mismo, este es también el espacio más fecundo para la fragmentariedad de los análisis. Es probable que en parte se deba a cierto sentido enciclopédico que poseen los textos indianos de Oviedo (Turner 1964). En efecto, como veremos en el capítulo tercero, una de las particiones de la *Historias* opera geográficamente, dividiendo las Indias según la partición colonial. Así, son comprensibles una serie de artículos destinados a analizar provincias específicas del Nuevo Mundo, como los trabajos de Arrellano (1978), Lemistra (1978) y Otte (1958b) sobre Nicaragua, o el de Coello de la Rosa (2005) sobre Puerto Rico, sin buscar vincularlos con la totalidad indiana. Algo similar ocurre con los artículos que versan sobre la cartografía del Nuevo Mundo, los cuales discuten las opiniones y discrepancia que Oviedo sostiene hacia las cartas oficiales en regiones particulares de las Indias (Cuesta Domingo 1978; Ferrado 1957; Muñoz 1983). Asimismo, y siempre en la dimensión enciclopédica de la obra indiana, otra serie de trabajos analiza, cuestionan y pone en valor los comentarios de “la natura” que realizó Oviedo sobre el Nuevo Mundo (Álvarez 1943; 1957; Ayala 2005; Coello de la Rosa 2002a; 2006; Petit-Breuilh 2007),

---

<sup>6</sup> Desde luego, existen ciertas excepciones. Trabajos como los de Romano (1994) sobre el Catálogo Real y en menor medida el de Carrillo (1999) sobre el Libro del Blasón intentan construir una lectura más compleja y biográficamente situada.

soliendo destacar que, a pesar de que Oviedo no era propiamente una naturalista, poseían un alto detalle en sus descripciones de las aves (Álvarez 1996) y de la flora indiana (Regueiro 1983).

Otra posibilidad de leer la fragmentariedad con que la crítica se ha aproximado a la obra indiana de Oviedo tiene que ver con el propio texto indiano. La recepción moderna suele plantear que ya desde el *Sumario*, la obra indiana de Oviedo carece de un método claro, y por lo tanto de un orden preciso (Prieto 2009; Salas 1952). Así, y como veremos en el capítulo tercero, algunos autores han intentado encontrar dentro del “desorden” del *Sumario* cierto ordenamiento, argumentando que antes que un principio histórico o geográfico operaría un patrón mnemotécnico (Paden 2007; Sánchez 2004). Esta aproximación a las estrategias discursivas de la obra indiana de Oviedo abren, por una parte, una serie de preocupaciones “biográficas”, vinculadas a las condiciones de producción de la obra indiana y a los intentos de publicación (ver por ejemplo Carrillo 2002; 2004; Contreras 1983; Ramos 1969; Schuller 1917; Turner 1983); pero también impone preocupaciones de orden discursivo. Así, un número importante de análisis de la obra indiana abordarán el problema de la estructura, y de las estrategias narrativas y de legitimación a las que recurre Oviedo en la escritura de su *Historia* (Bolaños 1992; Coello de la Rosa 2004; 2007; Emilfork 1982; Mayorga 2009; Merrim 1984; Myers 1990; 1995)<sup>7</sup>.

Existe cierta paradoja entre la lectura fragmentaria de la obra indiana de Oviedo y el contenido de esta. Ya hemos visto como algunos comentaristas plantean que, en lo que respecta al problema del indígena, una lectura completa de su obra reformularía la noción hegemónica por la cual Oviedo poseería sólo una visión negativa sobre los indígenas (Bolaños 1990b; Vázquez 1957). Así, desde esta perspectiva, la lectura fragmentaria impediría ver el sentido completo de las posiciones del autor respecto a ciertos problemas del Nuevo Mundo. Pero a la vez, la obra indiana de Oviedo establecería un contenido que sólo emergería cuando es pensada desde la totalidad. De cierta manera, la *Historia natural y general de las Indias* debe ser estudiada como un todo, porque posee una intención de totalizar la descripción del Nuevo Mundo. Hablando desde la perspectiva de la historia natural presente en la obra indiana, Enrique Álvarez plantea la necesidad de verla como una totalidad, a fin de comprender la aproximación que realiza Oviedo al

---

<sup>7</sup> Estrechamente vinculado a este problema se encuentran los trabajos que ven en la apropiación lingüística del Nuevo Mundo una estrategia no sólo de legitimación de conocimiento sino que también de dominación de la alteridad; como, por ejemplo, la tesis de Oddo (2010) sobre el *Sumario* donde analiza al uso de palabras indígenas, el trabajo de Enguita (1983) sobre la incorporación del léxico minero en la *Historia*, o el artículo de Brokaw (2005) sobre la apropiación de la alteridad mediante la asimilación lingüística a la tradición eurocéntrica.

Nuevo Mundo, donde todo “es abarcado en una visión única y vívida, contemporánea, cuyo acierto o error han de juzgarse con arreglo al propio plan que el autor se ha trazado para dibujar el contorno de esta parte del mundo nuevamente adquirida y de su contenido humano, vegetal y zoológico” (Álvarez 1957:555). Para quien lee la totalidad de la obra indiana de Oviedo es evidente que junto a la suma episódica existe un sentido totalizador, índice no sólo de la obsesión de Oviedo, sino de un intento por generar un documento definitivo sobre el Nuevo Mundo. Antonello Gerbi, uno de los pocos autores que se ha preocupado de realizar un estudio completo de la obra indiana de Oviedo lo plantea así:

“Al mismo tiempo, la obra será omniabarcadora. No es el único rasgo medievalizante de la historiografía de Oviedo, pero si ciertamente el más genérico y formal, esa su ansia de meterlo todo en su *Historia*, de hacer de ésta un *speculum novi mundi*, como si hubiera el peligro de que América desapareciera apenas acabada su descripción. Su *Historia* no es sólo historia, es a la vez crónica y cosmografía, botánica y etnografía, un animado bestiario y un libro de prodigios. *Nihil Americani a me alienum puto*” (Gerbi 1992:274).

#### *El sentido de la totalidad en la obra indiana de Oviedo*

Tanto la crítica libelar como la lectura fragmentaria de sus comentaristas modernos ha terminado por relegar a un plano erudito el estudio de la totalidad presente en la obra indiana de Oviedo. Aunque la fragmentariedad no impone necesariamente análisis deficientes sobre este o aquel aspecto de la obra de Oviedo, creemos que sí impide ver una dimensión fundamental del trabajo sobre el Nuevo Mundo; a saber, aquella que gira en torno a la idea de un orden indiano.

Curiosamente y como acabamos de ver, más que el orden, sus comentaristas suelen destacar la carencia de método, es decir, el (aparente) desorden como guía de los textos indianos de Oviedo. Asimismo, trabajos que encaran la totalidad de la obra indiana, como el de Gerbi (1992), replican el desorden, o más bien, cierta organización episódica/enciclopédica que marca la lectura de la *Historia*. Pues bien, si esto es así, de qué orden estamos hablando. Aunque como veremos en el capítulo tercero la obra indiana de Oviedo se despliega bajo cierto patrón geográfico, no es precisamente éste orden al que nos referimos cuando leemos obra indiana como totalidad. Por el contrario, nuestro interés se mueve más bien en las posibilidades que abre una lectura política de los escritos de Oviedo, es decir, cómo cierta propuesta de orden indiano deviene en ordenamiento.

Pero una lectura política de la obra indiana no es del todo novedosa. Como vimos, parte de la crítica tiende a vincular a Oviedo con una justificación de la acumulación primitiva del imperialismo hispano, mediante la acepción incuestionada de la violencia y explotación de la población indígena (Moreiras 2000). Aunque esta lectura suele ser imperante en la tradición libelar (Pagden 1998; Ruiz 2010), también está presente en trabajos como el de Carrillo (2004), el cual si bien se aproximan rigurosamente a la totalidad de la producción indiana de Oviedo suponen —quizás de una forma más sofisticada— una vinculación entre ésta y una apropiación del Nuevo Mundo por parte de un naciente imperio hispano.

Si bien es indudable que la vida y obra de Oviedo se insertan en la expansión, dominación y colonización hispana del Nuevo Mundo, la idea de reducir sus escritos indianos a una función imperial resta la posibilidad de pensar su particularidad en el concierto textual del emergente horizonte indiano. Asimismo, sobra decir que la perspectiva de la función imperial supone cierta homogeneidad por parte del “imperio” hispano, esto es, presume que una *única* razón fue desplegada en el Nuevo Mundo para ejecutar un sólo modelo colonial. Como veremos en el capítulo primero, la dificultad para definir el momento de la consolidación de lo colonial indiano es suficiente para desestimar la tesis de *una* sola razón imperial; por el contrario —a nuestro modo de ver— lo que hay durante el siglo XVI, y especialmente durante la primera mitad, es la emergencia de múltiples y continuas negociaciones políticas del espacio indiano, donde la textualidad de Oviedo ocupa sólo una posición.

Es justamente desde esta perspectiva que nuestra investigación plantea leer la obra indiana de Oviedo bajo una óptica política. Si las Indias se constituyen como el espacio colonial, como una “zona de contacto” (Pratt 2010:19-40) entre la población europea y la indígena, entonces el *Sumario de la natural historia de Indias* y la *Historia general y natural de las Indias* -escritas por el primer cronista de Indias- son también una propuesta sobre *lo que son, lo que deben ser y cómo deben gobernarse las Indias*. Para formularlo en términos más formales, la hipótesis de esta tesis plantea que la obra indiana de Gonzalo Fernández de Oviedo no sólo es una obra descriptiva de la realidad indiana sino que puede, y debe, ser leída como una propuesta política del emergente horizonte colonial.

Para evitar equívocos, la hipótesis requiere ser puntualizada. En primer lugar, nuestro planteamiento no remite a una simulación, esto es, no implica que el *Sumario* o la *Historia* se sustraigan a su condición historiográfica y, disfrazados de ella, escondan un

sentido político ulterior. Por el contrario, en una primera instancia, sólo intenta hacer explícito el vínculo que existe entre historia y política, entre historiografía y poder (De Certeau 2010). Pero en segundo lugar, y como ya hemos querido apuntar, tampoco propone que el discurso indiano de Oviedo se articule como el discurso político sobre el Nuevo Mundo. Por el contrario, creemos que la obra indiana de Oviedo debe ser leída como partícipe de un proceso histórico de incorporación del Nuevo Mundo al imaginario eurocéntrico. Es decir, como una posición y una propuesta respecto a la política indiana y no un modelo acabado o una descripción final, por más que este sea precisamente el deseo y la intención de Oviedo.

Esta distinción no es ajena a nuestro problema. Como veremos en el capítulo tercero, es la aspiración a la totalidad la que concede a la obra indiana de Oviedo una dimensión política particular. Dar cuenta de la totalidad geográfica e histórica de las Indias<sup>8</sup>, significa producir un texto ineludible para cualquier política indiana emanada desde la metrópolis; pero también, dar cuenta de la totalidad geográfica e histórica implica definir los límites y el contenido del nuevo cuerpo colonial. Ingenuo sería, no obstante, creer que la obra indiana de Oviedo es la única de su tipo. Aunque no siempre con las mismas pretensiones, cada crónica del siglo XV y XVI puede ser leída como un comentario a este cuerpo en construcción. Por ello Oviedo invierte más de una página en argumentar la legitimidad y veracidad de su escritura por sobre otras versiones contemporáneas, con las que dialoga y polemiza.

Sin embargo, lo que ahora nos interesa no es destacar la utilidad de la obra indiana para las políticas coloniales, sino la pretensión de Oviedo de definir un cuerpo específico. Aunque cada fragmento de su texto indiano aborda este nuevo cuerpo, creemos que sólo una lectura completa de su obra permite comprender la aspiración totalizante de la voluntad de Oviedo. En nuestra lectura, elementos aparentemente anodinos como la descripción de una fruta, un animal o una costumbre indígena adquieren un nuevo sentido cuando son puestas en relación con la totalidad de la obra indiana. Y este es profundamente político.

Funcionario de un orden monárquico en expansión, Oviedo reconoce en el despliegue hispano una relación de pertenecía y subordinación del Nuevo Mundo a la Corona castellana, es decir, establece una continuidad colonial entre el ordenamiento eurocéntrico y la situación indiana. Sin embargo, y aquí radica quizás lo más interesante

---

<sup>8</sup> La omisión de casi cualquier referencia al periodo prehispánico refuerza la idea de que para Oviedo, las Indias deben ser leídas como el producto del contacto entre la población europea y la indígena.

de la propuesta, la obra indiana de Oviedo también plantea una relación de discontinuidad entre ambos espacios, concediéndole cierta autonomía al Nuevo Mundo. No una autonomía en el sentido de independencia, pues Oviedo nunca negaría la preminencia monárquica sobre el mundo indiano, rechazando continuamente las rebeliones de indígena y españoles frente a la Corona; sino más bien una autonomía en su acepción originaria, es decir, en el sentido de darse un nonos, un ordenamiento propio.

Si bien las relaciones coloniales poseían una larga data en la tradición eurocéntrica, las Indias supusieron nuevas formas de colonialidad, desconocidas para las monarquías españolas, portuguesas o cualquier otra de la república cristiana. Más allá que desde una perspectiva histórica (post fáctica), la colonialidad del Nuevo Mundo se haya traducido en la racialización del trabajo, el eurocentramiento del capitalismo mundial (Quijano 2000) o la emergencia de un sistema mundo capitalista (Wallerstein 2007), la apertura del Nuevo Mundo ante el imaginario eurocéntrico significó para sus contemporáneos la posibilidad creativa de pensar nuevos ordenamientos. Desde luego, en una variante institucional esto desencadenó textos canónicos como la Utopía de Tomás Moro (Fernández Retamar 2004), la que a su vez repercutió en la misma colonización del Nuevo Mundo (Imaz 1982:15 y ss.; Zavala 1937). Aunque la elaboración de propuestas utópicas en los siglos XVI y XVII es, de algún modo, un ejercicio excepcional, el acto de pensar la colonia no se limita a este tipo de textualidad. Quizás un poco más concreto, el trabajo de indiano de Oviedo también es una forma creativa de reflexión sobre el Nuevo Mundo, sobre la emergente “zona de contacto” indiana. Pero a diferencia de la utopía, ésta no está deslocalizada en esa ninguna-parte inaccesible; por el contrario su territorialización (el territorio, el continente, pero también su contenido) es fundamental para generar nuevos sentidos, nuevos ordenamientos.

De este modo, la obra indiana de Oviedo participa de los que nominalmente podríamos llamar con O’Gorman cierta “invención de América”<sup>9</sup>, en tanto se inserta como propuesta dialógica sobre lo que las Indias (“América”) son y deben ser. Pero lo hace no sólo delimitando cuerpo geográfico en el imaginario eurocéntrico, sino que además le asigna un contenido específico, distribuyendo actores, objetos, hitos, para luego dotarlos de significado. Por ello, cobra especial importancia para nuestra perspectiva el hecho que la obra indiana de Oviedo no sólo sea una historia general (social, “humana”), sino que

---

<sup>9</sup> Decimos “nominalmente” porque no pretendemos plantearlo en los términos estrictos que O’Gorman trabaja, es decir, “invención” del ser ontológico “americano” para la conciencia eurocentrada, sino como la construcción colectiva de marcaciones sensibles que generan determinados ordenamientos de la realidad social, intercultural, etc. Volveremos a la propuesta de O’Gorman en el capítulo primero.

tanto en el Sumario como en la Historia incluya la dimensión “natural” del Nuevo Mundo. En nuestra propuesta de lectura, el ejercicio creativo y reflexivo que concede a la obra indiana de Oviedo un carácter político pasa justamente por esta visión “extra-humana” que si bien a momentos distancia el texto de los problemas institucionales (formas de gobierno, organización social, jerarquías, etc.) lo ubica de lleno en el problema del ordenamiento. A nuestro modo de ver, la idea de política como ordenamiento (Schmitt 1979:63 y ss.), es decir, no sólo como relaciones sociales de sujetos autónomos suspendidos en una trama vaga sino que situados en un espacio específico marcado socioculturalmente, nos permite ampliar la comprensión de la naciente política indiana tanto a las complejidades coloniales de las relaciones interétnicas como a la conceptualización y apropiación del espacio y los objetos.

#### *Notas sobre la construcción de esta tesis*

Como plantea en una entrevista Carlo Ginzburg siguiendo a Granet, el método de una investigación no es otra cosa que el camino una vez que este ha sido recorrido (Ginzburg y Sofri 1999:268). Conviene pues, anotar algunas palabras sobre el camino que produjo el texto que ahora se lee.

Nuestra investigación sobre la obra indiana de Oviedo es la continuación de una reflexión iniciada tiempo atrás sobre la posibilidad de pensar el Nuevo Mundo como espacio en el cual una política, vinculada pero distinta a la eurocéntrica, tenía lugar. La premisa era más o menos la siguiente: si, como ha enunciado Arendt (1997:45), la política ocurre entre los hombres, el dato para nada irrelevante de la población nativa del Nuevo Mundo debía repercutir en cualquier política que se desarrollara en suelo indiano. No costará trabajo entender que si la afirmación anterior tenía algo de asidero, este se encontraba antes que en un espacio teórico en las múltiples prácticas desplegadas durante el siglo XVI en el Nuevo Mundo.

Aunque en trabajos anteriores ya habíamos iniciado esta reflexión, analizando crónicas de conquista (Egaña 2006), la tesis doctoral presentaba la oportunidad para confrontar nuestras ideas ante una textualidad mayor. Narrativas generales como las historias indianas del siglo XVI se presentaban como los candidatos más atractivos para nuestra investigación. En un primer momento pensamos en estudiar, comparativamente, dos cuerpos de “historias” producidos en el siglo XVI indiano, a saber, la de Oviedo —de la que esta tesis se ocupa— y su símil (Historia de las Indias) escrito por Bartolomé de las

Casas. Aun cuando no eran exactamente asimilables una a la otra (en términos de contenido), nuestra idea inicial de una investigación comparativa suponía adaptar la propuesta de White (2005:13-50), de que toda historiografía contiene —a veces implícitamente— una filosofía de la historia, a la posibilidad de ver en los textos historiográficos indianos el desarrollo de cierta política del Nuevo Mundo; es decir, de algún modo, creíamos que historiografías distintas contenían propuestas de políticas indianas diversas.

El proyecto comparativo fue desechado por algunas razones. En primer lugar, por la envergadura de éste; pero además, porque rápidamente notamos que existía una fuerte asimetría entre el estudio de Las Casas (y su obra), y el de Gonzalo Fernández de Oviedo. Mientras que para el primero la bibliografía crítica era abismante, para Oviedo ésta era más escasa, limitada y de difícil acceso. Pero no sólo eso. Como ya hemos apuntado en esta introducción, la asimetría también se orientaba a una valoración dispar: si, salvo contadas excepciones, Las Casas era reconocido como un “defensor de Indias”, una posición importante dentro de la reflexión crítica sobre el siglo XVI indiano le atribuía a Oviedo un papel determinante en la ideología colonial y el exterminio indígena.

De algún modo, esta asimetría hizo que la figura y obra de Oviedo adquiriera mayor atractivo para nuestra investigación. A primera vista, la envergadura de su obra indiana contrastaba con el (escaso) espacio que la crítica —especialmente latinoamericana— le había dedicado. Asimismo, si efectivamente ésta era un elemento determinante en la instauración de cierta colonialidad indiana, su estudio llamaba a realizar una lectura política de la misma.

Aunque de carácter histórico, la investigación se realizó sobre fuentes impresas. Gracias a la edición moderna de 1851, la *Historia General y Natural de las Indias de Oviedo* es accesible en un sólo cuerpo. Ediciones posteriores, como la de Juan Pérez Tudela Bueso de 1959 (que aquí utilizamos en una segunda edición de 1992) nos permitieron, junto al Sumario de la *Natural Historia de las Indias* (utilizamos la reimpresión de 1996 de la edición de 1960 de Fondo de Cultura Económica), acceder cómodamente a la obra indiana de Gonzalo Fernández de Oviedo.

Tras una primera aproximación a la obra, recopilamos y revisamos la bibliografía crítica que existe en torno a Oviedo y sus escritos. Vale la pena detenerse brevemente en este punto. Es evidente que una revisión total de esta literatura es, sino imposible, fácticamente improbable. Siempre existe la posibilidad de obviar involuntariamente determinado texto crítico. Sin embargo, la revisión de la misma bibliografía de aquellos

escritos que versan sobre la vida u obra de Oviedo nos permitió identificar, a grosso modo, el núcleo de esta literatura crítica. Para acceder a ella, recurrimos a las bibliotecas universitarias mexicanas y chilenas, así como a los sistemas de archivos digitales existentes. Desde luego, bajo esta mecánica hubo textos a los que, sabiendo sus referencias bibliográficas, fue imposible acceder digital o físicamente; sin embargo, creemos que su número es marginal.

Ahora bien, una segunda limitante de este corpus crítico estuvo determinada por el idioma. La bibliografía revisada estuvo conformada, en su mayor parte, por textos escritos castellano e inglés. En principio, no nos cerramos a la revisión de textos en portugués o italiano, sin embargo, sólo esporádicamente encontramos algún escrito en estos idiomas que —no estando traducido<sup>10</sup>— fuera físicamente accesible. Por problemas idiomáticos no nos fue posible ampliar la revisión a otras lenguas, no obstante, el estudio de la bibliografía parece indicar que al margen del inglés y el español no existe un corpus crítico significativo.

Pues bien, la revisión de la bibliografía crítica, del estado del arte en torno a Oviedo, permitió constatar la pertinencia de nuestra propuesta. Como hemos intentado dar cuenta en esta introducción, aunque diversos autores ya lo habían apuntado, existía un vacío en la lectura completa de la obra indiana de Oviedo, generando ciertas distorsiones sobre las valoraciones del autor y su obra. Asimismo, permitió constatar la novedad de la perspectiva con que nos aproximamos a su obra indiana, a saber, su estudio como una propuesta de ordenamiento político sobre el Nuevo Mundo. Por último, nos permitió contextualizar la obra indiana en el marco de su vida, poniendo en evidencia nuevos vínculos entre la escritura y la dimensión política de su obra.

El camino que llevó a la escritura de esta tesis siguió con una lectura detallada y completa de la obra indiana, en la que identificamos ciertos núcleos de sentido que rápidamente se volvieron recurrentes en el discurso de Oviedo. Con la individualización, transcripción, organización y sistematización de ciertos pasajes del texto indiano conformamos un corpus de la obra manejable sobre el cual trabajamos en el análisis. Aunque, como veremos, los primeros dos capítulos intentan establecer un marco conceptual, histórico y biográfico, el análisis intentó centrarse principalmente en el contenido de la obra indiana de Oviedo, evitando especulaciones filosóficas. Sólo en

---

<sup>10</sup> Fundamental son, sin lugar a dudas, los trabajos de Antonello Gerbi, los cuales en su mayoría se encuentran fácilmente en español.

contadas ocasiones, en las que el análisis se dirigía en la misma senda que cierta bibliografía crítica o del marco conceptual, ésta fue incorporada a la discusión del análisis.

### *Relación de capítulos de esta tesis*

El presente trabajo está dividido en cuatro capítulos. El primero de ellos, de orden teórico, intenta situar la figura y la obra de Oviedo en el contexto histórico general del contacto, invasión y apropiación europea del nuevo continente. El capítulo se inicia con una reflexión sobre el problema de los límites clasificatorios del siglo XVI. Reflexión historiográfica que busca problematizar la pertinencia de las categorías y cesuras temporales, así como revisar las discusiones modernas en torno a dichas marcaciones, destacando algunas implicancias políticas que involucran las elecciones semánticas. Para ello se revisan dos debates que emergieron en torno al quinto centenario del “descubrimiento de América”. El primero, desarrollado entre filósofos e historiadores latinoamericanos, giró en torno al contenido y la pertinencia de la conmemoración. Lo que nos interesa de éste debate es el cruce que se produce entre la política y la epistemología que existe en la conceptualización de los hechos históricos; no sólo por la dimensión historiográfica de la que también participa nuestro trabajo cuando estudia la obra indiana de Gonzalo Fernández de Oviedo, sino también porque el propio Oviedo —en tanto historiador— pone en juego estos problemas. Un segundo debate que revisamos se ubica, ya no en la historia o la filosofía, sino en la literatura, y más que sobre un sólo acontecimiento (el “descubrimiento” del Nuevo Mundo) busca revisar la serie de cesuras que marcan la progresión desde los primeros contactos hasta el establecimiento de la colonialidad. Lo notable del debate literario es justamente la aproximación que hacen a textos considerados tradicionalmente como documentos históricos, atribuyéndoles no solo funciones documentales sino también ficcionales. Para los fines de nuestro trabajo, aquí nos interesan al menos dos dimensiones que el debate plantea: en primer lugar la cesuras históricas en torno al paso de la conquista a la colonialidad, en el sentido de cómo son pensadas y representadas por sus contemporáneos, pero también por el análisis contemporáneo; y en segundo lugar, nos interesa el problema epistemológico de la ficcionalización de la historia, y cómo esta es desplegada con cierta intencionalidad —por no decir conciencia— por los actores involucrados.

En una segunda parte del primer capítulo busca revisar, desde una perspectiva histórica, como fue pensada políticamente la emergencia del Nuevo Mundo ante el

imaginario eurocéntrico. La aparente levedad institucional que —en contraste con la modernidad— habría poseído políticamente el medievo, impone aproximarse a otras formas de entender la política hispana del siglo XV. La noción que permite esta entrada es la de ordenamiento jurídico, el cual distribuye y jerarquiza los cuerpos dispersos de la comunidad, estructurándolos de forma progresiva. Es desde esta noción, y de su aterrizaje a la realidad hispana medieval, que nos preguntamos cómo fueron pensadas simbólicamente y políticamente las Indias occidentales, emergiendo así la idea de un vacío jurídico y, por lo tanto, de ordenamiento. Por último, un tercer apartado intenta pensar en torno a un concepto de lo político que, estando históricamente situado, sea susceptible de otorgar sentido a la reflexión anterior. A partir de la idea de *nomos*, como división primordial, se reflexiona sobre la noción de ordenamiento, físico y simbólico, como elemento fundamental que articula cualquier política. Contrastando y poniendo en relación las reflexiones de Arendt, Schmitt y Rancière, se busca plantear un concepto de política no sólo de cuenta de cierta organización social sino que además permita pensar las relaciones con el espacio, los objetos y las exterioridades a la comunidad.

El segundo capítulo de nuestra tesis está dedicado a revisar la biografía de Gonzalo Fernández de Oviedo. Si el primer capítulo puede entenderse como una contextualización teórica al periodo de estudio, aquí cerramos el encuadre para centrarnos en el personaje. Por ello el capítulo se inicia retomando la discusión que ya hemos delineado en torno a la escritura de su biografía desde la “crítica” libelar y panegírica. Nuevamente el problema relevante aquí planteado es la dimensión política de la escritura histórica, en este caso biográfica. El capítulo, que reconstituye la vida de Oviedo, no releva datos nuevos sobre su biografía sino que intenta ponderar críticamente los distintos trabajos existentes a fin de elaborar un contexto que permita comprender y valorar la obra indiana de Oviedo. Por ello la primera parte de la biografía reflexiona sobre la formación intelectual que habría adquirido Gonzalo Fernández de Oviedo en su juventud, desmitificando aquellas posturas panegíricas que tratan de hacerlo ver como un ejemplo del hombre renacentista, al mismo tiempo que se busca rastrear las trazas de su formación escritural. Es justamente el problema de la escritura en Oviedo el hilo que guía nuestra versión de su biografía. ¿En qué momento emerge su compulsión por escribir?, ¿Cuándo nace la idea de elaborar la obra indiana?, ¿De dónde proviene su obsesión con dar cuenta de la totalidad del Nuevo Mundo? Aunque la biografía no es más que un marco contextual —en ningún caso determinante de las acciones de los individuos— creemos que la revisión de la vida de Oviedo entrega no sólo herramientas para comprender su

obra indiana, sino que además evita sobre interpretaciones y análisis voluntaristas de su escritura. Asimismo, la revisión de su biografía pone en evidencia cierta tensión entre una política del gobierno y una del ordenamiento. Aunque en rigor no se oponen, Oviedo transita tentativamente entre ambas, decantándose finalmente por la última, la cual ejecutará mediante su escritura indiana.

Una segunda parte de este capítulo intenta pensar el ejercicio de la escritura de Oviedo en un marco más amplio que su propia biografía. Así, estudia los tipos de escritura que forman y despliega Oviedo durante su vida, a fin de identificar las estrategias de legitimación y construcción de conocimientos que ellos implican. De este modo el apartado inicia con una reflexión sobre el saber notarial y la práctica inquisitorial, y cómo éstas pueden ser pensadas en la relación con la alteridad. Posteriormente la mirada se dirige a la escritura histórica, revisando sus limitaciones entre la aspiración —enunciada por el propio Oviedo— de una neutralidad (“objetividad”, diríamos modernamente) y la politicidad de una escritura ideológicamente cargada. Por último, el apartado revisa emergencia de la escritura indiana de Oviedo en su dimensión política bajo el marco de la institucionalidad colonial hispana.

El tercer y cuarto capítulo, están dedicados directamente al análisis de la obra indiana de Oviedo. Aquí se evita establecer una lectura lineal en favor de hilar nuestra investigación sobre núcleos de sentido que emergieron en la propia lectura de la obra. Así, el capítulo tercero se inicia reflexionando sobre algunos aspectos formales de la obra indiana. En primer lugar se cuestiona las semejanzas y diferencias que hay entre el *Sumario* y la *Historia*, prestando atención principalmente a las formas bajo las que se despliega su escritura. De algún modo, es la propia trama de la *Historia* el que determina el siguiente punto, a saber el problema de la autorización y la verdad en la obra indiana. Aunque este tema ya fue trabajado en el capítulo anterior, ahora se busca plantearlo exclusivamente en los términos en que es expuesto en la misma obra indiana de Oviedo. Manteniendo esta línea, es decir, siguiendo la voz de Oviedo en su obra, el capítulo continúa con el problema de la escritura y su dimensión política, la cual se expresa en un doble sentido: por una parte como articulación de las narrativas sobre las Indias, por otra como articulación de lo que las Indias son en tanto espacio físico proto-colonial. El primer apartado del capítulo concluye así con una reflexión la delimitación del cuerpo (/espacio) indiano, gesto cartográfico que pretende fijar los límites del Nuevo Mundo así como su contenido.

El capítulo tercero continúa con un apartado referido a la apropiación simbólica que realiza la población hispana sobre el Nuevo Mundo. Aquí se revisan las prácticas rituales con que los españoles, en la narrativa de Oviedo, marcan e intentan incorporar las Indias al ordenamiento hispano. La noción de ritos y ceremonias de posesión adquieren centralidad en el análisis. Con un alto componente jurídico, la ceremonia de posesión define un tipo de inscripción del espacio-vacío indiano el orden eurocéntrico. Pero la performance no opera solamente sobre la dimensión física del Nuevo Mundo, sobre el territorio; como muestra Oviedo en su obra, la posesión también se despliega sobre las prácticas interculturales, sobre los hitos públicos y, en última instancia, sobre la población. Aquí emerge el requerimiento como dispositivo político que busca institucionalizar la inscripción, pero también el bautismo que —en un plano dual: sagrado y civil— individualiza e incorpora los cuerpos indígenas al orden hispano.

Un tercer y último apartado sigue la línea de la incorporación —siempre en la narrativa de la obra indiana de Oviedo— de la naturaleza del Nuevo Mundo. Aquí, sin embargo, el foco no está dado en la mecánica —los dispositivos— de incorporación sino en la puesta en valor de lo incorporado para el proyecto colonial. Ante el desencanto de la identidad del Nuevo Mundo con Indias orientales, es decir, ante la ausencia de especiería, la Indias occidentales deben re significar su riqueza. De este modo, Oviedo se plantea repensar la utilidad del Nuevo Mundo. Desde luego, en primer lugar se encuentra el oro; sin embargo, su valor es ambivalente cuando es puesto en relación con el proyecto de ordenamiento colonial. En éste, junto a la evidente riqueza que produce la extracción del oro y las piedras preciosas, emergen nuevos elementos a considerar, como la exuberancia de una flora y fauna que —para ser valorada correctamente— debe ser organizada.

El análisis de la incorporación indiana al ordenamiento eurocéntrico en la narrativa de Oviedo continúa en el capítulo cuarto encarando el problema del indígena del Nuevo Mundo. Lo hacemos, desde luego, siguiendo la propia textualidad de Oviedo, a fin de ser lo más fiel a sus propias tematizaciones. Como ya hemos visto, tanto entre algunos de sus contemporáneos como entre sus críticos posteriores predomina una visión negativa sobre la imagen que Oviedo habría mantenido de la población indígena. Aunque indudablemente existen pasajes de su obra indiana consistente con esta postura, nuestro análisis intenta complejizar esta percepción. Así, el capítulo cuarto inicia refiriéndose al problema de la (in)comunicación entre la sociedad hispana y los diversos grupos indígenas del Nuevo Mundo. Pero a diferencia de lo que podría pensarse, la

incomunicación no produce una homogeneización en la visión sobre el mundo indígena. Oviedo va a ser particularmente susceptible a la diversidad de lenguas, como cifra de una diversidad de pueblos, entendiendo el sentido político que esto implica. Asimismo, reflexiona sobre la dimensión nemotécnica del lenguaje y se pregunta por los dispositivos que las sociedades del Nuevo Mundo articulan. Así una primera aproximación de Oviedo al mundo indígena va a estar marcada por la conciencia de la diversidad.

Sin embargo sería miope no hacerse cargo de las posturas más censuradas de los escritos de Oviedo. Una segunda parte del primer apartado analiza la reflexión de Oviedo sobre tres elementos a primera vista le espantan, a saber, la sodomía, el sacrificio y el canibalismo. Aunque Oviedo condena duramente estas prácticas, una lectura atenta de sus escritos vislumbra matices, medias tintas, que a momentos desexotizan los fenómenos (como cuando habla del canibalismo entre los españoles), llegando incluso a ser vistos con cierta benevolencia y altura moral (cuanto reflexiona, por ejemplo, sobre las indígenas masculinizadas de la provincia de Cartagena). Asimismo, si bien la condena de estas prácticas suele estar acompañada de una incitación castigo físico contra quienes las ejecutan, Oviedo reflexiona críticamente sobre la violencia que ejercen los españoles hacia los indígenas del Nuevo Mundo. Para Oviedo, el exterminio indiscriminado de la población indígena representa un peligro evidente para la incorporación de las Indias al ordenamiento eurocéntrico: por una parte, merma la población destinada ser los súbditos de la Corona en los nuevos reinos del imperio, pero además —y quizás más fundamental en su concepción de la historia— interfiere directamente con la evangelización del Nuevo Mundo, motor y fin de toda la empresa de conquista.

Esta centralidad de la evangelización en las consideraciones de gobierno de Oviedo da cuenta de un trasfondo teológico que mueve la historia. Así el siguiente apartado está dedicado a revisar la narrativa que Oviedo establece en torno al Dios católico, insertándolo como actante activo en el devenir histórico. Así, el Dios de Oviedo no sólo opera como referente moral para condenar las acciones de indígenas y colonizadores, sino que además se constituye como un polo agonal en la lucha por incorporar el Nuevo Mundo al ordenamiento eurocéntrico. De otro extremo, el Diablo encarna la naturaleza precristiana que debe ser convertida, transformada, evangelizada. Lo interesante de una lectura atenta de la obra de Oviedo es que este antagonismo entre lo bueno y malo muestra continuamente su simetría, es decir, la posibilidad intercambiar las posiciones de los actores. Ante ello, Oviedo —como otros personajes de su *Historia*—

debe forzar una asimetría que retorne el sentido a la conquista; sin embargo, este gesto no hace más que debelar la politicidad del planteamiento teológico.

Ahora bien, de cierta manera la lógica de un antagonismo teológico se replica en la historia humana de la conquista de Nuevo Mundo. Para que la evangelización efectiva ocurra, el Dios cristiano debe doblegar las fuerzas diabólicas; así, de un modo similar, para que emerja una política indiana, para que la colonización sea efectiva, las huestes hispanas deben concretar la invasión. De este modo, un tercer apartado plantea revisar el modelo que guía —en la textualidad de Oviedo— la narración de la expansión hispana; un modelo marcado por la violencia, pero que en última instancia logra establecer una aparente relación de subordinación pacífica que permitiría instaurar los cimientos de un orden colonial. Pero esta operación no ocurre en el vacío. Para que una política colonial eurocéntrica emerja debe surgir a la par el espacio urbano de la polis. Así, el apartado continúa revisando la simbología de la polis indiana y cómo desde ella se articula la población del Nuevo Mundo.

El cuarto capítulo concluye encarando el problema del gobierno en la narrativa de Oviedo. Si su obra ha marcado y definido las condiciones en las que emerge una política indiana, sus reflexiones sobre el gobierno representan de algún modo un planteamiento en torno al deber ser colonial. En este sentido, el problema del gobierno marca un cierre a la obra indiana, pues es el producto de la revisión histórica a los gobernantes de Indias, así como a su propia experiencia en la administración colonial, lo cual le permite —desde la perspectiva de la totalidad— formular un modelo ideal, consistente con su partición de la realidad indiana.

## Capítulo 1

### **En torno a algunos problemas generales del siglo XVI indiano: períodos, ordenamientos y política.**

El presente capítulo pretende establecer coordenadas generales para nuestra lectura de la obra indiana de Fernández de Oviedo. Siguiendo algunos debates y textualidades originadas a partir del quinto centenario, el primer apartado intenta delimitar el sentido del siglo XVI indiano, sus cesuras y periodos, preguntándose si es posible hablar de ellos como categorías fijas. Trazando el sentido de la conquista y la colonización nos preguntamos por el lugar que ocupó el Nuevo Mundo en la mentalidad europea. De este modo, el segundo apartado revisa el ordenamiento medieval y el hispano a fin de comprender como fueron pensadas simbólicamente e institucionalmente las Indias occidentales. El tercer apartado tiene un objetivo más bien teórico. En él intentamos rastrear una concepción de lo político que si bien sea susceptible a dar cuenta del siglo XVI indiano, también se vincule a la noción de ordenamiento trabajada en el apartado anterior.

Si bien este capítulo encara problemas generales de orden histórico y teórico que creemos indispensables para pensar el siglo XVI indiano, un segundo hilo vincula los distintos apartados. En ella intentamos delinear y sentar las bases del sentido de nuestra hipótesis de trabajo por la cual planteamos leer la obra indiana de Oviedo como una propuesta política del emergente horizonte colonial.

Cabe, sin embargo, hacer una puntualización. Para el lector de una tesis de antropología, podrá parecerle extraño que las referencias bibliográficas de este capítulo teórico conceptual se encuentren alejadas de la disciplina. En efecto, antes que antropólogos, los principales referentes son historiadores, críticos literarios, juristas y filósofos políticos. Aunque de algún modo aquí también vale lo que Ginzburg plantea para el método, es decir, que las referencias conceptuales son el producto del camino recorrido por la investigación, no es menos cierto que el problema central de nuestra tesis ha sido tocado por la antropología sólo tangencialmente.

Cuando los antropólogos han reflexionado sobre el siglo XVI indiano, suelen hacerlo bajo la lógica de una indagación arqueológica sobre los orígenes disciplinarios (Krotz 2004:183 y ss). Para la antropología, los actores destacados del siglo XVI suelen cobrar importancia en tanto se habrían anticipado —o estarían fundando— a la disciplina moderna. Es así, como el siglo XVI indiano aparece en los albores del indigenismo

rescatando a personajes como Sahagún, Landa, Acosta (Marzal 1998:49-119), o incluso Cortés (y Sahagún en Villoro 1979:23-90). Por razones a las que ya hemos aludido en la introducción y a las que volveremos en el siguiente capítulo, sobra decir que la figura de Gonzalo Fernández de Oviedo no ha sido considerada como un “antecedente” en esta línea interpretativa. Sí lo es, en la genealogía más amplia propuesta por Ángel Palerm donde junto Colón, Cabeza de Vaca, Sahagún, Landa, Acosta y Las Casas, entre muchos otros, aparece también Oviedo como una referencia de la disciplina. Lo hace, sin embargo, no como etnógrafo sino gracias a su detallada descripción de la flora y fauna indiana (Palerm 2006:200).

Nuestra lectura de Oviedo se aleja de esta propuesta arqueológica de la disciplina. Si en la primera parte de este capítulo se remite a otros personajes del siglo XVI indiano es para pensar conceptualmente —junto a Todorov (2003) y Pastor (2008)— las cesuras del siglo. Por ello, no es la antropología donde creemos encontrar necesariamente las respuestas, y sí en un debate llevado a cabo por historiadores, filósofos y literatos sobre la escritura y las narrativas que emergen en el siglo XVI indiano<sup>11</sup>.

De este modo, la elección de autores revisados en este capítulo responde a las necesidades y problemas que planteó la misma investigación y no a un intento de insertarla en la tradición antropológica. Si bien grosso modo concordamos con que el siglo XVI indiano, en tanto espacio densamente intercultural, representa un momento determinante para muchas reflexiones que posteriormente dará la disciplina, nuestra investigación en torno a la obra indiana de Oviedo no plantea estudiarla bajo esta luz. Manteniéndonos en el marco de la densidad intercultural y de la novedad del continente, nuestra tesis propone leer la obra indiana de Oviedo desde la tradición a la que pertenece, la eurocéntrica, como una propuesta política ante el mundo indiano. Por ello, la línea de autores con que continuamos el capítulo se inscriben en la historiografía y la historia y filosofía del derecho eurocéntrica —Grossi (1996), Elliott (1972), Hespanha (2002), Schmitt (1979), entre otros—, y se orientan a dilucidar el lugar que el Nuevo Mundo habría ocupado en la mentalidad eurocéntrica.

Algo similar podríamos plantear para la tercera parte del capítulo ¿Por qué no considerar la reflexión propiamente antropológica en torno a la política? La decisión de no situar nuestro problema en el marco de la discusión de la antropología política nuevamente remite al objeto. Por diversas razones, la teoría política antropológica no se

---

<sup>11</sup> Tampoco es que nos cerremos a cualquier aporte de la antropología o los antropólogos. Aunque sea de una forma casi anecdóticamente, en la discusión nos referimos —por ejemplo— a la propuesta institucional del antropólogo e historiador Miguel León-Portilla para la conmemoración del quinto centenario.

muestra fructífera para pensar nuestro problema, a saber, cómo —en el marco de la reflexión del capítulo— pensar una política sensible a la emergencia de nuevos espacios y ordenamientos.

Aunque, pensada como proyecto, la antropología política busca poder dar cuenta de lo político en cualquier época y cultura, entendida como especialización, ésta se dedicó a la descripción etnográfica de sociedades particulares<sup>12</sup>. Si bien ambas perspectivas no son contradictorias, en uno de los textos inaugurales de la sub disciplina (*African Political System*) se clausura, o mejor dicho, se condiciona la existencia del proyecto a la especialización. Tanto Radcliffe-Brown como Evans-Pritchard y Fortes (1950:XIII y 4) rechazan que la subdisciplina se construya en torno a conceptos filosóficos políticos acuñados por la tradición occidental. Para estos autores, si la antropología política da cuenta de lo político, sólo lo puede hacer desde la inducción de observaciones y comparaciones etnográficas. Esta instancia fundacional va a establecer una primera limitante a la posibilidad de que recurramos a la antropología política para aproximarnos a nuestro objeto.

Pero las dificultades van más allá. Vinculado a lo anterior, las condiciones de emergencia de la subdisciplina establecen ciertos límites incómodos para nuestra investigación. Nacida como una disciplina moderna, la antropología política elaboró gran parte de su batería conceptual en función a los Estados nacionales modernos (Gledhill 2000:34). Ya sea por oposición —como plantea Clastres “sociedades en contra del Estado” (2001:181 y ss)— o por sustitución —como de algún modo propone Radcliffe-Brown (1950:XI y ss)<sup>13</sup>— la teoría antropológica pensó las sociedades desde el dato del Estado: o lo carecían, o se oponían o lo poseían de forma primitiva<sup>14</sup>. Aunque situar la política en algún punto espacio temporal con vista al Estado es una herencia del evolucionismo decimonónico, que en su momento posibilitó pensar la política en

---

<sup>12</sup> Esta distinción, entre proyecto y especialización, la tomamos de Balandier, quien explica: “en el primer aspecto, [dice Balandier] asegura el rebasamiento de las experiencias y de las doctrinas políticas peculiares. De esta manera tiende a fundar una ciencia de lo político, contemplando al hombre desde el aspecto del *homo politicus* y buscando los rasgos comunes a todas las organizaciones políticas reconocidas dentro de su diversidad histórica y geográfica [...] En el segundo aspecto, la antropología política delimita un campo de estudio en el seno de la antropología social o de la etnología. Se dedica a la descripción y al análisis de los sistemas políticos (estructuras, procesos y representaciones) propios de las sociedades consideradas primitivas o arcaicas” (Balandier 1976:7)

<sup>13</sup> Sustitución en tanto lo que define la política de las sociedades etnográficas son, para Radcliffe Brown, los mismos elementos con que Weber había caracterizado la política moderna, a saber, la administración legítima de la violencia, pero sin un Estado (el cual considera una ficción filosófica). Dice Brown, “Al estudiar la organización política, tenemos que ocuparnos del mantenimiento y de la instauración del orden social, dentro de un marco territorial, lograda mediante el ejercicio organizado de la autoridad coercitiva a través del uso -o la posibilidad de uso- de la fuerza física” (Radcliff-Brown 1950:VIX).

<sup>14</sup> Así, por ejemplo, la elemental clasificación de Evans-Pritchard y Fortes (1950:1 y ss.) plantea dividir las sociedades etnográficas africanas entre aquellas sin Estado y las que lo poseían de forma primitiva.

sociedades etnográficas que carecían de éste (Lewellen 2000:18), creemos que el gesto limitó las posibilidades que la reflexión disciplinar fuera fructífera en periodos históricos previos, en los que el Estado moderno aun no emergía.

Así, nuestra elección es –en cierta medida- a contrario sensu de los postulados que la antropología socio estructural británica estableció para la reflexión política. Intentando plantear una idea de lo político que nos permita pensar el Nuevo Mundo desde la noción de ordenamiento, nuestra reflexión hacia el final del capítulo se apoya principalmente en la filosofía política. Así, Schmitt (1979; 1991), Arendt (1997; 2005) y Rancière (2002; 2005; 2007), nos sirven para reflexionar cómo se establece el contenido y los límites de lo político, su opción con la violencia y su relación con la exterioridad. Aunque la elección de estos autores no deja de ser arbitraria, creemos que en el caso de Schmitt y Arendt, el contexto bélico de sus filosofías los hizo especialmente sensibles a problematizar lo político y su vinculación con la violencia, encontrando, por sobre las diferencias ideológicas importantes puntos de comunicación. Por su parte, la filosofía de Rancière no sólo nos permite adentrarnos en el gran vacío de Arendt y Schmitt, a saber, las desigualdades jerárquicas —de clase— al interior de los colectivos políticos, sino además profundizar la noción de ordenamiento (*nomos*), pensada por Schmitt como núcleo político fundamental, en una dimensión estética que la vincula con el habla y la escritura.

### **Sobre límites y definiciones: el siglo XVI indiano**

#### *De qué siglo XVI hablar*

Ante una investigación antropológica de corte histórico es necesario delimitar a grandes rasgos nuestro objeto de estudio. Éste consta al menos de dos dimensiones. Desde un punto de vista concreto nuestro objeto de estudio está compuesto principalmente por la obra indiana de Gonzalo Fernández de Oviedo, es decir, por el *Sumario de la natural historia de Indias* y la *Historia general y natural de las Indias*. Sin embargo, desde un punto de vista espacio/temporal —como contexto desde el cual entender “las políticas indianas del siglo XVI”— el “objeto” se torna un tanto más problemático.

Al trabajar con historiografía, la pregunta por los límites temporales de nuestra investigación ofrece diversas posibilidades de respuesta: los años de producción de la

obra indiana de Oviedo (aproximadamente de 1513 a 1549), el período que ésta abarca (1492-1549), o la propia vida del autor (1478-1557). Todas fechas legítimas para fijar un primer marco de aproximación. Con todo, y ante estas propuestas de fechas, dos puntos resaltan a simple vista: por una parte, nuestro “siglo XVI” se entronca —en términos cronométricos— en el último cuarto del siglo XV y, por otra, difícilmente supera la primera mitad de XVI.

No hay duda que el siglo XVI es, en la nomenclatura de Howsbawn (1999), un siglo largo que sobrepasa con creces la centuria que va de 1500 a 1599. Nadie dudaría que 1492 marca al menos uno de los posibles inicios del siglo XVI español. Asimismo es relativamente claro que cuando hablamos del largo siglo XVI, éste puede fragmentarse en diversos “siglos” menores que deben explicitarse en cualquier investigación. Ya en 1953 Braudel encaraba este problema bajo la pregunta de “¿qué es el siglo XVI?”, concluyendo:

“soy escéptico [...] acerca de un siglo XVI del que no se especifique si fue uno o varios, del que se dé a entender que es una unidad. Yo veo a ‘nuestro’ [el francés] siglo dividido en dos, al igual que Lucien Febvre y mi notable profesor Henri Hauser: un primer siglo que empezó en torno a 1450 y terminó alrededor de 1550, y un segundo siglo que empezaría en ese momento y duraría hasta 1620 o 1640” (Braudel citado en Wallerstein 2007:94).

El artículo de Braudel —crítica de un texto escrito por el alemán Erich Hassinger— plantea repensar los periodos históricos en claves nacionales, como operador —tal vez mínimo— de discernimiento ante los procesos colectivos que marcan el sentido temporal. Pero ¿es la nación el único referente a la hora de limitar el tiempo social? Sabemos con Benedict Anderson (2007a) que la nación es un artefacto relativamente reciente, el cual intenta imponer una única temporalidad homogénea. Antes del “tiempo nacional”, diversas temporalidades convivían en el espacio social. Por ejemplo, para el caso hispano, no es lo mismo pensar el siglo XVI desde una perspectiva política-regia a imaginarlo desde su producción cultural. En esta última, un larguísimo siglo XVI emerge en 1492 con la Gramática castellana de Nebrija dando pie al “siglo de oro” de la literatura española, el cual perfectamente puede finalizar, tardíamente, con la muerte de Calderón en 1681. Sin embargo, si por el contrario nos aproximamos a la política española, otro largo siglo XVI se gesta aproximadamente entre 1469<sup>15</sup> (cuando los reinos de Aragón y Castilla se

---

<sup>15</sup> Fecha con que inicia, por ejemplo, John Elliott (1972) *La España imperial*.

unieron en el matrimonio de Fernando e Isabel) y 1660, donde tras la firma del tratado de Westafalia (1648) y la paz de los Pirineos (1659), España termina de perder su hegemonía en el concierto europeo.

Creemos importante apuntar que el intento de delimitar un “siglo” no pretende establecer una periodización acabada sino que busca crear un referente que de alguna forma opere sobre nuestra investigación. Por otra parte, y aunque en muchos aspectos es indisociable, no es propiamente el siglo XVI español el que nos interesa sino más bien el siglo XVI indiano<sup>16</sup>. De este modo, si un siglo XVI español puede comenzar perfectamente alrededor de 1470, creemos que el siglo XVI indiano emerge forzosamente 1492, cuando simultáneamente a la caída de Granada —que permite establecer un espacio soberano para una monarquía naciente, compuesta por la unión de los reinos de Aragón y Castilla— llega por primera vez junto a Colón población europea al Nuevo Mundo. Visto así, la pregunta no es tanto cuándo inicia sino cuándo termina el siglo XVI indiano y que cesuras podemos identificar en el marco de nuestra investigación.

Si entendemos en mundo indiano bajo la idea de “zona de contacto” (Pratt 2010:33), no es difícil comprender que es la voluntad de poder hispana la que marcará gran parte de estas cesuras. Ya sea que asumamos para el siglo XVI indiano categorías tradicionales como descubrimiento, conquista, colonización, lo encaremos con revisionismos críticos como invención, encubrimiento, invasión, o incluso si, siguiendo a Dussel (1994:83 y ss), intentemos una lectura desde “el Otro” con conceptos como “parusía de los dioses”, “resistencia a la invasión”, “fin del mundo”, la temporalidad del Nuevo Mundo se ve marcada por la interacción de la población nativa con la exterioridad hispana. En efecto, diversos autores han visto la historia pos colombina del Nuevo Mundo como la historia de su inserción (para bien o para mal) en un sistema económico-cultural global hegemonizado por Europa<sup>17</sup>. En este sentido, lo que define las posibilidades de distinguir entre múltiples siglos XVI, como contexto de nuestra investigación, es en cierto modo el cómo narremos esta inserción. En lo que sigue del apartado intentaremos ver distintas perspectivas de esta narración a fin de relevar la importancia de la obra de Oviedo en su contexto temporal.

---

<sup>16</sup> Indias, indiano y otras derivaciones de estas palabras son empleadas en esta tesis para dar cuenta del espacio colonial, esa “zona de contacto” —de la cual nos habla Mary Louis Pratt (2010:33)—, que se produce en la interacción social del colonizador y el sujeto colonizado. De cierto modo estamos retomando el sentido de la intuición de Gluckman (2003) cuando junto a las primeras antropologías políticas establecían neologismos como Zululandia, para referirse a los espacios (coloniales) en que interactuaban ingleses y población indígena sudafricana.

<sup>17</sup> Desde luego como un hecho post facto, y aunque todos reconocen influencias recíprocas entre el Antiguo y el Nuevo Mundo, este es la postura de Wallerstein (2007), Carmagnani (2004), Wolf (2006), Gruzinski (2007), entre otros.

## *El debate del quinto centenario*

La narrativa consagrada por la tradición, hispanista y eurocéntrica, sobre la inserción indiana tiende a pensar la serie “descubrimiento, conquista y colonización” como un proceso continuo por el cual el Nuevo Mundo pasó a constituir una colonia de las nacientes potencias ultramarinas. En esta perspectiva, los procesos históricos tienden a vincularse con hitos particulares: si el “descubrimiento de América”, que da pie al inicio de nuestro siglo XVI indiano, está asociado unívocamente al 12 de octubre de 1492, la conquista suele igualarse a la derrota de las grandes civilizaciones prehispánicas (Cortés y los Aztecas en 1521, Pizarro y los Incas en 1533) y la colonización a la instauración de los distintos virreinos indios (Nueva España 1535, Del Perú 1542).

Al margen de ser la narrativa largamente oficializada, esta visión supone momentos sustitutivos de una sola historia indiana, una historia lineal, unidireccional y eurocéntrica, en la que en determinado instante se suceden la sorpresa del descubrimiento, la violencia de la conquista y el pacto colonial, sin considerar (o minimizando) las resistencias, tensiones y negociaciones que ahí se desarrollan. Aun cuando sólo tomemos la perspectiva hispana para pensar el siglo XVI indiano, una historia lineal difícilmente puede dar cuenta de procesos novedosos y confusos, que se sobreponen constantemente y cuyas temporalidades nunca son homogéneas. Así, basta un ejemplo esquemático para entender lo absurdo de una propuesta sustitutiva: en el momento en que el Nuevo Mundo es “descubierto”, los españoles creen que han llegado a India; luego, cuando se inicia cierta institucionalidad colonial en la Española (en 1511 se funda la Real Audiencia), los mexicas aún no saben nada de los europeos; años después, al iniciar Cortés su expedición de conquista (1518), los Incas no han tenido contacto con “occidente”; y, cuando en Nueva España se funda la Real Audiencia (1527), el *Birú* (Perú) es sólo un mito; llegado 1532 la conquista del Tiwantinsuyo está en plena marcha, pero los reches (mapuches) aún no han visto a los españoles; y finalmente, cuando Pedro de Valdivia funda Santiago del Nuevo Extremo en 1540, la población indígena de la Española se encuentra prácticamente exterminada.

Es, en parte, con una crítica a una perspectiva construida a partir de hitos que Edmundo O’Gorman (2006:13)<sup>18</sup> cuestiona la noción de descubrimiento. Para el autor la idea tradicional de que América había sido descubierta, en el momento que la expedición

---

<sup>18</sup> Edmundo O’Gorman, *La Invención de América*, primera edición de 1958.

de Colón divisó un conjunto de islas el 12 de Octubre de 1492, estaría profundamente errada pues presupondría un ser americano (una conciencia de la corporación como totalidad) previo a la llegada de población europea al Nuevo Mundo. Por el contrario él opta por lo que llama una “perspectiva ontológica”, es decir, poner atención a los procesos por los cuales se producen entidades históricas. La tesis de O’Gorman plantea que ni Colón y Vesputio “descubrieron” América, sino más bien que intentaron procesar la novedad en los márgenes culturales de la tradición a la que pertenecían<sup>19</sup>. De este modo, la construcción de América, su invención, sería un proceso paulatino que se concretaría muchos años después de que llegaran los primeros europeos. En este sentido lo que Colón “descubrió” no fue otra cosas que sus ideas preconcebidas del *orbis terrarum*, es decir, las Indias<sup>20</sup> asiáticas y el ser-asiático. Así, toda novedad sería procesada por Colón como prueba confirmatoria de que efectivamente había llegado a las tierras descritas por Marco Polo:

“Si recordamos lo que tantas veces hemos expuesto anteriormente, o sea que las cosas no son nada en sí mismas, sino que su ser (no su existencia) dependen del sentido que les concedemos, es claro que la actitud de Colón significa haber dotado de un ser a las regiones que halló, el ser, en efecto, que les comunica la creencia, es decir, el de ser una parte de la Isla de la Tierra. Pero si esto es así, se puede concluir que el significado histórico y ontológico del viaje de 1492 consiste en que se atribuyó a las tierras que encontró Colón el sentido de pertenecer al *orbis terrarum*, dotándolas así con ese ser, mediante una hipótesis *a priori* e incondicional” (O’Gorman 2006:111).

Como es evidente, la tesis de O’Gorman sobre la invención (es decir, la producción histórica de lo que llamamos América) fija su atención en una sola dimensión de la construcción indiana. El problema para O’Gorman es cómo los europeos dotaron de un ser a América: esto, mediante la producción de la idea de que América había sido descubierta por Colón. Sin embargo, la otra dimensión del “descubrimiento”, las “Indias” como entidad física previa y su población nativa, son obliteradas en esta reflexión. La

---

<sup>19</sup> En efecto, sabemos que Colón nunca supo que no había llegado a las Indias asiáticas. Pero tampoco Vesputio, quien por primera vez habló de un nuevo mundo (o más bien de “otro mundo”, de un *orbis alterius* en oposición del *orbis terrarum* compuesto por Europa, Asia y África,) “descubrió” —desde una perspectiva fenomenológica— América, sino que murió convencido de haber llegado a Asia y a unas tierras australes de las que antes no había noticias (O’Gorman 2006:29). No obstante ello, como ha hecho notar Dussel (1994:33 y ss), aunque Vesputio no lo percatara, su importancia radica en que su comentario introdujo la distinción entre lo viejo y lo nuevo, entre una ecúmene tradicional y otra nueva.

<sup>20</sup> Nombre más indicado para hablar del continente durante el siglo XVI, ya que fue el utilizado por el mundo hispano desde su “descubrimiento” y que se mantuvo incluso después de saber que no eran las Indias asiáticas sino las Indias Occidentales.

omisión no sería del todo problemática si O’Gorman, en un intento por delimitar su objeto, asumiera su estudio como limitado solamente a analizar una perspectiva de aquel momento histórico. Sin embargo no lo hace y encara la historia como si esta solamente pudiera comprenderse desde occidente, es decir, desde la centralidad occidental en la historia universal.

Así, el trabajo de O’Gorman aun cuando se inicia con una crítica al eurocentrismo termina por construir una visión aún más radical del mismo, al negar prácticamente la posibilidad de pensar autónomamente el continente antes de la llegada europea. En efecto, el texto de O’Gorman abre con un cuestionamiento a la visión eurocéntrica por la cual América era pensada como una entidad preexistente en la mentalidad europea (“Colón descubrió América”), despegando así su desarrollo en torno a la “invención”; sin embargo, cuando analiza las consecuencias de ésta, llega a plantear un eurocentrismo aún más sutil. El argumento es el siguiente: *la invención de América* (esto es, la emergencia de la conciencia de que el *orbis terrarum* poseía una cuarta parte, autónoma a las tres que ya se conocían) produjo una instancia liberadora en el “hombre occidental”, en tanto lo emancipó de la “dependencia moral del europeocentrismo de la vieja jerarquía tripartita”<sup>21</sup> (2006:201). Ahora bien, esta liberación del hombre occidental (europeo en principio, euroamericano posteriormente) habría engendrado en América dos desarrollos político-sociales divergentes: de un lado el hispano (latino), marcado por la imitación, del otro el inglés (sajón), signado para el autor por la originalidad.

Para O’Gorman la lógica de la *invención* se reproduce al infinito en la colonialidad hispana, en tanto que si Colón “descubre” lo que ya conoce, es decir, incorpora por asimilación el Nuevo Mundo que se le presenta ante sus ojos, el sistema colonial español “descubre” al otro mediante la creación de otro europeo:

“Efectivamente, en lugar de deshacerse del indio o simplemente utilizarlo sin mayor preocupación que la del rendimiento de su trabajo, España intentó de buena fe —pese al alud de críticas que se le han hecho— incorporarlo por medio de leyes e instituciones que, como la encomienda, estaban calculadas para cimentar una convivencia que, en principio, acabaría por asimilarlo y, en el límite, igualarlo al europeo” (O’Gorman 2006:195-6).

---

<sup>21</sup> Tripartición continental: Asia, África y Europa. Aunque el tono permite jugar con la idea trinitaria de la cultura cristiana: el hombre se habría liberado de Dios, ergo, habría iniciado la época moderna. Ésta última lectura es la que realiza Ruiz (2010:87 y ss).

O’Gorman, que no se siente cómodo con este modelo, verá en la versión sajona una segunda y verdadera liberación del "hombre occidental". Si bien los ingleses que colonizaron América también acarrean consigo sus instituciones y jerarquías, para el autor éstos rápidamente se desprenden de ellas, viéndose obligados a construir una “nueva Europa”. Consecuentemente, esta segunda liberación produce una actitud completamente distinta respecto a los indígenas:

“En este programa de liberación y transformación, el indígena quedó al margen por su falta de voluntad o incapacidad o ambas, de vincularse al destino de los extraños hombres que se habían apoderado de sus territorios, y si bien no faltaron serios intentos de incorporarlo y cristianizarlo, puede afirmarse que, en términos generales, fue abandonado a su suerte y al exterminio como un hombre sin redención posible, puesto que en su resistencia a mudar sus hábitos ancestrales y en su pereza y falta de iniciativa en el trabajo, se veía la señal inequívoca de que Dios lo tenía merecidamente olvidado” (O’Gorman 2006:199-200).

Como se hace evidente, el planteamiento “liberador” de O’Gorman relega la realidad precolombina (la geografía física y humana de las Indias) a un segundo o tercer plano. Su crítica al eurocentrismo no es más que un grito desesperado por relevar el rol histórico que posee América “en el cumplimiento del programa ecuménico de la Cultura Occidental” (O’Gorman 2006:201). Por lo tanto su actitud respecto al continente y al Otro indiano, aunque se presenta como crítica al eurocentrismo, no logra desmarcarse de él. Así, su cuestionamiento al desarrollo político-social hispano no repara en que la asimilación niega la identidad del Otro, sino en el hecho que es una política “inauténtica”, “mimética” y “postiza”. Por otra parte, alaba el modelo sajón por su originalidad, la cual sólo es posible porque excluye completamente al indígena americano, a quien condena a muerte (“al exterminio como un hombre sin redención posible”) ya sea por su “falta de voluntad”, “incapacidad”, “resistencia a mudar sus hábitos ancestrales”, “pereza” o “falta de iniciativa en el trabajo”<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Es notable como la oferta de O’Gorman coincide exactamente con la actitud colonizante que describe Todorov cuando habla de Cristóbal Colón: “la actitud de Colón respecto a los indios descansa en la manera que tiene de percibirlos. Se podrían distinguir en ella dos componentes, que se vuelven a encontrar en el siglo siguiente y, prácticamente, hasta nuestros días en la relación de todo colonizador con el colonizado [...] O bien piensa en los indios (aunque no utilice estos términos) como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él, pero entonces no solo los ve iguales, sino también idénticos, y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás. O bien parte de la diferencia, pero esta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (en su caso, evidentemente, los inferiores son los indios): se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo. Estas dos figuras elementales de la experiencia

Si bien la tesis de la *invención de América* abre la comprensión sobre un aspecto de cómo los europeos se relacionaron con el Nuevo Mundo y sus habitantes; las consecuencias que extrae O’Gorman de este hecho terminan por cerrar la óptica en un sólo sentido posible, este es, el del colonizador. “En efecto, [dice O’Gorman] puesto que el ser moral con que fue inventada América es un ser *ab alio* en cuanto posibilidad de realizar la nueva Europa, se sigue que, en el fondo, la historia de América será el modo en que, concretamente, se actualizó esa posibilidad” (2006:194).

Aunque nos es difícil emitir un juicio informado sobre la recepción crítica que tuvo en su momento (1958) la tesis de O’Gorman, creemos que en principio esta fue aceptada laxamente, es decir, se reconocía el hecho de que Colón y los primeros europeos que llegaron al Nuevo Mundo habían producido un ser asiático y que en estricto rigor no tenían conciencia de haber descubierto un espacio completamente nuevo, sin embargo, desde un punto de vista crítico la tesis de O’Gorman —pensada en su extremo— implicaba hacer propio un eurocentrismo hegeliano molesto para el pensamiento latinoamericanista.

Ahora bien, fue con motivo a la conmemoración del quinto centenario de 1492 que diversos autores se vieron obligados a tomar postura frente a la narrativa más tradicional del “descubrimiento”. En México, a partir de la creación en 1984 de una comisión encargada de guiar la conmemoración, se produjo un debate relativamente mezquino entre la propuesta —que finalmente terminó siendo la oficial del país— de Miguel León-Portilla y sus detractores.

En un breve texto, en que desplegaba su argumentación, León-Portilla (1985) planteaba la dificultad que países latinoamericanos con alta población indígena conmemoraran el “descubrimiento de América”, como si antes del hito colombino la población del continente esperara pasivamente la llegada de los europeos a fin de ser descubierta, invadida y conquistada. Para León-Portilla no era aceptable celebrar el comienzo de la desaparición y confinamiento de la población indígena, por lo cual planteaba cambiar la “fama” del 12 de octubre de 1992 y conmemorar, en vez del “descubrimiento”, el “encuentro entre dos Mundos”. La propuesta asumía que los países latinoamericanos actuales eran el producto de dicho encuentro:

---

de la alteridad descansan ambas en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores con los valores en general, de propio yo con el universo; en la convicción de que el mundo es uno.” (Todorov 2003:50). Volveremos sobre Todorov más adelante.

“Reconociendo el hecho insoslayable del encuentro, se comprenderá mejor lo que ha sido el mestizaje no sólo biológico sino también cultural como lo demuestran el ser de México y de gran parte de América. Aquí el encuentro fue entre los pueblos creadores de grandes culturas de Mesoamérica indígena y los hombres portadores de la civilización mediterránea en su espléndida versión hispánica. Por todo esto, desde la perspectiva de los hechos y del mundo de las ideas, optamos por hablar de un acercamiento, encuentro de pueblos y culturas. La idea de encuentro no excluye el hecho de la violencia inicial, puesto que hay encuentros bélicos, ni tampoco lo que fue el sojuzgamiento, pero a la vez da entrada a la otra realidad, que es la fusión de pueblos y culturas, experiencias humanas que aquí, como en otros muchos tiempos y lugares, ha sido punto de partida en el ser de tantas nuevas naciones” (León-Portilla 1985:4).

Esta interpretación, que poseyó una amplia acogida a nivel político-institucional nacional e internacionalmente, fue rápidamente criticada por el medio intelectual. En su crítica más blanda, Abelardo Villegas planteaba que “fue todo: descubrimiento mutuo, encuentro, conquista y denigración... Pero “encuentro”, solamente, es una palabra demasiado suave” (en Correa 1986:44). Por su parte, Leopoldo Zea decía que si la tesis mexicana proponía un encuentro entre dos culturas, él había “ido más lejos”, exponiendo la idea de encubrimiento: “es el encubrimiento que hace Europa, España, sobre lo que encuentra en Latinoamérica. Encubrió, más que descubrió esta región del mundo llevada por su propio celo y ambición. Vio lo que quiso ver e imaginó lo que quiso imaginar. Y ese encubrimiento es lo que hay que sacudirse mediante una toma de conciencia de lo que significa ese hecho histórico que no se puede eludir, pero tampoco festejar” (en Correa 1986:46). Dussel, como ya hemos dicho, intentaba asumir la posición del indio y, en una línea similar a la de Zea, criticaba la neutralidad del lenguaje:

“Ese cara-a-cara entre el agresivo conquistador y la pobreza radical del desposeído ¿Puede llamarse encuentro? ¿No debería más bien denominársela “enfrentamiento” de dos mundos? [...] Debería producirse así el des-encubrimiento del lugar en la historia y en la realidad actual de un pueblo ahora creciente de los originarios moradores de estas tierras. [...] En realidad el des-cubrimiento y los que se le siguió no es sólo agravio, sino práctica opresión, servidumbre estructural, explotación de su trabajo, despojamiento de sus bienes, muerte de sus cuerpos, destrucción de sus dioses... Es mucho más que agravio,

pero también fue esta ofensa, humillación, falta de respeto al otro en su dignidad”<sup>23</sup> (en Correa 1986:47).

Pero fue justamente O’Gorman quien adoptó una de las actitudes más beligerante ante la idea de “encuentro de dos Mundos”. Al margen de una crítica implícita en todas sus intervenciones que remitía principalmente a sus tesis de la “invención”<sup>24</sup>, O’Gorman cuestionaba que la propuesta de León-Portilla optara por obliterar una realidad histórica (la violencia de la conquista) en favor de otra (la unión de las naciones latinoamericanas e ibéricas). Desde una postura eurocéntrica, hispanista y conservadora pero bastante impecable desde el punto de vista lógico, O’Gorman planteaba que el

“sometimiento de las poblaciones indígenas y de la destrucción de sus culturas, y que la actualización de esa posibilidad, es decir la guerra de conquista, es opción con igual derecho de ser conmemorada en el mismo aniversario. [Y luego agregaba:] las naciones americanas que dice unidas por aquellos vínculos de que nos habla, ni siquiera existirían sin la previa conquista y colonización de sus poblaciones autóctonas, y que lo tan digno de aplaudir estaría en el limbo de lo imposible si no hubiera ocurrido lo tan merecedor de condenarse” (O’Gorman 1985c:2-4).

Los tres artículos publicados por O’Gorman (1985a; 1985b; 1985c) no tuvieron respuesta de León-Portilla por lo que la polémica se apaciguó; sin embargo, tres años después con motivo a la asunción de Leopoldo Zea como nuevo coordinador de la comisión ésta revivió de la mano de Silvio Zavala<sup>25</sup>, volviendo a enfrentar a O’Gorman

---

<sup>23</sup> En otra parte agrega “hablar de “encuentro” es un eufemismo porque oculta la violencia y la destrucción del mundo del Otro, y de la otra cultura. Fue un “choque”, y un choque devastador, genocida y absolutamente destructor del mundo indígena. [...] el concepto de “encuentro” es encubridor porque se establece ocultando la dominación del “yo” europeo, de su “mundo”, sobre el “mundo del Otro”, del indio. No podía entonces ser un “encuentro” entre dos culturas, sino que era una relación asimétrica, donde el “mundo del Otro” es *excluido* de toda racionalidad y validez religiosa posible” (Dussel 1994:64).

<sup>24</sup> Hemos revisado un total de 7 artículos, escritos en distintos periódicos. En síntesis, el argumento que O’Gorman se negaba a dejar de defender era que para el 12 de octubre de 1492 no existía —bajo su concepción “ontológica”— ni América, ni el Nuevo Mundo, ni el Viejo Mundo, por lo cual conmemorar el quinto centenario de algo inexistente, carecía de sentido.

<sup>25</sup> Zavala (1987) había escrito el año anterior un artículo lexicográfico sobre los conceptos de descubrimiento, hallazgo, encuentro e invención, planteando —respecto al debate— que el cambio de “descubrimiento” por “encuentro” no tenía fundamento, ya que eran sinónimos. Asimismo criticaba la postura de O’Gorman al plantear que invención también podía ser sinónimo de descubrimiento y que, en efecto, así se había usado en el siglo XVI. Ahora bien, el aporte más interesante de este artículo planteaba que si bien encuentro y descubrimiento podían ser intercambiadas en lo que refería al choque entre dos pueblos (dos culturas o dos mundos), el descubrimiento también se refería, en primer lugar, a las rutas transoceánicas y, en segundo lugar, a la materialidad geográfica (y por tanto a la cartografía) del Nuevo Mundo.

con León-Portilla. En general la polémica que siguió no fue muy productiva a nivel teórico<sup>26</sup>, sin embargo, nos deja algunas ideas interesantes.

En primer lugar plantea la relación entre interpretación histórica (historiografía) y política. Si bien este es un tema que trataremos en el segundo capítulo, es interesante destacar cómo, al comienzo del debate, O’Gorman evidencia indirectamente esta relación planteando que

“el intento de imponer una formula, digamos para referirnos al caso, la de “encuentro entre Dos Mundos”, debe ofrecerse honestamente como expresión, no del sentido que le corresponde a lo ocurrido el 12 de octubre de 1492 en la autenticidad de su acontecer, es decir, de su *verdad histórica*, sino como expresión del sentido que se le atribuye a ese suceso posterior, o si se prefiere, el sentido de una “verdad” históricamente inauténtica, aceptable, si se quiere, pero sólo para los efectos pragmáticos o políticos que inspira la necesidad o el deseo de la conmemoración” (O’Gorman 1985c:3) .

Aunque es notorio que el juicio de O’Gorman no es de carácter meta histórico, sino que intenta ironizar ante las verdades “históricamente inauténticas”, su crítica al “encuentro de dos Mundos” pone repetidamente al descubierto esta relación: ya sea

---

<sup>26</sup> En breve, la discusión es más o menos así: Cuando Zea asume la coordinación de la Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundo, escribe en dos entregas en el periódico Novedades su postura sobre la celebración del quinto centenario (Zea 1988d; 1988e). Ante lo cual Zavala (1988b) interviene sorprendido, alegando que él creía que a partir del planteamiento interpretativo de Zea del “encubrimiento”, éste modificaría la consigna de la comisión de “encuentro de dos Mundos” por otra más inclusiva de las diversas posturas en pugna. Zea responde a Zavala con cuatro artículos (1988a; 1988b; 1988c; 1988f) —que en realidad es uno publicado en El Búho y fraccionado tres veces, como artículos independientes, en Novedades—, donde critica la intolerancia de los intelectuales mexicanos. Plantea Zea que diversas entidades (EEUU, la Iglesia, España) celebrarán bajo distintas consignas (interpretaciones) el sentido del quinto centenario (la llegada de Colón a América en tanto origen de EEUU, el inicio de la evangelización del Nuevo Mundo, la hazaña de Colón); que México, por acuerdo, ha adoptado la perspectiva del encuentro por considerarla la más inclusivas de diversas interpretaciones, como la de él (la del encubrimiento); y que distintos países (como España y otros latinoamericanos) han aceptado la propuesta mexicana. Asimismo, en un momento en que el rol político de Zea sobrepasa su posición teórica, intenta de asumir un tono conciliador que termina por igualarlas distintas interpretaciones: “¿Descubrimiento? ¿Encuentro? ¿Encubrimiento? ¿Invención? ¿Tropiezo? Diversos sinónimos para calificar una fecha histórica de acuerdo con los sentimientos que abriguen los que así la califiquen” (Zea 1988d:A4). De aquí en más la discusión progresivamente se personaliza: O’Gorman (1988d) entrará a la polémica haciendo evidente la contradicción teórica de Zea de asumir simultáneamente la tesis del encuentro y la del encubrimiento; volverá a atacar a León-Portilla, y ubicará a Zea junto a éste en una misma línea oficial. Ante esto León-Portilla interviene con dos artículos (1988b; 1988c) tratando de saldar cuentas con O’Gorman. Lo acusa de etnocéntrico e intenta mostrar cómo en su *Invención de América* O’Gorman acomoda los datos a su tesis. O’Gorman responde a León-Portilla en tres nuevos artículos (1988a; 1988b; 1988c), donde además de criticar a su persona lo acusa de modificar su tesis original, haciéndola demasiado vaga. Por último, León-Portilla (1988a) escribe un artículo de donde junto con plantear su perspectiva. vuelve a criticar personalmente a O’Gorman. Algo notable de esta polémica dominical de 1988 es que esta termina el último domingo antes del 12 de octubre y cierra, el domingo siguiente con un artículo de Zavala (1988a) en que aparentemente llama a la calma y a crear una comisión que revise los conceptos empleado, pero en el fondo reafirma su postura inicial —crítica a Zea— en la cual el cambio de “descubrimiento” de América por “encuentro” no es apto ni convincente, es decir, cierra la discusión deslegitimando las postura de Zea, León-Portilla y O’Gorman.

cuando cuestiona a León-Portilla por seleccionar ciertas consecuencias del 12 de octubre sobre otras más oscuras, o cuando critica a Zea por contradecirse al defender dos tesis que para O'Gorman son contradictorias.

Un segundo punto que nos interesa destacar es que si bien la idea de “encuentro” fue considerada insatisfactoria desde diversas perspectivas (rápidamente se habló de “desencuentro”, o incluso, refinando un poco más la ironía, de “encuentros en el desencuentro” (Jocelyn-Holt 2004) entre varios mundos), la conmemoración y el debate obligó a ampliar los espectros desde los cuales pensar no sólo el “descubrimiento” sino todo el siglo XVI indiano, la colonia e incluso los estados modernos en su relación con la población indígena. Asimismo, cuando la polémica académica recién iniciaba, otro encuentro, uno de representantes indígenas latinoamericanos convocado por el Consejo Latinoamericano de Iglesias y el Consejo Indigenista Misionero en julio de 1984 producía un manifiesto en el cual declaraban que: “la invasión de que hemos sido objeto, desde sus inicios hasta nuestros días, ha sido una permanente violación de nuestros derechos fundamentales. En todo este proceso de destrucción y aniquilamiento, en alianza con el poder temporal, la Iglesia Católica y otras iglesias, y muy recientemente las sectas, han sido y son instrumentos de sometimiento ideológico y religiosos de nuestros pueblos. [...] Éramos libres y soberanos. Sólo la fuerza violenta del invasor nos obligó a vivir en espacios cada vez más reducidos y en situaciones inhumanas” (en Correa 1986:44). Como le cuestionara O'Gorman a León-Portilla, lo que marcaba el “encuentro de dos mundos” era justamente lo que León-Portilla quería obliterar, es decir la violencia de la conquista, que los indígenas llamaban ahora invasión<sup>27</sup>.

Por último, y en relación con lo anterior, el debate puso en juego una nueva semántica que perturbó fuertemente las categorías tradicionales. Desde luego, en un plano epistemológico, no era igual hablar de “descubrimiento” que de “invención”; pero ahora, desde un plano político, ya no es lo mismo pensar la migración masiva española al Nuevo Mundo como conquista (hazaña) que como invasión. En este sentido, el cambio semántico nos obliga a ser más sensible con la complejidad de estos procesos, y sin embargo, no soluciona el problema de las periodizaciones. Por el contrario lo acentúa.

---

<sup>27</sup> En efecto, en la declaración del Caribe del Simposio Internacional sobre el Estado, Autonomía y Derechos Indígenas, bajo el mismo argumento que León-Portilla utilizaba para conmemorar, se llamaba a repudiar esta instancia: “Que a cumplirse 500 años del más salvaje etno-genocidio conocido en la historia de la humanidad, tarea realizada por España con la cruz y la espada, diezmando así a la población autóctona, en todos los sentidos de la palabra, y que hoy, a instancias del gobierno español, los gobiernos iberoamericanos nos agreden una vez más con el festejo que se prepara para 1992, conocido ya con el nombre de “Encuentro de dos mundos”; por el respeto a nuestra dignidad, exigimos a los gobiernos de nuestros países repudiar dicha fiesta de la Conquista” (en Correa 1986:45).

¿Cuándo se termina —con Zea, por ejemplo— por “encubrir” completamente a América? Los nuevos conceptos modifican ostensiblemente la duración de lo que en un principio eran simples hitos. Si O’Gorman hizo ver que el descubrimiento (la idea de descubrimiento, la invención de América) fue un proceso de construcción de ente histórico que duró —al menos, en su planteamiento— hasta 1507; la última noción de “encuentro” de León-Portilla se extendía largamente por prácticamente todos los encuentros interculturales indianos, es decir, fácilmente más allá de 1560.

### *La producción discursiva en torno a las cesuras de la colonialidad*

Una segunda entrada que examinó críticamente la narrativa tradicional del descubrimiento, conquista y colonización se produjo desde la literatura. Aquí el cuestionamiento no se dirigía tanto a la interpretación filosófica de los hechos históricos, sino a explorar las estrategias narrativas que desplegaron los actores que testimoniaron estos procesos. Esta revisión crítica se inscribió dentro de los que Walter Mignolo (1988) llamó un “cambio de paradigma” en el estudio de la literatura colonial, y que Rolena Adorno sintetizó como el paso de un “modelo de la historia literaria como el estudio de la transformación de las ideas estéticas en el tiempo, al modelo del discurso en el ambiente colonial en tanto estudio de prácticas culturales sincrónicas, dialógicas, relacionales e interactivas” (Adorno 1988:11). Aunque tanto para Mignolo como para Rolena Adorno uno de los puntos más importantes de este cambio de paradigma era la inclusión de sujetos “Otros” que, ya sea por razones étnicas o de género, no eran relevados por “la ideología patriarcal o imperial dominante” (ibid.), lo que nos interesa en este momento no es tanto indagar en los sujetos marginales en sí sino más bien cómo fue estudiada la construcción en el discurso de la traza descubrimiento, conquista y colonización.

Para ello nos proponemos revisar dos textos, producidos casi simultáneamente, que indagan sobre los discursos primeros españoles en Nuevo Mundo. Inscritos aun en un modelo tradicional tanto el trabajo de Beatriz Pastor<sup>28</sup> (2008) como el de Tzvetan Todorov<sup>29</sup> (2003), revisan “la conquista de América” bajo cierta linealidad temporal, que se inicia con el “descubrimiento” y, sin ser necesariamente teleológico, avanza temporalmente por distintos autores consecutivos.

---

<sup>28</sup> Beatriz Pastor, *El segundo descubrimiento. La Conquista de América narrada por sus coetáneos*, 2008, tercera edición corregida y aumentada de *El discurso narrativo de la conquista de América* de 1983.

<sup>29</sup> Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. El problema del otro*, 1982 (primera edición en francés).

El trabajo de Todorov anuncia desde un principio que su preocupación es el estudio del problema del Otro. Para ello su texto nos presenta una tipología de cuatro formas de relacionarse con la alteridad, cada una de ella construida a partir de individuos paradigmáticos. Inicia, como dijimos, con el descubrir de Cristóbal Colón, el cual no habría sido más que la trasposición de sus creencias, cosmogonías e imaginarios al suelo americano. Todorov se centra en el aspecto interpretativo de la narrativa colombina por la cual la realidad del Nuevo Mundo es leída como poblada de señas inequívocas de lo que previamente se buscaba. Ante una naturaleza pasiva la estrategia descriptiva y hermenéutica de Colón resulta infalible, pero ante la alteridad ésta se hace inviable. Por eso “Colón no tiene éxito con la comunicación humana porque no le interesa” (2003:41). En esta relación negativa, Todorov plantea que Colón pasa de una actitud asimilacionista (que implica teóricamente cierto grado de igualdad) a una ideología esclavista en la cual se afirma la inferioridad del indígena<sup>30</sup>.

Un segundo instante de su tipología se encuentra marcado por el comprender (y conquistar) de Hernán Cortés (1485-1547). Aquí Todorov se pregunta por las razones de la victoria de un pequeño grupo de españoles frente a la multitud azteca. Suspendiendo momentáneamente las razones tradicionalmente argumentadas, Todorov plantea que la superioridad se encuentra en el modo en que Cortés interpreta los signos y se comunica con sus adversarios. Siendo bastante sintéticos con el análisis de Todorov, éste plantea que existen dos tipos de comunicación: una entre hombres y hombres, y otra entre hombres y el mundo, donde la primera modalidad es la que emplea Cortés, mientras que la segunda le pertenece a Moctezuma y los aztecas. Para Todorov la segunda modalidad (a la cual también pertenece Colón) interpreta el mundo, lo natural, lo divino y lo social a partir de señas y presagios, y en este sentido, aunque se posee conocimiento de la “realidad”, esta se encuentra previamente codificada por la tradición. En cambio en la primera modalidad de comunicación, lo que se intenta es comprender al Otro: por eso — argumenta el autor— es fundamental para Cortés el uso de traductores que le permitan entender lo que sus interlocutores piensan. Sin embargo, esta comprensión la liga Todorov a una casi inevitable subordinación del Otro: se le comprende para actuar sobre él, para conquistarlo.

Un tercer momento en la tipología está dado por el amar de Bartolomé de las Casas. Aquí Todorov analiza los postulados de Las Casas en torno a la igualdad como base de toda política humana, pero cuestiona su conocimiento “real” de los indígenas,

---

<sup>30</sup> Ver supra nota nº 22.

argumentando que su idealización no difiere ostensiblemente de la que produjo, por ejemplo, Colón. Asimismo plantea que, en su relación con la alteridad, el modelo de Las Casas se encuentra marcado por dos momentos: el primero (*Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*) de carácter asimilacionista, en tanto la salvación de los indígenas pasa únicamente por la aceptación de la verdadera religión (el cristianismo, que es considerada universalmente como verdadera). Y un segundo, marcado por lo que Todorov llama un perspectivismo religioso, en el cual reconoce que los indígenas indios poseen dioses que son verdaderos para ellos.

Un último momento tipológico está dado por el conocer que Todorov atribuye a dos autores: Diego Durán (1537-1588) y Bernardino de Sahagún (1499-1590). Aquel dominico y éste franciscano, ambos deciden conocer a fondo la cultura y religión prehispánica por motivos evangelizadores. Para Durán el único modo de imponer el cristianismo es mediante la extirpación de la religión pagana y esto no se puede realizar si es que no se sabe que actos aparentemente anodinos esconden para la población indígena un sentido religioso. Pero una vez conocida la idolatría no hay que detenerse antes de acabar con ella. Sin embargo y paradójicamente —en la propuesta de Todorov— Durán, que busca extirpar el paganismo, termina por encarnar una forma de mestizaje cultural: en su búsqueda del conocimiento detallado de la religión y la cultura azteca acaba viviendo entre y con los indígenas; y por lo mismo se convierte en uno de los pocos personajes de su época que puede comprender profundamente ambas culturas, lo que en última instancia se traduce en un modo sincrético de presentar la religión y la historia indígena.

El caso de Sahagún posee similitudes aunque el enfoque es un tanto distinto. Su vida indiana comienza como gramático, aprendiendo el náhuatl para enseñar latín en Tlatelolco. Es en esta instancia que Sahagún comienza a operar como traductor y produce una serie de textos que presentan el cristianismo a los indígenas o, al contrario, describen la cultura náhuatl a los españoles. Sin embargo su *Historia general de las cosas de Nueva España* posee, en principio, un fin explícitamente evangelizador: se le encomienda que escriba de la cultura náhuatl todo aquello que le parezca útil para facilitar la cristianización, a fin de conocer las costumbres de los futuros conversos así como el médico conoce las enfermedades antes de curar (la metáfora es de Sahagún). Todorov plantea que, junto a este fin explícito, la intención de Sahagún es conocer y preservar la cultura náhuatl, una actitud que el franciscano habría comenzado a desarrollar incluso antes de empezar su *Historia*. Al igual que Durán, Sahagún termina por encarnar un cierto mestizaje: el cual es explicitado mediante el análisis que Todorov realiza de la *Historia*,

escrita en las dos lenguas, y en la cual encuentra reiteradas interpenetraciones de las dos culturas<sup>31</sup>.

Dejemos momentáneamente en suspenso nuestra opinión respecto del trabajo de Todorov, nos interesa ahora revisar brevemente el trabajo de Pastor a fin de poner los dos textos en relación y extraer de ello algunas ideas. En *El segundo descubrimiento*, Beatriz Pastor estudia las distintas narrativas que articularon los españoles para representar en Nuevo Mundo y su relación con él. A diferencia del trabajo de Todorov, Pastor no establece —directamente— una tipología, sino más bien opta por una sucesión cronológica de personajes que en sus propias construcciones narrativas realizan inflexiones en el discurso narrativo americano.

Es por lo anterior que el trabajo de Pastor se inicia con la primera narrativa indiana, a saber, la de Cristóbal Colón. En una línea que ya hemos visto, Pastor vuelve a plantear la contradicción entre el imaginario colombino y la realidad del Nuevo Mundo. Así, estudia cómo Colón construye, a partir de sus lecturas previas, todo un arquetipo de cómo debía ser el exótico mundo indiano, es decir —en la nomenclatura de O’Gorman—, el ser asiático. Arquetipo que —piensa la autora— ante la realidad americana debería haberse disipado, pero que “lo que en realidad sucedió fue muy distinto: desde el primer momento de su acercamiento a tierras inexploradas Colón no canceló el arquetipo. Simplemente, se aplazó su realización plena mientras comenzaba a funcionar como mecanismo de reducción, deformación y ficcionalización de la nueva realidad” (Pastor 2008:43). La autora plantea que en este proceso Colón no sólo deforma la realidad a sus lecturas previas (a decir de Pastor la *ficcionaliza*) sino que la adecúa a los nuevos intereses políticos y económicos que se va creando (*instrumentaliza*).

La segunda narrativa que estudia Pastor es la de Hernán Cortés. Aquí la ficcionalización ya no opera tanto sobre el medio sino sobre la narrativa misma de Cortés, en tanto personaje de sus propias cartas. Para Pastor, Cortés articula en sus cartas de relación una serie de estrategias que le permiten autorizarse y deformar (ficcionalizar) los acontecimientos a su favor. El primero de ellos inicia con la trasgresión y deviene en la transformación de la rebeldía de Cortés en servicios al Rey; pero luego ficcionalizará cada punto clave en la conquista de Tenochtitlán, como por ejemplo, el episodio conocido como la Noche Triste o aquel sobre la muerte de Moctezuma (además de otros momentos

---

<sup>31</sup> Si bien, como vimos al inicio del capítulo, la antropología también ha dado cuenta de la figura de Bernardino de Sahagún, lo ha hecho en un sentido genealógico, como un punto relevante del indigenismo indiano. Aunque no desconocemos esta dimensión, nos interesa el análisis de Todorov pues lo ubica —como veremos— en cierta tipología de la colonialidad.

relevantes, como la llegada de Narváez a México). “La ficcionalización de estos acontecimientos que se dan en las Cartas mencionadas resulta de dos procedimientos: La selección de material, con supresión de todo lo que no sea asimilable al objeto que persigue [...] y la reelaboración cuidadosa del material seleccionado” (Pastor 2008:142). Ahora bien, la tesis más interesante de Pastor es que Cortés, mediante este procedimiento de ficcionalización de su propio actuar, termina por construir un modelo de conquista y conquistador, caracterizado éste como héroe épico ya no medieval sino maquiavélico y, por lo tanto, renacentista-moderno.

Una tercera narrativa, que es estudiada bajo dos variantes, se refiere al progresivo cuestionamiento y, por ende, desmitificación de los modelos ficcionales inaugurados por Colón y canonizado por Cortés. La primera de ellas se encuentra encarnada por Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1488-1558) en sus *Naufragios*. Para Pastor, el texto de Núñez se contrapone al exitismo de la narrativa mitificadora de Colón e inicia la producción de una conciencia crítica en la narrativa indiana. Éste es construido a partir de la experiencia de uno de los tres sobrevivientes de la expedición de Narváez por las costas de la parte norte del Nuevo Mundo. Perteneciente a una de las tantas empresas descubridoras que, aun enmarcadas en la tradición fantástica medieval, buscaban la míticas riquezas indianas, la textualidad de Núñez comienza un tipo de discurso que Pastor llama “discurso narrativo del fracaso”. Los infortunios de la expedición, que hacen deambular a Núñez por nueve años, inician un proceso de desmitificación, primero con la naturaleza (que deja de ser una realidad estético-contemplativa para mostrarse hostil), pero también con la narrativa épica cortésiana de la exploración, la ocupación y la conquista (que ahora es vista como un vagabundeo en busca de la supervivencia). “La relación de los Naufragios aparece estructurada en torno a dos procesos centrales bien diferenciado. El primero es el proceso de desmitificación de los modelos formulados por el discurso mitificador [...] El segundo es el proceso de desarrollo progresivo de una conciencia crítica desde la cual se formulará una percepción distinta de la realidad americana” (Pastor 2008:259). Este segundo proceso es para Pastor el que opera sobre la relación que establece Núñez con la población indígena, la cual —progresivamente— deja de ser vista como un infiel, inhumano y bárbaro, para ser humanizado. El segundo discurso desmitificador se encuentra en las relaciones de Pedro de Ursúa (1526-1561) sobre El Dorado. Aquí nuevamente la desmitificación se inicia a partir del fracaso, pero más allá de establecerse como un discurso narrativo del fracaso, éste deviene en un discurso de la rebelión que termina por cancelar con mayor rapidez y radicalidad todos los modelos iniciales de la

conquista. Al igual que el discurso del fracaso, el de rebelión comienza con un cuestionamiento a la dimensión estética de la naturaleza, pero van más allá cuando, en el proceso de cancelación del entorno, cuestionan los modelos épicos para “denunciar abiertamente el orden ideológico, político, social y económico que mitifican” (Pastor 2008:330), criticando así la supuesta “bondad” (aun para los españoles) del sistema colonial hispano.

La última narrativa que Pastor estudia es *La Araucana*, de Alonso de Ercilla (1533-1594), la cual define como la “obra fundacional de literatura hispanoamericana, primera expresión deliberadamente literaria de una conciencia en crisis, y testimonio insustituible del proceso de transformación de toda una concepción de mundo” (2008:18). Para la autora, esta obra sintetiza el proceso de la narrativa indiana por la cual el Otro (el indígena) pasa por una deshumanización, una mitificación, una desmitificación hasta producir una visión crítica en que éste —sin olvidar que estamos ante un texto literario— es visto de forma positiva. Aun cuando la característica principal de los araucanos de Ercilla es la fuerza, la violencia producto de ésta ya no es bestializada sino humanizada; ahora es considerada de forma positiva e incluso épica y garante de sus libertades (otra característica de los araucanos de Ercilla). Asimismo, para Pastor una de las transformaciones más importante es la que ocurre con la figura del conquistador, el cual en

“*La Araucana* se desdobra en dos vertientes fundamentales. Estas dos vertientes, por una parte, expresan la transformación histórica fundamental del guerrero en colono, característica del primer siglo de la conquista; y por otra, resume de forma simbólica las tres fases fundamentales de la evolución de la representación literaria de la figura a lo largo de los tres discursos narrativos que hemos analizado: el héroe modélico del discurso mitificador, el guerrero problemático y humanizado del discurso del fracaso y el colono explotador y cruel de los textos del discurso de rebelión” (Pastor 2008:449).

Pues bien, la lectura en paralelo de ambos texto permite despejar más de alguna idea. Aunque los objetivos explícitos de los trabajos en principio difieren (mientras Pastor se preocupa de las discursos narrativos de la conquista, Todorov anuncia que su trabajo investigará la relación del Yo con el Otro, en el marco de la conquista del Nuevo Mundo<sup>32</sup>) ambos terminan por plantear indirectamente un problema fundamental de nuestra

---

<sup>32</sup> Sobre este punto Rolena Adorno (1991) llega a plantear que la conquista no es más que una excusa para hablar del problema que verdaderamente le interesa a Todorov, a saber, la violencia hacia la disidencia de los regímenes totalitarios del siglo XX.

investigación, a saber, el problema del tiempo y sus cesuras en el siglo XVI. Decíamos que los textos de Todorov y Pastor, aunque se encuentran contruidos sobre una secuencia cronológica, no ofrecen una argumentación teleológica<sup>33</sup>, y sin embargo, es notable constatar la similitud en la estructura de su narración.

Ambos trabajos inician con el primer texto propiamente indiano: las cartas de Colón. Sin embargo, tanto para Todorov como para Pastor, las cartas de Colón no significan una conquista en forma. Inscritas en el momento inicial del descubrimiento, los autores resaltan la inconexión entre la narrativa colombina y la realidad americana. Para Todorov, Colón ni siquiera se interesa en la comunicación con los indígenas, mientras que para Pastor éstos son sistemáticamente deshumanizados y mistificados. Aunque la conquista es un acontecimiento total (como los hechos sociales totales de Mauss, incluye también el territorio, su marcación, y los símbolos que sobre él se despliegan), es interesante que ambos se refieran al momento anterior a la conquista como un momento de negación de la población del Nuevo Mundo.

Por lo mismo, el acontecimiento que ambos autores eligen como punto de emergencia de la “conquista de América” se encuentra vinculado a la figura de Hernán Cortés y su relación con la población indígena. Mientras Todorov, como ya vimos, le atribuye a Cortés ser el precursor de la comprensión como el modo de comunicación “entre hombres y hombres” que establece con los aztecas, Pastor plantea que la construcción del sujeto americano [indiano] de Cortés les concede a los indígenas humanidad como una estrategia por la cual puede subordinarlos, infantilizarlos y por último subyugarlos en condición de “siervos” de él y de la Corona (2008:283-5). Pero hay algo más, pues lo que hace de Cortés el punto de emergencia de la conquista no sólo tiene que ver con su modo de vinculación al Otro, sino —como plantean los autores— remite a su condición de exponente ejemplar:

“Es impresionante el contraste en cuanto Cortés entra en escena: más que el conquistador típico ¿no será un conquistador excepcional? Pero no: y la prueba es que su

---

<sup>33</sup> En efecto, cuando Todorov (2003:195-212) encara explícitamente el problema tipológico, niega que exista alguna implicación rigurosa entre los distintos ejes de su tipología. Aunque su obra se divide en cuatro tópicos: descubrir, conquistar, amar y conocer; sólo tres de ellos entran realmente en la tipología, ya que en el descubrir de Colón no existe una relación respecto al Otro. Para Todorov los ejes de su tipología son 3: el nivel axiológico (“el otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero” (2003:195)), el praxeológico (“adopto los valores del otro, me identifico con él; o asimilo al otro a mí, le impongo mi propia imagen”(2003:ibid.)), y el epistémico (conozco o ignoro la identidad del otro [en] en una gradación infinita entre los estados de conocimiento más o menos elevados (2003:ibid.)). Y luego aclara: “no se puede reducir uno a otro, ni se puede prever uno a partir de otro. Las Casas conoce a los indios menos bien que Cortés, y los quiere más; pero los dos se encuentran en su política común de asimilación”(2003:ibid.).

ejemplo será seguido de inmediato, y por todas partes, aunque nunca lo igualan. Hacía falta un hombre de dotes excepcionales para cristalizar en un tipo único de comportamiento elementos que hasta entonces habían sido dispares; una vez dado el ejemplo, se impone con rapidez impresionate. Quizás la diferencia entre Cortés y sus antecesores esté en que él fue el primero que tuvo una conciencia política, e incluso histórica, de sus actos” (Todorov 2003:107) .

“El [modelo] de Cortés se presenta, a través de los rasgos que integran la caracterización ficcional del personaje, como expresión misma de la filosofía política del Renacimiento. Cortés no pudo leer *El Príncipe* de Maquiavelo antes de escribir sus Cartas de relación, pues, aunque Maquiavelo las escribió en prisión alrededor de 1513, la primera edición de la obra no se publicó hasta después de su muerte, en 1532. Sin embargo, la caracterización ficcional de Cortés que presenta el discurso narrativo de las Cartas de relación se levanta sobre los mismos elementos centrales que articulan la formulación de la filosofía renacentista que Maquiavelo encarnó en *El Príncipe*” (Pastor 2008:162).

Este punto ya lo habíamos anunciado cuando reseñamos a Pastor, y es que tanto para ella como para Todorov Cortés encarna no sólo la novedad de la conquista, el inicio de un modelo, de un canon de conquistador, sino también el comienzo de lo que podría pensarse como la emergencia de la modernidad. La autoconciencia histórica y política son elementos renacentistas que ya han sido vinculados a “los fundamentos del pensamiento político moderno” (Skinner 1993:228 y ss.). Asimismo, la idea del espacio indiano como punto de emergencia de lo nuevo, específicamente de lo nuevo-moderno es una discusión a la que volveremos más adelante, sin embargo, por ahora lo que nos interesa es la idea de una temporalidad de la conquista, de un inicio (aunque esta no sea, en su sentido histórico, iniciada por Cortés<sup>34</sup>).

En la propuesta tradicional, a la que de un modo u otro tanto Todorov como Pastor adscriben, al descubrimiento le sucede la conquista y a esta la colonización. La pregunta clave en esta perspectiva es, entonces, cuándo y cómo se producen estos cambios. Pues bien, si tanto para Pastor como para Todorov Cortés marca un inicio del período de la conquista, es de suponer que las dos obras dedicadas a “la conquista de América” cierren

---

<sup>34</sup> Decir que la conquista del Nuevo Mundo inicia con Hernán Cortés es desde un punto de vista histórico un despropósito, y sin embargo es una posición intelectual bastante común dentro de quienes piensan el siglo XVI indiano. En este aspecto Enrique Dussel que en su 1942 *El encubrimiento del otro* también analiza la conquista del Nuevo Mundo desde la conquista de México y la figura de Cortés, se ve obligado a introducir una nota aclaratoria en la que plantea que “en un sentido histórico-mundial este segundo viaje [de Colón] es ya completamente distinto al primero. Este segundo es, formalmente, el comienzo de la Conquista —aunque postergaremos esta figura hasta la “conquista” de México—” (Dussel 1994:28, nota 31).

con el fin de este período. En efecto, y sin ser un postulado del todo explícito, ambos autores terminan sus trabajos con lo que podríamos llamar la emergencia de la colonialidad.

Aquí hay ciertos puntos necesarios de hacer notar. Si sobre la conquista existe una clara aceptación de su contenido, en tanto Cortés representa unívocamente la figura del conquistador, cuando se llega a la colonialidad, su dimensión constitutiva es mucho más vaga. Y aun cuando como hemos apuntado Todorov niega que exista una jerarquía en su tipología, es notable que el “conocer” (último punto cronológico) marque también el hito culminante de la conquista con la figura del mestizaje. El sujeto colonial es, en Todorov, el sujeto mestizo no biológico sino cultural. Es el tránsito ya no violento entre los diversos mundo, o mejor dicho, es el mundo intermedio, la “zona de contacto”, que se forma entre ambos. Temporalmente, Todorov ubica la figura del mestizo en la obra de Diego Duran (su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme* se redacta entre 1576-1581) y en la de Bernardino de Sahagún (*Historia general de las cosas de la Nueva España*, compuesta entre 1540 y 1585), es decir hacia las últimas décadas del siglo XVI.

La obra de Pastor también cierra con la colonialidad aunque ya no centrado en el sujeto colonial en tanto mestizo, sino en el dominador, el colono. Como veíamos en una cita anterior, para Pastor *La Araucana* (de 1589) “expresan la transformación histórica fundamental del guerrero en colono”. El punto es importante porque explicita una relación a la que volveremos más adelante, a saber, aquella que opone la violencia del guerrero con la no-violencia (y por lo tanto politicidad) del colono. Así, la conciencia crítica que marca *La Araucana* es aquella por la cual al concedérsele humanidad al Otro, la violencia dominadora deja de ser un medio legítimo; y aun cuando la obra de Ercilla hable de una guerra, esta es épica y por tanto contempla la dignidad del contrincante.

Desde luego que tanto en el caso de Ercilla, como en los de Durán y Sahagún, nos enfrentamos, al igual que en el de Cortés, ante modelos ejemplares y por tanto no expandidos al total de la población<sup>35</sup>. A pesar de que ambos autores coinciden en ubicar la emergencia de lo colonial en las últimas décadas del siglo XVI, es factible pensar en

---

<sup>35</sup> Sin embargo, como ha hecho notar Rolena Adorno, los trabajos de Todorov y Pastor “anticipan la emergencia de otras subjetividades como sitios de intervención y no sencillamente como el trasfondo sobre el cual se perciben nuevas ideas. Así anticipan el hecho de que las posiciones del sujeto no son exclusivas ni discretas y que las mentalidades no tienden a ser ni monolíticas ni susceptibles de cambios definitivos.” (Adorno 1988:17)

este periodo justamente como una instancia de emergencia<sup>36</sup>, es decir, como principio y no de consolidación del orden colonial.

### *Las cesuras de nuestro siglo XVI indiano*

Creemos que ya es posible retomar la pregunta con que abríamos este apartado y repensar las cesuras del siglo XVI indiano, para así ubicar la obra de Gonzalo Fernández de Oviedo en un contexto general. Para ello, sin embargo, se nos hace urgente encarar un problema central para una correcta lectura de nuestro trabajo. Como ya hemos planteado, aunque quizás sin la suficiente fuerza, resulta imprescindible distinguir entre nuestra propia opinión sobre el siglo XVI indiano y la óptica que creemos más correcta para leer la obra de Oviedo. Resulta claro que aun cuando uno pueda adscribir o no a ciertas interpretaciones histórico-filosóficas de lo que “realmente ocurrió” en el siglo XVI, como la idea o gormaniana de invención o el encubrimiento propuesto por Zea, no nos parece pertinente asumir que los actores del siglo XVI pudieran tener plena conciencia de ello. Desde luego, ello tampoco quiere decir que la traza descubrimiento-conquista-colonización haya sido el único sentido posible que los actores del siglo XVI indiano le dieron a su actuar. Hubo voces críticas que cuestionaron el sentido positivo de la empresa española. Hubo también voces indígenas que (aunque con un registro más débil y muchas veces mediatizado por la cultura europea) plantearon puntos de vistas alternativos.

Sin mucha dificultad se podría plantear dos polos de comprensión antagónicos entre los que transita todo actor indiano del siglo XVI. De un lado, lo que se suele entender como la perspectiva europea, del otro lado, lo que podríamos llamar la perspectiva indígena, eso otros “ojos” que propone prestar atención Dussel (1994:83)<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Ocupamos la noción de “emergencia” en el sentido con que Foucault la extrae de la obra de Nietzsche. Para Foucault, la emergencia indica “el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición. Del mismo modo que muy frecuentemente uno se inclina a buscar la procedencia en una continuidad sin interrupciones sería un error explicar la emergencia recurriendo al final” (Foucault 1992:15).

<sup>37</sup> Dussel (1994), en su *1942, el encubrimiento del otro* plantea revisar sistemáticamente las diversas “figuras (*Gestalten*)” que se producen en el siglo XVI indiano. En un polo tradicional y eurocéntrico ubica la “invención”, el “descubrimiento”, la “conquista”, la “colonización” y la “conquista espiritual”, mientras que el otro intenta analizar la perspectiva del Otro. Ante las cinco figuras eurocéntricas, Dussel plantea delinear las versiones indígenas del proceso descubrimiento-conquista-colonización, es decir, el cómo vieron los ojos indígenas este proceso. La primera figura que plantea es la de la “parusía”, a saber la idea por la cual los primeros europeos en pisar el Nuevo Mundo eran dioses que regresaban a la tierra. En este punto Dussel analiza la perspectiva hermenéutica de las culturas indígenas, de un modo muy similar al análisis de Todorov sobre Moctezuma y los signos. Los indígenas habrían pensado que los españoles eran dioses no por su vestimenta o tecnología, sino porque esto estaba escrito en las predicciones. Ante el desengaño indígena, la segunda figura es la de la “invasión”. Aquí los indígenas toman conciencia de la humanidad de los europeos,

Es evidente que entre estos polos existe una gama infinita de posiciones entre las que transitan los sujetos, y que difícilmente se puede afirmar personaje histórico del mundo indiano del siglo XVI se encuentre radicalmente en un sólo extremo del continuo. Por consiguiente, estos polos sirven sólo de referentes para interpretar las posiciones que los diversos sujetos toman frente a la conquista/invasión del Nuevo Mundo.

Ahora bien, sin perjuicio de las actitudes críticas que Oviedo pueda haber tomado frente a sus contemporáneos, es indudable que —como la mayor parte de la población europea del siglo XVI indiano— su visión se ubica más cerca del polo eurocéntrico que a esa visión “otra” que intenta rescatar Dussel. Desde luego, esto no implica necesariamente que Oviedo haya sido un defensor de la violencia de la conquista, sino que —por decirlo de algún modo— la semántica del descubrimiento, conquista y colonización es más pertinente para aproximarnos a su producción textual. Precisemos un poco más el sentido de lo anterior. No estamos diciendo que, por ejemplo, Oviedo —o cualquier europeo contemporáneo a él— no pueda eventualmente comprender parte del siglo XVI indiano bajo la idea de invasión europea, sino más bien que su semántica temporal se inscribe primero en la traza descubrimiento-colonización-conquista antes que en la de la parusía-invasión-resistencia-“fin de mundo”-“sexto sol”<sup>38</sup>.

Pues bien, aclarado lo anterior, creemos posible resolver dos preguntas que abrían este apartado, a saber, qué es el siglo XVI indiano (cuáles son sus cesuras) y cómo ubicar en él la obra de Gonzalo Fernández de Oviedo. Recapitulando, el siglo XVI indiano que nos interesa para los fines de éste trabajo es un siglo XVI visto desde la política. Se diferencia por ejemplo de uno hispano (que podría iniciar con la última fase de la reconquista o con la unión de la Corona de Castilla y Aragón) en tanto éste inevitablemente comienza en 1492. Aun cuando planteamientos como los de O’Gorman

---

al tiempo que descubre que no se regresarán, sino que han venido con intención de quedarse: “todos los aztecas han descubierto, claramente y *por primera vez*, que Cortés y los suyos sólo son un grupo de humanos guerreros; son la avanzada de la “invasión”: la “invasión del *Cemanáhuac*”, de todo el mundo conocido por los aztecas” (1994:126). La tercera y cuarta figura están estrechamente ligadas; así, el límite de la “resistencia a la invasión” es el inicio de “el fin del Mundo”. La “resistencia” que para Dussel “es la acción que parte desde la tierra americana, es más encarnizada y prolongada de lo que muchos han de creer. Pero al final, en la mayoría de los casos, se produce la inevitable derrota debido a la disparidad del desarrollo interpretativo de los hechos y de la tecnología militar; es la desaparición del antiguo orden de las cosas (en el caso de los aztecas el control sobre el Imperio); todo se ha consumado” (1994:131). La última figura Dussel la llama “el sexto sol” y es la consecuencia profética del fin del Mundo. Y aunque el contenido de la profecía no es del todo claro, ella sin embargo es interpretada por Dussel como la instauración del capitalismo bajo el cual devino la vida indiana tras la colonización.

<sup>38</sup> Aunque invasión y conquista parecen términos opuestos-complementarios para referirse a un mismo hecho, como insiste por ejemplo Ruiz (2010), no es siempre cierto que ambos se inscriban en una misma temporalidad. Para referirnos al caso que el propio Dussel emplea en la construcción de la figura de la “resistencia a la invasión”, cuando Cortés se dirige a Tenochtitlán (encarnando paradigmáticamente la figura del conquistador), Moctezuma aún cree (o más bien aún duda) que los españoles son los dioses que han regresado.

resten importancia a esta fecha, si entendemos lo indiano como “zona de contacto” (Pratt 2010:33), 1492 es inevitablemente el inicio de nuestro siglo XVI indiano. Que en este inicio se ubique junto al “descubrimiento” la figura de la “invención”<sup>39</sup> no impide —al igual que la “parusía de los dioses”— que estemos ante la emergencia de una zona de contacto indiana entre europeos e indígenas. Por ejemplo, aunque en la historia económica y política del Nuevo Mundo propuesta por Marcello Carmagnani (2004)<sup>40</sup> la conciencia sobre la novedad del continente también está puesta en duda, eso no significa la carencia de un espacio compartido; el cual —nos dice Carmagnani— es experimentado por los españoles como una prolongación de la Reconquista, es decir, como una continuidad del proceso por el cual los reinos de Castilla y Aragón expanden sus territorios a la península y hacia el atlántico<sup>41</sup>.

El siglo XVI indiano inicia así con un doble proceso: de una parte la “invención” del ser asiático (de algún modo, lo que Zea llama encubrimiento), que es experimentada — desde el punto de vista hispano, eurocéntrico— como la continuación de la expansión territorial y económica (prolongación de la Reconquista, búsqueda de nuevas rutas comerciales). Pero también, del otro lado, hay “descubrimiento” el cual remite principalmente a un sentido geográfico/cartográfico: descubrimiento de nuevas rutas, de nuevas corporaciones territoriales (Zavala 1987) y, en general, de una nueva naturaleza (este es el sentido que le da al descubrimiento tanto Todorov (2003:13-40) como Dussel (1994:31), es decir, como experiencia estética). Pues bien, es difícil determinar cuándo estos procesos concluyen. O’Gorman, en el estrecho marco de su tesis sobre la “invención de América”, plantea que hacia 1507 la invención finaliza, momento en el que América ya es reconocida como tal. No obstante, si por el contrario es pensada como invención del ser asiático, ésta sigue operando esporádicamente en distintos autores del siglo XVI<sup>42</sup>. Algo similar ocurre con el descubrimiento, aunque aquí el referente pueda ser un tanto más “objetivo”. Si entendemos por éste un hecho cartográfico y estético es indudable que el siglo XVI (cualquiera sea la extensión que le asignemos) no agota el

---

<sup>39</sup> Dussel, que toma y atribuye esta idea a O’Gorman, plantea un sentido más acotado, en tanto “invención” sólo se referiría a la invención del ser-asiático, es decir, al hecho de que “el “ser-asiático” de este continente sólo existió en el “imaginario” de aquellos europeos renacentistas” (Dussel 1994:31).

<sup>40</sup> Marcello Carmagnani, *El otro Occidente. América Latina desde la invasión hasta la globalización*, 2004.

<sup>41</sup> Para Carmagnani esta continuidad está marcada principalmente por el carácter comercial de la empresa: al igual que en las costas africanas, los primeros asentamientos en el Caribe antes que ciudades respondían a factorías que giraban en torno a la extracción de recursos y mano de obra. Volveremos sobre este punto en el siguiente apartado.

<sup>42</sup> Tanto las *Historias* de Oviedo como la de Las Casas mantienen, al comienzo, algunas dudas sobre el ser asiático indiano. Por otra parte, la permanencia en el tiempo del nombre “indiano” da cuenta de esta tendencia.

descubrimiento del Nuevo Mundo. Aunque el despliegue de población europea es asombroso por su rapidez en abarcar grandes extensiones, la vastedad del continente es tal que aún los nacientes estados nacionales del siglo XIX carecen de un conocimiento acabado de su territorio.

Ahora bien, sin perjuicio de lo anterior, es posible plantear que son los primeros años (quizás las primeras dos o tres décadas de nuestro siglo XVI indiano) donde estos fenómenos se dan con mayor fuerza. Rápidamente, y de forma casi simultánea, emerge la figura de la “conquista”. La idea tradicional de que habría necesariamente una secuencia progresiva entre descubrimiento y conquista es, en principio, dudosa. Si la propuesta de Carmagnani es cierta, la noción de una conquista ya existía implícitamente en la capitulación firmada por Colón antes de zarpar. En rigor, no era necesario descubrir nada para iniciar la conquista que, de algún modo, llevaba ya siete siglos en el imaginario hispano. Sin embargo, hablamos de la conquista hispana del Nuevo Mundo, la cual — como defendería Zavala (1987)— sólo puede realizarse una vez que la ruta marítima existe y que las poblaciones indígenas e hispanas confluyen en un mismo territorio.

Aquí nuevamente tomamos la perspectiva coincidente de Dussel y Todorov. Si el descubrimiento respecta principalmente a la naturaleza, a la relación que establece el descubridor con un nuevo entorno (y por cierto, que en el caso de Colón los indígenas pueden ser considerados parte del paisaje (Todorov 2003:41) o como simples piezas —en el sentido de cabezas de ganado (Pastor 2008:93 y ss)—), la conquista se encuentra dominada preponderantemente por la relación que establecen dos grupos humanos. A diferencia de la dimensión estética/contemplativa del descubrimiento, en la conquista (y la invasión) impera una actividad práctica, la cual se encuentra marcada fundamentalmente por la violencia como medio para la dominación. Gran parte de la actividad bélica del siglo XVI indiano (a excepción quizás de lo que se conoce como las rebeliones de los encomenderos) puede ser entendida bajo las ideas de conquista, invasión y resistencia a la invasión<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Cuando aceptamos las distinciones de Dussel y Todorov respecto a una relación humano-naturaleza para el descubrimiento v/s una humano-humano para la conquista lo hacemos con ciertos reparos. No sólo porque existe la posibilidad de descubrir al Otro, ya sea en el sentido aquí empleado, como en uno más profundo marcado por el conocer. Sino también porque el conquistar no se restringe exclusivamente a los seres humanos. Desde luego que la expresión conquistar la naturaleza no es sólo metafórica. Como veremos más adelante, los humanos habitamos nuestro medio marcándolo, modificándolo. Esta marcación es objetual pero también simbólica e interviene directamente en la sociedad, es parte de ella —diríamos con Latour (2008)—. De lo anterior se desprende que toda conquista, no solo se busca dominar a la población Otra, sino que también es imprescindible conquistar, modificar y dominar el medio y los objetos, es decir, las marcaciones que constituyen a dicha población.

Nuevamente, y es bueno aclararlo, la conquista no implica que el descubrimiento, la invención o la “parusía de los dioses” hayan acabado. El siglo XVI indiano está marcado por temporalidades múltiples, constantemente sobrepuestas. Ninguna de estas “figuras” se realiza, de una vez y para siempre, en todo el continente. Por lo mismo tampoco se puede pensar que la conquista acabe en un momento para dar pie a la colonialidad. Las múltiples rebeliones indígenas (incluso las modernas) pueden ser leídas como resistencias a la invasión (y por lo tanto, como una dimensión inacabada de la conquista). Otra cosa, sin embargo, es dar cuenta del progresivo apaciguamiento que se produce en el espacio indiano del siglo XVI. Apaciguamiento que no implica, para nada, la realización de la dominación por parte de los europeos, sino una fase política de la misma. Si la conquista representa una dominación violenta del Otro, la colonización puede ser entendida como la domesticación progresiva de los cuerpos y la estructuración de sus modos de vida bajo nuevas institucionalidades<sup>44</sup>. Pero la colonización, a diferencia de la conquista, no se produce solamente sobre un Otro al cual hay que doblegar. Si en la conquista hay una exterioridad con lo conquistado, en la colonialidad —aun cuando predomina la dominación, la desigualdad y la jerarquía— la relación es también interna a la nueva comunidad<sup>45</sup>.

En este sentido, el paso de la conquista a la colonialidad se presenta de forma más compleja que las anteriores “figuras” que hemos revisado. Cuestionarse esta transición es una pregunta difícil pues supone aceptar —en contra de lo que hemos venido afirmando— dos configuraciones, y por lo tanto dos momentos, en la ordenación del Nuevo Mundo: “El tiempo de la conquista, por un lado, como empresa de depredación y sustitución de los cuerpos; el tiempo de la colonia, por otro, como empresa de organización y de domesticación de los cuerpos.[...] Entre sustitución y domesticación hay una diferencia de tiempo y de paciencia, propiamente, entre uno y otro, hay una diferencia de trabajo, de tiempo y de modos de trabajo” (Richard 2005:213-4).

Este descalce entre temporalidades múltiples, por un lado, y sustitución de ordenamientos, por el otro, es lo que produce que —como planteamos al revisar los

---

<sup>44</sup> Para Dussel la colonización significa “colonización del mundo de la vida”, y aclara: “no es aquí una metáfora. Tiene la palabra el sentido fuerte, histórico, real. [...] La “colonización” de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco después, [busca] “subsumir” (o alienar) al Otro como “lo Mismo”; pero ahora no ya como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura, sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, *del dominio* de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de los tipos de trabajo, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc.” (1994:49).

<sup>45</sup> Desde luego que esta afirmación depende posición de análisis. Si vemos la colonia desde la metrópoli, la colonialidad mantiene, al igual que la conquista, una relación de exterioridad. Pero si nos ubicamos en la sociedad colonial, la colonialidad es un fenómeno predominantemente interno, en tanto que, quienes dominan (a excepción de algunos funcionarios), también son sujetos coloniales.

trabajos de Todorov y Pastor— mientras la encarnación de la figura de la conquista posee un referente relativamente consensuado (Hernán Cortés), las opiniones divergen cuando hay que afrontar la emergencia de la colonialidad indiana. Y esto es así porque si bien la colonialidad se presenta como una nueva configuración, su contenido específico es el que está puesto en duda (recordemos que Todorov lo fija en el mestizaje cultural, mientras Pastor en un discurso crítico sobre el Nuevo Mundo y el Otro). Ahora bien, es relativamente evidente que la transición entre distintas configuraciones es un problema teórico de los comentaristas modernos, pues si bien es cierto que los ordenamientos difieren sustancialmente, el paso de uno a otro nunca puede realizarse de forma espontánea e instantánea. Por el contrario, conquista y colonialidad también se experimentan —en un principio— como fenómenos simultáneos. En la propuesta de Carmagnani (2004:15), por ejemplo, el siglo XVI indiano es visto como la puesta en escena de dos movimientos contradictorios: de un lado la violencia producto del choque o des-encuentro del mundo hispánico y los mundos precolombinos, es decir, la violencia de la conquista; y del otro, la progresiva cooperación entre estos mundos y la institucionalización de un sistema colonial indiano<sup>46</sup>.

Vista bajo esta perspectiva, la propuesta de Carmagnani nos entrega una clave para un problema que —si bien no es central a nuestra investigación— nos permite situar la obra de Oviedo. Podríamos plantear como hipótesis que la última cesura del siglo XVI indiano, la que lo cierra, se encuentra dada por el punto de emergencia de la colonialidad, el cual —como ya hemos dicho— varía según el contenido que destaque cada autor. La colonialidad en sí es un proceso multifactorial de domesticación y estructuración de la vida cotidiana en el cual, a diferencia de la conquista, la violencia no aparece como medio hegemónico. Si lo anterior es correcto, una dimensión importante del siglo XVI indiano sería, como plantea Carmagnani la “progresiva institucionalización del sistema colonial”. En efecto, el propio Carmagnani —en su apretada historia política-económica de América— destaca la junta de Burgos (1512), las leyes de Indias (1542) y la controversia de Valladolid (1550-1) como hitos cruciales de este proceso. Pero la selección de Carmagnani —y aun cuando sólo es posible post facto— es estrecha. Sea cual sea el punto de emergencia de la colonialidad indiana, su genealogía debe ser más compleja que una sucesión de eventos “exitosos”.

---

<sup>46</sup> La tesis Carmagnani se acopla al grupo de teóricos que ven la historia del Nuevo Mundo como el proceso de su incorporación al mundo Occidental, por lo cual la emergencia de la colonialidad, que es conceptualizado bajo la idea de “inserción”, se ubica hacia 1650 donde “todos los grupos étnicos, independiente de su colocación en la jerarquía social americana, se encuentran, en diferentes grados, compenetrados de valores ibéricos” (2004:69).

La noción de procedencia, que Foucault extrae de Nietzsche, encara este problema. Para Foucault (1992:7-31) la procedencia no pretende establecer una continuidad prefigurada entre el presente y un pasado remoto, haciendo caso omiso de los acontecimientos del proceso; por el contrario, asume que éstos (ya sea a través de ellos o por oposición a ello) son constitutivos a la formación de dicho presente. “Seguir la filial compleja de la procedencia, es [...] mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas —o al contrario los retornos completos-, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que ha producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente.” (Foucault 1992:13)

La idea de procedencia permite comprender la rugosidad de la genealogía por la cual emerge la colonialidad indiana. En primer lugar, nos dice que junto a la “historia vencedora de la colonialidad” (nos referimos tanto a la “historia de la dominación” como la historia “crítica” pero oficial por la cual la sociedad colonizadora adquirió “conciencia del Otro”) una serie de pliegues aparentemente anodinos del siglo XVI indiano habrían contribuido igualmente a la emergencia de lo colonial. Pero también hace patente que lo que para Carmagnani —o cualquier comentarista moderno— es una sucesión más o menos amplia de eventos que llevaron a la colonialidad, no es vivida así por los sujetos indianos del siglo XVI. En efecto, en el mejor de los casos, la colonialidad es experimentada como un proyecto en construcción<sup>47</sup>. Así, junto al descubrimiento, invención y conquista del mundo indiano, la traza de procedencia de la colonialidad se enraíza en el siglo XVI indiano como un conjunto de buenas intenciones, pero también de fallos, errores y malas experiencias. Esta es, de algún modo nuestra hipótesis de lectura de la obra indiana de Gonzalo Fernández de Oviedo: junto a la posibilidad de leer en ella una obra descriptiva e interpretativa del Nuevo Mundo, una historia en un sentido tradicional, creemos que es posible y necesario desplegar una segunda lectura, en tanto *propuesta política en el incipiente horizonte colonial*.

Si nuestra hipótesis es cierta, la idea de proyectos coloniales en el siglo XVI indiano abre nuevas preguntas que debemos enfrentar. Asumir la perspectiva política como clave de lectura de la obra indiana de Oviedo obliga a preguntarse de algún modo

---

<sup>47</sup>Podríamos aventurar otra hipótesis: así como el Estado Nación puede ser leído como un proyecto límite de la modernidad (límite en el sentido de un horizonte ideal, pero por lo mismo irrealizable, es decir, perfectible pero estructuralmente imperfecto), la colonia (también en su dimensión límite) es un proyecto de la sociedad del Antiguo Régimen colonial.

por el estatuto que la política posee para los sujetos del siglo XVI, pero también por el estatuto que el mismo espacio indiano mantiene respecto a los colonizadores<sup>48</sup>. Es de esto último que trata el siguiente apartado.

### **Nuevos cuerpos: el mundo indiano desde el ordenamiento europeo**

La emergencia del Nuevo Mundo para la conciencia europea remite indudablemente al problema de las rupturas y las continuidades. De algún modo, la tesis compartida por Todorov y Pastor del surgimiento en la figura de Cortés de la modernidad en el espacio indiano, refleja el intento de simbolizar este quiebre entre el antiguo *orbe* y el nuevo. Esta misma idea ya estaba implícitamente delineada en O`Gorman y su *Invenición de América*, cuando planteaba la dimensión liberadora que una cuarta parte del mundo significaba para el “hombre occidental”; y en Dussel (1994:40 y ss), cuando ve en la conquista cortesiana la emergencia de un *ego conquiro* en tanto fuente de la subjetividad moderna que casi un siglo después se constituirá en el *ego cogito* cartesiano. La tesis no es nueva. Según nos dice Padgen, pareciera que esta idea fue expresada explícitamente por primera vez en 1757 por David Hume, cuando planteó que la llegada al Nuevo Mundo marcaba “el comienzo real de la historia moderna” (en Pagden 1997:12). Y aunque sin duda es una tesis sugerente, no nos sirve para comprender el sentido político que puede haber tenido el Nuevo Mundo para los colonizadores. Si esta ruptura entre las dos imágenes de *orbe* puede simbolizarse con la emergencia de la modernidad, el bagaje político de los europeos que se enfrentan al Nuevo Mundo desde luego no es moderno. Así, la pregunta que ahora nos interesa remite justamente a esta idea: ¿Cuál es el bagaje simbólico con que los europeos piensan políticamente el Nuevo Mundo?, esto es, ¿Cuáles son los modos políticos y jurídicos por los que se ordena la sociedad que antecede el “descubrimiento” del Nuevo Mundo?

---

<sup>48</sup> Nuevamente aquí optamos por relevar una sola perspectiva en el análisis político del siglo XVI indiano. Como es evidente, el continente prehispánico gozaba de una diversidad política equiparable a la del universo europeo. Desde grupos cazadores-recolectores a elaborados sistemas de dominación colonial y ecológica, la política prehispánica sobre la que se construye el mundo indiano es de una complejidad enorme. Sin embargo, desde la perspectiva que nos interesa, a saber, la escritura de Oviedo de su obra indiana, la realidad política (pero también social, cultural, económica, etc.) del Nuevo Mundo no emerge como un hecho de la causa sino como una realidad empírica a la cual se accede en el proceso de descubrimiento y conquista. Por otra parte, para un personaje como Gonzalo Fernández de Oviedo que nace en 1478, pocos años después de la unión de las Coronas de Castilla y Aragón, y muere en 1557, casi con Carlos V, su experiencia política está inscrita principalmente en la tradición española (que vive años de creciente centralidad) y la europea.

Ya sea por el mero contraste o por la estructura efectivamente descentralizada de los grupos germanos, tras la caída del imperio romano, la sociedad medieval (principalmente la alta Edad Media) ha sido vista como un periodo marcado por cierto vacío político institucional. No sólo por la fragmentación de la sociedad europea en un conjunto diverso de pequeños reinos, sino por la carencia de instituciones fuertes que regulen los conflictos. Paolo Grossi (1996:59-71) ha planteado pensar este período como marcado por una cierta levedad de político frente a lo jurídico y lo social, entendiendo por ellos al menos dos cosas: en primer lugar, que las comunidades carecen de un corpus jurídico instituido (un cuerpo de leyes que las rijan y ordenen), pero también que los soberanos (los gobernantes) no son la fuente de la cual emana el derecho; por consiguiente, plantea Grossi, va a ser el derecho consuetudinario y no una autoridad política la que realice socialmente la función ordenadora de las comunidades medievales.

El planteamiento de Grossi es maniqueo, pues en el modelo germánico poder político y derecho consuetudinario no se encuentran del todo contrapuestos sino que son más bien complementarios, esto es, lo que condiciona la levedad del poder político es consistente a la carencia de un cuerpo jurídico rígido. Para el ordenamiento germánico la monarquía es estrictamente temporal y comúnmente electiva, por lo que el rey suele ser literalmente un *primus inter pares*. En la mayoría de los casos, el poder del rey está determinado por su desempeño bélico. Algo similar ocurre con el derecho. El antiguo derecho germano carecía de acción pública, por lo que los conflictos siempre eran entre dos individuos o grupos, así “una vez introducida la acción penal, cuando un individuo ya se había declarado víctima y reclamaba reparación a otro, la liquidación judicial se llevaba a cabo como una especie de continuación de la lucha entre los contendientes” (Foucault 2008:68-9), excluyendo la acción de un tercero (por ejemplo, un rey o una autoridad mágico-religiosa) en la regulación del conflicto<sup>49</sup>.

Sin perjuicio de lo anterior, la propuesta de Grossi nos permite aproximarnos a cierto ordenamiento símbolo que operaba en el medievo. En efecto, las diversas tradiciones germánicas traían consigo un derecho consuetudinario el cual invadió el espacio del imperio, y aunque en un primer momento el derecho y las instituciones romanas convivieron con las prácticas consuetudinarias germanas, tras una segunda fase de “invasiones” (hacia el siglo VII) el legado imperial quedó prácticamente en desuso

---

<sup>49</sup> Y en otra parte Foucault agrega “nos encontramos en una frontera difusa entre el derecho y la guerra, en la medida que el derecho es una manera de continuar la guerra. Por ejemplo, alguien que dispone de la fuerza armada ocupa unas tierras, un bosque, una propiedad cualquiera y en ese momento hace prevalecer su derecho” (Foucault 2008:76)

(Anderson 2007b:110 y ss.). Ante la carencia de una institucionalidad política fuerte en el alto medioevo, y siguiendo a Santi Romano, Grossi plantea ver el derecho como la “organización, estructura, situación de la misma sociedad en la que se desarrolla y que lo constituye como unidad” (Romano en Grossi 1996:51). Así, la fragmentación de la unidad imperial producto de las invasiones germanas haría ver al derecho medieval “como una gran experiencia jurídica que alimenta en su seno una infinidad de ordenamientos, donde el Derecho —antes de ser norma y mandato— es orden, orden de lo social, motor espontáneo, lo que nace de abajo, de una sociedad que se autotutela ante la litigiosidad de la incandescencia cotidiana construyéndose esta autonomía, hornacina propia y auténtica protectora del individuo y de los grupos” (Grossi 1996:52).

De esta propuesta nos interesa destacar algunos puntos que, creemos, ayudan a comprender el bagaje simbólico desde el cual es probable que el mundo eurocéntrico pensara el Nuevo Mundo. En primer lugar se encuentra la idea de pluralidad de ordenamientos: ante la disolución del “Estado” clásico (el Imperio Romano), emerge un derecho “vulgar” extra estatal, que no sería otra cosa que “instituciones viejas que se deforman, instituciones nuevas que se crean, mediante una libre extracción del gran aljibe de la vida cotidiana” (1996:71). Por tanto, y en el marco de esta “levedad” política, la sociedad tolera otros procesos de formación de derecho, restituyendo así la complejidad a la “experiencia jurídica” —“complejidad que, en el plano socio-cultural, significa pluralidad de valores y, en el plano jurídico, pluralidad de tradiciones y de fuentes de producción en el interior de un mismo ordenamiento político” (1996:72)—. En un primer momento la pluralidad radica en que en una misma comunidad política conviven diversos derechos consuetudinarios, sean étnicos o corporativos, pero luego, cuando el derecho medieval progresivamente se formalice, la pluralidad también indica la convivencia —al interior de una misma comunidad— de derechos propios y del derecho común.

En segundo lugar se encuentra la dimensión consuetudinaria del ordenamiento medieval, esto es, que emerge desde las prácticas cotidianas de la comunidad, y si bien es cierto que durante la edad media los monarcas progresivamente —hacia el siglo XII— legislan, al menos en un comienzo sus leyes no pasan de ser sistematizaciones de las antiguas costumbres. Lo anterior, según Grossi, hace que el derecho medieval sea eminentemente histórico en tanto “la fidelidad de la representación jurídica hacia las fuerzas circulantes y operantes en la sociedad, por las cuales el tejido formal del Derecho —lejos de separarse de la sociedad a lo largo de su devenir— se adapta, por el contrario,

al discurrir de esta, manteniéndose en estrecha adherencia con las necesidades y con la identidad que emerge progresivamente en la vida asociada” (1996:78).

Un tercer elemento que nos interesa destacar, y que en cierta forma es consecuencia de lo anterior es el hecho de que derecho medieval —aunque en diez siglos de historia logre progresivas institucionalizaciones— se constituye como una praxis constante de especialistas que interpretan activamente la tradición<sup>50</sup>. Primero, “en el laboratorio empírico de los jueces y de los notarios, juicio tras juicio, acto privado tras acto privado, más que el intento constructor de un edificio socio-jurídico, [hay ahí] la sensibilidad de nuclear y fijar en el diagnóstico siempre apropiado de las sentencias y de los tratos una conciencia renovada de lo real, de contribuir a la sedimentación de esta conciencia, a su penetración en lo más profundo de la costumbre” (Grossi 1996:80). Luego, con los “glosadores” y los “comentaristas” se tomará el *Corpus* Justiniano como elemento de validez (legitimación), en tanto que se adapta —por medio de la *interpretatio*— a la historicidad y los hechos; esto es, a los nuevos problemas que emergen en una sociedad que progresivamente se expande e interconecta.

Una cuarta dimensión está dada por carácter predominantemente comunitario (y consiguiente escasa importancia del individuo) que posee la experiencia medieval. Grossi plantea tres elementos que determinarán esta actitud: la tierra, la sangre y el tiempo. La tierra, como esa “cosa productiva por excelencia”, y que difícilmente puede ser trabajada por el individuo solitario, requiere —a lo largo de su ciclo productivo— de una comunidad estable que trabaje en ella; la sangre, por su parte, es el operador simbólico del grupo, de la familia, del agregado supra familiar y eventualmente de la *natio*, entendida como aquella agrupación de nacidos en un mismo lugar; por último, el tiempo, “como duración, puede expresarse sólo en el *continuum* de las generaciones, que anulan al individuo como punto en una línea; el tiempo que, como memoria, encuentra en su colectividad su hornacina adecuada” (1996:92).

La oposición individuo/comunidad se articula, de este modo, como un elemento central del ordenamiento jurídico-político medieval. En una sociedad en que carece de una centralidad política institucional fuerte, el individuo —en tanto tal— se encuentra completamente desprotegido; así, la comunidad, las comunidades en sus diferentes

---

<sup>50</sup> Grossi prefiere utilizar el vocablo *interpretatio* para no confundir la práctica medieval con el sentido que actualmente le atribuimos a la interpretación, entendida ésta como exégesis. Para Grossi la *interpretatio* medieval es mucho más que una lectura exegética, donde se descubre y conoce el sentido de la norma. Por el contrario, “la *interpretatio* de los medievales es también un acto de voluntad y libertad del interprete” (Grossi 1996:170). Y cita un texto que abre la Glosa Magna, que dice: “interpreto, es decir, corrijo. Asimismo, explico más ampliamente la palabra, asimismo añado, también amplío; y en sentido contrario corrijo, es decir, amplío” (*Ibid.*).

niveles, operan como entidades protectoras. Sin embargo, el sentido de la comunidad posee implicancias más profundas en el plano filosófico, teológico y antropológico. En la tradición de la Iglesia que va desde San Agustín hasta Santo Tomás, la comunidad representa la instancia por la cual el individuo “imperfecto” puede ser parte de un ordenamiento “perfecto”. Comunidad que en ningún caso es una comunidad de iguales en derechos y posición (al modo democrático clásico), sino que por el contrario es una comunidad jerárquica que desciende desde la soberanía absoluta de Dios hasta la más insignificante cosa del firmamento.

“El orden es precisamente aquel tejido de relaciones gracias al cual un allegamiento de criaturas heterogéneas se reconducen espontáneamente a la unidad. [...] La perfección de lo colectivo como totalitas o como multitud, y la consiguiente imperfección de individuo, requieren que totalitas y multitud se resuelvan en orden; solo así la parte, el individuum, podrá ver reconducida racionalmente su función. Todo tiene que ser ordenado: el ordo universal, del que se habla, no puede sino articularse, en el plano social, en tanto ordines particulares, momentos necesarios de compartimentación de la sociedad medieval, hornacinas necesarias en las que insertar y conceder funcionalidad histórica a aquella abstracción carente de sentido que es el individuo, el sujeto” (Grossi 1996:97).

Ahora bien, en la lógica medieval la desigualdad jerárquica de los distintos sujetos no implica una menor dignidad. Existe, por el contrario, la idea de que —en la perfección comunitaria— cada uno está llamado a ocupar un lugar específico, imprescindible para la totalidad<sup>51</sup>. Más que una desigualdad social —en el sentido que la entenderíamos modernamente— el ordenamiento medieval plantea una jerarquización funcional que,

---

<sup>51</sup> Esta idea está en el centro de la noción de *aequitas* (equidad), entendida como ordenamiento medieval. Grossi cita a uno de los primeros glosadores que intenta explicar este concepto, que dice: “puesto que la justicia es la fuente y el origen de la equidad, veamos en primer lugar qué es la *aequitas*. *Aequitas* es la armonía derivada de los hechos conforme a la cual, en causas similares se debe aplicar un derecho similar. Según lo que acabamos de exponer, el mismo Dios puede ser calificado de equidad. Nadie, en efecto, es equidad sino Dios. Si tal equidad se encuentra en la voluntad del hombre, se llama entonces justicia. Y por otro lado, si esta voluntad se materializa en preceptos, ya sean escritos, ya sean consuetudinarios, entonces se denomina Derecho” (Grossi 1996:180, nota 125). Es decir, el orden medieval fija una jerarquía donde Dios ocupa el lugar más alto no sólo por su precedencia temporal (“Dios creó al hombre”), sino por una superioridad armónica. En tanto orden, el orden divino es garantía de los órdenes humanos, donde la *aequitas* adquiere una dimensión mediadora entre los hechos (lo factual-histórico) y el derecho (consuetudinario o escrito) de la comunidad. “La *aequitas* está en los hechos, donde ya es Derecho, pero donde espera ser transportada, traducida, interpretada, reducida a preceptos [...] Cuando aquí se habla de mundo de los hechos, nos referimos a la naturaleza de las cosas, es decir, a una realidad objetiva de las cosas que conlleva en sí misma una impronta benéfica y providencial de Dios. No olvidemos que el primer producto de éste supremo legislador es el *ius naturale*, un Derecho inscrito en la naturaleza, y que emana de ella, y, en cuanto tal, calificado por nuestros glosadores como *<ius aequissimum>*” (Grossi 1996:182).

desde el plano político, propone una explicación optimista a los vínculos de sumisión y dominación (Hespanha 2002:96 y ss.).

La idea de orden como jerarquía funcional permite la emergencia de la metáfora corporal para referirse a la comunidad en su conjunto. Al igual que un cuerpo animal, el cuerpo social (y el cuerpo de la Creación) posee órganos diferencialmente funcionales y jerárquicamente organizados. Ahora bien, la noción de “estado” (con minúscula) es la traducción jurídica a las diferencias entre las personas. Por “estado”, entiende Nebrija, la “condición del hombre que es común a varios” (en Hespanha 2002:66), es decir, el estado denota el sentido colectivo que cada función social posee. En la sociedad tradicional europea se alude a tres estados o estamentos básicos: el campesino, el militar y el religioso. Y aunque esta distinción se mantuvo en la oficialidad de las Cortes (como veremos luego, también en la Cortes españolas), la noción de estado se diversificó enormemente. La imagen de un individuo sujeto a deberes y derecho se encuentra asociada a la idea de “estado”. Sin embargo, la autonomía que el “estado” posee frente a los individuos conduce a su personificación. Es decir que, al igual que el dogma trinitario, un individuo que pertenecía a varios “estados” era considerado como varias personas en un mismo cuerpo.

“Frente a esta mentalidad de estados, la materialidad física y psicológica de los hombres desaparece. La persona deja de equivaler a su sustrato físico y pasa a encarnarse en este ente que el derecho alumbraba para cada estado, situación, faz o aspecto con el cual o en el cual el individuo se presenta. El ropaje jurídico se convierte en cuerpo” (Hespanha 2002:67).

Pero la comunidad como ordenamiento diferenciado y jerárquico poseía otra implicación. Si todos los “órganos” eran indispensables para la perfección de la comunidad, resultaba muy difícil pensar en un poder político simple y centralizado. “El poder estaba, por naturaleza, repartido; y, en una sociedad bien gobernada, esta partición natural debía traducirse en la autonomía político-jurídica (*iurisdictio*) de los cuerpos sociales<sup>52</sup>. La función de la cabeza no es, pues, la de destruir la autonomía de cada cuerpo social, sino, por un lado, la de representar externamente la unidad del cuerpo y,

---

<sup>52</sup> Dice Grossi respecto a la *iurisdictio*: “es, en el sentido restringido, la función de juzgar propia del juez ordinario, pero —también y sobre todo— algo más elevado y más complejo: es el poder de aquel —persona física o jurídica— que tiene una posición de autonomía respecto a otros investidos y de superioridad respecto a los súbditos; y no se trata de éste o aquel poder sino más bien una síntesis de poderes que no inspira el temor de verse condensada en un único sujeto” (Grossi 1996:140-1)

por otro, la de mantener la armonía entre todos sus miembros, dando a cada uno lo suyo” (Hespanha 2002:68). En el ordenamiento medieval lo que existe, por tanto, es un pluralismo jurídico que se expresa en un pluralismo político. En tanto cada cuerpo social y cada órgano corporal poseen una función específica y autónoma, esta autonomía deviene en una suerte de autogobierno.

Aunque la dimensión consuetudinaria del derecho no desaparece, el ordenamiento medieval transita —a partir del cambio de milenio— a una progresiva institucionalización de sus cuerpos jurídicos. Pero ello no es razón a que el pluralismo desaparezca. Por el contrario, junto a los derechos particulares y locales va a emerger lentamente un derecho común a la sociedad europea. Este nuevo derecho se produce, según Grossi, por la necesidad (derivada de la dinamización y complejización de la sociedad medieval<sup>53</sup>) de establecer —ante la ausencia del Estado— “un Derecho que, sin traicionar los hechos, estuviese por encima de los hechos y los ordenase en esquemas universales” (1996:162). Es desde esta perspectiva que el autor lee el redescubrimiento del derecho romano Justineano: no como una romanización del ordenamiento medieval sino como la necesidad de establecer una instancia de legitimación (en tanto *auctoritas*). Como ya hemos dicho, el trabajo de los “glosadores” y “comentaristas” consistirá en ejercer la *interpretatio* sobre el texto clásico a fin de establecer, a la usanza notarial, la lectura más “equitativa” de los hechos. Cabe explicitar, sin embargo, que el derecho común no se impone —como si ocurre en el Estado moderno— a los otros derechos particulares. Por el contrario conviven en un mismo horizonte espacial, y son simultáneamente vigentes aun cuando entreguen soluciones contradictorias<sup>54</sup>. Ni la misma resolución entre dos tipos de derecho se encuentra normalizada: “podía ocurrir que el *ius proprium* completase con sus especificaciones el *ius commune*; podía asimismo ocurrir que aportara variaciones particulares al tejido universal; en ese caso el Derecho común —realidad muy flexible— se restringía, por decirlo así, dando lugar a un derecho local más concreto y especial” (1996:230).

---

<sup>53</sup> No sólo crecen las ciudades, sino también el comercio entre ellas, lo que produce nuevas situaciones intercomunitarias que el derecho tradicional y local difícilmente podía proveer; es decir, surgen nuevas situaciones de derecho que deben hacerse frente por primera vez.

<sup>54</sup> El derecho común convive con el derecho de los reinos, con el derecho feudal, el derecho mercantil, el derecho estatuario, etc. Sin embargo, es importante hacer notar que a diferencia del derecho común, los otros derechos mencionados no existen como un corpus homogéneo, sino que descansan en tradiciones locales, generalmente consuetudinarias. Por eso, al contrario que ocurre con el derecho común, no hay un derecho feudal, sino múltiples derechos feudales que conviven de modos diferentes con el derecho común y con los otros derechos particulares.

Lo que sí articula este emergente derecho común (junto al derecho canónico<sup>55</sup>), y que es impensado en las tradiciones consuetudinarias locales, va a ser la idea de una comunidad de gobierno (la *respublica christiana* y el *populus christianus*), que opera como trasfondo de la vida política medieval. Comunidad que, aunque se expresa positivamente tanto en el derecho como en la idea de una comunidad de fieles, posee una importante marcación negativa. En efecto, como plantea Carl Schmitt<sup>56</sup>, “su nomos [ordenamiento] está determinado por las siguientes disposiciones: el suelo de pueblos paganos, no cristianos, es territorio abierto a la misión cristiana; puede ser adjudicado a un soberano cristiano, por encargo papal, para desempeñar la misión cristiana. [...] El suelo de los imperios islámicos era considerado como territorio enemigo que podía ser conquistado y anexionado por medio de cruzadas. Tales guerras no sólo tienen *eo ipso* una causa justa, sino que representan, si son declaradas por el Papa, guerras sagradas” (Schmitt 1979:36). No ocurre lo mismo al interior de este ordenamiento donde si bien las guerras no se eliminan, estas son acotadas y no interrumpen la unidad de la *respublica christiana*: “Son contiendas en el sentido de reclamaciones de derechos, realizaciones de derechos o ejercicios de un derecho de resistencia y se desarrollan al margen de la misma ordenación general que abarca a ambas partes combatientes. Ello significa que estas guerras no suspenden ni niegan esta ordenación general” (Schmitt 1979:37).

---

<sup>55</sup> A diferencia del derecho Común, el derecho canónico surge en un principio como un derecho particular más, a saber, aquel del mundo eclesiástico (*ius ecclesiae*). Como casi todo derecho particular medieval es en principio un derecho consuetudinario que adopta distintas formas según los contextos en los que opera. Con la progresiva acumulación de poder de la Iglesia en el mundo medieval (fomentada, plantea Grossi, por la levedad del poder político, junto a la victoria en la denominada “querrela de las investiduras”), el mundo eclesiástico advierte la necesidad de organizarse jurídicamente, y así organizar también a la sociedad. Para Grossi “la opción por el Derecho [de la Iglesia] es una opción por lo temporal y lo social. [...] Convencidísima de que la salvación se decide justamente aquí, en el tiempo y en la temporalidad, merced a una acción que se desarrolla inmersa en el tiempo y en la temporalidad. Pero en lo temporal no viven individuos aislados; consiste más bien en una red de relaciones que une a los individuos en una *societas*. [...] La comunidad protege, garantiza, interviene como mediadora; es el único procedimiento seguro para comunicarse eficazmente con la divinidad, para asegurar el flujo de la Gracia. La comunidad es la realidad sacramental, ella misma dispensadora de Gracia debido a aquellos precisos y eficaces instrumentos de santificación que son los sacramentos, no disponibles por el individuo y a plena disposición de la *societas*” (1996:124-5). Es decir, un derecho con aspiración pastoral de la comunidad. Ahora bien, la consolidación del derecho canónico se va a realizar —al igual que el derecho común— por la acumulación, ordenación e interpretación de las diversas textualidades precedentes. En esta tarea de jerarquización se distinguirán tempranamente dos tipos de derecho: uno de origen divino (la imagen de Cristo como legislador), superior, inmutable, universal y perpetuo; y un segundo (el derecho canónico propiamente), inferior, flexible y mutable. “El uno y el otro destinados a la salvación eterna de los fieles; el primero por relación de necesidad, el segundo de utilidad; el primero revelado por la generosidad del mismo Dios porque es necesario acceder al Reino, el segundo forjado por el celo pastoral de la Iglesia en la medida que útil y allanador; el primero compuesto por pocas reglas esenciales, constitucionales; el segundo por un enorme conjunto de reglas acumuladas durante la vida histórica de la Iglesia como consecuencia de la cura pastoral llevada a cabo por la jerarquía sacra para facilitar a los fieles el camino de la salvación” (Grossi 1996:132)

<sup>56</sup> Schmitt, Carl, *El Nomos de la Tierra, en el Derecho de Gentes del “Jus Publicum europaeum”*, 1950 (primera edición en alemán).

Ahora bien, la pregunta que habría que hacerse es ¿cómo es que este modelo jurídico político medieval se encarnaba en la península ibérica que se enfrentó al Nuevo Mundo?

En 1469, solo 23 años antes de llegada de población europea al Nuevo Mundo, no había certeza de que la península ibérica mantuviera un proyecto común. Mientras Castilla se veía atrapada en una re-conquista que reclamaba contra los reinos musulmanes una soberanía prácticamente mítica, los reinos de Aragón (conformado por Cataluña, Aragón y Valencia) no lograban salir de una crisis que —desde finales del siglo XIV— hacia declinar su hegemonía comercial en el Mediterráneo; por su parte, Portugal —el tercer reino cristiano de la península— se esmeraba desde comienzo del siglo XV en establecer una ruta comercial que, rodeando África, lo llevara a la legendaria India (Elliott 1972)<sup>57</sup>. Por eso, el matrimonio entre Fernando de Aragón (1452-1516) e Isabel de Castilla (1451-1504), significó un giro importante en la política Ibérica. Y si bien la ascensión al trono de ambos, especialmente la de Isabel, no estuvo exenta de problemas<sup>58</sup>, en 1479 las dos Coronas quedaron finalmente unidas.

A diferencia de lo que podría pensarse (en la perspectiva actual de los estados nacionales), la unión de ambas Coronas no significó su fusión; por el contrario, cada reino conservó sus propias instituciones, formas de gobierno y modos de vida, es decir, la convivencia —en principio— de dos ordenamientos políticos jurídicos paralelos. En efecto, los reinos de Aragón diferían fuertemente del de Castilla y León: mientras los primeros llevaban más de dos siglos de una experiencia expansionista marcada por el mercantilismo (y por tanto cosmopolita), el segundo había dedicado largo tiempo a la “reconquista”, desarrollando una cerrada economía agraria de pastores nómades. Así mismo, cada una de estas experiencias había sedimentado en distintas instituciones que marcarían el futuro de la unión, y —lo que aquí nos interesa— la relación de la monarquía con el Nuevo Mundo.

---

<sup>57</sup> John Elliott, *La España imperial, 1467-1716* (primera edición en inglés, 1963). El apartado, referido a la dimensión institucional del ordenamiento hispano previo y durante el siglo XVI, se basa principalmente en este trabajo.

<sup>58</sup> Tras la muerte de Enrique IV en 1474, Isabel se autoproclamo reina de Castilla, sin embargo, a los pocos meses Juana de Trastámara (1462-1530)—la Beltraneja, hija de Enrique IV— reclamó el trono para sí, buscando el apoyo en el Rey de Portugal (su tío). La sucesión se transforma en una guerra civil en la que finalmente se juega, como plantea Elliott (1972:16 y ss.), el eje hacia el que se desplazan los intereses castellanos.

La dimensión mercantilista de los reinos aragoneses permitió que se consolidara tempranamente el poder de los patriciados urbanos. Teniendo como único contrapeso una pequeña nobleza, la burguesía pudo construir, en tensión —más no en oposición— con la monarquía un sistema constitucional que se acomodaba a sus deseos y aspiraciones. En el centro de él figuraba la idea de pacto que afirmaba una confianza mutua entre gobernantes y gobernados, limitando los poderes y asegurando el alcance de las obligaciones. La institución central de esta relación eran la Cortes, una para cada ciudad que sesionaban por separado pero que —eventualmente— podían reunirse en las Cortes Generales. Las Cortes estaban formadas por tres estamentos tradicionales: la burguesía, el clero y la nobleza<sup>59</sup>; sesionaban con cierta regularidad y los estamentos deliberaban lo concerniente al rey y al reino: examinando solicitudes, buscando soluciones y definiendo subsidios al rey, llegaba incluso a cumplir funciones legislativas (Elliott 1972:23). Junto a las Cortes, los estados levantinos crearon instituciones preocupadas de los derechos y libertades de los súbditos frente al poder de la Corona. En Aragón el cargo de “Justicia” designaba a un noble que era electo para vigilar que las leyes locales no fueran violadas por los ministros de justicia reales o señoriales. De un modo similar, los *Diputats* catalanes y valencianos se encargaron de defender los derechos del Principado frente a los oficiales reales.

Ahora bien, al ser una suerte de confederación comercial cuyos dominios superaban con creces la península (Italia, Atenas, Cerdeña, Sicilia, Mallorca, etc.), la prolongada ausencia de la autoridad real se convirtió en un problema mayor. Para suplir esta falta, la Corona ideó una figura que representaría vicariamente al Rey donde éste no podía estar presente. De este modo surge en el siglo XIV la figura del *vicarius generalis* o *viceregens*. Aunque en un principio se restringió a Atenas, con el tiempo este modelo fue duplicado en Mallorca, Sicilia y Cerdeña, designando para cada ciudad un *alter ego* que, en tanto virrey, transmitiera las órdenes del rey y supervisara el gobierno de cada país (Elliott 1972:26). Junto al virrey, una segunda institución le debió su origen a la dispersión espacial del modelo aragonés. Como planteábamos siguiendo a Grossi, la interconexión de las ciudades (principalmente comerciales) estableció progresivamente la emergencia de prácticas carentes de derecho. Ante este vacío mercantil surgió, primero en Valencia, luego en Mallorca y por último en Barcelona, el *Consolat de Mar*, institución que “combinaba las funciones de una corporación y un tribunal mercantil” (Elliott 1972:125) y que dio origen en 1494 al Consulado de Burgo y, en 1503, a la Casa de Contratación.

---

<sup>59</sup> Este último, en el caso de Aragón se desdoblaba en dos: los ricos-hombres y los caballeros.

Al igual que en el caso aragonés, muchas de las instituciones castellanas era producto de la práctica; pero si la orientación de aquellos era comercial, la de éstos era eminentemente bélica. La extensión temporal de la reconquista marcó fuertemente la dinámica de vida castellana. En primer lugar, al ser una guerra contra el Islam (y por tanto sacra), el clero y las órdenes religiosas gozaron de gran importancia. Eran de algún modo los ideólogos que enfervorizaba y transmitían una dimensión divina a esta eterna lucha. Sentimiento que encarnó, hacia el siglo XII, con la creación de tres órdenes militares (Calatrava, Alcántara y Santiago) que combinaban ideales militares y religiosos. Una segunda dimensión que marcó el carácter castellano fue la búsqueda de botín como un valor positivo en la reconquista, y que ligó nobleza, guerra y riqueza en una sola figura; a saber, la noción de hidalgo “como hombre que vivía para la guerra, que podía realizar lo imposible gracias a un gran valor físico y a un constante esfuerzo de voluntad, que regía sus relaciones con los otros de acuerdo con un estricto código de honor y que reservaba sus respetos para el hombre que había ganado riquezas por la fuerza de las armas y no con el ejercicio de un trabajo manual” (Elliott 1972:27-8). Un tercer punto está vinculado al carácter popular de la migración que, a lo largo de la reconquista, se dio hacia el sur de Castilla. Si bien la dimensión bélica (y por tanto la hidalguía) poseía una fuerte marca aristocrática, la leva y el movimiento constante de ejércitos vencedores, generó un cierto desprecio al sedentarismo que se vio reforzado por la introyección por parte de las clases populares de los ideales aristocráticos.

Aun cuando la aristocracia castellana había logrado, a partir de la ganadería (con la hegemonía de la *Mesta*) un gran poder económico, el cual eventualmente repercutía en las decisiones políticas, la estructura institucional castellana le concedía mucho más poder al monarca frente a la nobleza. Y si bien, al igual que en los reinos levantinos, en Castilla existía un sistema de Cortes, éstas no poseían (como sus homónimas aragonesas) un control efectivo sobre las decisiones políticas. “Los reyes de Castilla, a diferencia de los de Aragón, no tenían la obligación de convocar las Cortes de modo regular y nadie en Castilla, ni siquiera entre los nobles y el clero, tenía derecho a asistir. Aunque era una costumbre establecida que el rey de Castilla reuniera las Cortes siempre que necesitase un subsidio adicional o *servicio*, la fuerza que las Cortes hubieran podido adquirir mediante ésta práctica quedaba disminuido por la habilidad de la realeza para hallar otros medios de solicitar ayuda” (Elliott 1972:30). Asimismo, la dimensión mediadora y protectora que las Cortes aragonesas poseían frente al rey en asuntos impositivos y financieros, en Castilla se encontraban ausentes debido a que el clero y la

aristocracia poseían extensiones económicas. Pero la debilidad de las Cortes también afectaba a la dimensión legislativa: aun cuando teóricamente era necesario la participación de éstas para revocar una ley, el poder legislativo pertenecía exclusivamente a la Corona<sup>60</sup>.

Los dos modelos que confluían en la naciente monarquía española eran notoriamente opuestos. Anclados en tradiciones distintas, mientras Castilla era centralista los reinos de Aragón defendían las autonomías locales frente al monarca. Y aunque ambos reinos permanecieron administrativamente separados, el nuevo vínculo no estuvo exento de mutuas influencias institucionales, las que a momentos devinieron en disputas por hegemonizar la nueva monarquía. Ya en el contrato matrimonial que Fernando e Isabel suscribieron, sin ninguno estar en el poder, Isabel —quien se encontraba en una posición ventajosa frente al apremio de Juan II de Aragón— no sólo obligó Fernando a vivir en Castilla, sino que defendió su derecho ser ella quien regentaría como *reina propietaria* ese reino (Elliott 1972:38-40). Lo anterior, aunque dejaba a Fernando en condiciones desfavorables, no era incompatible con el modelo aragonés, el cual planteaba una organización más flexible, permitiendo y promoviendo la convivencia de distintos ordenamientos y sistemas de gobierno bajo una misma monarquía.

En este modelo de autonomía, la reconquista no era una empresa de la nueva monarquía. Obedecía, por el contrario, a una voluntad eminentemente castellana. Si bien la reconquista llevaba en pie algunos cientos de años, para el siglo XV ésta había quedado paralizada a las puertas del reino al-Ándalus. Fue por eso que durante el siglo XV parte la energía de la reconquista se redirigió a las disputas que mantenía Castilla y Portugal, en lo que expansión marítima se refiere. El expansionismo hispano de finales del siglo XV, por lo tanto, es una empresa de múltiples flancos que, de alguna manera, canaliza la tradición cristalizada en los siglos de la reconquista. En 1478, sólo cuatro años

---

<sup>60</sup> A diferencia del modelo aragonés, la monarquía castellana poseía un centralismo innegable. Había contribuido a ello la elaboración en el siglo XIII de *Las Siete Partidas* (1256-1265), una obra que se inscribe en la emergencia del derecho común y que por primera vez intenta ordenar y centralizar la dispersa legislación vigente, la cual sin embargo —como apunta Grossi (1996)— no dejaba de ser una recopilación del derecho consuetudinario. Concordante con la ordenación medieval, *Las Siete Partidas* proponen un orden jerárquico en el que, luego de Dios, el rey ocupa el lugar más alto. “La visión de una sociedad armónica, contenida en *Las Siete Partidas*, es una en la cual el rey, como vicario de Dios en la tierra, ejercía una constante y activa inspección dentro de la estructura de la ley. Era el monarca, como señor natural de la sociedad, quien establecía el buen gobierno y la justicia, en el sentido de asegurar que cada vasallo recibiera sus derechos y cumpliera las obligaciones que le correspondían en virtud de su posición social” (Elliott 1990:132). Sin embargo *Las Siete Partidas* expresaban más una voluntad que una práctica, por lo cual la nobleza se negó a su aplicación, la que en un principio quedó relegada a pleitos en los que el mismo rey estuviera involucrado, y que por lo mismo explica que se hayan promulgado sólo en 1348 bajo Alfonso XI (1311-1350). Es sintomático, en este sentido que su primera edición (a cargo de Alonso Díaz de Montalvo) sea de 1491, un año antes de la *Gramática de la lengua castellana* de Antonio de Nebrija.

antes de que iniciaran su última fase de la reconquista contra el reino al-Ándalus, los Reyes Católicos intentaron revindicar sus derechos sobre las Canarias frente a Portugal, enviando una expedición de ocupación a la Gran Canaria, la cual fracasó debido a la resistencia indígena. Si bien el año siguiente el Tratado de Alcazovas ponía fin a la disputa luso castellana (concediéndole a Castilla los derechos sobre las Canarias, mientras que a Portugal se le reconocen derechos exclusivos sobre el reino de Fez, Guinea, Madera y las Azores), “sólo en 1482 una nueva expedición, capitaneada por Alonso Fernández de Lugo (1451-1525), puso los cimientos de un posible éxito, que empezó, al año siguiente, con el sometimiento de la Gran Canaria. Aun así, La Palma no fue ocupada hasta 1492 y Tenerife hasta 1493” (Elliott 1972:55). Es por eso que cuando en 1482 los Reyes católicos inician la última fase de la reconquista, lo hacen en paralelo a una nueva carrera por conquistar ultramar. La reconquista del al-Ándalus comenzará con una serie de metódicas incursiones, las que, acompañadas de una oportuna diplomacia, llevarán a que en menos de diez años Castilla logre la rendición de Granada, el 2 de enero de 1492<sup>61</sup>.

El fin de la reconquista, entendida como la expulsión de (o al menos el dominio sobre) los últimos reinos moros en la península ibérica, probablemente no fue experimentado como tal. Como ya hemos comentado, siguiendo a Carmagnani (2004:24), el llamado “descubrimiento del Nuevo Mundo” es —en varios sentidos— la prolongación de la reconquista, o al menos la prolongación de la expansión hispana sostenida sobre las bases técnicas e ideológicas (económicas, militares y religiosas) que ésta había establecido. La última fase de la reconquista había estado marcada por la idea de guerra contra los infieles, la que junto a una ideología teológica, permitía establecer un tributo específico, a saber, la *cruzada*. Por eso no es de extrañar que sólo dos años después de la caída de Granada, el papa Alejandro VI de su bendición para continuar la cruzada hacia las costas africanas. Algo similar ocurría con el viaje colombino. Este era, en principio, una prolongación de las conquistas ultramarinas. Seguía la lógica de la conquista de Canarias, que a su vez se basaba en el modelo de la reconquista de la capitulación.

---

<sup>61</sup> Es destacable que en la fase final de la empresa castellana de la reconquista, los términos con los que la monarquía hispana negocia la rendición de Granada evidencian una importante influencia del sistema aragonés (marcado por el pluralismo de ordenamientos jurídicos). Aunque al poco tiempo las condiciones iniciales se hayan modificado por el fanatismo nacionalista y religioso del arzobispo Cisneros, tras la rendición, “los moros conservaban sus armas y sus propiedades, y se les garantizaba el uso de sus leyes, su religión, sus costumbres y su vestimenta. Seguirían siendo gobernados por sus magistrados locales y no tenían que pagar más tributos que los que pagaban sus reyes nativos” (Elliott 1972:46).

“La conquista de las Canarias, al igual que la Reconquista, fue una mezcla de iniciativas públicas y privadas. La reconquista había sido dirigida en gran parte, sobre todo en los últimos años, bajo el control de la monarquía. El Estado participó también en las expediciones contra las Canarias, que fueron financiadas, en parte, por la Corona y las instituciones públicas. Pero la iniciativa privada intervino paralelamente al Estado. Fernández de Lugo suscribió un contrato privado con una compañía de comerciantes sevillanos, uno de los primeros contratos del tipo utilizados más tarde para financiar las expediciones de descubrimiento americanas. Sin embargo, incluso las expediciones organizadas y financiadas por entero bajo los auspicios del sector privado dependían de la Corona en cuanto a su autoridad legal. Una vez más la Reconquista aportó aquí un precedente útil. Ésta había sido la costumbre de la Corona al suscribir los contratos con los líderes de las expediciones militares contra los moros. Es probable que estos contratos aspirasen el documento conocido como *capitulación* que se convirtió más tarde en la fórmula acostumbrada de los acuerdos entre la Corona española y los conquistadores de América” (Elliott 1972:56).

Aun cuando la capitulación de Santa Fe siguió en principio este modelo, heredero de la reconquista, incluyó a su vez una serie de fórmulas extraídas de las cartas de donaciones portuguesas, utilizadas ampliamente en las conquistas ultramarinas. Ideas como “descubrir”, “ganar”, “islas e tierras firmes” “mares océanos”, daban un nuevo sentido al “conquistar” de la capitulación (Elliott 1990:133 y ss.). Colón, junto con la Gobernación de las nuevas tierras descubiertas, pedía la creación de un nuevo almirantazgo, similar en derechos y prerrogativas al Almirantazgo Mayor de Castilla, el cual sería hereditario<sup>62</sup>; pero además solicitaba la concesión del título virreinal, que como vimos era una figura aragonesa —y por tanto ajena al modelo castellano— utilizada para el gobierno de reinos en los cuales el rey en persona no podía estar presente. Por otra parte, desde el punto de vista comercial, se le concedía el diez por ciento de todo tráfico o explotación de recursos, así como la posibilidad de ser y nombrar jueces en los pleitos que en las nuevas tierras sucedieran. Por último las capitulaciones estipulaban el porcentaje que podía invertir Colón en la expedición: un octavo de la cual recibiría la misma cantidad en las ganancias que éstas generaran.

Si bien, como hemos dicho, los reinos unidos por el matrimonio de Isabel y Fernando no modificaron sustancialmente su ordenamiento, en las Indias confluyeron

---

<sup>62</sup> El cargo de Almirante Mayor de Castilla residía en Sevilla y tenía entre otras atribuciones la de participar con voz y voto en el Consejo de Castilla. Originariamente no era un cargo hereditario pero por más de treientos años (1405-1705) permaneció en la familia castellana de los Enríquez.

instituciones de ambos regímenes. El mismo instrumento de la capitulación expresaba la continuidad de una política medieval, que si bien estaba en retirada en Europa, se reforzó durante el reinado de los Reyes Católicos y se trasplantó —en su complejidad— en el mundo Indiano, a saber, la idea de una sociedad patrimonial<sup>63</sup>. Asimismo, y quizás más importante, la capitulación de Santa Fe de algún modo planteaba, antes de la llegada de europeos al Nuevo Mundo (y sin perjuicio de que la Corona rápidamente coaptase las concesiones colombinas<sup>64</sup>), un primer contenido para el nuevo ordenamiento. En efecto, Beatriz Bernal (1998:92) plantea ver aquí el nacimiento del derecho indiano, aun antes de la emergencia de aquella territorialidad<sup>65</sup>.

Desde luego, la capitulación de Santa Fe, en tanto fuente de derecho indiano, pertenecía al derecho castellano (no sin, como hemos visto, matices aragoneses y portugueses)<sup>66</sup>; sin embargo, al ser el Nuevo Mundo un espacio completamente nuevo para el horizonte eurocéntrico, la monarquía hispana también requería legitimar estos

---

<sup>63</sup> En “la sociedad patrimonial, construida en torno a una concepción de obligaciones mutuas, [...] el buen rey, a diferencia del tirano, procura que el malo sea castigado y el justo recompensado. Como dispensador de favores, recompensa los servicios prestados, otorgando a sus vasallos cargos y honores de acuerdo con un cuidadoso y calibrado sistema por el cual, al menos en teoría, cada servicio de un vasallo encuentre su debida compensación en una merced, o favor, del rey.” (Elliott 1990:132)

<sup>64</sup> Heredero de una tradición mercantil mediterránea, antes que una bélica castellana, el proyecto colombino era de carácter comercial más que una colonización territorial al estilo de la reconquista. En los cinco años que siguieron el descubrimiento una nutrida cantidad de factorías españolas se instaló, bajo el monopolio de Colón, en las islas del Nuevo Mundo (Carmagnani 2004:29). La lógica monopólica rápidamente entró en conflicto con los españoles hijos de la reconquista que “estaban acostumbrados a las ideas de un continuo avance militar, del reparto de tierras y del botín y de la conversión de los infieles” (Elliott 1972:59). Para 1497, Francisco Roldán encabeza una rebelión exigiendo, entre otras cosas, el fin del monopolio. Colón intenta sofocar el levantamiento y fracasa, por lo que dos años más tarde, después de haber llegado a un acuerdo con Roldán, debe capitular a su favor, dando pie en Azua a la primera capitulación en suelo indiano. Por otra parte, como plantea Elliott (1972:58), las capitulaciones de Santa Fe habían sido establecidas en términos demasiado favorables para Colón, a quien una monarquía preocupada por limitar las poderes locales (feudalizantes) le concedía cargos hereditarios; así aprovechando una serie de descontentos, los reyes destituyen a Colón, nombrando a Francisco Bobadilla como gobernador de Indias y juez pesquisador, quien lo encarcelara y enviará de regreso a la península. Junto a un pleito que mantendrá Colón frente a la Corona hasta su muerte (1506), se inicia —en palabras de Carmagnani (2004:32)— una nueva fase de la inserción (a la cual denomina invasión, frente a la prolongación de la reconquista) en la que progresivamente el poder monárquico se hará presente con la emergencia de una serie de instituciones indianas.

<sup>65</sup> La autora identifica cuatro fuentes en las que se puede clasificar el derecho indiano que rigió, desde su origen, a toda la colonia: “1) derecho indiano metropolitano o peninsular: conjunto de disposiciones legislativas que emanaron del rey o de los órganos colegiados radicados en la Metrópoli (el Consejo de Indias y la Casa de Contratación de Sevilla, principalmente); 2) derecho indiano criollo: normas expedidas por las autoridades delegadas en América, en especial los virreyes, las audiencias y los cabildos; 3) derecho castellano: sistema jurídico que, con el aval de la propia legislación indiana, y con carácter supletorio y subsidiario, se aplicó en las Indias desde que éstas fueron incorporadas a la Corona de Castilla y; 4) derecho indígena, grupo exiguo de costumbres jurídicas prehispánicas que, también con el aval de la leyes de India, sobrevivieron, integradas o permitidas por ellas, durante el periodo colonial” (Bernal 1998:91-2).

<sup>66</sup> Sobre la importancia del derecho castellano en el Nuevo Mundo, Bernal plantea que durante los primeros años de la colonia Las Siete Partidas “fue el cuerpo legal más usado en materia de derecho privado [...] Esto no es de extrañar, en el caos legislativo que imperó en diversos momentos del período colonial, un código romanizado como las Partidas —aunque en versión vulgarizadas— ofrecía las virtudes suficientes para que fuera utilizado por letrados y aplicadores de derecho, formados bajo los lineamientos de las universidad salmantina”. (Bernal 1998:97)

derechos ante otras instancias. Rafael Fernández (1990:87 y ss) plantea la existencia de una “espiral jurídica” que operaba en la expansión de los reinos peninsulares (Portugal y Castilla), por las cuales no bastaba el derecho de conquista —que, por ejemplo, se establecía en Las Siete Partidas para Castilla— sino instancias externas, como el papado o tratados entre reinos. En este ámbito, los antecedentes en las mediaciones de las relaciones luso-castellanas se remontan al siglo XIV, cuando en las primeras expediciones a las islas Canarias, Luis de la Cerda acudió al papa para reafirmar su soberanía sobre las islas, las cuales le fueron concedidas mediante la bula *Tue Devotionis Sinceritas* (1344) que convertía a Canarias en principado feudatario de la Santa Sede (Rojas Donat 2007:409). Casi un siglo después Portugal solicitó dos bulas (*Romanus Pontifex* de 1455, e *Inter Caetera* de 1456) a fin de “ratificar su primacía sobre la conquista y cautiverio de los infieles dentro de una zona que iba del cabo Bojador al noroeste de África, hacia la India y el Lejano Oriente” (Fernández 1990:86). Las bulas ponían la situación de Las Canarias en suspenso, y cuando —como vimos— los Reyes Católicos intentaron en 1478 reafirmar su soberanía sobre las islas, el Tratado de Alcazovas dirimió la disputa, siendo ratificado en 1481 por la bula *Aeterni Regis*. Así, si bien las capitulaciones eran producto del ordenamiento de cada reino (basadas en su mayoría en el derecho de conquista), estas desembocaban en (y se producían a partir de) bulas papales y tratados entre reinos. En este sentido, fue en parte la *Aeterni Regis* la que permitió las capitulaciones de Santa Fe y el descubrimiento de la ruta al Nuevo Mundo; “la espiral siguió su curso, y dicho descubrimiento desembocó en la obtención de las bulas *Inter Caetera* de 1493” (1990:88). Pero ante el descontento de Portugal por la partición vertical (oriente-occidente) que realizaban las nuevas bulas<sup>67</sup>, ambas Coronas negociaron en el Tratado de Tordesillas de 1494 una nueva línea divisoria ubicaba a 370 leguas al occidente de Cabo Verde; tratado, a su vez, ratificado por la bula *Ea Quae* de 1506. Así, ante un derecho indiano, que encuentra sus fundamentos tanto en el derecho castellano, en el indígena, así como en sus propias producciones, Fernández hace notar con su propuesta de “espiral jurídica” la interdependencia que posee este ordenamiento (por ejemplo, las capitulaciones como “medio jurídico utilizado para poner en práctica la

---

<sup>67</sup> A partir de la noción medieval que planteaba una imposibilidad de navegar hacia occidente, la bula *Aeterni Regis* hacía una división de los posibles territorios ultramarinos en términos de norte y sur. Sin embargo, ante las noticias colombinas del descubrimiento de una ruta occidental hacia las Indias, la nueva bula *Inter Caetera* del 3 de mayo de 1493 modificó la lógica de la división. “lo que a partir de entonces sucedió fue que la línea de demarcación giró de una posición horizontal, a una vertical, por lo que pasó a negociar no en términos de norte vs. sur, sino Oriente vs. Occidente” (Fernández 1990:102) . la segunda bula *Inter Caetera* de 1493, fechada el 4 de mayo, fijaba la demarcación entre España y Portugal cien leguas hacia occidente desde Cabo Verde.

organización de las armadas a Indias” (1990:87)), con instancias de legitimación y sanción externas (como son las bulas papales y los tratados entre naciones), concluyendo que “cada una de estas precauciones resultaban importantes ya que, aunque respondían a propósitos específicos, venían a resultar complementarias” (Ibíd.).

Si bien las bulas ocupaban en esta espiral principalmente un punto de legitimación (*auctoritas*) de las empresas ultramarinas, las bulas de 1493 introducía modificaciones sobre los supuestos territoriales del ordenamiento medieval. Siguiendo sus funciones tradicionales, la bula *Inter Caetera* del 3 de mayo otorgaba a la Corona exclusividad sobre la ruta occidental a Indias. Sin embargo, en lo que refería al tradicional tropo de la lucha contra el infiel (cruzada y guerra santa), la bula concedida por Alejandro VI reubicaba a este sujeto en una lógica proselitista. Ahora el infiel era un sujeto amigable al cual se le debía evangelizar. A su vez, y en cierta sintonía con lo anterior, la bula donaba a perpetuidad las tierras descubiertas y las por descubrir (salvo que ellas estuviesen en posesión anterior de algún príncipe cristiano) a los Reyes Católicos, invistiéndolos de “plena, libre y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción”<sup>68</sup>. Cabe señalar que la donación papal asumía el carácter compuesto de la monarquía, estableciendo como beneficiario de la donación a los reyes de Castilla y León y no a la monarquía española misma, recientemente unificada con el matrimonio de Isabel y Fernando. El Nuevo Mundo fue, según la donación papal, una propiedad personal de los monarcas castellanos<sup>69</sup>, no un espacio (reino) independiente, y sólo tras la muerte de estos pasaría a ser parte de la Corona castellana.

Ahora bien, desde la perspectiva de la monarquía hispana, la construcción del espacio indiano como un cuerpo autónomo va a ser un proceso paulatino mediado por la creación de una serie de instituciones que reafirman su vinculación a la naciente monarquía hispánica. Sin embargo, en este punto no nos interesa reconstruir todo el entramado institucional por el cual el espacio indiano adquiere una forma colonial, sino hacer notar cómo en una serie de instituciones de la primera colonia dan cuenta también

---

<sup>68</sup> Dice Alejandro VI en la bula: “todas y cada una de las tierras e islas ya citadas, así las desconocidas como las hasta ahora descubiertas en adelante, que bajo el dominio de otros señores cristianos no estén constituidas en el tiempo presente; por la autoridad de Dios omnipotente concedida a San Pablo y del Vicario de Jesucristo que ejercemos en la tierra, con todos los dominios de la misma, con ciudades, fortalezas, lugares y villas y los derechos y jurisdicciones y todas sus pertenencias, a vos y vuestros herederos los reyes de Castilla y León, perpetuamente, por la autoridad apostólica, a tenor de la presente, donamos, concedemos y asignamos, y a vos y vuestros herederos mencionados investimos de ellas; y de ellas señores con plena, libre, omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción, os hacemos, constituimos y diputamos; decretando, no obstante, que por semejante donación, constitución, asignación e investidura nuestra, a ningún príncipe cristiano pueda entenderse que se le quita o deba quitar el derecho adquirido” (en Fernández 1990:104) .

<sup>69</sup> Sólo con el tratado de Tordesillas, y su ratificación en la bula de 1506, *Ea Quae*, el espacio del Nuevo Mundo pertenece (desde el eurocentrismo) también a Portugal.

de una concepción sobre lo que significa el mundo indiano desde el ordenamiento hispano.

Como ya hemos aludido, las capitulaciones de Santa Fe establecieron un primer derecho, es decir, un primer ordenamiento indiano antes aun de que el Nuevo Mundo fuese una realidad para las conciencias europeas. Tras la anulación de las prerrogativas colombinas y producto de la masificación sistemática de su uso, la Corona consolidó las capitulaciones como el medio por el cual se vinculaba patrimonialmente sujetos privados, el naciente ordenamiento indiano y la Corona castellana. Bajo esta nueva forma, la capitulación determinaba que el privado financiaba la exploración, asentamiento y poblamiento<sup>70</sup> de nuevo territorio, quien asumiendo el título de capitán organizaba la empresa sin la participación económica o militar de la Corona castellana. La capitulación fijaba además una serie de deberes y derechos. Entre estos últimos, el capitán adquiría el título de gobernador de los nuevos territorios y quedaba exento, al igual que sus compañeros, de pagar impuestos; quienes participaban en la empresa, podían acceder a “cargos oficiales y municipales, además de gozar de mercedes de tierra y de una renta, derivada de los tributos que los amerindios deben al rey. Por su parte, los deberes implicaban la sujeción a la justicia real y el reconocimiento de los funcionarios encargados de recaudar impuestos y tributos” (Carmagnani 2004:41-2). Pero a diferencia de las capitulaciones colombinas, en estas últimas el monarca se reservaba el derecho a anular las concesiones, asegurando su supremacía en suelo indiano.

Tras la cancelación de la capitulación y el monopolio colombino, la población ibérica que migra al nuevo mundo se intensifica, así como el comercio y las mercaderías que cruzan de un extremo a otro el atlántico. Si una cosa está clara para el periodo que nos interesa es que el ordenamiento indiano se encuentra en permanente construcción. Y esto, entre otras cosas, por el imperativo lógico de que las dimensiones físicas del Nuevo Mundo no son del todo conocidas. No lo son, desde luego, en la bula alejandrina de 1493, pero tampoco a la muerte de Colón en 1506, quien como hemos visto nunca adquiere la conciencia de haber llegado a un Nuevo Mundo. Por eso, una de las primeras instituciones que, desde la monarquía, delinean el cuerpo indiano va a ser la Casa de Contratación, organismo que —como vimos— es heredero de los *Consolat de Mar* aragonés. Tras la expulsión de los judíos, el sistema de exportación de lana castellana

---

<sup>70</sup> En la nomenclatura del siglo XVI poblar no significa, como podría pensarse contemporáneamente, ocupar un territorio con personas. En la fórmula común del siglo XVI indiano, *poblar y sustentar*, “la acción de poblar hace referencia a la organización de los diversos elementos que constituyen el espacio geográfico [y la sustentación] dice relación con la utilización y aprovechamiento que se obtiene de los recursos territoriales” (Caviedes, et al. 1998:62).

había entrado en crisis, por lo cual los Reyes Católicos revitalizaron el sistema aragonés de los Consolat, creando en 1494 el Consulado de Burgos, encargado de ordenar la economía lanera. Bajo el mismo modelo se crea en 1503 la Casa de Contratación de Indias como primer ente centralizado de administración el Nuevo Mundo. Si bien en un principio ésta cumple funciones de control mercantil y poblacional, hacia 1508 se crea el cargo de Piloto Mayor que, además de examinar a los pilotos que se embarcan a las Indias, traza las cartas de navegación y el padrón Real o mapa oficial del Nuevo Mundo. Es interesante notar con la Casa de Contratación (con sede en Sevilla), que —a diferencia del Consulado de Burgos— esta primera fuente de orden es exterior al espacio ordenado.

Un primer intento de establecer una instancia interna al ordenamiento indiano, que limitara las tendencias caóticas de la conquista, fue la creación de la Real Audiencia de Santo Domingo en 1511, sin embargo ésta no se puso en funcionamiento hasta 1526 debido a la disputa que mantenía el gobernador Diego Colón (1479-1526) y la Corona. Las Audiencias o *Chancillerías* era los más altos tribunales de Castilla, y si a comienzos del reinado de Isabel había sólo una (la de Valladolid), al finalizar el de Carlos I<sup>71</sup> (1500-1558) se podían contabilizar más de diez entre las de Indias y España. Aunque la verdadera expansión se produce hacia el reinado de Carlos, para Elliott la progresiva importancia del sistema de Audiencias se debe a la política castellana de los Reyes Católicos que “insistieron constantemente en su *preeminencia real*, que les daba derecho de intervenir incluso en los asuntos de jurisdicción señorial, con el fin de asegurar la primacía del poder real” (1972:100).

Si bien la masificación del modelo de Audiencias se produce sólo bajo el reinado de Carlos I —especialmente después de que éste heredó el imperio Habsburgo como Carlos V—, la dinámica que impuso su expansión ya se encontraba en el núcleo de la monarquía de los Reyes Católicos. La “nueva monarquía” que formaron no se inscribió en los procesos de centralización y unificación de los Estados renacentistas. Por el contrario, ésta era de carácter compuesto, en la que una serie de reinos unidos bajo la monarquía mantenían sus propias leyes y fueros, es decir, sus ordenamientos particulares. En efecto, “bajo el gobierno de Fernando no se produjo en la Corona de Aragón ningún cambio institucional que ampliase el área reducida en que la monarquía se veía obligada a actuar”

---

<sup>71</sup> Aunque un mismo individuo, a lo largo de este texto, la figura de Carlos se encuentra asociada a sus dos títulos, Carlos I de España y Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico. La utilización de uno u otro responde al contexto en el que se le hace referencia: ya sea temporal —por ejemplo, cuando nos referimos al periodo que va entre 1516 y 1520 no sería del todo correcto hablar de Carlos V— o “espacial” —por ejemplo, cuando aludimos a él en su condición específica de monarca castellano o, por el contrario, cuando ejemplifica el carácter compuesto del Imperio—.

(Elliott 1972:83). Por el contrario, al aceptar Fernando vivir en Castilla, éste se vio obligado a reforzar viejas instituciones medievales. Debido al continuo ausentismo del monarca en los reinos levantinos, la institución del virreinato se convirtió en una constante para la Corona de Aragón. Pero el virrey era, como su nombre lo indica, una delegación vicaria del monarca, por lo que Fernando, intentando mantener un contacto permanente con sus reinos rearticuló otra institución medieval prácticamente desaparecida: la *Curia Regis*, que se transformó en el Consejo de Aragón, un ente consultivo, vinculado a la figura del rey y equivalente al Consejo Real (nombre con que funcionaba en el reino de Castilla).

El binomio virrey—consejo fue una solución propia de la monarquía compuesta española que permitió expandir sus dominios sin provocar grandes disturbios en la población local. Sin embargo, cuando Carlos V asume el imperio, la extensión de los diferentes territorios llegaba a una magnitud difícil de controlar. El crecimiento desmesurado de la extensión de la monarquía evidenció la necesidad reformar la administración. En 1522 el “Gran Canciller Gattinara emprendió la racionalización y la mejora de la maquinaria administrativa española. Entre 1522 y 1524 reformó el Consejo de Castilla, creó el consejo de Hacienda, reorganizó el gobierno de Navarra y estableció un Consejo para las Indias” (Elliott 1972:180). Los consejos tenían una función de control central de los delegados reales. El virrey tenía que actuar en colaboración con su correspondiente consejo: cada despacho que realizaba el virrey de Cataluña pasaba y era examinado por el Consejo de Aragón, algo similar ocurría con los otros virreyes que, en el marco del Consejo mantenían “una ficción de enorme importancia dentro de la estructura de la monarquía española: la de que el rey estaba presente, en persona, en cada uno de sus territorios. Una corporación de consejeros nativos y representativos directamente ligada a la persona del rey podía, por lo menos, contribuir a paliar las destructoras consecuencias del absentismo real, al actuar como portavoz de los intereses provinciales por un lado y al velar, por el otro, porque el virrey actuase de acuerdo con una intención real de la que se consideraba guardián” (Elliott 1972:186).

El Consejo de Indias asumió en 1524 oficialmente las tareas que desde 1493 había realizado con diverso éxito Juan Rodríguez de Fonseca (1451-1524). Constituido por un presidente y ocho consejeros, era el equivalente indiano al Consejo de Castilla. “Tenía a su cargo todos los asuntos administrativos, judiciales y eclesiásticos relacionados con las Indias y fue el instrumento mediante el cual la Corona impuso su autoridad en las posiciones americanas y desarrolló una administración colonial. Los órganos de esta administración fueron creados a imagen y semejanza de los de la

península y fueron imponiéndose gradualmente al improvisado sistema administrativo creado por los conquistadores” (Elliott 1972:184). Con el apoyo del Consejo, la autoridad ejercida por conquistadores en el Nuevo Mundo progresivamente se desplazó hacia dos instituciones ya mencionadas: la Real Audiencia (1526 Santo Domingo, 1527 Nueva España, 1538 Panamá, 1543 De los confines (Guatemala) y Perú, 1548 Nueva Galicia y Nueva Granada, 1559 Charcas) y los virreinos (1535 Nueva España y 1542 Perú). Sin embargo, estas diferían en el Nuevo Mundo de sus referentes metropolitanos. Además de las jurídicas, las Audiencias indianas también cumplían funciones políticas y administrativas; poder que iba en perjuicio de los virreyes del Nuevo Mundo quienes se veían, frente a sus pares aragoneses, limitados en el ejercicio de sus poderes. “Mientras que el virrey era en la Corona de Aragón el *alter ego* del rey, dotado de poderes administrativos y judiciales, sus equivalentes en Nueva España o Perú eran ante todo gobernadores, que gozaban de una enorme influencia dada la distancia que los separaba de la metrópoli, pero por la misma razón, se veían prudentemente privados de ciertos poderes que hubieran podido ejercer en la patria” (Elliott 1972:185).

#### *El lugar del cuerpo indiano ante el ordenamiento europeo*

El panorama anterior, aunque fragmentario y escueto, permite delinear de algún modo el sentido que, creemos, tuvo el Nuevo Mundo ante el ordenamiento medieval europeo, y específicamente, el medieval hispano. Aunque el espacio indiano fue siempre un espacio asociado a la Corona de Castilla y de León (primero un espacio por descubrir, luego reinos dependientes del reino castellano), es interesante constatar que en una dimensión formal el modelo aragonés operó paradigmáticamente como el modo en que la monarquía española se vinculó a los diferentes territorios que regentó. Ahora bien, que sea paradigmático no quiere decir que estemos ante un modelo modular, replicado *bis a bis* en cada nuevo reino que anexiona los monarcas, sino más bien ante una lógica —de pluralismo de ordenes jurídicos— donde existe una relativa autonomía entre los derechos particulares (léase, los gobiernos locales) y el derecho común (es decir, el reinado de la monarquía). Asimismo, el pactismo aragonés, que intentaba asegurar y proteger los derechos consuetudinarios locales, representó al interior de la corte palaciega una posición política frente a la actitud que el monarca debía tener para con sus reinos. Posición que, cuando el reinado de Carlos V consolidó la monarquía compuesta (Elliott

1972; 2001), se fortaleció frente al modelo “nacionalista” castellano como una suerte de “federalismo” en el cual se planteaban respetar las autonomías locales.

Aunque en el siglo XVI imperó el “federalismo” aragonés como política de la monarquía hacia sus posesiones, las Indias siempre se presentaron como una excepción al cuadro general. Ya en su dinámica de “reinos”, los territorios indianos exhibían algunas anomalías: si bien ante la ausencia real, como planteábamos siguiendo a Elliott, los monarcas católicos habían revitalizado el binomio virrey-consejo como ficción de gobierno, ésta se sostenía en el supuesto de que el rey eventualmente gobernaría, en persona, sus territorios<sup>72</sup>. Por ello, el Nuevo Mundo nunca logra articular del todo esta ficción. No sólo por el hecho evidente de que los monarcas jamás visitarán las Indias<sup>73</sup>, sino también porque los virreyes no están sujetos al control directo del Consejo de Indias: siempre es posible jugar con los plazos o apelar a algún desastre natural que interfiere la comunicación. Por otra parte, la conformación del Consejo de Indias no responde exactamente a los intereses indianos, sino más bien a las tensiones políticas palaciegas. Así, la ficción es imposible: el soberano se encuentra inevitablemente, y en un doble sentido, ausente. El Nuevo Mundo es, por lo tanto, la expresión más pura de la sentencia medieval por la cual “el rey reina pero no gobierna”; y por lo tanto, la tesis desarrollada por Hespanha de que antes del Estado liberal, la *administración* es la “condición *sine qua* del ejercicio del poder político” (Hespanha 1989:37) cobra en las Indias una importancia radical.

Pero no sólo eso. La opción por una política aragonesa suponía, al igual que el modelo de Grossi, la existencia de una tradición jurídica local ante el cual el derecho común entrara en relación. Cuando los reyes españoles anexaban un nuevo reino europeo, éstos poseían derechos locales (fueros) que si bien su origen podía ser producto de un pactismo consuetudinario, finalmente se había sedimentado en cierta normatividad escrita. No ocurría lo mismo en el Nuevo Mundo donde, al margen de la diversidad cultural, la mayor parte del continente carecía —a ojos hispanos— de Dios, rey ni ley (Clastres 2010:7-23). Y si bien una parte importante de los ordenamientos prehispánicos habían sido trastocados por la violencia de la conquista<sup>74</sup> y los celos religiosos, no es menos cierto que donde éstos sobrevivieron el problema de la traducción entre lenguajes (“escrito” y oral) los obliteró. De este modo es entendible que para gran parte de los

---

<sup>72</sup> Carlos I que fue considerado muchas veces como un monarca ausente, gobernó España cerca de cuarenta años estando presente sólo dieciséis.

<sup>73</sup> No, al menos, mientras se mantenga la relación colonial.

<sup>74</sup> Violencia física, pero también cultural, simbólica y sobre todo epidemiológica (Livi Bacci 2003:33 y ss).

Europeos que se asentaron en el Nuevo Mundo, el derecho tradicional prehispánico no haya sido comprendido bajo la lógica de fueros locales, dando pie en los primeros años a la idea de un vacío en el ordenamiento jurídico<sup>75</sup>.

A nuestro modo de ver esta idea de vacío es importante en varios aspectos. Da cuenta, en primer lugar, de la actitud ambivalente que se tuvo frente a los indígenas americanos. Ante una sociedad progresivamente textual<sup>76</sup>, los derechos oralmente consuetudinarios carecían de visibilidad. Es evidente, que la condición de los indígenas bajo la monarquía hispánica respondía a algo más que problemas de vacío o invisibilidad normativa: cuando Colón los esclaviza masivamente, su móvil es principalmente económico, así como eminentemente piadosas son las defensas que hace tanto Isabel la Católica en su testamento de 1504 o la predica del dominico Antonio Montesino (1475-1540) en 1511<sup>77</sup>. No obstante, la mera condición de posibilidad de éstas da cuenta de un vacío normativo que definirá gran parte de la constitución del derecho indiano<sup>78</sup>. Sintomático de esto es el hecho que la primera cédula real que ordena que “se guarden las leyes que los indios tenían antiguamente para su gobierno”, sea de 1555, sólo 63 años desde la llegada de los primeros europeos al Nuevo Mundo (Menegus 1992:151). Desde luego, ello no quiere decir que en fechas más tempranas la costumbre indígena haya sido

---

<sup>75</sup> Esta actitud de alguna manera también se traspasa a los comentaristas modernos. Ya hemos visto que Bernal califica al derecho previo como “grupo exiguo de costumbres jurídicas prehispánicas” (1998:92). Y luego refiriéndose a la hegemonía del derecho hispánico en el concierto indiano plantea “Además, hay que tener también en cuenta que en los territorios indios las Partidas no tuvieron que luchar contra los intereses centralistas de la Corona española impuestos desde los inicios de la colonización, ni defender fueros y privilegios que nunca se tuvieron” (1998:97). Algo similar plantea Góngora: “entre estas leyes [las indianas] había un orden de prelación que se había establecido sólo recientemente en las Cortes de Toro en 1505, por el cual se daba prioridad a leyes promulgadas en Cortes por los Reyes; luego estaban los Fueros (los cuales en América casi no tenían validez, excepto en lo relativo al estatus del hidalgo); y después las Siete Partidas, las cuales a su vez era la fuente de todos los fundamentos doctrinales de las leyes.” (Góngora 1998:86). [No está de más repetir y recordar que aunque nuestra postura personal pueda diferir de esta idea, nuestra investigación opta por desarrollar la visión eurocéntrica en función a nuestro objeto de estudio, a saber, la obra indiana de Gonzalo Fernández de Oviedo].

<sup>76</sup> El mero hecho de que el Nuevo Mundo fuera un espacio ultramarino impuso desde un comienzo que la comunicación hispánica se realizara principalmente en forma escrita. Pero además, tras el desarrollo de la imprenta, la producción de libros así como su tráfico intercontinental se desarrolló a una velocidad vertiginosa (Gruzinski 2010:71-94). Por último, signo de la emergencia de una cultura textual (letrada) es el hecho no sólo anecdótico que mientras Carlos V pudo un día no encontrar en su corte pluma y papel, Felipe II haya pasado a la historia como un monarca burócrata, “que pasaba todo el día en su despacho rodeado de montañas de documentos” (Elliott 1972:180).

<sup>77</sup> Por otra parte, no hay que confundir la producción normativa indiana en lo que respecta a los derechos de los indígenas, como las Leyes de Burgos de 1512 y las Leyes Nuevas de 1542-3, con un ordenamiento prehispánico previo, es decir, con un derecho indígena. Las leyes mencionadas, que regulaban el trato a los indígenas indios existían sólo bajo el supuesto que esto eran súbditos de la Corona castellana.

<sup>78</sup> Ante el argumento de que la ambivalencia se producía sólo por el hecho que los indígenas se encontraban en una relación de exterioridad frente a la cristiandad, conviene pensar en las condiciones en que se negoció la rendición de Granada en 1492, que consideraba amplias libertades para la población musulmana, haciendo evidente que ante la monarquía hispánica el derecho del infiel podía tener algún peso. Ver nota 61.

obliterada del todo. Sin embargo, para que estas emergieran en el horizonte indiano fueron imprescindibles las instituciones trasplantadas del ordenamiento hispano.

En efecto el derecho indígena emergió en un principio bajo las audiencias novohispanas: en los conflictos que involucraban indígenas, el oidor encargado de la causa interrogaba a los testigos (también indígenas) para ponderar su testimonio. Asimismo, en ciertos conflictos (que principalmente respondían a posiciones de tierras, tributos y la relación entre cabecera y sujeto) también se recurría a los registros pictográficos (códices) que algunas comunidades poseían. En ambos casos, la impericia e ignorancia del oidor lo obligaba a ocupar uno o dos traductores a fin de asegurar la fiabilidad de lo expuesto. Por otra parte, los oidores de la Segunda Audiencia de Nueva España (entre los que se encontraba Vasco de Quiroga) muchas veces buscaron, además, asesorarse con indígenas en ciertos preceptos del derecho prehispánico para administrar de mejor forma la justicia. Sin embargo, como plantea Margarita Menegus, con ello no se buscaba conservar “el derecho indígena sin cambios, por el contrario, cada oidor tenía su idea de cómo debía ser gobernados los naturales” (1992:156).

Otra modalidad en la que emergió la costumbre indígena fue mediante la designación, por parte del virrey, de jueces indios que, en determinados conflictos entre indígenas, eran investidos con la vara de la justicia. Como ocurrió en 1547 cuando “virrey Mendoza nombró a Pablo Gonzales, principal de Tula, juez comisionado con la vara de la justicia para arreglar un asunto de tierras entre los vecinos de Toluca. El documento elaborado por el juez indio manifiesta que escuchó a las diferentes partes del conflicto y resolvió conforme al derecho impuesto por Moctezuma en aquella región” (Menegus 1992:157). Aunque estos jueces creaban o recreaban el derecho mediante sus decisiones, Menegus recalca —nuevamente— que esto no significaba un derecho puramente indígena, sino uno indiano en el cual la resolución final provenía de fuentes mixtas<sup>79</sup>.

Ahora bien, la idea de un espacio jurídicamente vacío no sólo se inscribe en el estatus de los indígenas, esto es, de la población<sup>80</sup>. El vacío jurídico alude también al

---

<sup>79</sup> No podemos dejar de hacer notar que los espacios donde emergieron las costumbres indígenas como derechos tradicionales del ordenamiento indiano son, además de centrales, espacios limitados. Aunque la partición geográfica de las audiencias suponía saturar el espacio indiano, el despliegue de cientos de grupos de conquista por el Nuevo Mundo produjo un eterno desfase entre las capacidades de control administrativo y la totalidad del mundo indiano.

<sup>80</sup> Por ejemplo, el modelo evangelizador de Vasco de Quiroga (1531-1565) suponía un sustrato antropológico vaciado de características propias en el cual, como a una tabla rasa o una cera muy blanda, se podía moldear a las necesidades del cristianismo. Vasco de Quiroga decía sobre los indígenas: “como esta gente no sepa tener resistencia en todo lo que se les manda y se quiera hacer de ellos y sean tan dóciles y actos natos para poder imprimir en ellos, andando buena diligencia, la doctrina Cristiana a lo cierto y verdadero, porque

espacio físico en sí mismo, es decir, a la geografía. Esta idea fue expuesta por Carl Schmitt<sup>81</sup> al plantear que, “cuando apareció verdaderamente, en el año 1492, un ‘Nuevo Mundo’, todas las concepciones tradicionales tanto de *centro* como de la edad de la tierra hubieron de modificar su estructura. Los soberanos y naciones de Europa veían surgir ahora a su lado un inmenso espacio no europeo desconocido hasta entonces. Pero lo esencial y lo decisivo para los siglos posteriores fue el hecho de que el Nuevo Mundo no apareciera como un nuevo enemigo, sino como un *espacio libre*, como un campo libre para la ocupación y expansión europea” (Schmitt 1979:75). En este sentido, si las capitulaciones de Santa Fe fueron un primer ordenamiento político administrativo del derecho indiano (aun antes de que se constituyera dicho espacio), la bula alejandrina *Inter Caetera* del 4 de mayo 1493 (que sería modificado por el tratado de Tordesillas del año siguiente) establecía una primera marcación del nuevo espacio. Ya hemos dicho, al iniciar este capítulo, que el “Nuevo Mundo” como totalidad, como espacio unitario, se encuentra —durante el siglo XVI— en constante expansión. El territorio indiano y los mapas del Nuevo Mundo se modifican continuamente, y sin embargo, hay en la visión eurocéntrica una noción de totalidad que se encuentra ausente (o al menos difusa) en el mundo prehispánico. Lo anterior (precariedad cognoscitiva junto a una visión de totalidad) explica la arbitrariedad de las divisiones que marcan abstractamente la nueva geografía. Ejemplo de ello son las capitulaciones de 1534 y 1539, por las cuales el territorio hispano de la actual Sudamérica es geoméricamente dividido en franjas de aproximadamente 200 leguas, produciendo performáticamente los reinos de Nueva Castilla, Nueva Toledo, Nueva Andalucía y un nuevo espacio asignado a Pedro Sancho de la Hoz (1514-1547) que imaginaba poder poblar más allá del estrecho de Magallanes.

La ordenación del espacio indiano se hará, en el mayor de los casos, sin considerar las distribuciones prehispánicas que le anteceden. Y aunque el espacio no se encuentra “verdaderamente” vaciado de cualquier ordenamiento, la conquista y colonización operará “como sí” así fuera<sup>82</sup>. En este sentido, para los primeros conquistadores el Nuevo Mundo es radicalmente un espacio nuevo, no sólo porque antes era desconocido para la mentalidad eurocéntrica, sino porque como en el mito adánico

---

naturalmente tienen innata la humildad, obediencia y pobreza y menosprecio al mundo y desnudez, andando descalzos con el cabello largo sin cosa alguna en la cabeza, Amicti sindome super nudo (Mc.,14.51) a la manera que andaban los apóstoles y en fin sean como tabla rasa y cera muy blanda, yo no dudo sino que haciendo apartados así los dichos pueblos para estas plantas nuevas y nuevos casados, se podría de aquellos tales, con el recaudo que dicho tengo, y que en ello se podría tener.” (Quiroga 1986:76-7)

<sup>81</sup> Carl Schmitt, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, 1950.

<sup>82</sup> Por lo demás, la conquista y colonización produjo un vaciamiento *real* del espacio al exterminar a grandes poblaciones indígenas, ya sea por violencia física, cultural (arrasando con ciudades y lugares de culto) o bacteriológica.

muchos de ellos se sienten con la libertad de (re) nombrar la naturaleza y la geografía, aun cuando conozcan los nombres indígenas<sup>83</sup>.

De cierta manera, este sentido de la apropiación del espacio es lo que estuvo puesto en entredicho en una serie de reflexiones teóricas que se despliegan en Europa y que quizás encuentran su punto más visible la llamada controversia de Valladolid. Como plantea Beuchot (2004:59) dicha junta, convocada por Carlos I en 1550, no tenía por objeto determinar la racionalidad del indígena —la cual, en términos generales, estaba aceptada—, sino debatir la licitud de la conquista, de la apropiación territorial y de la subordinación de la población indígena. Aunque como plantea Manero (2009:109) la controversia no produjo un resultado concluyente, las nociones iniciales con que las población eurocéntrica se apropió del Nuevo Mundo fueron puestas en entredicho<sup>84</sup>. Si la reflexión piadosa de la humanidad de los indígenas la inicia Montesino en Santo Domingo, John Mair (1467-1550) es quien cuestiona en 1510 la potestad del papa y del emperador sobre el orbe terráqueo —fundamento desde el cual, como vimos, estaban construidas las bulas—. Sobra decir que su reflexión es eurocéntrica antes que indiana, pero que posee consecuencias fundamentales sobre el Nuevo Mundo. Si ni el papa ni el emperador poseen dominio global, implícitamente la población indígena debía poseer derechos legítimos sobre las tierras que habitaban. Lo anterior, sin embargo, no impide que Mair considerase la conquista legítima, pues “*por el hecho de ser infieles pierden el dominio y soberanía de sus tierras*” (Beuchot 2004:14).

Pero es probablemente en Francisco de Vitoria (1483-1546) donde el problema de la causa justa de la guerra contra los indios adquiere mayor profundidad. En una línea similar a Mair, Vitoria plantea que el ordenamiento eurocéntrico no poseía derechos previos sobre el Nuevo Mundo, lo cual razona identificando siete títulos ilegítimos por los cuales los indios pudieron ser sometidos<sup>85</sup>. Aunque reconoce, como argumentación contra el derecho a descubrimiento, que los indígenas del Nuevo Mundo efectivamente poseen un

---

<sup>83</sup> Como plantea Gruzinski (2010:101-105), el mestizaje lingüístico opera en ambos sentidos y aun cuando la sociedad colonial se esfuerza en inculcar el español como lengua oficial a los indígenas, muchas veces sus palabras se incorporan al lenguaje indiano. Recientemente Coraly Oddo (2010:57 y ss) ha estudiado como el propio Oviedo introduce vocabularios indígenas en el *Sumario de la Natural Historia de las Indias*, palabras que aún en la actualidad son comúnmente usados en el español latinoamericano.

<sup>84</sup> Aunque no profundizaremos en los argumentos, a grandes rasgos la controversia contraponía la visión de Ginés de Sepúlveda, quien defendía la guerra como una instancia previa que aseguraba la evangelización efectiva, a las opiniones de Las Casas, quien planteaba que la única evangelización legítima era la que se practicaba en forma pacífica (Beuchot 2004:51-68).

<sup>85</sup> Esto son: 1) que “el emperador no es señor de todo el orbe”, 2) que “el papa no es señor civil o temporal de todo el orbe”, 3) que exista “el derecho del descubrimiento”, 4) “que se obstinan en no recibir la fe de Cristo, no obstante habérsela propuesto y habérseles exhortado con insistentes ruegos a recibirla”, 5) “los pecados de los mismos barbaros”, 6) “la elección voluntaria” y 7) “una donación especial de Dios” (Vitoria 2007:37-57)

derecho (/ordenamiento) propio y previo a la llegada hispana —por cierto, una constatación post-factual—, acepta la idea que en principio la exterioridad eurocéntrica es pensaba como carente de derecho, y como tal puede ser descubierta y conquistada<sup>86</sup>.

Ahora bien, la existencia de un derecho prehispánico lo lleva a reflexionar sobre los siete títulos legítimos por los cuales someter a los indígenas. Para Vitoria, la conquista sólo es justificable por la evangelización (Beuchot 2004:18). Así, cuatro de los siete títulos están directamente vinculados a ella<sup>87</sup>; dos se relacionan con las posibles amistades y admiración que el ordenamiento hispano pueda despertar en los indígenas<sup>88</sup>, y uno —el primero y quizás con mayor trascendencia— plantea el problema en términos de un derecho común incipiente. El título, que Vitoria sintetiza en la idea de “la sociedad y comunicación natural”, plantea que “los españoles tienen derecho a recorrer y permanecer allí sin que se puedan prohibírselo los bárbaros, pero sin daño alguno a ellos” (Vitoria 2007:58). Vitoria deduce de ello que es lícito para los españoles establecer comercio pacífico con los indígenas, así como participar de aquello que para los indígenas es común, sin que nadie se los prohíba. También, si un español nace en suelo indiano, puede pertenecer por derecho a dichas comunidades. Si alguno de estos planteamientos —dice Vitoria— se prohibiese, es lícito hacer la guerra para que ellos se cumplan.

Las consecuencias de este título para el derecho internacional han sido largamente estudiadas<sup>89</sup>, por lo que no profundizaremos en ello. Sin embargo, nos interesa destacar algunos puntos del modelo que Vitoria propone como legítimo guerra y de conquista. Aunque (post-facto, en 1539) éste reconoce cierto derecho indiano previo a la llegada de la sociedad eurocéntrica al Nuevo Mundo, los modos de penetración del cristianismo y la república cristiana se basan en la idea que, por sobre cualquier derecho indígena o europeo, existiría un derecho de las gentes común a ambos Mundos,

---

<sup>86</sup> Vitoria remite a *Ferae Bestiae*, es decir, a la idea consignada en el derecho romano de quien atrapa un animal salvaje puede apropiárselo.

<sup>87</sup> Estos son: 1) “la propagación de la religión cristiana”, 2) la defensa de los conversos —“si algunos de los barbaros se convierten al cristianismo, y sus príncipes quieren por la fuerza y el miedo volverlos a la idolatría, pueden por este capítulo también los españoles, si de otro modo no puede hacerse, declaren la guerra y obligar a los barbaros a que desistan de semejante injuria” (Vitoria 2007:66-67)—, 3) que “si buena parte de los bárbaros se hubiera convertido a la fe de Cristo, ya sea por las buenas, ya por la violencia, esto es, por amenazas, terrores o de otro modo injusto, con tal de que de hecho sean verdaderamente cristianos, el papa puede con causa justa, pídánlo ellos o no, darles un príncipe cristiano y quitarles los otros señores infieles” (Ibíd.), 4) si los indígenas practican sacrificios humanos con gente inocente se les puede hacer la guerra para prohibir dicha costumbre.

<sup>88</sup> Los cuales son planteados así: 1) “por verdadera voluntad de elección, a saber: si los barbaros, comprendiendo la humanidad y sabia administración de los españoles, libremente quisieran, en tanto los señores como los demás, recibir por príncipe al rey de España” (Vitoria 2007:68), 2) “por razón de amistad y alianza. Como, en efecto, los mismos barbaros guerrear a veces entre sí legítimamente [...] pueden llamar en su auxilio a los españoles y repartir con ellos los frutos de la victoria” (Vitoria 2007:68-69)

<sup>89</sup> Ver por ejemplo, Castilla (1992:155 y ss).

perteneciente al derecho natural. Sin embargo, como hemos visto, este derecho común no es otro que aquél construido sobre el derecho romano y que opera en el sustrato del ordenamiento jurídico y político medieval. Así, el reconocimiento de cierto derecho previo queda subsumido al despliegue de un ordenamiento posterior pero con preminencia sobre el suelo indiano. Es decir, de algún modo, aunque se reconoce que no hay “vacío”, el ordenamiento prehispánico es subordinado a un “nuevo orden” de origen eurocéntrico y superior.

Nuevos órdenes, particiones, nombres, marcaciones, derechos y sujetos. En la visión eurocéntrica de la historia, la emergencia del Nuevo Mundo establece inevitablemente un punto de inflexión. De alguna manera volvemos al inicio del apartado, cuando nos referíamos a la tesis sobre el Nuevo Mundo como espacio de emergencia de la modernidad. No sabemos si tenemos las herramientas para dilucidar este “gran problema” (si en el mundo indiano emerge o no la Modernidad) que además, creemos, bajo nuestra perspectiva, no es lo suficientemente fructífero para nuestro análisis. Sin embargo, lo que si podemos afirmar es que el Nuevo Mundo no sólo hace emerger relaciones internas al espacio indiano, sino también establece nuevos tipos de vínculos con su exterioridad, a saber, Europa y principalmente la Corona Castellana.

De alguna forma en el núcleo de este problema se encuentra la idea de imperio. Entender en que sentidos se le puede llamar imperial a la monarquía hispana del siglo XVI es complejo porque la misma noción de imperio se encuentra atravesada por una acumulación de significados diversos a lo largo de la historia occidental. Probablemente, el sentido preponderante en el siglo XVI respondía a la tradición que vinculaba el *Imperium Romano* de Salustio —como “la extensión geográfica de la autoridad del pueblo de Roma” (Pagden 1997:26)— al de Carlo Magno, y luego, al de los Otones, los Hohenstaufen y finalmente los Habsburgos. Es indudable que esta noción dará, con Carlos V, una legitimidad imperial univoca a la monarquía española, sin embargo hay otros sentidos que disputan en el siglo XVI el significado del Imperio.

Ligado al anterior, aunque acotándolo, se encuentra la noción de imperio cristiano. En la visión de Carl Schmitt, éste no era un imperio eterno, sino que contenía en sí su propio fin, pues su misión en la tierra está dada por la idea de *Kat-echon* —la cual “significa en este contexto fuerza histórica que es capaz de *detener* la aparición del anticristo y el fin del eón presente” (1979:38)—. Schmitt plantea que “en la concepción cristiana de imperio es de importancia que el cargo de emperador no signifique, en la creencia de la Edad Media cristiana, una posición absoluta de poder que absorbe o anula

los demás cargos. Es una función de *Kat-echon* con tareas y misiones concretas, que se suma a un reino o una Corona concreta, o sea, al dominio de un determinado país cristiano y su pueblo” (1979:41). En este segundo sentido de imperio, como una función delegativa del *Kat-echon*, se puede incluir toda la reconquista y la lucha contra el infiel que la monarquía de los Reyes Católicos impulsó mediante las cruzadas; además de, por contigüidad, las expansiones ultramarinas.

Junto a la genealogía dinástica, un tercer sentido que poseía el imperio estaba determinado por la relectura de los clásicos. Pagden explica que el término latín de *imperium* que “describía la esfera de autoridad ejecutiva que poseían los magistrados romanos [...] fue empleado con frecuencia, en especial en los diversos discursos humanísticos de finales del siglo XV y del XVI, los cuales tomaron su etimología de Cicerón, en el sentido un tanto vago que más adelante adquiriría la palabra *soberanía*. La primera frase de *El príncipe* de Maquiavelo comienza, por ejemplo, así: “Todos los estados y dominios que han tenido y tienen imperio sobre los hombres” (1997:24). Desde luego este sentido le era propio a la monarquía hispana igual como le era a cualquier otro reino o principado.

Un cuarto sentido respondía al ordenamiento medieval y se encontraba en la interpretación que hacía el Código Justiniano del antiguo Derecho Romano por la cual el emperador era el *Señor del Mundo*. “Esta noción fue revitalizada en la Edad Media por los especialistas en derecho civil paralelamente y en oposición a las pretensiones de los especialistas en derecho eclesiástico a favor de la prioridad del papa para gobernar el mundo en su calidad de vicario de Cristo” (Elliott 2001:705). Si bien esta dimensión del imperio nunca fue una postura explícita de la monarquía hispana, tras la ascunción de Carlos V las suspicacias de querer instaurar una *monarchia universales* le obligaron a negarlo explícitamente ante Pablo III cuando en 1536 protestó que “algunos dicen que yo quiero ser monarca del mundo, y mi pensamiento y obra muestran lo contrario” (en Elliott 2001:707).

Pero la idea de una monarquía universal hispana no sólo presentaba detractores fuera de la monarquía española. La tradición realista de las *Siete Partidas* había difundido entre los castellanos la máxima medieval de que el rey era el emperador en su propio reino (*rex imperator in regno suo*), planteando que “todos estos poderes que [...] tienen o deberían tener los emperadores sobre los pueblos de sus imperios, los mismos que deben ejercer los reyes en sus propios reinos” (Alfonso X en Pagden 1997:25).

Todas estas nociones podían estar presentes cuando se hablaba de un imperio hispano. Sin embargo, como plantea Elliott ante la emergencia del Nuevo Mundo surgió una nueva dimensión de imperio que de alguna manera no estaba presente en sus antecesores y que finalmente terminaría por instaurarse como hegemónica, subordinando a las demás. “En él el imperio era considerado como una vasta extensión de territorio, y más específica de ultramar, sobre la que un gobernante europeo afirmaba su dominio, en general, por medio de la conquista” (2001:706). Para Elliott, una de las primeras veces que se planteó esta idea fue cuando Hernán Cortés le escribe al emperador en 1520 desde México ofreciéndole un nuevo imperio “con título y no menos mérito que el de Alemania, que por la gracia de Dios vuestra sacra majestad posee” (Cortés en Elliott 2001:706).

Aunque el comercio con Asia existía hace por lo menos dos centurias (siglo XIII), esta última categoría de imperio introducía implícitamente una nueva dimensión geopolítica. Siguiendo a Wallerstein, la expansión territorial europea va a ser el elemento basal para que emerja una economía-mundo capitalista, en tanto “hizo posible la acumulación a gran escala de un capital básico” (2007:96)<sup>90</sup>. Y si bien es cierto que para el punto de vista de Wallerstein el impero trazaría la emergencia del sistema-mundo capitalista<sup>91</sup>, el último sentido de imperio que hemos revisado, creemos, no se inscribe ni en esta visión tradicional de los imperios, ni se encuentra en contradicción con la propuesta de Wallerstein de la emergencia de una economía-mundo capitalista. Aunque el imperio que prometió Cortés a Carlos V era el azteca, su oferta —como dice Elliott— dio lugar a una nueva idea de imperio, como dominio de posesiones ultramarinas. En este sentido, la oferta de Cortés remitía a la expansión del territorio gobernado pero, consistente con el modelo aragonés, no una unificación de ellos. Así, el nuevo territorio, vaciado de contenido por la mentalidad eurocéntrica, debía ser reconfigurado espacio/temporalmente.

En la misma línea de Wallerstein, Aníbal Quijano plantea que el Nuevo Mundo va a establecer un nuevo patrón de poder de vocación mundial sobre la confluencia de dos ejes: de un lado la emergencia (creación) de un patrón racializado de la sociedad, el cual “quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y

---

<sup>90</sup> Por lo demás esta idea ya estaba anunciada por Marx cuando desarrolla en su *Capital* su capítulo sobre la *acumulación originaria*.

<sup>91</sup> Para el autor el imperio es principalmente una categoría política y no económica. Sin embargo, desde el punto de vista económico un imperio se reduciría a una economía cerrada, principalmente tributaria, propios de las economías-mundo pre modernas. Por eso, para Wallerstein, el problema de los imperios radica en que estos intentan hacerse del “mundo”, es decir, igualárseles a él, trabando la posibilidad de que emerja la empresa privada capitalista.

conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos” (Quijano 2000:202). Y por el otro, la inclusión de todas las formas de control y explotación del trabajo en torno a la relación capital-salario, es decir, la interconexión de “la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario. En tal ensamblaje, cada una de dichas formas de control del trabajo no era una mera extensión de sus antecedentes históricos. Todas eran histórica y sociológicamente nuevas. En primer lugar, porque fueron deliberadamente establecidas y organizadas para producir mercaderías para el mercado mundial. En segundo lugar, porque no existían sólo de manera simultánea en el mismo espacio/tiempo, sino todas y cada una articuladas al capital y a su mercado, y por ese medio entre sí” (Quijano 2000:204)<sup>92</sup>.

Más allá de la importancia global que posee fijar en el Nuevo Mundo la emergencia de la economía-mundo capitalista, nos interesa destacar cómo desde la óptica eurocéntrica la configuración del espacio indiano no sólo constituye la instauración de un nuevo ordenamiento espacio/temporal en tierras ultramarinas, sino que éste también impacta sobre el ordenamiento metropolitano. Esto hace especial sentido cuando volvemos a lo que anunciábamos al finalizar la primera parte de este capítulo, esto es la idea de colonialidad como proyecto en la obra indiana de Gonzalo Fernández de Oviedo. Ante el vaciamiento, desde la óptica europea (o la ficción de vacío que ésta produce), la incorporación de las Indias a la monarquía hispana requiere la producción de un nuevo orden, y este es el de la colonialidad; una colonialidad —sin embargo— que debe introducir también, como parte de su definición, una idea de gobierno metropolitano (colonial, imperial, monárquico).

Ahora bien, en lo que va del capítulo hemos trabajado la idea del ordenamiento como una dimensión política, donde el proyecto colonial de Oviedo operaría como una propuesta de ordenamiento espacio temporal del Nuevo Mundo. Sin embargo, antes de adentrarnos en la figura de Oviedo y el contenido específico de su obra indiana, creemos imprescindible profundizar en el siguiente apartado el vínculo teórico que liga política y ordenamiento.

---

<sup>92</sup> En el mismo sentido, la tesis de Wallerstein plantea la emergencia —a partir de la expansión territorial europea— de un centro, una periferia y una semi-periferia: “Por poco que se repare en ello, se verá que estas categorías ocupacionales no estaban distribuidas al azar, ni geográfica ni étnicamente, en el seno de la floreciente economía mundo. Después de algunas arrancadas en falso, la imagen pasó a ser la de una clase esclava, de orígenes africanos, localizada en el hemisferio occidental; una clase “servil” dividida en dos segmentos: uno principal en Europa oriental, y otro menor de indios americanos en el hemisferio occidental. Los campesinos de la Europa occidental y meridional eran en su mayor parte “arrendatarios”. Los trabajadores asalariados eran prácticamente en su totalidad europeos occidentales” (Wallerstein 2007:120-121)

## La política como ordenamiento: nomos, habla y los lugares de los otros

Como han hecho notar Enrique Dussel (2006:6), y anteriormente Chantal Mouffe (1999:11-26), la política posee al menos dos dimensiones: una conceptual, podríamos decir filosófica, marcada por el antagonismo y otra práctica, o histórico institucional, que busca domesticar dicho antagonismo. Para diferenciarlos, estos autores han introducido una distinción genérica donde *lo político* responde al primero, mientras que *la política* al segundo<sup>93</sup>. Aunque ambos sentidos son, en la práctica, indisociables, en el presente apartado trabajaremos sobre la idea de lo político ya que la política, como práctica históricamente situada, responde a un contenido variable. En efecto, creemos que ya hemos delineado —aunque de forma limitada— algunos contenidos de la política hispana, ante la cual planteamos leer la obra indiana de Gonzalo Fernández de Oviedo como una propuesta de colonialidad, es decir una propuesta sobre la política indiana.

Más que entregar una definición, en este apartado nos interesa revisar, a partir de distintos autores, algunos tópicos que constituyen lo político y como éste se vincula a la idea de ordenamiento sobre la que hemos rondado. Ante la distinción del párrafo anterior no costaría mucho trabajo igualar la dimensión práctica (histórica-institucional) a un determinado orden y organización social, en el sentido que la antropología inglesa solía recurrir. Sin embargo, la noción de ordenamiento que intentamos plantear va un poco más allá de las instituciones y prácticas sociales que tradicionalmente han sido asociadas a la política.

La división conceptual entre la política y lo político debe probablemente su origen al texto de Carl Schmitt de 1932 *El concepto de lo político*, donde se pregunta por la distinción última que define a esta noción. Aunque en el epílogo aclara que el texto sólo pretendía “encuadrar un problema teórico de magnitud incalculable” (1991:123), la tesis principal —ampliamente conocida— plantea que “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo*. Lo que ésta proporciona no es desde luego una definición exhaustiva de lo político, ni una descripción de su contenido, pero sí una determinación de su concepto en el sentido de un criterio” (Schmitt 1991:56). La historia europea y la del

---

<sup>93</sup> De algún modo, esta distinción se corresponde —en la antropología política— a la que ya anunciamos con Balandier (1976:7) entre proyecto y especialización, donde el proyecto encarnaría la búsqueda de lo político, mientras que la especialización se haría hacia el estudio de la política. Sin embargo, como ya planteamos, el contexto de emergencia y consolidación disciplinaria hizo que la reflexión en torno a la especialización tendiera a obliterar la búsqueda del proyecto.

propio jurista —habitualmente vinculado al nazismo— hicieron que la propuesta fuera leída acentuando la dimensión del enemigo, como alguien que amenazaba la existencia misma y que por lo tanto no sólo podía ser aniquilado, sino que de cierta forma debía serlo.

“Un conflicto extremo sólo puede ser resuelto por los propios implicados; en rigor sólo cada uno de ellos puede decidir por sí mismos si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida. [Y más adelante acota:] los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente” (Schmitt 1991:57-63).

Como parte de su crítica al Estado liberal, Schmitt insiste en diferenciar el enemigo *público*, el *hostis*, como único enemigo político, de la idea de enemigo privado, *inimicus*, en tanto enemigo agonal. En este sentido, para Schmitt, la división política es una distinción principalmente realizada por colectividades (por ejemplo, el Estado, nación, etnia), antes que por grupos al interior de estas<sup>94</sup>. Por lo mismo, el planteamiento del autor admite ser leído de forma inversa a las lecturas hegemónicas. Al presentarse como conceptos límites, la distinción entre amigo y enemigo también puede entenderse como una categoría vinculante y un criterio para determinar la colectividad política. “El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación [...] Por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto *grado de intensidad* de la asociación o disociación de los hombres” (1991:57-68). Es decir, los vínculos con los amigos como la base de la comunidad política, y como el adverso de la enemistad existencial y homicida.

En efecto, diversos autores han puesto en la base de lo político la idea de comunidad. Por ejemplo, Dussel plantea que “el sujeto colectivo primero y último del poder, y por ello soberano y con autoridad propia o fundamental, es siempre la comunidad

---

<sup>94</sup> Desde luego Schmitt acepta la posibilidad de hablar de una política interna al grupo, pero le concede una posición secundaria. “Cuando dentro de un Estado las diferencias entre partidos políticos se convierten en “las” diferencias “políticas a secas”, es que se ha alcanzado el grado extremo en la escalada de la “política interior”, esto es, que lo que se decide en materia de confrontación armada ya no son las agrupaciones de amigos y enemigos propias de la política exterior sino las internas del Estado. Esa posibilidad efectiva de lucha que tiene que estar dada para que quepa hablar de política, cuando se da un “primado de la política interior” como el descrito, ya no se refiere con plena consecuencia a la guerra entre dos unidades populares organizadas (Estados o Imperios) sino a la *guerra civil*” (Schmitt 1991:62).

política” (2006:18). Por su parte cuando Arendt se pregunta fragmentariamente por “qué es la política”, lo hace introduciendo la pluralidad del colectivo: “la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado al hombre [Mensch], los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana [...] La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias” (Arendt 1997:45).

Ahora bien, como el mismo Schmitt plantea en su prólogo a la edición de 1963 de *El concepto de lo político*, la lectura de éste se debiera realizar a partir de “publicaciones posteriores que han desarrollado el concepto de lo político esbozado aquí y han intentado saturara con contenidos el encuadre ofrecido. Entre ellas hay que contar *El giro hacia el concepto discriminador de la guerra* (1938) y el libro sobre el *Nomos de la tierra* (1950)” (Schmitt 1991:43). Justamente es en este último texto que el autor profundiza la idea de comunidad. En esta propuesta, el orden social se inscribe míticamente en el la tierra, en la marcación originaria que el suelo provee y en los signos que los humanos realizan sobre él. Así, la tierra establece para Schmitt una triple raíz del derecho y la justicia:

“En primer lugar, la tierra fértil contienen en sí misma, en el seno de su fertilidad, una medida interna, pues el esfuerzo y el trabajo, la siembra y el cultivo que el hombre aplica a la tierra fértil son recompensados con justicia por ésta mediante el crecimiento y la cosecha. Todo campesino conoce la medida interna de esta justicia. En segundo lugar, el suelo labrado y trabajado por el hombre muestra líneas fijas que hacen visibles determinadas divisiones, líneas que están surcadas y grabadas por los límites de los campos, praderas y bosques. En la diversidad de las vegas y campos, de la rotación del fruto y de los baldíos son plantadas y sembradas incluso estas líneas; en ellas se evidencian las medidas y reglas del cultivo según las cuales se desarrolla el trabajo del hombre de la tierra. En tercer lugar, la tierra lleva sobre su superficie firme vallados y cercados, mojones de piedra, muros, casas y otras edificaciones. Ellos revelan la ordenación y el asentamiento de la convivencia humana. La familia, la estirpe, la casta y la posición, los tipos de propiedad y de vecindad, pero también las formas de poder y de dominio que se hacen aquí públicamente visible” (Schmitt 1979:15).

Esta triple inscripción de la tierra en la comunidad y de ésta en el espacio, es para Schmitt la primera medida, el primer título jurídico, en el que se basan todos los demás. La política es, por tanto, resultado también de esta primera marcación, siempre que “el

dominio es en primer lugar, dominio sobre el territorio únicamente, y sólo como consecuencia de ello dominio sobre hombres que viven en ese territorio” (Schmitt 1979:22). Es en este punto, cuando que el primer acto (mítico) colectivo de “toma de la tierra” se vincula a la política, donde Schmitt introduce la noción de *nomos* como elemento articulador.

En su propuesta, Schmitt plantea restituirle al *nomos* su “sentido original”. Para el autor, ya los sofistas se habían distanciado del sentido primero del *nomoi* al interpretarlo como regulaciones casuales y no como “la primitiva relación entre asentamiento y ordenación” (1979:49); y, aunque plantea que en algunos pasajes de la *Política* de Aristóteles se pueden encontrar el *nomos* en el sentido de una “distribución original del suelo” (1979:50), la tradición que imperó en occidente igualó *nomos* al sentido moderno de regla o ley<sup>95</sup>. Para Schmitt, el

“Nomos, en cambio, procede de *nemein*, una palabra que significa tanto ‘dividir’ como ‘apacentar’. El nomos es, por lo tanto, la forma inmediata en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo, la primera medición y división de los campos de pastoreo, o sea la toma de tierra y la ordenación concreta que es inherente a ella y se deriva de ella. [...] El nomos es la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada, y, en virtud de ello, representa la forma de una ordenación política, social y religiosa. Medida, ordenación y forma constituyen aquí una unidad espacial concreta. En la toma de la tierra, en la fundación de una ciudad o de una colonia se revela el nomos con el que una estirpe o un grupo o un pueblo se hace sedentario, es decir se establece históricamente y convierte a un trozo de tierra en el campo de fuerza de una ordenación” (Schmitt 1979:53).

Si la oposición amigo-enemigo establece la distinción política primaria, marcando el límite (siempre externo) de la comunidad política, el *nomos* se erige como el fundamento organizador al interior de la misma comunidad. Aunque las alusiones de Schmitt son míticas, sus palabras encierran cierta literalidad. El *nomos* es la marca del primer asentamiento y la primera ordenación de la comunidad, que de algún modo condiciona el devenir de las siguientes marcas y ordenamientos. Para Schmitt el *nomos* es “un *ordo ordinans*, una ‘disposición de disposiciones’ [es, decir] que todas las

---

<sup>95</sup> Para Schmitt, aunque la idea de ley proviene de una concepción teológica (ley judaica), la completa inversión del sentido del *nomos* como ley se produce en el siglo XIX, cuando crítica filosófica de Rickert y Windelband divide las ciencias naturales de las filosóficas o culturales, signando las primeras como nomotéticas, sustrayendo esta categoría (que para Schmitt es histórica) de las segundas, e igualando *nomos* a ley natural.

regulaciones ulteriores, escritas o no escritas, toman su fuerza de la medida interna de un acto primitivo constitutivo de ordenación del espacio [...] que representa la toma de una tierra, la fundación de una ciudad o la colonización” (Schmitt 1979:63).

La propuesta de Schmitt nos es sugerente en tanto incluye en el orden social una dimensión material que pocas veces es considerada en las investigaciones socioantropológicas. Elementos como “la familia, la estirpe, la casta y la posición, los tipos de propiedad y de vecindad, pero también las formas de poder y de dominio” que son habituales en la investigación social, son vinculados por Schmitt a objetos más anodinos, y generalmente menospreciados por las ciencias sociales, como “vallados y cercados, mojones de piedra, muros, casas y otras edificaciones”; asimismo, éstos se retrotraen a marcaciones más elementales, que la antropología suele considerar sólo en términos simbólicos pero que Schmitt destaca desde cierta materialidad, como lo es “el suelo labrado y trabajado por el hombre [que] muestra líneas fijas que hacen visibles determinadas divisiones, líneas que están surcadas y grabadas por los límites de los campos, praderas y bosques”.

El lenguaje mítico de Schmitt hace presente algunos problemas. Al ubicar al *nomos* en una instancia originaria, del cual se desprendería todo ordenamiento posterior, es inevitable no pensar en la crítica que la historiografía formuló este tipo de desarrollos. Para Bloch, la alusión a los orígenes puede significar tanto el principio de un hecho como las causas del mismo, esto último en el sentido de establecer una explicación. El peligro de esta ambivalencia, que en alusión a Bacon llama el ídolo de los orígenes, radica en que el origen es comúnmente pensado como en “un comienzo que explica, [...] es decir,] que basta para explicar” (2007:34), esto es, que confunde la filiación con la explicación<sup>96</sup>. Y si bien Schmitt encara este problema, lo hace desde una posición bastante acotada: por un lado, reconoce la historicidad de los ordenamientos, la posibilidad de que nuevos *nomos* emerjan produciendo nuevas marcaciones, pero del otro lado, limita esta posibilidad sólo a ciertos acontecimientos de una historia Universal.

---

<sup>96</sup> Una reacción similar es la que posee Foucault al rescatar la idea de genealogía de Nietzsche. En la lectura foucaultiana, la genealogía se opone al origen, en tanto éste se piensa como el lugar de la verdad. La genealogía de Foucault rechaza las génesis lineales —propias de los evolucionismos— por no considerar la particularidad de los sucesos al margen de una teleología, “como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas” (Foucault 1992:7). Es justamente la oferta de ideas como la *emergencia* y la *procedencia* (de las que ya hemos hablado), las que Foucault va a ubicar en la traza sinuosa de la genealogía

“Como es natural, tales actos constitutivos no son algo cotidiano, pero tampoco son acontecimientos de tiempos pasados que ya no tienen para nosotros más que un interés arqueológico o histórico. Mientras la historia del mundo no esté concluida, sino se encuentre abierta y en movimiento, mientras la situación aún no esté fijada para siempre y petrificada, o expresado de otro modo, mientras los hombres y los pueblos aún tengan un futuro y no sólo un pasado, también surgirá, en las formas de aparición siempre nuevas de acontecimientos históricos universales, un nuevo *nomos*” (Schmitt 1979:64).

### *La violencia como límite de la política*

Es en torno al límite de lo político que los dos textos de Schmitt, que hemos revisado, convergen con más fuerza: límites de la comunidad política a partir de la distinción amigo-enemigo, límites del ordenamiento del espacio político en tanto lugar de injerencia del *nomos* originario. Pero si la distinción, así como el *nomos*, instituye un orden interno, también definen implícitamente su relación con la exterioridad. Para Schmitt, la “toma de la tierra” que implica el dividir y apacentar del *nomos*, instaaura derecho en dos dimensiones: hacia adentro y hacia afuera. “Hacia dentro, es decir dentro del grupo que ocupa la tierra, se establece, con la primera división y distribución del suelo, la primera ordenación de todas las condiciones de posesión y propiedad” (Schmitt 1979:19). Mientras que en la dimensión externa, “el grupo que ocupa una tierra se enfrenta con otros grupos o potencias que toman o poseen una tierra”, planteando dos posibilidades:

“puede que un trozo de tierra sea separado de un espacio que hasta entonces era considerado *libre*, es decir un espacio que en cuanto al derecho exterior del grupo que ocupa esa tierra no tenía señor o soberano reconocido, o bien puede ser que un trozo de tierra sea arrebatado al hasta entonces poseedor o señor de la misma y pase a ser propiedad del nuevo señor. No resulta difícil comprender que la adquisición de tierra que hasta entonces era libre y no dominada representa un problema jurídico distinto y más sencillo que la adquisición del suelo que anteriormente era propiedad reconocida de otros<sup>97</sup>” (Schmitt 1979:20)

---

<sup>97</sup> Como ya hemos apuntado en el apartado anterior, el texto de Schmitt se inclina por plantear que para el derecho eurocéntrico (“derecho de las gentes”) el Nuevo Mundo no se percibía como un espacio ocupado por otro soberano legítimo (y por tanto un posible enemigo), sino que era visto como un espacio libre, dispuesto a ser ocupado, esto es, dispuesto para que emergiera un nuevo *nomos*. “Lo esencial y lo decisivo para los siglos posteriores fue el hecho de que el Nuevo Mundo no apareciera como un nuevo enemigo, sino como un *espacio libre*, como un campo libre para la ocupación y expansión europea” (Schmitt 1979:75)

No es difícil constatar que el tema de la exterioridad y el límite hacen emerger un problema que ya habíamos anunciado al comienzo de este capítulo, a saber, la relación que mantiene en su expresión última la violencia con la política, y que para el siglo XVI indiano se traduce históricamente en los matices que oponen la conquista a la colonización. Así, la pregunta que ahora nos ocupa es ¿Qué relación posee la violencia y la política, guerra y la política, y cómo se inter penetran? Es evidente que al hablar de violencia y política en el siglo XVI indiano no es posible recurrir a la conocida fórmula weberiana por la cual el Estado reclama para sí la violencia física legítima. No sólo porque es difícil hablar de un Estado moderno en forma (como en el que piensa Weber), sino también porque como planteamos en el primer apartado las relaciones de la violencia de la conquistas no son internas a una comunidad política sino que se juegan en vínculos de exterioridad. Y aunque debemos buscar elementos en otra parte, cabe aclarar que no pretendemos dilucidar la complejidad del problema, sino hacer visible un vínculo fundacional que permita pensar el siglo XVI indiano como una instancia en que los proyectos políticos no sólo emergen como un accidente sino que aparecen como relaciones necesarias.

El mismo Schmitt nos permite una primera entrada a este problema cuando plantea que el *nomos* es “el cerco protector, la valla formada por seres humanos, el cerco de hombres es una forma primitiva de la convivencia en el culto y de la convivencia jurídica y política. Este conocimiento de que el derecho y la paz se basan originalmente en *cercados en el sentido espacial* [... remite a que] el gran problema fundamental de todo ordenamiento jurídico no era la eliminación, sino la acotación de la guerra” (1979:59). ¿A qué alude el cerco de seres humanos? Sabemos que Schmitt construye parte de su reflexión politológica en torno al sentido originario que posee el *nomos*, ubicándola en la tradición griega. Y es justamente aquí donde otra pensadora alemana posiciona también el origen de la política. En efecto, Hannah Arendt (1997)<sup>98</sup> construye su reflexión política a partir de lo que Castoriadis (2006b:101-125) llama los textos sagrados del mundo griego, a saber, los textos poéticos de Homero.

Para Hannah Arendt la *Ilíada* cabe ser leída como un texto originario de la polis, pues solamente en el mundo heroico es donde puede surgir la publicidad<sup>99</sup>. Así, la guerra

---

<sup>98</sup> Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, 1995.

<sup>99</sup> Lo originario no quiere decir que en Troya se encuentre un *antes* de la política y que sólo después de esta guerra emerja algo así como la política clásica; la *Ilíada* es una narrativa que los mismos griegos se han dado, y por lo tanto, antes que una verdad histórica —el problema de su historicidad responde más a los arqueólogos e historiadores modernos que a los mismos griegos—, expresa un sentido mítico, “verdadero”, de cómo pensar la constitución de la polis.

de Troya se articula como el relato que configura los elementos centrales de la política, mostrando el vínculo que une el *polemos* (la guerra) con la *polis* (es decir, la política). Aun cuando en la filosofía de Arendt, violencia y poder se opongan diametralmente<sup>100</sup>, en la narrativa originaria de la *Ilíada* estos elementos antinómicos se encuentran frecuentemente implicados. Y es que la emergencia mítica de la política halla constantes referencias a instancias pre-políticas que la posibilitan. Así, si en la concepción arendtiana el sentido de la política griega está dado por la libertad —en muchos aspectos ser libre y vivir en la polis era lo mismo—, dicha libertad supone a su vez una libertad previa: para ser libre en la *polis* el ciudadano no puede —como los esclavos— estar sometido a la coacción de otro hombre, ni tampoco —como los trabajadores— a la necesidad de ganarse el sustento. Por lo tanto, la libertad del ciudadano descansa en la opresión de otros individuos, que de ningún modo pueden aspirar a la política. Para Arendt la instancia decisiva era el esclavismo, es decir:

“La violencia con que se obligaba a que otros asumieran las penurias de la vida diaria. [...] Los Antiguos explotaban a los esclavos para liberar completamente a los señores de la labor (*Arbeit*), de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político. Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y de la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa” (Arendt 1997:69).

Si bien hay discusión de la centralidad del esclavismo frente a otras formas de dominación (como la que se ejercía al interior de la familia o frente a los campesinos), lo claro es que los ciudadanos para entrar a la esfera política de la *polis* debían ser hombres libres y esto implicaba ejercer algún tipo de violencia sobre otros actores sociales. Pero esta violencia, imprescindible para la política, en ningún caso era considerada como una violencia política. Era una violencia previa, externa y un prerrequisito para que la política existiera. Ahora bien,

“si ser libre era un requisito para la política, también lo era para la acción heroica, pues quienes se embarcaban en la guerra no sólo debían poseer cierta libertad de movimiento, y por tanto no estar sometidos a coacción, sino que también debían poder “alejarse del hogar y de su “familia” (concepto romano que Mommsen tradujo sin más por servidumbre)” (Arendt 1997:73).

---

<sup>100</sup> En su reflexión *Sobre la violencia*, Arendt revisa la íntima vinculación que éstas posee, y sin embargo advierte que: “esto no significa que la violencia y el poder sean iguales. La extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos”.(Arendt 2005:57)

Esta misma libertad —pre política— aseguraba otro elemento fundamental de la democracia, a saber, la igualdad. En la propuesta de Arendt sobre la política, libertad e igualdad no sólo no son contradictorios, sino que mantienen una profunda correspondencia y necesidad para la constitución de la democracia. Sólo entre libres se puede dar la igualdad, así como sólo entre los iguales se puede ser libre; pues si hay dominación entre los ciudadanos no hay libertad, pero además, por definición, hay diferencia y por tanto la igualdad se suspende. A esta idea de igualdad los griegos la llamaban *isonomia* o *isegoria*, la cual no significaban exactamente una igualdad ante la ley —como plantearía el sentido moderno—, sino el hecho de que todos tenían los mismos derechos a la actividad política; lo que se traducía en los mismos derechos para hablar unos con otros y así tomar las decisiones en la polis<sup>101</sup>. Así, del mismo modo en que la libertad de la polis se corresponde a la libertad heroica, la *isonomia* y la *isegoria* de la polis “se prefiguraron originalmente en la relación entre “iguales” que caracterizaba a los guerreros homéricos cuando se agrupaban en círculo para deliberar” (Esposito 1999:47) ; los guerreros eran “iguales” en tanto la formación hoplítica y el uso del hoplon (escudo que se sostenía con la mano izquierda), imponían que el flanco derecho de cada combatiente fuera protegido por otro hoplita, igualmente armado; de esta manera, la idea de falange respondía así a la noción de una comunidad de hombres libres e iguales que se protegían mutuamente.

Pero la libertad no sólo trae aparejada la igualdad. Salir del hogar y alejarse de las ataduras familiares implicaba abrirse al mundo público de los iguales. Nuevamente Arendt plantea que la publicidad de la guerra no es del todo política y sin embargo se encuentra a medio camino de ella. Si la publicidad heroica requiere en un primer momento de la libertad de movimiento que reúne a los iguales, se constituye plenamente en un segundo momento en el que impera la libertad de la palabra, donde:

“Cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto, gestas con cuyas leyendas el poeta y el narrador de historias podrán después asegurarles la gloria para la posteridad. Contrariamente de lo que sucede en la privacidad y en la familia, en el recogimiento de las propias cuatro paredes, aquí todo aparece a aquella luz que

---

<sup>101</sup> Es fundamental no confundir la igualdad con la homogeneidad. La ciudad, en el sentido de la polis griega, es el producto de la confluencia de los diversos. Si los ciudadanos fueran iguales y homogéneos el debate político no tendría sentido alguno. En la polis griega la diversidad toma cuerpo con la democracia. Ni la monarquía/tiranía ni la aristocracia/oligarquía representan una diversidad política. Sólo cuando —tras las reformas de Clístenes— los artesanos y campesinos pobres entran a la esfera política, lo diverso se pone en juego al interior de la política.

únicamente puede generar la publicidad, es decir, la presencia de los demás” (Arendt 1997:74).

Sin embargo, lo público no sólo se constituye a nivel discursivo: en el mundo heroico que da pie a la polis, la publicidad se asocia directamente a la acción. “Los ‘héroes’, seres actuantes por antonomasia, recibían el nombre de *ándres epiphaneís*, los especialmente visibles” (Arendt en Esposito 1999:51). Cuando éstos se enfrentaban, la guerra momentáneamente se detenía y todos los ojos se orientaban hacia la acción heroica. Esta centralidad de la acción es lo que define la luminosidad de lo público, y es sólo en lo público donde las relaciones entre los igualmente libres pueden constituir algo como la política.

La centralidad del combate heroico muestra algunas trazas que el texto homérico dejó en la organización de la polis, donde la lucha no constituía un antagonismo que busca la simple eliminación del contrincante, sino que por el contrario se fundaba en el agón —concepto ligado al de *aristeuein* que significa “ser el mejor”—; lo que no se entendía como una aspiración sino como una actividad constante en la vida. Así, la lucha agonal que se daba en la polis “tenía su modelo en la lucha, completamente independiente de la victoria o derrota, que dio a Héctor y Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales” (Arendt 1997:110) <sup>102</sup>.

Si bien en distintas instancias la lectura arendtiana del texto “sagrado” de los griegos sitúa a la política en el seno de la guerra, como la fuente originaria de todo pensamiento político, debemos tener cuidado de no caer en el espejismo y deducir de ello una relación unívoca. La política no existe en la guerra <sup>103</sup>. Por el contrario, en el pensamiento de Arendt violencia y poder, guerra y política se excluyen mutuamente <sup>104</sup>. Por otra parte, la guerra —más bien las batallas, y a menos que éstas no se transformen

---

<sup>102</sup> Como es evidente, esta concepción sobre lo político es radicalmente distinta —en grado— a la propuesta de Schmitt. Es sabido que en la última etapa de su producción intelectual Arendt vivió en EEUU donde abrazó los principios del liberalismo (que Schmitt constantemente criticaba), dedicando obras como *On Revolution* a exaltar los ideales de la cultura norteamericana.

<sup>103</sup> Esta visión es diametralmente antagónica a la propuesta que la antropología, siguiendo la reflexión moderna, planteó para sus análisis políticos. Radcliffe-Brown, por ejemplo, propone en el prefacio a *African Political System* que —similar a la famosa tesis de Weber— la organización política se logra mediante el ejercicio organizado de la autoridad coercitiva mediante el uso de la fuerza física (Radcliff-Brown 1950:XIV). Continuando con este argumento, Radcliff-Brown distingue entre política (ley) y guerra, pero no para oponerlos sino que —como von Clausewitz— situarlos en dos modos de un continuo al interior de los sistemas políticos (Ibíd.).

<sup>104</sup> “Políticamente hablando, es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder” (Arendt 2005:77) .

en épicas— tienden hacia lo efímero, mientras que la política aspira a ser duradera. Así, para que la libertad, la igualdad y la publicidad que se dan en los relatos homéricos devengan en algo estable y duradero, constituyendo la política, deben vincularse a cierto espacio, que en el mundo griego es la polis.

“El espacio público de la aventura y la gran empresa desaparece tan pronto todo ha acabado, el campamento se levanta y los ‘héroes’ —que en Homero no son otros que los hombres libres— regresan a casa. Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmitan a la posteridad en la sucesión de generaciones. Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces, es la polis, políticamente distinta a otros asentamientos [...] en que sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los libres e iguales pueden siempre encontrarse (Arendt 1997:74).

Esta relación entre política y espacio es decisiva. Para el horizonte clásico fuera de la polis no hay política. “Quien abandona su polis o es desterrado pierde no solamente su hogar o su patria sino también el único espacio en que podía ser libre” (Arendt 1997:70). A su vez, el mundo de la guerra es externo a la polis y por lo tanto apolítico, pues la guerra obligaba a establecer jerarquías, cadenas de mando que van en contra de la igualdad y la libertad política.

Si bien la narrativa originaria ubica la política como un producto de la guerra, como su continuidad, el mundo de la polis se organiza en torno a limitar la violencia. Los griegos sabían que la violencia, si bien era imprescindible para la constitución y el mantenimiento de la política, debía ser excluida de la *polis*. Para entender esta idea es imprescindible comprender que la actividad política nunca se superpone con la totalidad social. Así como no todas las personas podían ser libres, y por tanto participar de la política, no toda la sociedad participaba de la polis. El mundo privado de la familia se encontraba atravesado por la violencia y la dominación. La mujer, los hijos y los esclavos constituían este espacio compacto de la “familia”, donde el padre poseía una autoridad indiscutible. Aun cuando en la polis padre e hijos (hombres y adultos) pudieran participar como iguales en tanto ciudadanos, al interior de la familia la política era un imposible ya que ni igualdad ni la libertad existía. El espacio, por tanto, definía el estatus de un individuo. Sólo al interior de los muros de la ciudad, en el espacio de la polis, principalmente en el ágora, se podía ser político. De esta forma los muros establecían un segundo límite de la violencia: ante el

límite interno de la familia, los muros fijaba un límite externo de la política ante la violencia de la guerra. Cuando Pericles pronuncia su discurso fúnebre a los primeros muertos de la guerra contra Esparta, lo hace en el cementerio de la ciudad que se ubica extramuros, “porque los griegos temían de los cuerpos de los muertos a causa de la polución que rezumaba de aquellos que habían muerto violentamente” (Sennett 1997:37-8). La violencia debía ser conjurada. Así, sólo entre estos dos límites tenía sentido la figura del ciudadano como sujeto político (lo que desde luego excluía a los extranjeros). “El espacio libre de lo político aparece, pues, como una isla, el único lugar en que el principio de la violencia y la coacción es excluido de las relaciones entre los hombres” (1997:114). Este es, más o menos, el sentido que posee la afirmación de Schmitt que ve en al *nomos* como un cerco de hombre, en tanto límite político a la violencia, y que en otra parte traduce a la idea de que “puede considerarse el *nomos* como una muralla, puesto que también la muralla está basada en asentamiento sagrados” (Schmitt 1979:53).

#### *La política como lenguaje y la distribución de lo sensible*

El lenguaje sacro, mítico y originario, por el cual Schmitt y Arendt inscriben lo político en el seno del mundo griego, si bien permite comprender lo que Castoriadis (2006b:195-220) llama el imaginario social instituido, tienden a obliterar otras tensiones que se ubican en el núcleo de lo político<sup>105</sup>. La naturalización con que el *nomos* de Schmitt fija un ordenamiento político originario, y que en el caso de Arendt éste asume como propias de lo político las trazas de la libertad y la igualdad, ocultan las tensiones de su emergencia.

Sin salirse de horizonte griego, la propuesta política de Rancière (2007)<sup>106</sup> intenta encarar justamente esta omisión. Para ello Rancière ubica en la emergencia de la política la conocida definición aristotélica del hombre como animal político. En ésta el hombre queda caracterizado como aquel animal que posee la palabra (*logos*), a diferencia de la voz (el sonido) común a todos los animales e indicador del dolor y el placer. Por su parte, la palabra —dice Aristóteles— sirve para expresar lo útil y lo nocivo y distinguir lo justo de

---

<sup>105</sup> En este sentido y aunque ya hemos hablado de la crítica historiográfica al origen, no es superfluo recordar nuevamente —en función a nuestro objeto de estudio— que cuando Marx critica la llamada *acumulación originaria*, lo hace contraponiendo el *mito* burgués de un pasado en el que existía una elite trabajadora y un tropel de descamisados flojos, a la *historia* “real” de la colonización, expropiación y explotación indiana (americana) y del resto del tercer mundo.

<sup>106</sup> Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 1995.

lo injusto que sólo es posible al interior de la familia y la ciudad<sup>107</sup>. La tesis de Rancière plantea que en la noción de justicia que produce el logos, del bien común como distribución entre las partes que componen la comunidad, existiría una distorsión constitutiva —un daño, un perjuicio, pero también una torsión, que puede entenderse como lo nocivo (*blaberon*)—, y que sería el fundamento de toda política.

Rancière explica que la clave se encuentra en la caracterización aristotélica de los grupos que componen la ciudad. Si el imperio de la riqueza de los pocos (*oligoí*), la virtud de los mejores (*aristoí*), o la libertad de los muchos (*demos*), producen formas de gobierno (oligarquía, aristocracia y democracia) constantemente amenazadas tanto por la sedición de las otras partes, como por la posibilidad de devenir en versiones corruptas, la única forma de asegurar el bien común es mediante un gobierno mixto compuesto la exacta combinación de las tres. Pero advierte: “un desequilibrio secreto, empero, perturba esta bella construcción” (2007:19). Mientras que el aporte de los pocos y de los mejores al buen gobierno es indudable, ante el de los muchos surge la duda, ¿qué le es propio?

“Es aquí [dice Rancière] donde se revela la cuenta errónea fundamental. En primer lugar la libertad del demos no es ninguna propiedad determinable sino una pura facticidad: detrás de la ‘autoctonía’, mito de origen reivindicado por el *demos* ateniense, se impone el hecho en bruto que hace de la democracia un objeto escandaloso para el pensamiento: por el mero hecho de haber nacido en tal ciudad, y muy en especial en la ciudad ateniense, después de que en esta hubiera sido abolida la esclavitud por deudas, cualquiera de esos cuerpos parlantes condenados al anonimato del trabajo y la reproducción, de esos cuerpos parlantes que no tienen más valor que los esclavos —y aún menos, puesto que, dice Aristóteles, el esclavo recibe su virtud de la virtud de su amo—, cualquier artesano o tendero se cuenta en esa parte de la ciudad que se denomina pueblo, como participante de los asuntos comunes en tanto tales. [...] Pero la cuenta errónea no se detiene allí. Lo “propio” del *demos*, que es la libertad, no sólo no se deja determinar por ninguna propiedad positiva, sino que ni siquiera le es propio en absoluto. El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo —ni riqueza, ni virtud— pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen. Las gentes del pueblo, en efecto, son simplemente libres como los otros. Ahora bien, hacen de un título específico de esta simple identidad con quienes, por otra parte, son en todo superiores a ellas. El *demos* se atribuye como propia la igualdad

---

<sup>107</sup> Para Castoriadis (2006a), en el horizonte griego la *diké* (justicia) es una creación humana, es lo que regula los asuntos humanos y por tanto refiere a una concepción del *nomos* producida en y para la ciudad (la *polis*). Es esta concepción de *diké* la que limita y encausa la *hybris* (exuberancia caótica), la que le pone freno, la que le imparte justicia, constituyendo los límites políticos de la sociedad.

que pertenece a todos los ciudadanos. Y, a la vez, esta parte que no lo es identifica su propiedad impropia con el principio exclusivo de la comunidad, y su nombre —el nombre de la masa indistinta de los hombres sin cualidades— con el nombre mismo de la comunidad. [...] El pueblo se apropia de la cualidad común como cualidad propia” (Rancière 2007:20-22).

La inclusión del *demos* en las decisiones de la polis marca la emergencia de la política clásica. Antes de ella había pura dominación. Los ricos dominaban violentamente (como veíamos con Arendt, una violencia pre política) a los atenienses pobres que no podían pagar sus deudas. Sin embargo, con la abolición de este tipo de esclavitud, los que no participaban en la comunidad pública ingresan a ella como el segmento de los que no tienen atributos específicos que contribuir al bien común de la comunidad. “Hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte, una parte o un partido de los pobres. [...] No hay política sino por la interrupción, la torsión primera que instituye la política como el despliegue de una distorsión, o de un litigio fundamental” (2007:25). El contenido de este litigio es, en el caso de la política griega, la evidencia del desfase entre la idea de pueblo (como la totalidad de la comunidad) y lo que verdaderamente es, es decir, los pobres, y que estos a su vez, los muchos, tampoco se caracterizan por ser pobres, sino más bien por carecer de especificidad. “Sólo son el reino de la ausencia de cualidad, la efectividad de la disyunción primordial que lleva el nombre vacío de libertad, la propiedad impropia, el título del litigio [...] El partido de los pobres no encara otra cosa que la política misma como institución de una parte de los que no tienen parte” (Rancière 2007:28) .

A diferencia de los planteamientos de Schmitt, la política de Rancière se juega en la diacronía. La política existe cuando el orden anterior es quebrado por la irrupción de un actor que no tenía participación en él. Es decir, cuando se rompe el ordenamiento naturalizado (considerado por sus defensores como el “orden natural”) porque emerge un nuevo actor. Este proceso se da, para el autor, en el lenguaje y por eso la definición aristotélica del animal político como aquel dotado de palabra es fundamental. Rancière plantea que antes que el lenguaje (*logos*) que distingue entre lo útil y lo nocivo, “está el *logos* que ordena y da derecho a ordenar” (2007:31); pero es justamente en él donde se encuentra una paradoja constitutiva. La exclusión de una parte de la sociedad de la comunidad política (sean ellos esclavos, mujeres, pobres o niños) naturaliza un orden en la que hay quienes mandan y otros que obedecen. Sin embargo, para que esto suceda, es decir, para que haya quienes obedezcan tienen que acontecer al menos dos cosas: primero es necesario comprender la orden, pero también, es necesario comprender que

ésta debe ser obedecida. Por lo tanto, el orden naturalizado supone, en un nivel fundamental, una igualdad que cuestiona toda naturalización vertical. “En última instancia, la desigualdad sólo es posible por la igualdad. Hay política cuando la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de esta igualdad. Eso quiere decir que no siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces” (Rancière 2007:31) (Ibid.)(Ibid.)(Ibid.)(Ibid.)(Ibid.)(Ibid.)(Ibid.)(Ibid.)(Ibid.)(Ibid.). Sin embargo, la igualdad última (o primera), que permite la emergencia política, se encuentra obliterada en los órdenes naturalizados. En el caso de los griegos, donde la versión extrema de exclusión es la esclavitud, la participación en la comunidad de lenguaje que se les concede a los esclavos es sólo desde la comprensión y nunca desde la posesión, ubicándolos en un punto intermedio entre la animalidad y la humanidad.

Ya hemos visto con Arendt la relación fundamental que posee el ejercicio de la palabra con la visibilidad y la publicidad, y como ésta sólo perdura al inscribirse en la *polis*. En este sentido la negación de palabra es también una negación de visibilidad, y por lo tanto una negación en el orden que la política ha constituido, ya que —como plantea Aristóteles— ésta sólo pertenece a aquellos animales que articulan el lenguaje. “Puesto que, con anterioridad a las deudas que ponen a la gente sin nada bajo la dependencia de los oligarcas, está la distribución simbólica de los cuerpos que los dividen en dos categorías, aquellos a quien se ve y aquellos a quien no se ve, aquellos de quienes hay un *logos* —una palabra conmemorativa, la cuenta en que se los tiene— y aquellos de quienes no hay un *logos*, quienes hablan verdaderamente y aquellos cuya voz, para expresar placer y pena sólo imita la voz articulada” (2007:37). Rancière ubica así el problema político en el ámbito de lo estético (*esthesis*), esto es, en lo sensible, vinculado a la percepción. La emergencia política de los muchos en la comunidad griega sería un proceso de toma de palabra, sólo posible bajo la apelación a la igualdad última que permitía el mutuo entendimiento entre esclavos por deudas y amos ricos, y su libertad el producto de la cancelación de esa desigualdad. Pero la política no es cualquier toma de palabra, es una que a su vez cambia percepción que se tenía de lo sensible, al menos entre quienes poseían palabra y quienes solo emitían ruidos. “La palabra por la que hay política es la que mide la distancia misma de la palabra y su cuenta. Y la *esthesis* que se manifiesta en esta palabra es a disputa misma acerca de la constitución de la *esthesis*, acerca de la partición de lo sensible por la que determinados cuerpos se encuentran en la comunidad. Partición se entenderá aquí en el doble sentido del término: comunidad y

separación. Es la relación de una y otra lo que define una partición de lo sensible” (Rancière 2007:41).

Ante la idea de una división de lo sensible en la base de la política, y de la comunidad (no sólo la política), es imposible obviar la comparación con la noción de *nomos* de Carl Schmitt. Es evidente cierta similitud que mantiene la concepción de *nomos* como *ordo ordinans* y la propuesta de Rancière del *logos* como algo que “ordena y da derecho a ordenar”<sup>108</sup>. En ambos se está detrás de la idea de que existe un ordenamiento de la sociedad, no sólo en un sentido institucional, sino simbólico que operaría constantemente sobre la materialidad de la sociedad. Sin embargo, ambos planteamientos difieren en un punto fundamental: aunque, como vimos, Schmitt no niega la posibilidad de cambio, su propuesta se juega sobre una instancia originaria que define desde un comienzo los límites que adquirirá el ordenamiento social y que sólo cambia de rumbo ante ciertas contingencias de la historia universal. Por el contrario, la propuesta de Rancière es, como dijimos, de carácter diacrónico y ubica la política justamente en el cambio de la partición de lo sensible.

Este último punto se hace evidente cuando seguimos la distinción que Rancière introduce entre política y policía. Siguiendo a Foucault, para quien la policía en el siglo XVI concierne a la “felicidad” y “esplendor” de los hombres<sup>109</sup>, Rancière plantea que la definición actual de policía como las fuerzas de orden público es contingente. Así, yendo más allá, propone entender bajo la noción de policía a lo que generalmente se conoce con el nombre de política institucional, esto es, “los procesos mediante los cuales se efectúa la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución” (Rancière 2007:43). La policía es, de este modo, el ordenamiento naturalizado de la sociedad (la estructura social —diría la primera antropología política inglesa—), “es, en su

---

<sup>108</sup> En otro texto Rancière explicita aún más el sentido ordenador de la política, cuando caracteriza la división (partición) de lo sensible como: “ese sistema de evidencias sensibles que pone al descubierto al mismo tiempo la existencia de un común y las delimitaciones que definen sus lugares y partes respectivas. Por lo tanto, una división de lo sensible fija al mismo tiempo un común repartido y unas partes exclusivas. Este reparto de partes y lugares se basa en una división de los espacios, los tiempos y las formas de actividad que determina la manera misma en que un común se presta a participación y unos y otros participan en dicha división” (Rancière 2002:15)

<sup>109</sup> Para Foucault la policía habría sido la encargada de procurar el “esplendor” de una ciudad; “el esplendor no tiene únicamente que ver con la belleza de un Estado organizado a la perfección, sino también con su potencia y su vigor” (1991:130); es decir, la policía comprende “la totalidad de los medios necesarios para acrecentar, desde adentro, las fuerzas del Estado” (2006:413).

esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes” (Rancière 2007:44)<sup>110</sup>.

Por su parte la política remite, en el modelo de Rancière, a algo más acotado. Determinada por la policía, la política se enfrenta polémicamente a ésta: si la policía, al igual que el *nomos* son la medida del ordenamiento social dado, la política irrumpe para romper y modificar la configuración sensible que organiza, pondera y distribuye los cuerpos sociales. Apelando a la igualdad primera (aquella determinada por el mutuo entendimiento de las órdenes entre dominadores y dominados), la política concede voz a aquellos que estaban excluidos, y por lo tanto los iguala en estos términos, cambiando sus posiciones relativas. “La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso ahí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido” (Rancière 2007:45).

Si bien tanto los planteamientos de Schmitt como los de Arendt suponen, de alguna u otra forma, que la comunidad política es una comunidad limitada dentro del todo social, la propuesta de Rancière sitúa en esta limitación el operar del mismo conflicto político. Lo que está en conflicto es, justamente los límites de la comunidad (tanto política como social) y como ésta se encuentra dividida y distribuida, es decir, ordenada. Lo interesante de la propuesta de Rancière es que junto con evidenciar la operatividad material de la dimensión simbólica (la *esthesis*) por la cual existen cuerpos excluidos en determinados ordenamientos (la dimensión policial), ve en la actividad política la posibilidad constante de modificar la posición relativa de los sujetos, introduciéndolos en la comunidad, es decir, “humanizándolos”<sup>111</sup>. “La política [dice] consiste en reconfigurar la división de lo sensible, en introducir sujetos y objetos nuevos<sup>112</sup>, en hacer visible aquello

---

<sup>110</sup> Es en esta cita donde se hace evidente el punto que une, y a la vez divide, los pensamientos de Rancière y Schmitt. La “ley implícita” de Rancière no es otra que el *nomos* de Schmitt, en tanto distribución originaria de los atributos y los grupos, del espacio y sus particiones. Sin embargo, si en Schmitt el orden del *nomos* produce el ordenamiento de la política, en el caso de Rancière ocurre justamente lo contrario: lo que la ley produce es la policía, es decir orden institucionalizado, que si bien en complementario y necesario para que la política emerja, significa justamente su negación.

<sup>111</sup> No es el momento de discutir el problema de la humanidad de la población indiana. Debate candente en el siglo XVI y que influyó en la escritura de diversos autores, entre los que Gonzalo Fernández de Oviedo ocupa —para cierta crítica— un lugar particular. Volveremos a este problema en el capítulo 4 de la tesis.

<sup>112</sup> Aquí las propuestas de Rancière y Schmitt vuelven a tocar puntos en común. Como vimos anteriormente, junto a los seres humanos el *nomos*, el *logo*, la política, también distribuye y ordena los objetos materiales que constituyen una comunidad. Esto quiere decir que, junto a los cuerpos (humanos) que componen la emergente política indiana, otras corporalidades confluyen en dicho ordenamiento. Ha sido Bruno Latour (2008) quien ha introducido más radicalmente los objetos (como actores no humanos) dentro del análisis social. Cuestionando las versiones estabilizadas de la sociedad —lo que Rancière podría entender por

que no lo era, en escuchar como a seres dotados de la palabra a aquellos que no eran considerados más que como animales ruidosos” (Rancière 2005:19).

Ahora bien, la relación entre el orden policial y los sujetos externos es especialmente relevante para pensar el siglo XVI indiano en los términos hasta aquí propuestos. En la transición de la conquista a la colonia indiana, de la violencia a la política, no sólo está el problema de establecer una distribución de los cuerpos sino también —y quizás más fundamental— se presenta el problema político de los límites de la comunidad, de los cuerpos y los objetos que poseen (o carecen) del estatuto legítimo de ser (visibles) en este Nuevo Mundo; o dicho de otra manera, cual es el estatuto y cómo se incorpora la población indígena y el continente mismo a la política indiana. Desde luego el problema es más complejo que un operador binario entre visibilidad/invisibilidad. Cada irrupción política concede voz (*logos*) a quienes no la tenían, pero también deja relegados a otros en la cotidianeidad “ruidosa”. Sobre este problema Enrique Dussel (2006:67 y ss) plantea pensar en un modelo tripartito en el cual, junto a los dominadores y los dominados, los grupos hegemónicos y los subordinados, se incluya una tercera posición, completamente excluida y que es pensada como externa al modelo “óptico” de la sociedad<sup>113</sup>.

---

policía— Latour plantea que lo social (y por extensión lo político) debe ser inquirido siguiendo los quiebres, pliegues y giros que causan rastros visibles. [Indudablemente existen grandes distinciones epistemológicas entre un análisis sociológico como el de Latour y una propuesta politológica como las de Rancière, Arendt o Schmitt; sin embargo, en este punto nos interesa centrarnos exclusivamente en el ensanchamiento de perspectiva que permite la introducción, por parte de las ciencias sociales, de los objetos como elementos legítimos en el análisis social y político]. Para ello, Latour se ve obligado a explicitar el papel que los objetos (las cosas) juegan en la reproducción de lo social, como actantes que intervienen en ella. Sin embargo, no todos los objetos son relevantes al análisis de las asociaciones. Para determinarlo, Latour introduce un elemento que, sorprendentemente, se corresponde casi literalmente con la propuesta de Rancière, esto es, la visibilidad (estética): “para que se dé cuenta de ellos, los objetos tienen que ser incorporados al relato. Si no se produce ningún rastro, no ofrecen información alguna al observador y no tendrán efecto visible sobre otros agentes. Permanecen en silencio y ya no son actores: no es posible dar cuenta de ellos” (Latour 2008:117). Pero a diferencia de los humanos que hablan a favor y en contra (o simplemente niegan la existencia) de grupos y acciones, a los objetos hay que hacerlos hablar, lo en sí ya atenta contra su visibilidad. En este sentido, los objetos son especialmente susceptibles a quedar invisibilidades aun cuando sigan actuando. Latour establece distintas instancias mediante las cuales un objeto se hace visible, de las cuales nos interesa destacar una, a saber, aquella marcada por la visibilización intencional de objetos mediante los archivos, documentos, memoria, colecciones museísticas que restituyen mediante relatos de historiadores o reconstituciones artificiales las instancias por las cuales emergieron determinados dispositivos o maquinarias.

<sup>113</sup> Dussel, quien plantea que es sobre esta tercera posición donde hay que centrar los esfuerzos políticos, no cae en la ingenuidad de cerrar el problema al indicar este tercer lugar. Por el contrario, asume la imposibilidad de una política perfecta, y por lo tanto, implícitamente, supone la existencia de posiciones que ni siquiera su pensamiento crítico logra visibilizar.

## Cierre

Las distintas entradas de este capítulo han intentado ubicar histórica y conceptualmente nuestra hipótesis de trabajo, a saber, que la obra indiana de Oviedo operaría no sólo como una historia de la Indias sino como una propuesta política sobre un determinado ordenamiento colonial.

Hemos argumentado que ante el mundo medieval hispano, las Indias fueron tratadas como un espacio extraño al ordenamiento europeo; y que a diferencia de las tierras infieles, donde solía reconocerse cierto ordenamiento alterno, éstas aparecían como un espacio vacío y, por lo tanto, carente de politicidad. Por otra parte, la genealogía por la que el pensamiento eurocéntrico observa el Nuevo Mundo reafirma esta idea: la guerra de conquista marca el espacio como ausente de política, y aun cuando en el territorio prehispánico la ausencia no era tal, la violencia (física, simbólica, biológica) que le es propia actúa desarticulando los tejidos sociales anteriores. En este modelo de pensamiento, apaciguada la violencia, la colonialidad sería la nueva instancia propiamente política, en que la institucionalidad hispana se traduce al nuevo espacio, modificándose. Es por esto que defendemos la idea de hablar de las indias como “zona de contacto”, como un tercer espacio distinto tanto al europeo como al prehispánico.

Ahora bien, la colonialidad no es un acto performativo que se realice en su momento de enunciación. Distintas temporalidades coexisten en el mundo indiano y tiende a multiplicarse cada vez que este espacio amplía sus límites geográficos. La emergencia de la colonialidad indiana es por tanto un proceso accidentado y en constante disputa. Es aquí, creemos, que debe insertarse la lectura de la obra indiana de Oviedo. La escritura del *Sumario* y su *Historia*, producida en más de treinta años, refleja la complejidad de este periodo de transición. Oviedo se ubica entre dos tiempos: sin ser un hombre de armas es indudablemente parte de la conquista (como letrado, participa de la primera lectura del Requerimiento en suelo indiano), pero también puede ser entendido como un sujeto plenamente colonial al terminar sus días en un espacio emblemático como alcalde del fuerte de Santo Domingo. En medio de ello desarrolla su proyecto más ambicioso: dar cuenta del Nuevo Mundo. La *Historia natural y general de las Indias* (así como el *Sumario*) sobrepasa con creces la mera narración de los acontecimientos que siguieron (desde la perspectiva eurocéntrica) al 12 de octubre de 1492. Por el contrario, o más bien, simultáneamente, representa un intento de abarcar el Nuevo Mundo en su totalidad (una totalidad que por lo demás no existe como un ente acabado, sino que se

encuentra en constante crecimiento y evolución). Es por ello que el proyecto de Oviedo es, junto a una descripción, una tentativa general por organizar el Nuevo Mundo, es decir no sólo detallar sus dimensiones, identificar sus elementos y ponerlos en relación, sino también jerarquizarlos, distribuirlos y darles un ordenamiento por el cual sea posible, eventualmente, establecer el buen gobierno de las nuevas tierras. En esta operación estética (en el sentido de Rancière) se juega no sólo la distribución sensible de los cuerpos humanos (/animales), sino también los de la naturaleza, de la geografía y de la tecnología que interactúan en diversas y complejas asociaciones durante la primera mitad del siglo XVI.

Como hemos tratado mostrar escuetamente durante este capítulo, la idea de ordenamiento como forma de pensamiento jurídico-político no es del todo ajena ni a la mentalidad medieval ni a la hispana. Sin embargo, creemos que no es posible transferir sin más ideas generales a sujetos particulares. Es por ello que, a fin de profundizar esta propuesta de lectura de la obra indiana de Gonzalo Fernández de Oviedo, en el próximo capítulo trabajaremos en torno a la biografía del cronista así como algunos contenidos generales de su obra, a fin de ubicar la *Historia* y el *Sumario* en un contexto apropiado.

## Capítulo 2

### Aproximación a la vida de Fernández de Oviedo: Claves para comprender su escritura indiana

Al igual que el anterior, el capítulo que presentamos intenta ubicar la obra indiana de Oviedo en su contexto histórico, sin embargo, ahora lo hacemos cerrado el encuadre a su biografía. La primera parte reconstruye la vida de Oviedo a partir de los trabajos de sus biógrafos, por lo que se inicia con una discusión sobre las claves en las que ésta ha sido leída. No obstante, su biografía nos interesa principalmente en tanto nos permite situar su experiencia indiana, su particular relación con la escritura y las condiciones de emergencia de su escritura indiana en el contexto general de su vida. Una segunda parte del capítulo, retoma estos problemas en un nivel más teórico, preguntándose por la relación que existe entre escritura y política en la vida de Oviedo.

Aunque el encuadre de este segundo capítulo es distinto, creemos que es complementario al primero no sólo en el hecho de profundizar los antecedentes históricos de la obra indiana de Oviedo, sino en continuar nuestra propuesta de trabajo en la que planteamos leer la obra india de Oviedo como un planteamiento política del emergente horizonte colonial.

#### Vida de Gonzalo Fernández de Oviedo

El presente apartado biográfico se construyó a partir de los principales autores que han trabajado la vida de Gonzalo Fernández de Oviedo<sup>114</sup>. Por lo mismo, sobra decir que no aporta nuevos datos ni recurre a fuentes de archivo, pero sí intenta ordenar, contrastar y ponderar las diversas posiciones que se encuentra en la literatura existente. Este apartado se inicia retomando la discusión planteada por Bolaños (1990b:580) en torno a la dimensión ideológica que posee toda reconstrucción de una biografía (y en particular la de Oviedo), para así introducir las opiniones que esta figura despertó en sus contemporáneos. Posteriormente reconstruye la biografía de Oviedo prestando especial atención a la problematización de su trayectoria intelectual, su aprendizaje en la escritura y cómo ésta se convierte en un vehículo para el ejercicio político.

---

<sup>114</sup> Aunque muchos textos de la literatura crítica hacen referencia a alguna dimensión de la biografía de Oviedo, sólo un puñado de ellos la ha estudiado sistemáticamente a partir de fuentes documentales. Entre los trabajos que aquí revisamos se encuentran los de Bolaños (1990b), Gerbi (1992), Miralles de Imperial (1957), Otte (1956, 1958<sup>a</sup>, 1958b), Peña y Cámara (1957), Pérez de Tudela (1957, 1959), Ríos (1851) y Uría Riu (1960). Una discusión crítica de las fuentes biográficas se encuentra en Bolaños (1990a; 1990b).

*La escritura de su vida como campo de batalla. Entre el libelo y el panegírico desde su época hasta el presente.*

De la vida de los personajes históricos no sabemos nada, o más bien sabemos muy poco, excesivamente poco. No más que algunos datos aislados que los ubica en ciertos lugares, en determinadas fechas. Un documento que reproduce algún pleito, un acta, un contrato. Con suerte, algún texto autógrafo invita a inferir qué pensaba tal o cual sujeto. Pero ¿qué pensaban realmente?, en sus ratos libres, en su cotidianeidad, cuando no se enfrentaba a la hoja en blanco donde debía expresar ordenada y claramente “lo que pensaba”. Que comía, cómo se vestía, cuáles eran sus gustos. Cómo era físicamente, cómo se movía, cómo hablaba. De la vida de los personajes históricos no sabemos nada, y sin embargo, nos es imprescindible recurrir a su biografía para intentar entender, quizás un poco más, el alcance de sus escritos.

La de Oviedo no es la excepción. A cinco siglos de distancia, su “vida”, reconstruida por sus biógrafos, no es más que un conjunto de datos y anécdotas unidos por la imaginación histórica que ha delineado un puñado de comentarista. Retazos de una vida que provienen de un grupo reducido de fuentes, donde la primera es sin duda el propio Oviedo. Es quizás por esto que, en Oviedo, se hace evidente un problema común a cualquier biografía pero no siempre explícito: desde fechas muy tempranas, su “vida”, la valoración de la misma, devino en un pequeño campo en disputa, es decir, en un conflicto ideológico y político sobre el contenido de la misma.

Siguiendo las expresiones de los propios biógrafos, Bolaños plantea que la vida de Oviedo se ha desplazado del *panegírico* al *libelo*, y viceversa. Partiendo, desde luego, con el propio Oviedo quien establece en sus escritos “la primera semblanza, elogiosa e impecable, heroica y caballeresca” de sí mismo, y donde se presenta “como un individuo probo, ejemplar y fidelísimo ante la Corona española, y como un historiador confiable ante sus lectores” (Bolaños 1990b:579). Tres aspectos centrales compondrían, para Bolaños, este primer panegírico que el cronista construye de sí mismo: la nobleza de su origen y consiguiente hidalguía, la fidelidad como vasallo de la Corona y, por último, la veracidad y objetividad de su historiografía<sup>115</sup>. Sin embargo Oviedo nunca escribe una autobiografía explícita. Retazos de su vida aparece en diversos textos suyos, ya sea para hacer visible

---

<sup>115</sup> Este último punto es especialmente interesante porque, al presentarse como un historiador veraz y objetivo, sus relatos que lo involucran como personaje de sus crónicas (es decir, los pasajes autobiográficos) de alguna manera también se objetivan.

su vinculación con importantes figuras de la época (como en *el libro de cámara del príncipe don Juan*), o, como ocurre en su obra indiana, por ser partícipe de la misma historia que relata. Pero su biografía nunca es lo central, y si bien existe cierto consenso en que Oviedo no miente sobre su vida (idea también iniciada por el cronista), su obra se encuentra salpicada de insinuaciones biográficas vagas, datos imprecisos, pero por sobre todo, omisiones considerables que hacen aún más difícil tener certezas sobre ella.

Ahora bien, lo interesante de la biografía de Oviedo es que en el mismo siglo XVI ésta generó detractores. Como bien plantea Bolaños, los primeros libelos en torno a la vida del cronista son contemporáneos a él. Y los encontramos en dos figuras de primer nivel para el siglo XVI indiano: Bartolomé de Las Casas (1484—1566) y Hernando Colón (1487-1539).

En el caso de Colón, los ataques que recibe Oviedo se remite, como veremos en capítulos siguientes, al pleito colombino. En la publicación de su historia en 1535 (cuatro años antes de que Hernando de Colón terminara la escritura de la *Historia del Almirante*) Oviedo planteaba la teoría de las Hespérides y —aunque no cree en él— repite el rumor del marino anónimo que, moribundo, habría revelado a Colón la existencia y ubicación de las Indias. En estricto rigor, la crítica de Colón no apunta a la figura de Oviedo en términos biográfico, ya que lo que le interesa es desechar su teoría; sin embargo, para ello debe dejar en evidencia el carácter fantasioso de la propuesta ovediana y de paso, en un erudito cuestionamiento, hacer evidente su ignorancia del latín así como su actitud complaciente hacia la verdad oficial de la Corona.

Pero es en los escritos de Las Casas donde el libelo alcanza su primera y quizás más radical expresión. Como tendremos ocasión de volver en este texto, la enemistad entre Oviedo y Las Casas tiene una historia larga y se encuentra ligada a los proyectos colonizadores que alguna vez ambos intentaron implementar en suelo indiano. Para Bolaños “tres actitudes de Oviedo enfurecieron permanentemente a las Casas: su oposición al proyecto de conquista pacífica de los indios ante la corte en Barcelona en 1519, su crítica y ridiculización del fracaso del proyecto de Cumaná en su *Historia*, y sus opiniones desfavorables del indio en la misma obra y en el *Sumario* de 1526” (Bolaños 1990b:599-600). Es indudablemente el tercer punto es el que mayor trascendencia ha tenido para la biografía de Oviedo. A partir de ciertas descripciones de la población indiana que se encuentran en el *Sumario* y la *Historia* —y que por lo demás retomará Ginés de Sepúlveda en su disputa con el dominico—, Las Casas caracteriza a Oviedo como un “individuo codiciosos, cínico, desalmado y abusivo con los indígenas [...] una

especie de genocida, un mentiroso y un idiota” (1990b:602). Es evidente que este punto requiere ser ponderado; como veremos en el capítulo cuarto, un estudio detallado de la obra indiana de Oviedo obliga a cuestionar esta visión negativa del indio americano. Sin embargo, lo que nos interesa ahora es dar cuenta de la emergencia del libelo ovediano en la pluma de clérigo, en el cual, como hace notar Bolaños, Las Casas incluso acusa a Oviedo de destruir indios en épocas que éste no estuvo en Indias.

Lo sugestivo de la propuesta de Bolaños es ver, tanto en los ataques de Colón y Las Casas como en los autoelogios de Oviedo, el germen de dos posturas biográficas que se replicarán en sus biógrafos modernos. Así, en la edición de 1851 de la *Historia general y natural de las Indias*, a cargo de Amador de los Ríos, éste escribe a modo de introducción un primer esbozo biográfico de Oviedo. En su *vida y escritos de Gonzalo Fernández de Oviedo*, Ríos construye su biografía replicando el tono panegirista con que el propio Oviedo se autodescribía: “Su talento observador y reflexivo, su amor profundo a la verdad y el religioso culto que a la historia tributa, le ponen la pluma en la mano: para Oviedo nada importa la magnitud de la empresa: contando siempre con la firmeza de su voluntad, si tiene por útil y meritorio el objeto de sus vigiliias, nada le arredra a emprender sus proyectos, nada le desanima ni abate en la mitad de sus tareas, reproduciendo una y otra vez con infatigable tesón y levantado esfuerzo” (Ríos 1851:XII).

Aunque la biografía de Ríos representa el primer intento serio de articular un texto biográfico consistente, su visión acrítica a la figura de Oviedo merma el valor historiográfico del mismo. Aun así, en más de un siglo desde su publicación, este primer esbozo no recibe una crítica sistemática. Sin embargo, cuando ésta llega, en la pluma de Peña y Cámara, vendrá acompañada de un rabioso ataque contra Ríos:

“El fervoroso tono panegírico e ingenuamente patriotero, *ad usum delphini*, para unos delfines burgueses y estudiantes, no de humanidades, sino de bachillerato en institutos de segunda enseñanza. En esas páginas, con elocuente prosa ochocentista, técnica de novelita rosa e ideología entre postromántica y progresista, se hace surgir un Oviedo caballero andante, incansable desfacedor de entuertos, injerto en probo ciudadano, celoso y entusiasta defensor de los intereses del procomún, a quien, como en lluvia de condecoraciones, le caen cargos, honores y mercedes, en recompensa de su desinteresada y ejemplar gestión de heroico soldado, fiel vasallo, virtuoso republicano y patriota ferviente. Y el panegírico es tal, que Ríos resulta más papista que el papa” (Peña y Cámara 1957:609).

Para Peña y Cámara el principal problema de la biografía de Oviedo escrita por Ríos es que se encuentra inundado de aseveraciones que carecen de toda prueba, como por ejemplo la muerte de Oviedo en Valladolid, y que suelen ser repetidas acríticamente en diversa publicaciones. Asimismo plantea que existirían al menos dos tópicos de la vida de Oviedo que muchos autores reproducen sin fundamento alguno: el primero, es la idea de que Oviedo hubiese sido paje y no un simple ayudante de cámara del príncipe don Juan, cosa que para Peña y Cámara es imposible debido a su condición social<sup>116</sup>; el segundo, respecta a la dimensión militar, esto es, la idea de que Oviedo fue alguna vez soldado, ya sea en Italia, Francia o en las Indias<sup>117</sup>. En este último punto, Peña y Cámara plantea que la vida de Oviedo no sólo está alejada de la actividad militar, sino que se encuentra marcada por un punto casi antagónico: “es corriente leer en autores serios frases como ‘soldado en Italia bajo el Gran Capitán’, ‘compañero de armas del Gran Capitán’ y pasaje en los cuales, con el Gran Capitán o sin él, se hace guerrear, acá y acullá, a este buen Oviedo, que fue tantas y tantas cosas, pero no militar, y que, bien al contrario, posee dotes y rasgos, entre los que más caracterizan su polifacética personalidad, que nada tienen de marciales, antes suelen ser considerados entre sí como antagónicos de lo castrense: así los de escribano, procurador, leguleyo y burócrata” (Peña y Cámara 1957:615).

Pero el trabajo de Peña y Cámara no se limita a desmontar el panegírico de Ríos. Aunque apela a la necesidad de crear una biografía rigurosa, rápidamente orienta su texto a comprobar su tesis sobre el carácter converso de la figura de Oviedo. De este modo, el artículo de Peña y Cámara adopta la postura antagónica al panegírico, es decir, la de un libelo. Como decíamos anteriormente, aun cuando pareciera que Oviedo no miente sobre su vida, su biografía se encuentra llena de omisiones y lagunas que nos impiden tener

---

<sup>116</sup> Aquí Peña y Cámara debe aclarar que este tópico no necesariamente se encuentra en Ríos, pero que forman parte constitutiva del panegírico de la vida de Oviedo, en tanto que da cuenta de un intento de ennoblecimiento del cronista que es repetido por algunos biógrafos. En efecto, en el trabajo de Ballesteros (1981), que podríamos considerar la única biografía formal de Oviedo y que fue escrito, en más de una edición, con posterioridad al de Peña y Cámara, se insiste en la condición de paje de Oviedo.

<sup>117</sup> Este punto es quizás más relevante que el anterior, pues se suele citar la dimensión militar de Oviedo como un argumento de su personalidad. Por ejemplo, Ernesto Castellero hace de la estancia de Oviedo por Italia un quiebre de corte castrense, cuando en realidad es una continuidad de su carrera de cortesano: “fallecido el príncipe [Juan] en 1497, abandonó Oviedo la vida cortesana, abrazando la carrera de las armas, y se lanzó a la aventura, trasladándose a Italia, donde guerreó y conoció de cerca a los destacados maestros de las artes. No fue el ejercicio de la guerra obstáculo para dedicar tiempo al estudio, con lo cual supo aprovechar los lapsos entre batalla y batalla para nutrir su espíritu con lecturas que enriquecieron su caudal intelectual” (Castillero 1957:524). En una línea similar Antonello Gerbi también incorpora el supuesto pasado militar para entender la personalidad de Oviedo cuando dice: “con análogo candor, este hombre que desde la primera juventud vivió entre armas y batallas, nos narra cómo, después de que Simón Bernal le asestó aquella terrible puñalada de traición, nunca más salió de su casa sino acompañado de cinco o seis fieles ‘que a la continua me guardaban con sus armas’, o con el rostro cubierto” (Gerbi 1992:167).

certeza sobre la vida del cronista. Para Peña y Cámara esto constituiría un dato más de la judeidad de Oviedo. Así en poco más de cien páginas se esfuerza a punto de hipótesis, conjeturas y suposiciones de demostrar su carácter converso; algo que, sin duda, para el autor reviste de un caris evidentemente negativo. Aunque la tesis de Peña y Cámara hace eco en trabajos como el de Ballesteros (1981), encuentra sus críticos en autores como Pérez de Tudela (1959:XV) quien, en la misma senda conjetural, cuestiona la hipótesis aludiendo tanto a la obsesión de Oviedo por heráldica-genealógica como a su participación en la inquisición; sin embargo, es finalmente Uría Riu (1960:23-27) el que muestra sistemáticamente que la tesis del origen judío de Oviedo que propone Peña y Cámara no puede superar un nivel meramente especulativo y, como los tópicos panegiristas que aquel acusa, evidencia que sus afirmaciones son igualmente infundadas<sup>118</sup>.

Aunque la propuesta de Bolaños es más exhaustiva, analizando a gran parte de los biógrafos, los panegíricos y libelos en torno a la vida de Oviedo dan cuenta de cierta politicidad que implica toda reconstrucción biográfica. Pero en el caso de Oviedo, el problema va un poco más allá, pues esta politicidad no es un mero hecho historiográfico. Como el mismo Oviedo pone en juego en su panegírico, existe implícitamente un doble vínculo entre su vida y su obra, entre su honestidad y la objetividad de sus dichos. Al ser protagonista casual de su *Historia*, la vida de Oviedo se constituyó también como un terreno de disputa para el contenido de las mismas. Al margen del panegírico de Oviedo, el caso más claro es el de Las Casas, quien ataca a la figura del cronista a fin de deslegitimar algunas de sus primeras descripciones de los indígenas (que Ginés de Sepúlveda utiliza en la disputa de Valladolid). Lo interesante, sin embargo, es que esta actitud —contemporánea a Oviedo— se haya prolongado en los comentaristas modernos: entre sus biógrafos su vida sigue siendo un campo de batallas, muchas veces absurdas, que enmarca en última instancia cierta valoración de su “obra”.

---

<sup>118</sup> Juan Uría Riu enumera los cuatro argumentos a los que apela Peña y Cámara como prueba de la condición judía de Oviedo: “a)Que entró a servir como mozo de cámara del príncipe don Juan, y que el clan de los Oviedo “estaba también situado en la domesticidad de la casa real, *tan acaparada por conversos*”; b) Que las escribanías constituían *oficios a los que se inclinaban mucho los conversos*; c)Que Gonzalo Fernández de Oviedo fue escribano de la Inquisición y del número de la villa de Madrid; un Pedro Fernández de Oviedo escribano de la Casa de Moneda de Toledo; un Juan Gonzales de Oviedo era en 1475 escribano de la Iglesia y obispo de León; Gonzalo de Oviedo era en 1480 escribano de Cámara, y un Juan de Oviedo lo era en la ciudad de Huete en 1477; d) Sin duda, por todo ello luego afirme que “parece imposible que esta familia Oviedo estuviera limpia de raza”, añadiendo a continuación: “tengo para mí que fray Bartolomé de las Casas no se lo dejó en el tintero” al decir en su *Historia de las Indias*, refiriéndose a las maldades que Oviedo atribuía a los indios, que la idolatría alcanzaba todas las naciones, por no haber quien les mostrase el conocimiento del verdadero Dios, y que: “en ese punto debiera considerar Oviedo *cuales estuvieron sus abuelos* y todo el mundo” antes de la predicación del Evangelio.” (Uría Riu 1960:26)

### *Origen y primeros años, hidalguía y formación intelectual*

Sin perjuicio de que Oviedo sea su primer panegirista, sus biógrafos han insistido en destacar una paradoja: aun cuando dedicó parte importante de su producción textual a establecer minuciosas genealogías (como por ejemplo en el *Catalogo Real de Castilla* o las *Quincuagenas*), Oviedo entregó en sus escritos pocos datos precisos de su propia parentela y sus antepasados. En efecto, sólo unas pocas palabras dedica al origen de su padre, de quien dice que era del pequeño pueblo de “Borondes, de la feligresía de San Miguel de Boscones y consejo de Grado” (en Pérez de Tudela 1959:X), pero que tempranamente se había vecindado en Madrid. De la familia de su madre dice, por su parte, que llevaba ya algunas generaciones en Madrid. Si bien la paradoja podría no revestir de mayor importancia, sus biógrafos ha insistido en destacarla tanto para cuestionar como para afirmar la prosapia de Oviedo.

Efectivamente, en diversos pasajes Oviedo alude a la hidalguía de sus padres e insinúa cierta nobleza. Ante estas afirmaciones, Peña y Cámara —quien como ya hemos visto postula la tesis de que el cronista era un judío converso— cree que dichas aseveraciones son producto de una euforia de la vejez, aduciendo a que no figura en ningún estudio genealógico moderno sobre los Oviedo, los Valdez o sobre la región de Boscones; y luego sentencia: “Oviedo se refirió bastantes veces a su condición de hidalgo; pero, en realidad, se observa que lo hace con muy medidas y calculadas frases, y poniéndolo en relación con su carácter de servidor de la casa real, simbiosis plenamente discutible” (Peña y Camara 1957:638).

Que Oviedo haya o no sido hidalgo no es algo realmente importante para el curso que sigue su vida, ya sea en Europa como en las Indias. El problema de la hidalguía más bien se relaciona, como ya hemos visto, al panegírico que el mismo cronista inicia; y por lo tanto, sobre todo para sus detractores, se encuentra vinculado al problema de la veracidad en su obra. A lo sumo, como planteó Pérez de Tudela (1959:X-XVI) su genealogía es interesante para saber si el patronímico “de Oviedo”, que se encontraba bastante extendido en Madrid, lo vincula —aunque sea indirectamente— a ciertos personaje políticos que podrían haber influido en su vida en el Viejo continente. Por ejemplo, siete años antes de que naciera Oviedo (en 1471) había un alcalde en Madrid llamado “Gonzalo Fernández de Oviedo, contador del rey y pariente acaso —dado su cargo y apellido— del famoso Juan de Oviedo, secretario de Enrique IV” (Pérez de Tudela

1959:XI). Aunque con ninguno de ellos pareciera que tiene un parentesco cercano, el mismo Oviedo establece que este patronímico proviene de su madre, Juana, cuando describiendo el escudo familiar dice: “la cruz que tiene abrazado el escudo que asoman las cabezas de flores es verdes, por don Gonzalo Martínez de Oviedo, maestre de Alcántara, que fue tío de Pedro Alfonso de Oviedo, mi bisabuelo. Todo lo que es dicho pertenece a mis primos por su padre Juan de Oviedo, e a mi madre Joana de Oviedo” (Oviedo en Miralles de Imperial 1957:80)<sup>119</sup>.

Ahora bien, el problema se presenta con el nombre y el patronímico del padre, que Oviedo no suele explicitar. El patronímico desde luego no es Fernández, que en aquel tiempo aun podía significar “hijo de Fernando” (como su hijo se llamará Francisco Gonzales de Valdés por el propio Gonzalo); esta hipótesis la plantea Peña y Cámara (1957:629), pero no pasa de ser una inferencia. Por el contrario, una hipótesis plausible que, entre otros, planteó Pérez de Tudela es que el patronímico fuera el de Valdés. No sólo porque es el apellido que hereda el hijo, sino porque el propio Oviedo plantea en las Batallas que “mis armas, las principales que yo traigo por mi padre e abuelos son armas de Valdés” (en Pérez de Tudela 1959:XII). Además, el mejoramiento de escudo de Armas que recibe en 1525 es del apellido Valdez y no de Oviedo. Y por último, no hay que olvidar que cuando publica su primera obra indiana —el *Sumario*— lo hace bajo el nombre de “Gonzalo Fernández de Oviedo, alias de Valdés”. Sin embargo, y a pesar de lo anterior, Miralles de Imperial (1957:77) hace notar que, al igual que Oviedo, Valdés es también la región de la que su padre proviene, es decir, del valle de Valdés, en las Asturias de Oviedo; por lo cual puede ser sólo una referencia geográfica que sirva para distinguirlo de otros “Gonzalo Fernández de Oviedo” que, como vimos, habían en Madrid de fines del siglo XV<sup>120</sup>.

Es Juan Uría (1960:15) quien encontró un documento que destrabó la discusión, acabando con gran parte de las especulaciones de los biógrafos sobre quién era el padre de Oviedo. En él, se lo nombra como Miguel de Sobrepeña. El patronímico Sobrepeña no es ajeno al cronista; en su primera obra, el *Claribalte*, el autor firmaba como Gonzalo

---

<sup>119</sup> Peña y Cámara identifica mediante una Real Cédula de 1508 a Juana de Oviedo como madre de Gonzalo.

<sup>120</sup> Sobre este aspecto resume la discusión Uría Riu: “en cuanto al apellido de Valdés con el que menciona el cronista historiador de Indias a su hijo, unas veces como Francisco Gonzales Valdés, y otras simplemente como Francisco Valdés, ignoramos su procedencia. Ciertamente que aplicándose a sí mismo empleó varias veces el ‘alias de Valdés’, que adoptó sin el alias como uno de sus apellidos de mejoramiento de armas que le fue concedido en 1525, pero ninguna huella ha de encontrar de su origen Peña y Cámara, Millares de Imperial y Pérez de Tudela, que han sido los que con más detenimiento se han ocupado de estudiar su linaje. Lo único que sabemos es que el propio Oviedo dijo de sus armas: las principales que yo traigo por mi padre e abuelos son armas de Valdés. ¿Cuál de los apellidos de su padre era el de Valdés? Nada sabemos y renunciamos a formular hipótesis” (Uría Riu 1960:27).

Fernández de Oviedo “alias de Sobrepeña”. Pero Uría Riu va más allá, estableciendo el vínculo que posee Oviedo con su homónimo, el alcalde y contador real Gonzalo Fernández de Oviedo del cual habla Pérez de Tudela. Dice Uría haber un documento de 1470 —8 años antes de que nazca Oviedo— en el cual Miguel de Sobrepeña, criado del contador Fernández de Oviedo, actúa como testigo del mismo. Sobrepeña “permanecería allí soltero, hasta que por relaciones de amistad o probable parentesco de contador con Juana de Oviedo, conoció a ésta, la hizo su esposa y madre de otro Gonzales Fernández de Oviedo que lleva el nombre y apellidos del amo en cuya casa se crio Miguel. No es probable que sean causales estas coincidencias, y si por acaso no existe parentesco de sangre entre Juana y la familia del contador, habría que pensar, por lo menos, que éste habrá sido quien llevó a la pila bautismal al cronista” (Uría Riu 1960:16). Si bien el descubrimiento de Uría aclara el nombre y apellido del padre<sup>121</sup>, e incluso da pistas sobre el nombre del propio Oviedo, nada avanza en aclarar la hidalguía del cronista. Un dato que, como decíamos, no es tan relevante para comprender el curso de su vida, sino más bien opera como metonimia sobre la fidelidad y nobleza de texto indiano.

Pues bien, de Gonzalo Fernández de Oviedo nace en Madrid en el mes de agosto de 1478, “en el momento mismo en el que los Reyes Católicos, a los que iba a servir con tanta fidelidad, comienzan su reinado” (Ballesteros 1981:40). Tempranamente va ser protegido por Fray Diego de Deza (1444-1523), bajo cuya tutela entrara a trabajar cerca de 1490 a la casa del duque de Villahermosa<sup>122</sup> (1479-1513). Es aquí donde Oviedo reconoce su primera formación fuera del hogar: “Porque el Duque de Villahermosa, el segundo duque era su hermano (de D. Juan de Aragón, duque de Luna) y me avía criado. [...] Súpelo tan menudamente porque la villa de Cortés en Navarra era de Doña Leonor de Soto, duquesa de Villahermosa, mi señora, madre de Don Alonso de Aragón, duque de Villahermosa, mi señor, que me crio, al cual yo serví antes que sirviese al príncipe Don Juan.” (Oviedo en Ballesteros 1981:42).

La educación de Oviedo es otro punto crítico en la cual los biógrafos extienden el campo de batalla. Desde las afirmaciones de Hernando de Colón, que como ya hemos visto, cuestionan el conocimiento de latín de Oviedo, la educación formal del cronista ha estado puesta en duda. Oviedo mismo entrega datos vagos sobre sus primeras fases

---

<sup>121</sup> Aunque el mismo autor concluye que Sobrepeña, al igual que Valdés y Oviedo, responde a un topónimo del concejo de Grado, de donde provendría Miguel (Uría Riu 1960).

<sup>122</sup> “Contaría con unos doce años de edad cuando pasó como paje al servicio del joven duque de Villahermosa (de sus mismos años, aproximadamente), sobrino del Rey Católico, como hijo del primer duque de aquel título, el bastardo don Alfonso de Aragón. Creemos que fue en 1490 y la ciudad de Sevilla donde Gonzalillo estrenó aquella nueva existencia” (Pérez de Tudela 1959:XVII)

formativas, los que han solido ser sobre interpretados. El ejemplo más claro es cuando llama a la casa del duque de Villahermosa “la casa de Minerva y Marte”, aludiendo al humanismo que ahí se cultivaba. Ballesteros lee esta frase como que: “antes de los trece años el pequeño Gonzalo se había familiarizado con las letras latinas, con los nombres de los autores clásicos y con todo ese mundo de limpia y soleada claridad que fue la vida de los griegos y latinos, enmarcadas en precisas medidas de civilidad, heroísmo y belleza” (Ballesteros 1981:43). Un poco más moderada es la lectura Pérez de Tudela, para quien “al dejar la casa de Villahermosa, Gonzalo contaba ya sin duda con cierto bagaje de letras. Como compañero de estudios —pues a ello alcanzaba el paje— del duque, debió a comenzar a rozarse con el latín de aquella “escuela de Minerva y Marte”, según él la denomina” (Pérez de Tudela 1959:XIX). Oviedo no estuvo más de un año en la casa del duque<sup>123</sup>, y difícilmente —a los doce o trece años— iba a recibir una formación muy completa letras, a lo sumo, cierto bagaje muy vago. Por lo demás, tampoco se sabe que oficio desarrollo en aquella casa, si era un empleado doméstico o, como insinúa Pérez de Tudela, un compañero del duque.

Sin embargo, no es en la casa del duque donde los biógrafos ponen en juego la educación formal del cronista, sino en la de su primo, el príncipe don Juan (1478-1497), lugar en el cual entrará al servicio en 1491 (y en el que se mantendrá hasta la muerte del príncipe). Nuevamente parece ser Deza quien ubica a Oviedo en la casa real<sup>124</sup>. Aquí, el cronista ingresa a trabajar como mozo de cámara, a un sueldo de 8.000 maravedís anuales. Mozo de cámara era un cargo de servidumbre doméstica, muy por debajo de los pajes o compañeros de crianza del príncipe, para lo que se requerían poseer un cargo nobiliario. En cambio, para ser mozo se necesitaba, según dice Pérez de Tudela, “sólo la condición de hidalgo y, en principio, la limpieza de sangre. Pero la proximidad y el trato con la persona regia era ya en la España de los Católicos Reyes un valor altamente apreciable y honorable” (1959:XVIII-XIX). Según cuenta Oviedo, los mozos de cámara — que para el caso de don Juan eran quince— acompañaban al príncipe en las diversas actividades cotidianas, desde que despertaba hasta que se acostaba, auxiliándolo mientras se vestía y desvestía, a la hora de comer o cuando salía de caza, etc. Asimismo, eran los encargados de realizar ciertas tareas domésticas como el orden y la limpieza de

---

<sup>123</sup> Existe relativo consenso entre sus biógrafos en que en 1491 Oviedo deja la casa de Villahermosa, sin embargo, Pérez de Tudela plantea que no lo hace hasta 1493.

<sup>124</sup> El dominico Fray Diego de Deza leía la cátedra de prima en teología en Salamanca, pero luego se transformó en preceptor del príncipe don Juan, y lo siguió siendo hasta la muerte de éste en 1497. Tras la muerte del príncipe don Juan, Deza fue nombrado obispo de Jaén, luego obispo de Palencia y posteriormente Arzobispo de Sevilla. Asimismo, en 1498 recibió la bula de Alejandro VI nombrándolo Inquisidor General de Castilla y León.

la cámara y el cuidado y mantenimiento de los objetos personales del príncipe (Fernández de Oviedo 2006:103 y ss.).

Es este contacto cotidiano y continuo con el príncipe<sup>125</sup>, el que ha hecho suponer a algunos biógrafos la idea de que Oviedo haya recibido, directa o indirectamente una educación real. Ballesteros, quizás el más entusiasta, plantea la tesis de que por la cercanía de edad entre Oviedo y don Juan (de tan sólo dos meses): aquel era el favorito de éste, y por lo mismo “Oviedo asistía con él a las lecciones de sus maestros y por la noche le acompañaba en la lectura de historiadores y clásicos. Así comenzó a fortalecerse, en la mejor aula palatina de la época, la formación humanística del futuro escritor. [...] Si pues el propio Oviedo hubiera sido príncipe no hubiera recibido mejor docencia, teniendo como tuvieron ambos —pues el paje gozaba, por la compañía, de los mismos beneficios que el regio amo— a Fray Diego de Deza por instructor, ambos se adiestraron en el latín, y en todo estuvieron juntos” (Ballesteros 1981:45). Desde luego la opinión de Ballesteros es exagerada. Con suerte, sus funciones de mozo de cámara le permiten escuchar doctas conversaciones entre el príncipe y sus allegados; y si Oviedo se instruye en la cultura clásica, lo hará en sus momentos libres, cuando no se encuentra realizando sus tareas de mozo, guiado tal vez por algún consejo o recomendación de Deza, pero difícilmente por su instrucción formal. Como opina Pérez de Tudela “no es menos probable que en su nueva situación [bajo el servicio al príncipe] no hubiera lugar para dedicarse en serio a musa alguna. Toda la obra de Oviedo deja ver al autodidacto, tanto en sus omisiones y fallos, como en el engolamiento y voz ahuecada que afecta cada vez que orilla el campo científico” (Pérez de Tudela 1959:XIX). En efecto, interpretaciones como las de Ballesteros no poseen asidero alguno, pues como ha hecho ver Santiago Fabregat el mismo Oviedo es claro en señalar que la educación principesca era exclusiva de don Juan: “por el mismo *Libro de la Cámara Real*, sabemos que las clases del príncipe tenían lugar por las mañanas, una vez que don Juan había sido aseado, calzado y vestido, y que tales lecciones se desarrollaban en la intimidad, sin más discípulo que la persona del mismo príncipe” (Fabregat 2006:14)<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> Aunque, como dice Oviedo, los mozos de cámara acompañaban durante todo el día al príncipe don Juan, no necesariamente lo hacía los quince a la vez, ya que distintos mozos eran requeridos para las diversas actividades.

<sup>126</sup> En su ensañamiento contra Oviedo, nuevamente Peña y Cámara es quien cuestiona más duramente la educación que Oviedo puede haber adquirido formalmente. Dice: “no vale la pena entrar en discusiones sobre la latinidad de nuestro Gonzalo, es evidente que mal podía traducir una oracioncita sencilla; esto, en una época en que toda persona culta no sólo traducía, sino escribía dicha lengua. Basta con haber leído a Oviedo, que tuvo buen cuidado en no presentarse nunca como latinista. Su mismo manejo de la lengua castellana es de muy distinta clase del que tenían las personas doctas; sería interesante un estudio sobre la sintaxis de Oviedo y su comparación con la de otros historiadores coetáneos, como Pulgar o Pedro Mexía. Ni aun cuando

Si bien educación formal principesca estaba alejada de las posibilidades de Oviedo, no es poco probable que la vida cortesana lo haya iniciado en otro tipo de educación menos enciclopédica y más cotidiana, a saber, la política gubernamental. Como plantea Ballesteros “la Europa de la que tuvo noticia Fernández de Oviedo al entrar al servicio del príncipe D. Juan y comenzar con él su adiestramiento en las tareas de gobernar hombres, era una Europa en la que comenzaban a hacer eclosión las nacionalidades [...] El aspecto más interesante de esta revolución humana, es que los hombres son gobernados por otros hombres, pero no por imperio de una estructura de tipo feudal, es decir, porque sean ‘señores’ los unos y ‘vasallos’ los otros, sino por delegación. Del gobierno a título personal, se va pasando insensiblemente al gobierno delegado y administrativo” (Ballesteros 1981:18-9). Al entrar al servicio del príncipe, Oviedo había ingresado a un espacio de oficialidad y publicidad, donde podía observar en primera persona acontecimientos políticos de suma importancia para los reinos hispanos. En efecto, como parte del séquito del príncipe, Oviedo se vio obligado a instalarse en la ciudad de Santa Fe<sup>127</sup>, la que tras un largo sitio a Granada dejó de ser un campamento para constituirse en una ciudad amurallada y desde donde puede observar de cerca la rendición de Boabdil (1459), la capitulación con Cristóbal Colón (1437-1506), y el primer regreso del mismo desde las Indias. Sin embargo, nuevamente Ballesteros exagera las relaciones de Oviedo cuando plantea que en 1491 éste era “amigo de [Cristóbal] Colón” (1981:43), siendo que el primero no superaba los trece años mientras que el almirante bordeaba los cincuenta y cuatro. Exagera o es crédulo pues luego afirma que dos años después “a las amistades de Gonzalo, viene a unirse el mismo año de la llegada de Colón, la de Frey Nicolás de Ovando [que tenía treinta y tres años] y Vicente Yáñez Pinzón [el cual tenía treinta y uno]. El primero de ellos, al cual conoció en Barcelona, sería años después (1502) Gobernador de la Española, y del futuro descubridor de Brasil nos dice que mantuvo su amistad con él hasta su muerte, sucedida en 1514” (Ballesteros 1981:53). Más creíble es la idea de que haya mantenido una amistad con los hijos de Colón, quienes a la vuelta de éste de las Indias entraron al servicio del príncipe don Juan y cuyas edades se asemejaban más a las de Oviedo (en 1493, Diego de Colón tenía trece, dos menos que Oviedo, y Fernando cinco). Lo cierto es que, instalado en la corte, Oviedo se relaciona—o al menos ve a corta distancia— con una amplia gama de

---

se considere que los ‘versos’ de sus *Quincuagenas* son un producto de su senilidad declinante, es fácil admitir que tales engendros hayan podido ser obra de quien hubiera recibido de joven una formación en ‘artes’ ni aun elemental. Una buena educación literaria fue una de las cosas de las que Oviedo no era deudor de la sociedad” (Peña y Camara 1957:651).

<sup>127</sup> En 1492, la pequeña corte del príncipe Juan se traslada a Zaragoza y en octubre a Barcelona.

personajes que se inscriben en la historia europea y de la colonización de Indias, lo que sin duda también significa una suerte de “educación”, aunque no sea formal.

Como dijimos, la vida de Oviedo continuará ligada al príncipe don Juan hasta su muerte. En 1495 o 1496, el príncipe se compromete con Margarita de Austria (1480-1530), hija del emperador Maximiliano I, por lo que los Reyes Católicos deciden establecerle residencia definitiva en Almazán, asignándole una pequeña corte propia compuesta por diez caballeros nobles, cinco grandes y cinco mancebos. Asimismo, tras instalarse en Almazán, Oviedo adquirió una especialización en su trabajo: “durante el tiempo que medió hasta la prematura muerte del príncipe —4 de octubre de 1497— y hasta la disolución de su corte, Fernández de Oviedo ostentó un nuevo oficio, de responsabilidades más altas y recompensa económica más sustanciosa, el de mozo de cámara de las llaves” (Fabregat 2006:14). En este oficio, a diferencia de un mozo normal, Oviedo estaba encargado de las llaves del guardarropa y, por tanto, debía procurar ordenar y disponer la ropa del príncipe tanto en la mañana como en la noche; además se encargaba de la limpieza de la habitación del príncipe, para lo cual se auxiliaba de otros dos mozos. Sin embargo, lo más interesante para nosotros es que, como apunta Fabregat, el oficio de mozo de cámara de las llaves también implicaba una suerte de aprendizaje de escribano de la cámara (2006:56). O como explica el mismo Oviedo:

“Un libro borrador de trezientas hojas o más, que otros le llaman el manual e otros le dizen el diornal. En este libro, a la jornada —quiero dezir ordinariamente e arreo— se asientan todas las cosas que entran e salen en la cámara, e aqueste libro es la llave e padre e registro de todos los otros libros de la cámara. Tiénele a cargo el moço de cámara que tiene las llaves della, e él le escribe de su mano, e en éste el escrivano de la cámara firma lo que se trae a la cámara o se lleva della en cada partida, eçepito si del príncipe ay algún mandamiento o firma particular que hable con el camarero, que en tal caso dase lo que Su Alteza manda sin que el escrivano de la cámara lo vea ni esté presente; pero es bien que se le dé razón para que él lo ponga en su libro, pues que es descargo del camarero” (Fernández de Oviedo 2006:98-9).

Es indudable que, más allá de la educación renacentista pudiese haber adquirido en la casa del príncipe don Juan, esta tarea de escribir a diario los más mínimos detalles de lo que entra y sale de la cámara, así como mantener un registro sobre los otros libros de la cámara, produjo en Oviedo una marca profunda en su obsesión con la escritura,

abriéndole de paso oficios al cuales echaría mano en reiteradas ocasiones cuando la vida cortesana fuese una cosa del pasado<sup>128</sup>.

El aprendizaje como escribano será intenso pero breve. En 1497, el príncipe se casa en la catedral de Burgos con Margarita, con quien tendrá una hija que muere en el parto. A su vez, el 4 de octubre del mismo año, el príncipe muere a causa de tuberculosis a la edad de diez y nueve años. Muerto el regente, la casa del príncipe se disuelve y Oviedo queda, con también diez y nueve años, repentinamente cesante. Así comienza una corta peregrinación por Europa que lo llevará a conocer Italia y ver de cerca las intrigas de la alta política.

### *Italia y el mito de Oviedo renacentista*

El fugaz recorrido por Europa es producto del intento de Oviedo de seguir con su carrera de alto criado/funcionario real. De este viaje sólo hay fechas dispersas, algunos datos que aporta el propio Oviedo en sus escritos sobre los diversos lugares por los que transita. La mayoría de las veces no sabemos a qué dedica su tiempo. Sólo de una actividad podemos estar seguros, un extraño talento del que Oviedo se vanagloria: el recorte artístico de papeles con tijeras<sup>129</sup>. Vista con el tiempo parece una actividad bastante exótica, quizás en el siglo XVI no lo era tanto: lo más probable es que haya sido una más de las entretenciones cortesana (casi bufonesca) que Oviedo debía realizar para ganarse un lugar en las Cortes.

El “arte” de las tijeras es algo bastante anecdótico y, sin embargo, sus biógrafos suelen recurrir a él para dar cuenta de los vínculos que Oviedo supuestamente estableció con exponentes de la alta cultura renacentista. Si bien en 1498 aún se encuentra en

---

<sup>128</sup> Indudablemente su obsesiva escritura terminó por sobrepasar los límites del libro de la cámara que tenía a su cargo, e inició sus propias anotaciones y estudios, probablemente de forma autodidacta. Como plantea Peña y Cámara: “su gran memoria tenía el utilísimo complemento de llevar apuntes y memoriales, y con tal costumbre, que le acompañó toda la vida, empezó tan joven a coleccionar ya datos sobre hechos, sucesos, anécdotas e historietas, y más aún sobre parentelas, linajes, alcornias, armas, blasones, justas y desafíos y etiquetas caballerescas y cortesanas, y a estudiar todos esos campos retrospectivamente en crónicas e historias. En términos actuales diríamos que el muchacho estudia para genealogista, heraldista, cronista e historiógrafo (historial gustará él decir), y a buen seguro que al aplicado mozo de cámara no le faltarían ratos libres para leer y extraer crónicas antiguas, de las que tanto abundaban. Lo más evidente es que el muchacho era, en esos campos, más estudioso, teorizante y receptivo que ejercitante activo” (Peña y Cámara 1957:656)

<sup>129</sup> La primera noticia que tenemos de este “arte” se remonta al 1497 cuando el príncipe don Juan le solicita a Oviedo que recorte la cifra del nombre de Margarita. Lo interesante de este episodio, del que Oviedo reproduce un diálogo, es que —contra la tesis de la educación principesca— da cuenta que Oviedo no maneja bien el latín: “Y como se satisfizo de la cifra, que estaba de letras mayúsculas antiguas latinas, le dijo: —Di, Oviedo, ¿entiendes lo que dicen esas letras que vas dibuxando?... Señor, pienso que dicen Margarita. Entonces el príncipe se sonrió y dixo: “pues mira, guárdate del diablo, no lo digas ni enseñes a hombre del mundo” (Oviedo en Ballesteros 1981:59)

España, en Zaragoza, cuando muere la princesa Isabel (1470-1498, hermana de don Juan), sabemos, por sus propios escritos, que el año siguiente aparece en Génova, donde estará “cuatro meses y medio; seyendo capelazos e gobernadores de aquella ciudad micer Juan Adorno y micer Agustín Adorno, promisarios del señor Ludovico Esforza, duque de Milán” (Oviedo en Pérez de Tudela 1959:XXIII). Posteriormente aparece en Milán, donde sirve (aunque no sabemos haciendo qué) al duque de dicha ciudad. Aquí lo vemos ejecutar su “arte”, recortando el escudo de armas de Ludovico Sforza (1452-1508); y es en esta corte donde coincide con Leonardo da Vinci (1452-1519) quien, según relata el propio Oviedo, abría celebrado el talento del cronista con las tijeras.

Al parecer Oviedo continúa al servicio de duque hasta 1499, cuando las tropas de Luis XII (1462-1515), rey de Francia, ocupan la ciudad y Sforza debe huir a Austria. Nuevamente sin amo, Oviedo se dirige a Mantua y se pone al servicio de la duquesa Isabel del Este Aragón (1464-1539)<sup>130</sup>. En su corte nuevamente realizará su “arte” con las tijeras, ganándose los elogios de un septuagenario Andrea Mantegna (1431-1506). Estos dos encuentros, con celebres expositores del renacimiento italiano han hecho que algunos de sus biógrafos prácticamente lo cataloguen como un hombre del renacimiento. Sin embargo, creemos que nuevamente estamos ante un exceso de entusiasmo. Por el contrario en este punto coincidimos con Peña y Cámara para quien el “arte” de las tijeras es el reflejo de otra característica de Oviedo, la cual desarrollará hasta su muerte. Aludiendo a cuando Oviedo recorta para el príncipe don Juan la cifra de Margarita, Peña y Cámara dice: “es interesante esta anécdota, como expresión de una de las cualidades más destacadas de Oviedo, en que poquísimos le habrán igualado: la de ducho e incansable pendolista. Se le ve siempre gozar manejando la pluma y fueron miles y miles los folios que con ella llenara con trazos seguros, elegantes, angulosos, generalmente pequeños, minuciosos muchas veces. No sólo han llegado a nosotros autógrafos la mayor parte de sus obras literarias y en varias copias algunas, sino sus cartas, memoriales, pedimentos y hasta sus protocolos de escribanos y aún los índices de los mismos. Oviedo fue, antes que ninguna cosa, un hombre de pluma, empezando por el sentido más material de la expresión. Es indudable que disfrutaba escribiendo, fuera como escritor, como corresponsal, como memorialista, como pleitista, como procurador, como escribano; pero, en cualquiera de esos casos, su gozo empezaba como escribiente” (Peña y Camara 1957:655).

---

<sup>130</sup> Ballesteros dice Isabel de Aragón, pero no hay que confundirla con la duquesa de Milán. Pérez de Tudela también la nombra como Isabel de Aragón, pero entrega el dato de que era viuda de Francisco de Gonzaga (1466-1519), marques de Mantua.

Si bien los episodios de “las tijeras” lo ubican junto a figuras prominentes, su aprendizaje en el renacimiento italiano recién comienza, pues los elogios de Da Vinci y Mantegna, aun cuando hayan sido reales, no hacen de Oviedo ni un hombre más instruido ni un mejor “artista”. Por lo mismo el aprendizaje no vendrá de prohombres de la alta cultura artística, sino política. Desde nuestro punto de vista, más interesante que un elogio de Da Vinci es haber presenciado la caída de Ludovico Sforza y las intrigas político-familiares que ello envolvía.

Pues bien, en Mantua no estará mucho tiempo, uniéndose en el mismo año de 1499 al séquito del cardenal Juan de Borja (Borgia) Lanzol de Romaní, “el menor” (1470-1500), sobrino del papa, el cual se dirige a Pavia para luego emprender rumbo a Milán donde pasa el año nuevo de 1500. Posteriormente, siempre junto al cardenal, se moverá por Ferrara, Turín, Milán, Pavia, Bolonia, Imola, Forlì. En estas últimas dos ciudades coincide con Cesar Borgia (1475-1507), primo del cardenal e hijo del Papa, y poco después, en Urbino, el cardenal Juan de Borja enferma y muere. El Papa Alejandro VI pide que el cuerpo sea enterrado en Roma y Oviedo acompaña el cadáver, el cual es enterrado el 27 de enero de 1500. En Roma conoce a Jacobo Sannazaro (1456-1530) y al obispo Antonio de Acuña (1453-1526) que se encontraba en representación de los Reyes Católicos, pero no sabemos qué tipo de intercambio sostiene. En sus escritos posteriores Oviedo acusa a Cesar Borja de la muerte del cardenal Juan de Borja Lanzol, ya que se le imputaba también la muerte de su hermano (de Cesar), Juan Borgia, ocurrida en 1498. Siguiendo a Pérez de Tudela (1959:XXV-XXVIII) creemos que es en este rápido peregrinar junto al cardenal Juan de Borja Lanzol, y su corta estadía en Roma, donde tal vez adquiere la mayor educación política que el renacimiento italiano podía darle, a saber, el realismo político. Además, junto con ver de cerca el actuar de Cesar Borgia (“el príncipe” por excelencia) y su familia, Oviedo desarrolla un antirromanismo y un anticlericismo que ha sido leído como erasmismo; dice: “Y/d/los a Roma la Sancta, donde todos o los más pecados se disimulan, e oyrés a muchos, tan emboscados en esa maldad entre otras, que diréis que son malos christianos y enemigos de la Iglesia, estando dentro de ella... Recuérdome muy bien, dello, que estando yo en Roma, el año de mil quinientos, en tiempo del Papa Alexandre sexto, cosas via, que, con razón llama el testo espías disimuladas, a los clérigos, porque sus sagacidades y avisos para negociar e maleficar

nunca se acabarían de decir, como en aquel tiempo andava aquella curia romana...” (Oviedo en Peña y Camara 1957:659)<sup>131</sup>.

Pero su peregrinar por Italia no termina ahí. Oviedo deja Roma para mudarse a Nápoles donde retomará sus antiguas funciones cortesanas, pues vuelve a trabajar como ayudante de cámara para el rey don Fadrique (Federico) I de Nápoles (1452-1504)<sup>132</sup>. Sin embargo la estadía en la corte será breve. Mediante un acuerdo entre Fernando el Católico y Luis XII, Nápoles es reclamada por Francia y Fadrique es depuesto y exiliado a la isla de Isela. Por lo mismo, Oviedo pasa al servicio de doña Juana (1478-1518), la media hermana de Fadrique, como guardarropa (criado a cargo de las llaves del equipaje), y con quien viaja a Palermo en agosto de 1501. Aunque no sabemos claramente en qué circunstancias, al servicio de doña Juana conocerá Oviedo a su homónimo Gonzalo Fernández de Córdoba (1453-1515), el Gran Capitán. Junto a doña Juana sólo estará diez meses, en los cuales terminará su periplo italiano, pues siguiendo a su patrona se dirige en junio de 1502 a Valencia y luego a Zaragoza, donde realizan las Cortes.

A nuestro modo de ver, la experiencia italiana de Oviedo se encuentra sobrevalorada. Si bien es cierto que se mueve por escenarios importantes, conociendo directa o indirectamente a personajes históricos de primer nivel en la historia universalizada, sus biógrafos han tendido a acentuar la dimensión pedagógica que estos años significaron para Oviedo, en términos de la “alta cultura”. No sólo porque, como hemos visto, habría conocido entre otros a Da Vinci y Mantegna, sino porque se habría cultivado en cierta literatura renacentista. El propio Oviedo contribuye a esta lectura cuando dice: “Discurrí por toda Italia, donde me di todo lo que yo pude saber e leer y entender la lengua Toscana y buscando libros en ella, de los cuales tengo algunos que ha más de cincuenta y cinco años que están en mi compañía” (Oviedo en Ballesteros 1981:66). No es claro cuáles son los libros que Oviedo adquiere y lee durante su viaje por Italia<sup>133</sup>; indudablemente algo se habrá familiarizado con las versiones toscanas de los

---

<sup>131</sup> Sobre el antirromanismo en Oviedo ver González (1983, para una lectura de la moral anticlerical ver Rodríguez (1993).

<sup>132</sup> Aunque puede pensarse que la ayudantía de cámara es más bien un oficio doméstico y no una labor cortesana, estamos en los albores de un proceso de acortesamiento de la sociedad europea donde progresivamente estas tareas domésticas serán realizadas primero por hidalgo y luego por nobles, llegando, en el caso de Francia del siglo XVII a constituir un indicador de estatus. Por lo demás en su peregrinaje itálico Oviedo no sólo realiza funciones domésticas: al igual que en otras cortes Oviedo recurre constantemente a mostrar como entretención cortesana su “arte” con las tijeras.

<sup>133</sup> Sobre este punto, en un trabajo titánico, Daymon Turner (1971) intenta reconstruir la biblioteca de Oviedo basándose en los libros que cita en su *Historia general* y en la primera *Quincuagenas*, estableciendo una lista de ciento setenta y nueve títulos. Sin embargo, no es posible determinar si poseía estos títulos, si sólo los leyó

clásicos más exitosos, que para el inicio del siglo XVI podían considerarse “best sellers”, sin embargo nada hace pensar, como plantean algunos apasionados biógrafos, que Oviedo se haya convertido en un fiel exponente del renacimiento. Ejemplo de estas pasiones es la pluma de Gerbi quien, movido quizás por cierto orgullo patrio, escribe: “el futuro historiógrafo de las Indias Nuevas, si es español de nacimiento, de lengua y de empleo, es un italiano del primer Cinquecento por su formación mental, por su curiosidad científica, y finalmente por su humorismo que no pocas veces trasluce y destella en el enorme fárrago de sus escritos” (Gerbi 1992:165). Y un poco antes, pero con el mismo tono, plantea: “de España había salido “mozo de cámara” y soldado aventurero, de buena pero no refinada educación. A España volvía, después de asistir a tantas guerras y riñas y maquinaciones y enredos entre franceses y españoles, con un exacerbado, agresivo patriotismo, enamorado de las bellas artes y de la cultura, lleno de reverencias por la renacida Antigüedad y por la nueva literatura, con los ojos ávidamente abiertos sobre el mundo que se ensancha prodigiosamente en el tiempo y el espacio” (Gerbi 1992:162-3). Como bien dice Turner, Oviedo “no presumió nunca de humanista en el sentido de que lo fueron sus contemporáneos Pedro Mártir de Anglería, Marineo Sículo o Pedro Mexía” (1971:139) y si bien algo sabía en latín, este no era suficiente, pues prefería escribir en español que en ese idioma, como era la costumbre mayoritaria.

#### *La emergencia de la escritura, Oviedo secretario, escribano y notario*

Pues bien, Oviedo, decíamos, llega a Zaragoza 1502 y está presente en julio cuando se convocan a las Cortes. Luego dejará el servicio a doña Juana para volver a su Madrid natal, donde conocerá a Margarita Vergara, su primera mujer. Como ocurre con casi toda su vida, el tema de las parejas sentimentales de Oviedo se encuentra marcado por la ausencia de datos precisos; vacíos que han sido rellenados muchas veces con especulaciones de los biógrafos. De Margarita Vergara no hay consenso de la fecha precisa en que se casó con Oviedo<sup>134</sup>. El matrimonio no es muy afortunado: su primer hijo muere al nacer y, en menos de dos años de casados, lo hace Margarita durante su

---

en alguna biblioteca o si se refiere a ellos a partir de fuentes secundaria. Menos probable es determinar que libros adquirió y leyó en Italia y que, como dice, conservó por más de cincuenta años.

<sup>134</sup> Ballesteros (1981) propone un temprano 1502, Peña y Cámara (1957:666-667), por su parte, plantea una fecha imprecisa entre 1505 y 1506; por último, Pérez de Tudela (1959:xxxv-xxxvi) sitúa esta fecha en 1507. Sin embargo, hacia el fin de la primera década del siglo XVI habrían datos que Oviedo se casa por segundas nupcias con Isabel Aguilar.

segundo parto (Miralles de Imperial 1957:83). No está claro si este segundo hijo nace vivo o muere también junto a su madre, lo cierto es que no hay indicios posteriores de él.

Es en este período que Oviedo entra a trabajar al servicio de Fernando de Aragón (1488-1550), duque de Calabria (hijo de Fadrique I), al parecer en funciones de tipo secretarial. Oviedo conocía al duque desde su estancia en Nápoles, cuando había trabajado para su padre como ayudante de cámara. El duque, por su parte, había luchado contra el Gran Capitán en la caída de dicha ciudad, y se había rendido ante él pactando su libertad, pero Gonzalo Fernández de Córdoba lo había hecho prisionero y conducido a España en 1502. Es en esta condición que, por mandato del Rey Católico, Oviedo pasa a servir a Fernando de Aragón entre 1503 y 1506. Tres años que indudablemente marcan, en el plano intelectual, fuertemente al cronista ya que le dedica al duque de Calabria su primera obra publicada: *Don Claribalte* de 1519.

Es posiblemente aquí, paradójicamente en España y no en Italia, donde Oviedo se familiarizó y profundizó su conocimiento de la literatura clásica. A diferencia de sus periplo itálico, su servicio al duque prisionero no implicó grandes movimientos. Además Fernando de Aragón, que poseía una educación ejemplarmente renacentista, era un reconocido bibliófilo, empero no sentía mayor atracción hacia la pintura o la escultura (Falomir 1994:121). Por lo mismo, cuando fue tomado prisionero por el Gran Capitán, Fernando de Aragón conservó parte importante de la biblioteca real de Nápoles, la cual trasladó a su prisión y procuró acrecentar durante su vida (López-Ríos 2008:132 y ss.). Por lo mismo, si Oviedo era un autodidacta, es probable que este haya sido el lugar ideal para profundizar su formación, pues a diferencia de su viaje por Italia, contaba con tiempo y algunos conocimientos de latín y el toscano<sup>135</sup>.

Al servicio del duque, Oviedo acompañará en 1503 a las tropas españolas a Narbona, Francia, donde los ejércitos de Fernando el Católico y los franceses supuestamente se enfrentarían; pero estos huyen dejando bastimentos y municiones. Así,

---

<sup>135</sup> Aunque con el entusiasmo que ya hemos visto, esta propuesta también la plantea Ballesteros quien dice: “vemos como su cultura era grande y como su formación en muchas y variadas disciplinas hace pensar que debió tener a su alcance enseñanzas y bibliotecas importantes. No asistió, sin embargo, a ninguna universidad, y aunque fueran de muy subidos quilates las conferencias dadas en las cortes de los infantes y nobles, todo esto no era más que un barniz algo desorganizado, que no podía compararse ni con mucho, al rigor de la universidad salmantina, o de cualquiera de las universidades extranjeras de su tiempo. Hace referencia, como ya dije, a los libros que en Italia pudo ver, pero no concreta. El servicio del Duque de Calabria podría darnos algo de la clave, especialmente de sus lecturas de Plinio, que podemos suponer muy fundadamente fuera apenas fuera tomado como referencia en las lecciones cortesanas. El Duque de Calabria había heredado algo extraordinario de su antepasado Alfonso V, nada menos que la prodigiosa ‘Biblioteca d’Aragona’, formada cuidadosamente en el Castel Nuovo de Nápoles y llevada a Valencia por el Duque de Calabria” (Ballesteros 1981:72).

el 20 de octubre de 1503 ocurre algo ajeno a la vida de Oviedo, se encuentra efectivamente en el campo de batalla, mas no hay lucha alguna.

Al año siguiente muere la reina Isabel (1504), y Fernando se hace regente de Castilla, proclamándose en las Cortes de Toro (que se realizan al año siguiente). Ese año, 1505<sup>136</sup>, Fernando se casa por segundas nupcias con Germana de Foix (1488-1538), la cual luego —tras la muerte del rey— será esposa del Duque de Calabria. Es en las Cortes de Toro de 1505, donde el Fernando el Católico le habría pedido a Oviedo que investigara y escribiera sobre los reyes de España, lo que devendría años más tarde el *Catalogo Real de Castilla*. Este requerimiento, del cual sabemos sólo por Oviedo, implicaba —si es cierto— que alguna estima poseía éste para el rey y que, además, aunque aún no había dado demostraciones públicas de su verborreica escritura, era conocida su afición sino por la historia, por las genealogías nobiliarias.

Indudablemente estos años marcan una transición en la vida de Oviedo. Formado como domestico de alta nobleza y cortesano, abandona progresiva estos oficios para dedicarse a la escritura, por la cual será conocido hasta la actualidad. Pero en la fase transitiva, que va desde al menos 1506 hasta la publicación del *Sumario* en 1526, Oviedo casi no se dedica a la escritura de textos para ser publicados, sino que ensaya en el mismo núcleo de la escritura del poder. Es aquí donde, creemos se encuentra el aprendizaje de la escritura política que luego desarrollará en sus obras indianas. Una escritura que dista mucho de ser politológica, sino que se entrama en la ordenación misma del poder. Nos referimos a la escritura notarial. Escritura notarial que desde luego no posee la fuerza de aquella primera que, cómo nos hablaba Grossi (1996), cimienta el orden jurídico medieval, pero que aún conserva la intuición de que es en la sedimentación de la escritura donde se puede producir cierto orden y verdad, si es que se cuenta —claro está— con la autoridad suficiente.

Que la escritura marca la vida de Oviedo es evidente. En general sus biógrafos coinciden en este punto y vinculan a su familia —sin muchas más pruebas que la repetición del apellido Oviedo— a una extendida tradición de escribanos públicos: “desde pequeño Gonzalo había demostrado su inclinación por las labores de habilidad manual y por la escritura [...] El mismo —como luego nos relata— no dejaba de ejercitarse casi diariamente en el arte de escribir, no ya solo interesado en el aspecto literario de lo que hace, sino con una clara y precisa letra. ¿De dónde le venía a Oviedo esta inclinación? [...] Y en la [familia] de Oviedo no había faltado cultivadores oficiales del arte de escribir, y

---

<sup>136</sup> Como comúnmente ocurre Pérez de Tudela plantea el año de 1506.

de escribir con autoridad, no como literatos, sino como *escribanos* (Ballesteros 1981:74)<sup>137</sup>. El mismo argumento utilizan para explicar el hecho que 1506 sus actividades dan un giro radical: Oviedo abandona el servicio nobiliario y aparece el 26 de septiembre de dicho año fungiendo de “notario apostólico e secretario del consejo de la Santa Inquisición”<sup>138</sup>.

La adopción de este cargo hay que buscarla nuevamente en fray Diego de Deza, antiguo preceptor del príncipe don Juan, y que probablemente introdujo a Oviedo en el servicio real. Deza había sido nombrado inquisidor general de Castilla y León en 1498, y al año siguiente extendió su jurisdicción a los reinos de Aragón, y si bien era el inquisidor mayor de España, hasta 1504 compartió este cargo con otros obispos que había nombrado Tomás de Torquemada (1420-1498). Con la ayuda de Deza, Oviedo asume en 1506 las funciones de secretario del obispo de Catania, don Diego Ramírez Guzmán (s/f-1508); pero el mismo año, y debido a algunos desordenes ocurridos en Córdoba, Deza deja el cargo de inquisidor mayor reemplazándolo en su lugar el propio Diego de Ramírez de Guzmán. Por lo cual, durante los meses que Oviedo trabajó notario apostólico y secretario de la Inquisición lo hizo, sino al alero del gran inquisidor, muy cerca de su poder.

Seis meses trabaja en la inquisición y al parecer en marzo de 1507 deja aquel oficio. Pero al finalizar el año retoma las tareas escribaniles, adquiriendo, mediante pago pecuniario, una notaría pública de número de Madrid. No está claro entre los biógrafos a quien pertenecía esta notaría, mientras Ballesteros plantea que a Cristóbal de Vitoria, Peña y Cámara cree que era el “converso Fernand García”. Lo cierto es que el 14 de diciembre de 1507 Oviedo es nombrado por la reina Juana como “mi notario e escribano

---

<sup>137</sup> Lo curioso del argumento de que la familia de Oviedo poseía cierta tradición en las escribanías es que junto con la versión positiva que acabamos de ver con Ballesteros (para explicar su facilidad hacia la escritura), el mismo se use para denostarlo, como hace Peña y Cámara (1957) para quien los oficios escribaniles denotan carencia de hidalguía y, por lo mismo, conversión. Peña y Cámara destaca el hecho que: “Oviedo fue escribano. Mejor dicho, dos hechos, porque el otro es el pertinaz silencio sobre ello, acompañado —reaparece bien— de las frecuentes y duras críticas contra el gremio, que Oviedo busca vocear en sus obras, cartas y escritos todos. Era oficio incompatible con la nobleza; mal avenido, por lo menos, con la hidalguía; mal considerado. Lo tuvo Oviedo, después de haber sido domestico de príncipes en Castilla y Nápoles, maduro ya, treintón, y lo ejerció como escribano público y de número de la villa de Madrid” (Peña y Camara 1957:639-640).

<sup>138</sup> El texto que le hace ser notario termina diciendo “Yo el dicho Gonzalo Fernández de Oviedo, por la autoridad apostólica notario público en todas las partes donde se nombre y alabe a Jesucristo... notario y secretario del dicho obispo, mi señor, e del consejo de la santa inquisición destos reinos. [...] y termina firmando] Gonzalo Fernández, Apostólico Notarius” (Oviedo en Peña y Camara 1957:670).

público en la mi corte e todos mis reinos y señoríos” (en Pérez de Tudela 1959:XXXVII), y confirmado en el cargo el 15 de enero del año siguiente<sup>139</sup>.

Dos datos han hecho pensar a sus biógrafos que Oviedo no se siente cómodo con sus oficios escribaniles: como hizo notar Peña y Cámara, el cronista prácticamente no entrega datos autobiográficos del período en el que trabaja de notario. Asimismo, cuando finaliza sus días sumido en el cargo de alcaide de la fortaleza de Santo Domingo, Oviedo hace una crítica explícita a “médicos, boticarios, juristas y escribanos”, diciendo de estos últimos: “...cuanto más que son tantos y tan faltos de la verdad que juraron cuando les dieron el título, de dar fe de lo que ante ellos pasa, que antes hallares un fénix sólo que dice que hay, que un escribano de quien podáis estar seguro, ni que haga su oficio como debe, guardando el secreto y derecho de la partes y no llevando derechos demasiados ni dejándose sobornar” (Oviedo en Pérez de Tudela 1959:XXXVII-XXXVIII)<sup>140</sup>.

En 1509 Oviedo contraerá segundas nupcias con Isabel Aguilar<sup>141</sup> y el mismo año tiene un hijo. Como todos sus datos familiares aquí también estos son confusos. Hay quienes han especulado que se trataría de Francisco González de Valdez, el hijo de Oviedo que muere en Arequipa en 1536 (Miralles de Imperial 1957:83; Peña y Camara 1957:678). Si esto es así, González de Valdés moriría a la edad de veintisiete años y no veinte como platea Pérez de Tudela (1959:LXXIII y ss.), lo cual suena probable<sup>142</sup>. Del

---

<sup>139</sup> Aunque no explicita la fuente, Jesús Carrillo plantea una fecha aún más temprana para el inicio de Oviedo en las actividades notariales. Dice: “poco después de que el joven Oviedo volviera de su periplo italiano, en 1503, ya lo encontramos ejerciendo importantes deberes notariales y administrativos en la corte del rey Fernando. En 1505 estampaba su firma en un acuerdo legal entre su antiguo señor, Alfonso de Aragón, y el Consejo Real de las Ordenes Militares” (Carrillo 2004:33)

<sup>140</sup> En su crítica sostenida a Oviedo, Peña y Cámara dio cuenta de un pleito judicial en el cual el propio Gonzalo era acusado de abandonar sus funciones de escribano para su provecho personal. El caso, resumido, era el siguiente: una señora, María de Carvajal dejó en su testamento el mandato de hacer misas y rezar por Juana de Oviedo (la madre del notario). Oviedo se enteró de esto en tanto escribano, pero le reclamó públicamente al esposo de María de Carvajal de no darlas. Por lo mismo se le acusó a éste de usar su fuero privado para hacer un reclamo público. Esta acusación era sumamente grave para la época, pues los escribanos eran los depositarios de la fe pública. “Si Gonzalo pudo salvarse del tropiezo, al que con seguridad no serían ajenos los de su mismo gremio, fue probablemente gracias a la intervención a su favor del secretario de los asuntos de Indias, Lope Conchillos —con quien más adelante lo vemos estrechamente ligado— y cuyo primer oficial era un Juan de Oviedo, pariente acaso de nuestro protagonista” (Pérez de Tudela 1959:XXXVIII)

<sup>141</sup> Al margen de su primera mujer, Margarita Vergara, no hay claridad sobre los nombres de su segunda y tercera mujer. Después de Margarita, el nombre más referido a una esposa de Oviedo fue el de Catalina Rivaflecha, que fue dado por fray Cipriano de Ultera —mismo que exhumó documentos sobre la muerte de Oviedo en Santo Domingo—, ha sido atribuida tanto al segundo como al tercer matrimonio de Oviedo. Por su parte Peña y Cámara (1957:679) y Otte (1958a:33) consigna a una Isabel Aguilar como la segunda esposa. Aunque Isabel Aguilar sea un nombre apócrifo, debemos optar por esta opción para el segundo matrimonio ya que sólo la tercera esposa de Oviedo vive en Santo Domingo, lugar donde fray Cipriano exhuma el nombre. Algo similar pasa con las fechas de este matrimonio que para Peña y Cámara ocurre un año antes y que para Pérez de Tudela no puede suceder sino hasta 1510.

<sup>142</sup> El cálculo de Pérez de Tudela es solamente deductivo, pues cuando Oviedo pasa a Indias con su familia en 1520 lo hace con sólo dos hijos (de ocho y cuatro años) de los cuales el mayor muere rápidamente. Al no nombrar a un tercer hijo, mayor que los otros dos, Pérez de Tudela supone que este ya ha muerto o no viajará

mismo matrimonio nacerán posteriormente dos hijos más, uno de 1512 y otro posiblemente de 1516, con los que hacia 1520 pasaría a las Indias.

Aunque de sus protocolos de escribanía se han conservado sólo unos pocos meses (entre el 31 de mayo de 1508 y el 22 de diciembre del mismo año), hay indicios de que Oviedo ejerció activamente su cargo hasta 1511 cuándo, como notario, acusa a “algunos escribanos de ella [Madrid] quebrantan los fueros e constituciones de la villa y pide que provea [el corregidor de Madrid], como convenga de justicia, sobre el asentar de los escribanos en la audiencia” (Peña y Camara 1957:674, nota 127).

En 1512 el Gran Capitán es llamado a comandar las tropas que lucharan contra Francia, y Oviedo es convocado por éste para que le sirva de secretario: “siempre con su pluma y su técnica de secretario o contador, o de otro papeleo administrativo. Pero el papeleo y la pluma, en sus varios manejos, son también armas muy necesarias para las guerras, donde hay batallas de muchas clases, y el mismo Gran Capitán era, en algunas lides de la pluma, acaso más incansable y no menos aficionado y maestro que en la espada y la táctica” (Peña y Camara 1957:682-83). Oviedo parte a Córdoba donde se reúne la expedición del Gran Capitán, vendiendo sus bienes para comprar pertrechos. Sin embargo pronto sus planes se ven frustrados, pues la expedición, que nunca inicia, es cancelada a los pocos meses cuando Fernando el Católico llega a un acuerdo con Francia<sup>143</sup>.

Con la desilusión de la expedición fallida, Oviedo regresa a la corte de Fernando y, sin quedar claro el por qué, da un giro en sus aspiraciones, e intenta vincularse con el cardenal Lope de Conchillos (s/f-1521) que en ese momento dirige los asuntos indianos. Conchillos, como platea Peña y Cámara, “se había hecho éste adjudicar, desde 1508, algunas de las más fructíferas sinecuras de más rendimiento y de más manejo de las Indias: las ´escribanías mayor de minas, e del crimen juzgado [o sea justicia criminal y civil], el oficio de hierro de los indios e esclavos [entiéndase herrar a los indios por esclavos] e el oficio de fundidor y marcador” (1957:691). No sabemos si Oviedo magnificaba lo que podía significar vincularse a las Indias o si simplemente veía la posibilidad de continuar con sus oficios escribaniles en algún otro lugar fuera de la

---

nunca a las Indias, quedando sólo la posibilidad que González de Valdez sea el menor, nacido en 1516. El problema, que hace ver Miralles de Imperial (1957:83), es que al morir, el hijo de Oviedo le deja a su cuidado dos nietos, de los cuales el mayor ya tiene cinco años.

<sup>143</sup> Un hecho notable es que cuando Oviedo estaba en Nápoles, al servicio de Fadrique y éste dimitió en favor del duque de Calabria (príncipe Fernando de Aragón) quien se enfrenta al gran Capitán, Oviedo se encontraba en el bando napolitano. Casi diez años después — y siete antes de que le dedique el Claribalte al duque encarcelado— Oviedo se emplea con el gran Capitán: es decir, para sujetos menores, funcionarios, no había problema en pertenecer a bandos coyunturalmente contrarios.

Península. Lo cierto es que solamente después de que en 1513 Fernando el Católico llamó a constituir la expedición a Castilla de Oro, comandada por Pedrarias Ávila (1468-1531), Oviedo logró finalmente su objetivo<sup>144</sup> y pudo capitular ante Lope de Conchillos por los “oficios de fundición, marcación y escribanía de mina y del crimen y juzgado y en el oficio de hierro de los esclavos e indios”, uniéndose a la expedición oficial como representante directo del mismo.

Las razones de este giro indiano en la vida de Oviedo, que marcará parte importante de su escritura, no están para nada claras: Ballesteros cree que “Oviedo marchó a las Indias como resultado de sus ambiciones de medro y de hacer carrera como funcionario, en el instante que esta figura de colaborador de estado se dibujaba en la Europa moderna (Ballesteros 1981:83); por su parte, Pérez de Tudela piensa que la ida de Oviedo a Indias es más bien producto de las circunstancias, de la oferta ficticia pero enorme de generar riquezas y eventuales “súbditos”: “lo sustancial y rentable — insistimos— según la experiencia, era la conjunción del oro con poblaciones domeñables. [...] El alistamiento en la expedición de sujeto tal como nuestro Oviedo, tan medidor de sus pasos, sería suficiente evidencia del clima de seguridades en que germinó y se puso en marcha el proyecto ambicioso que se llamó Castilla de Oro. En el gran engaño, el Rey no corresponde a la figura del embaucador, sino del primer engañado. Por su parte hizo lo que le cumplía para que la acometida se iniciara perfilada a todos los respectos” (Pérez de Tudela 1959:XLIII-XLIV); por último, Peña y Cámara apunta sobre el atractivo que sintió Oviedo frente a la expedición de Pedrarias: “si en esta regia, magnífica, cortesana, popularísima y disputada expedición se ha decidido pasar a las Indias [...] claro es que no va [Oviedo] a hacerlo alistado como un aventurero, sino bien situado burocráticamente, actuando para ello con la rapidez y eficacia en él acostumbradas” (Peña y Camara 1957:690).

Independiente de cual haya sido la razón que lo motivó, su estancia en Indias estuvo, en un primer momento, condicionada a los negocios que mantenía con Conchillos. En la capitulación que los normaba, Conchillos le recomienda imperativamente a Oviedo “tener mucho cuidado e diligencia en tener mucho concierto en los libros y procesos y escrituras y cosas que pasaren tocantes a los dichos oficios y a cada uno de ellos, y escribir muy largamente todo lo que conviniera al servicio de su alteza y al buen ejercicio y administración de lo que lleváis a cargo” (Conchillos en Otte 1958a:51). Asimismo le

---

<sup>144</sup> Ballesteros (1981) plantea fechas tardías de 1512 (2 de noviembre), pero no alude a documentos precisos, como si hace Otte (1958a:50).

ordena llevar siempre consigo tanto los cuños de fundición como los hierros para hacer esclavos; y por último, le incentiva a mantener una actitud activa de escribir siempre que le sea posible a España: “habéis de tener mucho aviso, cuando vinieren correos y navíos a estas partes, escribir siempre todo lo que allá hubiere, de que se deba dar razón, y muy particularmente así de aquellas cosas que viéredes que son servicio de su alteza, y del pro y bien común de la población y conservación de los cristianos que en aquellas partes estuvieren, como en todo lo demás que viéredes que se me debe dar aviso y os pareciera” (Conchillos en Otte 1958a:53).

La expedición a Castilla de Oro se conformó en Sevilla en 1513, pero sus integrantes tuvieron que esperar alrededor de un año para que zarpara, el 11 de abril de 1514. En el intertanto la suerte jugó a favor de Oviedo. La capitulación que había firmado Oviedo con Conchillos también establecía un pacto mutuo de intentar aumentar los beneficios para sus contrapartes<sup>145</sup>; por eso, cuando muere el veedor de las fundiciones de la expedición de Castilla de Oro, Juan de Quincedo (s/f-1513), Conchillos procura que sea Oviedo quien asuma el cargo. Y así ocurre, por real provisión dada en Segovia a 2 de noviembre de 1513, Oviedo es nombrado “veedor del oro e otros metales cualquier que se fallasen o fundieran en la provincia del Darién que en las tierras Firmes del mar Océano e casa de fundición della”, dotado con salario de 70.000 maravedís anuales.

Su nuevo cargo no sustituye a los anteriores, aunque estos puedan ser técnicamente incompatibles (al poseer los oficios de fundidor y marcador, además de la escribanía en minas, el cargo de veedor lo convertía en juez y parte de todo lo referente a la minería de Castilla de Oro). Por consiguiente, antes de zarpar, Oviedo procura arreglar los últimos detalles. Así contrata a tres “asistentes para la escribanía general, dando colocación a tres escribanos que le acompañarán a Indias: Pedro de Santa Marta, Antonio de Villa y Pedro Moreno” (Otte 1958a:13); pero junto a ello consigue en Valladolid cinco cédulas reales refuerzan su autoridad: la primera de ellas le faculta a nombrar y sustituir a su arbitrio a sus lugartenientes; la segunda cédula, obliga al tesorero y al contador darle cuenta de todos los libramientos que interesaba a sus oficios; la tercera, recomendaba a Pedrarias tratar bien a Oviedo pues había servido en la casa real; la cuarta, dirigida al consejo de Madrid, prohibía echar de su casa en dicha ciudad a su familia y huéspedes; y

---

<sup>145</sup>“En lo que vos el dicho Gonzalo Hernández os toca, digo que yo tendré cuidado de os aprovechar y acrecentar, así para que con el rey nuestro señor, si algún buen oficio o cosa de la Tierra Firme que allá vacaren, como en lo que acá se ofreciere e yo pudiera, porque así creo que vos tendréis cuidado de hacer lo que conviere a mi hacienda y cosas que lleváis a cargo” (Conchillos en Pérez de Tudela 1959:XLV-XLVI).

una quinta le permite llevar a las Indias a un esclavo y seis marcos en plata que lleva labrados como una vajilla.

Oviedo acumula así funciones y prebendas, evitando abandonar los cargos que, como escribano, había ejercido en la península. Por eso, cuando antes de embarcarse elabora el testamento de Pedrarias, firma simultáneamente con sus tres cargos escribaniles: “yo, Gonzalo Fernández de Oviedo, escribano e notario público por la autoridad apostólica en todas las partes del mundo donde se nombra e alaba el nombre de Jesucristo, escribano e notario público por la muy católica e muy poderosa señora doña Juana, reina de Castilla de León, etc. Nuestra señora en la su corte e en todos los reinos e señoríos, e teniente de escribano general por Lope de Conchillos su secretario, de Castilla de Oro, e deste ejercito e armada que, por su mandado, agora va a la dicha Castilla de Oro con el dicho Pedro Arias Dávila su capitán general y gobernador de la dicha Castilla de Oro...” (Oviedo en Peña y Camara 1957:703).

#### *Oviedo, veedor de indias*

*“Sin ser un erudito humanista ni un científico profesional, lo que en su época hubiera estado vinculado casi necesariamente a la profesión de la medicina, tiene una onda inquietud por conocer y narrar, y esta tendencia casi innata se despliega en él con todo su poder al entrar por sus ojos la imagen de un nuevo mundo. Porque ningún título mejor forjado para él que aquel con que le investían sus funciones oficiales, trasladado a un más amplio y general sentido: Veedor. Sí; Oviedo será no sólo veedor del rey para las fundiciones de oro, será ante todo y por encima de todo —y ello le inmortalizará— el Veedor de la Naturaleza” (Álvarez 1957:544).*

Aunque por lo general la biografía de Oviedo es fragmentaria, en algunos episodios en Indias existe mucha más información que de sus primeros años en Europa. En parte porque, como hemos dicho, Oviedo es a momentos protagonista de su propia *Historia*. Por lo mismo, y al igual que prácticamente toda su biografía, este período se encuentra mediado por el sesgo de sus puntos de vista, por las verdades incompletas y las omisiones que de ella nos cuenta<sup>146</sup>. Así, Oviedo, que se había enrolado en la expedición a Castilla de Oro como representante de las escribanías de Conchillos,

---

<sup>146</sup> Sobre este tema, apunta Castellero, “la *Historia General y Natural de Indias* adolece de un defecto capital, y es que como el autor resulta al mismo tiempo protagonista, en los sucesos que se relacionan con su persona se vuelve detallista en extremo y, en cambio, suele omitir hechos importantes cuando sus enemigos y desafectos son los personajes centrales, si su actuación favorece los en alguna forma” (1957:539).

prefiere presentarse como Veedor de las fundiciones del Darién, un cargo funcionario de mayor valor social e económico<sup>147</sup>. Pero en la práctica cotidiana Oviedo es básicamente escribano, y como tal ejerce la mayor parte de su tiempo. Por eso, cuando desembarcan en Santa Marta en junio de 1514, Pedrarias le encarga a Oviedo que se de lectura —por primera en tierras indianas— al requerimiento: “E mandó el gobernador que yo llevase el requerimiento *in scriptis* que se había de hacer a los indios, e me lo dio de su mano.” (Oviedo en Peña y Camara 1957:696). Aunque no estamos seguros si Oviedo lo lee con su propia voz o si delega la función a alguien más, lo que sí sabemos es que, al igual como ocurrirá en otras ocasiones, la lectura termina con un enfrentamiento de flechas y arcabuces. La incursión, que dura tres días, deja como saldo un español muerto por una flecha envenenada y no sabemos cuántos indígenas a causa de los arcabuces.

La expedición de Pedrarias continúa su rumbo a Castilla de Oro entrando el día 30 del mismo mes al golfo de Urabá y al día siguiente al puerto de Santa María del Antigua donde los recibe Vasco Núñez de Balboa (1475-1519). En un ejercicio esquemático pero sugerente, Pérez de Tudela ha opuesto las personalidades de ambos gobernadores como modelos antagónicos de conquista: “el nuevo gobernador de Castilla del Oro —un viejo cortesano— traía flamante el sistema de nociones, leyes y convenciones del Viejo Mundo y una hueste en la que predominaba el tipo sociológico —el hidalgo— menos flexible a las renunciaciones y adaptaciones. El Nuevo Mundo era para Pedrarias y los suyos, incluido Fernández de Oviedo, un campo que encuadrar en la disciplina y el hierro del propio provecho; Vasco Núñez en cambio, prófugo como muchos de sus compañeros de una ley despiadada con él sumergido en deudas, contraventor hábil del dictado y de la autoridad venida de la Península, no podía participar de un sentimiento de místico respeto hacia la pirámide de módulos y categorías levantadas en la otra orilla del océano”(Pérez de Tudela 1959:LIII). Desde luego la generalización puede ser maniquea, sin embargo es cierto que Pedrarias y Oviedo respondían a otro tipo de conquista, ajeno al que en los primeros años se había dado casi de forma espontánea en el Nuevo Mundo. Perteneciente a una expedición que emanaba directamente de la voluntad del rey, Oviedo se sentía —como veremos en los capítulos siguientes— parte de una estructura encabezada, sino por Dios, por los monarcas españoles.

---

<sup>147</sup> Este punto es enfatizado por Peña y Cámara (1957:690 y ss.), quien siguiendo su tesis ve en ello signo de conversión. Pero también es destacado por Pérez de Tudela (1959:XLV y ss.), para quien más que el ocultamiento de un oficio específico, la omisión de sus cargos de escribanos significan ocultar también trabajos escandalosos, como el hierro de los esclavos.

Delegado del omnipotente Conchillos, Oviedo realiza en las Indias una polifonía de actividad que dan de algún modo forma a esta nueva estructura de conquista. Le debemos a Otte una imagen de las primeras actividades de Oviedo en las Indias:

“Desde el principio [Oviedo] ha de estar en todas partes: Dirige y recoge, como escribano, las declaraciones de los testigos de la pesquisa secreta que el alcalde mayor, el licenciado Gaspar de Espinosa, recién salido del estudio de Salamanca y sin experiencia, comienza a instruir contra Vasco Núñez de Balboa; redacta, ayudado por sus tres escribanos, los primeros procesos civiles y criminales; asiste al gobernador en actos solemnes y deliberaciones gubernativas. La gente del Darién se haya en un estado mental y de salud catastrófico; para distraerlos, Pedrarias Dávila se apresura, a quince días de llegado, a enviar el primer cuerpo expedicionario al interior de la tierra. Oviedo, en poco tiempo, redacta el texto de poder y de las instrucciones que, el 15 de julio, se entregan al capitán general Juan de Ayora [para que funde tres pueblos en Comogre, Tubanamá y costas de Panamá, bajo el mando de los capitanes Juan Gamarra, Fernán Pérez de Meneses y Francisco Dávila]” (Otte 1958a:14-5).

Pero para que la expedición de Ayora se realice, Oviedo debe establecer antes una primera fundición, con la cual se acuñen los dineros para la incursión. Y es en la minería donde principalmente se ocupa pues en ella no sólo desempeña funciones vicarias, sino que controla prácticamente todo el proceso de extracción:

“Oviedo es el personaje central, alrededor del cual gira toda la minería de Castilla de Oro; como veedor, es el funcionario de Hacienda que guarda los cuños de la fundición y ha de conseguir que todas las cantidades de oro extraídas o rescatadas<sup>148</sup>, sin excepción, lleguen a la fundición y contribuyan con el quinto a la hacienda real. Oviedo, como escribano de minas —teniente de Conchillos— es el funcionario administrativo, hoy delegado de minas, que forma el catastro de las minas en su región y otorga las licencias de exploración. (En los diez meses de su primera estancia en Tierra Firme, desde fines de junio de 1514 hasta principios de mayo de 1515, Oviedo expide 284 cédulas de minas, a 84 mrs. cada una). Como fundidor y marcador mayor —empleo concesionario de Conchillos— es el jefe técnico de la fundición y rubrica unilateralmente el criterio del fundidor—platero relativo al número de quilates. (Hasta 1526 no se introduce en Tierra Firme la obligación de ensayar el oro al fundirlo.) Además, Oviedo es escribano general del juzgado; en pocas facetas de la vida pública del Darién no interviene; al de los litigios

---

<sup>148</sup> Los “rescates” consiste en el intercambio con la población indígena de bienes de poco valor por oro u objetos preciosos.

civiles y criminales, añade el registro de los navíos y el del oro, perlas y esclavos indios exportados de Tierra Firme (cobrando 40 mrs. por el registro de cada partida); el del repartimiento de solares y tierras del Darién; el de las finanzas de los que emigran; otro de los diezmos y primicias recaudados por el obispo; lleva el registro de rescates, que le posibilitan fiscalizar todas las expediciones al interior. Estos registros implican otros tantos ingresos para Conchillos, de los cuales Oviedo se beneficia asimismo. Lleva, también, el hierro de los indios esclavos y cobra un tomín de oro por cada esclavo herrado. Finalmente, ejerce una función aneja al cargo del escribano de minas: como escribano de relaciones ha de fiscalizar las cuentas de los oficiales reales” (Otte 1958a:17-8).

Llevado a términos modernos, Oviedo es indudablemente parte de la burocracia real encarnada en suelo indiano. Una burocracia que junto a un grupo de normas aun no muy claras, se traduce en un minucioso y continuo registro de las actividades públicas en el Darién. Podría decirse que cada registro mapea y oficializa una dimensión de la constitución de la naciente Castilla de Oro. A igual que en las burocracias modernas, vistas individualmente y desde la particularidad del funcionario, el registro que éste elabora es inconmensurable con la totalidad. Sin embargo en el caso de Oviedo ocurre un fenómeno atípico: como delegado prácticamente exclusivo de Conchillos, Oviedo concentra en sus manos una cantidad importante poder notarial y, por lo mismo, genera una multiplicidad de registros que le permiten ver la expansión en la Indias desde una perspectiva más general. Indudablemente este es el primer contacto que Oviedo tiene con la posibilidad de escribir las Indias, de pensarlas como una unidad. Y aunque quizás aún no emerja el plan de escribir su *Historia*, es probable que en este intenso contacto escritural con el Nuevo Mundo haya sembrado en él su obsesión con los proyectos reformistas<sup>149</sup>, siendo el primer objetivo, la colonización que estaba llevando a cabo el propio Pedrarias.

La primera estancia de Oviedo en las Indias será breve. Tras poco más de un año, Oviedo decide regresar a la Península, y aunque no sabemos las razones de fondo para tomar esta decisión, Oviedo dice —con la comodidad que da la distancia y el poder de ser él quien *escribe* la *Historia*— que lo hace para salvar su conciencia de las brutalidades que Pedrarias y su sequito realizan en Castilla de Oro: “acordé [dice] de me ir a España por dar noticias a mi rey e vivir en tierra más segura para mi conciencia e vida”. (Oviedo

---

<sup>149</sup> “Los seis primeros meses de su estancia en el nuevo mundo forman ya la personalidad de Oviedo que nos es familiar: hombre resentido, maniático y combativo; defensor fastidioso de utópicos proyectos de reforma; profeta odiado en su patria, cuya vanidad herida busca y haya consuelo en el arte de escribir, que, paradójicamente, le hará mundialmente famoso” (Otte 1958a:19).

en Pérez de Tudela 1959:LVI)<sup>150</sup>. Lo que si sabemos, gracias a Otte (1958a:19), es que en 1515 mueren en diversas circunstancias tres de sus cuatro subordinados (el fundidor Alonso de Alcántara, y los escribanos Pedro de Santa María y Pedro Moreno; mientras el cuarto, Antonio de Villa, regresa con él a España), lo que indudablemente dificulta su labor en Indias. Asimismo, antes de partir, Oviedo firma con Alonso Núñez un contrato de subrogación, para que este se haga cargo de las fundiciones.

Ante la multiplicidad de funciones notariales que Oviedo ejercía en Castilla de Oro, su regreso a la Península presentaba para Pedrarias una posible fuga de importante información, sobre todo en lo que respectaba a la administración de la justicia (sobre españoles), el maltrato a los indígenas y el uso que distintos funcionarios realizaban de sus prebendas. Por lo demás, desde su llegada al Nuevo Mundo Pedrarias había iniciado una persecución constante sobre la figura de Vasco Núñez de Balboa, quien a su vez encontró como aliado al obispo de Santa María, Juan de Quevedo (1450-1519). Tras el intento de persuadir a Oviedo para que no abandonara el Darién, ambos bandos intentaron ganarse el favor del escribano, entregándole memoriales acusatorios de las contrapartes. Asimismo, para asegurar su versión, tanto Pedrarias como el obispo Quevedo, enviaron representantes propios que defendieran su causa ante la Corona. De parte de Pedrarias iba Rodrigo de Colmenares (1480-1516), mientras que del lado del obispo, estaba fray Diego de Torres.

A su regreso a la Península Oviedo debe pasar por la Española (Santo Domingo), donde al parecer hace públicas sus críticas a Pedrarias. A su vez, las autoridades le entregan ciertas cartas y “créditos” para que presente ante la Corona, otorgándole el título de “procurador de Tierra Firme”. Por su parte, el tesorero Miguel de Pasamonte le encarga llevar al monarca un muestrario de curiosidades indianas, entre los que se encuentran seis indios y seis indias caribes (considerados caníbales), seis panes de azúcar, veinte cañutos de cañafístola y muchos papagayos entre otras cosas. Como plantea Otte (1958a:22) es posible que su estadía por Santo Domingo Oviedo conociera a Bartolomé de las Casas, quien el mismo año pasa por la isla con dirección a la Península,

---

<sup>150</sup> Sobre este punto Peña y Cámara hace una crítica a la supuesta inocencia de Oviedo pues cuando acusa a Pedrarias de exterminar a los indígenas y de esclavizarlos, omite que él debe herrarlos (hacerlos esclavos) y leer el requerimiento... o al menos proveer representantes propio para que haga esa labor (Peña y Cámara 1957:697). Es a partir de esta dudosa candidez que Peña y Cámara realiza una crítica al supuesto objetivismo de los hechos que Oviedo relata como reales y de los cuales es testigo privilegiado.

e incluso, como especula el mismo autor, que se embarcaran juntos hacia Sevilla, llegando al puerto el 6 de octubre de 1515<sup>151</sup>.

Por alguna razón, al llegar a España, Oviedo decide no ir directamente a donde Lope de Conchillos, a quien representa y le debe sus cargos, sino que se dirige a Plasencia donde se encuentra el rey; pero debido a la enfermedad de éste, no puede exponer sus alegatos contra Pedrarias. Oviedo es enviado a dirigir sus alegatos ante Conchillos, pero antes pide licencia para ir a Madrid y visitar a su familia. Aquí escribe el memorial dedicado a Conchillos donde planteará qué considera necesario para Indias y el cual expone el 13 de diciembre a Francisco de Cobos (1477-1547), delegado de Conchillos. Este memorial inaugura en Oviedo una nueva dimensión de la escritura política que lo acompañará durante el resto de su vida. Aunque no poseemos este texto, las cartas y memoriales de Oviedo suelen ser similares en tanto critican —de forma asistemática— a los funcionarios y el sistema colonial en general, no para destruirlo sino para hacerlo más eficiente. Si la escritura notarial era una escritura que cristalizaba el orden, los memoriales tienden a cuestionarlo; sin embargo no son del todo contradictorios, sino más bien —desde un punto de vista político— operan con cierta complementariedad.

Siguiendo con su hipótesis de la relación establecida en Santo Domingo entre Oviedo y Las Casas, Otte cree posible que ambos personajes hayan presenciado las audiencias del otro, o al menos hayan estado enterados de los resultados de éstas. A ello atribuye el paralelo en sus decisiones, pues tras reunirse con Conchillos y Alfonso II de Fonseca (1475—1534), ambos deciden dirigirse a Sevilla para intentar nuevamente una audiencia con el rey. Asimismo, cuando en esta ciudad reciben la noticia de la muerte de Fernando el católico (23 de enero de 1516), ambos deciden emprender un infructuoso viaje a Flandes para entrevistarse con el nuevo rey de España, Carlos I.

El viaje resulta accidentado y sólo tras dos intentos Oviedo logra llegar por barco a Bruselas en agosto del mismo año. Al parecer, aunque no sabemos si por Carlos en persona, Oviedo es escuchado y se le atiende a sus requerimientos, encargándosele el cumplimiento de ellos al Gran Canciller de Borgoña, Jean de Sauvage (1455-1518), quien al no crece capaz de tomar decisiones sobre las Indias, deriva la responsabilidad al cardenal Cisneros (1436-1517) y a Adriano de Utrecht (1459-1523).

Oviedo vuelve a España sintiéndose victorioso, pero una vez en la Península se da cuenta que las cosas han cambiado. Según Otte es recibido por el cardenal Cisneros,

---

<sup>151</sup> Junto a Oviedo viaja también Torres, representante del obispo Quevedo, sin embargo Colmenares se había adelantado y ya se encontraba en la Península

pero éste no resuelve nada ni paga los gastos de su viaje, que habían sido negociados en Bruselas. Por el contrario, le recomienda acudir ante tres frailes Jerónimos recientemente nombrados comisarios del cardenal para las reformas de Indias; sin embargo, éstos, “posiblemente informados por Fonseca o Conchillos sobre el valor equivoco del memorial de Oviedo, se niegan a recibirle. Oviedo se da al fin cuenta de su fracaso definitivo, y a fines de 1516 se retira, furioso, a Madrid”. (Otte 1958a:24). La hipótesis del propio Oviedo, a la que adscribe Ballesteros (1981) y Pérez de Tudela (1959:LXI), plantea que Cisneros se habría encontrado influenciado Las Casas y, en su cruzada por reformar las Indias, habría intentado desmontar todo el ordenamiento que Fonseca y Conchillos habían construido.

Tras el fracaso, Oviedo regresa a Madrid y durante 1517 nada sabemos de él. Excluido momentáneamente del juego indiano es probable haya vuelto a ejercer como escribano. Asimismo, es posible, como plantea Ballesteros (1981), que haya dedicado este tiempo a la escritura del *Claribalte*. Pérez de Tudela (1959:LXII), por su parte, piensa que además de la novela de caballería en este período Oviedo se habría dedicado a la escritura de su *Genealogía de los Reyes de Castilla* (proyecto supuestamente encargado por Fernando el católico en 1504) y que posteriormente se transformará en el *Catálogo Real de Castilla*. Otte, si bien cree posible ambas alternativas, plantea que “las ambiciones políticas-económicas y su decisión de retornar a las Indias aún persisten. Lo que pasa es que Oviedo, que durante toda su vida prefiere prescindir del trato con los meros funcionarios, también ahora espera, impaciente, la intervención suprema del rey” (Otte 1958a:24).

#### *Primer proyecto gubernamental, la provincia de Santa Marta*

Carlos I va a arribar a España en 1517, y, según Amador de los Ríos (1851:XXIX), Oviedo intentara infructuosamente conseguir una audiencia en enero de 1518. Asimismo, intenta reunirse con Fonseca, quien no ve con buenos ojos su regreso a las Indias. Pero la presencia de Carlos I cambia la suerte de Oviedo: las políticas de Fernando el católico y Cisneros eran divergentes, y cuando aquel muere, muchos de sus cercanos viajan a Flandes a presentarse ante el nuevo Rey. Por eso cuando Carlos I llega a España en 1517, se niega a que Cisneros lo reciba. Asimismo Carlos I deshace parte de las disposiciones de Cisneros y manda a que los tres frailes Jerónimos —enviados por aquel a reformar las Indias— vuelvan a España.

En este nuevo escenario, Oviedo decide restablecer su relación con Conchillos, con el cual no se comunicaba desde hacía dos años. La inquietud de Oviedo por volver a los asuntos indianos se debe a que en 1518 éste se entera que un tal Pedro de Jáuregui había remplazado a Alfonso Núñez (quien era su delegado en Indias y con quien tenía un trato económico) y enviaba dineros directamente a Conchillos, sin dar parte alguna a Oviedo. Por lo cual escribe a Conchillos para reclamar sus derechos en las Indias, que a la fecha no habían sido revocados. Pero como Oviedo tenía todas las de perder, le ofrece —zalameramente— su *Genealogía de los Reyes de Castilla*<sup>152</sup>; y Conchillos, que había caído en desgracia frente al canciller Juan de Sauvage, acepta reanudar el vínculo.

Para Pérez de Tudela la situación desfavorable de Conchillos era producto de las gestiones de Las Casas quien, al regresar de las Indias después de haber divergido de la política de los frailes jerónimos, consigue el favor del Gran canciller Juan de Sauvage e intenta que Conchillos y Fonseca sean excluidos de los asuntos de Indias; y si bien el poder de Fonseca le evita ser marginado de dichos asuntos, Conchillos es excluido de la junta. Pérez de Tudela (1959:LXI y ss.) sostiene la tesis de que como Fonseca y Las Casas se encontraban en una lucha de poder sobre el modo de llevar a cabo la colonización de las Indias, tras la elección de Carlos I como emperador, Fonseca habría visto en Oviedo y sus pretensiones gubernamentales un caballo de batalla para su disputa contra Las Casas. Así, en 1519 —el mismo año que publica en Valencia *El libro del muy esforzado e invencible caballero de Fortuna, propiamente llamado don Claribalte*— por la mediación de Conchillos y Fonseca, Oviedo consigue una audiencia con Carlos I en Barcelona, donde expone por primera vez su proyecto gubernamental. Más allá de las especulaciones con que Pérez de Tudela sitúa a Oviedo en la “gran” política, en tanto que éste habría utilizado su audiencia a desprestigiar la colonización lascasiana<sup>153</sup>, Oviedo la dedicó principalmente a solicitar una capitulación por la gobernación de Santa Marta, territorio que en efecto limitaba o parcialmente se

---

<sup>152</sup> Otte plantea que en el intercambio epistolar con Conchillos, éste “felicitó al escritor por el éxito de la *Genealogía*. Este detalle demuestra que Oviedo parece, por fin y tardíamente, haber encontrado un medio idóneo para imponerse en un mundo que solía reaccionar agríamente frente a su carácter; a partir de ahora, Oviedo deberá su reputación literaria a sus éxitos, en primer lugar” (Otte 1958a:25)

<sup>153</sup> “Según Las Casas, el mismo obispo [Fonseca] movió a Fernández de Oviedo para que como ‘muy parlador y que sabía muy bien encarecer lo que quería persuadir’, se opusiera ante el gran chanciller, Mercurino da Grattinara, a la demanda del clérigo sobre la Tierra Firme, de la que el veedor debería informar con mejor conocimiento. El fracaso de su gestión lo atribuye a la intervención de Mr. De Laxao y de los cortesanos flamencos, amigos y aliados de ‘micer Bartolomé’. Este, en cambio, nos cuenta: ‘Esta contradicción oída por el gran chanciller, no mucho fue de su propósito movido, porque ya había él la pasión del obispo entendido y la malicia de los que contra el clérigo decían; antes pareció confirmarse en el amor y favor del clérigo desde que oyó decir a Gonzalo Hernández de Oviedo que los españoles se ofrecerían a dar mucha más renta al rey en la misma tierra’” (Pérez de Tudela 1959:LXVI).

sobreponía (100 leguas) al que Las Casas pedía en para su propia gobernación (en Cumaná<sup>154</sup>). En su capitulación, Oviedo incluía una cláusula descabellada, la cual se convertirá a la larga en el recurso argumentativo al que recurriría para justificar su negativa a realizar la colonización de Santa Marta: pedía, entre otras cosas, cien hábitos de la orden de Santiago<sup>155</sup>. En principio la capitulación le es otorgada, pero los hábitos son negados sistemáticamente. Bajo ella, Oviedo adquiriría el título de Capitán y potencialmente el de Gobernador, lo que a ojos de Ballesteros (1981), antes que la colonización efectiva, era el objetivo principal de Oviedo. Sin embargo éste rechaza la capitulación, probablemente, como dice Pérez de Tudela, por razones económicas: “prudente cálculo económico, natural en quien no contaba con medio propios para la financiación de una tan costosa empresa como era la conquista de un territorio indiano” (Pérez de Tudela 1959:LXVII).

Pero sus intereses en Indias no decaen. Desechada la colonización de Santa Marta, pero con la atención de quienes dirigen los asuntos indios, Oviedo retorna a su plan original de 1515, a saber, rebelar el autoritarismo y mal gobierno de Pedrarias. Así, solicita un nuevo gobernador para el Darién, y el 13 de marzo de 1519 es nombrado López de Sosa para éste cargo. Es probable que, como plantea Pérez de Tudela, Oviedo no haya tenido mucha injerencia en esta decisión y su alegato haya sido uno más de la serie que llegaba desde las Indias: “Pedrarias estaba, en realidad, sentenciado a destitución desde que su mismo fautor, Rodríguez de Fonseca, había reconocido la necesidad de echarle de los territorios que, conforme a todas las noticias, estaban siendo assoladas bajo su mando” (Pérez de Tudela 1959:LXIX).

Pero Oviedo no se limita exclusivamente a acusar a Pedrarias, sus intereses son también personales. En una serie de cédulas del 10 de junio de 1519 se le confirma el cargo de veedor, con el pago de los salarios atrasados, reprendiéndose formalmente a Pedrarias el haber nombrado a otro veedor durante el arresto de Alfonso Núñez, y prohibiéndosele a este último salir del Darién sin antes haber rendido cuentas a Oviedo.

---

<sup>154</sup> Las Casas acusa una conspiración, en la cual “dos o tres” postulantes —entre los cuales se encuentra Oviedo— solicitaron explícitamente los territorios que él pedía.

<sup>155</sup> Aunque, como plantea Otte (1958a:26), es probable que Oviedo haya emulado la petición de Las Casas, también un poco extravagante, de que le concedieran 50 caballeros de espuelas doradas para realizar la colonización, la petición de Oviedo se salía de cualquier proporción. La orden de Santiago era una orden militar poderosa, y que sólo bajo el reinado de los Reyes Católicos había podido ser controlada por la monarquía. Oviedo, además, no era un caballero de Santiago, por lo que era imposible que le asignaran los hábitos, que habrían la posibilidad de feudalizar las Indias. Los caballeros de espuela dorada eran simplemente caballeros —es decir facultados a usar armadura completa—, cuya única exigencia era ser hidalgo; no necesitaban tener una renta ni respondía a una orden. Volveremos en los siguientes capítulos a este punto.

Asimismo, se le encarga cobrar a Pedrarias los bienes incautados a Núñez de Balboa tras su ajusticiamiento, con sueldo de 2.000 maravedís mientras durase la operación. Consigue además que se le nombre regidor perpetuo de Santa María la Antigua y escribano general de la provincia.

Oviedo asegura también algunas prebendas para los habitantes de Santa María: se elimina por cuatro años el almojarifazgo y se reduce el tributo en minas al décimo (en vez del quinto), el cual se restablecerá paulatinamente. A su vez, y probablemente movido por el interés político de aumentar su influencia relativa en Tierra Firme, consigue corregimientos perpetuos de Santa María del Darién en favor de los oficiales de Hacienda real y para el bachiller Diego del Corral. Finalmente, en el mismo conjunto de cédulas establece nuevas disposiciones de la Corona orientadas a evitar fraudes en la fundición y marcaje del oro proveniente de Indias<sup>156</sup>, entregando a Oviedo nuevos cuños con la orden para los gobernadores y oficiales que las barras de fundición sólo se marque con ellos.

En diciembre de 1519 se le otorgan las últimas mercedes: el cargo de teniente de receptor de las penas de Cámara (esto es, recolectar el dinero recaudado por las condenas de los delincuentes y que debían ser destinados a la Cámara Real), en nombre del licenciado Francisco de Vargas, tesorero general de Su Majestad, extendiéndosele una cédula para que le paguen 15.000 maravedís para el viaje a Indias, como adelanto de su sueldo.

Simultáneamente Oviedo vuelve a negociar sus cargos vicarios con Lope de Conchillos en una larga relación epistolar. Conchillos había decidido enviar, en lugar de Oviedo, al contador de la Casa de Contratación, Juan López de Recalde, pero este hecho nunca se concretó por lo que Oviedo alegó que la primera capitulación seguía vigente. Sin embargo, la nueva negociación modificó las condiciones de la relación: ahora, Oviedo recibiría 50 pesos anuales en vez de la mitad de lo que generara el cargo de escribano general, los cuales fueron pagados también retrospectivamente. Otte agrega que desde 1519 Oviedo “cobraré, aparte del salario real por la veeduría y escribanía mayor de minas y los honorarios concedido por Conchillos de 40 pesos anuales por fundición, 50 pesos anuales por escribanía mayor de minas y otros 50 pesos por el hierro de los esclavos indios. La vigencia del contrato se limita a dos años” (Otte 1958a:28).

---

<sup>156</sup> Dice Pérez de Tudela: “se ordenaba así ‘que el gobernador pusiese los puntos y el toque con que se quilataba el oro en quilatador; que diese fianza que el oro que se quilatase y en España pareciese de menos ley, que él e sus fiadores lo pagarían’. Se dictaban, además, las ‘Ordenanzas e fueros de la casa de fundición’, que no sólo debían impedir la aleación fraudulenta de oros sin ley conocida, o que no admitiesen punta, sino que atendía también a preservar de la destrucción todas las joyas y objetos de valor artístico” (Pérez de Tudela 1959:LXIX-LXX).

Oviedo se embarca nuevamente a Indias en abril de 1520, y lo hace en esta ocasión con su mujer y dos hijos, de los cuales el mayor (de ocho años) muere al llegar. Asimismo, al arribar a Puerto Rico, Oviedo se entera que el nuevo gobernador del Darién, López de Sosa ha muerto en la travesía. En estas circunstancias, no le es difícil comprender que su enemistad con Pedrarias lo pone en situación compleja. Mientras tanto, la esposa de Pedrarias, Isabel de Bobadilla (s/f-1531), que se encontraba en España, había conseguido que éste fuese reafirmado el cargo de gobernador (7-9-1520) y, un año después, el permiso para que se le hiciera juicio de residencia a Pedrarias y sus capitanes —a cargo del licenciado a Juan Rodríguez de Alarconcillo—, sin que dejaran sus cargos. “Con tamaña irregularidad, aquel juicio debía resultar, como resultó, una burda ficción” (Pérez de Tudela 1959:LXXXVIII). Sin embargo, al arribo de Oviedo, Pedrarias aún actúa cautamente: envía al bachiller Diego del Corral y Diego Maldonado a recibir a Oviedo y a su familia, y luego visita cortésmente a la esposa de Oviedo en Santa María.

El 2 de junio de 1520, a ocho días de haber llegado a Santa María, y con cierta dificultad<sup>157</sup>, Oviedo vuelve a asumir prácticamente todos sus cargos en el Darién, accediendo solamente, a petición del bachiller Corral, a que Álvaro Aguilar siga ocupando la escribanía general. Cuatro días después Oviedo hace su primera fundición, dándose cuenta que los montos de oro de las entradas son muy menores a los de 1517 (que marca el peak para Castilla de Oro).

Probablemente debido a esta decadencia del Darién como punto de extracción (y saqueo) de Oro, pero también porque los nuevos títulos de Oviedo —como el de regidor perpetuo— eran efectivos sólo en Santa María la Antigua, Pedrarias desplaza la gobernación a Panamá, haciendo de aquella ciudad un punto periférico del gobierno y se sacándose de encima la fiscalización de Oviedo. Para Pérez de Tudela al llegar a Tierra Firme Oviedo se encuentra en una encrucijada: Lope de Sosa ha muerto, por lo que sus planes se ven hundidos, pero al mismo tiempo en España ya no tiene posibilidades rearmar su vida. Por lo que la vida indiana se le presenta en dos posibilidades, o vivir en pujante Panamá bajo el yugo de Pedrarias o intentar reactivar la decadente Santa María de Darién. Oviedo elige esta última. “Su empeño por salvar el Darién —y que a alguien ha

---

<sup>157</sup> “Alonso Núñez, que Oviedo nombrara como sucesor, ya no tiene a su cargo los oficios, sino Alonso de Fuentes, el cual se niega a entregar los cuños. Oviedo acude al alcalde mayor, licenciado Alarconcillo, que, naturalmente, da la razón a Oviedo. El día siguiente, 3 de julio, los vecinos del Darién son testigos de un curioso espectáculo: juez, gobernador y oficiales reales llevan en procesión solemne los cuatro cuños viejos a la tienda del herrero Antonio Rodríguez. Este los mete en el fuego de su fragua y procede después al destrozado en las ascuas con martillo. Un escribano levanta acta.” (Otte 1958a:31-2)

podido parecer absurdo— está lleno de lógica de combate, pues en la conservación del regimiento de Santa María debía tener tanto interés como Pedrarias de debelarlo” (Pérez de Tudela 1959:LXXXVI).

Al marcharse, Pedrarias nombra a Martín Estete —o Este (s/f-1537)— como capitán de la ciudad, que —a impresión de Oviedo— al no tener ninguna experiencia gubernamental sólo fomenta más la despoblación de la misma. Pero la razón principal del despoblamiento sigue siendo el poco rédito económico que presenta la explotación del entorno y sus indígenas, y en este sentido los registros de los oficios de Oviedo son bastante gráficos. Además de la disminución del oro conseguido en las entradas, los esclavos herrados por Oviedo descienden dramáticamente: según Pérez de Tudela entre el 24 de junio de 1520 y el 24 de junio de 1523 Oviedo hierra a 443 indígenas, mientras que desde la llegada de Oviedo en 1514 hasta noviembre de 1515 había herrado a 2233 (ver Pérez de Tudela 1959:LV y LXXXVI). Ante esta situación, Oviedo intenta en un acto megalómano e inútil devolverle el esplendor a la ciudad y manda a construir para su familia una ostentosa casa de valor de 15.000 pesos.

#### *Gobierno en Indias, la experiencia de Santa María la Antigua*

En la segunda mitad de 1521<sup>158</sup> Pedrarias llama a Oviedo a Panamá pues necesita de su presencia para fundir el oro: “en esta forma el Veedor se encontró nuevamente enfrentado con Pedrarias, quien sí políticamente se había desecho de Gonzalo, no podía hacerlo así de su persona, a la cual tenía que acudir por su posición oficial” (Ballesteros 1981:115). Al llegar a Panamá Oviedo funde una cifra relativamente pequeña (3.662 pesos), pero un mes después llega la expedición del licenciado Gaspar de Espinosa por la costa del Pacífico y Nicaragua, trayendo rescatados 50.000 pesos en oro y 232 pesos en perlas y aljófar.

Otte (1958a:34 y ss) plantea que Oviedo, en su estancia en Panamá, se dedica al comercio de perlas, comprando todas las que llegan a dicha ciudad. De la primera partida llegada con la expedición de Espinosa, Oviedo las compra en subasta pública (15 de agosto) en 80 pesos. En los meses venideros Oviedo comprará todas las perlas que se subastan. “Lamentablemente, el silencio de las fuentes nos impiden saber si Oviedo actúa en nombre propio o por encargo de terceros” (Otte 1958a:35). Según Otte existen

---

<sup>158</sup> Oviedo dice en su *Historia* que salió en agosto, pero Otte (1958a:34) encuentra documentos que ubican a Oviedo partiendo en mayo e instalado el 11 junio en Panamá, donde se queda aparentemente hasta septiembre.

registros hasta al menos 1529 de que Oviedo continúa comprando perlas, sin embargo el autor especula que es posible que siguiera en el negocio hasta 1532.

Independiente de ello, Oviedo cumple con sus funciones y luego encara a Pedrarias y lo culpa del despoblamiento de Santa María. Éste decide entonces nombrarlo Teniente en el puesto de Estete: “con esta maniobra esperaba callar sus protestas y tenerle bajo su puño, complicándole en sus gestiones y desautorizando cualquier protesta. El cargo además, dada la triste situación en que había quedado la antigua capital, no confería al Veedor ningún poder del que pudiese temer Dávila. Otra ventaja que alcanzaba el gobernador dando a Oviedo la capitanía del Darién era el contentar a la ciudad de Santa María la Antigua, tan resentida ya con él” (Ballesteros 1981:116).

En la retórica de su *Historia* Oviedo plantea que acepta el cargo a regañadientes, como un acto altruista para evitar el “despoblamiento” de la ciudad. Sin embargo, sus biógrafos coinciden en que esto es poco creíble: Pérez de Tudela (1959:LXXIII-LXVI) encuentra otra versión en la que Oviedo desafía a Pedrarias a que si él fuera el gobernador la ciudad, ésta no se perdería; por su parte Otte tampoco cree que Oviedo no haya querido el cargo, pues representa “la investidura de su primer cargo político, único en su vida” (Otte 1958a:36).

Oviedo regresa a Santa María y al poco tiempo, en noviembre de 1521, muere su segunda esposa<sup>159</sup>. Meses después, recibe una cédula de la Península que, junto al contador Diego Márquez, le permite comerciar (lo cual estaba prohibido según una de las ordenanzas que el propio Oviedo había traído). Así, delega momentáneamente sus cargos de veedor y escribano de minas (en favor de Álvaro Aguilar), y el de fundición (en favor de Jorge de Espinoza), y comienza a emprender negocios de extracción de minas y rescates. Mediante sociedades inicia, en noviembre de 1522, la explotación de una mina y una expedición a Cartagena de la cual rescata 1.900 pesos en oro de 13 y 14 quilates, cifra no muy alta pero afortunada en comparación con otras expediciones a Cartagena impulsadas desde el Darién. Sin embargo, el contraste con las cifras de Panamá hacen evidente que los rescates son exiguos, lo cual acentúa el despoblamiento de Santa María.

Según se vanagloria él mismo, Oviedo ideó la manera de salvar al Darién económicamente: éste veía el porvenir en las costa de Urabá y Cartagena, las cuales desde los primeros años de contactos habían sido escenario de violentas expediciones de “rescate”, saqueo y esclavización, por lo que al poco tiempo se habían transformado para

---

<sup>159</sup> Esta fecha es compartida por Ballesteros (1981), Miralles de Imperial (1957:83) y Otte (1958a:36), pero como ocurre con casi todo dato familiar, Pérez de Tudela (1959:LXXIX) difieren ubicándolo en el año siguiente.

los españoles en un infranqueable muro de flechas envenenada. Su estrategia era simple, prohibición del comercio humano y establecimiento de relaciones inalterablemente pacíficas; simultáneamente inició una serie de “rescates” en los cuales, además de oro procuraba conseguir arcos y flechas, con el fin de desarmar a los indígenas. Oviedo ideó además una suerte de estafa, que le permitía prolongar los rescates sin intercambiar nada: conciente de la fascinación que los indígenas sentían por la hachas, intercambiaba con ellos hachas de mala calidad, las que prontamente perdieron su filo haciéndose inservibles; luego, en “rescates” sucesivo, hizo montar una piedra de afilar dentro de una embarcación y reparó las hachas sin filo, intercambiándoselas al mismo valor que las primeras.

La pacificación de Cartagena ofrecía en una primera instancia la posibilidad de que Santa María la Antigua subsistiese y no se despoblara completamente. Sin embargo, como bien apunta Pérez de Tudela, también ofrecía para Oviedo un futuro político, esto es, su segundo proyecto gubernamental:

“Sabemos que por las fechas del momento que nos ocupa, informa a la Corona de sus fructíferas iniciativas y solicitaba en consecuencia una serie de ‘capítulos y mercedes’ que debían convertirle en dueño virtual de la comarca próxima a la Cartagena, como monopolizador de la ‘contratación abierta y práctica’ con los indígenas. A 26 de junio de 1523, por capitulación que refrenda el secretario Cobos, se otorga a Fernández de Oviedo la mayor parte de cuanto había pedido; a saber: la tenencia de la fortaleza que él había de construir a su propia costa en la isla de Codego o en el puerto de Cartagena (‘donde os pareciere más conveniente —se dice—, porque ahí es escala de cuanto navíos van y vienen del Darién’), con salario de 1.000 maravedís<sup>160</sup>, tomados de las rentas y alquileres de las tierras; monopolio para rescatar en 12 ó 15 leguas alrededor de Cartagena e islas Barú y San Bernardo, pagando a la Corona el quinto de lo rescatado; concesión de un bergantín aparejado y armado, a costa igualmente de los quintos y derechos de la Corona, con tal de que Oviedo pusiera otro bergantín; pasaje y mantenimiento desde la Península para 50 hombres, a expensas de las citadas rentas; en fin, licencia para hacer un pueblo dentro de aquellos límites —‘si vos pareciera conveniente’—, en el cual le harían la gratificación que merecieran sus servicios. Oviedo se comprometía a comenzar por todo el año 24 la fortaleza que era sin duda el preñuncio de su gobernación” (Pérez de Tudela 1959:LXXXII)

---

<sup>160</sup> Probablemente Pérez de Tudela se ha confundido, pues el sueldo que Oviedo pide es de 100.000 maravedís.

Nuevamente la capitulación que solicita es concedida, y nuevamente Oviedo no la concretiza. Aunque esta vez mantendrá la decisión en suspenso por varios años. A posteriori Oviedo argumentará que su empresa se ve truncada por las incursiones violentas de otros capitanes en sus territorios, lo que desarmará rápidamente todo el trabajo pacificado emprendido.

Paradójicamente su gobierno en Santa María termina por una razón similar a la que critica de Pedrarias, cuando intenta castigar violentamente una sublevación indígena. El problema se originó cuando el cacique del lago de Bea se alzó, negándose a pagar tributos. El encomendero de dicho cacique y otros tres españoles, contraviniendo —según nos cuenta Ballesteros (1981)— la opinión de Oviedo, fueron a verlo para cobrarles, pero el cacique les dio muerte. Ante esta situación Oviedo organiza una expedición de castigo contra este cacique y otros dos (el de Guaturo y el de Corobari) a quienes considera notorios enemigos de los cristianos. El Bachiller Diego de Corral se opone a la expedición, planteando públicamente a Oviedo que la ciudad quedaría sin protección ante otro ataque indígena. Pero probablemente las razones eran otras. La manceba de Corral, Elvira era —según Pérez de Tudela (1959:LXXXIV y ss.)— prima del cacique de Bea, con la cual tenía varios hijos; además Corobari era encomendado del bachiller y en su casa vivían la madre, la mujer y los hijos de dicho cacique. Ante la inminente salida de la expedición Corral ofrece a Oviedo juntar las firmas de 100 personas importantes de la ciudad que se opusieran a la expedición, y Oviedo acepta, fijando como plazo el día siguiente y firmando el compromiso ante notario en el cual se estipula que si Corral no cumple debía pagar cien maravedís a Oviedo. Aunque es difícil establecerlo a partir de los escritos de Oviedo, Pérez de Tudela plantea que los ciudadanos disidentes al gobierno de Oviedo en Santa María la Antigua provenían de los sectores eclesiásticos y de los españoles pobres. Y si bien Diego de Corral no logró juntar las firmas entre los “notables de la ciudad” si logra la sublevación de los que iban a ir a castigar a los caciques. La expedición y el castigo, por lo tanto, no funcionan y Oviedo ve frustrados sus planes. Simultáneamente, Diego del Corral se alía al deán Juan Pérez Zalduendo para destituir a Oviedo reclamando a sus espaldas ante Pedrarias.

En el mes de julio de 1523, ocurre un acontecimiento que le concede la posibilidad a Oviedo de vengarse del bachiller Diego del Corral. Llega a Santa María del Darién una carabela en la que venía desde España Sancho de Salaya, nombrado alcalde mayor de la costa del mar sur, y Rodrigo Pérez, diácono de la catedral que había sido enviado a España engrillado por orden del deán Zalduendo, bajo la acusación de haber sido

cómplice de Núñez de Balboa (acusación de la que había sido absuelto). Con esto la alianza Corral-Zalduendo se vio amenazada. Oviedo indujo a Salaya para que éste le “aconsejara” acusar a Corral de haber abandonado a su mujer en España —a la cual no veía hace más de doce años— y de encontrarse públicamente amancebado. Diego del Corral apeló a la justicia de Pedrarias, gobernador de Castilla de Oro, pero Oviedo desoyó aquello y con el apoyo del nuevo alcalde mayor de la costa del mar del sur envió a Corral con grillos a España, para que fuese juzgado allá. La anomalía de esta acción es tal que Pérez de Tudela (1959:LXXXVI) plantea que Oviedo tachó de sus escritos la parte en la que se demostraba la ilegalidad del acto<sup>161</sup>.

Con Diego del Corral camino a España, Oviedo captura al cacique Corobari, encomendado del bachiller, lo enjuicia y lo condena, ahogándolo y luego quemándolo en la hoguera. Posteriormente va donde el cacique de Guaturo a quien encuentra “alzado” —aunque éste alega no estarlo— y lo aprende junto a su concejero el capitán Gonzalo, a quien da muerte y cuelga en el mismo lugar, mientras que al cacique lo lleva de regreso a Darién para ahorcarlo en la plaza pública. Por último, la población de ambos cacique es esclavizada y repartida.

Cuando Oviedo regresa a la ciudad se entera que ha sido destituido por Pedrarias y que éste ha nombrado en su lugar al bachiller Corral (que se encontraba preso en España). Ante esto, Oviedo realiza un acto dramático de dejar la vara frente al cabildo, haciendo un juramento —por testimonio formal— de no volver a tomar la vara de justicia por otro que no fuera el Rey y bajo su expreso mandato.

A su vez, Pedrarias instaura una nueva estructura administrativa para Castilla de Oro en la cual cada ciudad debe nombrar a un procurador que la represente. El objetivo de esto era que, entre los procuradores, se enviara uno a España, a las Cortes. Según relata el propio Oviedo, éste es unánimemente seleccionado por el cabildo. Ballesteros (1981) cuestiona la unanimidad, mientras Pérez de Tudela (1959:LXXXIX) plantea que tras la elección de Oviedo en el cabildo, los aliados del bachiller Corral, acaudillados por el deán Zalduendo, cuestionaron la votación, por lo que esta tuvo que repetirse ante todo el pueblo, ratificando a Oviedo.

---

<sup>161</sup> Asimismo, Pérez de Tudela cree que en esta jugada Oviedo perdió a su mejor aliado en la empresa de salvar Santa María, ya que el “amancebamiento” daba cuenta en realidad de un arraigamiento en el Nuevo Mundo: “el bachiller era, en cambio, un verdadero arraigado en aquella tierra. Para él, como para los otros casados o amancebados con indias, el Orbe Nuevo se había convertido forzosamente en algo que no tan sólo reclamaba la perspectiva moral y la vara de capataz del dómine blanco, sino en un mundo que imponía sus propias razones de atracción a través de la vía en la que las diferencias humanas encuentran su brecha más practicable. La vida había sido para ellos, en resumidas cuentas, un texto más autoritario que todas las poderosas instancias del egoísmo cultural” (Pérez de Tudela 1959:LXXXVI-LXXXVII).

El mismo año de 1523, y tras el episodio del alzamiento, Oviedo es víctima de un intento de asesinato. El hecho fue así: estaba Oviedo a las afueras de la iglesia conversando con un alcalde cuando se le acercó por la espalda un tal Simón Bernal —“mancebo y boticario”— que le asestó una puñalada en la cabeza, haciéndole un tajo hasta la mejilla. Y cuando cayó al suelo recibió dos cuchilladas en el hombro izquierdo. Oviedo intenta levantarse y tomar su espada pero el agresor ya corre a refugiarse en la iglesia con el deán Zalduendo. El barbero-cirujano que lo atendió lo dio por muerto, por lo cual Oviedo pidió confesarse y un escribano que dejara constancia de sus últimos deseos, en los cuales perdonaba a sus atacantes. Pero Oviedo no muere<sup>162</sup>.

Tres días después del intento de asesinato, Oviedo llama ante sí al escribano Pedro de Barreda, quien se encontraba en el Darién para pregonar la residencia a Pedrarias, enviando una protesta para reclamar 10.000 pesos contra Pedrarias. Sin embargo, sin Oviedo, el juicio de residencia a Pedrarias no tiene queja alguna; en parte porque éste mandó a pregonar, mientras se realizaba, que el gobernador reformaría los repartimientos de indios. A su vez, Pedrarias solicitó a Alarconcillo que se le hiciera un juicio de residencia a Oviedo (por dejar el cargo de Teniente del Darién) y envió al nuevo teniente, Juan Carballo, para asegurar que este se realizara, quien inició la residencia fijando 10.000 pesos de fianza o prisión. Oviedo estuvo así tres días preso por no poder pagar la fianza hasta que Carballo estableció en 1.000 la retirada de los grilletes y 5.000 el precio para estar en su casa en vez de la cárcel. Un mes después llegó Alarconcillo y en el juicio lo absolvió de todos los cargos que se le acusaban, excepto dos: setenta marcos de oro en nombre del bachiller Corral y otro tanto por una mujer a la que Oviedo había mandado a desdentar. Pero Alarconcillo se declaró incapacitado para juzgar, por lo que derivó el juicio a la Península.

Finalmente el homicida frustrado, Bernal, es capturado y llevado a Acla donde se le juzga y sentencia duramente, cortándole las manos y un pie<sup>163</sup>, para posteriormente ser

---

<sup>162</sup> Ballesteros establece un paralelo entre la “alta política” europea, que Oviedo conoció en su juventud, y su experiencia americana: “Estableciendo un parangón entre el Oviedo europeo y el Oviedo americano, nos damos cuenta que en los años transcurridos ha llegado el cronista a lo que él no pudo soñar en su tiempo en Italia, en que Juan Borja aparecía asesinado en las aguas del Tiber. No es —naturalmente— que él envidiara a los que eran asesinados (que bien fuertemente van a dolerse del intento de crimen que con él se va a acometer) sino que él habría deseado ser como aquellos que se movían en las altas esferas de la política y de la intriga. Y lo había conseguido” (Ballesteros 1981:126)

<sup>163</sup> La brutalidad de la sentencia nos obliga a pensar en las escandalosas torturas que los españoles procuraron durante el siglo XVI a las poblaciones indígenas, en las cuales mutilaban sus extremidades y narices (Egaña 2006). Vale preguntarse si estas eran privativas al mundo indígena —respondiendo así a la brutalidad de quien la ejecutaba— o, si por el contrario se encontraban codificadas en alguna parte de la jurisprudencia hispana. Si bien como plantea Zambrana (2005) las penas corporales estuvieron jurídicamente presente a lo largo todo el medievo europeo, hacia el siglo XVI estas fueron decreciendo, siendo reemplazadas

conducido a la prisión. Pedrarias destituye a Alarconcillo de su cargo para evitar que la investigación alcance a los conspiradores (entre ellos el deán Zaldueño); pero Oviedo pide a Alarconcillo un certificado de la declaración del asesino con la cual acusaba al gobernador de interrumpir la investigación y le exigía que en reparación de los daños y perjuicios le pagara 2.000 pesos.

Aunque no sabemos en qué condiciones, el mismo año de 1523, Oviedo se casa por tercera vez. En esta ocasión sería con Catalina de Rivaflecha, a quien habría conocido en Santo Domingo. De este matrimonio nacerá, según apunta Miralles de Imperial (1957:83-84), Juana de Oviedo y Valdez, a partir de quien se establecerá su descendencia en Santo Domingo. Oviedo decide regresar a la Península, sin embargo, tras el intento de asesinato, su cautela es máxima. Así, dice públicamente que se dirige a Nombre de Dios, para luego ir a Panamá a enfrentar a Pedrarias, pero se embarca con su familia hacia Cuba el 3 de Julio de 1523.

Llega a Cuba medio enfermo y lo recibe Diego Velázquez (1465-1524), donde se queda quince días reponiéndose, y escribiendo los descubrimientos de Velázquez para dar cuenta de ellos ante el Consejo. Oviedo continúa su viaje a Santo Domingo, donde establece a su familia. Se encuentra con Diego de Colón, al que como vimos conocía desde la infancia. Al parecer le cuenta sus problemas con Pedrarias y Colón lo invita a viajar junto a él hacia España, partiendo el 16 de septiembre de 1523.

### *Segundo proyecto gubernamental, la provincia de Cartagena*

Tras un agitado viaje llegan a San Lucar el 5 de noviembre de 1523, donde se entera de la muerte de Simón Bernal (su atacante) y la de Conchillo, ocurrida hace dos años<sup>164</sup>. Así, Oviedo se dirige a Sevilla para tomar contacto con los oficiales de Indias. Luego, viaja a Burgos, donde está el Concejo y supuestamente el rey. Sin embargo, el Emperador se encontraba en Vitoria alistando las tropas que pelearían contra los franceses, por lo que Oviedo cambia el rumbo hacia dicha ciudad con la intención, dice Ballesteros (1981), de sumarse a la Corte real. Cuando el emperador regresa a Burgos,

---

por pena de galeras, más útiles a la monarquía (2005:222). No obstante, las penas corporales siguieron presente en casos particulares o de reincidencias: así, durante Enrique IV (1425-1474) de Castilla se estableció la amputación de la lengua a blasfemos (pena rectificada por los Reyes Católicos y aminorada a la tercera reincidencia por Felipe II); por su parte Juana I (1504-1555) impuso la mutilación de la mano en casos de tercera reincidencia de poner cepos para la caza en montes (2005:221).

<sup>164</sup> Oviedo entablará un juicio con María Niño, esposa de Conchillos, y Juan Niño, hijo del mismo, por concepto de pagos de beneficios de las labores de Oviedo; juicio que finalmente Oviedo pierde, por fallo del Consejo de Indias, el 23 de junio de 1525, pero el pleito terminará de resolverse sólo en noviembre del mismo año.

Oviedo lo sigue nuevamente para iniciar frente al Consejo la acusación contra Pedrarias. Oviedo nos dice que primero se entrevistará con Carlos V, quien lo derivará al Consejo de Indias. Sin embargo, como nota Ballesteros (1981:140 y ss), aunque Oviedo hace ver en su narración que es el Rey quien lo envía ante el Consejo a dar cuenta de las negligencias de Pedrarias, en realidad sólo está usando canales institucionales<sup>165</sup>.

La relación que hace al Consejo consta de treinta y tres puntos y se orienta principalmente a criticar diversas irregularidades de la administración de Pedrarias<sup>166</sup>, para luego terminar (punto treinta y dos) con una propuesta para salvar el Darién y Castilla de Oro. Junto con un planteamiento gubernamental, Oviedo plantea sustituir a Pedrarias por un gobernante ideal:

“hase de proveer quel que gobernare aquella tierra sea hombre de buena sangre é que tenga celo é fin principal del servicio de Dios é del Rey, é que sea amigo de justicia é hombre para trabajar por su persona, é no de sobrada cobdicia ni cargado de hijos, é de edad conveniente para el seso é para los trabajos, é que éste tenga, do quiera que estoviere, una ó dos personas de buena conciencia é letras, é que por su persona visite amas costas é los pueblos dellas, é si necesario fuere, que sí es mucho, torne á tomar las residencias á los jueces pasados, que no serán de poco interese para la hacienda de Su Majestad, é que demás deso, tenga siempre en el Darién un teniente que sea persona de letras é buena conciencia, que administre justicia en la costa é pueblos del Norte, é otro en la costa é pueblos del Sur” (Oviedo en Medina 1913:265).

---

<sup>165</sup> Es interesante notar también cómo la estructura institucional española respecto a las Indias ha cambiado, y aunque los individuos muchas veces son los mismos, el Consejo de Indias es una institución relativamente nueva.

<sup>166</sup> Las que Pérez de Tudela resume así: “Pedrarias no envía dinero a la Península para que no falte para su salario; él y los oficiales acuerdan en consulta gastos extraordinarios, amparados en una cédula del Rey Católico; los repartimientos han sido en personas indebidas, como clérigos y mujeres, y tan pequeños —‘a una pieza e a dos’— que no se podían hacer cuadrillas para la minería; ha consentido que se vendan y traspasen los indios de repartimiento, así como hacer esclavos y sacar de la tierra los que no le eran, ‘e siendo bautizados’; ha permitido hacer una irrisoria e inicua aplicación del requerimiento; ha dejado sin castigo las ‘exorbitancias’, ‘robos e crueldades’ de los capitanes, especialmente de sus favorecidos (Morales, Tello de Guzmán, Benito Hurtado); se ha apropiado de las islas de Terareque y Otoque, productoras de las mejores perlas; tuvo parte en dar licencia para rescatar (con Juan Tello, Pedro Encinasola ‘e con otros’); ha dado indios a su mujer e a su hijo, Diego Arias; detiene la correspondencia y no deja salir de la tierra sin su licencia; ha despoblado el Darién y no ha sido capaz de ‘hacer cosa’ en tierras de caribes. Parcial en la administración de justicia, degolló sin razón a San Martín, su criado y a Vasco Núñez y sus compañeros, a Vasco Núñez porque se le dio el título de adelantado. Tomó un cuño de la fundición del veedor Fernández de Oviedo y pudo marcar oro ‘ascondidamente’ el tiempo que le pareció. Es inconstante en lo que ordena, pues ‘cada día del mundo da muchas cédulas contra muchas otras’, de que nacen disensiones y pleitos; encizaña a los oficiales y a todos en general; no ha consentido que en el Darién se haga regimiento ‘sin estar presente su persona’; retiene en su poder algunas ‘escrituras y registros originales’...” (Pérez de Tudela 1959:XCIV).

La denuncia de Oviedo no obtiene la respuesta esperada, pues el Consejo decide que aquello debe verse en el juicio de residencia<sup>167</sup>. Simultáneamente el bachiller Corral acusa a Oviedo por haber actuado arbitrariamente en su contra y, aun cuando Oviedo también intenta inculpar a Corral (aunque ésta acción es desestimada por el Consejo), se ve Oviedo obligado a pagarle 100.000 maravedís.

En 1524, año en que se publica la apócrifa *Respuesta a la Epístola moral del Almirante de Castilla*, a veces atribuida a Oviedo, éste continúa su ruta española siguiendo al Emperador. En Valladolid, Carlos V realiza algunas capitulaciones de gobernaciones, entre ellas una por Santa Marta, provincia entregada en 1519 a Oviedo. Es Rodrigo de Bastidas (1445-1527) el solicitante y el Consejo le pregunta a Oviedo si la va a hacer efectiva para —sino— entregársela a Bastidas. Pero Oviedo vuelve a pedir los 100 hábitos de Santiago, lo que nuevamente le es denegado. Oviedo plantea en su *Historia* que las condiciones que él ofrecía eran más favorables que las de Bastidas para la capitulación de Santa Marta; sin embargo, Otte argumenta que eso no es cierto, ya que “Bastidas se compromete a costear toda la expedición, asentar un pueblo con 50 vecinos y poner ganado vacuno, porcino y caballar. Además, pagar fianzas. La Corona tan sólo sufragará los costos de construcción y dotación de la fortaleza” (Otte 1958a:40).

El Emperador y el Consejo se dirigen a Madrid, y Oviedo parte tras ellos, para luego ir a Toledo donde se convocan las Corte Generales. En ese momento llega el segundo cargamento de Cortés, lo que rearticula los intereses políticos de Oviedo frente a Pedrarias. Ante la evidencia de que en las Indias hay oro en grandes cantidades, el alegato de corrupción y mal gobierno de Pedrarias se hace más plausible. Pero el entusiasmo de Oviedo va más allá. Solicita el 18 de marzo de 1525 por segunda vez la capitulación de Cartagena, la cual es concedida por el Consejo en abril del mismo año, nombrándolo Capitán de dicha provincia. En términos generales, la capitulación mantenía los términos de hace dos años atrás, sin embargo habían algunas mejoras:

“la tenencia de la fortaleza se continuaba a un heredero, si bien el salario de éste no sería de 100.000, sino 50.000 maravedís. El número de hombres que se daría mantenimiento y pasaje desde España se aumentaba de 50 a 100. Se le concedía que los repartimientos patrimoniales que hiciera en el pueblo de su fundación, siendo con intervención de los oficiales reales, se pudieran gozar como si fueran heredados en los

---

<sup>167</sup> Pérez de Tudela (1959:XCIV) cree, sin embargo, en la eficacia de la relación ya que dos años más tarde (1525) Pedrarias es finalmente destituido, a pesar del cabildeo de su señora Isabel de Bobadilla realiza en la Corte.

reinos peninsulares. Se le daba licencia para llevar dos frailes o clérigos, costeados por las rentas de la Corona. De ellas, igualmente, y durante los dos primeros años, se pagaría un cirujano, tan necesario en aquellas tierras de caribes flecheros. La mitad de las penas de Cámara serían aplicadas durante los seis primeros años a sostener en la isla de Codego un hospital para pobres. Durante los tres primeros años, los pobladores y mercaderes estarían exentos de almojarifazgo, alcabala y aduana. Quedaba prohibido el rescate de la isla de Codego y territorios de la gobernación, bajo pena de perdimiento de bienes. Ente tanto que el rey proveía de escribano, podía nombrarlo Oviedo, de acuerdo con los oficiales reales” (Pérez de Tudela 1959:XCVI-XCVII)<sup>168</sup>.

Nuevamente, la capitulación nunca se concretiza, pero esta vez Oviedo no la descarta a priori, sino que la ira postergando año tras año. En este sentido, Otte (1958a:41) cree que Oviedo era incapaz de cumplir las obligaciones económicas que implicaba un cargo político como el de gobernador.

Junto a la capitulación de Cartagena, Oviedo también negocia otras en favor de Marcelo de Villalobos (s/f-1526), oidor de Santo Domingo, para la isla de la Margarita, y de Diego López de Salcedo (s/f), para la gobernación del golfo de Higüeras. Además Oviedo solicita un escudo de armas, el cual será concedido por Carlos I octubre de 1525, bajo el patronímico de Valdés.

### *El Sumario, hacia un giro político desde la escritura*

El mismo año, 1525, el Consejo de Indias adquiere interés sobre el conocimiento que Oviedo posee de los indígenas. Aunque aparentemente no existe registro escrito de dicho memorial, este hecho es de suma importancia en nuestro trabajo porque por primera vez se le plantea la posibilidad de valorar el conocimiento que Oviedo ha adquirido de las Indias. En efecto al año siguiente, 1526, publicará una breve obra sobre la realidad indiana: el *Sumario de la natural Historia de las Indias*. La apertura de su dedicatoria al rey da cuenta del valor que el propio Oviedo le atribuye: “Sacra, católica, cesárea, real Majestad: La cosa que más conserva y sostiene las obras de natura en la memoria de los mortales, son las historias y libros en que se hayan escritas; y aquellas por más verdaderas y auténticas se estiman, que por vista de ojos el comedido

---

<sup>168</sup> Se le negaba, sin embargo, dentro de las solicitudes de la capitulación, la autorización de establecer una casa de fundición, heredable a dos generaciones.

entendimiento del hombre que por el mundo ha andado se ocupó en escribirlas, y dijo lo que pudo ver y entendió de semejantes materias” (Fernández de Oviedo 1996:77).

Oviedo mismo hace una síntesis del Sumario: “e primeramente trataré del camino y navegación, y tras aquesto diré de la manera de gente que en aquellas partes habitan; y tras esto, de los animales terrestres y de las aves y de los ríos y fuentes y mares y pescados, y de las plantas y yerbas y cosas que produce la tierra, y de algunos ritos y ceremonias de aquellas gentes salvajes” (1996:79-80).

Haciendo mimesis de la *Naturalis historia* de Plinio, Oviedo plantea el texto como una tecnología que permita al rey evocar personalmente la realidad indiana: “imitando al mismo [Plinio], quiero yo, en esta breve suma, traer a la real memoria de vuestra majestad lo que he visto en vuestro imperio occidental de las Indias, islas y tierra-firme del mar Océano” (1996:77). Pero éste, por al menos dos razones, no es un dispositivo completo. En primer lugar porque, aunque Oviedo trata de no mencionarlo, su conocimiento de las Indias está básicamente limitado a los territorios por los que ha vivido —y aun que recalca que pasó a las Indias hace más de doce años, lo cierto es que la mayor parte de ese tiempo (ocho) ha vivido en España<sup>169</sup>—. Y en segundo lugar, porque juega con la incompletitud de lo sumario. Oviedo, que ha escrito el texto de memoria, insinúa en distintas partes del *Sumario* que prepara una obra mayor de la cual ya tiene partes escritas en su morada de Santo Domingo: “esto todo y lo demás se hallará copiosamente en mi *Tratado, o General historia de las Indias*, cuando vuestra majestad fuere servido que salga a luz” (1996:109).

Aunque de ninguna manera el *Sumario* opera como un resumen o síntesis de la *Historia*, indudablemente es una puerta que se le presenta a Oviedo para dar un último giro en sus aspiraciones políticas. No obstante, para que ésta se abra, tendrán que pasar algunos años. Por lo pronto Oviedo continúa sumido en sus preocupaciones inmediatas, siguiendo a la Corte hasta Sevilla y preparando su regreso a Indias.

Cuando se encuentra a punto de partir, Oviedo recibe la noticia de que Pedrarias ha sido destituido y en su lugar han designado a Pedro de los Ríos (s/f-1547). Así, el 20 de abril de 1526 se embarca junto al nuevo gobernador de Castilla de Oro. Sin embargo, ya sea por falta de dinero, o porque la destitución de Pedrarias le ha devuelto las esperanzas de hacer una vida en Castilla de Oro, Oviedo, gobernador nominal de

---

<sup>169</sup> Sobre este punto es interesante como algunos biógrafos caen en la trampa. Hablando de 1523, Ballesteros afirma: “tenía entonces Oviedo 45 años. Era un hombre en la plenitud de la edad, *con más de diez años en las Indias*, avezado a sus climas y características tanto como al género de intrigas y vida legal que en ellas se llevaba. Estaba perfectamente armado para el tipo de acción que se iba a entregar en España” (Ballesteros 1981:133, las cursivas son nuestra).

Cartagena, no viaja con los 500 hombres necesarios para la colonización, y cuyo traslado había solicitado y obtenido por medio de la real cédula del 1 de abril (Otte 1958a:43), postergando así la empresa colonial.

Llegados a tierra firme a finales de julio, Diego del Corral demanda la residencia contra Oviedo, exigiendo 8.000 pesos por el destierro. Pero el Juez de residencia, Juan de Salmerón, logra arreglar el pleito sin que Oviedo tenga que pagar dicha suma. A su vez, éste cobra como veedor de minas 132.202 maravedís, por concepto de sueldos atrasados entre 1523 y 1525.

Luego, el 25 de agosto de 1526, la comitiva parte a Panamá. No está muy claro por qué Oviedo sigue a Panamá junto a Pedro de los Ríos, Salmerón y el bachiller Corral. Mientras Amador de los Ríos (1851:LII y ss.) plantea que es para proseguir con sus estudios indianos, Otte (1958a:44) cree que Oviedo realiza negocios de distinta índole: sigue comprando perlas, además de realizar algún comercio con indios esclavos. Sin perjuicio del motivo, llegado a Panamá Oviedo se entera que el Darién había sido despoblado por orden de Pedrarias, siendo saqueado e incendiado por los indígenas, y consiguientemente destruida la propiedad de Oviedo. Por ello, éste acusa un daño de 6.000 castellanos, querellándose contra Pedrarias por 6.000 pesos en oro.

Pedrarias se había marchado de Panamá a Nicaragua y de ahí a León, por lo que su juicio de residencia sólo pudo realizarse en febrero de 1527, cuando volvió a la ciudad de Panamá. Al no ser más la ciudad principal del Castilla de Oro, la mayoría de quienes podían acusarlo en el juicio no estaban presentes y además, según enviaba el Consejo, sólo podía tomarse residencia de lo que había ocurrido después del juicio anterior. Oviedo una vez más era el principal acusador, pero el juez Salmerón sólo acepta las querellas de índole privada. Oviedo exige en total cerca de 8.000 pesos en oro, pero Pedrarias intenta persuadirlo de que acepte un monto menor, al que finalmente accede, a saber, sólo 700 pesos en oro y dos marcos de perlas.

“Pero Oviedo era notario, y no había olvidado todo lo que aprendiera en su oficio de escribano: lo que acordaban —que era tomarse por amigos— debía firmarse y protocolizarse debidamente, aprovechando la ocasión para sacarse la espina del atentado, haciendo pasar a Pedrarias por las horcas caudinas de una declaración, en la que éste juraba solemnemente que en aquel triste acontecimiento *no había sido en dicho ni en hecho ni consejo*. Declaración que retiraba a Pedrarias de la contienda y dejaba las manos libres a Oviedo para proceder con los cómplices de Bernal. Ambas parte se comprometían a no violar la amistad firmada, so pena de 2.000 pesos de oro” (Ballesteros 1981:149-50).

De este modo, libre el camino de Pedrarias Oviedo las emprende contra el deán Zaldueño, pero éste muere antes de que Oviedo pueda enjuiciarlo.

Terminados sus pleitos, Oviedo tenía dos preocupaciones en Indias: su función de Veedor, desde la cual le interesaba restituir los bienes de Balboa que Pedrarias había usurpado, y la de Capitán de la provincia de Cartagena, en la cual seguía pensando aunque no contara con los medios para su colonización. Según nos cuenta Oviedo, le pide al Juez Salmerón que se encargue de los bienes de Balboa, mientras decide preparar su expedición hacia Cartagena. Pero en el intertanto se entera de que Rodrigo de Bastidas ha entrado en su territorio, saqueado poblados y aprisionado a 500 indios de la isla de Codego. Según su capitulación, obtenida dos años atrás, para este año (1527) Oviedo debía comenzar la construcción de la fortaleza; sin embargo, ante estos hechos, piensa que nada se puede hacer en una tierra levantada en armas, y decide abandonar el proyecto, pidiéndole dispensas al Carlos I para que haga descargo de la obligación contraída.

Oviedo retoma así su cargo de Veedor, decidiendo radicarse en Nicaragua, donde vive y aspira a ser gobernador su pariente político, Diego López de Salcedo<sup>170</sup>. Pedro de los Ríos, gobernador de Castilla de Oro también reclama el territorio como parte de su gobernación; sin embargo, el cabildo de León reconoce a Salcedo por sobre Pedro de los Ríos, y este último regresa a Castilla de Oro.

En una fecha no muy clara, entre 1527 y 1529 (Otte 1958b:632) Oviedo se pone al servicio de López de Salcedo, después de que éste ya habría realizado un nuevo repartimiento en el cual Oviedo no tiene parte. Aquí oficia de escribano del juzgado, escribano del gobernador y escribano público de la ciudad, además se transforma en secretario e íntimo colaborador de Salcedo, llegando a ser un hombre influyente de la ciudad. En este período, según Otte “se dedica a empresas de muchas clases: sigue comprando perlas, y es seguro que explota minas de oro, esta vez en gran escala y con mayor éxito que en el Darién, aprovechando sus conocimientos adquiridos como jefe de minas en Tierra Firme, exporta esclavos a Panamá y también trafica con artículos sagrados.” (Otte 1958b:632-3). Además hace algunos negocios con objetos de culto divino llevados a la iglesia de León, donde también “adquiere o construye una de las

---

<sup>170</sup> Al parecer, la relación entre ambos estaría dada porque Catalina de Rivaflecha y Burguillos es prima de la mujer de Salcedo.

mejores casas de León, que a mediados de 1528 vende por 250 pesos a Pedrarias Dávila” (Otte 1958b:633).

Mientras tanto Pedrarias se dirige a León con la misma aspiración de ser gobernador (destituido del cargo de Gobernador de Castilla de Oro, es nombrado Gobernador de Nicaragua mediante la intersección de Isabel de Bobadilla, su esposa, ante el Consejo de Indias). Llega Pedrarias con el título de Gobernador, pero Salcedo se niega a entregar la ciudad. Finalmente estalla un motín y los capitanes de Salcedo, muchos de los cuales eran antiguos colaboradores de Pedrarias, se sublevan a favor de éste. Salcedo, aconsejado por Oviedo, pide mediante escrito notarial que los sublevados se rindan, cosa que no ocurre y, mientras Salcedo se refugia en la catedral, Oviedo es capturado y hecho prisionero. Oviedo logra escapar y también se refugia en la catedral. Finalmente ambos reconocen a Pedrarias, quien los dejan libres. Sin embargo, Salcedo es acusado, sobre todo por los vecinos perjudicados por los nuevos repartimientos. Pedrarias captura nuevamente a Salcedo y lo pone a espera de un juicio de residencia. Oviedo ayudará a Salcedo a escaparse legalmente de las garras de Pedrarias. En el intertanto, Oviedo hará de contador para otros juicios de residencia. Liberado Salcedo, Oviedo prefiere no enfrentarse a Pedrarias por lo que, alrededor de 1529, vuelve a Panamá, en un largo viaje en el que pasa por Granada, León, Guacama, Teocatega, Managua, Matinari, y visitando los lagos de Xaragua y de Lindiri, así como los volcanes del Masaya. En este viaje Oviedo transporta 70 esclavos de su propiedad y del clérigo Lorenzo Martín, en una época en la que, según Pérez de Tudela (1959:CXIII), baja un poco la explotación de oro pero resurge fuertemente el esclavismo como fuente de recursos para los conquistadores. En este viaje registrará pasajes importantes de su *Historia*.

La familia de Oviedo se encontraba en Santo Domingo desde 1523, por lo que en 1529 éste intenta viajar hacia allá desde el Puerto de la Posesión. Con la licencia de Pedro de los Ríos se embarca a finales de mayo, pero el mal tiempo obliga a regresar, por lo que vuelve a Panamá cinco meses después de su partida, sin haber logrado ir a Santo Domingo.

Ese mismo año (1529) es destituido Pedro de los Ríos quien debe volver a España y Oviedo es elegido como Procurador de la ciudad de Panamá para declarar en la residencia que se le haría a Ríos. En su paso por Santo Domingo también es nombrado

procurador de la misma<sup>171</sup>. Por su parte Otte plantea un motivo de índole personal como incentivo a la decisión de Oviedo de viajar a España, a saber, el intento de conseguir los indios de la encomienda que poseía el bachiller Corral, las cuales se encontraban vacantes por su fallecimiento (Otte 1958a:45).

### *La política desde el texto, Oviedo y el cargo de Cronista de Indias*

En España, por ausencia del Emperador se encontraba de regente la Emperatriz Isabel (1503-1539), auxiliada al Obispo de Santiago, Juan Pardo de Talavera (1472-1545). Aquí, el Consejo realiza el juicio de residencia a Pedro de los Ríos, obligándole a pagar unos “pesos en oro”, y, según nos cuenta Oviedo, le prohíbe volver a las Indias (Ballesteros 1981:152); sin embargo Pedro de los Ríos vuelve, y participa de la colonización de Perú, donde muere años más tarde.

Las aspiraciones de Oviedo de obtener una gobernación van a llegar prácticamente a su fin cuando en 1531 Pedro de Heredia, teniente de gobernador de Santa Marta, solicita la de Cartagena, vacante por la desidia de Oviedo. En diciembre del mismo año el Consejo de Indias recomienda a Carlos I capitular a favor de Heredia, el cual accede y en julio de 1532 lo nombra gobernador de Cartagena. Este hecho ha sido leído por sus biógrafos como el fracaso de sus aspiraciones políticas. Sin embargo, este viaje a la península es, desde nuestro punto de vista, donde Oviedo fija y consigue meta política más importante.

No sabemos cuándo surge el plan en la mente de Oviedo, sin embargo todo indica que al menos desde la escritura del *Sumario* éste articuló sus fichas a fin de poder realizar, con el beneplácito y auspicio de la monarquía, la escritura de su obra indiana mayor, a saber, la *Historia general y natural de las Indias*.

---

<sup>171</sup> Dice Pérez de Tudela que, como procurador de la Española, Oviedo plantea el problema de: “el despoblamiento de las isla, donde ‘todos, chicos y grandes —dice— están de mala voluntad’ y los ingenios, sostén de la Colonia, amenazados de quiebra. La solución que pide —y que dice haber pedido otras veces— es la sujeción del indio, sin atenuaciones, pues, en su opinión, una de las causas del alzamiento indígena en la isla (sin duda refiriéndose al cacique Enriquillo) es haberles dado a entender que son libres. ‘Todos los que algo saben —sentencia— tienen por averiguado que desto les han nacido las alas’. La fórmula última que enuncia, pues: que vaya gente que quiera estar allá ‘e que los indios de aquella islas sirvan como solían y que no se les deje traer de otra parte, tomándoles de buena guerra’. Hay motivos para suponer que la salvación de Panamá la haría consistir en el mismo talismán esclavista” (Pérez de Tudela 1959:CXVII). Tudela hace notar que estas palabras son pronunciadas simultáneamente o después de “la solemne declaración contra la encomienda dictada en 1529 por el Consejo Real, bajo la presidencia del cardenal Tavera, así como la provisión antiesclavista de 1530” (Pérez de Tudela 1959:CXVII-CXVIII), es decir, completamente desentonado con la política oficial.

Ya en Santo Domingo, todavía en 1529 y según cuenta Pérez de Tudela, Oviedo hace lobby con el regimiento de dicha ciudad a fin de que éste envíe una nota de recomendación al emperador para que se oficialice la empresa que —como le gusta destacar al propio Oviedo— llevaba años realizando. Ésta planteaba: “de cuanto acá ha pasado, ninguno ha visto tanta tierra como él. Se ha dado a escribir las cosas della, a especular sus secretos y tiene recolegida con buen estilo la relación de muchas cosas. Ha leído y observado, etc... Deseamos que Vuestra Majestad le mande continuar la Crónica general y natural historia destas Indias y reinos, dándole título y salario de su cronista en estas partes, que no son dignas de olvido, ni que las escriba por oídas” (en Pérez de Tudela 1959:CXVI).

Entre su llegada a España y el nombramiento como cronista, Oviedo además de cumplir con sus roles de procurador de Panamá y Santo Domingo, se dedica —a parecer— a pulir sus textos. Aunque Oviedo es un sujeto escriturario casi obsesivo, como dice Ballesteros, “parece que el contacto con la patria le animaba a escribir. Quizás fuera también la desocupación de otros asuntos y el deseo de presentar materiales que le sirvieran de apoyo para obtener beneficios. [...] Pusose entonces manos a la obra utilizando los apuntamientos que comenzara en 1505, cuando en Toro le pidiera el Rey Fernando que hiciera una compilación. Así terminó en este tiempo —concretamente el 30 de abril de 1532— su *Catálogo Real*, lista de monarcas y dinastías. Era sólo la primera parte” (Ballesteros 1981:152). Aunque no minimizamos el valor que para su obra general tenían las genealogías reales, es indudable que la entrega del *Catálogo* apuntaba, además de alabar y congraciarse con el monarca, a demostrar su capacidad como cronista. Así, a las pocas semanas, anota su primer triunfo cuando el 27 de mayo de 1532 el Consejo de Indias da su respaldo a este proyecto:

“Gonzalo Fernández de Oviedo, vecino de la isla de Española ha tenido cuidado e inclinación de escribir las cosas de Indias y hace ofrecido aquí, que siendo Vuestra Magestad servido, recogerá todo lo que en esto tiene escrito y más escribirá todo lo que queda, poniendo particularmente las propiedades de cada tierra e islas y extrañezas que en ella ha habido y hubiere y las condiciones de los moradores y animales de ellas, mandándole Vuestra Majestad hacer merced de algún salario para el gasto y trabajo que en ello ha de traer consigo. Al consejo muy poderoso señor parece que será cosa conveniente que hubiese memoria del tiempo en que las Indias descubrieron y desde aquel principio acá todo lo que en ellas había y ha pasado, para que se ponga en la crónica de España y no se pierda memoria y también nos parece que Oviedo tiene más habilidad y

experiencia que ninguno otro de allí están, para ello siendo vuestra Majestad servido al Consejo parece que a este se le mandase que juntase todo lo que tiene escrito y discurriese por aquellas tierras donde no ha andado para ver lo que no tiene visto, y de todo hiciese memoriales y los enviase a este Consejo para que aquí se ordenase y se pusiese en la crónica, y que Vuestra majestad hiciese merced a Oviedo de alguna ayuda de costa cada año, por el trabajo que en ello ha de poner y para ayudar a un escribiente que consigo ha de traer. Petición del Consejo de 27 de mayo de 1532” (Consejo de Indias en Carrillo 2004:76).

Pero la aprobación final debía pasar por Carlos I, quien tres meses después responde al Consejo: “Bien es lo que decís que se escriban las cosas de las Indias para que haya memoria dellas, y pues os parece que Gonzalo Hernández de Oviedo lo hará bien, por haber estado tanto tiempo en aquellas partes, por la experiencia y noticias que tiene de las cosas dellas, dadle cargo dello, con tanto que antes que se imprima ni publique lo que se escribiere, presente ante Nos una copia dello para que lo mandemos ver; y por su trabajo yo he por bien que se le den 30.000 maravedís en cada un año de los que en ello entendiere y ocupare, librados en las rentas de aquellas partes; proveedlo así, y que pues se le ha de dar este salario, escriba las cosas de las dichas Indias complidamente e por buen estilo” (Pérez de Tudela 1959:CXVIII).

Como plantea Pérez de Tudela, la idea de que Oviedo se transformara en un cronista itinerante no era de su agrado, por lo cual probablemente éste intercedió para que el 15 de octubre de 1532 Carlos V modificara las condiciones de mandato. Ahora “todas las autoridades indianas quedarían obligadas a enviar a Fernández de Oviedo, si él lo requería, toda suerte de relaciones sobre la geografía, la naturaleza y los acontecimientos de los respectivos territorios” (Pérez de Tudela 1959:CXIX).

Aunque al parecer no existe un nombramiento oficial por parte del Consejo de Indias, el hecho de que reciba un salario anual y se le autorice a solicitar las relaciones que otros españoles realizan sobre las Indias, entrega cierto estatus al nuevo cronista. En efecto, tendrán que pasar algunas décadas para que Felipe II establezca el cargo de Cronista Mayor de India, pero esto no quita oficialidad a la labor de Oviedo. Lo más interesante en este nombramiento es que la voluntad de escribir sobre las Indias una obra total que se ocupe de sistematizar la flora, fauna, geografía, etnografía y de la historia de

la colonización nace del propio Oviedo<sup>172</sup>; y es esta voluntad de darle un sentido general al Nuevo Mundo, donde creemos radica la politicidad de su obra indiana.

En este aspecto estamos en desacuerdo cuando Otte plantea, tras la capitulación de Pedro de Heredia por la provincia de Cartagena, que “Oviedo fracasa en sus ambiciones políticas, pero consigue reconocimiento oficial como escritor: al llegar, en otoño de 1532 a Santo Domingo, donde su familia le espera impaciente, vienen investido del cargo de cronista de Su Majestad” (Otte 1958a:46). A nuestro modo de ver, antes que un fracaso, “las ambiciones de Oviedo” llegan a un nivel superior. Oviedo cambia un tipo de política por otra, a saber, la de la escritura, la del comentario y la construcción de una narrativa indiana con pretensiones hegemónicas o, al menos, de verdadera.

Conseguido el nuevo cargo, Oviedo, decide radicarse en Santo Domingo, por lo que pide al Consejo de Indias que le permitiera renunciar al cargo de Veedor en favor de su hijo Francisco Gonzales y Valdés, a quien además se le traspasarían las encomiendas del bachiller Diego de Corral que había conseguido (Pérez de Tudela 1959:CXIX). La elección de la Española es, desde luego, estratégica, ya que al ser el centro de la red antillana es una parada casi obligatoria para conquistadores, oficiales reales y prácticamente cualquier individuo que transita entre Europa y las Indias (Arranz Márquez 1978:261). Oviedo vuelve a Santo Domingo en 1532 y como dice Ballesteros “desde esta ciudad va a ir y venir a la península, con una facilidad que asombra, recoge las informaciones que pide o le envían de las diversas partes del imperio, y se dedica — además de a escribir— a ocuparse de los negocios de la ciudad y fortaleza de Santo Domingo.” (Ballesteros 1981:155).

En 1533 muere Francisco de Tapia, teniente de la fortaleza de la ciudad de Santo Domingo, pasando el cargo a Oviedo. En mayo de este año escribe a Carlos I pidiéndole instrucciones acerca del modo de escribir las cosas de Indias<sup>173</sup>; carta que fue respondida el 25 de octubre donde se le confirmaba el nombramiento de alcaide de la fortaleza.

---

<sup>172</sup> “Todo —como en ocasiones anteriores— ha salido de la iniciativa y actividad del propio Oviedo. Él ha mostrado al Emperador sus escritos —su *Sumario* era ya conocido de antes y había sido elaborado en cierto con este fin—, le había ofrecido sus servicios, el Cesar había aceptado el homenaje y esto se convertía en mandato, porque en realidad los deseos de los reyes son órdenes para los vasallos” (Ballesteros 1981:156). Aunque como veremos en la segunda parte de este capítulo, existía una voluntad del Consejo por solicitar información sobre Nuevo Mundo, nunca se pensó en que esta pasara por un sólo documento, sino por una multiplicidad de informes.

<sup>173</sup> Aunque Pérez de Tudela no explicita si este texto corresponde a la respuesta del rey, cita un fragmento donde Carlos I entrega instrucciones a Oviedo: “vi lo que me decís que se os mandó que cada año enviárseles al nuestro Consejo Real de las Indias un traslado de todo lo que tenéis escrito y de todo lo que fuereces acrecentando, y que más creéis que se os mandó por daros a entender que en lo que escribiades no haya dilación, que no porque Nos y nuestro Consejo queramos ver cada año una misma cosa, si con lo que se acrescentare habéis de mandar también lo primero. Y porque nuestra intención es ver lo que hasta aquí ha

Otte, quien se ha preocupado de exhumar las actividades económicas de Oviedo plantea que al radicarse en Santo Domingo se produce una paradoja. Hasta 1532 Oviedo realiza múltiples actividades comerciales: aparte del ya conocido comercio de perlas, de esclavos y de objetos de culto, mantienen relaciones con mercaderes renombrados como los genoveses Franco Leardo y Bautista de Brine, así como el mariscal Diego Caballero (con el que décadas después entrará en largos pleitos en La Española). Sin embargo, “lo que verdaderamente sorprende es que durante los veinticinco años de su estancia en Santo Domingo, el nombre de Oviedo no figura ni una sola vez en las múltiples fuentes de la historia comercial de Santo Domingo” (Otte 1958a:47). Al parecer, Oviedo interrumpe sus vetas comerciales para dedicarse de lleno, desde el cargo de alcalde de la fortaleza de Santo Domingo, a la escritura de las Indias. Sus actividades económicas, por el contrario se orientaran a la compra de fincas ganaderas y de propiedades urbanas en la misma isla.

Oviedo se toma en serio el cargo de alcaide<sup>174</sup>, mas el sedentarismo de su nueva ocupación le permite dedicarse profusamente a la escritura, y lo hace en al menos dos sentidos: por una parte, se dedica a la escritura su obra indiana, pero también a una serie de textos “hispanos” que producirá hasta su muerte; por otra parte, la escritura de Oviedo se vuelca a al género epistolar. Acabadas sus posibilidades de realizar sus utopías gubernamentales en una provincia propia, Oviedo dedica gran parte de su tiempo a criticar el modo en que las autoridades indianas gobiernan el Nuevo Mundo, y particularmente La Española. Así, al poco llegar escribe en 1533 al gobernador de Santa Marta, García de Lerma, quien al parecer estaba cometiendo excesos. Al no recibir respuestas, la Audiencia de Santo Domingo y el Regimiento le encomiendan la tarea de llevar dichas quejas frente al Consejo de Indias. Oviedo parte inmediatamente a la Península, llegando a Sevilla en 1534, dirigiéndose a Valladolid donde estaba en ese momento el Consejo, el cual tras las reclamaciones de Oviedo designa al oidor Rodrigo Infante para su residencia.

Su estadía en la Península da cuenta de esta abundancia escritural. Oviedo lleva consigo la segunda parte del *Catálogo Real*, entregado tan solo dos años atrás. “Tiene Oviedo la satisfacción imponderable de interesar a las personas regias en sus méritos de

---

pasado, y que se continúe lo porvenir, me suplicáis sea servido que cuanto a lo de hasta aquí, lo enviéis de una vez, y que se vaya acrecentando lo subcediere; y paréceme bien que, como decís, lo vais enviando como fueredes escribiendo, sin tornar a enviar lo que una vez hobiéredes enviado” (Carlos V en Pérez de Tudela 1959:CXX).

<sup>174</sup> “Tan pronto recibió su cargo, Oviedo entregose a dar señales de su discreta actividad. Reparó los muros, limpió y barrió los fosos, llevando a la fortaleza un lombardero [cañonero], al que dio 20.600 maravedís, que era un sueldo superior al suyo mismo, que no pasaba de los 20.000” (Ballesteros 1981:157).

historiador y memorador de las cosas de España. Ha habido oportunidad de que el Emperador lea lo que acerca de su abuela, la Reina Católica, se relata en el *Epilogo real de Castilla* ovetense, sumario historial que comprende los acontecimientos subsiguientes a la muerte del rey don Juan II hasta el año de 1534” (Pérez de Tudela 1959:CXXI). Asimismo, en 1535, se le solicita la escritura del *Libro de Cámara del príncipe don Juan*, a fin de organizar la cámara del príncipe Felipe. Y a propósito de esta tarea Oviedo se le ocurre escribir otro libro sobre los *Oficios de la Casa Real de Castilla*, que terminará 12 años después, en 1547.

Pero más importante que ello es el hecho que 1535 ve a la luz la primera parte de su *Historia general*. Aunque no está claro en qué momento —entre 1532 y 1535— envía el manuscrito al Consejo de Indias, ocurre que tras su aprobación se imprime en Sevilla (el 30 de septiembre), en la imprenta de Juan Cromberger, los primeros veinte libros (diez y nueve más el llamado *Libro de los Naufragios*) de la *Historia*. Pero Oviedo no se contenta con ello: según él mismo cuenta, en este viaje a la Península trae consigo para presentar ante Consejo la segunda parte de su *Historia general y natural de las Indias*, solicitando su examen y aprobación.

#### *Alcaide de la fortaleza de Santo Domingo*

Regresa a la Española a comienzos de 1536, cargado de cédulas y cartas del Consejo, entre ellas una adquirida a petición propia que “premiara al agricultor que en una cementsera recolectase cien fanegas” (Ballesteros 1981:159); pero más importante otra que por real provisión del 9 de enero de 1535 se confirmaba a Oviedo en el puesto de alcalde de la fortaleza de Santo Domingo. A su regreso se entera que su hijo, el nuevo Veedor, ha muerto en la expedición de Diego de Almagro hacia Chile, ahogado en Arequipa a los 27 años, dejando dos huérfanos (que Oviedo pasa a cuidar), de los cuales uno muere poco después a la edad de 5 años.

Oviedo asume la tenencia formal de la fortaleza el 12 de enero de 1536, la cual se encontraba prácticamente abandonada desde 1529, y sus primeras preocupaciones se dirigen contra la piratería<sup>175</sup>: “las preocupaciones por dar soluciones a las cosas hacen que redacte un informe proponiendo fortificaciones de la costa del Caribe, desembocaduras de ríos, etc., así como la formación de escuadrillas volantes que practicasen una especie de

---

<sup>175</sup> En una carta escrita por la Audiencia de Santo Domingo a la Emperatriz, en 1533, ya se planteaba el estado deplorable de la fortaleza de Santo Domingo, por lo que no era capaz de detener a los corsarios que asolaban sus costas.

policía de mar. Este afán fortificador le hace temer que la fortaleza no esté bien defendida y que en caso de un ataque, las cosas que se han construido delante de ella, impidan disparar a la artillería. Por ello pide que sean demolidas, pero el Consejo, así como le autoriza a artillar fuertemente el castillo, da dilación a la segunda petición.” (Ballesteros 1981:160).

Oviedo nota que Santo Domingo, al igual que en su tiempo el Darién, se va despoblando, pues muchos parten a Perú. Este período se encuentra marcado por las múltiples cartas que escribe Oviedo a la Corona, dirigidas a remediar las carencias defensivas de la isla. El 31 de junio de 1537 plantea: “Hasta agora ninguna cosa de todo ello [lo provisto por el Consejo] se ha traído, ni tengo una arroba de pólvora; verdad es que seis escopetas e seis rodelas e dos docenas de lanzas e un poco de pólvora, que esta fecha agua, se tomó a unas naos, y esto está en esta casa y con tanta falta, que certifico a Vuestras Majestades que es la mayor vergüenza del mundo; pues la casa quiero decir que nunca fue casa para se poder defender ni ofender desde ella, sino agora después que yo vine, que no he cesado de trabajar en la reparar, y aunque la labor no está acabada, está muy diferente de lo que solía, que era casa inhabitable primero” (Oviedo en Pérez de Tudela 1959:CXXVI). Y un mes después, el 22 de julio de 1537 Oviedo escribía nuevamente: “Esta fortaleza nunca estuvo como está, pero mucho le falta para gozar de tal nombre... cuando en ella entré no era nada, que cuasi estaba en el suelo e sin un arma” (Oviedo en Pérez de Tudela 1959:CXXVI).

Es a fines de 1537 que la armada de Blasco Núñez Vela (1495-1546) pasa por La Española y deja en la fortaleza de Santo Domingo algunas piezas de artillería, las que, sin embargo, Oviedo considera insuficiente: “de las que V.M. mandó darme, no se trajeron sino las piezas de artillería, que en la verdad son buenas aunque son pocas, porque esta casa no debe estar sin 20 piezas gruesas; las que tenía primero son muy chiquitas. Blasco Núñez Vela trujo 5 falcones, media culebrina e un sacre... Perea dos culebrinas” (Oviedo en Pérez de Tudela 1959:CXXVII). Y sólo al año siguiente se termina de guarnecer la fortaleza con más artillería y unos bastiones; también se repara la orilla del río que permitía dar pie a un desembarco, con lo que la Audiencia queda satisfecha, pero Oviedo no. Así, en cartas del 24 y 31 de mayo de 1538 se lamentaba de haber cedido los solares circundantes a la fortaleza que, al construir en ellos casas, impedían la vista del mar desde la fortaleza, quedando inutilizadas algunas artillerías. Además propone construir una torre para mejorar la visibilidad. Pero el plan de defensa no acaba ahí.

Oviedo plantea crear una verdadera red de fortalezas que protejan no sólo la Isla de la Española, sino todo el Caribe, de la intromisión de corsarios:

“¿Hecha la fortaleza y la torre, será por esto guardada la isla? Digo que no, porque es menester en otras parte de ella, en especial en los puertos principales, así como en la villa de Azúa, en la Sabana e Puerto Real, en Puerto de Plata e en otras partes que haya fortaleza e recabdo en ellas, porque está visto que si una armada de propósito viniese e se asentase en cualquiera de los puertos..., ¿Qué les excusaría después de se enseñorear de parte de la isla e hacer guerra...? Y lo mismo digo de los puertos especialmente: el de Nombre de Dios en Tierra Firme que es la llave de aquellas partes, y en la Habana, en la isla de Cuba, donde tocan todos los navíos que van a España de Tierra Firme e de la Nueva España. E mandar al Almirante que haga otras dos fortalezas en Jamaica: una en la punta de Morante, e la otra en la villa de Sevilla. Y otras dos que nadie se acuerda e que convienen tanto como todas las que he dicho, se deben hacer: una en la isla Dominica, que es donde tocan todas las naves que aquí vienen, que está 200 leguas antes de esta isla; y si de aquel puerto se enseñorease alguno que poderoso fuese, sería tener la llave destas partes; y la otra en la isla Bermuda, a donde van a Reconocer todos los navíos que van destas partes a la Nueva España, la cual está 300 leguas desta ciudad, la vía del Norte” (Oviedo en Pérez de Tudela 1959:CXXVII-CXXVIII).

Pero el contenido de las epístolas no se limita exclusivamente a su cargo. Es desde la alcaldía de la fortaleza que Oviedo retoma un género que le era cómodo y que prácticamente había suspendido desde sus últimas incursiones contra Pedrarias, a saber, su crítica gubernamental. En la misma carta a Carlos I, enviada el 24 de mayo de 1538, plantea que “la justicia de V.M. no se hace ni se cumple, en especial en esta isla e cibdad, donde nunca se paga cosa que se deba, ni se castiga ladrón que haya, porque la Audiencia está sola con un solo oydor, viejo y heredado en la tierra y en el oficio” (Oviedo en Ballesteros 1981:160). Por otra parte, en la carta del 31 de mayo de 1538, solicita al Consejo que la Audiencia de Santo Domingo se provea de más “votos e oidores” y también de fiscales estables ya que el presidente está acompañado sólo de Zuazo a quien considera “ya muy viejo”. Asimismo, para compensar el peligro de la supremacía del Almirante Luis de Colón (1522-1572), propone que hayan cuatro jurados elegidos por los vecinos, “hombres de honra, e que sin estos, o al menos dos de ellos, no pudiera haber regimiento ni hacerse cabildo, e con ellos un procurador de la cibdad, con voto e como lo tienen en Sevilla” (Oviedo en Pérez de Tudela 1959:CXXX).

Entre otros reclamos de orden administrativo, solicita que se aumente el número de iglesias parroquiales (2 o 3 más), además de una iglesia mayor. Por otra parte, denuncia que hay en las Indias, como oficiales de la Corona, gente sospechosa a la Iglesia, parientes de condenados por la Santa Inquisición. Pide a su vez la vuelta del Obispo Rodrigo de Bastidas como titular de la sede de Santo Domingo, en remplazo de don Alonso de Fuentemayor, quien se encuentra a punto de morir. Critica además el retraso con que los oidores organizaron una armada para repeler a los franceses, al mismo tiempo que privaban de artillería a la fortaleza de Santo Domingo. Además, mediante el regimiento de Santo Domingo (en una carta que éste envía al Emperador el 20 de julio de 1538), Oviedo intenta desacreditar al veedor de la Española, Gaspar de Astudillo, a fin de conseguir el puesto; pero al parecer no logra su objetivo (Pérez de Tudela 1959:CXXV, nota 397).

Tras una serie de cartas que no son respondidas por la Corona, Oviedo entra en un mutismo epistolar y ausencia pública que va desde 1538 hasta 1546 (Pérez de Tudela 1959:CXXXII). Época que probablemente dedica a la escritura de su *Historia* y otros textos, tesis sostenida por Amador de los Ríos (1851:LXVIII) ante el hecho que en sus escritos estas fechas aparecen varias veces en tiempo presente. Además, como sostiene Eugenio Asensio (1949:575) Oviedo habría iniciado en 1538 —y ante la mediación de Giovanni Battista Ramusio (1485-1557) — un intercambio epistolar con el Cardenal Bembo (1470-1547), nombrado historiógrafo oficial de Venecia. Así Oviedo le envía el 20 de Enero de 1543, la relación que el propio Orellana le relata en Santo Domingo en 1542 sobre su expedición por el Amazonas.

En este período Oviedo mejora su hacienda, adquiriendo una propiedad a 16 kilómetros de Santo Domingo a las orillas del río Jaina (Haina), donde ensaya algunos cultivos (“cultivó en sus jardines de La Española los naranjos y limones, las higueras y las parras de su Castilla natal” (Asensio 1949:569), y otras en San Juan de Managua, donde invierte parte de su capital en adquirir inmuebles.

En enero de 1541 llega a la española el licenciado Vaca de Castro (1492-1566), quien ha sido enviado por el Consejo de Indias a Perú con el mandato de que revise todas las fortalezas que encuentre en su camino. En lo que se refiere al armamento, Oviedo aprovecha la oportunidad para pasar de ser fiscalizado a convertirse en querellante, entregando un memorial de 30 capítulos. Sin embargo, en el tema de la guarnición (soldados estables) Vaca de Castro detecta ciertas irregularidades, pues del artillero y seis peones que debiera tener la fortaleza (y que la Corona pagaba) sólo hay, en tiempos

de paz, un artillero y dos o tres peones. A la llegada del licenciado Vaca de Castro, Oviedo había procurado tener 5 peones, pero el visitador ordenó al alcaide, bajo pena de suspensión de toda libranza (que era la forma en que Oviedo recibía su sueldo), que la fortaleza tuviera 7 peones todo el tiempo.

Ahora bien, como es de imaginarse su vida en Santo Domingo lo obliga a insertarse en la sociedad local, y en el caso de Oviedo esto suele traducirse en pleitos con su comunidad<sup>176</sup>. Así, en 1542 Oviedo se niega a pagar al Cabildo una sisa para costear la cerca de la ciudad, alegando la condición de hijodalgo; dos años después se queja contra el licenciado Cerrato —juez de residencia— y finalmente apela en 1547 al Consejo de Indias. “En esos pedimentos, concretamente en uno de 15 de septiembre de 1542 en Santo Domingo se dice capitán y alcaide, hijodalgo notorio, de padre, madre y abuelos, de solar conocido y devengar quinientos sueldos según fuero de España” (Peña y Camara 1957:641-2).

Al año siguiente, en 1543 el oidor licenciado Juan de Vadillo envía a Oviedo a la cárcel porque éste había criticado con palabras insolentes el modo de organizar las armadas. Y un año después

“en el juicio de residencia celebrado por el licenciado López Cerrato en 1544, Oviedo no se limita a delatar delitos, sino que acusa instituciones y promueve innovaciones sin ser preguntado. Habla sin cesar de la mala gobernación en Indias, que se evitaría si hubiese procurador y jurados, como en Sevilla, y si los oficios cadañeros y procuradores en Cortes fuesen elegidos por el pueblo entero. Al preguntarle Cerrato a qué mala gobernación se refiere, Oviedo se apresura a condenar en bloque toda obra realizada con anterioridad en Santo Domingo: puentes sobre el Ozama, escuelas, cercas, atarazanas, fortaleza, abastecimiento de agua, cadena del puerto, cuño de monedas, armadas contra indios, etc. Todo lo considera mal hecho; Oviedo no respeta nada; denuncia, al mismo tiempo, el lujo de vestir y a los médicos que ejercen sin título. Finalmente, propugna organizar la defensa de la ciudad, no a base de costosas cercas, sino mediante el ejercicio de las armas — ballestas y arcabuces— y la construcción de dos terrenos a modo de Flandes, para jugar ahí los hombres todos los domingos y días de fiestas, con premios, en prendas o en metálico, para los mejores tiradores (¡Curioso sueño de éste de introducir en América el { ‘Schuetzenfest` medieval}” (Otte 1958a:48).

---

<sup>176</sup> Evidentemente, debido a su carácter escritural, los pleitos judiciales sobreviven mejor al tiempo que otros tipos de relaciones sociales.

Pero Oviedo no descuida su labor como cronista, a lo que probablemente dedica la mayor parte de su tiempo. Entre 1541 y 1542 Oviedo intenta volver a España para imprimir la segunda parte de su *Historia General* y le solicita licencia a Carlos I, pero este se la rechaza aduciendo a que se encuentra en guerra con los turcos y con el rey de Francia. Por otra parte Oviedo cae gravemente enfermo lo que también le impide viajar. Y si bien de la enfermedad se recupera, la disputa de Carlos I con Francia continúa hasta 1544, cuando se firma la paz de Crépy.

El viaje a España se dará dos años después de acabada la guerra, cuando el Regimiento de la ciudad lo envíe, junto al capitán Alonso de Peña, a reclamar ante el Consejo de Indias la excesiva dureza con la cual el licenciado Alonso López de Cerrato actuaba desde 1543 en los juicios de residencia del presidente y oidores de la Audiencia (al parecer, dice Pérez de Tudela, Cerrato era un furioso antiesclavista, ganándose rápidamente el odio de la sociedad de Santo Domingo. Por otra parte, dice el mismo autor, Oviedo pide años después que vuelva Cerrato a la isla para poner fin al mal gobierno); embarcándose en agosto de 1546 y llegando a San Lucar en octubre del mismo año.

En 1546, casi con setenta años de vida, en un acto nostálgico y tal vez senil, Oviedo solicita, según nos cuenta Pérez de Tudela, nuevamente la gobernación de Cartagena: “el gobernador de aquella provincia, Pedro de Heredia, sorprendido por el ataque de corsarios franceses, no había hallado otra solución para recuperar la plaza que rescatarla a alto precio; y a dar cuenta de este hecho poco glorioso hubo de ir a la Península. Oviedo, entonces, no sólo denuncia los yerros de Heredia, sino que en demanda formal contra éste y contra el fiscal del Consejo, reclama la gobernación” (Pérez de Tudela 1957:CXXXV). Oviedo intenta además de solicitar las condiciones por las que le fue concedida la gobernación en 1525 agregar otras, las que Otte resume así: “1) Pagando Su Majestad todos los gastos de construcción, dotación y manutención, Oviedo se compromete a ‘hacer la fortaleza y poner su vida’, para que ‘no la tomen franceses, durmiendo’. 2) Oviedo promete repoblar Santa María de la Antigua con tal de que Ancla entre en su jurisdicción. 3) Se ha de prohibir el paso a Cartagena de letrados, procuradores y frailes, ‘porque éstos han destruido las Indias’. Oviedo sólo consentirá el establecimiento de dos monasterios, uno de ‘San Francisco’ y el otro de ‘Santo Domingo’, con seis o siete religiosos cada uno, examinados por el Consejo de Indias. 4) Se prohíbe, para las cuestiones civiles, la aplicación de la jurisdicción ordinaria. Todos los litigios han de ser juzgados por árbitros amigables y componedores. 5) Se prohíbe a los

escribanos llevar derechos por hoja, 'ya que hacen de la tinta queso asadero' (Oviedo hablará por experiencia propia) y cobrarán por trabajo y según arancel. Al fin, Oviedo suplica que no se tenga en consideración la solicitud de Pascual de Andagoya que, asimismo, pedía la gobernación de Cartagena" (Otte 1958a:49-50). La solicitud, que no pasa de ser anecdótica, es rechazada.

Este lapsus, sin embargo, no interfiere con los objetivos de su viaje. A su llegada, en España, se encuentra de regente el príncipe Felipe y con él, asegura Ballesteros (1981), se entrevista Oviedo pero no consigue nada. Junto con el capitán Alonso de Peña se dirigen a Aranda del Duero, donde está el Consejo de Indias, pero éste determina que los asuntos de Santo Domingo los debe decidir el Emperador en persona, el cual se encuentra en Alemania. Como se avecina el invierno, Oviedo evita viajar hacia el norte dirigiéndose a Andalucía (Sevilla), mientras el capitán Alonso de Peña se dirige a Alemania.

En este período, plantea Pérez de Tudela (1959:CXXXVII), Oviedo complementa los *Oficios de la Casa Real*, además iniciaría las *Batallas y Quincuagenas*. Asimismo, dice Ballesteros (1981), en el invierno de 1547 y 1548 que pasa en Sevilla, traduce las *Reglas de la vida espiritual e secreta Theología* del toscano —atribución comúnmente considerada apócrifa—. En agosto de 1548 Oviedo se encuentra en Valladolid cuando el príncipe convoca las Cortes. Aquí le entrega al príncipe Felipe las *Adiciones* a los *Oficios de la Casa Real*. El mismo año de 1548, Oviedo hace algunas gestiones en Sevilla para reimprimir la primera parte de su *Historia*<sup>177</sup>, así como para imprimir la segunda parte, pero éstas últimas no son muy fructíferas.

Oviedo esperará en Sevilla a Peña y retornan a Santo Domingo en febrero o marzo de 1549. De regreso en la isla, mantiene conflictos menores con el racionero de la Catedral de Santo Domingo, de nombre Medrano, quien lo amenaza de muerte y retira el escudo de armas de la tumba que Oviedo se había mandado a construir. Pero la Audiencia le da la razón a Oviedo y aparte de una multa para Medrano, éste debe restituir el escudo.

El 25 de mayo de 1549 termina la tercera parte de las *Quincuagenas*. Y el mismo año asume el cargo de regidor de la ciudad de Santo Domingo, lo que lo introduce de lleno a la política del Cabildo; antes sólo había actuado como procurador del Municipio frente a Castilla (Otte 1956:438). Así, sus últimos años, Oviedo los pasa en Santo

---

<sup>177</sup> Aun cuando en el título de la reimpresión de la primera parte de *Historia* se anuncia "agora nuevamente impresa corregida e emendada", Turner (1983:110) plantea que no hay cambios significativos más allá de algunas leves variaciones en la puntuación y algunas abreviaturas.

Domingo, terminando sus escritos, cuestionando la política local y enfrascado en una lucha contra facciones de la Isla. Muchas de las cartas que envía a la Península dan cuenta de estas disputas. Uno de sus adversarios más reiterativos fue la facción encabezada por Diego Caballero de la Rosa, secretario de la Real Audiencia, quien muere en 1554, tres años antes de Oviedo. Pero éste, una vez muerto el secretario, no cesa su crítica y sigue denunciando su mal gobierno.

El 3 de septiembre de 1552 Oviedo escribe al príncipe Felipe planteándole que: “ya las cosas desta cibdad van de rota batida, en mucha quiebra, y no tanto por culpa del terreno... como del mal gobierno” (Oviedo en Pérez de Tudela 1959:CLVI). El 18 de septiembre de mismo año, se dirige al Presidente del Consejo de Indias, a partir de los estragos que causó el huracán de fines de agosto del mismo año, enumerando las pérdidas: 13 o 14 carabelas evaluadas en 150.000 pesos, quedando además la ciudad devastada a tal punto que, dice, “en diez años no tornará en sí, e se ha perdido mucho más de otros 150.000 pesos. Vale una hanega de maíz 16 reales de plata, e otra de cazabi otro tanto e más; e una libra de pan 16 maravedís, e un cuartillo de vino 24, e un huevo 6 e 8 maravedís, e así este son” (Oviedo en Pérez de Tudela 1959:CLVI). Luego culpa a los oficiales de la armada de no haber sido proactivos ante la situación, dejando pasar el tiempo sin solucionar el problema militar (las carabelas) ni el público. Y termina sentenciando: “está en mucho peligro esta tierra porque está llena de vicios y sin justicia... ¡tantas varas y escribanos como aquí hay! Todo el bien de esta tierra está en un hombre que sea para gobernar, y digo en uno, e no en tantos e tan diferentes!” (Oviedo en Pérez de Tudela 1959:CLVI) .

De la abundancia escritural de Oviedo en este período, Otte plantea que “de los años 1552 y 1554 conocemos, por lo menos, cuatro cartas dirigidas al príncipe Felipe, una de ellas larguísima, y dos al marqués de Módejar, presidente del Consejo de Indias. [...] El hecho es que todas las cartas de Oviedo de esta época reflejan un ánimo perturbado y una resignación enfurecida. Cual Quijote, nuestro protagonista arremete, con vigor ramplón y contraproducente, contra los culpables de la decadencia Colonial” (Otte 1956:437-8). Pero al igual como sucediera tres lustros atrás, Oviedo debe lamentarse de no recibir respuesta de la Península a sus alegatos.

En sus últimos años, Oviedo se preocupará de asegurar su descendencia. Casa a su única hija y heredera, Juana de Oviedo y Valdés, con el sobrino homónimo del obispo Rodrigo de Bastidas, formando dos mayorazgos, el de Bastidas y el de Oviedo (Miralles de Imperial 1957). En 1556, por petición de Oviedo, el monarca manda a que el mando de

la fortaleza pase a su yerno, don Rodrigo de Bastidas, cuando este cumpla 22 años; sin embargo Oviedo muere antes de que esto ocurra, el día 26 de junio de 1557.

### **Oviedo y la escritura, hacia el texto del Nuevo Mundo como política**

La reconstitución de la vida de Oviedo permite tomar conciencia de los límites desde los cuales poder interpretar su obra indiana. Las dimensiones que ésta posee abren interrogantes legítimas que han acompañado a casi todos sus comentaristas. ¿De dónde nace en Oviedo esa compulsión que le permite elaborar sus escritos indianos? Ante la monumentalidad y aparente erudición de su obra, no han sido pocos los que han estado tentados a enmarcarla, quizás por una mera coincidencia temporal, en el renacimiento europeo. En efecto, dos “mitos” que recubren usualmente su biografía dan pie a esta interpretación: por una parte, una educación principesca, por la otra, la adquisición de conocimientos de corte “renacentista” en Italia. Como vimos, una aproximación crítica a su biografía disipa fuertemente estos mitos. Hasta donde sabemos Oviedo no posee la educación que, como muchos de sus ilustres contemporáneos, podía venir de Salamanca u otra institución. A lo sumo, es probable que a temprana edad haya aprendido a leer y a escribir con su padre (que según nos cuenta el propio Oviedo, debía ser iniciado en las letras pues al parecer escribió, como él, algunas crónicas históricas). Sin embargo, más allá de ésta inferencia no hay datos certeros sobre una posible educación formal. Por lo tanto, la pregunta por la relación de Oviedo y la escritura se torna fundamental.

En este segundo apartado del capítulo nos interesa justamente explorar esta relación que mantiene Oviedo con su escritura, a fin de entregar luces que nos permitan aproximarnos a su obra, específicamente a la indiana<sup>178</sup>. Desde luego, la primera parte — la biografía misma— ya entrega datos dispersos pero relevantes para entender la emergencia escrituraria en Oviedo; por consiguiente, en lo que resta del capítulo, intentaremos darles a ellos un sentido general, una propuesta de lectura, que nos permita profundizar teóricamente en las estrategias discursivas de Oviedo y retomar nuestra

---

<sup>178</sup> Recientemente el antropólogo e historiador francés Christian Duvenger ha planteado, en su libro *Crónica de la eternidad* (Taurus, 2013), la hipótesis que *La Historia verdadera de la conquista de Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo habría sido escrita en verdad por el propio Hernán Cortés. Sus argumentos se basan en la escasa documentación biográfica de Bernal y en el hecho de que éste habría estado presente en todas las campañas relevantes en las que participó Cortés. En el fondo, la hipótesis pone en cuestión las atribuciones históricas de los textos indianos y la relación vinculante entre biografía y escritura. Aunque particularmente el texto de Duvenger no modifica nuestro análisis de la escritura de Oviedo, reinscribe los límites en que debe ser pensada la textualidad indiana del siglo XVI, sobre todo en los términos que desarrollamos en este apartado, esto es, las estrategias de autorización.

hipótesis de que su obra indiana constituye también una propuesta política sobre el emergente horizonte colonial.

Pues bien, como hemos visto, desde fechas tempranas (como las críticas que en 1539 lanza Hernando de Colón a su figura intelectual) la obra de Oviedo ha sido juzgada desde la alta cultura. Su mimesis pliniana, su aparente erudición, su monumental extensión han hecho que diversos comentadores intenten leerla desde la escritura docta del siglo XVI. Mario Hernández (1983), por ejemplo, lo ubica entre —y utiliza como clave hermenéutica del personaje y su obra la transición del Gótico al Renacimiento<sup>179</sup>. Sin embargo, bajo esta óptica Oviedo suele aparecer como un sujeto a veces contradictorio, confuso, “desafinado” con el tono de la época. En sus escritos —diríamos, con ciertos reparos, en su forma de pensar y sus acciones— Oviedo no sigue sistemáticamente los “paradigmas” de su tiempo. Posiblemente porque, como hemos indicado, carece de una formación intelectual formal. No ha asistido, como Bartolomé de las Casas o Hernán Cortes, a la escuela de Salamanca, y por lo mismo, tampoco ha accedido al “canon intelectual” de su tiempo. Oviedo es, ya lo hemos dicho, un autodidacta y por lo mismo una aproximación a su relación con la escritura no puede, creemos, iniciarse desde la “alta cultura”. Nuestra propuesta de lectura, por el contrario, plantea indagar la relación desde “abajo”: como muestra su biografía, es desde el servicio, desde la subordinación al poder y desde dentro de éste donde Oviedo inicia su relación con la escritura. Asimismo, como intentaremos ver en lo que queda del capítulo, serán estas condiciones de emergencia de la escritura de Oviedo las que nos permiten entender ciertos recursos autoritativos que presenta su escritura indiana, así como cierta dimensión política de su obra.

#### *La escritura notarial: autorización, producción de la verdad y diferencia cultural*

Es justamente desde el servicio, servicio a la nobleza, que Oviedo va a iniciar una fructífera relación con la escritura. Sin perjuicio de que, como vimos en su biografía, su convivencia con la vida cortesana y su periplo italiano le hayan entregado implícitamente cierta educación en la *realpolitik* gubernamental, la dimensión escrituraria de la formación de Oviedo posee un punto de inflexión cuando hacia 1495 adquiere, al servicio del príncipe don Juan, el cargo de mozo de cámara de llaves. Como vimos anteriormente,

---

<sup>179</sup> Dice Hernández “para la comprensión integral de esta idea del gran cronista de Indias, no existe más posibilidad que situarlo en los supuestos condicionantes de la época vivida” (Hérmendez 1983:48)

este oficio contemplaba entre otras cosas tener a su cuidado un grueso libro (llamado manual o diornal) que a diario debía ser llenado minuciosamente con las cosas que entraban y salían de la cámara, así como con un registro de los otros libros de la misma cámara. Todo lo que el mozo de cámara de llaves escribía, todo lo que el libro registraba, era firmado a su vez por el escribano de la cámara. Es indudable que la escritura periódica y sostenida en el tiempo, hizo de Oviedo un letrado, en el sentido estricto de haber pulido su lecto-escritura; pero además, como plantea Fabregat (2006), la tarea de mozo a cargo de las llaves implicaba una suerte de aprendizaje en el oficio notarial. Y aunque este “aprendizaje” sea breve y se vea abruptamente interrumpido cuando en 1497 Don Juan muera y Oviedo deba abandonar la Corte, no hay duda que los trabajos notariales marcan fuertemente su relación con la escritura. Es esta dimensión del oficio, que acompaña a Oviedo a lo largo de su vida, la que nos interesa profundizar. Pero ¿qué significan los oficios notariales para el siglo XVI español?

Al menos desde los intentos llevados a cabo en el siglo XIII por Alfonso X para formalizar el confuso conjunto de leyes consuetudinarias que atiborraban el horizonte castellano, las *Ars Notariae*, sistematizadas por la Escuela de Bolonia, fueron introducidas en la península (Riesco 2005:244). En procesos lento y rugoso que duró hasta el siglo XVI, el escribano pasó de ser un sujeto privado a un funcionario público, cuya principal función era garantizar la fe pública. “Al oficio de simple *scriptor*, *scriba*, *scribanus*, *escribiente* o *amanuense*, vinculado a una institución o a una autoridad, y a las personas que ejercen tal profesión, el Poder Público los eleva de categoría, dotándolos de facultades y privilegios especiales y a sus actuaciones, tanto administrativas como judiciales y extrajudiciales, les otorga reconocimiento y valor oficial y público: *scribanus-notarius publicus* y a la *carta-documento*, escriturada por cualquiera de estos profesionales responsables y garantes de la fe pública, la califica de instrumento jurídico probativo y válido ante la ley, la administración y los tribunales de justicia, equivalente a documento público y no a simple escrito histórico-testimonial” (Riesco 2005:265). En una sociedad donde la ley no estaba del todo clara, el ejercicio notarial contribuía en el largo plazo a la formalización progresiva del derecho (Grossi 1996); pero en el corto, en la vida cotidiana, daba seguridad a una ciudadanía muchas veces ignorante de la palabra escrita y que depositaba en el documento escriturado su fe en la legalidad. Así, “el notariado, las escribanías-notarías y los notarios del s. XVI [...] contribuyeron eficazmente a dar estabilidad, sosiego y tranquilidad a los distintos estamentos de la sociedad y a la ciudadanía, evitando el fraude, la incertidumbre e inseguridad jurídica y político—

administrativa, a que se vio sometida la Corona de Castilla y sus dilatados reinos a raíz de la muerte de Dña. Isabel I de Castilla (a. 1504)” (Riesco 2005:244).

Visto así, ante el trasfondo de la labor notarial castellano, el aprendizaje que adquirió Oviedo como mozo de cámara de llaves no se limitaba al simple ejercicio cotidiano de la escritura, sino que abría una ventana hacia el problema de la construcción de la verdad. En efecto, al estar autorizado por el monarca, el escribano—notario público se transformaba en un productor de legalidad, “de instrumento(s) jurídico(s) probativo(s) y válido(s) ante la ley, la administración y los tribunales de justicia”, es decir, en productor de las versiones “verdaderas” de los acontecimientos ante los cuales había sido testigo (de fe pública). Ahora bien, no está del todo claro que en este periodo “pedagógico” de su vida Oviedo se haya interiorizado completamente con esta dimensión de la labor notarial. Como vimos, una vez muerto don Juan, Oviedo iniciará un periplo por Italia intentando revincularse a la vida cortesana. Sin embargo, cuando regresa a la Península en 1502 no pasarán muchos años hasta que ejerza por primera vez actividades ligadas a la labor notarial.

Aunque su primera designación oficial en un cargo escribanil es de 1506, Jesús Carrillo (2004:33) asegura que desde 1503 Oviedo ya ejerce deberes notariales y administrativo en la corte real. Sin embargo, más allá de cuando haya efectivamente iniciado sus actividades notariales, lo interesante de la designación de 1506 es, por así decirlo, el campo en el cual se desarrolla. Como vimos en la biografía, en 26 de septiembre de ese año Oviedo será nombrado “Apostólico Notarius”, es decir notario público de la autoridad apostólica, cargo que era vigente “en todas las partes donde se nombre y alabe a Jesucristo”. Como tal, Oviedo servía de notario y secretario al obispo don Diego Ramírez Guzmán, así como al consejo de la Santa Inquisición española. A nuestro modo de ver, este periodo marca un segundo punto de inflexión en el aprendizaje de Oviedo en la escritura del poder. Aunque con otro rango social, nuevamente Oviedo ocupa un lugar subordinado: no es el inquisidor, y sin embargo, su escritura, en tanto escritura notarial produce y cristaliza una verdad.

Ahora bien, nos gustaría detenernos en este aspecto ya que, creemos, la variable inquisitorial de la escritura notarial profundiza el problema de la escritura y su relación con el poder y la autoridad. En el marco de la discusión que se dio en los años ochenta en torno a la representación etnográfica, Renato Rosaldo (1991)<sup>180</sup> indagó por primera vez

---

<sup>180</sup> Renato Rosaldo, *Desde la puerta de la tienda de campaña: el investigador de campo y el inquisidor*, en *Retóricas de la Antropología* (J. Clifford y G. Marcus editores, primera edición en inglés, 1985).

los vínculos entre la figura del antropólogo y la del inquisidor<sup>181</sup>. Su trabajo buscaba iluminar las semejanzas entre ambos mediante la comparación de *The Nuer* de Evans-Pritchard y *Montaillou* de Le Roy Ladurie. Si el primero pertenecía a un texto de la antropología clásica, este último estudiaba a los campesinos de Montaillou mediante los textos que produjo el inquisidor Fournier en el siglo XVI. Aunque Rosaldo no la hace explícita, es evidente que esta comparación del antropólogo con inquisidor se encuentra mediada por el trabajo del investigador (en este caso, el del historiador Le Roy Ladurie) que escribe sobre los campesinos a partir de los informes inquisitoriales; lo que implica, en última instancia, que a momentos su crítica se dirija a la figura del inquisidor, y en otros, al historiador que hace uso de ésta información.

Pues bien, sin perjuicio de lo anterior, Rosaldo plantea establecer un paralelo entre las estrategias narrativas de ambos textos, recalcando la dimensión antropológica que utiliza Le Roy Ladurie para hacer frente al problema de la desigualdad de poder que existe entre el inquisidor y los campesinos. La primera estrategia que Rosaldo destaca es la idea de la objetividad de Fournier (comparable a la objetividad científica a la que apela habitualmente la antropología): Le Roy Ladurie presenta a Fournier “como un inquisidor infatigable en la búsqueda de la información. [...] La relación de datos y de número, datos uno detrás de otro a la manera de los resultados deportivos, no tiene sino el objeto de persuadir a los lectores de la objetividad y la medida, además de la autoridad, con que la Inquisición llevaba sus asuntos. El inquisidor, de acuerdo con el investigador, fue más un instrumento para obtener información que un hombre enajenado por la voluntad de hacer que supuestos herejes” (Rosaldo 1991:127).

En segundo lugar, Rosaldo hace notar que si bien Le Roy Ladurie dan cuenta del contexto de dominación en el cual se produce la información, recurre a la estrategia (que califica como antropológica) de relegar sólo “a la introducción a ciertos pasajes las discusiones que suscita la política de la dominación en el aprehendimiento, en el conocimiento que de las gentes estudiadas se hace. El texto, por ello, no ofrece una discusión abierta, no vuelve sobre sí mismo para referir cómo ha sido elaborado. Aposentado en su autoridad, Le Roy Ladurie cubre esa revelación introductoria del *Montaillou* so pretexto de haberse basado en un documento religioso, de represión religiosa” (Rosaldo 1991:129). En este sentido, y vinculado a la primera estrategia, se intenta superar el contexto de la dominación en la producción de la información

---

<sup>181</sup> Aunque por ahora nos interesa la figura del inquisidor, consideramos que la comparación establecida por Rosaldo es del todo pertinente para nuestro estudio de Oviedo, por lo que volveremos a ella más adelante.

planteando la fidelidad de dato, su credibilidad, por sobre las posibles contaminaciones contextuales. Así, “el narrador Evans-Pritchard se describe como el investigador de campo en su condición de hombre que mantiene su frialdad de mente y su buen juicio hasta en las más difíciles condiciones” (1991:140).

Es en parte esta certificación de la calidad del investigador de campo/inquisidor la que establece a su vez una tercera estrategia narrativa, a saber, aquella que legitima y prioriza sólo un tipo de información por ser producto de una experiencia en primera persona, el haber “estado allí” tan propio a la narrativa antropológica (Geertz 1989:11-34): “Evans-Pritchard no deja de repetir, una vez y otra, que él estaba ahí, en el lugar de los hechos narrados, y sus lectores no... Sólo él puede describir los modos de vida de los nuer. Irónico y enteradillo, Evans-Pritchard no ha hecho sino presentar su trabajo de campo en forma igualmente autoritaria a la demostrada por Le Roy Ladurie al tomar a Fournier como fuente suprema de información” (Rosaldo 1991:140-1).

Una última estrategia trabajada por Rosaldo tiene que ver con la caracterización que tanto Evans-Pritchard como Le Roy Ladurie (a partir de Fournier) hacen de las sociedades que investigan. Para Rosaldo ambos autores identifican “a sus personajes, no mediante la definición de sus formas de vida, sino a través de unas muy deslumbrantes carencias” Rosaldo (1991:134), ya sea de la tecnología o de los modos de estratificación social; es decir, enmarcan a dichas poblaciones dentro del paradigma antropológico de lo “primitivo”. Ahora bien, Rosaldo plantea que estos “negativos vacíos” producen en sus narrativas “luminosas fotografías”, pues junto al tópico de la carencia erigen una suerte de utopía: “curiosamente, tanto el etnógrafo como el historiador llegan a proferir asertos semejantes; por ejemplo, en lo que toca al pastoreo trashumante como génesis de los valores democráticos, del acusado individualismo, del orgullo fiero, del espíritu guerrero” (1991:148). Rosaldo intenta dar una explicación a esta valoración positiva que tanto Evans-Pritchard como Le Roy Ladurie hacen de la población estudiada bajo la idea de pastoreo. Volviendo al problema del contexto de dominación en la producción de información, plantea que la identificación positiva<sup>182</sup> que ambos autores establecen se debe nuevamente a un intento de cerrar la brecha que hay entre el antropólogo/inquisidor y las poblaciones investigadas, a fin de “suprimir las interrelaciones entre el poder y el conocimiento” (1991:150).

---

<sup>182</sup> Identificación, también, en un sentido fuerte: “no es de extrañar que con mucha frecuencia use el etnógrafo un tono evocativo para referirse a ‘mi gente’, a ‘mi aldea’, queriendo hablar, naturalmente, de la gente y de los lugares en donde llevará a cabo su investigación, su trabajo de campo” (Rosaldo 1991:149)

Ante el problema que nos interesa, el trabajo de Rosaldo permite profundizar en algunas dimensiones del oficio notarial, particularmente en su variante apostólica inquisitorial. Aun cuando, como ya dijimos, Oviedo no es el inquisidor mismo, sino que ocupa un cargo escribanil subordinado a aquel, no deja de ser pertinente pensar la narrativa inquisitorial como parte de constitutiva del oficio, toda vez que el archivo del inquisidor se encuentra inevitablemente mediado por la escritura de sus secretarios y notarios.

Pues bien, si el oficio notarial público hace visible a partir de la idea de fe pública la serie que vincula testimonio (testigo)/escritura con la producción de legalidad y verdad, en la versión inquisitorial se introduce (o más bien se visibiliza) la dimensión de poder que rodea a esta producción. Como no se cansa de repetir Rosaldo, la actividad del inquisidor (tanto como la del antropólogo) se da en una asimetría de poder, específicamente en un contexto de dominación<sup>183</sup>, en el cual el inquisidor no sólo da fe de una situación produciendo una verdad/legalidad, sino que orienta sus energías en inquirirla, en indagarla en busca de algo que en principio desconocería. Por eso, la desigualdad de poder no se produce en contextos homogéneos al inquisidor, sino en aquellos que se enfrentan a la alteridad. En este sentido, resulta paradójico que Rosaldo, viniendo desde la antropología, no problematice esta distancia como diferencia cultural y sólo se enfoque en la desigualdad de poder, como una más de las múltiples que se pueden producir al interior de un mismo grupo. De este modo, Rosaldo reduce su argumentación sobre la distancia que el inquisidor mantiene con la población estudiada a un doble movimiento de primitivización y reapropiación utópica, que si bien da cuenta del contexto de dominación poco habla de las distancias culturales que los separan.

Curiosamente, es un historiador, Carlo Ginzburg (2010)<sup>184</sup>, quien a partir de la misma analogía profundiza en la distancia cultural que separa al inquisidor y al antropólogo de las poblaciones por ellos investigadas. Aunque el fin del texto es similar al de Rosaldo, en tanto intenta establecer algunas implicaciones de la analogía, el encuadramiento del problema difiere un tanto: si Rosaldo exploraba las narrativas para plantear cómo antropólogos e historiadores (/inquisidores) intentaban minimizar el contexto de dominación en busca de una objetivación de su trabajo, Ginzburg indaga

---

<sup>183</sup> Aun cuando la actividad del notario público también se realice en el contexto de una asimetría del poder — pues él, como letrado y depositario de la fe pública es, frente a los ciudadanos que recurren a sus servicios, el único facultado para producir legalidad—, en el caso inquisitorial esta es de grado distinto ya que el inquisidor (y sus notarios) son cualitativamente distintos a sus investigados.

<sup>184</sup> Carlo Ginzburg, *El inquisidor como antropólogo*, en *El hilo y las huellas*, lo verdadero, lo falso y lo ficticio (primer edición en italiano, 1989)

sobre la posibilidad que posee el historiador de, a pesar del contexto de dominación en la que se produce el registro, acceder a la alteridad cultural con la que tanto el antropólogo como el inquisidor se relacionan<sup>185</sup>.

Ginzburg asume la dimensión textual que poseen los registros del antropólogo y del inquisidor, y en cuanto tal plantea que son intrínsecamente dialógicos. “La estructura dialógica puede ser explícita, como la serie de preguntas y respuestas que marcan el pulso de un proceso inquisitorial o una transcripción de las conversaciones entre un antropólogo y su informante. Pero también pueden ser implícitas, como las notas etnográficas que describen un rito, un mito o un instrumento. La esencia de lo que denominamos “actitud antropológica” —esto es, la confrontación prolongada entre culturas diferentes— presupone una perspectiva dialógica” (2010:401). Ahora bien, la dificultad de confiar en dicho registro se produce cada vez que se tiene conciencia del contexto de dominación en el que se produjo pues —como plantea Ginzburg para el registro inquisitorial— ante la presión (física y psicológica) ejercida sobre los imputados sus respuestas suelen ser consistentes con la pregunta de los inquisidores, instaurando una suerte de monólogo.

La estrategia que propone Ginzburg para superar la brecha de la asimetría del poder es, de algún modo, inversa a la de Rosaldo. Si éste desconfiaba de las intenciones del antropólogo y el inquisidor (/historiador), que hacían verse como individuos probos e inocentes, empeñados en la búsqueda de la verdad, a fin de ocultar el contexto de dominación en el que se producía la información; Ginzburg asume que dicho contexto es una condición dada, y aun cuando por ello inquisidores y antropólogos nunca hayan accedido completamente a la alteridad, su intención de hacerlo debe ser tomada en serio. De este modo, nos obliga a desviar la atención a aquellos detalles, guiños y interrupciones que ocasionalmente acompañan al monólogo inquisitorial:

“No sólo palabras, sino gestos, silencios, reacciones casi imperceptibles como un repentino rubor fueron registrados por los notarios del Santo Oficio con puntillosa minucia. Ante los ojos profundamente recelosos de los inquisidores, cualquier nimio indicio podía sugerir una vía para llegar a la verdad. Desde luego, esos documentos no son neutrales; la

---

<sup>185</sup> Probablemente esta diferencia en perspectivas responda a las inquietudes que tanto la antropología como la historia debatían disciplinariamente en la década de 1980. Si para la antropología el contexto de dominación de su producción narrativa era iluminado por la evidente asimetría del inquisidor, la dificultad de aproximarse a la alteridad cultural iluminaba a la historia sobre cómo aproximarse a los textos inquisitoriales. Posiblemente, por la misma razón, Ginzburg —con más conciencia que Rosaldo— explicita que la analogía entre el antropólogo y el inquisidor se encuentra inevitablemente mediada por el historiador, que interpreta el registro inquisitorial.

información que nos proporcionan no es 'objetiva' bajo ningún aspecto. Deben ser leídos como productos de una relación específica, de honda desigualdad. Para descifrarlos, debemos aprender a captar por detrás de la superficie tersa del texto, un sutil juego de amenazas y miedos, de asaltos y retiradas. Debemos aprender a desenredar los abigarrados hilos que constituían el entramado de esos diálogos" (Ginzburg 2010:403-4).

Ahora bien, al margen del eco explícito que hace de la "descripción densa" de Geertz, Ginzburg plantea que tomarse en serio la intención investigativa de inquisidores y notarios no se limita a la interpretación de un registro detallado, sino que también implica asumir que ellos buscaban comprender el contenido de los relatos que los acusados de brujería o herejía elaboraban sobre sus prácticas: "ellos traducían —o, mejor dicho, transponían a un código distinto y menos ambiguo— creencias sustancialmente ajenas a su cultura. [...] Nuestra tarea de intérpretes parece tanto más fácil cuando, como en el caso de los *benandanti*, los inquisidores no entendían. En cambio, cuando entendían (o, como fuere, entendían un poco más), la dimensión dialógica del proceso se atenúa o llega aún a desaparecer" (Ginzburg 2010:407). Poner en valor esta intención interpretativa significa no sólo ponderar la idea de que los inquisidores (y sus notarios) "contaminan" la cultura alterna mediante sus interpretaciones, sino que por el contrario implica también reconocer "la agudeza antropológica de los inquisidores" que muchas veces iluminaba dicha alteridad.

El relevo de la diferencia cultural entrega un contenido específico a lo que con Rosaldo habíamos caracterizado simplemente como contexto de dominación. En la analogía establecida por Ginzburg, el inquisidor y sus notarios, en tanto antropólogos premodernos, no sólo se enfrentan a la diferencia producida por la asimetría de poder, sino que orientan sus esfuerzos a comprender una alteridad cultural a fin de determinar las razones de su herejía y, eventualmente, rectificarla. Por otra parte, en términos textuales, el oficio de notario apostólico introduce además una nueva dimensión escritural: si el notario público constata y da fe de una situación a la que comparece como testigo, el escribano inquisitorial debe además registrar cada detalle de lo que presencia pues en ellos pueden estar, eventualmente, los indicios de la herejía.

Aunque no nos es posible determinar el nivel de conciencia con que Oviedo se enfrenta a esta fase formativa de su escritura, la revisión de los oficios notariales y sus variantes apostólicas inquisitoriales abren una serie de problemas desde los cuales pensar su escritura indiana. Desde que en 1495 establezca sus primeros contactos con el oficio notarial hasta que en 1532 adquiera el mandato real de escribir la crónica indiana,

Oviedo ejercerá casi ininterrumpidamente —a excepción de su periplo italiano y los primeros años de regreso a la península— el oficio escribanil. Como vimos en la primera parte de este capítulo, luego de trabajar como notario apostólico Oviedo adquiere en 1507 una notaría pública de número de Madrid. Y cuando en 1514 zarpa al Nuevo Mundo junto a la expedición de Pedrarias, lo hace acumulando entre otros cargos los de escribanía de mina y del crimen y juzgado, ambos por delegación de Lope de Conchillos. Pero Oviedo no renuncia —al menos nominalmente— a sus anteriores oficios notariales y así lo deja estampado, es decir, legalizado como jurídicamente cierto cuando elabora el testamento de Pedrarias.

### *La escritura histórica: legitimación social y escritura oficial*

La práctica escribanil enseña a Oviedo una lógica de autorización escritural. Ya sea desde el simple testimonio o por métodos más complejos como la indagación a la alteridad, la escritura notarial produce una verdad jurídica. Sin embargo, aunque el siglo XVI dependa de los escribanos para asegurar cierta confianza y estabilidad, la práctica notarial no cuenta con la suficiente legitimidad social. Como plantea Riesco junto con la oficialización y proliferación de los oficios escribaniles se produjo un “descrédito de escribanos y notarios [debido] a una funesta inflación de los oficios públicos y escribaniles que, separados de los beneficios y rentas anejas al desempeño de la función y ejercicio personal, vacían de contenido e importancia los oficios, sublimando exclusivamente la categoría social del cargo y la productividad económica y rediticia vinculada a los mismo” (Riesco 2005:247).

Por eso, la dimensión notarial no es la única fuente que nutre su escritura indiana. Junto a la notarial, que es una escritura que versa en la construcción de la verdad sobre los otros, existe una segunda línea de procedencia —quizás un tanto más débil— que nutre su genealogía textual. Según nos cuenta el mismo Oviedo en la dedicatoria que realiza a Carlos V en su *Sumario*, desde una edad ridículamente temprana se habría introducido en la narración histórica, mediante la escritura de crónicas sobre hechos acontecidos en Castilla que le eran contemporáneos: “todo lo cual, y muchas otras cosas de esta calidad, muy mas copiosamente yo tengo escrito, y está en los originales y crónica que yo escribo desde que tuve edad para ocuparme en semejante materia, así de lo que pasó en España del año de 1490 años hasta aquí, como fuera de ella, en las partes y reinos que yo he estado; distinguiendo la crónica y vidas de los Católicos reyes don

Fernando y doña Isabel, de gloriosas memorias, hasta el fin de sus días, de lo que después de vuestra bienaventurada sucesión se ha ofrecido” (Fernández de Oviedo 2006:77-8).

Si bien es poco probable que a los doce años de edad haya escrito minuciosas crónicas sobre los acontecimientos sociales y políticos que transcurrían a su alrededor, esta enunciación da cuenta de un intento por inscribir la genealogía escrituraria del Sumario en la historiografía oficial de la Corona de Castilla. En efecto, desde finales del siglo XV existía una necesidad por parte de los Reyes Católicos por construir un discurso histórico centralizado. Como vimos en el capítulo anterior, la unión de las Coronas de Castilla y León con la de Aragón era un producto de las circunstancias, y ante sus planteamientos de una supremacía política y los intentos de hegemonizar la Península y Europa, se volvía imperativo construir estrategias que legitimaran esta situación mediante.

Desde la asunción de los Reyes Católicos, esta historiografía se había desarrollado en la pluma de Hernando del Pulgar (1436-1492), a quien se le había encargado escribir la *Crónica de los Señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y de Aragón*. Sin embargo, en 1492 Pulgar muere, dejando la crónica inconclusa y, lo que es más importante, una crisis en la historiografía oficial del reino<sup>186</sup>. Según plantea Carrillo (2004) la muerte del cronista impuso también la reorganización del material que éste había dejado, y dio espacio a abrir un debate de cómo tenía que ser la crónica futura del reino. La principal consecuencia de este giro fue que la Corona (específicamente Fernando el Católico) dejó de confiar la historiografía en un sólo cronista. Así, la nueva historiografía oficial descansó en “cronistas reales, o bien de extranjeros, tales como Lucio Marineo Sículo (1460-1533) y Pedro Mártir de Anglería (1457-1526), o de individuos formados en Italia y totalmente ajenos al ámbito de la clase letrada tradicional de los Trastámara, caso de Antonio de Nebrija (1441-1522) y Gonzalo de Ayora (1466-1538). El rasgo que compartían unos y otros era su participación en una corriente intelectual, el humanismo, que estaba cobrando una creciente presencia en el contexto diplomático, especialmente en Italia, donde la monarquía fernandina tenía tantos intereses por aquel entonces” (Carrillo 2004:44).

Sin embargo, la diversidad de cronistas minó constantemente los intereses de Fernando el Católico por producir un discurso sólido y homogéneo. En parte porque dicha diversidad produjo versiones encontradas, pero también, porque la carrera de cronista

---

<sup>186</sup> En este sentido, la fecha de 1490 que plantea Oviedo para el inicio de su escritura es particularmente sugerente, ya es el mismo año en que la crónica de Hernando del Pulgar sobre los Reyes Católicos queda detenida.

real se hizo inestable, impidiendo de pudieran terminar los ambiciosos proyectos historiográficos que proponían a la Corona. Además, la expansión de los reinos y el advenimiento del imperio, puso en crisis los modos tradicionales de interpretar el reino. Con todo, a ojos del propio Oviedo, esta diversidad de cronistas era un hecho necesario para compensar la naturaleza sectaria de la escritura histórica: “ya que sabéis vos que el mundo está lleno de fraudes y sabéis que todos los hombres no entienden en las cosas de la misma manera y, por eso, los reyes y grandes príncipes suelen tener no uno sino muchos historiadores” (Oviedo en Carrillo 2004:50).

La cita de Oviedo apunta a dos objetivos: por un lado, legitimar su propia escritura como una variante más al servicio del rey Fernando; por el otro, aludir al debate que liga verdad y política. Respecto a lo primero, y según nos cuenta Oviedo, su carrera como cronista corre a la par de sus prácticas notariales. Como vimos, Oviedo afirma que en 1505, un año después de que muere la reina Isabel y con motivo de las Cortes de Toro, el mismo Fernando el Católico le habría pedido que investigara y escribiera sobre los reyes de España. Aunque no nos es posible determinar la veracidad del hecho, es interesante constatar cómo Oviedo intenta inscribirse en el giro que —desde la muerte de Pulgar— realizaba la historiografía española, ubicándose en el concierto de grandes humanistas<sup>187</sup>.

Respecto al segundo punto, y aunque de un modo distinto que el escribanil, el trabajo del historiador también remite para Oviedo al problema de la verdad. Aquí ya no estamos ante la producción de la verdad que hace el notario al actuar como ministro de fe pública y estampar su firma, sino más bien surge el problema de la fidelidad de lo escrito respecto a los sucesos. Como plantea el propio Oviedo en su descripción del oficio del historiador, al ser ésta una tarea de nemotecnia, el oficio del cronista se juega en la pureza del dato (“objetivo”, diríamos modernamente, por tanto “verdadero”); y no en la prosa que engalana la escritura, simple retórica que puede comúnmente llevarnos a la distorsión de los hechos o a obliterar la carencia de los mismos<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> A su vez, presenciamos la emergencia en Oviedo de una producción escritural con alto valor de cambio. En efecto, cuando en 1518 intenta congraciarse con Lope de Conchillo para recuperar sus prebendas en India, le ofrecerá su *Genealogía de los Reyes de Castilla* (que posteriormente publica en 1532, ya muerto Conchillos, como el *Catálogo Real e Imperial de Castilla*), el cual es recibido con gran éxito.

<sup>188</sup> Oviedo se refiere al oficio del cronista en su *Libro de cámara del príncipe don Juan*, donde dice: “historiadores e cronistas son en la Casa Real ofiçio muy preeminente, e el mismo título dize qué tal ha de ser e de qué habilidad el que tal ofiçio exerçitare, pues ha de escrevir la vida e discursos de las personas reales —e suçesos de los tiempos— con la verdad e limpieza que se requiere. Ofiçio es de evangelista, e conviene que esté en persona que tema a Dios, porque ha de tractar de cosas muy importantes, e dévelas dezir, no tanto arrimándose a la eloquencia e *dulçura de las palabras*, ni *contentamiento de las orejas del vulgo* e ornamento retórico, quanto a la medula, e puridad e valor de la verdad, llanamente, e sin rodeos ni abundancia de palabras *suplicando la verdad donde les faltare la información, sino que siempre tengan el campo por sí y la materia muy bien entendida e çertificada*, pues que son memorias que han de turare más

Ahora, si existe esta posibilidad de escribir historias y crónicas distorsionadas es porque la historiografía posee inevitablemente una dimensión política. Como artefacto nemotécnico, las historias y crónicas inscriben los hitos del colectivo para que individuos posteriores (en primer lugar, los monarcas), que no los vivieron personalmente, tengan memoria de ellos. Es justamente esta distancia la que permite introducir la politicidad de la crónica. Al margen de la escritura oficial que defiende los intereses de la Corona, en la crónica anónima existen —para Oviedo— tres actitudes posibles: la primera, complaciente al poder, escribe “con buen celo” para la recreación y memoria de la monarquía; la segunda, con mal celo, lo hace para injuriarla, “por morder y deseando que por sus maliciosos renglones haya memoria de lo que tales quieren decir”, es decir, busca imponer un discurso disidente o al menos establecer una versión alternativa a la historia oficial; y por último, Oviedo pretende la existencia de una tercera escritura, que al margen de la contingencia política, hace “un memorial verdadero de lo que pasa” según lo ve o es informado.

Aun cuando Oviedo ubique su producción escritural en la tercera versión, es decir, en la “objetiva”, el sólo hecho de dar cuenta de las otras dos hace explícito un reconocimiento de cierta politicidad que tendría la escritura histórica, toda vez que ésta podría ser utilizada para construir una “memoria” divergente de la oficial. Por lo mismo, y auto conspirando contra sus pretensiones, el propio Oviedo pondría implícitamente en cuestión la posibilidad de establecer una escritura completamente sustraída a dicha politicidad. Como ha hecho ver White, existiría una política específica toda escritura histórica, a la cual llama la política de la interpretación. Ésta “surge en aquellas prácticas interpretativas ostensiblemente más alejadas de las inquietudes patentemente políticas, prácticas realizadas bajo la égida de una búsqueda de la verdad puramente desinteresada o de una indagación en la naturaleza de las cosas que parece carecer de toda relevancia política” (1992:76). No obstante, al presuponer la interpretación a la política como condición de posibilidad para que ocurra socialmente, se hace impensable acceder a una interpretación “pura” que esté completamente desligada de la representación política; por lo cual —plantea White— que “una de las cosas que uno

---

que los reyes e vida del príncipe de quien escribieren e sirven; pues que sabemos cierto que es poco el número de los que llevan salario por coronistas, e incontables los ocultos que cuentan e escriben las vidas de las personas reales sin algún interés ni premio más de por su placer *unos, con buen zelo, para su recreación e memoria; otros, con malo, por morder e deseando que por sus maliciosos renglones haya memoria de lo que los tales quieren dezir, en daño de quien no lo devrían hazer; e otros que ni con buen zelo ni malo —apuntan sus comentarios, sin afición alguna, ni amor ni temor de ombre mortal— hazen un memorial verdadero de lo que pasa según lo ven o son informados*” (Fernández de Oviedo 2006:162-3)

aprende del estudio de la historia es que ese estudio no es nunca inocente, desde el punto de vista ideológico o de otro tipo, se aborde desde la perspectiva política de la izquierda, de la derecha o del centro” (1992:101).

Ahora bien, no es ésta la dimensión de la política que apuntamos cuando decimos que la obra indiana de Oviedo debe ser leída políticamente. Sin perjuicio a que la politicidad implícitamente relevada por Oviedo sea constitutiva de toda crónica histórica, nuestra propuesta plantea que su obra indiana emerge en la confluencia de las dos prácticas escriturales que hemos revisado. Nacidas desde una posición subordinada, creemos que cruce de ambas escrituras produce una nueva posición de autoridad que le permite a Oviedo no sólo escribir sobre el Nuevo Mundo, sino que hacer una propuesta sobre su ordenamiento específico.

### *La escritura como inscripción política del Nuevo Mundo*

*“Amérigo Vespucci el Descubridor llega del Mar. De pie, y revestido con coraza, como un cruzado, lleva las armas europeas del sentido y tiene tras de sí los navíos que traerán a Occidente los tesoros de un paraíso. Frente a él, la india América, mujer acostada, desnuda, presencia la innominada de la diferencia, el cuerpo que despierta en un espacio de vegetaciones y animales exóticos. Escena inaugural. Después de ese momento de estupor en ese umbral flaqueado por una columnata de árboles, el conquistador va a escribir el cuerpo de la otra y trazar en él su propia historia. Va a hacer de ella el cuerpo historiado —el blasón— de sus trabajos y de sus fantasmas. Ella será América ‘latina’.*

*Esta imagen erótica y guerrera tiene un valor casi mítico, pues representa el comienzo de un nuevo funcionamiento occidental de la escritura. Ciertamente, la escena de Jar Van der Straet revela la sorpresa ante esta tierra que Vespucci captó claramente, el primero de todos, como una nuova terra todavía inexistente en los mapas — un cuerpo desconocido destinado a llevar el nombre de su inventor (Amerigo). Pero lo que se esboza de esta manera es una colonización del cuerpo por el discurso del poder, la escritura conquistadora que va a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental. Esta escritura transforma el espacio del otro en un campo de expansión para un sistema de producción” (De Certeau 2010:11-2)*

Como plantea De Certeau en alusión a la alegoría de *Jar Van der Straet*, y concordancia con lo que planteamos en el capítulo anterior, el Nuevo Mundo se presenta

ante la conciencia europea como espacio en blanco, vacío, dispuesto a ser marcado — entre otras cosas— por la escritura. Sin embargo, y aunque la imagen es poderosa, el llenado de esas páginas en blanco no fue un suceso inmediato, que ocurriese en el mismo momento que Vespuccio o Colón pisaran el Nuevo Mundo. Por el contrario fue un proceso lento, ligado a la colonización simbólica que los conquistadores tuvieron que hacer del espacio ocupado.

Al igual como el “descubrimiento” no fue entendido como tal, sino como una prolongación de la expansión territorial que la Corona de Castilla llevaba a cabo en la “reconquista”, la escritura indiana de Oviedo no emergió en un primer momento como una escritura política colonizadora, sino más bien fue una prolongación de las prácticas notariales que venía desarrollando en España. En efecto, como vimos anteriormente, Oviedo llega al Nuevo Mundo ejerciendo, entre otros, el cargo de escribano (de minas y de crimen y juzgado) y con el encargo explícito de Lope de Conchillos de tener mucho cuidado y diligencia con los “libros, procesos y escrituras” en los que debía “escribir muy largamente todo lo que conviniera al servicio de su alteza y al buen ejercicio y administración de lo que lleváis a cargo”.

Es justamente la concentración de cargos, en su mayoría delegados por Conchillo, lo que va a permitirle poseer rápidamente una visión totalizadora del funcionamiento colonial indiano en Tierra Firme y generar desde allí una inicial aproximación “política” a las Indias. Sin embargo esta primera entrada política no se vincula a su obra indiana. Bastante más doméstica, la preocupación de Oviedo radica en denunciar el mal gobierno de Pedrarias en el Darién. Aunque no está claro que ésta haya sido la razón de su corta estancia en el Nuevo Mundo, tras poco más de un año (en 1515) Oviedo regresa a Europa, donde se quedará al menos los cinco años siguientes.

Como ya hemos revisado en la primera parte del capítulo, es interesante destacar que a la publicación del *Sumario* en 1526 Oviedo no ha vivido largos períodos en el Nuevo Mundo. Junto a su primera estancia, Oviedo volverá al Darién por un agitado lapso de tres años en los que, sin dejar sus antiguos cargos (incluidos los notariales), fungirá como gobernador vicario de Santa María la Antigua al mismo tiempo que, como fundidor de oro, debe viajar a Panamá para servir al gobernador Pedrarias. Por consiguiente, cabe preguntarse una vez más ¿de dónde proviene la intensión de escribir dicho texto y plantear en el proyecto de un tratado general que después se convertirá en la *Historia general y natural de las Indias*?

Ya hemos dicho que la idea de escribir el *Sumario* se encuentra vinculada al hecho de que en 1525 el Consejo de Indias haya llamado a Oviedo a rendir un memorial sobre los conocimientos que poseía sobre el Nuevo Mundo. Este hecho, sin embargo, no es casual. El interés del Consejo por la realidad de las Indias probablemente surgió a partir del envío de indígenas y regalos que hiciera Hernán Cortés hacia 1520 al emperador Carlos V. Como plantea Bustamante (2000) este hito cambió completamente la imagen que se tenía en Europa de los indígenas del Nuevo Mundo, pues ante la prolijidad de las piezas artesanales traídas no cupo duda sobre la racionalidad y capacidad política de los mismos, y enviándosele en 1523 instrucciones de cómo tratarlos en tanto súbditos además de un requerimiento de información sobre el nuevo territorio.

La emergencia del propio Consejo de Indias en 1524 es producto de este nuevo interés que despiertan las posesiones ultramarinas. Como vimos en el capítulo anterior, al ubicarse como articulador de la administración indiana, el Consejo intenta reasumir aquellas atribuciones que, en la espontaneidad de la conquista, habían sido delegadas a los colonizadores. No obstante, y en tanto entidad centralizada, plantea la necesidad de establecer un registro detallado de sus órdenes y necesidad, creando un archivo acerca de los territorios y poblaciones sobre los que ejercía su administración. “Para tales fines [dice Bustamante] el Consejo de Indias aprovecharía una institución previa y de notable importancia que, a partir de ese momento, se puso bajo su jurisdicción: la Casa de Contratación de Sevilla (fundada en 1503). Institución que fue entonces sometida a progresiva reestructuración, dotándola —entre otras cosas— de un nuevo cargo, el de cosmógrafo mayor, otorgado en 1523 al portugués Diego Ribeiro y, lo que es más significativo, en 1524 a Alonso de Chaves” (2000:37). Ahora bien, junto con esta reestructuración, el Consejo de Indias despliega una voluntad de saber que incentiva la recolección sistemática de información sobre las Indias, y que se traduce en la instrucción de 1525 en la que se le ordenaba a Luis Ponce de León a elaborar una descripción de Nueva España.

Según muestra Bustamante, durante la primera mitad del siglo XVI la historia de las iniciativas de este tipo llevadas a cabo por el Consejo de Indias están signadas por el fracaso. Ponce de León muere al año siguiente de que le envían la instrucción, por lo que en 1527 ésta es traspasada a su sucesor, Marcos de Aguilar. Ese mismo año el Consejo dicta una cédula que ordena a los maestros y pilotos a enviar información detallada sobre sus rutas y descubrimientos a los cosmógrafos de la Casa de Contratación, dando cuenta de una primera voluntad oficial por delinear la totalidad del Nuevo Mundo. Sin embargo,

esta voluntad al parecer no tiene acogida ya que nueve años más tarde, en 1536, debe ser reiterada. Algo similar ocurre con la instrucción de Nueva España, que es abandonada por Aguilar y debe reiterarse en 1528, esta vez dirigida a Nuño de Guzmán y a la primera Audiencia de Nueva España. Por lo mismo, la nueva instrucción no confiaba en una sola fuente sino que solicitaba una información colegiada (tanto a la Audiencia, pero también al obispo y a los generales de las órdenes religiosas). Bustamante plantea que esta instrucción sirve de modelo para otras similares enviadas a prácticamente todo el nuevo continente: “nos son conocidas la enviada en octubre de 1528 a Tierra Firme; en marzo de 1530 a la Española; en 1531 a Venezuela (enero), al Nuevo Reino de Granada (abril) y a Nicaragua (sin indicación de mes); y en marzo de 1533 —la última— a Perú.” (Bustamante 2000:40). En 1532 aún no había respuesta a la última instrucción, por lo que el Consejo (re) ordenó su rápida ejecución. Para 1533, llegó la primera descripción de Nueva España, pero el mismo año el Consejo estimó que necesitaba información aún más precisa, por lo que en diciembre de ese año envió una nueva cédula (a Nueva España, Guatemala y posiblemente Tierra Firme), en la que ponía el énfasis en el registro particularizado del territorio, su población y sus costumbres:

“Porque queremos tener entera noticia de las cosas de essa tierra y calidades della, vos mando que [...] hagays hazer una muy larga y particular relación de la grandeza de essa tierra, ansi de ancho como de largo, y de sus límites, poniéndolos muy especificadamente por sus nombres propios, y como se confina y amojona por ellos, y ansi mismo de las calidades y estrañezas que en ella ay, particularizando las de cada pueblo por si, y que poblaciones de gentes ay en ella de los naturales, poniendo sus ritos y costumbres particularmente, y ansi mismo que vezinos y moradores Españoles ay en ella, y donde vive cada uno, y quantos dellos son casados con Españoles, y con Indias, y quantos por casar, y que puertos y rios tienen, y que edificios ay hechos, y que animales y aues se crian en ella, y de que calidad son, y assi hecha y firmada de vuestros nombres, la embiad ante nos al nuestro Consejo de las Indias” (Consejo de Indias en Bustamante 2000:44).

Es en esta voluntad del Consejo de Indias donde hay que buscar la petición de que Oviedo rindiese memorial, la posterior emergencia del *Sumario* y, por último, la ratificación de su empresa mayor, la escritura de su *Historia general*. Como plantea Bustamante, “las cédulas de 1533 se promulgaron casi al mismo tiempo que el Consejo de Indias expresó —por primera vez— la necesidad de disponer de una crónica oficial. Se trata todavía de una expresión algo vaga y no muy ambiciosa, pero que llevó a

‘oficializar’ (mayo-agosto de 1532) la obra que Gonzalo Fernández de Oviedo tenía en elaboración, contribuyendo a su financiación, inspeccionándola y dando paso a su edición (la primera parte en 1535 y la segunda, parcial, en 1547)” (2000:46).

No cabe duda, como vimos en su biografía, que la estrategia de Oviedo desplegada por primera vez en el *Sumario* ante el Consejo y el monarca (y luego profundizada en su viaje a la península de 1529) rinde frutos cuando es nombrado cronista oficial. Sin embargo, ¿en qué consiste ésta? Como ha planteado Carrillo (2004), ya desde el *Sumario*, Oviedo intenta inscribir su obra indiana como una extensión en la crónica de España. Pero gesto no era nuevo. Tenía como antecedente inmediato *De orbe novo decadis* (Las décadas del Nuevo Mundo) de Pedro Mártir de Anglería.

Educado en Roma, Mártir había sido catedrático en Salamanca, capellán —pues era sacerdote— de la reina Isabel y embajador de los Reyes Católicos en Egipto (Torre 1957:133-136). Además, se había desempeñado como protonotario de Aragón<sup>189</sup>, desde donde pudo adquirir conocimientos sobre la conquista y colonización que los españoles realizaban en el Nuevo Mundo. Por ello, fue nombrado en 1520 integrante de la Junta de Indias (que operaba al interior del Consejo de Castilla) y en 1524, tras su creación, miembro del Consejo de Indias, del cual formó parte hasta que murió en 1526. Igualmente, el mismo año de su incorporación a la Junta de Indias, Mártir fue nombrado por Carlos I Cronista Real de Castilla.

Desde su llegada a la corte española, Mártir mantuvo un nutrido epistolario, dirigido principalmente a importantes figuras italianas, entre ellas los Sumos Pontífices. En ellas Mártir relataba no sólo hechos que presenciaba en la península sino también los sucesos más importantes del Nuevo Mundo, los cuales conocía mediante su trato con los propios protagonistas que regresaban a la península. Gran parte de la información sobre las Indias vertida de estas cartas devino posteriormente en su obra principal *Las Décadas del Nuevo Mundo*, la cual según cuenta en una epístola dirigida al conde de Borromeo había comenzado a escribir en 1494. *Las Décadas* constan de ocho décadas divididas en diez libros publicados, de las cuales la primera fue terminada de escribir en 1510 (e impresa el año siguiente) y la última el año de su muerte.

Para 1526, año de publicación del *Sumario*, se habían publicado las cuatro primera *Décadas*. Por lo mismo, resulta destacable el hecho de que Oviedo omitiera esta obra como antecedente o referente de la suya, la cual evidentemente conocía ya que incluso

---

<sup>189</sup>Cargo adscrito al Consejo de Aragón, y que consistía en tener los sellos del reino y autorizar los documentos, siendo considerado el primer notario del reino.

había sido informante de Mártir. Este primer punto de su estrategia, plantear su obra como novedosa y original, se sostenía en el hecho que desplegaba un principio autoritativo radicalmente disímil del de Mártir. Aunque en 1524 Mártir había sido nombrado abad de la isla de Jamaica, nunca puso un pie en el Nuevo Mundo; por el contrario Oviedo argumentaba ya en la dedicatoria del *Sumario* “traer a la real memoria de vuestra majestad lo que visto en vuestro imperio occidental de las Indias, islas y tierra-firme del mas Océano” (Fernández de Oviedo 1996:77). Es esta dimensión testimonial, testigo presencial (de *vista*), la principal fuente de autorización de su obra indiana. Y a ella regresa con más fuerza en primer capítulo del libro primero de su *Historia* cuando plantea, refiriéndose a los clásicos, que “no escribo de auctoridad de algún historiador o poeta, sino como testigo de vista, en la mayor parte, de cuanto aquí tratare; y lo que yo no hobiere visto, dirélo por relación de personas fidedignas, no dando en cosa alguna crédito a un solo testigo, sino a muchos, en aquellas cosas que por mi persona no hobiese experimentado” (Fernández de Oviedo 1992:13, t.1).

No cabe duda, como hemos revisado con anterioridad, que aquí está operando la escritura notarial como estrategia autoritativa. Para diferenciarse de Mártir, Oviedo prioriza la experiencia personal y directa por sobre cualquier relato de terceros, los cuales sólo valora ponderándolos. Así, se hace inevitable volver a la imagen trabajada por Rosaldo y Ginzburg de una analogía entre el inquisidor y el antropólogo. En la propuesta de Oviedo no sólo opera la autoridad del haber estado allí, la enunciación presencial que legitima la escritura propia como fuente primaria de la narración de la alteridad, sino que además la analogía hace carne toda vez que Oviedo —formado en la dimisión notaria/inquisitorial— ejerce una suerte de antropología pre moderna, en el sentido más clásico que el discurso antropológico podría sugerir: el *Sumario* abre su primer capítulo (*De la navegación*) con el viaje que debe hacer desde España cualquier persona que quiera ir a las Indias, para luego hablar de la “gente natural” que allá habita, de sus costumbres y de la flora y fauna que los rodea. Pero en segundo lugar la dimensión notarial se encuentra presente en la valoración que Oviedo realiza de las fuentes secundarias, las cuales son escrutadas judicialmente como pruebas semi plenas sujetas a comparación.

Esta instancia autoritativa, que en el *Sumario* está presente como una oferta hacia el monarca y el Consejo de Indias, adquiere en la *Historia* un entramado institucional mayor. Como hemos visto, Oviedo consigue el nombramiento de cronista oficial, y con ello las cédulas que le permiten acceder y exigir información sobre las Indias personajes privilegiados: “porque tengo cédulas y mandamientos de la cesárea Majestad para que

todos los gobernadores e justicias e oficiales de todas las Indias me den aviso y relación verdadera de todo lo que fuere digno de historia, por testimonios auténticos, firmados de sus nombres e signados de escribanos públicos, de manera que hagan fe” (Fernández de Oviedo 1992:13-4, t1). Esta segunda instancia, que desde luego también opera como una forma de autorizar la obra indiana de Oviedo, despliega a su vez ciertas dimensiones políticas que nos interesa revisar. Si la primera fuente de autoridad planteaba un conocimiento directo de la realidad indiana, la segunda —al tener acceso prácticamente a todos los informes generados desde las Indias para la monarquía española— le entrega una aspiración de totalidad sobre las Indias, de la cual no existían antecedente (excepto, como vimos, el intento fallido del Consejo de Indias de que se enviasen informes cartográficos a los cosmógrafos de la Casa de Contratación).

Como planteamos antes, la idea de una visión totalizadora construida a partir de una diversidad de fuentes, tiene para Oviedo su origen en su primera experiencia indiana, donde es la diversidad de funciones (cargos delegados por Conchillos) la que le permite generar una visión de conjunto de las actividades realizadas en el Darién. Sin embargo, si de esta experiencia emergió una crítica a la administración colonial de Pedrarias, la nueva perspectiva de la expansión hispana en las Indias le va a permitir articular un discurso político general sobre la totalidad de la realidad indiana. Ahora bien, sin perjuicio de lo anterior, la pregunta política de Oviedo no es —como se acostumbra en la época— sobre las formas de gobierno más idóneas para las Indias, sino que se orienta a una dimensión que podríamos llamar pre administrativa. Para que las Indias y su historia se inserten en la monarquía y la crónica española, se requiere previamente delimitar el nuevo cuerpo político llamado Indias occidentales, fijar su ordenamiento, comprender su operación. Para volver a la semántica planteada en el capítulo anterior, a Oviedo se le hace imperativo comprender el *nomos* que rige el Nuevo Mundo, como condición necesaria para su colonización efectiva. Ante la ausencia (“vacío”) de “estas Indias” en los cálculos cosmográficos clásicos, el primer paso para su incorporación plena a la política europea (castellana) pasa por delimitarlas, describirlas y escribirlas en su totalidad.

Es interesante notar que es en este punto donde confluyen sus genealogías escriturarias, pues la omisión de Mártir en el *Sumario* (y que en la *Historia* —como veremos a continuación— sólo aparece para ser blanco de críticas por escribir de cosas que no ha visto y, por tanto, reproducir fabulas falsas), si bien reivindica la autorización testimonial (de lo visto), le permite presentarse como el primer historiador oficial (cronista

real) de Indias, aspirando a hegemonizar la escritura sobre ellas<sup>190</sup>. Así emerge la otra cara política de su obra indiana: si la primera remite a establecer el ordenamiento de las Indias, esta segunda gira en torno al texto como discurso que el historiador construye para el gobierno de otro (en este caso, el rey de España, y sus figuras vicarias en Indias). Como ya vimos, el *Sumario* está escrito para llevar “a la real memoria de vuestra majestad lo que he visto en vuestro imperio occidental de las Indias, islas y tierra-firme del mar Océano” (1996:77), intención que replica en la *Historia* cuando plantea “que yo aquí diré, no quiero contarlo a los que no me conocen, ni a los que viven fuera de España; e por tanto, *dico ego opera mea regi*, e como quien la relata a su rey propio e ante tan alta Majestad” (1992:14, t1). Aunque con ciertos matices, esta actitud es consistente con el planteamiento de De Certeau sobre la historiografía que emerge durante el siglo XVI, la cual “toma la posición del sujeto de la acción —la posición del príncipe, y desde allí trata de “hacer historia”. [...]El “hacer historia” se apoya en un poder político que crea un lugar propio (ciudad, nación, etcétera) donde un *querer* puede y debe escribir (construir) un sistema (una razón que organiza prácticas)” (De Certeau 2010:20-21). Quizás de un modo más radical que el referente al cual remite De Certeau (Maquiavelo y Guicciardini), la escritura indiana de Oviedo debe crear un lugar propio donde antes —para la mentalidad eurocéntrica— no había lugar alguno y sobre él escribir/construir un ordenamiento consistente con la nueva realidad colonial. Como hemos querido argumentar, esta radicalidad no se debe a que Oviedo sea un intelectual *avant la lettre*. Bastante más pedestre, ella se encuentra en la brecha que separa al Viejo del Nuevo Mundo, brecha que da espacio a la emergencia de una autoridad particular que rige su discurso y que le permite escribir las Indias no desde las investiduras de los altos funcionarios reales sino desde la pluma burocrática del escribano.

“... los griegos llaman *cosmo* y los latinos *mundo*. En el cual, mucho menos de la quinta parte algunos cosmógrafos quieren que se habitada; de la cual opinión yo me hallo muy desviado, como hombre que, fuera de todo lo escrito por Tolomeo, sé que hay en este imperio de las Indias (que Vuestra Cesárea Majestad y su Corona real de Castilla poseen), tan grandes reinos y provincias, y de tan extrañas gentes e diversidades e costumbres y ceremonias e idolatrías apartadas de cuanto estaba escripto, desde *ab initio* hasta nuestro tiempo, que es muy corta la vida del hombre para lo poder ver ni acabar de entender o conjeturara.

---

<sup>190</sup> En este sentido, Oviedo se propone establecer el texto final de lo que las Indias realmente *son*; y por extensión, determinar implícitamente sus exclusiones, desplegando así una —o *la*— estética de la corporación indiana desde la cual implementar la política colonial.

¿Cuál ingenio mortal sabrá comprender tanta diversidad de lenguas, de hábitos, de costumbres en los hombres destas Indias? ¿Tanta variedad de animales, así domésticos como salvajes y fieros? ¿Tanta multitud inenarrable de árboles, copiosos de diversos géneros de frutas, y otros estériles, así de aquellos que los indios cultivan, como los que la Natura, de su propio oficio, produce sin ayuda de manos mortales? ¿Cuántas plantas y hiervas útiles y provechosas al hombre? ¿Cuántas otras innumerables que a él no son conocidas, y con tanta diferencia de rosas y flores e olorosa fragancia? ¿Tanta diversidad de aves de rapiña y de otras reales? ¿Tantas montañas altísimas y fértiles, y otras tan diferenciadas y bravas? [...] ¡Cuántos valles, e flores, llanos y deleitosos! ¡Cuántas costas de mar con muy extendidas playas e de muy excelentes puertos! ¡Cuántos y cuán poderosos ríos navegables! ¡Cuántas fuentes frías y calientes, muy cercanas unas de otras! ¡E cuántas de betum e de otras materias e licores! ¡Cuántos pescados de los que en España conocemos, sin muchos otros que en ella no se saben ni los vieron! ¡Cuántos mineros de oro e plata!...” (Fernández de Oviedo 1992:8, t.1)

## Cierre

La reconstrucción de la biografía de Oviedo nos ha servido para contextualizar su obra indiana en al menos dos sentidos. En primer lugar creemos que su biografía opera en una dimensión desmitificadora. Es usual interpretar a los sujetos indianos del siglo XVI como participes en mayor o menor medida de los movimientos intelectuales su época, atribuyéndoles una proto modernidad la cual suele ser escasa incluso entre algunos de los más destacados exponentes del período. Aunque Oviedo indudablemente es participe de su tiempo, y goza de cierta cultura general aprendida tanto por sus viajes cortesanos por Europa como por su relación con la monarquía castellana, está lejos de participar de la educación intelectual formal que recibieron algunos de sus contemporáneos. Por el contrario, la revisión de su biografía da cuenta de una educación acumulativa, discontinua y autodidacta antes que una institucionalmente regulada. En este sentido, aun cuando — como plantea Turner (1963; 1971)— la bibliografía referida por Oviedo es extensa y docta, su escritura suele carecer de la sistematicidad propia de la formación académica de algunos de sus contemporáneos.

Lo que nos lleva a la segunda dimensión que nos interesa destacar de su biografía. Si la escritura de Oviedo no se encuentra determinada por la formalidad académica institucional de finales del siglo XV, es pertinente preguntarse qué la marca. Como hemos visto, va a ser la práctica cotidiana de sus oficios la que no sólo haga de

Oviedo un letrado, sino la que determine ciertos modos de aproximarse a la escritura del Nuevo Mundo. Ésta será la confluencia de dos fuentes de legitimación: por una parte, aquella referida al contenido, a la construcción de la verdad que entrega la escritura notarial; por la otra, la legitimación social que produce la escritura de la historia y su oficialización en el caudal monárquico. Es en el cruce de ambas, junto a su experiencia en el Nuevo Mundo, desde donde emerge su obra indiana, la cual junto con una descripción de la novedad intenta dar cuenta del ordenamiento del indiano.

El siguiente capítulo inicia el análisis de la obra indiana de Oviedo. Si bien en un principio retoma, ya desde la escritura indiana, algunas de las estrategias de legitimación que ya revisamos en este capítulo, el análisis busca establecer las primeras coordenadas desde la cual construir el nuevo ordenamiento. Así junto con demarcar el espacio indiano, nuestra lectura de Oviedo examina las estrategias de marcación y apropiación del espacio, la población y los objetos del Nuevo Mundo.

### **Apéndices:**

#### **1. La bibliografía de Gonzalo Fernández de Oviedo**

Aun cuando los textos indianos de Oviedo son extensos, éstos no son más que un fragmento de la obra completa del autor. Por las dimensiones de este trabajo, nos es imposible revisarla detalladamente, sin embargo creemos necesario hacer al menos una breve alusión al conjunto para obtener una visión general donde ubicar los textos indianos.

Como vimos en la biografía, la obra indiana de Oviedo no fue su única preocupación escritural, aunque sí probablemente la más extensa y la que le trajo con posterioridad mayor fama. No obstante, entre la escritura del *Sumario* y la *Historia*, Oviedo produjo una serie de textos, principalmente historiográficos, destinados a complacer la Corona castellana. A pesar de lo prolífico de la escritura de Oviedo, la mayor parte de esta producción quedó inédita y sólo en épocas modernas fue retomada. Por su parte, los textos publicados en vida por Oviedo no pasan de tres: el *Claribalte*, el *Sumario* y la primera parte de la *Historia*.

Al margen de dos traducciones apócrifas que se le atribuyen a Oviedo, el *Claribalte* es sin lugar a duda la obra más disonante de su producción escritural. Formulada como una clásica obra de caballería, Oviedo no se presenta como autor, sino que lo hace como traductor de un texto antiguo. Aunque considerada de escasa calidad

literaria (Gerbi 1992:252-264), el principal valor del *Claribalte* es que habría sido escrita en Indias, y por lo tanto poseería el estatus de ser la primera novela eurocéntrica del Nuevo Mundo (Turner 1977). Aunque Oviedo posteriormente reniegue y cuestione la validez y veracidad de las novelas de caballería<sup>191</sup>, la escritura del *Claribalte* responde a la influencia que este tipo de literatura ejercía, desde el Viejo Mundo, sobre los conquistadores (Leonard 2006:71 y ss.). Así la elaboración del *Claribalte* puede pensarse como un ejercicio escritural propio de quienes se embarcaban por primera vez a Indias, el cual —ante la exuberancia de la nueva realidad— terminó siendo abandonado por la escritura “histórica” de la naturaleza indiana.

*Obras de Oviedo, por orden cronológico de escritura*<sup>192</sup>

- 1519 *El libro del muy esforzado e invencible caballero de Fortuna, propiamente llamado don Claribalte*
- 1517-1523 *Libro de los linajes y armas*
- 1526 *Sumario de la Natural Historia de las Indias*
- 1528 (1529 F) *Libro del Blasón*
- 1518-1532 *Catálogo Real e Imperial de Castilla*
- 1535 (1536 C) *Relación de lo sucedido durante la prisión de Fráncico I de Francia*
- 1535 (- 1542 F) *Epilogo Real e Imperial*
- 1547-8 *Libro de la Cámara del Príncipe don Juan*
- 1535 -1552 (1556 F) *Las Batallas y Quinquágenas*
- 1544- 1556 *Quincuágenas*
- 1535 *Historia general y natural de Indias, primera parte*

Traducciones apócrifas

---

<sup>191</sup> “Den, pues, los vanos sus orejas a los libros de Amadís y de Espladián, e de los que dellos penden que es ya una generación tan multiplicada de fábulas, que por cierto yo he vergüenza de oír que en España se escribieron tantas vanidades, que hacen ya olvidar las de los griegos. Mal se acuerdan quien tal escriben y el que semejantes ficciones lee, de las palabras evangélicas que nos enseñan que el diablo es padre de la mentira. Pues luego, quien la escribe, hijo suyo será. Líbreme Dios de tamaño delicto y encamine mi pluma a que con verdad (ya que el buen estilo me falte), siempre diga y escriba lo que sea conforme a ella y al servicio y alabanza de la misma verdad que es Dios” (Fernández de Oviedo 1992:182, t2)

<sup>192</sup> Para la elaboración de esta lista nos hemos basado en dos trabajos relativamente recientes sobre la obra de Oviedo escritos por (Fabregat 2006) y Carrillo (2004). Cuando las fechas entre ambos discrepen, pondremos la más reciente entre paréntesis acompañada de la inicial del autor. Asimismo, como muchos textos de Oviedo no fueron publicados, las dos fechas representarán el período de supuesta producción de los mismos.

- 1526 Laberinto de amor de Giovanni Bocaccio
- 1548 Reglas de la vida espiritual y secreta teología, de Pietro da Lucca

## **2. Cronología de la vida de Gonzalo Fernández de Oviedo**

**1478** Nace en Madrid

**1490** Entra a trabajar a la casa del duque de Villahermosa

**1491** Entra a trabajar al servicio del príncipe don Juan como mozo de Cámara

**1492** Se muda a la ciudad/campamento de Santa Fe y presencia la caída de Granada

**1495** Se muda a Almazán y trabaja como mozo de Cámara de las llaves del príncipe

**1497** Muere don Juan, comienza viaje por Europa

**1498** Se encuentra en Zaragoza cuando muere la princesa Isabel

**1499** Se encuentra en Génova, luego en Milán donde conoce a Ludovico Sforza y Leonardo da Vinci. Presencia la caída de Sforza frente a las tropas de Luis XII de Francia. Se dirige a Mantua, integrándose a la corte de Isabel del Este Aragón y conoce a Andrea Mantegna. Se une al séquito del cardenal Juan de Borgia Lanzol de Romaní, “el menor”, que va a Pavia y luego a Milán

**1500** Junto a Juan de Borgia, pasa el año nuevo en Milán y luego recorre las ciudades de Ferrara, Turín, Milán, Pavia, Bolonia, Imola, Forlì. Conoce a Cesar Borgia y en Urbino el cardenal Juan muere. Oviedo viaja a Roma junto al cadáver y asiste al funeral oficiado por el papa Alejandro VI. Conoce a Jacobo Sannazaro. Se muda a Nápoles y comienza a trabajar como ayudante de cámara para el rey Fadrique I. Tras un acuerdo entre Fernando el Católico y Luis XII, Fadrique es depuesto y exiliado. Oviedo pasa al servicio de su hermana, doña Juana.

**1501** Viaja a Palermo al servicio de doña Juana. Conoce a Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán.

**1502** Viaja con doña Juana a Valencia y Zaragoza donde asiste a las Cortes. Deja el servicio de Juana y viaja a Madrid. Conoce a Margarita Vergara con quien se casa en una fecha entre 1502 y 1507.

**1503** Entra a trabajar al servicio de Fernando de Aragón, duque de Calabria. Va a Narbona, Francia a presenciar una batalla que nunca ocurre.

**1505** Asiste a las Cortes de Toro. Fernando el Católico le habría pedido que escribiera el Catalogo Real.

**1506** Trabaja como notario apostólico y secretario del consejo de la Santa Inquisición.

- 1507** Adquiere mediante pago pecuniario una escribanía de número de Madrid.
- 1509** Tras la muerte de su primera esposa, se casa con Isabel Aguilar, naciendo su hijo Francisco González de Valdez.
- 1511** Sigue ejerciendo el cargo de notario.
- 1512** Vende sus bienes y se pone al servicio de Gran Capitán en Cordoba, para una campaña que nunca acontece.
- 1513** Capitula con Lope de Conchillos para ser su representante en las Indias. Se une a la expedición de Pedrarias Dávila.
- 1514** Zarpa hacia las Indias. Participa de la primera lectura del Requerimiento.
- 1515** Regresa a España. Hace escala en la Española y posiblemente conoce a Bartolomé de las Casas. Oviedo se dirige a Plascencia y luego a Madrid.
- 1516** Tras la Muerte de Fernando el Católico, Oviedo viaja a Flandes en un accidentado viaje. Se entrevista con el Gran Canciller de Borgoña quien lo delega nuevamente a España, donde se entrevista con el cardenal Cisneros.
- 1517** Viaja a Madrid y se retira momentáneamente de la vida pública. Al parecer escribe el *Claribalte* y *Genealogía de los Reyes de Castilla*.
- 1518** Oviedo retoma el vínculo con Conchillos
- 1519** Publica en Valencia *El libro del muy esforzado e invencible caballero de Fortuna, propiamente llamado don Claribalte*. Consigue una audiencia con Carlos I y solicita la gobernación de Santa Marta, además de un nuevo Gobernador para Castilla de Oro.
- 1520** Viaja por segunda vez a las Indias.
- 1521** Oviedo viaja a Panamá, por petición de Pedrarias. Regresa a Santa María con el cargo de representante del gobernador. Muere su esposa.
- 1522** Inicia la explotación de una mina de oro e inicia el comercio con los indígenas de Cartagena.
- 1523** Solicita una capitulación por la gobernación de Cartagena. Envía ilegalmente preso a Diego del Corral a España. Oviedo es destituido. Simón Bernal intenta asesinar a Oviedo. Se casa por tercera vez, con Catalina Rivaflecha. Regresa a España pasando por Cuba, llega a Sevilla, y viaja a Burgos en busca del rey pero éste se encuentra en Vitoria.
- 1524** Se publica la apócrifa *Respuesta a la Epístola moral del Almirante de Castilla*, atribuida a Oviedo. Viaja a Madrid siguiendo al rey.
- 1525** Solicita por segunda vez la provincia de Cartagena, además de un escudo de armas bajo el patronímico de Valdés. Realiza un memorial ante el Consejo de Indias.

**1526** Publica el *Sumario de la natural Historia de las Indias*. Regresa a las Indias, a Castilla de Oro. Viaja a Panamá.

**1527** Se radica en Nicaragua y se pone al servicio de López de Salcedo quien reclama la gobernación.

**1528** vende su casa de la ciudad de León a Pedrarias Dávila. Es perseguido por éste, logra escapar y se refugia en la catedral.

**1529** Vuelve a Panamá, pasando por Granada, León, Guacama, Teocatega, Managua, Matinari, y visitando los lagos de Xaragua y de Lindiri, así como los volcanes del Masaya. Transporta esclavos de su propiedad. Intenta reunirse con su familia pero el mal tiempo se lo impide. Viaja a España y en su paso por Santo Domingo es nombrado procurador de la ciudad.

**1531** pierde la capitulación de Cartagena en favor de Pedro de Heredia quien la coloniza al año siguiente.

**1532** Finaliza el *Catálogo Real* y es nombrado cronista de Indias por el Consejo de Indias y el rey. Renuncia al cargo de Veedor. Viaja a Santo Domingo a reunirse con su familia y radicarse en dicha ciudad.

**1533** Asume el cargo de Alcaide de la fortaleza de Santo Domingo.

**1534** Viaja a España encomendado por la Audiencia y el Regimiento de Santo Domingo, llevando los alegatos de la ciudad. Termina la segunda parte de su *Catálogo Real*, el *Epilogo real de Castilla*.

**1535** Se le solicita la escritura del *Libro de Cámara del príncipe don Juan*. Se publica la primera parte de la *Historia general y natural de las Indias*.

**1536** Regresa a la Española.

**1537** Inicia una serie de epístolas críticas al gobierno de las Indias.

**1538** Entra en un mutismo epistolar.

**1542** Inicia un pleito con el cabildo de Santo Domingo.

**1543** Es encarcelado por criticar la organización de la armada.

**1546** Solicita nuevamente la gobernación de Cartagena. Viaja a España.

**1547** Vive en Sevilla donde supuestamente traduce las *Reglas de la vida espiritual e secreta Theología* del toscano.

**1548** Asiste a las Cortes en Valladolid convocadas por el príncipe Felipe. Reimprime la primera parte de su Historia en Sevilla

**1549** Regresa a Santo Domingo. Termina la tercera parte de las *Quincuagenas*. Asume como regidor de Santo Domingo, desde donde polemiza con facciones locales.

**1552** Escribe al príncipe Felipe y al Presidente del Consejo de Indias criticando la política colonial de la Española.

**1556** Cede la alcaidía de la fortaleza a su yerno.

**1557** Muere en Santo Domingo

### **3. Sobre las monedas, equivalencias y valores**

¿Qué debemos entender ante las cifras que nos habla Oviedo y sus biógrafos?, ¿qué significa una renta de 20 o 70 mil maravedís anual? Aproximarnos al problema monetario del siglo XVI implica al menos dos ámbitos. Por una parte, el problema de la equivalencia entre las distintas monedas. Por otra, el valor relativo de cambio que estas poseían.

El tema de la equivalencia ha sido largamente estudiado. Durante siglos, el maravedí fue la principal moneda castellana. Instaurada por Alfonso VIII (1155-1214), el maravedí replicaba la las monedas moriscas del sur de la península. Sin embargo, con el tiempo experimentó una constante depreciación (Ventura 1992:496). Tras la unificación de las coronas de Castilla y Aragón, los Reyes Católicos instauran el ducado como moneda de acuñación oficial, bajo el nombre de Excelente de Granada, lo cual queda sancionado en la pragmática de Medina del Campo de 1497 (Ruiz 2004:254). La pragmática fijaba la paridad oficial de un ducado por 375 maravedís (Santiago 2004:309). Aun así el maravedí mantuvo una función nominal para cuantificar los sueldos, aun cuando estos fuesen pagados en otras monedas<sup>193</sup>. El ducado, moneda de oro, pesaba 3,55 gramos y con una ley de 23 3/4 quilate. En 1537, Carlos I introdujo una nueva moneda, el escudo o corona, el cual pesaba 3,38 gramos y poseía una ley de 22 quilate (Santiago 2004:308), poseyendo un valor de 350 maravedís.

Si bien estos valores se extendían al Nuevo Mundo, la escasez de circulante impidió su utilización efectiva. Junto a las monedas nativas, en las Indias se utilizó además el peso de oro de mina (con una ley de 22.5 quilate y equivalencia de 450 maravedís) y el peso de oro común o de tepuzque<sup>194</sup> (Martinez 2001:100-114). Aunque no especifica en sus escritos, cuando Oviedo habla en el contexto indiano de pesos de oro, es probable que remita a esta última moneda.

---

<sup>193</sup> Junto al maravedí y el excelente de Granada, en la península se acuñaba también el castellano de oro (equivalente a 485 maravedís), el florín aragonés (265 ms.) y la dobla (365 ms.), entre otras (Ventura 1992:506).

<sup>194</sup> una aleación de oro y 3 quilate de cobre y equivalente a 272 maravedís.

Determinada la equivalencia entre maravedís y pesos de oro (las dos monedas más referidas por Oviedo), conviene ahora remitirnos a su valor relativo de cambio. Dos niveles suelen emerger en la obra indiana de Oviedo: por una parte, los salarios anuales, por la otra, el costo de determinados productos.

Distintos sueldos aparecen en la biografía de Oviedo. A los trece años, como mozo de cámara recibe un salario anual de 8.000 maravedís. Cuando viaja por primera vez a Indias recibe como veedor de minas 70.000 maravedís anuales<sup>195</sup>. Posteriormente, al solicitar la provincia de Cartagena, fija para su futuro cargo de gobernador un salario de 100.000 maravedís, el cual luego es reducido a 50.000. Asimismo, cuando consigue el trabajo de cronista oficial de Indias, lo hace a sueldo de 30.000 maravedís. Por último, cuando oficia de alcaide de la fortaleza de Santo Domingo lo hace por 20.000 maravedís.

¿Cómo entender estas cifras? Aunque a lo largo de la vida de Oviedo el valor de cambio relativo de un maravedí así como los salarios deben haber fluctuado considerablemente, es posible hacerse una idea de su valor al contrastarlo con otros oficios. Manuel Alvar apunta que en Castilla la Nueva se pagaba, en 1513, 1.000 maravedís al año a un contador y 1.224 a una enfermera de Castilla la Vieja (Alvar 1985:45). Por su parte, María José Olivares plantea que en 1523 un notario apostólico de Granada recibía 10.000 maravedís anuales, los que en 1543 habían aumentado a 15.000 (Olivares 1994:109). A excepción del cargo de mozo de cámara la mayoría de los sueldos de Oviedo superan con creces estas cifras, lo que lo ubica probablemente en un rango medio-alto de la sociedad hispana<sup>196</sup>. Sin embargo, es pertinente notar que a excepción del cargo de mozo sus otros salarios no provenían directamente de las arcas peninsulares sino que debían ser pagados de la extracción de riquezas del Nuevo Mundo. Asimismo, es probable que a igual actividad el sueldo en Indias haya sido levemente superior como un incentivo al extrañamiento<sup>197</sup>.

---

<sup>195</sup> Cuando en 1519 negocia por segunda vez la representación de Conchillos, no lo hace en maravedís sino en pesos de oro ("40 pesos anuales por fundición, 50 pesos anuales por escribanía mayor de minas y otros 50 pesos por el hierro de los esclavos indios" (Otte 1958a:28), es decir, 38.080 maravedís totales si los consideramos como pesos de oro común y 63.000 maravedís si son pesos de oro de mina).

<sup>196</sup> En el Censo de población de las provincias y partidas de la corona de Castilla en el siglo XVI, en su apéndice II se reproduce apuntamiento que en 1482 realiza Alonso de Quintanilla para armar a la población. En dicho texto, Quintanilla construye una suerte de clasificación socioeconómica a partir de los ingresos anuales. Así plantea que quienes tuviesen rentas de 5.000 maravedís anuales tendrían que tener un casco, un pavés (escudo), una lanza y una espada; quienes tuvieran rentas por 10.000 maravedís anuales tendrían que tener un pavés, una coraza, una lanza y una espada o una coraza, un casco, una espada, un puñal, un dardo, una ballesta de acero de tres libras y un carcaj de pasadores; por último, quienes tuvieran más de 20.000 maravedís tendrían que proveerse, junto a lo ya mencionado, de una espingarda (un arma de fuego), ciento cincuenta pelotas y veinte libras de pólvora (González 2009:94)

<sup>197</sup> Un caso límite de sueldos elevados en el Nuevo Mundo lo debe representar probablemente la capitulación de Toledo que concedía a Francisco de Pizarro 725.000 maravedís y 1.000 ducados (375.000 maravedís) de

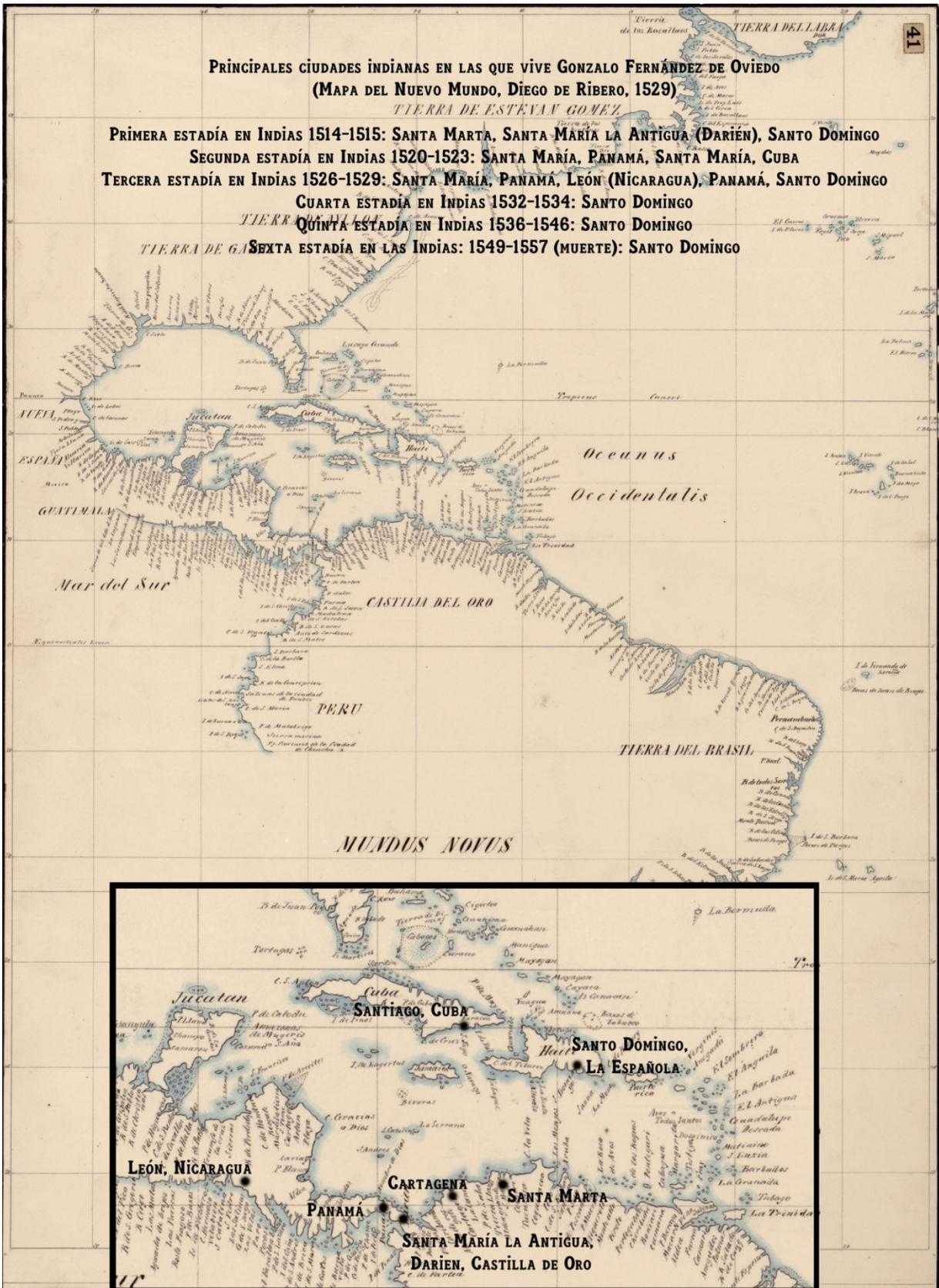
Ahora bien, queda por aclarar el valor de cambio relativo que posee el maravedí. Este punto es indudablemente más difícil de solucionar pues está sujeto a constantes flujos del mercado. En más de setenta años de la vida de Oviedo, la economía del Viejo y Nuevo Mundo estuvo sujeta a innumerables contingencias y variaciones en los precios, sobre todo aquella producida por el oro y la plata extruidas de Indias. El propio Oviedo entrega, a lo largo de su obra indiana, algunos valores que dan cuenta de estas fluctuaciones. Por ejemplo, para ejemplificar lo bien que se ha reproducido el ganado vacuno en la Española, plantea que el arrelde<sup>198</sup> de carne de res vale (cerca 1530) tan solo dos maravedís (Fernández de Oviedo 1992:78, t.1). Surge la duda, no obstante, ante qué comparar este dato. Sabemos que para 1513, año en que se organiza la expedición que lleva a Oviedo por primera vez a Indias, el valor de la libra carnicera (1.25 kg) de res era en Andalucía aproximadamente de 7 maravedís (Alvar 1985:47). Sin embargo, durante el siglo XVI los precios aumentaron constantemente, llegando incluso a cuadruplicarse. Asimismo, los precios en el Nuevo Mundo eran sensibles fenómenos naturales: por ejemplo, para graficar los estragos del huracán de 1552 Oviedo dice que en la Española la escasez causó una escalada en los precios, llegando a costar un huevo 6 a 8 maravedís (Oviedo en Pérez de Tudela 1959:CLVI). Por ello, aunque nos entregan una idea de cuánto vale un maravedí, la inconmensurabilidad los distintos precios nos impide asignar un valor concreto al costo de la vida para Oviedo o sus contemporáneos.

---

renta anual, en tanto Adelantado, gobernador y capitán general de Perú. En la misma capitulación se asignaban 1.000 ducados a Hernando de Luque como protector universal de los indios de Tumbes, 300.000 maravedís a Diego de Almagro como gobernador de Tumbes, 75.000 maravedís a Bartolomé Ruiz como piloto mayor de los mares del sur y regidor de Tumbes, y 60.000 maravedís a Pedro de Candia en tanto gran artillero del Perú y regidor de Tumbes (Noejovich 2009:29).

<sup>198</sup> Medida de peso equivalente a cuatro libras o 1.8 kilogramos.

#### 4. Principales ciudades indianas en las que vive Gonzalo Fernández de Oviedo



## Capítulo 3

### La política indiana de Oviedo. Primera parte

#### Introducción

Los capítulos tercero y cuarto están dedicados a nuestro análisis e interpretación de la obra indiana de Gonzalo Fernández de Oviedo. En principio fueron pensados como unidad, pero finalmente se presentan divididos para mantener cierta armonía estética (de estilo y dimensión) entre los cuatro capítulos de esta tesis. Involuntariamente el corte que divide a ambos genera la sensación que si el capítulo tercero encara —en la nomenclatura de Latour (2008:95)— principalmente problemas no humanos (el espacio indiano, su apropiación física y simbólica, la flora, fauna y recursos naturales), el cuarto se ocuparía de lo social (de los indígenas, del pensamiento religioso, la conquista y el gobierno de Indias). Por el contrario, en nuestra perspectiva de lectura ambas dimensiones, lejos de plantear una dualidad, conviven en un discurso articulado en torno al ordenamiento del Nuevo Mundo que Oviedo despliega en su obra indiana. En este sentido, planteamos que ambos tipos de objetos poseen un valor similar, pues si proponer un ordenamiento es fijar una división de lo sensible (Rancière 2007:35 y ss.), ésta debe operar sobre ambos niveles, entendiéndolos como categorías igualmente legítimas.

Los capítulos dedicados al análisis trabajan (en siete apartados) algunos núcleos de sentidos, delimitados a partir de la nuestra lectura, que se encuentran presente en la obra indiana de Oviedo y que consideramos fundamentales para comprender los sentidos políticos que ésta posee. Trabajar sobre grupos de sentido implica intentar reconstruir y sistematizar lo que en una lectura lineal no es del todo explícito. En este sentido, nuestra mirada se sustrae un poco de la historia para fijarnos en problemas transversales que intentan dar cuenta de una actitud consistente de Oviedo frente al Nuevo Mundo. Es indudable que un análisis de este tipo corre el peligro de extrapolar nociones del investigador, o de otros autores, a la textualidad propiamente investigada. Aunque la sistematización es nuestra, hemos querido evitar este problema centrándonos casi exclusivamente en el texto ovetense, minimizando así al máximo las referencias externas. Si bien esto impone cierta fragosidad a nuestro texto, perdiendo en agilidad de la lectura, la ganancia más clara es que la sobreinterpretación y las lecturas voluntaristas quedan prácticamente limitadas.

Como ya anunciamos, el presente capítulo encara problemas de carácter general. Inicia con una reflexión formal sobre la obra indiana, estudiando sus continuidades y

rupturas entre ambos textos para luego analizar de la autorización y de la politicidad que posee la escritura indiana de Oviedo. En la lógica del ordenamiento, nuestra lectura plantea una relación entre la trama de la incompletitud presente en la *Historia* y la voluntad del autor por dar un cuerpo y orden a la realidad indiana. El segundo apartado se pregunta por cómo Oviedo trabaja la incorporación de este nuevo cuerpo, y su contenido, al horizonte europeo. El apartado analiza la presencia y alcance en el texto de Oviedo de cuatro modalidades del ritual de posesión (la posesión de la tierra, la posesión de los espacios sagrados, la implantación de cruces y el requerimiento) así como las reflexiones que despierta en la obra indiana el problema de los nombres (tanto aquellos impuestos por la población hispana como los propiamente indígenas, su pérdida, traducción y recíproca infiltración). El capítulo finaliza con un apartado dedicado a los recursos naturales. Aquí se estudia cómo estos son clasificados, ponderados y organizados por Oviedo para su extracción y utilidad en los gobiernos del Nuevo Mundo. En este sentido, junto a una detallada reflexión sobre el oro de Indias, cobra especial importancia la dimensión alimentaria que la flora y fauna del Nuevo Mundo poseen, finalizando con la propuesta en la cual Oviedo restituye el imaginario de especiería para el Nuevo Mundo.

### **De la topografía del texto a la del espacio, la legitimación del cuerpo indiano**

Este primer apartado indaga cómo la obra indiana de Oviedo produce, encara y problematiza ciertos aspectos formales de la escritura del Nuevo Mundo, los cuales le permiten definir y delimitar un cuerpo en su aproximación política sobre las Indias. Éste se inicia cuestionando las rupturas y continuidades que presentan sus dos obras indianas (el *Sumario* y la *Historia*); poniendo atención en la lógica que define sus tramas (la memoria y la inconmensurabilidad), vemos cómo ellas determinan el modo de autorización que Oviedo despliega. Si bien este problema fue abordado en el capítulo anterior, aquí es estudiado exclusivamente en los términos que es planteado en la obra indiana. En esta línea, es decir, remitiendo siempre a la voz de Oviedo, el apartado continúa sobre el problema de la escritura del Nuevo Mundo y la dimensión política que esto implica. Así el primer apartado concluye haciendo eco de nuestra hipótesis de investigación. Como hemos venido planteando, la obra indiana de Oviedo no sólo da cuenta de una historia sino que da cuenta de, y propone, un ordenamiento específico para las Indias, cuyo primer paso es definir los límites de dicha corporación.

## *Sumario e Historia, topografía de obra indiana de Oviedo*

Las dos piezas que conforman la obra indiana de Oviedo se prestan para hacernos creer que estamos ante una unidad, donde una resume el contenido de la otra. En efecto, como vimos en el capítulo anterior, el propio Oviedo intenta producir esa ilusión cuando, en las primeras páginas del *Sumario* nos advierte que “aqueste sumario no contradirá lo que, como he dicho, más extensamente tengo escrito [en Santo Domingo]” (1996:78). Sin embargo, la ilusión se resquebraja cuando páginas más adelante se refiere a la *Historia General y Natural de la Indias* con el título de “*Tractado, o General historia de Indias*” (1996:109), poniendo en alerta al lector moderno sobre si el proyecto existía realmente o era una ficción del momento, una moneda de cambio apresurada. Por eso, y aun cuando no hay datos ciertos de qué tenía o no escrito en su residencia indiana, no es improbable plantear que es la demanda por parte del Consejo de Indias de información sobre el Nuevo Mundo, la que le da forma a una serie de textos dispersos que Oviedo había elaborado en sus escasos primeros años indianos. Escritos que, si existían, no podía acceder en el momento en el Consejo de Indias se los solicitaba. En este sentido, y aun cuando el contenido del *Sumario* se replice en la *Historia*, las disímiles condiciones de producción determinarán cierta diversidad topográfica entre ambas.

Si hubiera que definir una trama que organiza el *Sumario*, sin duda sería la de la memoria. Escrito a partir de sus recuerdos, ésta participa también en el diseño del texto: “el *Sumario* presenta claros indicios de la estructura mnemónica básica, la serie de *loci* ordenados donde el autor puede guardar las imágenes que quiere recordar más tarde” (Sánchez 2004:266). Estudiando la importancia que poseía la mnemotecnia en la retórica medieval y renacentista, Sánchez plantea que Oviedo adapta el sistema arquitectónico del *Ad Herennium*<sup>199</sup> a una estructura biogeográfica, en la que describe los fenómenos indianos siguiendo el orden en que visitó cada lugar. De ahí a que tenga que partir con el viaje que todo Europeo debe realizar para conocer el Nuevo Mundo, para luego continuar con la población de La Española, su fauna y su flora.

Pero la trama de la memoria no acaba ahí. En la dedicatoria del *Sumario* a Carlos V se alude a la memoria en al menos dos sentidos. Como vimos en el capítulo anterior,

---

<sup>199</sup> *Ad Herennium* fue un texto medieval, mal atribuido a Cicerón, el cual planteaba que la memoria artificial estaba fundada en lugares e imágenes: “un *locus* es un lugar que la memoria puede aprehender con facilidad, así una casa, un espacio rodeado de columnas, un rincón, un arco, u otros análogos. Las imágenes son formas, marcas o simulacros de lo que deseamos recordar [...] Si queremos recordar un material considerable, hemos de pertrecharnos con una gran cantidad de lugares. Es esencial que los lugares formen una serie y que los recordemos en ese orden, de suerte que podamos partir de cualquier *locus* de la serie y desplazarnos tanto hacia delante como hacia atrás” (Yates 2005:22-23)

ésta se inicia planteando cierta fragilidad que poseería la memoria, por lo cual es necesario inscribirla, escribirla, en la historia para que perdure en la sociedad. Los grandes hitos, los grandes personajes, las grandes obras de la natura y, desde luego, las de Dios, deben ser resguardadas frente aquella fragilidad humana. Por consiguiente, así como las crónicas guardan la gloriosa memoria de la vida de los Reyes Católicos, el *Sumario* se ofrece a su vez como depósito de la memoria indiana.

Ahora bien, un tercer sentido de la memoria también emerge en la misma dedicatoria, este es el que la vincula al recuerdo. Pero éste no es cualquier recuerdo, sino aquel recuerdo selectivo que opera como conocimiento específico sobre un determinado asunto. Este sentido de la memoria es al que alude Oviedo cuando intenta destacar el contenido del *Sumario* por sobre otras informaciones indianas. Aunque otros hayan informado de lo visto en Indias, han quitado de su memoria lo que no era de su interés, “porque con menos atención las miran y consideran que el que por natural inclinación, como yo, ha deseado saberlas, y por la obra han puesto los ojos en ellas” (1996:78). Este conocimiento específico es la promesa del *Sumario*, el cual demuestra toda su utilidad al ofrecer una experiencia vicaria de Indias<sup>200</sup> ante el Emperador (Prieto 2009:343); emergiendo así una relación de gobierno en la cual el *Sumario* se transforma en el dispositivo de memoria que permite al rey tener conocimiento y control sobre sus dominios (Paden 2007:210).

Escrito a la distancia y de forma apresurada, construido a partir de la memoria, el *Sumario* intenta ponerla en valor ante el Consejo y el Rey. Pero también opera como una plataforma de visibilización de la escritura indiana de Oviedo, escritura que decantará en la *Historia General y Natural de Indias*. A diferencia del *Sumario*, la *Historia* no supone la fragilidad de la memoria, y aun cuando retoma literalmente gran parte de la escritura de aquel (lo cual también cuestiona la idea de que ésta se encontraba formalmente en progreso hacia 1526), su estrategia autoritativa ya no depende de ella.

Un paso antes del problema de la memoria, el contenido del *Sumario* pretendía constituir un tipo de conocimiento que sólo un observador calificado —como se autoproclamaba Oviedo— podía producir. Por lo mismo, su experiencia indiana (aunque reducida) era el punto de partida para su nombramiento como cronista de Indias y la escritura de la *Historia*. Ahora bien, a diferencia del *Sumario* que se encuentra acotado a las Islas del mar Océano y Tierra Firme y a la memoria que de ella pudiera articular, la

---

<sup>200</sup> “Traer a la real memoria de vuestra majestad lo que he visto en vuestro imperio occidental de las Indias” (Fernández de Oviedo 1996:77).

*Historia* se despliega como una empresa de mayor envergadura. En ella, Oviedo se propone informar de estas nuevas Indias que, en contraste con las Indias Orientales, carecen de registro en la cultura europea clásica. Por lo mismo el proyecto posee una dimensión total, pues implica dar cuenta de “todo aquello que he visto, y en lo que mi noticia ha venido e viniere, desde su primer descubrimiento, con lo que más pudiere ver y alcanzar dello, en tanto que la vida no se me acabare” (1992:9, t1). Tarea titánica para un sólo testigo que, a nuestro modo de ver, define la trama de la *Historia*, a saber, la noción de inconmensurabilidad.

La extensión y simultaneidad de la empresa colonizadora hace que la autorización testimonial, como única fuente, sea impracticable. Si el *Sumario* podía estar construido a partir de su propia experiencia en Indias, la nueva escala que plantea la *Historia* imposibilitaba esta tarea. En efecto, como vimos en el capítulo anterior, tras su designación como cronista de Indias, Oviedo debe interceder para que se le conceda el poder —imprescindible para su objetivo— de solicitar a las diversas autoridades indianas toda suerte de relaciones para informar su *Historia*. La inconmensurabilidad emerge aquí como una dimensión práctica que impone a Oviedo modificar su estrategia autoritativa, estableciendo —como veremos más adelante— una compleja jerarquía entre fuentes, testimonios y verdad.

Sin embargo, el problema de la inconmensurabilidad de las Indias no se limita solamente a una dimensión práctica. Éste estaría presente en los objetivos mismos de las *Historia*. Bajo un esquema teológico, al cual tendremos que volver, Oviedo plantea como principal finalidad de la *Historia* inquirir la obra de Dios: “el leer [la *Historia*] no ha de ser para el gusto de leer o entender cosas nuevas, sino para alabar y mejor conocer al Criador e causa de todas ellas” (Fernández de Oviedo 1992:29, t2). Y más adelante, acota: “aunque el principal intento de la historia sea enderezado a otro fin, en especial en ésta, que es hacer principal memoria de los secretos e cosa que la Natura produce en estas nuestras Indias naturalmente” (1992:96, t2). La natura indiana, reflejo de la obra divina, debe ser interrogada; sin embargo, ésta no es del todo transparente, guarda secretos desconocidos no sólo para los europeos sino también para los habitantes originarios del Nuevo Mundo. Hablando de la utilidad de los árboles indianos, Oviedo plantea la narrativa de la inconmensurabilidad, como imposibilidad de dar cuenta de toda la obra divina: “muchos de ellos [de los árboles] ni los indios naturales los conocen, ni saben dar nombre a la mayor parte dellos, ni los cristianos mucho menos, por serles cosa tan nueva e no conocida ni vista por ellos antes. [...] Y lo que en esto se podría decir es

un *mare magno* e oculto; porque, aunque se ve, lo más dello se inora, porque no se saben, como he dicho, los nombres de tales árboles, ni sus propiedades (1992:277, t1).

Una tercera dimensión de lo inconmensurable emerge junto a la escritura de la *Historia*. A pesar de la rapidez con que Oviedo publica la primera parte (no transcurren más de tres años entre su nombramiento como cronista de Indias y la primera impresión), el grueso de la obra deberá esperar hasta el siglo XIX para su divulgación pública. Al margen de las razones políticas que pueden haber detenido o no la publicación de la segunda y tercera parte (Ayala 2005:22), la crítica moderna ha notado una constante revisión y rescritura de la *Historia* (Myers 1990:616; 1995). No sólo de la segunda y tercera parte, sino también de la primera, las cuales enmienda continuamente, agregando nuevas fuentes para un evento ya narrado o hechos nuevos que ocurrieron con posterioridad. Y si bien, como plantea Myers, la adición de una fuente busca “aumentar la veracidad del relato original” (1995:163), las constantes revisiones dan cuenta de un intento de totalizar una realidad creciente que se le escapa, es decir, de una imposibilidad de inscribir las Indias en un texto final, postergando así contantemente su publicación<sup>201</sup>. Como plantea Coello de la Rosa, “Oviedo nunca vio la historia como un proceso completo. Por el contrario, el emprendió una interminable tarea de corregir, expandir y revisar lo que había escrito con anterioridad”<sup>202</sup> (2002b:79).

Si en el *Sumario* intentaba, mediante el dispositivo de la memoria, transmitir al Emperador su experiencia indiana, en la *Historia* Oviedo buscará establecer el ordenamiento final de Indias, fijando un texto con pretensiones de veracidad al servicio de la Corona. Lo hará, no obstante, atravesado por la imposibilidad de su propia escritura: las Indias son siempre más de lo que el cronista puede abarcar. Por ello, al aspirar a construir un texto total requiere desplegar ciertas estrategias autoritativas que legitimen su labor frente a otros autores que hablan de Indias. Como vimos en el capítulo anterior, la misma

---

<sup>201</sup> Aunque el contenido de la *Historia* da cuenta de múltiples revisiones del texto —“porque cuando la primera vez se imprimió esta primera parte, dije quel señor obispo...” (1992:79, t1), o “en la primera impresión desta historia, dije que...” (1992:138, t1)—, son los comentarios del primer editor (Amador de los Ríos) los que evidencian con más fuerza el constante desplazamiento de la publicación. Por ejemplo, cuando Oviedo dice “esto toqué y lo escribí en el año de mill e quinientos e veinte y seis; pero en estos veinte y dos años que han pasado después, hasta el presente de mill e quinientos e cuarenta y ocho” (1992:336, t3), De los Ríos acota en una nota al pie: “Oviedo alteró sucesivamente estas fechas desde 1540 en adelante, viniéndose en conocimiento de que en el expresado año tenía ya puesta en limpio esta segunda parte de la *Historia General de Indias*” (1992:ibid). O, cuando Oviedo escribe: “e puesto en efecto, solamente quiero acordar al letor que he septenta años” (1992:128, t5), De los Ríos remarca que “en el código original se advierte, aunque borrado por el mismo Oviedo, que tenía ya escrita esta parte de la *Historia* desde la edad de sesenta y tres años, retocándolo en la de sesenta y seis hasta llegar a la de setenta, en que no vuelve a poner la mano en dicho trabajo(1992:ibid).

<sup>202</sup> En el original: “Oviedo never viewed history as a completed process. On the contrary, he undertook a never-ending task of correcting, expanding and revising what he had previously written”.

emergencia de la escritura en la biografía de Oviedo (escritura notarial e histórica) pone en juego algunas estrategias de autoridad; ahora, sin embargo, nos interesa revisar aquellas que la misma *Historia* despliega en su propia argumentación.

### *Autorización y verdad en la obra indiana*

Al describir en sus primeras páginas el objeto de la *Historia*, Oviedo narra el conocimiento que el mundo clásico tiene de las Indias asiáticas para delimitar, por negación, las nuevas Indias occidentales: “Quiero significar y dar a entender por verdadera cosmografía, que aquí yo no tracto de aquestas Indias que he dicho, sino de las Indias, islas e tierra firme del mar Océano” (1992:7, t1). Ante una porción del mundo desconocida para la antigüedad, Oviedo plantea la necesidad de dar cuenta de una “moderna y experimentada Cosmografía destas Indias. Pues Tholomeo, antiguo y cierto cosmógrafo, no habló cosa alguna de la Tierra Firme” (1992:38, t1). La novedad del objeto es la que impone la emergencia de un nuevo conocimiento. Sin embargo, como nota Gerbi (1992:319), lo *nuevo* aquí únicamente posee el sentido de que el mundo antiguo lo desconocía, y no de una superioridad o inferioridad intrínseca. De todos modos es necesaria marcarla como novedad, como una nueva cosmografía, pues las antiguas no sólo no daban cuenta de estas Indias, sino que —por ignorancia— reproducían errores que la sola presencia en el Nuevo Mundo desmienten automáticamente: “grand varón fue Plinio, al cual yo soy parcialísimo; pero yo le mostraría en su misma *Natural Historia* algunas cosas dignas de enmienda, sin que lo pudiese negar: el cual dice que otra parte de la tierra no es habitada sino aquella que al Zodíaco es sotopuesta, y que el resto, debajo de los polos, es inculto, y no habitado. [...] Concluyo y tengo por cierto que los antiguos escritores ignoraron la mayor parte del mundo, y que fue mucho más lo que no supieron que lo que escribieron, y que todos es habitado” (Fernández de Oviedo 1992:318, t2)<sup>203</sup>.

---

<sup>203</sup> La relación de Oviedo con el mundo clásico es ambivalente. A pesar de la declarada inspiración pliniana de la obra indiana de Oviedo, los autores clásicos suelen aparecer como puntos de contraste con la realidad del Nuevo Mundo. Como nota Myers, en su constante proceso de revisión y rescritura “Oviedo agrega párrafos enteros sobre escritos de autoridades [antiguas] para comprobar lo inadecuado que es el imitar textos canónicos al escribir sobre América. [...] Oviedo los cita a menudo y después los cuestiona” (1995:163). Sin embargo, como el propio Oviedo reconoce, la operación inversa también es efectiva. Para dar cuenta de un fenómeno indiano extraordinario, recurre a los clásicos a fin de legitimar sus afirmaciones: “los que no las han visto [a las tortugas] o no han leído, pensarán que en estas y otras cosas yo me alargo; y en la verdad, antes me tengo atrás, porque soy amigo de no perder mi crédito y de conservarle en todo cuanto pudiese. Y para este efeto busco testigos algunas veces en los autores antiguos, para que me crean como auctor moderno e que hablo de vista, contando estas cosas a los que están apartados destas nuestras Indias, porque acá, quantos no fueren ciegos, las ven. Y para este efeto, quien dubdare lo que he dicho destes animales,

Así, la nueva cosmografía de la que habla Oviedo no sustituye a la antigua; más bien la complementa en el vacío que representa el Nuevo Mundo para el saber clásico. Por ello, lo que se requiere para suplir las ausencias del conocimiento existente no puede ser deducido de las teorías tolomeicas ni aprendido en las grandes universidades europeas. El saber antiguo sólo induce a errores cuando de las nuevas Indias se trata. Por el contrario, la nueva cartografía posee su propia escuela, a saber, la de la experiencia de navegar en el Nuevo Mundo. “Algunos que bien entienden la Cosmografía, y la disputan y enseñan cumplidamente, y no sabiendo por vista y experiencia dirán que he dicho un gran error en esta plática deste viaje [...] esto que he dicho no se puede aprender en Salamanca, ni en Boloña, ni en Paris, sino en la cátedra de la gisola (que es aquel lugar donde va puesta el aguja del navegar), e con el cuadrante en la mano, tomando en la mar ordinariamente, las noches el estrella, e los días el sol con el astrolabio” (Fernández de Oviedo 1992:39-40, t1)

Lecturas como la de Luz Ángela Martínez (2010:239) han sugerido que la valoración de la información presencial por sobre las “autoridades antiguas” da cuenta, en Oviedo, de la emergencia de un sujeto epistemológico moderno, conciente de ser un productor de conocimiento científico que se encontraría en tensión con las epistemologías medievales (e incluso renacentistas). A nuestro modo de ver, este tipo de lecturas son excesivamente voluntaristas al sobre interpretar adjetivos como “moderno” (“la cosmografía moderna y experimentada”), que Oviedo a veces opone a lo “antiguo” (“cosmografía antigua”) sólo para significar lo contemporánea o más reciente. Como planteábamos en el capítulo anterior, creemos que la dimensión empírica de sus estrategias de autorización discursiva se corresponde más a la tradición notarial que a alguna excepcionalidad moderna que habría poseído el cronista. Antes que una rigurosidad científica, la valoración que Oviedo realiza de su propia experiencia se orienta a establecer un criterio en torno a lo verdadero, aun cuando esto no se corresponda con las fuentes socialmente legitimadas: “bien creo que a algunos cosmógrafos les parecerá que estas medidas y altura me aparto, en los grados que le doy a estas islas de la Especiería y a otras, de lo que anda pintado por esas cartas modernas, y aun no me conformo en muchas cosas con la cosmografía antigua; y es así la verdad. Y lo que aquí escribo es lo cierto y medido en tierra muchas veces con el astrolabio en mano” (Fernández de Oviedo 1992:269, t2).

---

informese de Plinio, y decirle ha que en el mar de Indias son tamañas las tortugas, que el hueso o cobertura de una basta para cubrir una habitable casa” (Fernández de Oviedo 1992:63, t2)

La relación entre experiencia, verdad e historia constituyen un núcleo para entender la autorización discursiva que despliega Oviedo. Como ha destacado Myers , el concepto de historia de Oviedo es deudor de su preocupación por elaborar representaciones históricas verdaderas, antes que de su contexto geográfico o cronológico. Para Oviedo la historia debería reflejar las acciones humanas tal como ocurrieron, como si un Dios omnipresente las hubiera presenciado (Myers 1990:616). De este modo, es comprensible el valor central que le da al testimonio frente al saber clásico, cuando remite a un hecho histórico o un fenómeno de la naturaleza: “¿para qué quiero yo traer autoridades de los antiguos en las cosas que yo he visto, ni en las que Natura enseña a todos y se ven cada día?” (Fernández de Oviedo 1992:151, t1). Pero también, permite comprender su valoración del testigo directo frente a aquel que sólo sabe de oídas: “con menor autoridad enseña el que habla las cosas que oyó, quel que dice las que vió” (1992:29, t1).

En este último aspecto Oviedo centrará gran parte de su argumentación en torno a la verdad histórica. Si su autorización frente al mundo clásico provenía del vacío que representaban las Indias occidentales, frente a sus contemporáneos argumentará la inexactitud de los datos de segunda mano. Así, a momentos, la *Historia* se transforma en un campo polémico donde disputa la preminencia de su escritura frente a otras historiografías, desacreditando a aquellos cronistas que sin haber pisado las Indias occidentales, escriban sobre ellas falsedades:

“quiero desengañar [dice] a los que hobieren dado crédito al cronista Lucio Marineo en lo que dijo en aquella su obra de las *Cosas memorables de España*, en el libro XIX, en el capítulo que quiso hablar destas Indias, sin verlas, no se contentando de haber dicho tantas cosas en lo que de España (mal informado), en especial cuando quiso tractar de algunas particularidades genealogías, en las cuales se apartó de lo cierto. Vino a las Indias entre sueños; y dijo entre sueños, porque aunque durmiendo hablara, no pudiera decir tan al revés de la verdad lo que dijo” (Fernández de Oviedo 1992:329, t3).

A lo largo de la *Historia*, dos autores destacan como blancos de Oviedo para este tipo de críticas. En primer lugar Pedro Mártir, con quien (como vimos en el capítulo anterior) disputaba directamente el espacio simbólico de ser el continuador en el Nuevo Mundo de la crónica hispana. La argumentación contra Mártir se basa principalmente en su desconocimiento de las Indias, es decir, le critica escribir de lo que no sabe, mitificando e inventando nombres y propiedades. Hablando del fruto del hobo, por ejemplo, que Mártir

asocia al mirabolano, Oviedo dice: “pero como él nunca los vido, ni los comió, ni pasó a estas partes, así se engañó en esto, como en otras cosas muchas que escribió, o, mejor diciendo, le engañaron los que tales cosas le dieron a entender” (1992:250, t1). El segundo autor, al cual volveremos más adelante, es Alonso de Chaves, piloto mayor de la Casa de Contratación que colaboró en la elaboración del Padrón Real. Aunque el contenido es cartográfico, las críticas a Chaves operan de un modo similar. Oviedo contrasta los datos empíricos con los que aparecen escritos (dibujados) en las cartas europeas, valorando sus propias mediciones por sobre los datos oficiales, los cuales plantea rectificar. “Pero aquí quiero yo, con licencia de los cosmógrafos modernos, decir lo que yo sé de vista: y no les pese desta ni de otras enmiendas que me vieren afirmar contra sus cartas y pinturas dellas, porque mi intención no es ofender su obra ni auctoridad, sino darles relación más cierta que la que se les dio por otros, para que en algunas partes corrijan sus patrones, pues que con un cuadrante o astrolabio en la mano, lo he visto en la misma tierra asentado y de mi espacio, tomando el sol y el estrella de la Tramontana o Norte” (Fernández de Oviedo 1992:327, t2).<sup>204</sup>

Pero la idea de verdad histórica no se limita a la rigurosidad del dato. A menudo a través de su obra indiana Oviedo problematiza la relación que mantiene la verdad con la escritura. Como vimos en el capítulo anterior, cuando define el oficio del cronista en el *Libro de cámara del príncipe Don Juan*, lo hace destacando la necesidad de que el dato se exprese puramente, es decir, despojado del ornamento retórico que en última instancia pueda distorsionar el contenido de la información. De igual forma, al iniciar su *Historia*, Oviedo aclara que “irán desnudos mis renglones de abundancia de palabras artificiales para convidar a los lectores; pero será muy copiosos de verdad” (1992:9, t1). Oviedo era consciente de que las escrituras retóricas tendían a emerger ante la carencia de información, dando pie tanto a escrituras complacientes con el poder como a aquellas injuriosas con el mismo. Mas como ambas iban en contra de su concepción sobre la verdad histórica, el cronista proponía una tercera vía en la que, “ni con buen zelo ni malo, [había que hacer] un memorial verdadero de lo que pasa según lo ven o son informados” (Fernández de Oviedo 2006:163).

Pues bien, obliterar la carencia de información no es el único problema que conlleva la escritura retórica. Aun cuando su primera obra escrita —el *Claribalte*— sea una novela de caballería, en un giro que para autores como Merrim (1982:330) puede ser

---

<sup>204</sup> Para más información de la actitud crítica de Oviedo ante Alonso de Chaves ver el trabajo de Cuesta Domingo (1978).

calificado de una conversión al providencialismo y erasmismo, Oviedo critica duramente la escritura fantástica o fabulosa. Así, la verdad adquiere un nuevo matiz, más cercano a la función historiográfica moderna, a saber, la desmitificación. Como es sabido, la expansión en las Indias se encontraba marcada por una serie de mitos medievales que hacían carne en las mentes europeas. Colón vio sirenas y hombres con cola, Vespuccio, por su parte, aseguró haber visto gigantes. Las Amazonas, el Dorado, las siete ciudades de Cibola eran mitos recurrentes en la tradición europea, y por más que se buscaron afanosamente en el Nuevo Mundo, muchos de ellos se hicieron trizas ante la realidad indiana. Oviedo estaba conciente que las historias míticas vendían bien en Europa, empero, hacer eco de ellas iba en contra de su planteamiento moral de informar la verdad: “de lo que a mi noticia e vista hobiere ocurrido, e de lo que bastantemente me fuera con verdad informado; porque en lo que algún mínimo escrúpulo yo tuviere, no lo daré en precio que se deba cree de lo tal sino de lo que se deba afirmar de las cosas dubdosas. [...] Porque el Cesar no quiere fábulas, ni yo las sabré decir, sino lo que, en efecto, de semejantes materias se debe pronunciar ante Su Majestad” (Fernández de Oviedo 1992:7, t2)<sup>205</sup>. Lo anterior, sin embargo, no condenaba que la *Historia* se transformara en un texto plano. Oviedo estaba convencido que la naturaleza y los acontecimientos de las Indias eran atractivos en sí mismo, incluso más que la mitología clásica: “callen los pregoneros de Theseo aquel laberinto y su Minotauro, pues que, sabida la verdad, esas metáforas, reducidas a la historia cierta, son unas burlas y niñerías si se cotejan y traen a comparación de lo que en estas Indias nuestras se ha visto y se ve cada día en nuestro tiempo” (Fernández de Oviedo 1992:212-3, t2).

En una primera aproximación, la noción de verdad histórica que despliega Oviedo no deja de sonar ingenua. Como hemos revisado, ésta apunta a presentar cierta “pureza” de los datos (lo que, siendo anacrónicos y en términos modernos, podríamos llamar “objetividad”), por sobre cualquier tipo de influencia del observador. Conciente de cierta politicidad de la escritura histórica, Oviedo intenta superar la dimensión política disociando dato de interpretación: “a este propósito digo que mi intención es decir lo que sé y he visto en aquestas cosas, e no dejar de decir lo cierto porque se maraville o deje de maravillarse el que desde lejos me escuchare o leyere mis renglones. Ni quiero tampoco ponerme a conjeturar de qué proceden los efectos de las novedades que recuento, porque ni soy tan

---

<sup>205</sup> No es del todo cierto que Oviedo haya negado sistemáticamente las historias fantásticas que se expandían por el Nuevo Mundo. Aunque la mayoría de las veces se mostraba escéptico, la lectura de la *Historia* evidencia una actitud dubitativa a la hora de cuestionar fabulas como las de las Amazonas o de los Gigantes patagones. Esta actitud en Oviedo ha sido trabajada por (Coello de la Rosa (2007; Myers (1995).

filósofo para comprenderlos, ni me quiero detener en argumentos; sino conforme a la vista, diré lo que he podido comprender o he sentido en estas materias” (1992:77, t2). Ya hemos visto con White (1992:101) la imposibilidad de la postura que adopta el cronista. Sin embargo, y a favor de él, no es objetividad moderna y científica lo que busca. Por el contrario, sus intereses se mueven en una clave teológica que, como veremos, marca parte importante de su obra indiana. En este sentido, la “pureza” del dato debe ser entendida como la búsqueda por producir un texto fiel a lo que ocurrió con independencia del conflicto político contingente, pero ¿quién puede determinar dicha fidelidad? Oviedo recurrirá a un sujeto omnipresente, a saber, Dios<sup>206</sup>:

“Yo escribo estas historias por mandato del Cesar, y en tiempo de muchos testigos de vista en todo lo que he dicho y diré en ella; y si callo vuestras obras, no haré lo que debo; si las digo como son, blasfemareis algunos de mi pluma y trabajo, y pensareis que el que mis tractados pareciere sin culpa o más loado que otros, que alguna pasión o interés particular, cobdicia e ocasión me movió, e que más templadamente me haya con unos que con otros, defraudando la verdad. Sin dubda, como tengo a Dios por testigo, e a vosotros mismos en este caso, oso decir lo cierto, sin dar gracias a nadie por algún soborno, e sin temor ni pensamiento que en tal caso se pueda aprobar a mi persona tal delicto” (Fernández de Oviedo 1992:186, t3).

Aunque más adelante tengamos que volver al núcleo teológico político o, mejor dicho, a la política teológica que despliega en Indias, nos interesa destacar que para Oviedo la relación entre Dios y la verdad es mucho más compleja que la función testimonial de aquel frente a esta. En su posición límite, Dios y verdad son un mismo concepto. Refiriéndose a los libros de caballería, Oviedo plantea que “mal se acuerdan quien tal escriben y el que semejantes ficciones lee, de las palabras evangélicas que nos enseñan que el diablo es padre de la mentira. Pues luego, quien la escribe, hijo suyo será. Líbreme Dios de tamaño delicto y encamine mi pluma a que con verdad (ya que el buen estilo me falte), siempre diga y escriba lo que sea conforme a ella y al servicio y alabanza de la misma verdad que es Dios” (1992:182, t2).

Ahora bien, la función testimonial de Dios nos permite profundizar en la construcción que Oviedo hace de la verdad histórica. A diferencia del *Sumario* y el grueso de la primera parte de la *Historia*, la mayoría de su obra indiana se encuentra construida

---

<sup>206</sup> En este sentido, la idea desarrollada por Myers (1990:616) de que para Oviedo la historia debería reflejar las acciones humanas tal como ocurrieron, como si un Dios omnipresente las hubiera presenciado, debe ser leída literalmente: Dios es, para Oviedo, el testigo por antonomasia.

a partir de información adquirida de forma indirecta. En este sentido, el discurso que articula para polemizar con historiadores que, como Mártir, no han ido a las Indias, pierde cierta solidez. Para contrarrestarlo, Oviedo propondrá un modelo para acceder a lo no visto por medio de la comparación de distintas fuentes disponibles: en “lo que yo no hobiese visto, direlo por relación de personas fidedignas, no dando en cosa alguna crédito a un solo testigo, sino a muchos, en aquellas cosas que por mi persona no hobiere experimentado. Y direlas de la manera que las entendí, y de quien” (1992:13, t1).

Ante la imposibilidad de abarcar la totalidad indiana Oviedo debe recurrir a los testimonios de otros testigos, sin embargo, lo hace de manera prudente, ponderando y contrastando la credibilidad de las distintas fuentes: “he andado midiendo e averiguando e atendiendo al verdadero discurso que sigo en las cosa donde soy ausente e constreñido a creer a otros, o a quitarles el crédito por mi estimativa” (1992:401, t3)<sup>207</sup>. De este modo, si de algunos valora la calidad de sus observaciones —como en el caso Antonio Pigafetta, por ser “varón especulativo y que quería entender lo que veía” (1992:235, t2)—, a otros (como los españoles de la expedición de Jerónimo Dortal) los pone en duda pues ve que sus juicios se han obnubilados por la codicia de oro: “porque a la verdad, su principal intento es buscar este oro, y por él dejan de entender muchas cosas, aunque las vean, que sean dignas de historia” (1992:418, t2).

Escrutar las fuentes, ponerlas en relación, detectar anomalías se transforma en el fatigoso método que utiliza para construir su *Historia* indiana. Así, en algunas ocasiones, Oviedo duda cuando un dato aparece en solitario sin corresponderse con otras fuentes, y optar por marginarlo: “cuenta este auctor [...] muchas cosas notables, que yo no quise hacer aquí mención ni aun las acepto, pues a Sebastián del Cano ni a Hernando de Bustamante, ni a otro de los que fueron con Magallanes, nunca oí hablar deso” (1992:230, t2); en otras, hace evidente las contradicciones que hay entre los relatos de dos o más fuentes que considera igualmente fiables<sup>208</sup>: “el lector podrá colegir desto y de lo que está

---

<sup>207</sup> Oviedo es consciente de que los vencedores construyen su propia verdad histórica, sin embargo, cree también que existen pequeños márgenes de escrutinio en los que —por gracia divina— el engaño se puede develado. Refiriéndose a un episodio de la conquista del Perú Oviedo dice: “y así dejó el gobernador en un ancón del puerto de Lima dos navíos, pensando engañar al adelantado con cautelosa paz, e de romper con él si se hallase pujante, a fin de que si bien le saliese el dicho rompimiento, denigrarse y escuresciese las obras e servicios del adelantado con informaciones, como pueden absolutamente hacer los vencedores en infamia del vencido que no ha de ser oído; puesto que la justicia e bondad divina siempre da lugar al tiempo para que manifieste la verdad” (1992:162, t5).

<sup>208</sup> Qué es para Oviedo una fuente fiable, es una pregunta difícil de contestar y que nunca termina de explicitarse en su obra indiana. En general, considera fiable a los españoles que poseen algún prestigio social o alguna ascendencia nobiliaria. También suele considerar fiables a los españoles que, por sus servicios en Indias, han logrado cierto reconocimiento por parte de la Corona. Un tercer grupo de testigos fiables lo conforman colonos que cuentan con el apoyo y reconocimiento de su comunidad. Por último, y lo que sin duda

dicho en los capítulos precedentes, algunas cosas en que discrepan estos capitanes Espinosa y Joan Sebastián del Cano; pero en efecto, al uno y al otro hizo mercedes su Cesárea Majestad, e yo hablé con el uno y con el otro; y de sus relaciones y privilegios, que ambos los vi, entendí lo que tengo dicho” (1992:239, t2).

Al acceder indirectamente a los hechos, Oviedo adquiere cierta conciencia de los límites que posee este método de reconstrucción de la verdad histórica. Por ejemplo, frente a la muerte de Francisco Pizarro en Lima se ve imposibilitado de dar cuenta de cómo ésta ocurrió, ya que todas las versiones que se le presentan son distintas: “yo he tenido por costumbre en estas historias, de dar los testigos en lo que presente no me he hallado; e como este caso es de mucha importancia, aunque de muchas maneras e personas lo había entendido, no me confiaba de sus varias relaciones para escribirlo tan puntualmente como la verdad lo requiere; porque puesto caso que muchos e todos los que lo decían, concluían que el marqués había muerto, en la forma de cómo pasó, discrepaban.” (1992:216, t5). Como en la película *Rashōmon* de Akira Kurosawa, Oviedo nota que, en sus caso límite, existe una versión por cada testigo, lo cual, por lo general, se transforma en la fuente de diversas contradicciones.

“E no le parezca al que lee que es contradecirse lo uno a lo otro, porque los hombres así como son de diversos juicios y condiciones, así miran y entienden las cosas diferenciadamente, e las cuentan; puesto que vengan los unos e los otros a una general e mesma conclusión, e aun a las veces se contradicen en muchas cosas puntualmente. Cada día vemos que se ofrecen casos no pensados, e aun acordados; e queriendo un juez o príncipe informarse de la verdad, juran los testigos e deponen diferenciadamente, con más o menos palabras, e diciendo uno las particularidades que otro testigo calla, o no entendió, o no las supo entender, aunque las vido; de forma que en un mesmo negocio hay diversas pruebas, e aunque sean contestes en la sentencia o sentido, son apartados en deponer unos mejor que otros. Así, con estas condiciones, habéis, letor, de pensar lo que está dicho, e lo que demás se dirá desta conquista, habiendo por máxima que yo me he informado de personas que merecen ser creídos, e que en todo se hallaron” (Fernández de Oviedo 1992:224, t4)

Si bien sus pretensiones apuntan a elaborar un texto sobre la totalidad de Indias, ante la dificultad de construir una verdad histórica sobre algunos los espacios indianos,

---

nos parece más exótico, Oviedo concede cierta fiabilidad a los testimonios de aquellos españoles que se han enriquecido en Indias, estableciendo una relación entre verdad y riqueza que indirectamente se vincula, como veremos más adelante, a su pensamiento providencialista.

Oviedo opta por tomar ciertas precauciones ante el lector. En primer lugar busca excluir o al menos limitar su responsabilidad sobre la información de aquellos lugares y hechos que no ha visto personalmente: “puesto que, en la verdad, no será todo a mi cargo lo que no estuviese tan puntual e justamente dicho como convenga, sino al de las diversas opiniones de los auctores que sigo, o me han informado, donde yo no dijere ‘esto vi’. Mas si afirmare, testando de vista, yo seré a quien se deba culpar de lo que no estuviere conforme a toda rectitud e verdad” (1992:335, t2). Pero junto con ello, y quizás más importante, Oviedo hace un doble movimiento hacia el lector, mientras por una parte le entrega al lector la facultad de juzgar la verosimilitud de su texto, por otra desplaza eternamente este juicio al imponerle la lectura completa de una *Historia* (nunca acabada) como prerrequisito del mismo: “e lea el que quisiere ser bien informado e tome destas historias lo que viere que es más verosímil; pues que en la verdad, así como un juez no puede rectamente juzgar sin que el litigio se concluya, después de haber las partes hecho sus probanzas, e aquellas examinar e probar sin pasión, así tampoco puede ningún sabio letor determinar ni descedir la médula e verdad de la historia con rectitud, ni de algún libro sentenciar semejantes dudas, si no lo pasare todo e llevare continuada su lección” (1992:248, t4).

### *Escritura de la historia, escritura política*

Íntimamente vinculado con los temas autoritativos del texto indiano se encuentra el problema de la escritura. Sin embargo, si la dimensión autoritativa intentaba posicionar una supuesta y ficticia neutralidad (“objetividad”), en la problematización de su escritura Oviedo va a desplegar un planteamiento mucho más político de la obra indiana.

Al hablar de la escritura, retoma la distinción entre lo visto y lo oído. Escribir desde Europa significa, para Oviedo, hablar a tuestas “en lo que no ven ni pueden entender sin su presencia, e informados de quien no conocen” (1992:267, t4). Ahora bien, sabiendo que parte de su *Historia* también está escrita a partir de testimonios de terceros, introduce una nueva distinción: quien escribe desde Indias al menos conoce a sus informantes y puede averiguar, por otros, de su reputación; además conoce el paisaje y puede imaginar provincias similares. “Y así quería yo que estas historias de nuestras Indias, que veo escritas desde España e otras partes, hobiesen tomado su principio viendo aquésta, e que no fuese todo de oídas” (Ibíd.).

Profundizando en su posición de escribir desde Indias Oviedo plantea que, aunque su *Historia* no posea buena prosa, “a lo menos sabrá el lector que escribo debajo de aquella bandera inmovil, que es perseverando en estas partes, escribiendo las cosas dellas, para que se pueda sospechar que caso que no lo diga tan bien cuanto la materia merece, a lo menos más aína hallaré quien me lo dé a entender en esta tierra” (1992:268, t4). Con la metáfora de la “bandera inmóvil”, Oviedo da cierto giro en su argumentación: junto con el tema de la autorización narrativa, la escritura indiana plantea ahora un problema político, que lo inscribe junto a su texto en el proyecto colonizador español. Como el propio Oviedo explica la idea de “bandera inmóvil” remite a la guerra entre galos y romanos, donde viendo los primeros la inminencia de una batalla campal,

“pusieron en el campo cincuenta mill hombres, e sacaron fuera del templo de Minerva ciertas banderas, las cuales llamaban inmóviles, porque lícito no era huir el que fuese con aquellas banderas. E así yo no puedo huir de la Indias, porque soy viejo e constituido en edad, y esa poca de substancia o bienes de fortuna o temporales que para mí sustentación e de mi familia e casa plugo Dios darme, en estas partes él ordenó que fuese, con mucho trabajos y en diversas regiones e tiempos adquirido, para que aprendiese e viese la calidad y el ser de lo que dijese en estas historias; e no quiso que en España quedase, aunque me crié en la casa real de Castilla” (Fernández de Oviedo 1992:268, t4).

Oviedo ha dejado de ser el cronista español del *Sumario* que va a Indias para informar al monarca depositando en su memoria el conocimiento ultramarino, para transformarse en un sujeto activo de la colonización. Con un espíritu que ha sido calificado de religiosos, sacerdotal (Gerbi 1992:268), Oviedo enmarcará su escritura no sólo en el conocimiento de Indias sino una empresa que involucra la totalidad de la república cristiana, a saber, la lucha contra los infieles: “quiero decir, que ninguna excusa por mi parte habrá para que algún día deje de ejercitarme escribiendo, hasta lo enviar a su real presencia como me lo manda, aunque yo no lo sepa así decir como sus elegantes cronistas sabrán notar y escribir la muy gloriosas e sanctas empresas contra infieles” (1992:340, t2).

Aunque tengamos que volver a este punto más adelante, la dimensión política de la escritura indiana de Oviedo no se limita a un contenido específico. Hay algo en la escritura misma que define cierta politicidad. En efecto, como hemos venido argumentando, al tener la *Historia* la pretensión de totalidad, gran parte del trabajo escriturario de Oviedo consiste en recopilar y centralizar otras crónicas que se producen

en Indias y que llegan a sus manos por su cargo de cronista oficial. En este sentido Oviedo opera como una suerte de editor que pondera, valora y selecciona los textos de los otros. Aunque muchos capítulos de su *Historia* parecen transcripciones literales (algunos efectivamente lo son), Oviedo dialoga con las crónicas que reproduce, comentándolas, cuestionando contenidos, omitiendo aquellos que no considera verdaderos o, como ocurre con la crónica de Antón Alaminos sobre Yucatán, transcribiéndola a pesar de que considere que su contenido cartográfico no está actualizado. En este sentido, dispone y ordena de la información para construir, formar y performar un corpus indiano, modelando así una determinada realidad.

Conciente de la dimensión política que esto implica, Oviedo intentará naturalizar su función, desmarcándose su injerencia en la escritura de estas otras crónicas a fin de presentarse como un simple intermediario: “y si en lo que diré, pareciese que la orden de la historia podría ir más hermosamente dicha, yo no soy en esto auctor, sino compilador de una carta o relación de uno de los principales testigos de lo que subsdió en estos escándalos, hombre sin pasión e celoso del servicio de Dios e de Su Majestad, a quien la envié, e que me dijo todo lo que aquí adelante se sigue hasta el fin del capítulo XX” (1992:166, t5). Esta idea de “neutralidad del compilador” se ve reforzada por la emergencia esporádica de la escritura notarial que, como vimos en el capítulo anterior, es parte constitutiva de su formación como letrado<sup>209</sup>.

Un segundo elemento “formal” que determina la politicidad de la *Historia* se refiere al idioma. En contra de lo que podría haber sido común en su época Oviedo defiende profundamente el hecho de que la *Historia* no esté escrita en latín sino en castellano. En lo que a todas luces es una ataque contra Pedro Mártir (pero también dirigido a otros autores que escribían en latín), Oviedo plantea que “antes para mí tengo por cosa ridícula lo que algunos latinos extranjeros, como auctores de lo que no vieron, han escripto de estas nuestras Indias; e así de sus tractados se comprende e parece por ellos que si se escribieran en la lengua de los que los habemos visto, quedarán infamados por mendaces” (1992:415, t5). Como ha hecho notar Gerbi, un tópico común en torno a la figura de Oviedo es la acusación de su falta de latinidad: desde sus contemporáneos, como Las Casas y Fernando Colón, pasando personajes del siglo XIX como Humboldt y Amador de los Ríos, hasta comentaristas modernos como Ramón Iglesias, todos

---

<sup>209</sup> Signo de la escritura notarial es la emergencia de Oviedo como actor de su *Historia* cuando da constancia de algunos hechos que ha presenciado: “el cual, hoy martes, veinte días del mes de octubre de mill e quinientos e cuarenta y cinco años, el muy reverendo señor don Rodrigo de Bastidas, obispo de la isla de San Joan (que a la par desta fortaleza de Sancto Domingo, en que yo esté e sirvo a Su Majestad...” (Fernández de Oviedo 1992:224, t1).

acuerdan en caracterizarlo como deficiente en el manejo del latín (Gerbi 1992:286 y ss.). Sin embargo, su defensa del castellano no es el reflejo de una carencia (al menos no es solamente eso).

La escritura de la *Historia* en castellano posee una dimensión eminentemente política, toda vez que no desconoce la relación entre lengua e imperio. Esta asociación, aunque clásica, había sido reflatada en 1492 por Antonio de Nebrija, en la dedicatoria que hiciera a la reina Isabel de su *Gramática de la Lengua Castellana*. Revisando las lecciones de la antigüedad, Nebrija le recordaba a su reina que siempre la lengua había sido compañera del imperio, y que así como caían juntas también emergía a la par. Aunque no sabemos si Oviedo estaba al tanto de la *Gramática*, si está claro que conocía al autor, al cual en más de una ocasión nombra en su *Historia*. Por lo demás, reproducía la misma argumentación que Nebrija desplegaba en el prólogo de la *Gramática*: “que se acuerden de Moises e David e los otros escritores e sanctos profetas, que escribieron la vieja e Sancta Escripura en su propia lengua [...] E pues la lengua castellana está tan ampliada e comunicada por tantos imperios e reinos, como lo está, no se ha de tener en menos estima los que en ella escriben que los que escribieron en las otras” (1992:415, t5). Si el Nuevo Mundo pertenecía a Castilla, ¿para qué escribir en otro idioma que no fuera el castellano?

Como ha evidenciado Mignolo el problema del sentido de territorialidad está estrechamente relacionado al problema de la lengua, esto es, que la apropiación semántica y construcción territorial se hace desde una lengua específica (Mignolo 1996:18 y ss). Conciente de alguna forma de aquello, la defensa de Oviedo del castellano es también un modo de privar a otras lenguas (y al latín como una lengua universalizada) de la posibilidad de ingerir sobre la construcción indiana. Concedor de la performatividad de la ley como productor de ordenamiento, Oviedo equipara la legislación indiana con el contenido de su *Historia*.

“¿Pareceos, amigos míos (les dije yo a mis consejeros), que no permitiendo por decreto real de la patria e soberanos reyes de España, que las leyes e ordenanzas e fueros e privilegios de sus reinos estén en otra lengua escritos sino en la nuestra castellana, para que hagan fee, que fuera justo que una historia tan alta e nunca vista, e tan deseada e cierta, e tan famosa e grande, e tan maravillosa e autentica, como la que tengo entre manos, e por mandado del Emperador nuestro señor, como su cronista e historiógrafo de estas partes escribo, fuera justo relatarla en sermón extraño? No me parece a mí que fuera bien juzgada; antes es muy loable la clemencia de Su Magestad Cesárea en querer e

mandar que se comunique a todos sus súbditos, para que generalmente todos loen a Dios en estas cosas, de que aquí se les da noticia, e que hayan más testigos que puedan a Su Majestad acusarle, si el auctor se aparta o disimula en cosa alguna de los substancial y verdadero” (Fernández de Oviedo 1992:416, t5).

Ley e *Historia* requieren ser escritas en castellano para dan sentido hispano al espacio indiano; pero también exigen consistencia entre su contenido, la realidad indiana y la capacidad de juicio de los “súbditos” del emperador. El uso del castellano determina de este modo una nueva dimensión: la *Historia*, aun cuando está dedicada al emperador, no es un ejercicio erudito de escritura para una minoría cortesana. Por el contrario, su objetivo es informar sobre la realidad indiana a la totalidad de la sociedad castellana, cosa que Oviedo debe marcar continuamente: “esto bastara para los doctos. Pero, porque escribo en Indias, y no menos para vulgares o no leído” (1992:158, t1); “puesto que con menos palabras en algunas cosas podrían satisfacer e mi Rey y señor, e a las personas dotas que aquestos tractados vieren, no por eso se debe dejar de dar parte a los que no tienen letras” (1992:316, t2). En este sentido, y como ha planteado Bolaños (1991:23), a momentos la *Historia* se convierte en una obra didáctica, que busca aconsejar y moralizar a los lectores. Una de los contenidos recurrentes que despliega Oviedo es el de la justicia, humana y divina, aplicada sobre los españoles.

“Bien conozco que algunos que son amigos de reprimir, sin más consideración, me culparán, porque siendo estos culpados personas de tan poca cuenta, se gastan tantos renglones, y mi pluma ocupa tiempo en tales historias; porque cada día ahorcan y cuartejan por el mundo a muchos delincuentes, sin los enjerir en crónicas y semejantes historias. Y a mí me parece que el que en esto me culpare, me agravia, e que debo dar mi descargo para que no se me note lo dicho, por falta ni inadvertencia, por todas estas causas. Lo primero, porque estos mal aconsejados fueron cristianos, y tan participantes en la sangre de Cristo, como los reyes y príncipes. Lo segundo, porque cuento verdad en estas materias, y se deben decir cómo pasaron. Y lo tercero, porque el que leyere, sepa que tiene Dios tanta cuenta con los chicos como los grandes, para dar a cada uno la recompensa según sus méritos y obras” (Fernández de Oviedo 1992:74, t3).

Pero si el uso del castellano establece una marcación frente a la elite cortesana latinizada, para incluir al mundo popular como parte de la comunidad receptora de la *Historia*, Oviedo excluye al mundo indígena, temeroso que su escritura indiana sea leída como barbarizada. Aunque, como veremos más adelante, Oviedo tiene una particular

preocupación por esclarecer los vocablos indígenas, rehúye a que esta actitud sea considerada una indigenización de su escritura: “si algunos vocablos extraños y barbaros aquí se hallaren, la causa es la novedad de que se trata; y no se pongan a la cuenta de mi romance, que en Madrid nací, y en la casa real me crié, y con gente noble he conversado, y algo he leído, para que se sospeche que habré entendido mi lengua castellana, la cual, de las vulgares, se tiene por la mejor de todas” (1992:10, t1).

Ahora bien, aunque, como hemos mostrado, tanto la edición de las crónicas, como el lugar y el idioma desde el cual elige escribir la *Historia* permiten y determinan formalmente ciertas posturas políticas en la escritura de Oviedo, nuestra tentativa de lectura de su obra indiana plantea que ésta desplegaría un contenido político específico, a saber, una propuesta sobre el emergente horizonte colonial. Ésta, sin embargo, no sería una propuesta acabada, elaborada sobre una colonización efectiva y exitosa que reclama un discurso político. Por el contrario, creemos que debe ser leída como una propuesta en curso, en constante proceso de elaboración, y por lo tanto abierta a la vez que incompleta.

La incompletitud es, como hemos visto, parte constituyente de la *Historia*. Participa de ella en la trama de la inconmesurabilidad, que impone a Oviedo una constante rescritura de la misma en busca de precisión, verosimilitud y veracidad. Pero también lo hace de forma negativa: la *Historia* es incompleta porque el conocimiento sobre el Nuevo Mundo también lo es<sup>210</sup>. De algún modo, la incompletitud de la propuesta política de Oviedo participa de esta dimensión. El esfuerzo por intentar dar cuenta de la totalidad indiana supone la delimitación de un cuerpo, un espacio que sea llenado de contenido, ordenado. Sin embargo, al encontrarse —desde la perspectiva eurocéntrica— el descubrimiento del Nuevo Mundo en proceso, el cuerpo indiano que intentara delimitar Oviedo estará igualmente incompleto.

---

<sup>210</sup> A ratos Oviedo suele excusarse argumentando la dificultad de entregar un panorama acabado de la realidad indiana: “pido al lector que donde le pareciere corta mi información, tenga respecto al trabajo con que se inquieren estas cosas en partes nuevas, y donde tanta diversidades y géneros de materias concurren, y al poco reposo que los hombres tienen, donde les faltan aquellos regalos y oportunidades con los que otros autores escriben en las tierras pobladas de gentes polidas e prudentes, y no entre salvajes” (1992:245, t1). Pero también reconoce el constante crecimiento de la información como fuente de la incompletitud de la escritura de la *Historia*: “en la continuación de esta Natural y General Historia de Indias, siempre se irán descubriendo y acrecentando muchas novedades e secretos, así en las cosas por mí escritas como en otras particularidades e nuevas plantas e hierbas que el tiempo e la Natura nos irán cada día manifestando” (1992:16, t2).

¿Qué son las Indias? Es la pregunta fundamental para delimitar el objeto indiano. Defensor de los intereses castellanos, las respuestas de Oviedo buscan inscribir sus derechos sobre el Nuevo Mundo. La clave está en Colón, figura central del descubrimiento. Al inicio de la *Historia* Oviedo repite el mito del marino desconocido que habría indicado a Colón la ruta a las Indias, sin embargo, lo desecha por carecer de argumentos; su propuesta, por el contrario plantea el conocimiento del mundo clásico de las islas Hespérides, llamadas así por el duodécimo rey de España, Héspero. Para Oviedo, el mérito de Colón habría sido estudiar la literatura clásica y a partir de ella encontrar lo buscado. El descubrimiento es, por tanto, el descubrimiento de una ruta hacia las Hespérides, un trazado cartográfico que permite ubicar en el mapa tanto la nueva tierra como el camino hacia ella<sup>211</sup>.

Trazar las Indias en el mapa se transforma así en la primera forma de constituir un cuerpo indiano, de dibujar un contorno al espacio vacío que representa el Nuevo Mundo<sup>212</sup>. Esta intuición ya está presente en el *Sumario*, que inicia con el capítulo llamado “de la navegación”, describiendo la ruta desde San Lúcar en el Guadalquivir, el paso por las Canarias y la navegación hacia la Española. Aunque Oviedo da cuenta de las distancias en leguas marinas, en el *Sumario* el trazado de la ruta se inscribe en una nomenclatura temporal: “a estas islas, desde España, tardan comúnmente ocho días, poco más o menos [...] tornado a proseguir el camino, tardan los navíos veinticinco días, poco más o menos, hasta ver la primera tierra” (Fernández de Oviedo 1996:81). Sin embargo, en la *Historia* emerge una nueva dimensión. Junto a la distribución temporal de los hitos y ciudades Oviedo plantea la necesidad de fijar el Nuevo Mundo en una retícula precisa: “no seguiré a algunos auctores antiguos que se contentaron, cuando escribieron de alguna provincia, con decir que están próximas a aquella, para la dar a entender, e que como notorias, se entendiesen las unas por las otras; pero haré yo lo mismo, que es

---

<sup>211</sup> Aun cuando en un primer momento Oviedo plantea que las Indias se corresponden a las Hespérides, la evidencia de la magnitud del Nuevo Mundo lo lleva a rectificar dicho planteamiento, limitando las míticas islas solamente a las islas del Caribe: “porque, como tengo dicho en otras partes (y probado), que estas islas son las Hespérides, la Tierra Firme no la cuento por las Hespérides, sino por una mitad o mayor parte de dos principales que contiene el universo todo” (1992:86, t2).

<sup>212</sup> Siguiendo a Tolomeo, Oviedo afirma que “la geografía es imitación y pintura de todas las partes de la tierra” (1992:305, t2) y, aunque entre los dibujos que realizó para su *Historia* no hay ningún mapa general de las Indias, Oviedo se esfuerza en trazar textualmente el mapa del Nuevo Mundo (“estotra pintura del mundo”). Asimismo, si bien “pintar el mapa de Indias” no es sólo una metáfora (las cartas de navegación realmente se dibujan), pintura y verdad articulan una relación al cual Oviedo volverá en a lo largo de su *Historia*.

como mostrar los aldeaños o linderos, e también diré en que paralelo o altura e grados está asentada esta isla e las otras en quien hablaré, e cuánto distan de la Equinocial, que es el más cierto medir, o entender de todos, en este caso” (1992:86, t2). Aunque la inscripción del trazo en una cuadrícula de grados y paralelos facilita la producción de la nueva silueta, su uso, central para la nueva cosmografía, se hace imprescindible en la navegación, pues para Oviedo “es cuenta muy certísima, porque si así no lo fuese, no se sabría bien navegar, ni acertarían ir una nave tantos millares de leguas por diversos rumbos; y en fin, va a entrar por un canal o puerto, donde quiere guiarla el prudente piloto, y no lo sabría hacer, si no tuviese verdadera ciencia” (1992:317, t2).

El mapa y la navegación forman el binomio por el cual Oviedo provee de un cuerpo al Nuevo Mundo. Desde un comienzo, Oviedo constata en su *Historia* que las Indias poseen tamaños y formas difusa, marcadas por el desconocimiento hispano de ellas. “Y si tantas aquí no se escribiesen, será por ser la tierra nueva a nosotros, e aun la mayor parte della secreta en cosas semejantes, y por tanto, será poco lo que en esta primera parte se pueda dello escribir, a respecto de lo que se espera saber adelante” (Fernández de Oviedo 1992:245, t1). Por lo mismo, determinar la forma de la nueva geografía se va a transformar en uno de los objetivos centrales de la obra indiana de Oviedo, a tal punto que deviene en el eje articulador de la misma *Historia*: “una de las cosas que yo he deseado mucho es dar a entender por mi pluma la verdadera relación del asiento y geografía de la Tierra Firme. A causa de lo cual quise dividir esta *General Historia* en tres partes: la primera en decinueve libros; la segunda en otros decinueve, y la tercera en doce, que son por todos cincuenta libros” (1992:215, t2). La primera parte de su *Historia*, iniciada a partir del descubrimiento colombino, recorre el mar caribe partiendo por la Española (Santo Domingo/Haití), y continuando por Boriquén o Sanc Joan (Puerto Rico), Fernandina (Cuba), Jamaica, Cubagua (que Oviedo llama la isla de las perlas), e isla Margarita. Como el propio Oviedo destaca, en su recorrido no hay una preminencia histórica pues en un sentido estricto la Fernandina fue descubierta antes que la Española y Boriquén. Y aunque en la primera parte tampoco impera un sentido netamente geográfico, éste va a ser el criterio que defina el orden de las dos partes sucesivas. En efecto, la segunda parte de la *Historia* está dedicada a la costa atlántica del continente indiano, el cual Oviedo recorre a contramano de la expansión hispana.

“El segundo volumen es aquéste, y comienza en el libro vigésimo, en el que se trata de aquel famoso e luengo estrecho que descubrió el capitán Fernando de Magallanes. [...]

Comenzando desde el embocamiento oriental del dicho estrecho, que está cincuenta y dos grados y medio de la otra parte de la línea equinoccial, e el otro hemisferio, a la parte del polo antártico. Y desde allí procederé hasta el río de Paraná, que impropriadamente llaman de la Plata; y desde aquella ribera verné discurriendo, en demanda de nuestro polo ártico, hasta el cabo Sanct Augustín, y desde allí, prosiguiendo la costa de Tierra Firme hacia el Occidente, atravesaré la línea equinoccial (o tórrida zona), relataré el discurso de la tierra, y llegaré a la Nueva España; y continuando su costa, daré la vuelta por ella, la vía del Norte, hasta que corriendo al Oriente llegue a la vuelta que da la misma Tierra Firme, en la tierra del Labrador y de los Bacallos, hacia el Septentrión, y ponerme he en sesenta grados, o más, desta parte del Equinoccial” (Fernández de Oviedo 1992:215, t2).

Lo mismo hará en la tercera parte, en la que dedica su primer libro (XXXIX) a describir la costa pacífica.

“Queda agora que se diga desde el embocamiento occidental costa a costa, comenzando del mismo Estrecho e cabo Deseado, que está a la parte del archipiélago, que es una de las dos puntas de aquel embocamiento, para que desde allí discurramos en demanda de la Equinoccial, viniendo de la parte austral hacia nuestro polo, puesto que no está descubierto ni sabido lo que desde allí hay hasta llegar a la gobernación del infelice, muy notable servidor de Vuestra Majestad, el adelantado don Diego de Almagro, de buena memoria, por la cual dificultad tomaré la primera tierra oriental que las cartas de navegar ponen, e llegaré a la zona tórrida, e verné continuando la costa, allegándome a estotro polo ártico hasta lo postrero que se sabe de la mar del Sur de la Nueva España, conforme a la figura de los cosmógrafos Alonso de Chaves (puesto que al presente yo creo que aquesto se sabe más puntualmente en España)” (Fernández de Oviedo 1992:337, t4).

En los libros XXI y XXXIX de la *Historia*, Oviedo delimita un contorno incompleto del cuerpo indiano<sup>213</sup>. Al igual que el contenido histórico de su obra, establecer un cuerpo definitivo implica una tarea de constante revisión. Así, la verdad cartográfica es, para Oviedo, eminentemente perfectible: “porque estas cosas que requieren medida justa e

---

<sup>213</sup> Si bien el descubrimiento del estrecho de Magallanes y del mar del Sur, hitos que Oviedo considera capitales, le permiten plantear la autonomía del continente indiano, el conocimiento del contorno del Nuevo Mundo es para mediados del siglo XVI aun precario. A diferencia del límite austral, la costa norte del pacífico, “como no está toda descubierta aún, no se sabe si es mar ni tierra en el fin, o si está toda por allí rodeada del mar Océano, lo cual yo más creo; en mi opinión, e de otros hasta agora, más sospecha me da que no e parte de Asia” (Fernández de Oviedo 1992:86, t2). Algo similar ocurre con la costa del pacífico sur, escasamente explorada: “en el desembocamiento de la parte occidental [del Estrecho de Magallanes] hay muchos isleos e islas, así de la parte del Sur como del Norte, hace muy grande entrada hacia el Nordeste; no se dice más desta costa, porque no está descubierta. Verdad es que yo creo y es necesario que ésta se abraze y vaya a la costa de Panamá e a lo que descubrió el adelantado Vasco Núñez de Balboa” (1992:235, t2).

experiencia del tiempo para que muchas veces y por muchos se entiendan, no se pueden de una vez, así perfectamente, considerar ni entender, como se alcanzan después, tractándose la tierra, y con más espacio, enmendando e perfeccionando lo que debe y puede decirse con verdad” (1992:131, t2).

A diferencia de los hechos históricos/sociales, la carta, el mapa, es un artefacto relativamente preciso que puede ser contrastado con la experiencia del navegante. Siguiendo una línea similar a sus estrategias autoritativas históricas, su propia experiencia de navegación ocupa un lugar privilegiado a la hora de evaluar, ponderar y corregir la cartografía indiana existente:

“puesto que con mi propia experiencia ha muchos días que yo he entendido muchos errores palpables de estas cartas del Gaboto e desotros cosmógrafos. Y esto causarlo ha lo que Vuestra Señoría dice, e no haber navegado los que pintan estas cartas en España; a lo menos, en lo que yo he visto en Nicaragua, ponen estos cosmógrafos el puerto de la Posesión en diez grados, y estuve yo en él quince días o más esperando tiempo para ir a Panamá, e tenía conmigo dos pilotos, y ellos e yo cada día tomábamos allí altura muchas veces, e siempre en conformidad hallamos aquel puerto en trece grados” (Fernández de Oviedo 1992:256, t4).

Como ya planteamos, en el ejercicio de contrastar su experiencia indiana con las cartas europeas, la crítica a Alonso de Chaves se vuelve recurrente. “En la boca que tiene al Poniente el golfo de Urabá, hasta el Nombre de Dios, no pone la carta de Chaves, cosmógrafo, sino cuarenta leguas, poco más o menos; lo cual yo no entiendo aprobar, porque lo he navegado algunas veces, y como testigo de vista, sé que son sesenta o más, porque he residido en aquella gobernación de Castilla de Oro y aquellas partes, lo mejor del tiempo de mi vida” (1992:327, t2). El cuestionamiento de Oviedo a Chaves es, de algún modo, homologo al que despliega hacia Mártir. Al igual que éste, Chaves ocupa un lugar destacado en la oficialidad de la Corona española, por lo que la crítica siempre puede ser leída como un intento de empoderamiento de su escritura frente a la narrativa legitimada. Sin embargo, y a diferencia del ataque a Mártir, Oviedo está consciente de la dimensión colectiva y perfectible del saber cartográfico, por lo que debe acotar: “pero aquí quiero yo, con licencia de los cosmógrafos modernos, decir lo que yo sé de vista: y no les pese desta ni de otras enmiendas que me vieren afirmar contra sus cartas y pinturas dellas, porque mi intención no es ofender su obra ni auctoridad, sino darles relación más cierta que la que se les dio por otros, para que en algunas partes corrijan sus patrones,

pues que con un cuadrante o astrolabio en la mano, lo he visto en la misma tierra asentado y de mi espacio, tomando el sol y el estrella de la Tramontana o Norte” (Ibíd.).

Ahora bien, la experiencia indiana de Oviedo es limitada y las dimensiones del Nuevo Mundo son inconmensurables. Por lo mismo, el estudio de las fuentes cumple nuevamente un papel central. Junto a las cartas europeas, como la de Chaves, elaboradas a partir de informes escritos a la Corona, Oviedo también indaga en los relatos que él mismo recolecta en suelo indiano, cotejando la información y visibilizando las contradicciones: “vieron tierra del Cabo Blanco. El cual este reverendo padre decía que está en cuarenta y seis grados; pero nuestros cosmógrafos no le ponen sino cuarenta y cinco de la otra parte del Equinocial. Desde el cual cabo, este clérigo pone hasta el Estrecho, en su relación, ciento y seis leguas; pero nuestros cosmógrafos le ponen ciento veinte y cinco, poco más o menos” (1992:241-2, t2). Consistente con su argumentación autoritativa, ante la contradicción entre versiones Oviedo tiende a valor la información de primera fuente, lo visto, la experiencia de navegación, sobre lo oído y dibujado a ciegas. Así, refiriéndose a un río que no aparece en la carta de Chaves, plantea que: “en este caso habemos de tomar la parte más segura, que es creer a los que lo han andado y nos lo repiten y dan a entender *viva voce*, y no a lo que pinta la carta, en especial cuando el auctor no merece crédito [hablando de Chaves], pues sabemos que por la mayor parte discrepan mucho de lo cierto (fuera de las costas principales del mar) cuando las cosas vienen a se particularizar e hablar allende de lo que hay en los embocamientos de los ríos, dentro dellos mesmos y la tierra adentro” (1992:357, t2).

Pero su labor no se limita a contrastar aquellos escritos que poseen una vocación cartográfica manifiesta. Reconstruir el cuerpo indiano que se emerge ante los españoles implica también saber leer la información cartográfica que la semántica militar de las crónicas de conquista encierra difusamente.

“Aunque os parezca, letor, que algunas cosas que aquí se tocan, e pueblos e provincias que aquí se nombran, es superfluo, e que la cosmografía anda oscura por culpa de los que estas relaciones hacen, que ni distinguen los asientos ni promontorios, e costas de las mares e de los ríos e lagos, ni dicen los grados ni alturas de cada provincia e pueblo, ni en qué clima o paralelo están, sino así, a modo soldadesco, como si para ellos solamente fuese, no creáis, que aunque haya en ellos esos e otros defectos, que deja de ser provechoso para adelante, en alguna manera. [...] Nuestros soldados dicen los nombres de los pueblos e provincias como los oyen a los indios, e que no distinguen en qué línea o parte están, que es cuasi como principiar de la sombra estotra pintura del mundo. E los

capitanes destas conquistas mudan algunas veces aquellos vocablos que hallan usados entre los naturales, para que más borrado y oscuro quede. E porque los que vinieren no me den a mí la culpa a esotros, dígolo así como de sus relaciones se colige; pero donde puedo, acresciento la claridad que alcanzo, para darlo a entender” (Fernández de Oviedo 1992:207-8, t4).

Es justamente a partir de los relatos de los conquistadores que el mapa indiano de Oviedo adquiere una nueva dimensión. Si los tratados cartográficos contemporáneos, como el de Enciso, recorren la nueva geografía a través de la navegación de las costas, marcando las desembocaduras de los ríos y otros accidentes geográficos costeros, la lectura atenta de las crónicas de conquista le permite a Oviedo desentrañar la trama de la conformación político administrativa producto de la expansión hispana en las Indias. Si bien, como hemos visto anteriormente, la partición del Nuevo Mundo se había realizado performativamente desde Europa (a partir de capitulaciones), la narrativa de la expansión permitía ver cómo los límites reales de las gobernaciones emergían en la práctica conquistadora. Como se afirma en una crónica que Oviedo cita: “cosa es que Vuestra Majestad y todos los que lo supieren, ternán a grand maravilla juntarse gente de tres gobernaciones, como la de Pirú e Venezuela y Sancta Marta, en una parte tan lejos de la mar, así de la del Sur, como de la del Norte, Plega a Nuestro Señor sea para más servicio suyo e de Vuestra Majestad” (Lebrija en Fernández de Oviedo 1992:90, t3).

Si la navegación determina el contorno de la geografía indiana, la exploración permite a Oviedo trazar los límites internos de las piezas que, como un puzle, se van dibujando en el Nuevo Mundo. Sin embargo, a diferencia de la navegación donde los errores muchas veces responden a una mala medición, en la exploración de Indias se ponen en juego problemas de índole político. Al margen del desconocimiento que llevaba a algunos capitanes a fundar ciudades fuera de sus jurisdicciones<sup>214</sup>, Oviedo nota que “los gobernadores siempre quieren ensanchar su jurisdicción, hacen lo que les parece, en especial donde no hay opositores ni contradicción; e así Pedrarias se extendió por allí lo que pudo, e un alcalde mayor suyo, llamado el licenciado Espinosa, pobló Natá, que está treinta leguas de Panamá al Poniente, harto más baja que Veragua, en la otra costa e opósito al Norte. E después, por esa costa abajo se extendió el dicho Pedrarias Dávila hasta Nicaragua, e la comenzó a poblar en perjuicio del capitán Gil González Dávila, por

---

<sup>214</sup> Como “cuando Pascual Andagoya entró en la bahía de la Cruz, él ni hombre de cuantos con él iban no habían allí entrado, ni en la carta había tal figura ni ríos como allí hay; e así, a escuras, subió por uno dellos e halló aquel excelente puerto, e lo pobló e lo llamó de la Buenaventura (e si lo fue para él o no, la historia lo ha dicho e dirá adelante)” (Fernández de Oviedo 1992:27, t5)

mandado de su teniente Francisco Hernández, al cual gratificó como la historia lo ha contado” (1992:7, t5).

Construir el mapa indiano, en su complejidad, se vuelve un trabajo de articulación y análisis de fuentes diversas, producto del testimonio múltiples que no siempre pueden ser confirmados o contrastados críticamente por Oviedo. Por ello, conciente de la dificultad de la tarea, y de su eterna perfectibilidad, intenta desmarcarse de los errores que su propio método pueda traer: “quiero dar yo lo que diversos y muchos testigos he sabido desta pintura o asiento de Tierra Firme destas Indias; y si algo dijere que requiera enmienda, creed lector, que fui engañado por los cosmógrafos que estas cartas de navegar pintan de las cosas destas partes, pues que no lo he podido ver todo por mi persona, y también los pueden a ellos haber defraudado los que les dijeron que lo habían navegado y visto, si no se lo supieron dar a entender” (Fernández de Oviedo 1992:305, t2). Oviedo actúa con cautela. Ante la posibilidad del error, de decantarse por la opinión incorrecta, opta por dejar más de un relato, aunque sean contradictorios, a fin de que futuros cosmógrafos puedan escrutar su obra indiana para enmendar las diferencias: “Estas diferencias de cosmógrafo e pilotos me han parecido de relatar, porque mi libro podrá alguna vez pasar por las manos de algunos que cobdicien examinar lo que es dicho, por aquellas costas, y demás de avisare por esta relación los que navegando quisieren decidir estas diversas opiniones, podrá esta relación servirles de algo; y ellos, asimismo, por su experiencia serán útiles a otros muchos, enmendando lo que no estoviere tan puntualmente dicho como yo querría acertar a decirlo” (1992:310, t2).

En la precariedad cartográfica de la primera mitad del siglo XVI, trazar el mapa indiano es un ejercicio en curso. Conciente que para sus lectores la escritura cartográfica puede sonar “desabrida”, Oviedo defiende la dimensión práctica de su tarea, más cercana: “al gusto de los hombres de la mar e a los cosmógrafos parésceles muy sabrosa y apacible escriptura y necesaria y provechosa, pues que por ella, mejor que por la misma carta de navegar, podrán saber la tierra, e qué parte della está poblada, e dónde habitan cristianos, e adónde se puede allegar o de qué parte desviarse” (Fernández de Oviedo 1992:311, t2). Conocer el Nuevo Mundo a la distancia, dominar su geografía, sus accidentes, la distribución de la población es sin duda una primera forma de domesticar (colonizar) la naturaleza indiana. Pero es también una manera de entregar un lienzo sobre el cual desplegar la política colonial: “e porque así como la geografía e asiento de la tierra se va mejor entendiendo, y ella más palpable se nos manifiesta, así va la Cesárea Majestad proveyendo de perlados e nuevos gobernadores e oficiales en favor de la

república católica e de su real servicio, y ejerciten la ley evangélica por medio del ceptro castellano en todas aquellas partes que más a este sancto propósito convenga” (1992:357, t3). Si bien la idea del lienzo, de la geografía como pintura, sobre el cual disponer conquista y colonización es ofertada aquí al Emperador, Oviedo también la piensa como el escenario en el cual desplegar su propia *Historia* sobre las Indias. Como vimos, los libros XXI y XXXIX introducen respectivamente la segunda y tercera parte de su obra. Es decir, la delimitación del cuerpo indiano se antepone a cualquier contenido político que la historia de la conquista y colonización de Indias pueda tener. Sólo una vez demarcado el cuerpo, o al menos, legitimada la escritura que realiza esta operación, es posible indagar en el contenido que Oviedo provee a la política indiana.

### **La trama de la conquista. Apropiarse del Nuevo Mundo**

Para Oviedo, el sentido de la conquista del Nuevo Mundo radica en éste sea incorporado a la república cristiana, salvando a sus habitantes de la idolatría y dándole fama a España sobre las otras naciones europeas: “ni es de maravillar si tan católicos Rey y Reina, movidos a buscar animas que se salvarsen, más que tesoros y nuevos Estados para que con mayor ocupación y cuidado reinasen [...] negocio en que Dios esperaba ser servido por el acrecentamiento de su república cristiana” (Fernández de Oviedo 1992:22-3, t1). Quizás por una creencia casi incuestionada a cierto modelo teleo/teológico, Oviedo no duda en la legitimidad de esta incorporación. Así, si delimitar el cuerpo cartográfico del Nuevo Mundo puede considerarse un primer ejercicio de colonización, al domesticar la naturaleza indiana transformándola en geografía; un segundo momento está determinado por una serie de actos públicos que buscan inscribir el mundo indiano en la soberanía hispana.

El presente apartado da cuenta de la reflexión que realiza Oviedo en torno a cuatro modalidades del ritual de posesión: la posesión de la tierra, la posesión de los espacios sagrados, la implantación de cruces y el requerimiento. Asimismo, continúa con la problematización del acto de nombrar en el Nuevo Mundo, estudiando sus implicaciones políticas, su relación con las nominaciones indígenas y cómo estas se infiltran en el mundo colonial.

### *Cuatro tipos de ceremonias de posesión en el Nuevo Mundo*

Al igual que el modelo cartográfico que poseía su germen en la ruta colombina a Indias, el rito de posesión encuentra, para Oviedo, su primera forma en la conocida imagen del desembarco de Colón: “así como el Almirante vido la tierra, hincado de rodilla y saltándosele las lágrimas de los ojos del extremado placer que sentía, comenzó a decir con Ambrosio y Agustino: *Te Deum laudamus, Te Dominum confitemur*, etc.; y así, dando gracias a Nuestro Señor con todos los que con él iban, fue inextimable el gozo que los unos y los otros hacían” (Fernández de Oviedo 1992:26, t1).

La toma de posesión es un acto político por el cual el derecho del colonizador se despliega en el nuevo territorio. Sin embargo, en un principio este no está dirigido a la población indígena, “al otro”, que habita esa tierra con antelación, sino a los propios españoles que lo presencian. Como ha notado Patricia Seed, “promulgar simbólicamente la autoridad colonial significó que las ceremonias, acciones, discursos y documentos estaban dirigidos principalmente a sus compañeros europeos. Era, por sobre todo, a sus propios compatriotas y dirigentes políticos que los colonos debían convencer de la legitimidad de sus acciones, y no a los indígenas”<sup>215</sup> (Seed 2009:11).

Es posiblemente la tradición notarial la que despierta en Oviedo un interés especial por las tomas de posesión. Al ser la *Historia* una rescritura de diversas crónicas que los colonizadores hispanos producían, las tomas de posesión permiten ver no sólo la incorporación progresiva que realiza la corona española del Nuevo Mundo, sino la inscripción que realizan los propios conquistadores en él. Las tomas de posesión eran actos sumamente ritualizados, por el cual un nuevo espacio era adjuntado a la corona, nombrado y vinculado a la fama de algún capitán o adelantado que realizara la toma. A su vez, todo debía quedar correctamente registrado por un escribano:

“E llegadas todas cuatro barcas a la costa, mandó que ninguno saliese della sin su licencia e mandato, e así se hizo; y él solo saltó desde su barca en tierra primero, e hincóse luego de rodillas e hizo una oración breve y secreta a Nuestro Señor, e levantose luego de pies e mandó que todos los que iban en las barcas saliesen dellas, e juntos todos en un escuadrón, e con la bandera real de España en medio, mandó a un escribano, llamado Diego de Godoy, que leyese en alta voz un escripto que el capitán tenía en la

---

<sup>215</sup> En el original: “symbolically enacting colonial authority meant that ceremonies, actions, speeches, and records primarily targeted their fellow Europeans. It was above all their own countrymen and political leaders that colonists had to convince of the legitimacy of their actions, not indigenous peoples”. La traducción es nuestra.

mano, en el cual en efecto se contenía como el capitán Joan de Grijalva, en lugar e por mandado de Diego Velázquez. [...] E hizo su auto de posesión en forma, segund lo llevaba ordenado, sin contradicción alguna, e pidiólo por testimonio al escribano que he dicho. Y hechos los autos de posesión e convenientes, puso nombre a la isla Santa Cruz, porque en tal día se había descubierto” (Fernández de Oviedo 1992:120-1, t2).

El acto de toma de posesión de la tierra de algún modo reafirma la concepción hispana de ver las Indias como un espacio vacío de significados, abierto a ser marcado por el ordenamiento del Viejo Mundo. Bajo esta perspectiva, eurocéntrica, el único problema que impide la toma de posesión es que el espacio ya haya sido “descubierto”. Cuando la misma expedición de Grijalva llega a Tierra Firme no saben si están en otra isla más o en una nueva tierra. El dilema es el siguiente: si es otra isla, las islas ya están “poseídas” por la corona, por lo que no es posible tomarlas de nuevo, en cambio si es Tierra Firme, el rito es pertinente: “e que como sabía, no venían a bojar lo que hallasen, sino a tomar posesión dellos; y que si aquella tierra era isla, que ya la habían descubierto; e si era tierra firme, asimismo; más que por sí o por no, le parecía que era bien entrar en tierra y tomar la posesión della, y tomada podían ir en demanda de otras islas e tierras nuevas” (Fernández de Oviedo 1992:137, t2).

La toma de posesión establece, por tanto, una suerte de relación entre los conquistadores, el ordenamiento jurídico europeo y la naturaleza indiana. Por medio de la toma de posesión, el territorio indiano es marcado, inscribiéndolo y subordinándolo a la corona castellana. Reafirmar este gesto explica que muchas veces los capitanes incorporen en sus rituales de posesión elementos de la naturaleza misma. Cuando Dortal toma posesión del Orinoco, incluye en el rito el acto de beber agua de él<sup>216</sup>. Por su parte, cuando Pedrarias toma posesión de Cartilla de Oro, utiliza las ramas de los arboles circundantes: “su espada desnuda en la mano, comenzó a cortar ramas de aquellos árboles que ahí habían, haciendo autos de posesión y continuándola en nombre de Sus Altezas y como su capitán general, y en nombre de la corona y ceptro real de Castilla, e corroborando el derecho e posesión que los reyes de Castilla tienen destas Indias, islas e Tierra Firme del mar Océano” (Fernández de Oviedo 1992:226, t3). La incorporación de la naturaleza remite a la idea de dominio sobre ella, pero también puede ser leída como una improvisación por partes de los capitanes para proveer de mayor dramatismo al rito. En

---

<sup>216</sup> “Tomó Hieronimo Dortal por Sus Majestades la posesión, y no se contentó hasta que bebió el agua del dicho Huyapari [Orinoco]. Hecho aquesto, porque cargaban las aguas y el invierno, volvió a la costa de la mar a donde había salido” (Fernández de Oviedo 1992:434, t2).

efecto, como destaca Seed (2009:6), cuando las directrices oficiales para la toma de posesión faltaban, las acciones de los europeos debían ser culturalmente persuasivas, para lo cual remitían a un amplio espectro de sus sociedades de origen.

Así, la toma de posesión de la tierra estará marcada por la conjugación, en un mismo rito, de improvisación y normalización jurídica. Al mismo tiempo que los conquistadores desplegaban su imaginación actoral, para infundir mayor majestuosidad a la ceremonia, verbalizaban e inscribían en textos una extensa argumentación jurídica que buscaba legitimar derecho de la corona sobre la naturaleza indiana. En este sentido, la toma de posesión del mar del Sur por parte de Vasco de Núñez de Balboa marcará un hito para la *Historia* de Oviedo, no sólo porque como hemos dicho la existencia del mar del Sur prueba la autonomía de las Indias frente a Asia, sino porque ésta se despliega como una toma de posesión canónica:

“Y estando así creció el mar, a vista de todos, mucho y con grande ímpetu. Y como el agua llegó, el capitán Vasco de Nuñez, en nombre del Serenísimo e muy Católico Rey don Fernando, quinto de tal nombre, e de la Reina Serenísima e Católica doña Joana, su hija, e por la corona e ceptro real de Castilla, tomó en la mano una bandera y pendón real de Sus Altezas, en que estaba pintada una imagen de la Virgen Sancta María, Nuestra Señora, con su precioso Hijo, Nuestro Redentor Jesucristo, en brazos, al pie de la imagen estaban las armas reales de Castilla y de León pintadas; y con una espada desnuda y una rodela en las manos, entró en el agua de la mar, salada, hasta que les dio a las rodilla, e comenzó a pasear, diciendo: ‘Vivan los muy altos e muy poderosos Reyes de Castilla e de León e de Aragón, etc., en cuyo nombre, e por la corona real de Castilla, tomo e aprehendo la posesión real a corporal, e actualmente, destas mares e tierras e costas e puertos e islas australes, con todos sus anejos e reinos e provincias que les pertenescen o pertenescer pueden, en cualquier manera e por cualquier razón e título que sea o ser pueda, antiguo o moderno, e del tiempo pasado e presente o por venir, sin contradicción alguna. E si alguno otro príncipe o capitán, cristiano o infiel, o de cualquier ley o secta o condición que sea, pretende algund derecho en estas tierras o mares, yo estoy presto e aparejado de se lo contradecir e defender en nombre de los Reyes de Castilla, presentes o por venir, cuyo es aqueste imperio e señorío de aquestas Indias, islas e Tierra Firme septentrional e austral, con sus mares’ [...] E así hizo sus autos de posesión, sin contradicción alguna y en forma de derecho; y como no hobo ni pareció contradicción alguna, lo pidió por testimonio, aceptando la posesión e señorío e jurisdicción real e corporal e autoral, con su mero e mixto imperio e absoluto poderío real, en nombre de Sus Majestades, libremente, sin

reconocimiento alguno en lo temporal, de la mar del Sur e golfo de Sanct Miguel” (Fernández de Oviedo 1992:214, t3)

Hablado en español, para un público súbdito de la corona, la toma de posesión de la tierra (o, en este caso, del mar) se inscribe en una serie de actos performativos por los cuales el universo hispano busca incorporar y dominar al Nuevo Mundo. Performativos en dos sentidos: en primer lugar, en el sentido de Austin (1991:47), es decir, como actos de habla que en su enunciación realizan una acción: para el mundo hispano, la posesión del mar del Sur se realiza, estrictamente, cuando Balboa entra al mar y reclama la potestad real. Pero también, performativos en el sentido de Derrida (2004:347-372), esto es, como iteración siempre desplazada (errada e imperfecta) de un modelo ideal. En efecto, como hemos visto, aunque los actos de posesión tienen ciertos aspectos formales preconcebidos desde España, su expresión en suelo indiano se adapta —ya sea por las circunstancias o mediante la creatividad de los españoles— a la realidad del nuevo espacio, viéndose modificado, en cada puesta en escena, el rito de posesión.

En su sentido de enunciado performativo (Austin), la ceremonia de posesión hispana sobre las Indias encuentra su límite en las capitulaciones. Como vimos en el primer capítulo, el despliegue del ordenamiento europeo sobre el Nuevo Mundo ya se había producido aun antes que ningún europeo pisara las Indias occidentales. En cierto sentido, desde la capitulación colombina, el espacio indiano ya se encontraba previnculado al ordenamiento europeo. Por consiguiente, las capitulaciones establecían un ordenamiento espacial con prescindencia de lo que los habitantes de dichos territorios pensarán. El sistema de capitulaciones indianas mantuvo esta dinámica aun cuando los territorios ya habían sido “descubiertos”; situación que Oviedo no deja de remarcar no sin cierta ironía:

“e dice la licencia real que le da facultad para que pueda ir el dicho licenciado, o enviar a proseguir el descubrimiento de la tierra e provincias e islas de Duahe, Chicora, Ita, Tancac, Anica, Tivecocayo, Xapira, Guacaya, Xoxi, Sona, Pasqui, Arauni, Xamunanuc, Huaque, Tanaca, Yenyohol, Pahoc, Yamiscaron, Orixá, Inisiguanin y Noxa: que en cada nombre de éstos penó el licenciado que llevaba un tesoro, e como he dicho ninguna tierra se supo de tales títulos. Pero paréceme que bastaba el de adelantado, que por la capitulación real se le prometió, destas tierras e provincias e islas, e de todo lo que por su industria fuese descubierto” (Fernández de Oviedo 1992:325, t4).

Sin embargo, es su dimensión de “iteración desplazada” del acto performativo donde las ceremonias de posesión en el Nuevo Mundo adquieren mayor riqueza. Como ha notado Scherchner (1985:35 y ss.) si bien cada puesta en escena, cada acto performativo, introduce siempre una o más modificaciones, la intervención de un tercero, de un Otro, acentúa aún más el desplazamiento entre el modelo normativo y la reproducción, incorporando inevitablemente elementos de esa alteridad. Es lo que ocurre, y constata Oviedo, cuando las exploraciones hispanas por la costa de Yucatán encuentran edificaciones de gran escala, pertenecientes a culturas “complejas”. La ceremonia de toma de posesión deja de ser “de la tierra” para iniciar una suerte de diálogo simbólico intercultural y colonizante.

“En esta torre, asimismo, hizo el capitán sus autos de posesión, e puso sobre ella la bandera real de España e tomó su testimonio e puso nombre a esta torre Sanct Joan Ante Portam Latinam; e luego vino allí un indio principal acompañado de otros tres, e metió un tiesto con brasas e con ciertos perfumes que olían muy bien [...] e echó muchos perfumes a los ídolos que dentro desta torre estaban, e decía a altas voces cierto cantar, en un tono igual, e dio al capitán e a los otros cristianos sendas cañas, que en poniéndoles fuego se quemaban poco a poco, como pibetes, e daban de sí muy sueva olor. Y luego, dentro de la torre dijo misa el capellan que iba con el armada, llamado Joan Díaz; digo en lo alto de la torre, en un altar que allí se hizo sobre la mesa, e unos indios estuvieron presentes, y no poco maravillas hasta que la misa fue dicha. Así como fue celebrado el culto divino y el sacerdote se desnudó, trujeron los indios al capitán ciertas gallina de las de aquella isla” (Fernández de Oviedo 1992:122, t2).

El rito de posesión se prolonga en el rito católico de la misa. Incorporar el Nuevo Mundo a la corona hispana significa asimismo intentar incorporarlo a la “república cristiana”. Pero también implica abrirse a una suerte de diálogo o intercambio intercultural donde la ceremonia de posesión incluye elementos del Otro. Sin embargo, rápidamente el principio dialógico queda obliterado por un gesto colonizador. En una operación que se repetirá a lo largo del continente indiano, los europeos comprenden que, para que la posesión se efectiva, para que la incorporación tenga lugar, el espacio de culto indígena debe ser marcado por el rito cristiano: “la casa que he dicho era blanca y de piedra bien edificada; y debía de ser casa de oración, porque dentro della habían ciertos cemís o ídolos en que aquellos indios adoran (que todos son idolatras). Y el capitán general mandó a un clérigo que iba en el armada, que dijese misa, primero que de allí parase; e

así él se vistió para celebrar e dijo misa, la cual los cristianos oyeron con mucha devoción y a la vista de los indios. E después de acabado el oficio divino, movieron el general a su gente, paso a paso, en buen orden, hacia donde los indios estaban” (1992:126, t2)<sup>217</sup>.

Sin embargo, el rito católico no sólo opera como sustitución simbólica del contenido religioso indígena. Es, por sí mismo, un marcador del espacio indiano que le permite a la población europea naturalizar el Nuevo Mundo, de algún modo conquistarlo, aunque sea bajo el signo de la precariedad: “saltaron en tierra los nuestros por celebrar el oficio divino, como cristianos, porque aquel día era la fiesta de Resurrección de Nuestro Redemptor Jesucristo. E hicieron en la ribera, a modo de iglesita, un toldo con las velas de las naos e con ramos de árboles, y hecho un altar, se celebró la misa. Y allí vino el señor de la isla con grand multitud de indios, los cuales, habiendo visto celebrar el oficio divino, estovieron quedos hasta el fin, e parecía que se hobiesen holgado de tal sacrificio” (Fernández de Oviedo 1992:222, t2).

Aunque el rito puede simular cierta cotidianidad europea, la marcación del espacio en el Nuevo Mundo no es sólo performativa. Desde los primeros contactos, la población hispana recurrió a un objeto físico para establecer una territorialidad indiana, a saber, la cruz. Signo de la “república cristiana”, ésta opera como un dispositivo colonizador del territorio.

“Cuando a la sancta Vera Cruz de la cibdad de la Concepción de la Vega, es de saber que el segundo viaje que el almirante don Cristóbal vino a esta isla, mandó a veinte e tantos hombres que fuesen a cortar un buen palo derecho y alto e bien hecho. [...] E cortaron un árbol grueso e redondo, e de lo más alto dél, cortaron un tronco que atravesaron, haciedolo cruz, la cual será de diez e ocho o veinte palmos de alto. Afirman muchos e tienen por cosa pública e cierta que ha hecho miraglos después acá, y que el palo desta cruz ha sanado muchos enfermos; y es tanta la devoción que los cristianos en ella tienen, que hurtan muchos pedazos e astillas della, así para llevar a España como a

---

<sup>217</sup> La sustitución del espacio de culto indígena por el culto cristiano constituye una práctica recurrente de las ceremonias de posesión hispana, que se replicará por todo el Nuevo Mundo, especialmente en los centros de las grandes sociedades precolombinas, como la Azteca: “los más principales destos ídolos, en quien ellos más fe e creencia tenían, derribó Hernando Cortés de su sillan, e los hizo echar por las escaleras abajo, e hizo limpiar aquellas capillas donde los tenían, que todas estaban llenas de sangre de los hombres e muchachos que allí sacrificaban, e puso en ellas imágenes de las sacratísima Virgen Sancta María, Nuestra señora, e de otros sanctos gloriosos, e de apóstoles e mártires de Jesucristo” (1992:47, t4); y la Inca, donde Pizarro “a todos se les hizo entender el error en que estaban, e cómo aquel diablo los tenía engañados, e que de ahí en adelante no creyesen en él ni hiciesen lo que él les aconsejase, e otras muchas cosas se les dijeron para los desviar de sus idolatrías. Y el dicho capitán mandó dashacer aquellas bóvedas, donde el dicho ídolo estaba, e quebrarle delante de todos, e les hizo entender qué cosa era Dios Nuestro Señor, e muchas cosas de nuestra sancta fee católica, e les señaló por armas para que se pudiesen defender del diablo, la señal de la cruz” (1992:72, t5).

otras partes. Y esta es tenida por mucha veneración, así por sus miraglos como porque, en tanto tiempo como estuvo descubierta, jamás se pudrió, ni cayó por ninguna tormenta de agua ni viento, ni jamás la pudieron mover de aquel lugar los indios, aunque la quisieron arrancar, tirando della con cuerdas de bejucos mucha cantidad de indios; de lo cual se espantaron ellos, la dejaron estar donde agora está, como avisados de arriba, o del cielo, de su deidad” (Fernández de Oviedo 1992:64-5, t1).

Las cruces como hitos materiales harán metonimia de la empresa evangelizadora en un doble sentido: por un lado, operarán como anclajes simbólicos para los europeos del cristianismo en las Indias, pero por otro, actuarán como elementos destinados a colonizar las conciencias indígenas: “y como era el primer que vino en paz, no le quisieron fatigar mucho, e estuvieron allí jueves primero de abril, e pusieronles en el cerro del pueblo una cruz, e informándolos con la lengua de la sanctidad de la cruz, e recibieronla e adoráronla con mucha devoción, a lo que mostraban” (1992:164, t2).

En la narrativa de la *Historia*, las cruces ocupan un lugar sobrecargado de simbolismo religioso. No sólo, como vimos, son depositarias del milagro en la resistencia colonizadora —no “a la” colonización, sino “de la” colonización—, sino que además operan como un agente activo de evangelización: “allí pusieron los cristianos, en un cerro, una cruz. Rescibieronla y adoráronla con mucha devoción, porque venían los indios ciegos y cojos a pedir salud. La fe destes, decía Rodrigo Ranjel, era mayor que la de los conquistadores, si fueran doctrinados, e que hiciera más fructo en ellos que no les hicieron esos cristianos” (Fernández de Oviedo 1992:178, t2). Aunque la eficacia simbólica de las cruces pueda terminar siendo un problema de comunicación intercultural, desde la óptica hispana ésta permite entender cierta compulsión que experimentan los colonizadores por implantarlas a lo largo y ancho del Nuevo Mundo. Como el caso de fray Francisco de Bobadilla, quien por orden de Pedrarias, “quebró muchos ídolos, e quemó mezquitas e oratorios e templos de indios, e puso cruces en todos los caminos e plazas e lugares altos, donde se pudiesen ver muy bien, e hizo iglesias, e puso imágenes de nuestra señora e cruces e agua bendita” (Fernández de Oviedo 1992:383, t4).

Mojones que dan cuenta del a veces frenético proceso de expansión hispana, las cruces marcan para Oviedo y los españoles el territorio colonizado. De algún modo, éstas poseen una dimensión transformadora, no sólo de los indígenas —al plantearse como dispositivos de evangelización—, sino de los propios españoles que ven de otra forma el territorio colonizado. Tras cruzar el Estrecho de Magallanes, Santiago de Guevara y el capellán Joan de Areyzaga pierden el rumbo y navegan por el océano pacífico hasta

Centroamérica, donde encuentran un pueblo indígena marcado por la cruz: “llegados cerca del pueblo, estaba en el camino una cruz de palo hincada, e como el clérigo la vido, se le soltaron las lágrimas de gozo, la cual supo después que había nueve años que los cristianos la habían allí puesto; e como llegaron a la par della, dijo aquel rey “*Sancta María*”, mostrándole con el dedo la cruz que he dicho. E luego como el clérigo la vido, se quitó el bonete e se hincó de rodillas al pie della, e la adoró e hizo oración, y el rey e la otra gente estaban mirándolo. Y levantando de su oración, hizo una grand reverencia a la cruz, y el rey le tomó de la mano, e prosiguiendo su camino, llegaron a la cibdad, e lleváronle a unos grande palacios donde le dieron una muy buena cámara” (Fernández de Oviedo 1992:255, t2). Ante la cruz, es decir, la cristianización, un poblado cualquiera se transforma en una ciudad en forma, con grandes palacios y buenas cámaras. De algún modo, la cruz es —para la conciencia hispana—, también una marca de civilidad, un indicio de la constitución indiana como espacio colonial. Por lo mismo, la existencia de cruces con anterioridad a la llegada de los europeos al Nuevo Mundo, es un problema que Oviedo debe rechazar. “Entre estas gentes se hallaron cruces, segund yo oí al piloto que he dicho, Antón de Alaminos; pero yo téngolo por fábula, e si las había, no pienso que las harían por pensar lo que hacían al hacerlas, pues que en la verdad son idólatras, y como ha parecido por la experiencia, ninguna memora tenían o había, entre aquella generación, de la cruz o pasión de Cristo, aunque cruces hobiera entre ellos, no sabrían porque las hacían; e si supieron en algund tiempo (como se debe creer), ya lo habían olvidado” (t2p114).

Un cuarto gesto que intenta inscribir el mundo indiano en la soberanía hispana y la república cristiana es requerimiento. Elaborado como un texto legal en el que se desplegaba la justificación teológica de dominio de la corona castellana sobre el Nuevo Mundo, el requerimiento era un protocolo altamente ritualizado para declarar la guerra a los pueblos indígenas. Luego de exponer la genealogía por la cual las Indias habían sido cedidas por el Papa a los Reyes Católicos, el requerimiento invitaba a los indios a reconocer la Iglesia como institución rectora del mundo, al Papa como su representante y a los Reyes Católicos como señores de las Islas y tierra Firme del Nuevo Mundo, a fin de que los religiosos pudiesen predicar ahí el cristianismo. El requerimiento contemplaba que, si los indígenas se negaban a aceptar el nuevo ordenamiento, los españoles les harían la guerra para sujetarlos a la Iglesia y la corona, pudiéndolos esclavizar y vender, así como expropiar sus bienes. Por último, el requerimiento les transfería a los propios indígenas la responsabilidad del daño y muertes que la guerra pudiese acarrear. En

teoría, el texto era leído al establecerse el primer contacto con una población indígena, y debía finalizar con su inscripción notarial en un documento público<sup>218</sup>.

La relación de Oviedo con el requerimiento es particular. Como vimos en el capítulo anterior, Oviedo llega a Indias en la expedición de Pedrarias, quien trae consigo por primera vez este nuevo dispositivo. Por ello, desde su posición de testigo presencial, puede narrar los primeros intentos de ponerlo en práctica en suelo indiano:

“determinose que el teniente Joan de Ayora e otros capitanes saliesen con tres barcas equipadas con toda la gente que en ellas cupiese, muy bien armados, e a los indios se les requiriese que viniesen a la obediencia de la Sancta Madre Iglesia, y en lo temporal reconociesen al Rey y la Reina, nuestros señores, e a la corona e ceptro real de Castilla, como a sus reyes y señores naturales. E que para este requerimiento llevasen consigo un indio que había ido a España, e era de la provincia de Cueva, en la tierra Firme, e al capitán Rodrigo de Colmenares por hombre plático en aquellas costas (pues que decía él que entendía algo de la lengua de aquellos caribes) por maneras de intérpretes [...] e mandó el gobernador que yo y otras personas señaladas fuésemos en aquellas tres barcas, que partieron todas tres de la nao capitana para tierra” (Fernández de Oviedo 1992:225, t3)

A diferencia de las otras “tomas de posesión de la tierra” que hemos revisado, el requerimiento plantea —al menos teóricamente— la necesidad explícita que la performance se realice frente al Otro y con la comprensión de éste. Las crónicas del siglo XVI pocas veces cuestionan la calidad de la comunicación intercultural, que posiblemente en la mayoría de los casos era defectuosa. Entender las implicancias de un texto jurídico complejo como el requerimiento, implica no sólo un conocimiento de la lengua castellana, sino también la comprensión del ordenamiento político teológico cristiano del siglo XVI. La escases de traductores calificados (*lenguas*), hacía que la eficacia del requerimiento fuese improbable. Hecho que Oviedo vuelve el primer blanco de sus críticas.

En su calidad de escribano, Oviedo acompaña Joan de Ayora para dar fe pública de la ejecución del requerimiento, sospechando desde un principio la dificultad de su aplicación: “e mandó el gobernador que yo llevase el requerimiento, *in scriptis*, que se había de hacer a los indios, e me lo dio de su mano, como si yo entendiera a los indios, para se lo leer, o tuviéramos allí quien se lo diera a entender, queriéndolo ellos oír; pues

---

<sup>218</sup> Patricia Seed (Seed 2009:69-99) ha estudiado el requerimiento, vinculándolo a la tradición de los rituales bélicos ibero islámicos en los que se convocaba al “Otro” a aceptar el Islam antes de iniciar una *jihad*.

mostrarles el papel en que estaba escrito, poco hacía al caso” (Fernández de Oviedo 1992:227, t3). Como veremos en este capítulo, los intereses de Oviedo suelen orientarse a que la colonización de Indias en favor de la corona y la república cristiana sea lo más completa posible. Por eso, ante la constatación de que el requerimiento sin la comprensión del indígena se torna un dispositivo ineficaz para la colonización, Oviedo propone un método alternativo, más lento, pero posiblemente más efectivo, de hacer entender el contenido del requerimiento.

“Pasado aquel río, entramos en un pueblo de hasta veinte buhíos; y estaba despoblado, sin persona alguna, y en una casa de aquéllas se entró el general con todos aquellos capitanes que allí se hallaron, e con el contador e factor e alcalde mayor, el licenciado Espinosa, y el teniente Joan de Ayora, y en presencia de todos, yo le dije: ‘Señor, paréceme que estos indios no quieren escuchar la teología deste Requerimiento, ni vos tenés quien se la dé a entender; mande vuestra merced guardalle , hasta que tengamos algún indio déstos en una jaula, para que despacio lo aprenda, e el señor obispo se lo dé a entender.’ E dile el Requerimiento, y él lo tomó, con mucha risa dél e de todos los que me oyeron” (Fernández de Oviedo 1992:230, t3).

Oviedo comprende la farsa que articula el uso del documento por parte de los conquistadores, de quienes piensa —como veremos más adelante— se mueven más por la codicia que por el servicio a la corona y a Dios. De este modo, en su papel de cronista oficial de Indias, intenta indagar si las falencias del requerimiento se deben a su uso o a su concepción. Así, “yo pregunte después, el año de mill e quinientos e diez e seis, al doctor Palacios Rubios, porque él había ordenado aquel Requerimiento, si quedaba satisfecha la conciencia de los cristianos con aquel Requerimiento; e dijome que sí, si se hiciese como el Requerimiento lo dice. Más paréceme que se reía muchas veces, cuando yo le contaba lo desta jornada y otras que algunos capitanes después habían hecho. Y mucho más me pudiera yo reír dél y sus letras, si pensaba que lo que dice el Requerimiento lo habían de entender los indios, sin discurso de años e tiempo” (1992:ibid.).

Oviedo denuncia el mal uso del dispositivo toda vez que es leído cuando la batalla ha concluido y los indígenas están siendo capturados para esclavizarlos: “e entre tanto que esta labor se hacía, envió [Balboa] capitanes por las comarcas, e tomaron muchos indios, como quier que los pudiese haber, leyéndoles aquel Requerimiento que es dicho, en tanto que los ataban, e no guardándoles cosa alguna que se les prometiese”

(Fernández de Oviedo 1992:254, t3). Asimismo, y como nota en la conquista de Nueva España, acusa que el requerimiento suele volverse un trámite político que sólo busca legitimar y justificar la conquista bélica, antes de cumplir con su objetivo originario, a saber, la cristianización de la población del Nuevo Mundo: “entonces Hernando de Cortés les comenzó a hacer requerimientos con las lenguas que llevaba, e aun por ante un escribano, protestándose para satisfacción de la conciencia real e suya e de los españoles, e para justificación de su defensa e guerra presente e porvenir” (1992:16, t4). Sin embargo, sus críticas no lo llevan a rechazar el requerimiento como artefacto de posesión de Indias; por el contrario, sólo plantea que existen una formas alternativas para su aplicación, pues ésta la considera necesaria desde el punto de vista de los intereses de la corona española y, lo que es más importante, la defensa y propagación del cristianismo. “Dicho he otras veces, que con más espacio e con término para deliberar, e por otra vía se habían de hacer estos requerimientos, e no tan breves e a la soldadesca, como si fueran gente que entendieran nuestra lengua; pero también como esta gente era rebelada a su Dios verdadero, e siguen sus idolatrías e al diablo, así permite Dios su castigo” (1992:205, t4).

#### *Dar el nombre: marcación y bautismos en el Nuevo Mundo*

Tanto la construcción cartográfica como las ceremonias de posesión buscan inscribir el Nuevo Mundo en el ordenamiento hispano. Lo hacen mediante la delimitación de un objeto que, una vez identificado, es performáticamente declarado bajo el dominio colonial. Aunque la efectividad de este gesto puede ser discutida, de algún modo ella descansa en el uso de un lenguaje común. Como plantea Seed, “las lenguas vernáculas invariablemente se utilizaron para describir las acciones y los medios de la posesión. Compartir un idioma permitió que la gente pudiera entender el Nuevo Mundo a partir de ideas y significados conocidos, haciendo comprensibles el lenguaje y los gestos de sus compatriotas”<sup>219</sup> (Seed 2009:6). Por ello, delimitar objetos significa marcarlos dentro del lenguaje, es decir, darles un nombre. Replicar el gesto adánico, nombrar las Indias, es sin duda esencial para que las tomas de posesión tengan sentido. El primero en nombrar es, nuevamente, Colón quien “vino a esta isla de Haití, que agora llamamos Española, y de la

---

<sup>219</sup> En el original: “vernacular languages were invariably used to describe the actions and means of possession. Sharing a language enable people to make sense of the New World according to familiar insights and meanings, making the language and gestures of expression of their fellows countrymen comprehensible”. La traducción es nuestra.

parte o banda del Norte surgió en un muy buen puerto, e llamóle Puerto Real” (Fernández de Oviedo 1992:27, t1). Colón es el gran nombrador, derecho que se adquiere cuando se descubre la ruta a Indias: “descubrió la provincia y río de Veragua, e pasó a otro río grande, que está más al Oriente, e llamóle río de Belén. Este está una legua del río que los indios llaman Yerba, que es el mismo de Veragua [...]. Y de ahí, subiendo por la costa al Oriente, llegó a un gran río, e llamóle río de los Lagartos. Este es el que agora los cristianos llaman Chagre, que nace cerca de la mar del Sur, aunque viene a fenecer en la del Norte, e pasa a cuatro leguas de Panamá” (1992:73, t1).

Nombrar es, sin duda, una forma de colonizar el Nuevo Mundo. Ofrece, como las tomas de posesión, a los españoles la posibilidad de inscribirse en la nueva geografía: “aquella isla que se dice la Bermuda o la Garza [...] Tienen aquestos dos nombres porque la nao que la descubrió se llamaba la *Garza*, y el capitán que allí iba se decía Juan Bermudez” (1992:38, t1); pero también la de vincularla con objetos y lugares de la tradición europea: “e tomó tierra en la costa del golfo de Urabá, en un puerto, el cual él llamó de Misa; porque los sacerdotes que iban en su armada dijeron allí misa e celebraron, e aún se cree que aquellas fueron las primeras misas que se dijeron en Tierra Firme” (1992:140, t3).

Sin embargo, nombrar no es un ejercicio ingenuo. Al inscribirse en el ordenamiento legitimado, el nombre también se vuelve un campo polémico, donde la tradición eurocéntrica disputa los significados de la geografía indiana. Nuevamente Pedro Mártir será blanco de las críticas de Oviedo cuando se refiera a los nombres de Cuba: “la isla de Cuba [...] la cual agora se llama isla Fernandina, en memoria del serenísimo y Católico Rey don Fernando, de gloriosa memoria. Esta isla creo yo que es la que el cronista Pedro de Mártir quiso intitular Alfa, e otras veces la llama Juana; pero de tales nombres no hay en estas partes e Indias islas alguna. Y no sé qué le pudo mover a la nombrar así” (1992:47, t1).

Aunque Oviedo está conciente la dimensión política que implica dar los nombres geográficos, sus preocupaciones son de orden gubernamental. Reclama reiteradamente por la duplicación de nombres geográficos —“yo me canso de nombrar muchas veces a ríos de Canoas, cabo Blanco, cabo de Sanct Román e así otras cosas que están nombradas en diversas partes desta geografía” (1992:334, t2)— que sólo impiden tener una buena comprensión de la cartografía, es decir, del cuerpo indiano que intenta delimitar. En el mismo sentido, cuestiona el constante cambio de nombre que discrecionalmente realizan algunos cosmógrafos: “estos nombres mudan algunos

cosmógrafos modernos en algunas cartas, o las que ellos quieren, destas islas, como les place, o como tienen relación del que se los da a entender. Porque estos maestros que pintan las cartas de navegar, intitulándolas como los que lo navegan se lo dicen, y cada día mudan y quitan nombres a sabor de temerarios. Lo cual es muy grand desatino, y no guardar los nombres primeros es poner confusión a todo” (1992:322, t2).

Ante el problema de los nombres geográficos Oviedo planteará una salida particular, propia de una visión indiana que progresivamente irá configurando. Ésta plantea que si los españoles no saben nombrar adecuadamente, la cartografía del Nuevo Mundo debería dar cuenta de los nombres originales que los indígenas utilizaban para marcar su entorno: “querría yo que, ya que estos descubridores no saben dar nombres apropiados al puerto o al río o golfo o promontorio, que procurasen de saber de la gente natural de la tierra el nombre propio que tiene la cosa” (Fernández de Oviedo 1992:301, t3). Consistente con esta propuesta, Oviedo marcará esta doble denominación: “este nombre Huyapari que los cristianos dan a este famoso río, hobo origen de los cristianos que con el piloto Joan Bono de Quejo habían ido a le descubrir desde Cubagua, que le llamaron así mucho tiempo antes que el capitán Diego de Ordaz se ocupase en esta empresa. Pero el nombre deste río, propiamente, es llamado por los indios naturales de aquella tierra y costa, Urinoco. [...] entended letor que donde se dijere, es Urinoco” (1992:392, t2). En efecto, en una actitud que podría sorprender a más de un crítico de la figura de Oviedo, éste se lamenta que con el exterminio de la población indígena, los nombres originales se hayan perdido: “y de otros muchos [ríos] no se saben los nombres, porque, como se han acabado los nombres antiguos destes indios naturales de esta isla, así se han olvidado los nombres de los ríos y de otras cosas” (1992:154, t1).

La incorporación de vocablos —nombres— indígena en la configuración del ordenamiento indiano es una preocupación recurrente en la *Historia* de Oviedo. En uno de sus sentidos, hacer de la *Historia* un documento útil para la colonialidad depende de la transparencia de la información, de la posibilidad conocer acuciosamente las Indias y su población<sup>220</sup>. Así Oviedo despliega una suerte de política de traducción que atraviesa el texto histórico, en la cual establece —cuando es pertinente— un paralelo entre dos significantes: “era del señorío del rey Guacanagarí (que los indios llaman *cacique*, así como los cristianos decimos rey)” (1992:27, t1); “[en] Jamaica hobo una tormenta (que los indios llaman huracán)” (1992:76, t1); “bien es que se diga que camas tiene los indios en

---

<sup>220</sup> Por el contrario, Oviedo le atribuye a la opacidad del saber sobre la población indígena como fuente de las derrotas y desastres militares. Por ejemplo, ante una matanza en el río de la Plata de dieciocho españoles, Oviedo responsabiliza a los capitanes de actuar sin conocer las costumbres de los indígenas de la zona.

esta isla Española, a la cual cama llaman hamaca” (1992:117, t1); “e llévanlo al tianguetz, que es el mercado donde se juntan indios e indias. En sus plazas para mercadear e sus contractaciones (1992:177, t1); etc. Como él mismo explica, su finalidad es tanto estilística como pedagógica. Ante la emergencia inevitable de vocablos indígenas en las crónicas que nutren su *Historia*, su intención pretende que “cuando en algún paso se toca algún nombre extraño a nuestra lengua castellana, satisfacerle, sin pasar delante, por el contentamiento del que lee; y en este propósito digo que las naguas son una manta de algodón que la mujeres desta isla, por cubrir sus partes vergonzosas, se ponían desde la cintura hasta media pierna, revueltas al cuerpo” (t1p119). Aunque objetivo de Oviedo es explícito, hacer inteligible algunas palabras indígenas, sus efectos son imprevisibles. Ya sea porque las palabras que Oviedo traduce terminan por inscribirse en una historia oficial, o porque en ella opere una suerte de resistencia lingüística o contra—colonización, lo cierto es que son palabras que tienen —en la actualidad— reconocimiento como vocablos indígenas aceptados en el uso común del castellano. En este sentido, ubicados en la perspectiva de la obra indiana de Oviedo —y quizás en contra de su voluntad original—, operan como un primer ejercicio de mestizaje lingüístico, que cuestiona la unidireccionalidad de las estrategias de colonización.

Pero si bien algunos vocablos indígenas logran infiltrarse en el castellano indiano, existe un terreno de especial importancia para la colonización. Este es el de los nombres propios de los indígenas. Desde una perspectiva un tanto cándida, Oviedo replica el contenido de las crónicas cuando estas constatan que los indígenas desean llamarse como sus colonizadores: “e Diego de Salazar le preguntó qué quería, y el capitán o cacique le dijo que le rogaba que le diese su nombre e que con su voluntad hobiese por bien que le llamasen Salazar como a él, e que quería ser su amigo perpetuo, e le quería mucho. E Diego de Salazar dijo que le placía que se llamase Salazar, como él, E así, luego sus indios le comenzaron a llamar *Salazar*, *Salazar*, como si por este consentimiento le invistiera la mesma habilidad y esfuerzo del Diego de Salazar” (Fernández de Oviedo 1992:93, t2). Siguiendo una serie de ejemplos distribuidos en el Nuevo Mundo, Oviedo llega a plantear este gesto en términos de tradición: “acostumbraban los indios tomar los nombres de los capitanes o personas principales con quien contraen la paz, así se hizo con este calachuni, e quiso que le llamasen Grijalva: e luego sus indios decían Grijalva, Grijalva, e muy alegres se entraron en su canoa e se fueron” (1992:134, t2).

Dar un nombre castellano a la población indígena no es un acto menor. Bajo el ordenamiento eurocéntrico, dar el nombre no es otra cosa que el bautismo y como tal supone la aceptación del modelo cristiano, cumpliendo uno de los objetos principales de la conquista castellana de Indias. Ante esta perspectiva y para la óptica de Oviedo el bautizo llega a poseer dimensiones de excepción. Aunque suele ser crítico de los hechos sobrenaturales que describen las crónicas, en lo referente al rito del bautizo no cuestiona un relato de Magallanes en que éste adquiere propiedades milagrosas: “e hízole el capitán entender que estoviese de buen ánimo, y que si se quisiere convertir a la fe de Cristo, luego sanaría. El indiano fue contento, e habiendo adorado la cruz, se baptizó, y el día siguiente dijo que era sano y que no sentía mal alguno, e saltó fuera del lecho, andando e comiendo como los otros, e contaba a los otros indios no sé qué cosa que durmiendo había visto” (1992:222, t2).

De algún modo, en el bautizo se juega parte del éxito de la empresa conquistadora. Bautizar indígenas es un gesto unívoco de la expansión de la república cristiana, una prueba de que el dominio la corona española se despliega efectivamente sobre Indias. Los conquistadores están conscientes de ello y, en sus crónicas y relaciones, dan cuenta de una masividad inesperada, la cual Oviedo reproduce: “hecho saber esto al gobernador Diego de Ordaz, vino a la casa, y en el camino se baptizaron más de ochocientos indios, porque decían que querían ser cristianos, puesto que poco imprimió la fe por entonces” (Fernández de Oviedo 1992:392, t2). Bautizos, súbditos y tributos se transforma en un mensaje que cubre una amplia gama de las expectativas de la institución colonial: “por donde iba el capitán Gil de Gonzalez se baptizaban muchos caciques e indios, de su voluntad. E llegó a un cacique llamado Nicoya, el cual le dio catorce mil pesos de oro, y él, con seis mil personas o más, se baptizaron e tornaron cristianos, e quedaron tan amigos de los cristianos, que diez días allí estuvieron” (1992:291, t3).

El bautizo masivo entra así en un cálculo político religioso. Por una parte, la intensidad del rito es una forma de mostrar, mediante su servicio a Dios, la valía del conquistador para la corona. Pero además, es una forma de justificar la riqueza que es extraída de las entradas que realizan los conquistadores. Por ello, Oviedo tiende a dudar que los bautizos masivos sean efectivos, y no sólo un gesto rutinario para contentar a la corona: “Gil Gonzáles decía que por tierra había él caminado trescientas y veinte leguas, desde donde tornó con ciento y doce mill pesos que le dieron caciques, e más de la mitad dello de oro muy bajo; e a mí me escribió que se habían baptizado treinta e dos mill

ánimas, o más, de su voluntad e pidiéndolo los indios; pero paréceme que aquellos nuevamente convertidos a la fe la entendieron de otra manera, pues al cabo le convino al Gil González e a su gente salir de la tierra más que de paso” (Fernández de Oviedo 1992:289, t3). Asimismo, el bautizo masivo no sólo beneficia la fama de los conquistados. Una vez “convertidos”, los nuevos fieles participan del ordenamiento cristiano y por tanto son sujetos de diezmos y otras prebendas que benefician al clero. Otra razón que hace a Oviedo sospechar del ritual multitudinario.

“Con todo, no puede caber en mi entendimiento que sean cristianos, conforme a estas autoridades, los negros ni los indios que son adultos e de edad, porque hay en ellos, allende de lo que está dicho, que veo que allegan hoy muchos negros al puerto desta cibdad por la mar, y en desembarcándolos, ese día o el siguiente, luego, sin que entiendan cosa alguna de la fe ni de lo que se les dice, los bautizan, sin que ellos lo pidan ni conozcan el carácter que les invisten o quisieron sus amos investirles, e non obstante la incredulidad e ignorancia de tales esclavos, envejecidos en sus ritos e idolatrías, e circuncisos. E que para estos tales nuevos cristianos e así bautizados me constringan a sacar una cédula, para que puedan carne en cuaresma, sin saber ellos que cosa es cuaresma, ni haber entendido ni oído qué es la fe ni la Iglesia, e que por esa licencia del provisor me lleven un peso de oro, o medio, segund la cantidad de negros que tengo, o indios, o como los place tasarlos, yo no entiendo, e más lo quiero pagar que disputarlo, pues veo que los oigo quejarse desta limosna” (Fernández de Oviedo 1992:356, t3).

Aunque aquí la crítica al bautismo masivo este atravesada por los intereses personales del propio Oviedo, su argumentación se orienta al trasfondo teológico de la conversión. Para Oviedo, el bautismo es efectivo sólo si el converso entiende la nueva religión y abandona sus anteriores creencias. Cosa que, como en más de una ocasión afirma, no cree posible para para quienes ya son adultos, formados en idolatrías y ritos no cristianos<sup>221</sup>.

Aunque en términos de transmisión de fe pueda sonar dudoso, Oviedo —como sus contemporáneos— no cuestionan el bautismo masivo *per se*. Al encontrarse en el núcleo de la dimensión espiritual del problema de la conquista, el milagro (como vimos con el caso de Magallanes) es incluso aceptado. Por eso, si bien cuestiona los bautizos masivos

---

<sup>221</sup> Como veremos más adelante, cuando nos dediquemos a la visión política teológica de Oviedo, los ritos suelen ser pensados como inspirados por el diablo, aun cuando el detalle de la circuncisión remita al imaginario católico de la reconquista, donde los españoles recelaban de moros (islámicos) y judíos.

que de algún modo se vinculan a ganancias materiales de los conquistadores, no lo hace frente aquellos que —aparentemente— son producto de la intervención divina:

“El año pasado de mill e quinientos e cuarenta, en Méjico, pareció una cometa sobre la cibdad muchos días, e pasados, comenzáronse a morir todas las gallinas de Castilla en toda la cibdad; e mandó el visorrey pregonar, so ciertas penas, que nadie comiese gallinas. E dende a pocos días, comenzáronse a morir las ovejas e yeguas, e un hombre que comió de una oveja se murió (digo las que así se morían). Después desto, comenzaron a derribarse e salir de las sierras e montañas, de treinta e cuarenta leguas lejos de Temistitán, infinidad de indios que nunca habían oído nueva de Dios alguna; e vinieron a la cibdad, pidiendo que los bautizasen; y eran tantos, que no se podían, quantos frailes habían en toda la tierra, dar manos a los doctrinar, e otros a bautizar. Y era tanta su constancia de los indios en esto, que sufrían caerse de hambre y de sed muertos; e decían que antes querían morir así que volver a sus tierras sin se bautizar. Fue cosa de grandísima admiración su perseverancia, e juicio cierto divino” (Fernández de Oviedo 1992:251, t4).

Oviedo no es el único que cuestiona los bautizos masivos. Si bautizar indígenas, incorporarlos a la república cristiana, es una probanza ante la corona, una moneda de cambio para ganar favores reales, cuestionar la eficacia de estos se vuelve también un espacio en el cual disputar el poder. Así lo hace Pedrarias Dávila cuando envía a Fray Francisco de Bobadilla a recolectar información sobre el grado de evangelización que gozaban los indios de Nicaragua, evangelizados por Gil González Dávila. De gran interés, la relación de Bobadilla —que Oviedo transcribe— es un documento que mediante entrevistas indaga en las concepciones teológicas de los indígenas de Nicaragua, dando cuenta no sólo de la escasa penetración del cristianismo, sino del hecho que muchos indígenas recuerdan haber sido bautizados pero han olvidado completamente sus nombres cristianos. Curiosamente, como cierre a su investigación Bobadilla reproduce el gesto que investiga: predica el evangelio, quema ídolos y realiza bautizos masivos a más de veinte mil indígenas. Repetir el gesto evangelizador es equivalente a volver a nombrar un hito geográfico, es decir, tomar nuevamente posesión. Como hemos visto, de algún modo esta doble posesión remite al interés que los conquistadores (Pedrarias y Bobadilla) tenían por inscribir su fama en la expansión colonial, pero también, como ha notado Seed

(2009:12), a la certeza de que sus prácticas colonizadoras eran efectivas y correctas<sup>222</sup>. Ante esta actitud —y proviniendo de Pedrarias— Oviedo no puede ser más que cauto. Para él, la evangelización verdadera no es un problema performático, sino un proceso lento de aprendizaje. Seguro de la ineficacia de este gesto, se atreve a apostar que entre los indios de Nicaragua el catolicismo no se ha enraizado:

“tómase todos los que fueron bautizados en el tiempo de todos los gobernadores e capitanes que por aquella tierra han andado desde que en ella entró el capitán Gil González Dávila, e por cada uno de aquellos bautizados que se le acordare el nombre e supiere el Pater Nóster ni el Ave María, ni dar razón de si como cristiano, yo pague un peso de oro; e por el que no lo supiere, me den un maravedí solamente. E con tal partido, pienso que ganaría yo muchos dineros. Porque la gente de aquella provincia e gobernación es mucha, e no aprovecha bautizar los indios e dejarlos en sus ritos e ceremonias, e pecados e idolatrías, ni con sólo llamarse cristianos (e aun sin acordarse de sus propios nombres), se han de salvar estas gentes. [...] Harto mejor sería que uno quedase perfecto y enseñado y entero cristiano que no mill bautizados, que no sepan salvar ni sean cristianos” (Fernández de Oviedo 1992:383-4, t4)

La visión de Oviedo frente a los bautizos masivos, la última forma de toma de posesión que articulan la conquista, sirve para dar cuenta de una cierta trama trágica —en el sentido de White (White 2005:18 y ss.)— que despliega el cronista a lo largo de su *Historia*. Oviedo cree que la evangelización no ha ocurrido como debería, culpando a gobernadores y curas, pero también a los indígenas por “su incapacidad y malas inclinaciones (1992:31, t1). Aunque, como veremos, los esfuerzos de Oviedo se orientan a hacer de las Indias un dominio útil para la corona española, la dimensión trágica se expresa con mayor fuerza cuando comenta la una frase que supuestamente habría dicho la reina Isabel respecto al Nuevo Mundo, a saber, “*en esa tierra donde los árboles no se arraigan, poca verdad y menos constancia habrá en los hombres*”. En la opinión de Oviedo “quien conociere bien estos indios, no podrá negar que la Reina Católica habló lo que es dicho sino como más que filósofo natural, y no adivinando, sino diciendo la misma verdad y como pasa. Porque esta generación de los indios es muy mentirosa y de poca

---

<sup>222</sup> "El uso de una lengua vernácula común y las experiencias cotidianas compartidas creó cierta seguridad de que su código legal, sus ceremonias, y otros medios de la promulgación de colonialismo eran obvias y correctas" (Seed 2009:12).

constancia, como lo son los muchachos de seis o siete años, e aun no tan constantes<sup>223</sup>. E así creo yo que a algunos cristianos se les ha pegado harto desto, en especial a los mal inclinados; porque otros muchos hay de mucha prudencia y los ha habido en estas partes” (1992:91-2, t1). Como muestra su comentario, la idea de la conquista como tragedia no es un problema exclusivamente remitido a los indígenas. En distintas ocasiones Oviedo se lamenta de que las luchas entre los conquistadores, no sólo redundan en un deservicio a Dios y la corona, sino que además los conduce a su propia perdición, como en el caso de Perú donde “si a Almagro injustamente e de hecho lo mataron los Pizarros, e su muerte granjearon la perdición de los mismos matadores; e antes que así fuese, yo se lo escribí al marques con tiempo, cuando supe sus diferencias, para que las dejase e se conformase con el adelantado e con la paz, porque me parecía que los vía ir claramente a perderse” (Fernández de Oviedo 1992:235, t5).

El tramado trágico de la conquista no implica que ésta no se realice. Por el contrario, la expansión territorial y los ritos de posesión son pruebas fehacientes de ella. La trama trágica a la que recurre Oviedo da cuenta, en el fondo, de cierto desencanto con la eficacia performativa de los ritos que intentan realizar la colonización sólo con declamarla. Desde su perspectiva, la instauración de un orden colonial es un proceso mucho más complejo que pasa por “domesticar” no sólo las “almas” indígenas sino todo el continente indiano, es decir, su naturaleza y sus recursos.

“Yo he platicado con algunos hombres doctos y naturales sobre esta materia, y en lo que concluyen es que así se va domando y aplacando la región y riguridad della con el señorío de los españoles, como los indios y naturales hombres y animalías y todo lo demás desta tierra. Y es muy natural y razonable cosa y evidente que así sea, porque, como esta tierra es humidísima, y no era así hollada ni abierta, sino muy arborada y emboscada, y con tanto curso de años poseída de gente salvaje, siempre se aumentaban los boscajes, y sus caminos eran como sendas de conejos, o muy raros habían caminos que fuesen. Sus edificios de poca madera para agotar tales espesuras; ningunos ganados tenían por granjerías, y si alguno había en la Tierra Firme, era solamente en el Perú. [...] Más, después que la palabra evangélica (desde el tiempo que digo), acá fue repredicada, han seído tantas e tales las granjerías y edificios y la multitud de ganados, que se ha abierto y

---

<sup>223</sup> Vale la pena aclarar que, como intentaremos mostrar más adelante, no existe una única visión de Oviedo sobre los indígenas del Nuevo Mundo. Una atenta lectura de su *Historia* muestra que sus juicios negativos sobre los indígenas suelen estar —como en este caso— asociados a afirmaciones de carácter general sobre las Indias y no a una población indígena específica. Por otra parte, cuando Oviedo describe negativamente a un determinado grupo indígena, suele estar asociado a descripciones de canibalismo, fuertemente sancionado por la cultura cristiana española.

desbarahado e tratado de tal manera la tierra, y en especial esta isla, que como solían hallar las maderas para fabricar los templos e casas a par desta cibdad, es menester agora traerlas de doce o más leguas.” (Fernández de Oviedo 1992:206, t1).

Como hemos venido argumentando e intentaremos mostrar en las siguientes páginas, la *obra indiana* opera como una propuesta para la colonialidad en el Nuevo Mundo. Aquí, la dimensión política que proponemos para entender esta colonialidad sobrepasa a la política soberana —aquella que se orienta a la dominación del territorio y, supone, como consecuencia directa la sujeción de la población— para incluir elementos de una gubernamentalidad indiana. Como plantea Foucault, la gubernamentalidad, que emerge durante el siglo XV y XVI, alude “conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad” (Foucault 2006:136). A diferencia de la política soberana, el ejercicio gubernamental implica articular no sólo el control sobre el territorio sino también gestionar los recursos y la población.

A nuestro modo de ver, la óptica gubernamental con que nos aproximamos a la propuesta de colonialidad indiana de Oviedo es completamente consistente con los planteamientos políticos que trabajamos anteriormente, cuando desde Rancière y Schmitt veíamos la política como ordenamiento del espacio sensible. Como remarcan estos autores la política, junto con los seres humanos, también distribuye y ordena objetos materiales que constituyen la comunidad. Esto quiere decir que si bien una política colonial indiana plantea un ordenamiento para la población indígena y europea (colonizadora), también debe dar cuenta de otros objetos que confluyen en el gobierno, como el espacio geográfico, los recursos naturales y los bienes culturales.

### **Utilidad de Indias. Poner en valor los objetos**

De la trama trágica de la conquista emerge una preocupación que acompaña la construcción de la obra indiana de Oviedo. Si la ocupación lenta y progresiva del Nuevo Mundo es la única forma de establecer un ordenamiento colonial, las Indias deben mostrar su utilidad para que la empresa se realice. Así, ante la desilusión del mito de

especiería, la suerte de las Indias occidentales es incierta ¿Para qué sirven los dominios ultramarinos de la corona?

Dar cuenta de la utilidad de Indias cumple, en Oviedo, un doble objetivo. Por una parte, mantiene una función propagandística en dos flancos: uno ante la corona, donde los intereses indianos no siempre son la primera preocupación; y otro frente a la población europea, a quien hay que atraer a las Indias para que realice la colonización. Pero por otra parte, y lo que es más importante, busca configurara los elementos que permitan hacer viable un orden político indiano. Elementos para su emergencia pero también para su reproducción. En este sentido, y para dar un ejemplo, aunque no cabe duda que la polis es una figura retórica que remite a la comunidad política, es también es un espacio físico, un ágora, una ciudad que requiere ser edificada en contra de una naturaleza exterior; es decir, requiere talar árboles, hacer tablas, construir casas, distribuirlas en el espacio, marcando plazas y calles, entre otras tantas cosas. A su vez, en la lucha contra la perennidad de los cuerpos y objetos, la polis debe reproducirse, esto es, tanto procurarse un sustento para su comunidad, como asegurar la reparación de la infraestructura que la acoge. Por ello, dar cuenta del ordenamiento implica también delinear los elementos necesarios para su reproducción. Así, la corporación indiana, delimitada y marcada, adquiere un primer contenido sobre el cual desplegar la colonización.

En el presente apartado indaga sobre la reflexión que despliega Oviedo en torno a los recursos naturales de las Indias y cómo éstos pueden ser articulados para un mejor gobierno del Nuevo Mundo. Así, el apartado inicia con el problema del oro y su dimensión gubernamental, es decir, cómo organizar a la población para su extracción, y cuáles son problemas que éste presenta para la colonización y evangelización de las Indias. A continuación revisa cómo Oviedo se enfrenta, clasifica y pondera el valor de la flora y fauna indiana, el papel que desempeña la comparación con la tradición europea y cómo emerge una nueva categoría clasificatoria, a saber, la alimentación. En este sentido, cobran especial importancia su descripción del maíz y la yuca como panes indiano y su organización en un proto recetario del Nuevo Mundo. Por último, el apartado finaliza dando cuenta de cómo en el marco de su propuesta gubernamental alimentaria Oviedo plantea restituir al Nuevo Mundo el imaginario de especiería mediante explotación intensiva del azúcar.

## La ambivalencia del oro

*“Qué grandísimo tesoro habrá ido a España desta isla y de las otras que esta de cristianos, y de la Tierra Firme, después que estas tierras se descubrieron, en oro puro y virgen, sin haber en otra nación alguna, primero que en españoles, entrado. Y no tan solamente para los reyes de España (cuyo es este Imperio e riquísimo señorío), sino mucho más para sus vasallos y súbditos; porque el Rey no lleva sino el quinto de sus derechos, y en algunas provincias, por hacer merced a sus vasallos, no lleva sino diezmo o menos; allende de los muchos quintales de plata que del Perú e de la Nueva España se han llevado” (Fernández de Oviedo 1992:167, t1)*

Si algún conocimiento certero adquiere Oviedo en sus primeros años en el Nuevo Mundo, es aquel referido a la minería. En su primer viaje a Indias junto a la expedición de Pedrarias, Oviedo acumula diversos cargos y funciones, donde un grupo importante de ellas está vinculado a la minería de Castilla de Oro. Aunque son cargos evidentemente incompatibles, Oviedo es simultáneamente fundidor y marcador de oro (y esclavos), escribano de minas, y veedor de oro y otros metales.

Preocupado de hacer de las Indias una empresa productiva, Oviedo elabora una suerte de guía descriptiva del proceso de extracción del oro. Así, con evidentes fines pedagógicos, instruye al lector de los lugares donde es posible encontrar oro en Indias. “Tenga el que lee, memoria que se halla el oro en una destas tres maneras: en sabana, o en *arcabuco*, o dentro del río e agua (ya podría ser que el río o quebrada o arroyo estén secos e hayan mudado su curso, o por cualquier causa sea les falte agua)” (1992:160, t1) <sup>224</sup>. Sin embargo, a fin de desengañar a quienes piensen que el brota ya labrado, Oviedo explica la desigualdad del mineral en los distintos yacimientos: “este oro no es, do quiera que se halle, tan fino ni igual de ley, que no tenga más o menos quilates de bondad, si en diversas partes se coge, aunque sea lo uno e lo otro de un mismo río, e que haya salido de un mismo nacimiento o minero” (1992:159, t1). Advertido el lector, su “guía” comienza describiendo el proceso de catar una mina.

“Los hombres mineros, expertos en sacar oro, tienen cargo de alguna cuadrilla de indios o esclavos para ello (suyos o ajenos), andando por su propio interés o hacienda suya, o por soldada, con ellos. Y este tal minero, cuando quiere dar catas para tentar o buscar la

---

<sup>224</sup> Suponiendo el desconocimiento de quien lee su *Historia*, se ve obligado a explicar la geografía de estos lugares: “llaman sabana los indios, como en otro lugar tengo dicho, las vegas e cerros e costas de riberas, si no tienen árboles, e a todo terreno que está sin ellos, con hierba o sin ella. El arcabuco es el boscaje de árboles, en monte alto o en lo llano: en fin todo lo que está arbolado es arcabuco” (Ibíd.).

mina que ha de labrar, si las quiere dar en sabana o arcabuco, hace así: limpia primero lo que está sobre la tierra de árboles o hierbas o piedra, e cava con su gente ocho o diez pies (y más y menos) en luengo, y otros tantos (o lo que le parece), en ancho, no ahondando más de un palmo o dos, igualmente. Y sin ahondar más lavan todo aquel lecho de tierra e cantidad que ha cavado en aquel espacio que es dicho, sin calar más abajo. Y si en aquel peso de un palmo o dos halla oro, síguelo; y si no, después de limpio todo aquel hoyo, ahonda otro palmo, e lava la tierra así, igualmente como hizo la que sacó del primer lecho o cata” (Fernández de Oviedo 1992:160, t1)

Hallada la mina, entra en juego la institucionalidad colonial, pues “es obligado a los oficiales reales notificarlo, y en especial al veedor, y ante el escribano mayor de minas, porque se le mida y señalen la mina con estacas, e le ponga límites” (Fernández de Oviedo 1992:160, t1). Ahora bien, cumplida la burocracia de rigor, sigue Oviedo, se inicia el verdadero proceso de extracción y lavado de la tierra el cual “se hace así: ponen ciertos indios a cavar la tierra en la mina, dentro, e aquello llaman escopetar (que es lo mismo que cavar); e de la tierra cavada, hinchén bateas de tierra; e otros indios toman aquellas bateas con la tierra e llévanlas al agua, en la cual están asentados las indias e indios lavadores; e vacían aquellas bateas que trajeron en otras mayores, que tienen los que lavan en las manos; e los acarreadores vuelven por mas tierra, en tanto que los lavadores lavan aquella que primero se les trajo” (1992:161, t1).

Aunque la descripción que Oviedo realiza de la extracción de oro podrá parecer anodina, lo interesante de su perspectiva no es que enseñe a los europeos del Viejo Mundo cómo se realiza la minería de Indias sino que junto a ella, hace visible el entramado económico político que sostiene la empresa minera. En efecto, más que la extracción misma Oviedo está preocupado de dar cuenta del engranaje (indígena y esclavo) que hay que poner en movimiento para dicha operación: desde las divisiones de género — “estos que lavan, por la mayor parte son mujeres indias y negras; porque el oficio de lavar es de mayor importancia e mas sciente y de menos trabajo que escopetar ni que acarrear la tierra” (1992:161, t1)— hasta la logística que está detrás de la extracción.

“Hase de notar que para que un par de indios que laven son menester dos personas que sirvan en traerles tierra, e otros dos que la caven o escopeteen e rompan la tierra e hinchán las bateas de servicio [...]. Estos indios están en la ocupación del oro, sin los otros indios y gente que ordinariamente atienden a las heredades y estancias donde los indios

se recogen a dormir y cenar y tienen sus habitaciones e domicilios; los cuales andan en el campo labrando el pan y los otros mantenimientos con que los unos y los otros se sustentan y mantienen, Y en aquella tales estancias e moradas, hay mujeres continuamente que les guisan de comer y hacen el pan y el vino (donde lo hacen de maíz y de cazabi), y otra que lleva la comida a los que andan en la labor del campo o de la mina. De manera que cuando se pregunta a uno que cuántas bateas tiene que lavar en la mina, responde que son diez, habéis de entender, ordinariamente, que el que tal alcanza, tiene cincuenta personas de trabajo, a razón de cinco personas por batea de lavar, non obstante que con menos cantidad de gente, algunos las traen” (Fernández de Oviedo 1992:161-162, t1).

Oviedo no se conforma con la descripción soberana de marcar, apropiarse y extraer la riqueza del suelo indiano; ofrece además un modelo administrativo colonial, es decir, un modelo de gobierno que incluye en su cálculo la dominación de la población indígena y esclava —el cual si bien no critica, tampoco niega como hecho necesario para la instauración de un orden indiano—.

Ahora bien, aun cuando opere como uno de los principales motores de la colonización, el oro encierra para Oviedo una propia trama trágica de la cual no puede dejar de dar cuenta. Considerado en la época —o al menos por Oviedo— como un recurso ilimitado<sup>225</sup>, éste se lamenta de que los españoles vengan a Indias con la idea de conseguir oro fácilmente, abandonando así el sentido original (evangelizador) de la empresa indiana.

“La mayor parte de los hombres que a las Indias vienen, es por ser movidos de su propia cobdicia, e no como los que son de orden sacre lo atribuyen, al celo que publican de servir a Dios, e otros por servir al Rey; torno a decir que los unos e los otros, con todas las otras gentes, de cualquier calidad que sean, navegan e pasan acá por sus propios intereses, puesto que los menos consiguen tanta cantidad de oro como desean o tomarían, si no estoviese tan guardado por los inconvenientes e trabajos, que son la llave e custodia de los tesoros. [...] Acá, en estas nuestras Indias, de los mill que vienen, no tornan ciento, ni aun cincuenta, a sus patrias, e a veces, de treinta no escapa alguno. [...] De esta manera que bien mirada esta cuenta e sacada en limpio, más caro es el oro acá de lo que inorantes e los sabios sabrán conjeturar, ni los cobdiciosos estimar, pues para que uno sea

---

<sup>225</sup> “Pero mucha o poca, el tiempo lo mostrará, como mostró el oro en esta nuestra isla Española, donde pasaron algunos años, después que los españoles acá vinieron, que no hallaban sino poco oro, e después se descubrieron e hay muchas minas e riquísimas, y en muchas partes de la isla, e se han sacado innumerables millares de pesos en oro, o nunca se agotará ni acabará hasta la fin del mundo; y esto podría ser que acaezca en la abundancia de aquesta canela” (Fernández de Oviedo 1992:240, t5).

rico, pierden las vidas veinte hombres, e aun a veces ciento” (Fernández de Oviedo 1992:396-7, t3).

De los “trabajos<sup>226</sup>” que habla Oviedo no son, como podría pensarse, trabajos asociados a la minería, sino labores propias de la conquista del territorio y la población indiana. El oro que atrae a los españoles, no es el mineral en bruto extraído del subsuelo, sino el oro labrado que los españoles adquieren como “regalos”, producto del intercambio (“rescates”), o simplemente del saqueo a la población indígena. De este modo, y en desmedro de la instauración de una política colonial indiana, el oro despierta en los conquistadores una codicia insaciable: “e llegó allí el gobernador a mediodía y estuvo hasta otro siguiente, e fue muy servido de las cosas de comer él y su gente, e diéronle del oro que tenían, aunque poco. Este aunque poco se ha de entender en dos maneras; la una, que pudieran dar mucho más los indios; e la otra, que por mucho que diersen, se les hacía poco a los cristianos” (Fernández de Oviedo 1992:161, t3). Cifra de esta codicia hispana es, asimismo, el “alzamiento” (/resistencia) del cacique Bea quien tras capturar al capitán Martín de Murga, “de cuando en cuando, con una macana guarnecida de oro, le daba un golpe en la boca, e decía: ‘Chica oro, chica oro, chica oro’, que quiere decir: ‘Come oro, come oro, come oro’” (1992:268, t3).

El problema de la codicia no radica, para Oviedo, en que los españoles que vienen a Indias quieran mejorar su situación económica, enriqueciéndose con el oro indiano, sino que quienes ya se han enriquecido sigan codiciándolo a costa, incluso, de sus vidas. Como el caso de Ponce de León, quien habiendo adquirido riqueza en la isla de Boriquen, buscó colonizar el norte de las Indias y murió en el intento. Así, reiteradamente, Oviedo se queja de aquellos que “se hallan engolfados y envuelto en vicios, e desacordados de la certinidad de la muerte, andan e se emplean de todo su corazón en ejercicios tan peligrosos, cobdicieando señorío y estos bienes e riquezas temporales, sin saber querer contentarse con lo que tienen, dando gracias a Dios que se lo ha dado, ni poniendo medida ni término ni sosiego a sus deseos ni obras sanas, ni quieren conocer el peligro en que andan sus personas e ánimas” (Fernández de Oviedo 1992:354, t4).

De algún modo, la preocupación de Oviedo es de orden gubernamental, pues la codicia por el oro acaba con la vida de más españoles de las que beneficia, yendo directamente en desmedro de la colonización: “así que, ved los que leéis, de cuántos

---

<sup>226</sup> Como plantea Lucía Invernizzi el vocablo “trabajos” es “recurrentemente empleada en la acepción frecuente en el español de los siglos xvi y xvii de dificultades, impedimentos, perjuicios, penalidades, sucesos infaustos” (Invernizzi 1990:7).

cristianos en cuán pocos quedaron, y por qué términos escaparon aquesos, para que entendáis qué es lo que cuesta este oro e cómo lo gozaron aquestos en que quedó, sin dar parte a los desaventurados que quedaron muertos y ahogados para hacer ricos a tres o cuatro” (Fernández de Oviedo 1992:137, t3)<sup>227</sup>. Asimismo, el problema de la codicia del oro es ubicado en cierta grilla económica política. Para Oviedo, la actitud codiciosa de los españoles sustrae al oro su principal función, a saber, su valor de cambio casi universal, devolviéndole así su condición originaria: “porque el oro que no es bien gastado, y está en poder de mezquinos y avaros, no es de más provecho que el que está escondido debajo de la tierra y que nunca el sol lo pudo ver. E así como esta Tierra (nuestra madre universal) se rompe y se abre por diversas partes, e aciertan a topar en sus entrañas e interiores las venas de oro los hombres, así cuando las hijadas de la persona del guardador avariento comienza a se deteriorar e romper, acabándose el curso de su vida, aciertan a salir las monedas ocultas de que nunca osó a aprovecharse el miserable que las ayuntó” (1992:156, t1). Finalmente, en última instancia, la acumulación insaciable de los españoles produce un exceso de oro en Indias, lo que repercute casi inevitablemente en procesos de inflación de precios de los bienes castellanos<sup>228</sup>.

Sin embargo, quizás lo que más lamenta Oviedo es que la actitud frente al oro de los españoles corrompe el sentido originario de la conquista, a saber, la evangelización, pues pone en evidencia ante los indígenas una contradicción, una doble moral, entre el predicamento cristiano de austeridad y las acciones de los colonizadores.

“Es de pensar que estos que nuestra católica fe predicaban a estos indios, no publicaban ni les decían la pobreza que Cristo e sus Apóstoles observaron, con tanto menosprecio del oro e de los bienes temporales, teniendo principal intento a la salvación de las animas, ni traían cuchillos, ni pólvora, ni caballos, ni esotros aparejos de guerra y de

---

<sup>227</sup> Si bien el oro es el tópico más representativo, Oviedo también dedica sus críticas a la codiciosa búsqueda y extracción de piedras preciosas, donde también nota que el coste en vidas humanas sobrepasa con creces los beneficios: “plega a Dios que le subceda mejor que a los que hasta aquí han ido a buscar estas esmeraldas; porque a los primeros, de seiscientos hombres, costó la vida a los trescientos e cuarenta, y de ciento y cincuenta que llevó Hieronimo Lebrón, dicen que les costaron la vida a los ochenta. Joan del Junco y Gómez del Corral y otros que han venido de aquella tierra de Bogotá, dicen que el mismo Hierónimo Lebrón decía que no había perdido sino treinta hombres; pero que los que con él allegaron vivos decían que de ciento cincuenta faltaban los ochenta” (Fernández de Oviedo 1992:97, t3).

<sup>228</sup> Por ejemplo en Nueva Castilla (Perú), donde tras el rescate de Atahualpa “andaban [elevados] los precios de lo que se vendía entre los españoles; porque segund dice el que escribió la relación, en la mesma Caxamarca (e como otros muchos han dicho), se vendía un caballo en dos mill e quinientos pesos en oro, y en tres mill e trescientos; y el prescio común de un caballo era dos mill e quinientos pesos, e no se hallaba a este prescio. E una botija de vino de tres azumbres costaba setenta pesos de oro; un par de borceguíes treinta e cuarenta pesos, y unas calzas oro tanto, e una capa de contraycient pesos e ciento e veinte, e una cabeza de ajos medio peso. E así, a este respecto, el vendedor era la medida, e así como lo quería vender, le pagaban” (Fernández de Oviedo 1992:80, t5).

sacar sangre. [...] Per nuestros convertidores tomábanles el oro, e aun las mujeres e los hijos e los otros bienes, e dejábanlos con nombres de bautizados, e sin entender el bien de tan alto Sacramento los que le recibían. Plugeira a Dios que de cada millar dellos, así bautizados, quedaran diez que bien lo supieran.” (Fernández de Oviedo 1992:293, t3)<sup>229</sup>.

Aunque Oviedo no rechaza el impulso hispano de adquirir riquezas indianas, le preocupa enormemente que la codicia por el mineral sea un impedimento para desplegar la evangelización y una política colonial en el Nuevo Mundo. Para Oviedo, junto la minería, la verdadera riqueza de Indias es su fertilidad, la exuberancia y diversidad con que se dan los productos naturales (ya sean autóctonos o importados); los cuales —al igual que la extracción del oro— deben ser trabajados (cultivados/explotados) para acceder a sus frutos. Sin embargo, Oviedo ve que esta riqueza no ha sido aprovechada, quedando en abandono ante la imaginación que despierta el oro:

“Todas las cosas que he dicho que se trujeron de España, aquéllas se dejan de hacer e multiplicar de que los hombres se descuidan e no curan; porque el tiempo que las han de esperar, le quieren ocupar en otra granjerías gruesas e de más provecho e para enriquecerse más pronto. Y en especial, los que en estas partes no tienen pensamiento de permanecer ni quieren desta tierra sino desfructalla e volverse a sus patrias, danse a la mercadería o a las minas, o a las pesquerías de las perlas, e a otras cosas con que presto alleguen hacienda con que se vayan. E, por tanto, ningunos o muy raros son los que quieren ocuparse en sembrar pan o poner viñas, porque los más que por acá andan, tienen esta tierra por madrastra, aunque a muchos hales ido muy mejor que en su propia madre” (Fernández de Oviedo 1992:80, t1).

Para Oviedo, la articulación de un sistema productivo que de sustento al orden Indiano es fundamental. No sólo con los cultivos trasplantados del Viejo Mundo, sino también con la pródiga naturaleza que ofrece el nuevo continente. Por ello la obra de Oviedo indaga detalladamente en la flora y fauna del Nuevo Mundo, bajo la idea de “que ninguna cosa cría la Natura superflua o sin algún provecho, y si para unas cosas no sirven otras, es por no aplicar” (1992:257, t1). Buscar esta utilidad será la clave con que Oviedo

---

<sup>229</sup> No con poca ironía Oviedo plantea que los españoles esfuerzan más en hacerse ricos de lo que necesitarían para llegar al paraíso, pues si orientaran sus esfuerzos a la evangelización y colonización de India serían —según Oviedo— por Dios recompensados: “No creo que algunos de los que allí iban tomaran esa fatiga para llegar al paraíso, puesto que con menos peligros e con más seguridad del cuerpo y del ánima pueden los cristianos ganar la gloria del cielo y no lo hacen, y por este oro y desordenada cobdicia se ponen en estas partes los hombres a tantas desventuras e a tanto riesgo, sin se cansar ni haber temor de la muerte corporal y espiritual” (t2p411).

se aproxime a la diversidad indiana. Utilidad, que en el caso de muchos de los árboles autóctonos “ni los indios naturales los conocen, ni saben dar nombre a la mayor parte dellos, ni los cristianos mucho menos, por serles cosa tan nueva e no conocida ni vista por ellos antes. [...] Y lo que en esto se podría decir es un *mare magno* e oculto; porque, aunque se ve, lo más dello se inora, porque no se saben, como he dicho, los nombres de tales árboles, ni sus propiedades. [...] Con todo eso, aunque ha pocos años que los primeros cristianos vinieron a estas partes, no me maravillo de lo que no se ha podido alcanzar, sino de lo mucho que se sabe e tiene noticias en tan poca edad” (Fernández de Oviedo 1992:277-8, t1).

### *Ordenar la flora, el principio de similitud*

Si la naturaleza indiana se presenta como un “mare magno e oculto”, la exploración que Oviedo hace de ella adquiere, a momentos, la forma de un compendio, que busca guiar al lector entre esta desconocida espesura. Carente de un sentido taxonómico, la organización de la flora indiana va a estar marcada por la utilidad que las diversas especies vegetales prestan a la colonización. De este modo, Oviedo divide los árboles en categorías que, si bien no son excluyentes, intentan abarcar la diversidad indiana: de un lado están árboles frutales, tanto autóctonos como los traídos del Viejo Mundo, luego están los árboles y hierbas medicinales y, por último, aquellos que Oviedo llama arboles salvajes, entendiendo por estos últimos aquellos que no son cultivados y cuya utilidad, si no se conoce, debe desentrañarse.

La clasificación anterior es precaria, pues aunque los frutales del Viejo Mundo que se han dado en abundancia en las Indias son comestibles —como naranjas, limones, higos, granadas, membrillos, palmas, uvas, plátanos, entre otros (Fernández de Oviedo 1992:245-50, t1) —, no es este el criterio que unifica a los frutales indios, muchos de los cuales no son siquiera “sanos” —como el *tembixque*, que comerlo da dolor de cabeza (1992:273, t1) — o lo son pero tienen mal sabor —como el caso del *hicaco* (1992:155, t1)—. Para Oviedo, la utilidad que prestan los frutales es diversa: mientras el fruto del *higüero* sirve para hacer vasos (1992:251-2, t1), las hojas de *la guibara* y del *copey* se utilizan —ante la carencia— como sucedáneos del papel (1992:256, t1). El fruto de *xagua* y el de la *bija* (un arbusto) sirven para hacer tinturas negras y rojas, con las que se pintan el cuerpo los indígenas (1992:253, t1); mientras que las *tunas* y *pitahayas* moradas tiñen la orina, asegurando Oviedo haber hecho tinta de estas últimas (1992:264, t1). Por su

parte, la *yaruma* (que da una fruta dulce) posee una mala madera (1992:255, t1), y mientras que la de la *guazuma* es buena para leña (1992:254, t1), considera que las de la *azuba*, la *macagua* y el *yaguagüit* son mejores, teniendo esta última incluso fama de ser “imputrable” (1992:256-76, t1).

Pero desde luego también hay frutales que destacan por sus frutos comestibles, como el *hobo*, considerado de buen sabor y olor, o la *acana* que posee gusto similar al queso. Es interesante, sin embargo, constatar cómo la descripción de los árboles frutales se guía a partir de la semejanza que posee la flora indiana con la tradición europea<sup>230</sup>. Dentro de los frutales comestibles, Oviedo encuentra recurrentemente higos, manzanas, peras y avellanas. Como la *guanábana*, cuya fruta es

“hermosa e grande, como melones en la grandeza [... por] afuera tienen escamas como piñas, más lisas que aquellas señales e no levantadas como las de las piñas [... y] el cuero o corteza es delgado, como el de una pera, o poco más, e la fructa e manjar de dentro es como natas, o manjar blanco al parecer, porque hace alguna correa. Esta comida o manjar se deshace luego en la boca, como agua, con un dulzor bueno. Y entre aquellas carnosidades, hay asaz pepitas grandes, como las de la calabaza, pero más grosezuelas, de color leonadas oscuras. Son, como he dicho, altos e grandes e hermosos árboles, e muy fresca e verdes las hojas, e cuasi a la hechura de la hoja de la lima” (Fernández de Oviedo 1992:258, t1).

Melones, piñas, peras, manjar, calabaza y lima son necesarios para transmitir al lector europeo las características de las frutas que se encuentran en el Nuevo Mundo.

---

<sup>230</sup> Oviedo no se aleja de la matriz epistemológica medieval a la cual pertenece. Como ha notado Foucault “hasta fines del siglo XVI la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guió la exégesis en interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y las hierbas ocultaban en sus tallos los secretos que servían a los hombres” (Foucault 2003:26). Este gesto (que identifica por semejanza la naturaleza indiana con la del Viejo Mundo) será persistente a lo largo de toda su descripción de la flora y fauna, llegando a su límite en el inventario de la hierbas que hay en la Española, las cuales asimilará al herbolario medieval: “hay chicorias, o *cicoria*; cerrajas que llaman los herbolarios *rostrum porcinum*; verdolagas o *pertulaca*; verbena o *verbena*; hierbamora o *solatrum*; llantén, al cual los médicos llaman *plantago*; pan y quesillo, alias *bursa pastoris*; altamisa, alias *matriarcaria*; escudete, alias *nenúfar*; albahaca u *ozimum gariophilatum*, alias *basilipo*; lengua cerval o *scoloprendia*; culantrillo de pozo o *capilus Veneris*; poleo o *politrique politricum*; doradilla o *ceteraque*; deiantos o *adiantos*; poleo montesino, *poligium agreste*; persicaria o *herva maculata*; malvavisco o *altea*; polipodio o *polipodium*; muérdago de roble, aunque nace acá sobre otros árboles, o *viscus querci*; abrojos de mar o *tribulus marinus*. Bledos o *bletus*; salvia o *lilifagus*; granos de amor o *miliium solis*; juncia redonda o *ciperus*; trébol hidiondo o *trifolium leporinum*. Todas estas hierbas hay acá, segund lo he entendido de nuestros boticarios e herbolarios e yo he visto las mas dellas en estas Indias” (Fernández de Oviedo 1992:18, t2)

Para evocar lo desconocido, Oviedo y los europeos en general, deben echar mano a una tradición compartida de prácticas y sabores<sup>231</sup>.

Un caso paradigmático de esta actitud es, tal vez, la descripción que Oviedo realiza del aguacate, al cual identifica con una especie de pera salvaje. Dice Oviedo, “la fructa que llevan son peras en el talle y en la color, e no más, porque el cuero es tan gordo como de un borceguí de cordobán, e la carnosidad de dentro no es más gruesa que de una pluma de escribir de un ansarón, o cuando más como la de un cisne; e el cuesco es tan grande, que ocupa todo lo demás; y no cuesco, sino pepita, cubierta de una telica delgada que proveyó Natura, porque lo que se come desta fructa no tocasse la pepita que es amarguísima” (1992:297, t1). Convencido de que la forma determina la identidad del fruto, Oviedo llega a comparar el sabor de peras y aguacates, como si se tratasen efectivamente del mismo fruto: “desque están maduras, fácilmente se deja cortar aquella corteza que tiene, y se despide por sí misma la pepita de en medio con su telilla, e la corteza asimismo, e lo que queda parece manteca e es gentil manjar, e yo le tengo por mejor que las peras de Castilla” (Ibíd.). Sin embargo, la exacerbación del gesto se alcanza cuando expone con aparente ingenuidad la versión indiana de una conocida receta proveniente del repertorio culinario galénico, a saber, las peras (que podían también ser duraznos o cerezas) con queso (Montanari 2006:51): “con queso sabe muy bien estas peras, y cuando están sazonadas para las comer, piérdense, si las dilatan e dejan pasar aquella sazón, porque se acedan y pudren, e no valen nada si con tiempo no las conceden al gusto” (1992:297, t1).

La descripción de la flora, al igual como ocurre con la fauna, está íntimamente ligada a las posibilidades culinarias que ofrece el Nuevo Mundo, es decir, a su utilidad

---

<sup>231</sup> El caso límite de la evocación de lo desconocido es, tal vez, la descripción que realiza de la piña, donde pone en práctica cuatro sentidos, para terminar asegurando que es indescriptible: “Esta es una de las más hermosas fructas que yo he visto en todo lo que el mundo he andado. [...] Ni pienso que en el mundo la hay que se le iguale en estas cosas juntas que agora diré. Las cuales son: hermosura a la vista, suavidad de olor, gusto de excelente sabor. [...] Mirando el hombre la hermosura desta, goza de ver la compusición e adornamiento con que la Natura la pintó e hizo tan agradable a la vista para recreación de tal sentido. Oliéndola, goza el otro sentido de un olor mixto con membrillos e duraznos o melocotones, y muy finos melones, y demás excelencias que todas estas fructas juntas y separadas, sin alguna pesadumbre; y no solamente la mesa en que se pone, mas, mucha parte de la casa en que está, siendo madura y de perfecta sazón, huele muy bien y conforta este sentido del oler maravillosa e aventajadamente sobre todas las otras fructas. Gustarla es una cosa tan apetitosa e suave, que faltan palabras, en este caso, para dar al propio loor en esto; porque ninguna de las otras fructas que he nombrado, no se puede con muchos quilates comparar a ésta. Palparla, no es, a la verdad, tan blanda e doméstica, porque ella misma parece que quiere ser tomada con acatamiento de alguna toalla o pañizuelo; pero puesta en la mano, ninguna otra da tal contentamiento. [...] No pueden la pintura de mi pluma y palabra dar tan particular razón ni tan al propio el blasón desta fructa, que satisfaga tan total y bastantemente que se pueda particularizar el caso sin el pincel o dibujo, y aun con esto, sería menester las colores, para que más conforme ( si no en todo, en parte), se diese mejor a entender que yo lo hago e digo, porque en alguna manera la vista del letor pudiese más participar desta verdad.” (Fernández de Oviedo 1992:239-40).

alimentaria. Tendremos que volver a ello. Por ahora nos interesa profundizar en la estrategia clasificatoria que acompaña la descripción que Oviedo realiza de la flora indiana. Consistente con la matriz epistemológica desde la que entiende los árboles frutales, Oviedo se aproxima a los arboles salvajes buscando similitudes con la flora del Viejo Mundo. Sin embargo, al no poseer un fruto distintivo que pueda homologar a la tradición europea, basará el ejercicio comparativo en las autoridades clásicas, donde, como hemos visto, destaca la de Plinio. Con un gesto siempre imperfecto, Oviedo busca señales que le permitan identificar los arboles indiano y así catalogarlos en el repertorio de la tradición. El problema es que difícilmente las señales que identifican a los arboles del Viejo Mundo se encuentran en su totalidad en un mismo espécimen de indiano. Como comenta Oviedo frente al *terebinto*, luego de remitir a la descripción que hace Plinio, “es cierto que yo he muchas veces ocupándome inquiriendo este árbol (por mi persona), hallándome por estos caminos e boscajes en diversas partes destas Indias, y el que concierta en una señal, se desacuerda en otras. E así, por una sola que ven los que no tienen experiencia en las cosas, le conceden el nombre, así como si tuviera todas las artes e circunstancias que Plinio dice; pero yo he visto que estos mosquitos e otros los producen, o salen acá, de algunos árboles; e de otros salen mariposas; e de otros, cocos o gorgojos e otros animalejos de diversas maneras en sí; e también diversos árboles crían los mismos animales. Estos terebintos de acá o cualquier árbol que ellos sean o así se llamen, no tienen mayor auctoridad de haberlos llamado así quien le pulgó” (1992:288, t1).

Al igual que el *terebinto*, Oviedo duda de la identidad que los españoles — haciendo mimesis de la tradición eurocéntrica— le han dado a otros árboles indianos, como el *cedro* y el *taray*. Pero a falta de otra signatura, no tiene más alternativa que clasificarlos bajo esos nombres, mostrando su disconformidad. Ahora bien, esta cauta actitud crítica no siempre acompaña a Oviedo cuando revisa la flora indiana, encontrando —por ejemplo— entre los arboles salvajes que describe a *pinos* sin piñas, que si bien “en todo son perfectos pinos los de acá; pero no tan altos, ni tan gruesos ni tan derechos como los de tierra de Cuenca” (1992:279, t1); o a *nogales*, cuyo único inconveniente es “que las nueces destes de acá no son perfectas ni despiden la fructa, ni se pueden comer” (*Ibíd.*).

Siguiendo la premisa del *mare magno*, es decir, de la utilidad oculta de lo provisto por la naturaleza indiana, Oviedo intenta asignar una función a cada árbol salvaje. Desde las más clásicas, como las del *espino*, que da buena madera para hacer sillas, fustes de sillas de montar, puertas y ventanas; hasta las más exóticas, como el caso del *árbol de*

*las cuentas de jabón*, cuyas semillas sirven para lavar la ropa. A la mayor parte de los árboles salvajes, Oviedo les atribuye funciones constructivas o de carpintería (*mangle, roble, caobán, ceiba, cuya, maría, ciguas*), mientras otros como el *brasil, capera, nanci* o el *guao*, que no poseen buena madera, sirven para hacer tintas y tinturas. Dar utilidad a la flora salvaje es, también, una estrategia para restituir el imaginario de especiería. Si bien el viaje colombino no llegó a Asia, las Indias occidentales ofrecen para Oviedo la posibilidad de que su propia flora sea explotada en la clave de las especias. De este modo, Oviedo destaca el fruto de los *agoreros*, que poseen buen sabor y olor a almizcle, así como otro árbol que —asegura— huele a hinojo; en esta línea, las Indias poseerían su propio *árbol de la canela* que si bien no es la misma que se conoce en el Viejo Mundo, su color y sabor son semejantes: “hay una buena canela, e de aquésta se trujo una carga o dos, por mandato de Atabaliba, de hacia la provincia de Quito, y es de otra forma que la canela de Especiería, porque ésta es como vasillos o engaste de alguna fructa” (1992:92, t5). De este modo, la vegetación indiana ofrece nuevas plantas que desbordan en usos prácticos, como es el caso de la *palma*, cuyo fruto compara con el del *hobo*, pero considera más espeso y dulce. Éstos, llamados cocos porque —según explica Oviedo— al tener tres agujeros parecen un mono “cocando”, poseen diversas propiedades: se hace aceite, vino, y se lo come cocido, pues su sabor es mejor que el de las almendras; además posee una leche, la cual los cristianos comen con maíz. Pero además, con su fibra se hacen telas y con su madera se fabrican saetas, vítores, lanzas jinetas, picas, macanas, e incluso instrumentos musicales.

Aunque la palma sea un caso ejemplar de la sobre-utilidad que presenta la flora salvaje indiana, es en los árboles medicinales donde aparece persistentemente la restitución del imaginario de especierías. La misma categoría clasificatoria pretende dar un valor agregado a este tipo de vegetación, al ligarla a un conocimiento útil para el ordenamiento indiano. Así, Oviedo establece una proto farmacopea indiana donde incluye el *árbol que suelda las quebraduras* para curar las roturas de hueso, el *guayacán* para tratar las bús (sífilis)<sup>232</sup>, y el *árbol del bálsamo*, que cura heridas y mitiga dolores; además, incluye algunas hierbas como la llamada y que considera un purgante seguro, el *goaconax*, del que se hace un bálsamo para las heridas, el *coigaraca* que su usa para

---

<sup>232</sup> La sífilis emerge en el horizonte del Viejo Mundo a partir de los intercambios con Indias. Su rápida propagación impidió determinar el origen de esta enfermedad ligada a las actividades castrenses. Por lo mismo, como nota Oviedo, no era extraño que existieran atribuciones cruzadas: “la cual [la sífilis], en Italia, como en otras partes he dicho, llaman mal francés, y en Francia el mal Napolés” (Fernández de Oviedo 1992:9, t2). Sobre el tema de las bús o bubas en Oviedo ver Guerra (1983:297).

quitar la carne mala de las heridas, así como el *perebecenuc* y la *perorica*, dos hierbas que curan las llagas.

Oviedo no sólo describe las plantas, sino que también entrega recetas y establece procedimientos para determinar las propiedades medicinales, dándole especial importancia a la experimentación:

“todo lo que es medicinal requiere mucha experiencia, en especial en las cosas que nuevamente vienen a noticia de los hombre e que son poco usadas. [...] E así soy de la opinión que en este que llaman bálsamo (e no lo es sino algún licor bueno) que falta mucha parte de la experiencia a los que con él han de curar, e aquesta se ha de aprender también acaso, porque en dar más o menos en la cantidad, o en la calidad con que topa donde ha de obrar, podrá hacer lo que hacen las manzanillas con que se purgan algunos en estas partes, que a unos hacen provechos, e a otros mucho daño” (Fernández de Oviedo 1992:12-3, t2).

En este sentido, Oviedo reconoce la importancia de rescatar el saber medicinal prehispánico, como en el caso de la *manzanilla de las avellanas* —de la que habla— donde el conocimiento de sus propiedades purgantes es aprendido mediante una indígena. Por ello, se lamenta que el exterminio de la población nativa repercuta en el olvido de dicho saber:

“Como los indios antiguos son ya muertos, así se ha acabado con ellos el conocimiento que por su aviso se pudiera haber de propiedades semejantes e otros muchos otros secretos de la Natura, Digo de lo que estaba ya experimentado o sabido por los naturales destas nuestras isla; e todo lo que agora se puede decir, es poco e no bien entendido, porque esta generación es tan avara deso poco que sabe, que por ningún interese ni bien que se les haga quieren manifestar cosa déstas, en especial de las que podrían aprovechar a los cristianos, si son medecinales, porque esta manera de sciencia es parte de su señorío” (Fernández de Oviedo 1992:20, t2).

### *Ordenar la fauna, el criterio alimentario*

Si la flora indiana requiere diferenciarse funcionalmente entre arboles comestibles, medicinales, “de construcción” y otras categorías posibles, la utilidad de la fauna tiende a subordinarse bajo un sólo criterio, a saber, su utilidad culinaria. En efecto, a la llegada de los españoles al Nuevo Mundo, entre los animales domesticados por los indígenas sólo

las llamas y las alpacas en el Perú<sup>233</sup> prestaban servicios no culinarios (aunque como indica Coe (2004:245-246), también poseían un papel importante en la gastronomía incaica). Por lo mismo, y en principio, la utilidad no va a constituir el eje central de su clasificación. Nuevamente, el modelo responde a horizonte epistemológico en el que se pretende asemejar el Nuevo Mundo a la tradición del Viejo, por lo cual, su descripción de la fauna indiana comienza explicitando la intención de complementar el saber pliniano (que había sido elaborado desconociendo las Indias). Así, divide a los animales indios en cuatro categorías: los terrestres, los acuáticos, las aves y los insectos.

Al igual que con algunos árboles, inicialmente la descripción de la fauna que cree reconocer en la tradición va a estar sujeta a un método de contrastes entre las opiniones de los clásicos y los testimonios de las crónicas indiana. Como ocurre en el caso de los cocodrilos del río de la Plata, donde tras la descripción de ciertos animales que comen los indígenas cita la caracterización de Isidoro de los cocodrilos del Nilo, para concluir: “por manera que aquestos lagartos del río de la Plata serían cocatrices cuanto al mover la mandibula o mejilla alta, y no cuanto a la color, pues Isidoro dice que del *croceo* color, se llama cocodrilo: luego estos no lo serían, pues no son amarillos ni tan grandes como los del Nilo. Lo que yo pienso es que lo son, aunque no sean de aquella color, porque ésta no es tan bastante señal para dejarlo de creer, como es, para haberlo por cierto, mover la mejilla alta” (Fernández de Oviedo 1992:360, t2).

En principio, las cuatro categorías que utiliza para clasificar la fauna no le son problemáticas y, a diferencia de la flora, son excluyentes. Sin embargo, no hay ordenamiento que no presente anomalías y para Oviedo esta se encuentra en la *iguana*. La iguana en la obra indiana de Oviedo representa el paradigma del problema de la clasificación. En el *Sumario*, Oviedo realiza una primera descripción del animal. Cuando habla de los mantenimientos indígenas de la Española, plantea que

“comían asimismo una manera de sierpes que a la vista son muy fieras y espantables, pero no hacen mal, ni está averiguado si son animal o pescado, porque ellas andan en el agua y en los árboles y por tierra, y tienen cuatro pies, y son mayores que conejos, y tienen cola como lagarto, y la piel toda pintada, y de aquella manera de pellejo, aunque diverso y apartado en la pintura, y por el cerro o espinazo unas espinas levantadas, y agudos dientes y colmillos, y un papo muy largo y ancho, que le cuelga desde la barba al pecho, de la misma tez o suerte del otro cuero y callada, que ni gime ni grita ni suena, y está se atada a

---

<sup>233</sup> A lo largo del continente, los animales domesticados eran el perro, la llama, la alpaca, el guajolote, el pato almizclero, el conejillo de indias y la cochinilla (Coe 2004:17 y ss.).

un pie de un arca, o donde quiera que la aten, sin hacer mal alguno ni ruido, diez, y quince, y veinte días, sin comer ni beber cosa alguna” (Fernández de Oviedo 1996:99-100).

La iguana emerge como un animal indeterminado, sin embargo, en principio esto no se debe a que sea inclasificable, sino al escaso conocimiento que se posee de nuevo animal. Asimismo, para el *Sumario* la clasificación no es un problema ya que la fauna indiana aparece bajo una sola categoría, a saber, la de animales.

Es, no obstante, en la primera edición de la primera parte de su *Historia* (1535) que Oviedo introduce la clasificación de la fauna indiana, y decide ubicar a la iguana junto a los peces. En principio esto no debiera ser problemático. Desprovisto de criterios taxonómicos modernos la decisión de Oviedo puede parecer tan arbitraria como su opuesta. El problema deviene en la segunda edición, cuando Oviedo ubica a la Iguana dentro de los animales terrestres del Nuevo Mundo. ¿Qué ocurre entonces? Aunque no contamos con acceso al texto de 1535, en la segunda edición de la primera parte de la *Historia* Oviedo explica las razones que lo llevaron a incluir a la iguana en la categoría de los peces: a su modo de ver, la iguana sería un animal que vive tanto en los ríos como en los árboles, y, lo que es más importante, no existe un consenso si es carne o pescado. Pero la inclusión en los animales terrestres en la segunda edición tampoco soluciona el problema, sino que opera como una declaración sobre la carencia de clasificación del animal. “Agora me pareció ponerle en éste que tracta de los animales terrestres, non obstante que, segund la opinión de muchos, que entrambos libros se puede aplicar, porque muchos hombres hay que no se saben determinar si este animal es carne o pescado, e como cosa neutral, la atribuyen al uno y al otro género, así de los animales de la tierra como de los del agua, porque así se aplica al un elemento como al otro, e en cada uno de ellos se ejercita e continúa la vida” (Fernández de Oviedo 1992:32, t2).

La aparente neutralidad de la iguana, su dificultad clasificatoria, responde a un problema religioso antes que epistemológico. Determinar si es carne o pescado, más que un tema filogénico remita a discusiones pias. Como el mismo Oviedo indica, independiente de donde se clasifique “usan de él en estas partes, comiendo este animal en los días que no son de carne, así como viernes e sábado, e la cuaresma, e otros días prohibidos por la Iglesia. Mas de mi opinión e parecer, yo le habría por carne. Lo cual no

digo para que ninguno deje de seguir su voluntad, y principalmente la del perlado y lo que la Iglesia ordenare” (1992:32, t2)<sup>234</sup>.

Aunque el modelo clasificatorio de Plinio es útil para ordenar una serie de animales desconocidos en el Viejo Mundo, creemos que en Oviedo opera otra clasificación transversal a la que distingue a los animales entre terrestres, acuáticos, aves e insectos. A diferencia de las categorías taxonómicas, sorprende constatar en la lectura de la obra indiana de Oviedo la especial preocupación por dar cuenta de las posibilidades culinarias de la fauna de Nuevo Mundo. Como vimos en el caso de la iguana, su problema clasificatorio no es taxonómico, sino alimentario: la iguana no es más pez por nadar o no, sino por la calidad de su carne. Por ello, tras la descripción que Oviedo realiza en el *Sumario*, concluye afirmando que “es muy mejor de comer que de ver” (1996:100); pero es en la *Historia* donde el potencial culinario de la iguana es profundizado con mayor ímpetu. Luego de describir profusamente los métodos de cocción de la iguana, Oviedo dedica explicar cómo deben ser cocinados los huevos del animal:

“Y como experimentado, quiero avisar a quien esto leyese en estas partes (si indios faltaren, como faltan), de la manera e arte que han de tener para guisar los huevos de la iuana, porque hallarán por verdad, que queriendo hacer una tortilla de los huevos, o freírlos como los que dicen estrellados, no se podrá hacer con aceite ni manteca, porque nunca se cuajarán; mas, echando agua en lugar de aceite, se cuajan e guisan. Esto es cosa probada e cierta, e otro indicio para porfiar a sabiendas los que menos entienden, que éste es pescado, e tan amigo del agua, que se conforma más con ella que con los materiales de la tierra. Pero esto es falso, o no decir nada, pues que todos los pescados, o los más dellos se guisan e fríen con aceite” (Fernández de Oviedo 1992:33,t2).

Desde esta óptica, la distribución de los animales indianos se transforma en una suerte de compendio gastronómico, en el cual tras cada descripción física casi necesariamente se acompaña de un comentario culinario sobre el sabor de la carne o métodos de preparación. Incluso cuando Oviedo no ha probado determinado animal, remite a algún testimonio para dar cuenta de su sabor. Como la *hutía* en la Española, que está en extinción por el consumo de los españoles pero que “segund testifican muchos que los vieron e comieron [...] los loan por buen manjar” (1992:29, t2). De este modo,

---

<sup>234</sup> Si la *iguana* es para Oviedo un animal terrestre cuya carne puede confundirse con un pez, el *manatí* ocupa una posición inversamente simétrica, pues su carne se asemeja a la de los animales terrestres: “creo que es uno de los buenos pescados del mundo y el que más parece carne; y en tanta manera parece vaca, viéndose cortado, de quien no le obiere visto entero o no supiere, mirando una pieza dél, no sabrá determinar si es vaca o ternera” (Fernández de Oviedo 1992:64, t2).

entre los animales de esta isla se encuentra el *quemí*, de buen sabor, aunque en la opinión de Oviedo sobrevalorado pues los primeros colonos pasaron mucho hambre; el *mohuy*, altamente estimado por los caciques y del cual “los hombres que lo vieron y comieron [...] loan esta carne por mejor que todas” (*Ibíd.*); el *corí*, una especie de conejo pero cuya carne es menos seca que éste animal; los *perros gozques*, ya extintos por el sobre consumo de los primeros colonizadores, pero “todos los españoles que los han probado, loan este manjar e dicen que les parece no menos bien que cabritos” (1992:30, t2)<sup>235</sup>; y la ya referida *iguana*. De los animales de la Española, sólo los ratones y las culebras, ambos considerados perniciosos, no están acompañados de un comentario culinario.

Tras mencionar brevemente a los animales traídos desde España (caballos, vacas, puercos, asnos, mulas, conejos, cabras), Oviedo continua revisando fauna de Tierra Firme desde una perspectiva culinaria. Aquí se encuentra *beori*, del que alaba su carne y entrega la receta para comer sus patas: “los pies deste animal son muy buen manjar, salvo que es menester que se cuezan veinte horas o más (quiero decir que estén muy cocido), porque tardan en cocer. Mas estando tales, es manjar para darle a cualquiera que huelgue de comer una cosa de muy buen gusto o digestión” (1992:43, t2); el *ciervo*, que en Nicaragua se conoce como *mazat* dice que “es de muy buena carne, y en todo tiempo del año, en especial en esta provincia de Nicaragua y en León de Nagrando (1992:45, t2); los *conejos* y *liebres*, explica cómo los indígenas los conservan en sal, “así en cecina para cuando les falta la carne fresca” (1992:47, t2); y los *encubertados* (armadillos) dice que son excelente manjar “quitándoles aquella concha, están muy gordos, e cuasi lo más dellos cubiertos de grasa o manteca sobre la carne. E porque toman mucho la sal, e sin ella son muy dulces, no los comen sino salados de un día antes, porque no echándoles sal, son tan gordos que empalagan o dan fastío; pero es buena carne. Yo los he comido algunas veces, e son mejores que cabritos en el sabor, e es manjar sano” (1992:48, t2). La lista continúa con *ardas*, *ovejas de Nueva Castilla* (euquenidos) —que a su parecer tienen una de las mejores carnes del mundo— y *vacas septentrionales* (bisonte), entre otros.

---

<sup>235</sup> En su búsqueda por la rigurosidad de sus juicios culinarios, Oviedo afirma haber probado en Nicaragua un perro similar, llamado *xulo*, tanpreciado por los indígenas que la cabeza es privativa de los *calachuni* o *teite*, es decir, los principales. “Y a la verdad, de aquél que yo comí, fueron dos o tres bocados, en no pensando que era perro. E llegué donde ciertos amigos comían de uno muy gordo e muy bien asado e untado o lardado con ajos, e no me supo mal” (Fernández de Oviedo 1992:30, t2).

La misma lógica clasificatoria se desplegará sobre parte de los peces<sup>236</sup>, aves (*perdices* o *tórtolas*), e insectos (*grillos* o *chapulines*) indianos. Sin embargo, la clasificación no tendría sentido si sólo existe una categoría. Junto a los animales “buenos para comer” existen también aquellos que no lo son. Como el *oso hormiguero*, del cual tras explicar la estrategia alimentaria que le da su nombre, afirma que “la carne deste animal es sucia e de mal sabor; pero como las desventuras e necesidades de los españoles en aquellas partes, en los principios, fueron muchas e muy extremadas, no se han dejado de probar a comer; pero hace aborrecido tan pronto tal manjar, como se probó por algunos cristianos” (Fernández de Oviedo 1992:47, t2); O un animal llamado *aire* que “es muy duro de comer [...] y es que después de cocidos, aunque mucho más los cuezan, no están por eso más tiernos de comer, ni tampoco porque mucho los asen” (1992:54, t2).

Pero existe, podríamos decir, una tercera categoría alimentaria, a saber, aquella conformada por los animales que “se alimentan” de los humanos. Algunos lo hacen en un sentido literal: como el *tigre* o *pantera*, que los indios llaman *ochi*, de los cuales “hay muchos dellos en Tierra Firme, e comen a muchos indios, e son muy dañosos” (1992:39, t2), o los *lobos de la Tierra Firme* que “son bermejos e malo, e comen algunos indios” (1992:44, t2). Pero también indirectamente, matando o alimentándose del sustento de la población indiana. Como los *puercos monteces* que matan perros, las *churchas* que degüellan gallinas, o la *broma* que acaba con la madera de las construcciones.

Aunque la clasificación es incompleta<sup>237</sup>, ésta da cuenta de la preocupación de Oviedo por hacer de las Indias un lugar sustentable para la colonización. Por ello, la dimensión alimenticia no es solamente la solución a un problema de categoría cognitivas, sino una parte sustancial de la propuesta de ordenamiento colonial indiano. Así, junto a la clasificación de la flora y fauna indiana, Oviedo prestará especial interés a la alimentación de la población de Nuevo Mundo.

---

<sup>236</sup> De los peces, Oviedo plantea que es “el manjar más ordinario de los indios e a que ellos tienen grande afición. [...] Y a mi creer, estos pescados de acá son más sanos que los de España, porque son de menos flema, pero no de tan buen sabor, puesto que acá los hay muy buenos; así como liza grandes y pequeñas, e jureles, e bermejuelas, e mojarras, guabinas, palometas dihaacas, sábalos, róbalo, parguetes, corvinetas, cornudas, pulpos, tollos, cazones, sardinetas, agujas, lenguados, acedias, salmonados (no digo salmones), ostias, almejas y mariscos de muchas maneras; langostas, cangrejos, jaibas, camarones; rayas muchas, y en algunas partes, muy grandes; anguilas, morenas, muchos e muy grandes tiburones, lobos marinos, tortugas muy grandes y otras pequeñas, que los indios llaman *hicotéas*, muchas doradas (éste es uno de los buenos pescados de la mar), peje vihuela, pescados voladores muchos (e no de la forma de los que en las mares de España llaman golondrinos, pero muy menores), e cada cosa o género de lo que he dicho, mucho e en grande cantidad” (Fernández de Oviedo 1992:57, t2).

<sup>237</sup> Si bien este ordenamiento abarca la gran mayoría de los animales a los que Oviedo se refiere en su obra indiana, existen unos cuantos que quedan desclasificados, como el *perico ligero* (el perezoso), del cual no se sabe con certeza de que se alimenta y, aunque no ponzoñoso, tampoco es destinado a la alimentación, por lo que concluye: no “he visto hasta agora animal tan feo ni que parezca ser tan inútil que aqueste” (Fernández de Oviedo 1992:49, t2).

### *Los panes indianos y la aproximación culinaria.*

En la obra indiana de Oviedo, la dimensión alimentaria aparece, a momentos, como un elemento constitutivo de la población. Desde la descripción que realiza en el *Sumario* de los indígenas de la Española, el mantenimiento —“lo que comen”— ocupa un lugar central. Como si hiciera eco de la mitología prehispánica que posiblemente desconocía, Oviedo le asigna una importancia capital a los panes indianos, hechos de maíz y cazabe. Lo más probable es que este gesto, antes que una apertura a la simbología del Otro, estuviese marcado por su propia tradición. Como afirma Coe “ Para los aztecas, los mayas, los incas y los europeos del siglo XVI, el pan era la fuente de todos los carbohidratos de mayor importancia, su falta significaba hambruna, y su presencia, incluso por sí sólo, indicaba que ya se estaba alimentado y satisfecho” (Coe 2004:26).

De algún modo, Oviedo busca en la población indiana lo que considera constitutivo de cualquier población. Así, el saber en torno a estos otros panes, no sólo es una forma de dar cuenta sobre la alteridad, sino también un ingrediente a considerar en cualquier ordenamiento colonial. Por ello Oviedo, tanto en el *Sumario* como en la *Historia*, le da especial importancia a todo el ciclo productivo de la materia prima de los panes. De maíz, dice en la *Historia* que nace:

“en unas cañas que echan unas espigas o mazorcas de un jeme luengas, y mayores y menores, y gruesas como la muñeca del brazo o menos, y llenas de granos gruesos como garbanzos (pero no redondos de todo punto). Y cuando los quieren sembrar, talan el monte o cañaveral (porque la tierra donde nace solamente la hierba, no es habida por fértil en estas partes, como la de los cañaverales y arboleadas), y después que se ha fecho aquella tala o roza, quémanla, y queda aquella ceniza de lo talado, dando tal temple a la tierra, como si fuera estercolada. [...] Y siempre cuando han de sembrar, es al principio de la luna, porque tienen por opinión que, así como ella va creciendo, así lo hace la cosa sembrada. E cuando han de poner en efecto el desparcir la simiente, quedando la tierra rasa, pónese cinco o seis indios (más o menos, segund la posibilidad del labrador), uno desviado del otro un paso, en ala puestos, y con sendos palos o macanas en las manos, y dan un golpe en tierra con aquel palo de punta, e menéanle, porque habrá más la tierra, y sacanle luego, y en aquel agujero que hizo, echan con la otra mano siniestra cuatro o cinco granos de maíz que saca de una taleguilla que lleva ceñida, o colgada al cuello de través, como tahelí; e con el pie, cierra luego el hoyo con los granos, porque los papagayos y otras

aves no coman. E luego dan otro paso adelante, e hacen lo mesmo. [...] Este maíz, desde a pocos días nasce, porque en cuatro meses se coge, e alguno hay más temprano, que viene a tres. E otras simientes hay que se coge desde a dos meses después que se siembra” (Fernández de Oviedo 1992:226-7, t1).

Aunque a diferencia del oro, el maíz no es, en principio, un recurso sujeto a la explotación económica por parte de la población hispana, sorprende nuevamente la preocupación gubernamental de Oviedo de explicar el factor humano que incide en producción. En el mismo sentido, Oviedo da cuenta de cómo la técnica europea mejora los cultivos; pues si bien “esta manera de sembrar se aprendió de los indios, y así lo hacen ellos; más los cristianos hácenlo muy mejor, porque aran la tierra, donde hay disposición para ello, e por otros aparejos mejores, que usan en la agricultura, que los indios” (1992:228, t1). Sin embargo, es en la dimensión culinaria que Oviedo muestra mayor interés, describiendo un amplio espectro de formas de consumo.

“En la isla Española y en otras, comíanlo en grano tostado o, estando tierno, sin tostar, quasi seyendo leche; e quando es así tierno, llámalo *ector*, queriendo cuajar o recién cuajado. [...] En Tierra Firme tienen los indios otro uso [...] y es de aquesta manera. Las indias, en especial, lo muelen en una piedra de dos palmos o más o menos, de longitud, e de uno y medio o dos de latitud, cóncava, con otra redonda o rolliza y luenga que en las manos traen, a fuerza de brazos (como suelen los pintores moler colores para su oficio), echando agua e dejando pasar algún intervalo, poco a poco, no cesado el moler. E así se hace una manera de pasta o masa, de la cual toman un poco e hacen un bollo de un jeme, e grueso como dos o tres dedos. Y envuelta en una hoja de la misma caña del maíz, u otra semejante, y cuecenlo. [...] Y si no lo quieren cocer, asan esos bollos en las brasas, al resplandor, cerca dellas, y enduresece el bollo, y tornase como pan blanco, e hace su corteza por de suso, y de dentro hace miga algo más tierna que la corteza, e quítanle la hoja en que lo envolvieron para lo cocer o asar, e cómenlo algo caliente, y de no del todo frio; porque si se enfría no tiene tan buen sabor ni es tan bueno de mascar. [...] También] usan unas tortas grandes, delgadas e blancas, el arte de las cuales procedió de la Nueva España, así en México como en otras provincias della. [...] Este tal pan se llama *tascalpachon*, y es muy buen pan sabroso. Hacense otras tortas de la misma masa del maíz, escogiendo para ello el grano más blanco, e despican los granos, antes que los muelan, quitándoles una dureza u raspa que tienen en el pezón con que estovieron pegados en la espigao mazorca; e así sale mejor e más tierno el pan, e no se topan entre los dientes aquellas durezas que se topan quando los bollos e tortillas son de maíz que no fue despicado.” (Fernández de Oviedo 1992:228-9, t1).

Oviedo continúa con su descripción de los usos alimentarios del maíz hablando de las bebidas: maíz fermentando que se ingiere en Nueva España y la harina de maíz tostada (pinole) que consumen —mezclada con agua— los indígenas durante los viajes. La descripción culinaria de las elaboraciones indígenas cumple distintos fines: en primer lugar representa la dimensión cultural que envuelve la naturaleza indiana, es decir, da cuenta del cómo la población local aprovecha sus recursos; pero también se presenta como un modo de apropiación del saber indígena para los fines de la colonización. Así, tras la descripción culinaria del maíz Oviedo introduce un comentario que da cuenta de la apropiación por parte de los españoles: “los cristianos han dado mucha mejoría a este pan, cocidiéndolo en horno a la manera de España, e es más sabroso e más lindo en la vista, así cocido, en roscas o tortas. E hácese asaz buen biscocho dello, para navegar con ello no muy largo tiempo” (1992:229, t1). A pesar de que es un lugar común la referencia a que la población europea tardó en asimilar los alimentos indios<sup>238</sup>, para quienes vivían en el Nuevo Mundo es probable que sus márgenes de elección fueran bastante estrechos. En este sentido, los comentarios culinarios de Oviedo, así como la descripción del sistema productivo, implican un intento larval de sistematizar un saber necesario para la relación colonial.

Algo similar ocurre con la segunda fuente de pan indiano, la yuca, donde —junto con identificar seis variedades distintas en la Española— realiza una descripción del vegetal para luego dar cuenta del sistema productivo.

“La planta que se llama yuca, son una varas ñudosas, algo más altas que un hombre (y otras mucho menores), gruesas como dos dedos, y algunas más y otras menos, porque, en esto del grosor y de la altura, es segund la tierra es fértil o flaca, y aun también hace al caso que la planta es de diversos géneros. [...] La vara es muy ñudosa, como he dicho, y la tez del asta como pardo blanquisco, y alguna casi morada, e la hoja muy verde, e parece muy bien en el campo, desque está criada e bien curada e limpia la heredad en que está. [...] Para sembrar esta planta, hacen unos montones de tierra, redondos, por orden e liños. [...] Cada montón tiene ocho o nueve pies en redondo, e las haldas del uno tocan, con poco intervalo, cerca del otro; e lo alto del montón no es puntiagudo, sino cuasi llano, e los más alto dél será a la rodilla o algo más. En cada montón ponen seis, e ocho, e diez o más trozos de la misma planta e vástago o rama de la yuca, que entren so tierra un jeme, o menos, e queda de fuera otro tanto decubierto del mismo trozo; e como la tierra está

---

<sup>238</sup> Por ejemplo, para el caso del maíz ver Brandes (2011:256).

molida e sin terrones, pónese con facilidad estos palos de la planta, porque, así como van alzándose e haciéndose los montones, así se van poniendo en ellos estas plantas e trozos dellas” (Fernández de Oviedo 1992:230, t1).

Si bien el cultivo de la yuca parece más sencillo que el del maíz, pues se reproduce por esquejes, es justamente la dimensión culinaria en la que el saber es imprescindible. Si el pan-maíz puede comerse incluso crudo, la yuca —y principalmente la de la zona caribeña— es altamente venenosa en su estado natural. Por eso el conocimiento de las técnicas de elaboración resulta fundamental para su consumo.

“E hacen destas mazorcas o yuca unas tortas grandes que llaman *cazabi*; este es el pan ordinario desta e otras muchas islas, así de las que están por conquistar, como en las que están pobladas de cristianos, el cual hacen desta manera. Después de que los indios e indias han quitado aquella corteza a la yuca, raspándola que no queda nada, [...] rallan la yuca, así mondada, en unas piedras ásperas e rayos que para eso tienen. E lo que así han rallado échanlo en un lagar muy limpio, y allí hinchen dello un *cibucán*, que es una talega luenga de empleita, hecha de cortezas de árboles blandas, tejida algo floja, de labor de una estera, e es de diez o doce palmos de luengo, e tan gruesa como una pierna e menos, en redondo fecha. Y después de que está llena esta talega de aquellas yucas ralladas, está aparejada e bien fecha una alzaprima de madera, e con su torno, de que cuelga el cibucán por el extremo dél, en lo alto, e al otro cabo que pende abajo, átenle pesgas de piedras gruesas, e con el torno, estírase el cibucán e levanta las piedras en el aire, colgadas, de tal manera, que se estruja y exprime la yuca e sale todo el zumo, e destílese en tierra por entre las junturas de la labor del cibucán.[...] Toman después aquesto, e tienen aparte, asentado en el fuego hueco (que quede debajo por do ponerle fuego), un *burén*, que es una cazuela llana de barro, e tan grande quanto un harnero, e sin paredes, e debajo está mucho fuego, sin que la llama suba a la cazuela, que está asentada e fija con barro. Y está tan caliente aquella plancha o cazuela que llaman hurén, como es menester; y encima echan de aquella yuca, como si fuese salvado o arena en torno, tanto quanto cuasi toma la cazuela, menos dos dedos alrededor, e tan alto como dos dedos o más, teniéndolo llano, e luego se cuaja; e con unas tablillas que tiene para aquello la hornera, en lugar de paleta, dale una vuelta para que se cueza de la otra parte (t1p232);

Junto al pan de yuca, *cazabi*, Oviedo enumera otros subproductos de la raíz. Además del “pan para sustentar la vida” de la yuca provee “licores de dulce e agro que les sirven de miel y vinagre; potage que se puede comer y se hallan bien con él los indios; leña para el fuego, e de las ramas desta planta, cuando faltase otra; y veneno o ponzoña”

(1992:233, t1). El conocimiento de las técnicas de procesamiento de la yuca, resulta fundamental para el saber hispano, pues su mal uso puede ser mortal. Por ello, los soldados españoles no tardaron en adquirir esta técnica y, cuando llegaron a Tierra Firme, trataron infructuosamente de enseñársela a los indígenas locales<sup>239</sup>. Este saber de la técnica elaboración del *cazabi*, aunque no implica necesariamente que fuera ampliamente practicado por españoles, si da cuenta de un interés por la producción de este pan, posiblemente para su propio consumo. Así, nuevamente Oviedo entrega la clave de su utilización, si el pan de maíz podía remplazar a los biscochos en viajes cortos, el *cazabi* era ideal para los desplazamiento transoceánicos: “sostienese el pan de cazabi un año e más, e llevase por la mar por todas estas islas e costas de la Tierra Firme, e aun hasta España lo he yo llevado e otros muchos; y en estas mares y tierras de acá es muy buen pan, porque se tienen mucho sin se corromper o dañar, excepto si no se moja” (1992:232-3, t1).

Ahora bien, no sólo de maíz y yuca se compone la culinaria del Nuevo Mundo que capta la atención de Oviedo. Ya hemos visto como la descripción de la flora y la fauna está atravesada por una preocupación alimentaria, la cual a momentos adquiere un verdadero cariz gastronómico. Si a Oviedo se le ha atribuido ser precursor de un naturalismo europeo en Indias (Regueiro 1983:207), así como el creador de uno de los primeros bestiarios indianos (Rodilla 2007:197), no es osado afirmar que ciertos pasajes de su *Historia* componen uno de los primeros recetarios mestizos.

Aunque no hay certeza a que planta remiten los *ajes*<sup>240</sup>, parientes —para Oviedo— de las batatas, afirma que: “cocidos son muy buenos, e asados tienen algo mejor sabor, y de la una o de la otra manera tienen sabor de castañas muy buenas; porque, como no la comen por principal y ordinario manjar, sino de cuando en cuando, sabe mejor. Asados e con vino, son buenos de noche, sobre mesa; e en la olla son buenos. Las mujeres de Castilla hacen diversos potajes e aun fructa de sartén, e tal que, aunque fuese de Indias, se sabría por buena. Son los ajes de buena digestión, aunque algo ventosos (1992:234, t1). Oviedo probablemente no sólo replica el saber indígena de la cocción de los *ajes*, sino

---

<sup>239</sup> “Verdad es que algunos soldados, platicos en aquestas islas, han enseñado en Tierra Firme a hacer pan de la yuca que no mata; pero no curan dello, por no perder tiempo, pues que, como he dicho, la comen, sin hacerla pan” (Fernández de Oviedo 1992:231, t1).

<sup>240</sup> Siguiendo una línea que viene de Colón, Oviedo identifica los ajes con el ñame, aunque por su descripción es más probable que sea una papa: “hay una planta se llama *ajes*, los cuales quieren parecer algo, en la vista, a los nabos de España, en especial los que tienen la corteza o tez de encima; porque estos ajes haylos blancos, y colorados que tiran a morado, y otros como leonado; pero todos son blancos de dentro, por la mayor parte, y algunos amarillos, y muy mayores que nabos, comúnmente. Críanse debajo de tierra, e hacen encima de tierra una rama tendida a manera de correhula, pero más gruesa; la cual con sus hojas e ramas, cubre toda la superficie de la tierra do están sembrados los ajes” (Fernández de Oviedo 1992:233, t1)

que además —como en el caso que ya vimos del aguacate con queso— introduce elementos del Viejo Mundo (el vino) que, a su gusto, mejoran la preparación. Asimismo, destaca el hecho que las mujeres castellanas se han apropiado del alimento, incluyéndolo en su dieta indiana. Algo similar ocurre con la batata, que es parecida a los *ajes*, sólo que es “más delicada fructa o manjar, y el cuero o corteza más delgada, y el sabor aventajado y de mejor digestión. Una batata curada no es inferior, en gusto, a gentiles mazapanes. [...] E se comen cocidas o asadas, y en potages e conservas, e de cualquier forma son buenas fructas, e se pueden presentar a la Cesarea Magestad por muy preciado manjar” (1992:234, t1). Oviedo vuelve a evocar sabores foráneos, y aunque es probable que el curado también fuese una técnica indiana, indudablemente alude a preparaciones europeas. Si el mestizaje culinario se produce por la incorporación de ingredientes y técnicas de cocina, también se encuentra presente por oposición. De la piña, que ya hemos mencionado, dice que una vez mondada “hácenla tajadas redondas, o chullas, o como quiere el trinchante, porque en cada parte, al luengo o a través, tiene pelo e gentil corte” (1992:241, t1); sin embargo esta fruta, que Oviedo considera casi perfecta, posee un único problema, “por el cual no agrada complidamente a todos los gustos; y es que el vino, aunque sea el mejor del mundo, no sabe bien bebido tras la piña, e si así supiera como sabe con las peras asaderas, u otras cosas que con el beber tienen aprendido los que son del vino amigos, fuera única a su parecer de los tales” (1992:242, t1).

Otro tanto ocurre con el plátano que, como apunta Coe, era “una planta domesticada en el Viejo Mundo, pero que fue una de las que se extendieron con mayor rapidez por la zona tropical del Nuevo Mundo; tanto que incluso algunos de los primeros cronistas se equivocaron, considerándola una planta nativa de América” (Coe 2004:20). Aunque Oviedo no entra dentro de este grupo de cronistas, pues sabe que no “los había en Indias, e fueron traídos a ellas” (1992:247, t1), va dedicarles un importante espacio a la culinaria que en Indias se practica con ellos.

“Hase cortar el racimo desta fructa, así como un fruto de los que están en racimo se comienza a hacer amarillo, e después, el racimo entero cuélganlo en casa, a allí se madura toda la fructa dél (o todos los plátanos que en el racimo hay). Esta es una buena fructa, e cuando se curan estos plátanos abiertos al sol, hendiéndolos con un cuchillo en dos mitades al luengo, e dándoles sendas cuchilladas, o cada dos o cada mitad, cortando la fructa al luengo hasta la cascara, e no rompiendo la cascara o cuero, hácese el sabor, cuando están curados, muy semejante a los higos pasos, y aun mejores. En el horno asados, sobre una reja u otra cosa semejante, son muy buena e sabrosa fructa, e parece

un género sobre sí, como lo es, de una conserva melosa e de muy buen cordial e suave gusto. Asimismo, cociéndolos en la olla con la carne, es un buen manjar; pero no ha de estar el plátano mucho duro para lo cocer con la carne, ni muy maduro, ni se ha de echar sino cuando esté la carne cuasi cocida, e desollado; porque en uno o dos hervores, en poco espacio de tiempo, se cuece el plátano. Comidos crudos, después que maduran, es muy gentil fructa, y no es menester comer con ella pan ni otra cosa, y es de excelente sabor, e sana e de gentil digestión: que nunca he oído decir que hiciese mal a ninguno. Llevandolos por el mar, turan algunos días, e hanse de coger para esto algo verdes; e lo que turan sin se podrir o dañar (que es doce o quince días), saben mejor en la mar que en la tierra (como hacen las cosas deseadas, donde menos se pueden haber)” (Fernández de Oviedo 1992:248, t1).

### *Las nuevas especias indianas*

No hay duda que la culinaria indiana ocupa un lugar importante en la obra Oviedo. Sin embargo, aunque de la batata diga que puede ser servida en la mesa del rey, las preparaciones que anota de los productos indianos tienen una función bastante más local. De algún modo, y como gran parte de la obra, los comentarios culinarios poseen una función pedagógica para la población colonizadora. Enseñan qué cultivan, cómo lo preparan y qué come la población indígena, pero también entrega una guía gustativa del Nuevo Mundo a los españoles que participan de la colonización. Así, la utilidad de la flora y fauna indiana está dirigida, en su mayor parte, a sustentar el ordenamiento colonial.

Sin embargo, como hemos venido planteando, junto a la dimensión alimentaria Oviedo introduce algunos comentarios que intentan restituir el imaginario de especiería en Indias: diversas tinturas, plantas medicinales, la canela del Perú conforman este repertorio que soterradamente otorga una utilidad comercial al Nuevo Mundo. Corresponde también incluir al ají que, desde una tradición que se inicia con Colón, es visto por Oviedo como la pimienta indígena: “es caliente e da muy buen gusto e apetito con los otros manjares, así al pescado como a la carne, e es la pimienta de los indios, y de que mucho caso hacen, aunque hay abundancia de ají, porque en todas las labranzas e huertos lo ponen e crían con mucha diligencia e atención, porque continuamente lo comen con el pescado y con los demás manjares” (Fernández de Oviedo 1992:125, t1).

En su gesto de revincular el imaginario de Indias con las especias, Oviedo incluso plantea una nueva ruta para llegar desde Europa a la “verdadera” especiería, mediante el paso por el río Chagre en Panamá (actual canal de Panamá).

“Si como se espera adelante, que con la voluntad de Dios ha de venir por allí la especiería a Panamá, como es muy posible, digo que es muy grande el aparejo e disposición que hay para la traer a estotra mar del Norte. [...] Porque desde allí hasta el río Chagre, hay cuatro leguas de buen camino, e que muy a placer lo pueden andar las carretas cargadas, porque aunque hay algunas subidas, son pequeñas, e tierra desocupada de arboleda e llana, e todo lo más destas cuatro leguas es raso. E llegados al río las carretas, allí se podrían embarcar la especiería en barcas, porque el río sale a esta mar del Norte doce leguas abajo, o más al Occidente, del puerto del Nombre de Dios” (Fernández de Oviedo 1992:332, t3).

Pero es sin duda su reflexión en torno al azúcar la que intenta concretar de manera más efectiva este imaginario. En el capítulo VIII del libro IV, dedicado a la Española, Oviedo se extiende largamente en la emergencia y proliferación que han tenido los trapiches de azúcar en la isla. Leído desde el presente, resulta extraña la prioridad que Oviedo le concede a la caña sobre otros cultivos. Sin embargo, aunque en la actualidad pueda parecernos un producto relativamente barato, no era así para el siglo XVI. Como plantea Sidney Mintz, “el uso de azúcar en Europa antes del siglo XVI (y, de hecho, aunque en menor medida, hasta el siglo XX), era primordialmente el de medicina y condimento, tan elevado era su precio y tan pequeña las cantidades en que solía consumírsele” (Mintz 2011:231). Por ello se entiende que el capítulo inicie declarando que “aquesto del azúcar es una de las más ricas granjerías que en alguna provincia o reino puede haber, y en aquesta isla hay tanta e tan buena y de tan poco tiempo acá es así ejercida e adquirida” (Fernández de Oviedo 1992:106, t1).

A diferencia de otros cultivos indianos, Oviedo plantea el problema de azúcar en clave político-económica. Tener un ingenio no sólo implica un tema de gobierno de los trabajadores y esclavos, sino que además debe ser entendido desde la dimensión económica. Así, con el mismo tono pedagógico que atraviesa su obra indiana, explica:

“Ha de notar el lector en este ingenio, para todos los otros, por este aviso, que cada ingenio de los poderosos e bien aviados, demás e allende de la mucha costa e valor del edificio e fábrica de casa en que se hace el azúcar, e de otra grande casa en que se purga e se guarda, hay algunos que pasan de diez e doce mill ducados de oro e más, hasta lo tener moliente e corriente. Y aunque se diga quince mill ducados, no me alargó, porque es menester tener, a lo menos, continuamente ochenta o cient negros, e aun ciento e veinte e algunos más; e allí cerca un buen ható o dos de vacas, de mill o dos mill o tres mill dellas

que coma el ingenio; allende de la mucha costa de los oficiales e maestros que hacen el azúcar, y de carretas para acarrear la caña al molino e para traer la leña, e gente continua que labre el pan e cure e riegue las cañas, e otras cosas necesarias y de continuos gastos. Pero, en la verdad, el que es señor de un ingenio libre e bien aviado, está muy bien y ricamente heredado; e son de grandísima utilidad e riqueza para los señores de tales ingenios" (Fernández de Oviedo 1992:107, t1).

El azúcar, traído por los europeos, había sido introducido al Mediterráneo por los árabes, y su expansión hacia el occidente estaba estrechamente vinculada a las expansiones ultramarinas de españoles y portugueses. En efecto, como indica Mintz (1996:65-67) la primeras plantaciones en Santo Domingo tuvieron que recurrir a un conocimiento especializado traído de las Canarias, antecedente directo de la explotación indiana. A ojos de Oviedo, la alta demanda del azúcar permitía cerrar un ciclo económico con el Viejo Mundo: "es de notar que hasta que hobo azucares en ella [en la Española], las naos tornaban vacías a España, e agora van cargadas della e con mayores fletes de los que para acá traen, e con más ganancia" (Fernández de Oviedo 1992:107, t1).

Si el oro, la gran riqueza de Indias, representa —ante la codicia de los conquistadores— una traba para realizar la colonización, pues nadie quiere dedicarse a la agricultura "porque el tiempo que las han de esperar, le quieren ocupar en otra granjerías gruesas e de más provecho e para enriquecerse más pronto" (1992:80, t1); el azúcar significa para Oviedo la posición inversa. Es la posibilidad de, al mismo tiempo que se produce riqueza para la corona, generar un incentivo para los conquistadores se inserten a en un ordenamiento colonial, pues "hay en esta isla dispusición para edificar otros muchos, e no se sabe de isla ni reino alguno, entre cristianos ni infieles, tan grande e semejante cosa desta granjería de azúcar. E continuamente, las naos que vienen de España, vuelven a ella cargadas de azucares muy buenos; e las espumas e mieles dellos, que en esta isla se pierden y se dan de gracia, harían rica otra gran provincia" (Fernández de Oviedo 1992:110, t1)

## Capítulo 4

### La política indiana de Oviedo. Segunda parte

#### Introducción

Como planteamos anteriormente, el presente capítulo no está pensado como un quiebre en nuestra lectura e interpretación de la obra indiana de Oviedo. Aquí el análisis continúa trabajando dimensiones, si se quiere, más “sociales” de su narrativa; a saber, su opinión respecto a los indígenas, su propuesta teológica sobre la colonización, sus opiniones sobre la conquista militar y, por último, su reflexión sobre el gobierno de Indias.

Al igual que el capítulo anterior, nuestro texto está construido a partir de la lectura organizada de las opiniones y comentarios esporádicos que Oviedo dispersa en su obra indiana los cuales son sistematizados y puestos en relación. Aunque esta estrategia no deja de ser arbitraria, intenta minimizar nuestro voluntarismo ciñéndonos casi exclusivamente al contenido escrito por Oviedo. En este sentido, y como vimos en el primer apartado del capítulo anterior, asume que —aun cuando no todo lo contenido en la obra indiana de Oviedo es producto de su pluma— el autor del *Sumario* y la *Historia* selecciona, edita y reescribe los textos que no le son propios, evaluando, valorando y ponderando la información que sanciona como pertinente, y omitiendo o al menos denunciando la que cree inapropiada. En este sentido, aunque a momentos carezca de un estilo (literario) definido o de una organización lógica rigurosa, podríamos plantear —con cierto anacronismo— una suerte de reflexividad del texto de Oviedo.

Pues bien, el capítulo cuarto inicia encarando la opinión de Oviedo frente a los indígenas del Nuevo Mundo. Asume, como ya hemos planteado en distintos momentos, que la postura de éste es más compleja que las imágenes libelares o panegíricas que se han construido. Así, revisa en un primer momento la reflexión que Oviedo realiza en torno a la diversidad de lenguas indígenas, su hipótesis sobre cómo la diversidad ha favorecido la expansión hispana y el problema de la incomprensión indígena de la escritura europea. Sin embargo, antes de subvalorar el entendimiento indígena, Oviedo explora cuales los registros que les son para la transmisión del conocimiento y la memoria colectiva. Esto da pie a revisar la opinión de Oviedo en torno a distintas costumbres indígenas (rituales propiciatorios, funerarios, organización y tecnología bélica, tatuajes corporales). Dos costumbres son estudiadas con especial detalle: la sodomía y el sacrificio caníbal. Aunque Oviedo las condena, nuestra lectura de su obra da cuenta que, en ambos casos,

su opinión es más compleja. Por último el primer apartado encara el problema de la violencia contra los indígenas y cómo esta se vincula a una suerte de política teológica cuyo trasfondo es la incorporación de los indígenas a la república cristiana.

En un segundo apartado del capítulo se trabaja la reflexión teológica que Oviedo realiza en su obra indiana. En un primer momento el análisis se orienta a pensar la dimensión actante de Dios en la obra de Oviedo, generando un punto de indistinción entre la moral de Oviedo y la de la divinidad. Es esta dimensión actante la que permite a Oviedo desplegar, en un segundo momento, todo un conflicto agonal entre el Dios cristiano y el Diablo. Aquí, la política indiana adquiere más visiblemente su carácter teológico, pues la incorporación del Nuevo Mundo al ordenamiento eurocéntrico pasa inevitablemente por una conquista espiritual.

El tercer apartado encara justamente el problema de la conquista bélica del Nuevo Mundo. Siguiendo las crónicas trabajadas por Oviedo, se plantea un modelo implícito de lectura en el cual se pone en evidencia la argumentación en torno al paso de la conquista (de la violencia bélica) a la colonización (como expresión de un orden político indiano). A continuación, se indaga en una propuesta alternativa de colonialidad presente en la obra de Oviedo, mediada por el pacto y la persuasión. Por último, el apartado revisa la imagen de la polis como construcción material articuladora de la política indiana.

Un último apartado está dedicado a la reflexión gubernamental de Oviedo. A partir de sus fallidas experiencias que registra en su obra indiana, nuestro análisis plantea la visión ideal de gobierno propuesta por Oviedo, así como sus propuestas en torno a lo que considera un buen y mal gobierno en Indias y los límites para su puesta en práctica.

## **Los Indios del Nuevo Mundo**

Como vimos en el capítulo segundo, la visión histórica en torno a la figura de Gonzalo Fernández de Oviedo puede ser entendida, en la perspectiva de Bolaños (1990b:579), como el enfrentamiento entre versiones panegíricas y libelares. A partir de los comentarios negativos de Bartolomé de las Casas y el uso cargado de elogios que Ginés de Sepúlveda le dio a la *Historia* —de la cual utilizó las poco favorables descripciones para su argumentación a favor del derecho a someter a los indígenas—, ha prevalecido en la opinión general la idea simplista de un Oviedo altamente agresivo hacia la figura del indígena del Nuevo Mundo.

Desde luego, esta opinión no es infundada. En las descripciones que realiza en el *Sumario* de los indígenas flecheros del golfo de Urabá, Oviedo no escatima en calificativos negativos: además de comer “carne humana” son “abominables, sodomitas y crueles, y tiran sus flechas emponzoñadas de tal yerba, que por maravilla escapa hombre de los que hieren, antes mueren rabiando, comiéndose a pedazos y mordiendo la tierra” (1996:113). Pero, sin lugar a duda, son las descripciones generales de la primera parte de la *Historia*, las hicieron más fuertemente eco en sus contemporáneos:

“En ninguna provincia de las islas o de la Tierra Firme, de las que los cristianos han visto hasta agora, han faltado ni faltan algunos sodomitas, demás de ser todos idólatras, con otros muchos vicios, y tan feos, que muchos dellos, por su torpeza e fealdad, no se podrían escuchar sin mucho asco y vergüenza, ni yo los podía escribir por su mucho número y suciedad. E así, debajo de los dos que dije, muchas abominaciones e delictos, e diversos géneros de culpas que hobo en esta gente, demás de ser ingratisimos, e de poca memoria e menos capacidad. E si en ellos hay algún bien, es en tanto que llegan al principio de la edad adolescente; porque, entrando en ella, adolecen de tantas culpas e vicios, que son de mucho dellos abominables” (Fernández de Oviedo 1992:67, t1).

Aunque habría que aclarar que las islas y Tierra Firme de las que habla no supera pequeñas porciones de la actual Centroamérica y el Caribe, es comprensible la recepción que sus contemporáneos hicieron de su obra indiana como una textualidad eminentemente negativa hacia la imagen de los indígenas. La totalidad de la obra indiana, donde la opinión negativa de Oviedo frente a los indígenas es relativizada, no se publicará sino hasta el siglo XIX. Sin embargo, y por lo mismo, sorprende que esta postura simplista sobre la obra de Oviedo perdure hasta tiempos recientes. Como por ejemplo Anthony Pagden (1998:57), quien dice que Oviedo, guiado por su experiencia, plantea una imagen de los indígenas que los sitúa en un nivel subhumanos al decir que sus cabezas no eran como las de los otros hombres, citando luego al propio Oviedo: “ni tampoco tienen la cabeza como las otras gentes, sino de tan recios y gruesos cascos, que el principal aviso que los cristianos tienen cuando con ellos pelean e vienen a las manos, es no darles cuchilladas en la cabeza, porque se rompen las espadas. Y así como tienen el casco grueso, así tienen el entendimiento bestial y mal inclinado” (Fernández de Oviedo 1992:111, t1).

Si bien Oviedo se hace parte de una visión extendida en el siglo XV sobre la superioridad moral de los cristianos frente a los indígenas del Nuevo Mundo, creemos que

su visión sobre la población nativa es más compleja que una simple subhumanización. Sus comentarios se vinculan, como veremos más adelante, a un modelo político teológico que atraviesa prácticamente toda su concepción sobre las Indias. En efecto, como acota en la misma primera parte de su *Historia*, los indígenas de las Indias no serían ontológicamente distintos a cualquier habitante del Viejo Mundo, sino que su actuar se encontraría obnubilado por sus creencias: “Pues que estas gentes destas Indias, aunque racionales y de la misma estirpe que aquellas ocho personas de aquella sancta arca e compañía de Noé, estaban ya fechas irracionales y bestiales con sus idolatrías y sacrificios y ceremonias infernales, y gozaba el diablo de sus animas tantos siglos ha” (Fernández de Oviedo 1992:29, t2)<sup>241</sup>.

Una lectura atenta de la visión de Oviedo sobre los indígenas del Nuevo Mundo, demuestra mucha más sensibilidad, profundidad y empatía de la que suele atribuírsele. Así, si bien propuestas un tanto voluntaristas sobre la obra de Oviedo, como la de Ballesteros (1957), le atribuyen la condición de un proto etnógrafo y etnólogo; versiones más moderadas, e incluso adversas a la figura de Oviedo, como la del mismo Pagden (1988:207), reconocen su obra como precursora a la de Acosta en su dimensión etnográfica<sup>242</sup>. Aunque el planteamiento de Oviedo como antecedente de la etnografía moderna pueda sonar exagerado, de algún modo ésta idea da cuenta que su visión sobre los indígenas es bastante más amplia que un conjunto de atributos negativos productos de un estereotipo colonizante. La visión negativa, que indudablemente está presente en la obra indiana de Oviedo, convive con indagaciones y reflexiones sugerentes sobre el modo de vida de los indios y de su relación con el horizonte colonial. Asimismo, a nuestro modo de ver, incluso en tópicos negativos —como el canibalismo, la sodomía, el sacrificio— la mirada de Oviedo admite más complejidad que la mera función imperial que propone, por ejemplo, Mario Ruiz (2010:85)<sup>243</sup>.

---

<sup>241</sup> Como ya hemos dicho, al no contar con el acceso al texto de 1535, y no especificar la edición moderna de la *Historia* las enmiendas que Oviedo realizó en la segunda edición de la primera parte, nos es imposible determinar si este párrafo se encontraba o no en la formulación original.

<sup>242</sup> Detractor de la figura de Oviedo, Pagden desecha el valor etnográfico a partir de la falta de estructura que compone su obra indiana. “Aunque la *Historia* de Oviedo contiene abundantes observaciones etnográficas detalladas entre la narración fantástica de prácticas indias “antinaturales”, está muy poco estructurada” (Pagden 1988:207).

<sup>243</sup> Siguiendo fielmente el libelo lascasiano, Ruiz plantea que “Oviedo fue uno de los primeros historiadores oficiales y oficialistas de la Corona. Inmerso dentro del naciente espíritu nacionalista e imperialista, no dudó en creer a España la nueva Roma, y a Hernán Cortés, un Julio César redivivo. Así, se hizo partícipe, impulsor y articulador de los juicios degradantes a los indios, pues con ellos se justificaban las guerras y el consecuente genocidio. Paralelamente, defendió los intereses de los encomenderos, por lo que no tuvo empacho en difundir sus ideas desde lo que el marxismo llamaría “ideología de la clase dominante” (Ruiz 2010:85)

El lenguaje es para Oviedo un indicador de la población del Nuevo Mundo. Conocedor cercano, como vimos, de los ritos de posesión, sabe que en el origen de la relación intercultural —que devendrá en la colonización— se encuentra la (in) comunicación. Por ello le importa dar cuenta que en al inicio no hay dialogo posible o, al menos, que este aparece bajo la forma de precaria. Testigo presencial del primer requerimiento, registra esta desconexión intercultural entre las intenciones de la Corona y la realidad indiana: “el indio e Colmenares a altas voces les decían muchas palabras, y los caribes estuvieron callado un poco, escuchando; pero en la verdad, no los entendían más que se entendiera u vizcaíno en su vascuence con un tudesco o arábigo, u otro más extremado lenguaje” (1992:225, t3). Asimismo, refiriéndose a los primeros contactos de Magallanes en el estrecho, narra la precariedad de los encuentros, que parecen marcados por una ausencia del habla: “e fueron a otra isla menor, donde vieron dos canoas de indios, e los nuestros les preguntaron el nombre de la isla e dónde podrían proveerse de vitualla, todo esto dicho con la lengua que se suele un mudo preguntar a otro mudo” (Fernández de Oviedo 1992:221, t2).

Pero más allá de la incomunicación inicial, la referencia al lenguaje le permite a Oviedo pensar y dar cuenta de la diversidad indiana. Desde sus indagaciones botánicas, constata la gran variedad de nombres que existe sobre la flora indiana, como por ejemplo “la hierba que los indios de Nicaragua llaman *yaat*, e en la gobernación de Venezuela se dice *hado*, y en el Perú la llaman *coca*, e en otras partes la nombran por otros nombres diversos” (1992:179, t1). Y aunque esta variedad de nombre pueda dificultar a momentos su trabajo clasificatorio, le permite constatar la diversidad idiomática del Nuevo Mundo, pues “en cada parte se nombra en diferenciada manera, por la gran diferencia e multitud de lenguas que en estas indias hay” (1992:7, t2). En efecto, es justamente a partir de esta diversidad de lenguas que Oviedo establece una suerte principio de marcación étnica, donde lo que distingue a las “naciones” es la diferencia de idiomas. Así, tras describir a los indígenas de Paraguay —entre los que identifica a *jacroas*, *chanastimbús*, *guaraníes*, *bergues*, *timbús*, *carcaraes*, *quiradis*— concluye afirmando que “es gente polida y ellos y todos los ya dichos, son de lenguas diferentes” (Fernández de Oviedo 1992:373, t2).

El problema de la diversidad de idiomas en las Indias va a despertar en Oviedo una reflexión de carácter mítico político: ¿son los leguajes indianos parte de los idiomas originarios de la tradición judeocristiana? Oviedo recurre a San Isidoro (*Etymologiae*) y su

relato babilónico, en el cual se consignan setenta y dos lenguas previas a la construcción de la torre de Babel. Contrastándolas con la diversidad que encuentra en el Nuevo Mundo, Oviedo estima que setenta y dos es un número reducido, pues a su modo de ver las lenguas actuales deben ser “incontables”. Una breve aproximación a la población indígena de Tierra Firme reafirma su opinión de que las lenguas indiana no pertenecería al conteo pre babilónico, pues: “en la lengua que llaman Cueva, que es gran provincia, hay muchas diferencias de vocablos; y sin esa lengua, de las que yo he visto por la Tierra Firme, hay lengua de Coiba, lengua de Burica, lengua de Paris, lengua de Veragua, Chondales, Nicaragua, Chorotegas, Oroci, Orotiña, Guetares, Maribios, e otras muchas que por evitar prolijidad dejo de nombrar, e porque más por extenso se hallarán en mis tractados. Las cuales todas pienso yo que son apartadas del número de las septenta y dos” (Fernández de Oviedo 1992:203, t1).

Pero la dimensión mítica—histórica deviene en política cuando Oviedo reflexiona sobre lo que significa esta diversidad para la conquista de Indias por parte de los españoles. Para Oviedo, la génesis de nuevas lenguas se vincula con la identidad colectiva y los mecanismos de diferenciación que articulan los diversos grupos humanos: si el lenguaje busca establecer códigos comunes para el entendimiento, también se orienta a impedir que otros accedan a sus significados. Por ello, “si los rústicos domésticos [campesinos] con su rusticidad, y los niños con su inocencia, aun los mudos con sus señas, se esfuerzan a ser entendidos por nuevos lenguajes, o apartado y diferente, de pensar es que los que tienen habilidad e los hizo Dios de altos ingenios, que habrán constituido nuevas formas de hablar para ser entendidos y entenderse con los suyos, y para que no los entiendan sus adversarios” (Fernández de Oviedo 1992:203, t1).

Ante esta idea de que el lenguaje produce grupos diferenciados y, eventualmente, antagónicos, la constatación de una extrema variedad lingüística en Indias le permite articular la hipótesis de que ha sido esta diversidad el motor fundamental para la rápida expansión conquistadora:

“¿Qué podemos decir a las lenguas tan diferenciadas e apartadas unas de otras que hay en estas nuestras Indias, donde no se entienden más, ni tanto, los indios de una provincia con otra, de lo que se entiende un vizcaíno con un tudesco o con un árabe? Cosa es maravillosa que en espacio de una jornada de cinco o seis leguas de camino, y próximas y vecinas unas gentes con otras, no se entienden los unos a los otros indios, como más largamente por estos tractados e *General Historia de Indias* podrás, llenamente, lector, informaos, y podéis creer que, segund la innumerable generación destos indios,

estas diversidades de sus lenguas han sido las principales armas con que los españoles se han enseñoreado destas partes, juntamente con las discordias que entre los naturales dellas continuamente había. Porque de otra manera, imposible cosa fuera, a mi ver, haber podido subjuzgar e traer en obediencia e a la unión de la república cristiana tanta parte destas generaciones en tan apartadas regiones de nuestra Europa” (Fernández de Oviedo 1992:202-3, t1).

Oviedo no establece una superioridad del castellano por sobre los idiomas indígenas<sup>244</sup>, sino que plantea el problema a nivel táctico: la unidad lingüística versus la dispersión sería lo que habría permitido la rápida dominación hispana<sup>245</sup>.

Ahora bien, el argumento lingüístico de la expansión de la república cristiana es incompleto. Junto a la perspectiva táctica del lenguaje, Oviedo va a introducir una dimensión técnica que habría contribuido al despliegue hispano, esta es, la escritura. Como suele destacar la historiografía colonial, si el lenguaje hablado producía equivocaciones, la inscripción en el alfabeto latino acarrea sorpresa, incompreensión e incluso cierto terror: “no fue poca maravilla para los indios ver cómo por las cartas los cristianos se entendían; llevábanlas puestas los mensajeros en un palillo, porque con temor y acatamiento las miraban, y creían que cierto tenían algún espíritu e hablaban, como otro hombre, por alguna deidad o no arte humana” (1992:28, t1). Para Oviedo, así como para gran parte del mundo hispano, los indios —al desconocer la técnica— generan un miedo reverencial a la escritura, atribuyéndole personalidad propia, una suerte de espíritu o alma con el cual eventualmente se puede interactuar:

“Una de las cosas que más se han espantado los indios de cuantas han visto entre los cristianos, son las letras, e que por ellas nos entendemos con los ausentes. E así, cuando

---

<sup>244</sup> Por el contrario, podría decirse que Oviedo incluso aboga por una equivalencia valórica entre los distintos idiomas cuando afirma que las limitaciones de las lenguas indígenas, que utilizan una misma palabra para distintos significados, también se encuentran presentes en el castellano y el portugués: “porque como estos indios eran cortos, e lo son, de vocablos, de una misma manera llaman diversas cosas. [...] Y no es de maravillar si entre estas gentes salvajes hay tales faltas en la lengua, pues que el portugués, al cuchillo llama *faca*, y a una hacanea asimismo le llama *faca*; y el castellano, por honrar a una dueña y decir que es sabia, la llama cuerda, e también la llama cuerda a una de un arco o ballesta, u otra cuerda común. Y aun si queremos buscar entre otras lenguas e gentes, se hallarán los mismos defectos” (Fernández de Oviedo 1992:57, t1).

<sup>245</sup> Curiosamente esta relación es replicada, aunque de forma invertida, en el plano teológico. Oviedo argumenta que en Indias la expansión de la creencia en el Diabolo se debe —entre otras cosas— a la diversidad de lenguas, que le permite mantener a los indígenas engañados. “Y como la malicia de los humanos sea tan grande y el mundo lleno dellos e della, de pensar es que esta gente infiel, en quien el demonio ha sido señor por tantos siglos, les haya enseñado con el tiempo, gozando de tantas animas, esas diversidades de lenguajes, hallando aparejo tan manifiesto e abierto para los engañar, e estando estas gentes tan faltas de defensa hasta nuestro tiempo, en que Dios los ha querido socorrer con la lumbre de su sagrada fe, en la cual plega a él que siempre se aumente la religión cristiana” (Fernández de Oviedo 1992:203, t1).

algún cristiano escribe a otro que está algunas leguas de allí, e algún indio es el mensajero, quedan espantados que en la carta digan acullá lo que se ha fecho acá, que aquel indio ha visto hacerse, o lo que se entiende hacer; e llévanla con tanto respecto e temor e guarda, que les parece que también sabrá decir la carta lo que el indio piensa o hace, como él mesmo, e aun algunos piensan que tiene ánima la carta, e ya se ha platicado entre ellos para lo experimentar. E especialmente un cacique, en aquella tierra de Cueva, mandó a un indio suyo que a una carta de su amo, que había de llevar a cierta parte a otros cristianos, le preguntase en el camino a la carta el que la llevaba algunas cosas que le mandó, e así lo hizo; e dada la carta, volvió con otra en respuesta de aquel a quien iba, e después, aparte, el cacique dijo a su indio si había fecho lo que le mandó, e dijo que si; pero que la carta no le había querido responder a nada, e que creía que maliciosamente la carta no quería hablar sino con los cristianos, e que ella había dicho a su amo lo que le había el indio preguntado; por lo cual, el cacique, de temor desto, huyó e se alzó” (Fernández de Oviedo 1992:323, t3).

Si, para Oviedo, la unidad lingüística triunfa sobre la dispersión de muchas lenguas indianas, la escritura es la clave técnica que permite articular dicha unidad. Sin embargo, la misma incomprensión de la escritura europea por parte de los indígenas es la que produce, como vimos, la inoperancia de la performatividad de la posesión (requerimiento). Así, la tradición escrituraria/legalista en la cual los conquistadores confían para legitimar sus supuestos derechos sobre Indias se muestra ineficaz. Como comenta Oviedo refiriéndose a Nueva España, Cortés

“envíoles con sus mismos mensajeros un mandamiento firmado de su nombre, e de un escribano, con relación larga de la Real persona del Rey nuestro señor, e de su venida de Cortés a estas partes, diciéndoles cómo todas aquellas provincias e otras muchas tierras e señoríos son de la Corona real de Castilla; e que los que quisiesen obedecer a Su Alteza como sus vasallos, serían bien tractados e honrados e favorecidos, e por el contrario haciéndolos, serían muy bien castigados como desobedientes y enemigos. Pero aunque estas cosas *in scriptis* era como hablar con las paredes, e que ellos ni saben qué cosa es letra, admirados, e no dejando de sospechar que fuesen protestaciones para la futura guerra, temiendo de ella, otro día vinieron algunos señores de aquella cibdad, o quasi todos, e no tan bien informados de aquel mandamiento (pues no sabían leer ni lo entendían), como armados de su cautelosa e fingida embajada” (Fernández de Oviedo 1992:23, t4).

Esta relación conflictiva de los indígenas con la escritura va a ser caricaturizada por la historiografía en la reacción de Atahualpa frente a la biblia, la cual habría rechazado al no comunicarle nada, marcando así el inicio de su condena. Sin embargo, la versión de Oviedo sobre este hito es diferente:

“dijo Atabaliba al religioso que le diese el libro para velle: el religioso se lo dio cerrado; e queriéndolo abrir el Atabaliba e no acertando, el religioso extendió el brazo para se lo abrir, y el Atabaliba, con grand desdén, le dio un golpe en el brazo, apartándosele, que no quería que le abriese; e porfiando a abrille, le abrió, e no maravillándose de las letras ni del papel, como otros indios suelen hacer, le arrojó luego cinco o seis pasos de sí; y entendidas por Atabaliba las palabras del religioso, respondió: ‘Bien sé todo lo que habéis hecho por ese camino: que habéis racheado mis pueblos e tomado la ropa a mis caciques, e cómo los habéis tratado, e aquí habéis saqueado mis buhíos e tomado ropa que en ellos tenía’” (Fernández de Oviedo 1992:55, t5).

El Atahualpa de Oviedo no se sorprende por la escritura europea. Su rechazo a la biblia, su rechazo a los españoles, no se vincula con la incomprensión de la tecnología escritural. Por el contrario, contrapone al saber del libro el conocimiento que sus propias fuentes le proveen del accionar hispano.

Los indígenas del Nuevo Mundo poseían sus propias tecnologías para transmitir información. Preocupado de escribir la *Historia* a partir de todas las crónicas indianas a las que podía acceder, Oviedo incluye en el capítulo IX de libro XLVI la relación que el propio Atahualpa realiza a Pizarro sobre sus antepasados. Aunque no menciona las tecnologías de transmisión oral o las cuentas de los quipus, Atahualpa sí da cuenta de los mensajeros que recorrían en posta su imperio transmitiendo informaciones importantes.

En este sentido, Oviedo muestra un especial interés en las tecnologías indígenas de transmisión de conocimientos. Ejemplo de ello, aunque en una perspectiva temporal (y no espacial) se encuentran los códices mesoamericanos. Hablando de los indios de la provincia de Guatemala, plantea que:

“tenían libros de pergaminos que hacían de los cueros de venados, tan anchos como una mano o más, e tan luengos como diez o doce pasos, e más e menos, que se encogían e doblaban e resumían en el tamaño e grandeza de una mano, por sus dobleces, uno contra otro, a manera de reclamo; y en aquésta tenían pintados sus caracteres o figuras de tinta roja o negra, de tal manera que, aunque no eran letura ni escritura, significaban y se entendían por ellas todo lo que querían muy claramente; y en estos tales libros tenían

pintados sus términos y heredamientos, e lo que más les parecía que debía estar figurado, así como los caminos, los ríos, los montes e boscajes e lo demás, para los tiempos de contienda o pleito determinarlos por allí, con parecer de los viejos, *güegües* (que tanto quiere decir güegüe como viejo)” (Fernández de Oviedo 1992:364, t4).

En la visión de Oviedo, el código se establece como un documento legal, que inscribe y objetiviza el ordenamiento espacial indígena. Este punto no es menor, pues si bien —como planteamos— Oviedo intenta establecer un nuevo ordenamiento indiano (un ordenamiento colonial), no niega la existencia previa de ciertos órdenes indígenas, los que de algún modo convivirán con su propuesta.

Pero volviendo a las tecnologías indígenas de transmisión de conocimiento, va ser el problema de la memoria el que gatille con mayor fuerza la reflexión de Oviedo. Escritor de una *Historia* indiana, se pregunta por los mecanismos nemotécnicos de los indios<sup>246</sup>, llegando a la conclusión que es en los cantos rituales colectivos donde este saber se sedimenta. “Por todas las vías que he podido, después que a estas Indias pasé, he procurado con mucha atención, si en estas islas como en la Tierra Firme, de saber por qué manera o forma los indios se acuerdan de las cosas de su principio e antecesores, e si tienen libros, o por cuales vestigios o señales no se les olvida el pasado. Y en esta isla, a lo que he podido entender, solo sus cantares, que ellos llaman areitos, es su libro o memorial que de gente en gente queda, de los padres a los hijos, y de los presentes a los venideros” (Fernández de Oviedo 1992:112, t1).

Oviedo describe las condiciones bajo las que se produce el ritual y cómo en él se reactualiza la memoria colectiva: “en su cantar, cual es dicho, dicen sus memorias e historias pasadas, y en estos cantares relatan de la manera que murieron los caciques pasados, y cuantos y cuales fueron, e otras cosas que ellos quieren que no se olviden. Algunas veces se remudan aquellas guías o maestros de la danza, y mudando el tono y el contrapás, prosigue en la misma historia, o dice otra (si la primera se acabó), en el mismo son u otro” (1992:114, t1)<sup>247</sup>. Asimismo, en un gesto que ya hemos visto en la identificación de la flora y fauna indiana, Oviedo intenta naturalizar la ritualidad indígena,

---

<sup>246</sup> Como vimos en el capítulo anterior el problema de la memoria no es desconocido para Oviedo, quien incluso fundamenta parte del valor del *Sumario* en ella.

<sup>247</sup> Y más adelante agrega: “esta manera de cantar en esta y en otras islas (y aun en muchas partes de la Tierra Firme), es una efigie de la historia o acuerdo de las cosas pasadas, así de las guerras como de las paces, porque con la continuación de aquellos cantos no se les olvide las hazañas e acaescimientos que han pasado. Y estos cantares les quedan en la memoria, en ligar de libros, de su acuerdo; y por esta forma recitan las genealogías de sus caciques y reyes o señores que han tenido, y las obras que hicieron, y los malos y buenos temporales que han pasado o tienen; e otras cosas que ellos quieren que a chicos e grandes se comuniquen e sean muy sabidas e fijamente esculpidas en la memoria” (1992:114, t1).

asimilándola a conductas campesinas del Viejo Mundo: “esta manera de baile parece algo a los cantares e danzas de los labradores cuando en algunas partes de España, en verano, con los panderos, hombres y mujeres se solazan. Y en Flandes yo he visto lo misma forma de cantar, bailando hombres y mujeres en muchos coros, respondiendo a uno que los guía o se anticipa en el cantar, según es dicho” (1992:114, t1). Pero en esta ocasión va un poco más allá. Intentando extraer de la operación nemotécnica el sentido “primitivo” que pudiese concedérsele, Oviedo lleva la comparación de areito a los romances castellanos: “no le parezca al lector que esto que es dicho es mucha salvajez, pues que en España e Italia se usa lo mismo, y en las más partes de los cristianos, e aún infieles, pienso yo que debe ser así ¿Qué otra cosa son los romances e canciones que se fundan sobre verdades, sino parte e acuerdo de las historias pasadas? A lo menos entre los que no leen, por los cantares saber que estaba el rey don Alonso en la ciudad de Sevilla, y le vino al corazón de ir a cercar Algecira” (Fernández de Oviedo 1992:114, t1).

Como hemos planteado, Oviedo intenta asimilar la novedad de Indias a la tradición eurocéntrica. Pero en este caso no lo hace recurriendo a los autores clásicos sino a su propia experiencia del mundo campesino. Usando la noción de *mimetismo colonial* de Bhabha, Galen Brokaw (2005:149) intenta ver en este gesto —de Oviedo frente al areito— un desplazamiento del sentido indígena por contenidos eurocéntricos (*canto, baile, historia*). Es indudable que, como ha resaltado la autocrítica antropológica, el conocimiento que occidente realiza de sus otros se encuentre irremediamente afectado por las propias categorías cognitivas. Sin embargo, es igualmente cierto que la realidad alterna influye activamente sobre la construcción de estas. Aunque no contamos con datos documentales, nos gustaría pensar en el gesto de Oviedo, más que una pura imposición colonial, existe una reminiscencia de su oficio de notario de la inquisición, en el cual —como vimos con Ginzburg (2010:395 y ss.)— existe un verdadero esfuerzo por acceder, descifrar y traducir los actos de los otros.

### *La diversidad de las costumbres indígenas*

Aunque en su aproximación al areito existe una especial preocupación por resolver un problema teórico (¿Cómo los indios reproducen su memoria histórica?), la descripción del ritual puede enmarcarse en una serie de comentarios sobre las costumbres indígenas.

La faceta más “etnográfica” de Oviedo contrasta fuertemente con la imagen libelar que se tiene de este autor (como “destructor” de Indias). No tanto por que sus juicios

hacia los indios sean más positivos que aquellos que comúnmente se reproducen en la historiografía indiana, sino porque estos dejan de ser de carácter general para centrarse en grupos indígenas específicos. Aunque homologue fácilmente los areitos a los cantos y bailes campesinos y a los romances castellanos, aunque extienda el vocablo taíno a la Tierra Firme y, eventualmente, a todo el Nuevo Mundo, Oviedo no deja de profundizar en la descripción particular de los diversos “areitos” indios. Por ejemplo, refiriéndose a la gobernación de Nicaragua, Oviedo relata un areíto “que allí llaman *mitote*” y que celebran tras la cosecha del cacao:

“Andaban un contrapás hasta sesenta personas, hombres todos, y entre ellos ciertos hechos mujeres, pintados todos e con muchos y hermosos penachos e calzas e jubones muy bigarrados e diversas labores e colores, e iban desnudos, porque las calzas e jubones que digo, eran pintados, e tan naturales que ninguno los juzgara sino por tan bien vestidos como cuantos gentiles soldados alemanes o tudescos se pueden ataviar. Y esa pintura era de borra de algodón pintado (e primero hilado), que lo hacen quedar como la borra que dejan las tijeras de los tundidores, y era de cuantas colores puede haber, e aquellas muy finas. Algunos llevaba máscaras de gestos de aves; e aquel contrapás andaban alrededor de la plaza e de dos en dos, e desviados de a tres o cuatro pasos. Y en medio de la plaza estaba un palo alto, hincado, de más de ochenta palmas, y encima, en la punta del palo, estaba un ídolo asentado e muy pintado, que dicen ellos que es el dios del *cacaguat* o cacao. E había cuatro palos en cuadro puestos en torno al palo, e revuelto a eso, una cuerda de bejuco tan gruesa como dos dedos (o de cabuya, e a los cabos della, atados dos muchachos de cada siete u ocho años, el uno con un arco en la mano, y en la otra un manojo de flechas; y el otro tenía en la mano un moscador lindo de plumas, y en la otra un espejo. Y a cierto tiempo de contrapás, salían aquellos muchachos de fuera de aquel cuadro, e desenvolviéndose la cuerda, andaban en el aire dando vueltas alrededor, desviándose siempre más afuera, e contrapesándose el uno al otro, destorciendo lo cogido de la cuerda; y en tanto que bajaban esos muchachos, danzaban los setenta un contrapás, muy ordenadamente al son de los que cantaban e teñían un cerco atambores e atabales, en que habrían diez e doce personas, cantores e tañedores de mala gracia, e los danzantes callando e con mucho silencio. Tuvo esta fiesta del cantar e tañer e bailar, como es dicho, más de media hora; e al cabo de este tiempo comenzaron a bajar los muchachos, e tardaron en poner los pies en tierra tanto tiempo como se tardaría en decir cinco o seis veces el Credo. Y en aquello que tura el desenvolverse la cuerda, andan con asaz velocidad en el aire los muchachos, meneando los brazos e las piernas, que parecen que andan volando. E como la cuerda tiene cierta medida, cuando toda ella se acaba de descoger, paran súbitamente a un palmo de tierra. E cuando ven que están cerca del

suelo, ya llevan encogida las piernas, e a un tiempo las extienden, e quedan de pie los niños, uno a la una parte e otro a la otra, a más de treinta pasos desviados del palo que está hincado; y en el instante, con una grita grande, cesa el contrapás e los cantores e músicos, e con esto se acaba la fiesta. Y este aquel palo allí hincado ocho o diez días, al cabo de los cuales se juntan cient indios o más e le arranca, e quitan de allí aquél *cemí* o ídolo que estaba encima del palo, e llévanlo a la mezquita e templo de sus sacrificios, donde se está hasta otro año que tornan a hacer la fiesta” (Fernández de Oviedo 1992:413-4, t4)

Si no es por el lenguaje del siglo XVI, la larga descripción de los “voladores de Papantla” (nombre con que se conocen en el México contemporáneo) podría leerse como una narración etnográfica del ritual en torno al cacao. Ahora bien, no es nuestra intención defender el argumento de que Oviedo es precursor de la moderna etnografía, sino remarcar su interés—a momentos difuso y desordenado— por las particularidades de los indios del Nuevo Mundo.

Al menos en las regiones que visita —así como los lugares en que el registro de las crónicas lo permite— Oviedo se preocupa de realizar una relación mínima de los grupos indígenas. Aunque no sigue un orden preciso ni jerarquizado, tras una descripción física Oviedo suele referirse a las vestimentas, construcciones, casas, alimentación, medicinas, religión, economía, agricultura, matrimonios, parentesco, conductas sexuales, así como múltiples rituales propiciatorios, bélicos, de pasaje, funerarios, agrarios, etc. Sin intentar establecer un catálogo riguroso, Oviedo asume que las costumbres indígenas son múltiples y, de momento, inabarcables en su totalidad, pues: “son tantas e tan diferenciadas las costumbres destas gentes, que no se pueden aun entender ni saberse, sin que el tiempo dé lugar a ello e pasen más años” (Fernández de Oviedo 1992:340, t3).

Señal de esta preocupación por la particularidad y variedad son, por ejemplo, los distintos ritos funerarios que Oviedo registra en la gobernación del golfo de Venezuela, donde identifica al menos tres tipos diferentes. Entre la “nación de los zondaguas [...] cuando algund señor indio principal moría, se le ponía todo el oro que tenía y sus joyas junto al cuerpo del difunto, y que aquél que esto tenía, había seido señor de aquella tierra” (1992:14, t3)<sup>248</sup>. Por su parte, entre

---

<sup>248</sup> Cuando los españoles llegaron a este pueblo vieron un buhío con una especie de carpa formada por cuatro postes tallados, “y dentro deste entoldamiento o cuadra estaba un cuerpo muerto de un indio, metido en un ataúd de madera y muy bien hecho, y envuelto aquel difunto en dos mantas blancas de algodón [...] y un poco más alto que el ataúd estab un canastico ancho que llaman *manarí*, lleno de oro” (Fernández de Oviedo 1992:14, t1)

“los de la generación que se llaman caquitios, tienen por costumbre, cuando muere un señor o cacique o indio principal, juntarse todos en aquel pueblo donde el difunto vivía, y los amigos de las comarcas, llóranle de noche en tono alto y cantando, y diciendo en aquel cantar lo que hizo mientras vivió. El otro día siguiente allegan mucha leña seca, y queman el cuerpo de tal arte, que como la carne se va consumiendo por el fuego, apartan los huesos antes que se hagan ceniza, y muy quemados y secos, los muelen entre dos piedras, y hacen cierto brebaje que ellos llaman *mazato*, que es muy espeso, como mazamorra o puches, que en algunas partes de España llaman poleadas o zahínas; y este mazato es algo acedo, y tiénelo por muy excelente brebaje; y echan en ellos los huesos del difunto molidos, y revuélvenlo mucho y bébenlo todos” (Fernández de Oviedo 1992:31, t3).

Un tercer rito funerario de los indios de Venezuela que describe Oviedo se basa en una suerte de momificación, la cual está reservada para el *diao* —que es “el señor que tiene muchos indios y le son sujetos otros caciques” (1992:33, t3)—. En ella, el cadáver era colgado en una hamaca al interior de su propia casa, bajo la cual se disponían brasas, las cuales eran mantenidas por días hasta que el cuerpo se secaba. Una vez momificado, el cuerpo era dispuesto en una nueva hamaca en su casa, hasta que con el tiempo se descoyunta. “Entonces hacen llamamiento general por toda su tierra e señorío y por las comarcas, haciendo saber a sus vasallos y vecinos y amigos y aliados, cómo quieren beber los huesos del diao de tal señorío; y vienen todos y allégase mucha gente, y van todos donde está el cuerpo, embijado y pintado de bija y xagua. [...] y beben dos o tres días a reo aquel mazato que es dicho, o vino que se hace de maíz, y echan en ello los huesos molidos del diao” (Fernández de Oviedo 1992:34, t3).

Oviedo describe los ritos funerarios no desde los que modernamente podríamos llamar objetividad, pero si intentando empatizar y comprender el sentido que los propios indios le conceden. Por ello, aunque dos de los ritos funerarios terminan en una suerte de canibalismo desplazado, Oviedo —quien, como veremos, condena vehementemente el canibalismo— afirma que la ingesta del cadáver “es la mayor honra y solemnidad de obsequias que entre ellos hacer” (1992:31, t3).

Si bien el acceso a la información se encuentra, en gran parte de la *Historia*, mediado por las crónicas que llegan a sus manos, Oviedo intenta extraer de ellas y reconstruir la mayor cantidad de información sobre las costumbres indígenas. Pero la dispersión de su escritura no permite generar un producto ordenado. Aunque hay pasajes en su obra dedicados sistemáticamente a un determinado grupo indígena, las

apreciaciones sobre las prácticas y costumbre suelen estar difusamente distribuidas en la diversidad indiana. Por ejemplo, una preocupación constante para el problema de la implantación de una política indiana es la dimensión bélica de los indios del Nuevo Mundo. Oviedo se interesa por un amplio espectro de la guerra indígena, ya sean las tácticas y tecnologías, así como la organización social que esta implica. Hablando sobre los indígenas de la Española, Oviedo plantea que “nunca había o acaecían guerras o diferencias entre los indios desta isla sino por uno destas tres causas: sobre los términos e jurisdicción, o sobre las pesquerías, o cuando de las otras islas venían indios caribes flecheros a saltar” (1992:62, t1); planteando a continuación una suerte de modelo segmentario, pues “cuando estos extraños venían, o eran sentidos, por muy enemigos e diferentes que los príncipes o principales caciques desta isla estuviesen, luego se juntaban y eran conformes, y se ayudaban contra los que de fuera venían” (Ibíd.). Oviedo va a identificar una estructura similar entre los indio de Paraguay los cuales, ante la presencia hispana, reúnen “más de cuatro o cinco mill indios de diversas lenguas juntados, que los mataron a todos [los españoles] a palos, después de los haber abrazado, sin se poder ni aprovechar de sus armas” (Fernández de Oviedo 1992:377, t2)<sup>249</sup>.

Al igual que la organización social de los indios en torno a la guerra, la reflexión sobre las armas indígenas va a estar dispersa en pequeños comentarios distribuidos a lo largo de su obra indiana. Si bien la mayor parte de la tecnología bélica del Nuevo Mundo es conocida, Oviedo se preocupa por dar cuenta las novedades para el lector europeo, como las boleadoras que usan los guaraníes del río de la Plata para cazar venados y, desde su llegada, en su lucha contra los españoles.

“Toman una pelota redonda de un guijarro pelado, tamaño como el puño, e aquella piedra átanla a una cuerda de cabuya, y tan luenga como cincuenta pasos e más o menos, e el otro cabo de la cuerda átanlo a la muñeca del brazo derecho, en el cual traen revuelta la cuerda restante holgada, excepto cuatro o cinco palmos della que, con la piedra, rodean y traen alrededor, como lo suelen hacer los fundibularios. Mas, así como el que tira con la honda, rodea el brazo una o dos veces antes que salga la piedra, estotros la mueven alrededor, en el aire, con aquel cabo de cuerda del que está asida, diez o doce vueltas,

---

<sup>249</sup> Otro modo en que la guerra de los indios influye en su estructura social es el esclavismo. Dice Oviedo, refiriéndose a los indígenas de la provincia de Cueva que “el principio de la guerra mejor fundado e sobre que estas gentes riñen e vienen a batalla, es sobre cuál terná más tierra e señorío, e también sobre otras diferencias. E a los que pueden matar, matan, e a los prenden, los hierran e se sirven dellos por esclavos, e cada señor tiene su hierro conocido, e algunos los hacen sacar un diente de los delanteros al que toman por esclavo, e aquél es su señal, e le llaman *paco* al esclavo” (Fernández de Oviedo 1992:316, t3)

para que con más furiosidad e fuerza vaya la pelota; e cuando la suelta, en el instante extiende el indio el brazo, porque la cuerda salga libremente, descogiéndose sin algún estorbo” (Fernández de Oviedo 1992:195, t1).

Oviedo asegura que la precisión de los indígenas con las boleadoras se asemeja a la de un “diestro balletero”, y que “dando el golpe, va con tal arte guiada la piedra, que así como ha herido, da muchas vueltas la cuerda al hombre o caballo que hiere, e trabase con él de manera, en torno de la persona o bestia a quien tocó, que con poco que tira el que tienen la cuerda atada al brazo, da en el suelo con el hombre o caballo a quien ha herido” (Ibíd.).

Al margen de las novedades indianas, en una actitud propia de su época, Oviedo ve en la tecnología bélica de los indígenas una instancia originaria. Relatando una emboscada hecha a los españoles en la provincia de Meta, plantea que la honda es una creación de Indias: “y es que la invención de la honda, no como Vegencio y otros auctores, se debe atribuir a la gente mallorquina; mas habiendo considerado adonde en estas parte los cristianos las hallan, es de creer que tuvo principio el uso de la honda” (1992:40, t3). Algo similar afirma del uso del arco y flecha por parte de los caribe, quienes “tiran con hierba e muy mala. Mas yo tengo cuasi por naturales armas, o por las más antiguas, las flechas” (1992:63, t1). Oviedo nuevamente recurrirá a los autores clásicos que plantean el origen de esta tecnología para concluir “por las cuales auctoridades digo que las flechas o saetas son las más antiguas armas de todas, o cuasi naturales, y, como tales, naturalmente pudieron estas gentes salvajes venir en conocimiento dellas” (Fernández de Oviedo 1992:64, t1).

Ubicar las costumbre y tecnología indígena en una instancia originaria remite a una operación que la antropología conoce bien, mediante la cual la distancia cultural es pensada como una distancia temporal (Fabian 1983:38). Sin embargo, esta idea primitivista, que en su propuesta se vincula a la noción de salvaje, antes que aumentar la distancia le permite Oviedo desechar las diferencias culturales como un impedimento ontológico para la asimilación del Nuevo Mundo a la república cristiana. Hablando de los indios Guiriguanas, que se tatuaban el cuerpo<sup>250</sup>, Oviedo los compara con los bretones

---

<sup>250</sup> Aunque los tatuajes corporales entre los indios del Nuevo Mundo puedan despertar cierto rechazo en Oviedo, asociándolos a prácticas musulmanas de Berbería (África), éste muestra especial admiración al uso militar de esta práctica. Refiriéndose a los indios de la gobernación de Venezuela dice: “supe de una manera de honor militar con que los naturales de aquella tierra preceden e se aventajan e honran sobre la gente común y aun de la que es de más calidad; y es una manera de hidalguía y nobleza adquirida en la militar disciplina, y de aquesta forma. Por un hecho de esfuerzo que uno hace, se pinta el brazo derecho de cierta pintura o devisa de color negra, sacándose sangre y poniendo carbón molido. [...] Y de allí adelante, este tal

primitivos, quienes pese a sus diferencias culturales, fueron incorporados al cristianismo. “Pero ¿qué culpa se puede dar a unas gentes tan bárbaras e salvajes por sus pinturas e ritos; si miramos a otras naciones en el mundo que hoy están prósperas e reducidas a la república cristiana, así como los antiguos ingleses, de quien escribe Jullio César en sus *Comentarios* estas palabras?: ‘Los de Bretaña todos solían teñirse con un cierto unguento de color bixio y rojo, porque hace más horrible el aspeto en el combatir, con los cabellos extendidos, e se raen toda parte, salvo la cabeza y el labio superior’” (Fernández de Oviedo 1992:10, t3).

### *El mal entre los indígenas: la sodomía*

Aunque creemos imposible plantear que Oviedo posee una visión homogénea del mundo indígena, la historiografía ha hecho prevalecer la imagen negativa por sobre las demás. Sin embargo este gesto no es infundado. En efecto, Oviedo condena enérgicamente tanto el sacrificios/canibalismo como lo que llama el pecado nefando, es decir, la sodomía. Ahora bien, creemos que una lectura más detenida de la obra indiana permite ver que, incluso ante estas situaciones, su opinión es algo más compleja el mero cuestionamiento moral.

Como ya hemos notado, los juicios más críticos de Oviedo hacia el indio del Nuevo Mundo suelen enmarcarse en discursos de carácter general, sin identificar a ningún colectivo indígena específico. Por ejemplo, hablando de algunas islas del Caribe (Sanct Joan, Jamaica y Cuba), Oviedo plantea que “esta gente destos indios de sí misma es para poco, e por poca cosa se mueren, o se ausentan o van al monte; porque su principal intento (e lo que ellos siempre habían hecho antes que los cristianos acá pasasen), era comer, e beber, e folgar, e lujuriar, e idolatrar, e ejercer otras muchas suciedades bestiales (Fernández de Oviedo 1992:95, t1).

Algo similar ocurre cuando introduce el tema de sodomía, que si bien emerge en la descripción de los indios de la Española, extiende la práctica a gran parte del Nuevo Mundo. “Así que, lo que he dicho desta gente en esta isla y las comarcas, es muy público, y aun en Tierra Firme, donde muchos destos indios e indias eran sodomitas, e se sabe que allá lo son muchos dellos. Y ved en qué grado se precian de tal culpa, que, como

---

indio no es de los comunes, sino como hidalgo entre los españoles, y marcado por hombre de guerra, y estimado de ahí adelante y valeroso. Y cuando hace otra segunda prueba de su persona e queda con vitoria, este tal es como aquel que demás de ser hidalgo, le arma el rey caballero, y entonces píntansele los pechos con la misma devisa del brazo u otra. Cuando alcanza la tercera victoria, píntanle desde los extremos e los ojos, de una raya que le va desde ellos a las orejas” (Fernández de Oviedo 1992:53, t3).

suelen otras gentes ponerse algunas joyas de oro y de preciosas piedras al cuello, así, en algunas partes destas Indias, traían por joyel un hombre sobre otro, en aquél diabólico e nefando acto de Sodoma, hechos de oro de relieve” (Fernández de Oviedo 1992:118, t1).

Aunque con sodomía Oviedo suele referir a las relaciones homosexuales, en un principio ésta es clasificada como “vicio e lujurias” de las relaciones matrimoniales. De este modo, “el cacique Goacanagarí tenía ciertas mujeres con quien él se ayuntaba segund las víboras lo hacen. Ved que abominación tan inaudita, la cual no pudo aprender sino de los tales animales [...] Pues si deste rey o cacique Goacanagarí hay tal fama, claro está que no sería él sólo en tan nefando e sucio crimen: pues la gente común luego procura (y aun todo el reino), de imitar al príncipe en las virtudes e mesmos vicios que ellos usan” (Fernández de Oviedo 1992:118, t1).

Frente a la conciencia española, la sodomía produce espanto y, hasta cierto punto, en la propuesta moral de Oviedo, su castigo está legitimado<sup>251</sup>. Grabado por Theodor de Bry, el relato de un aperreamiento realizado por Vasco Núñez de Balboa da cuenta de esta actitud que intenta justificar la violencia contra los indígenas.

“Vasco Núñez, llegó a una provincia que se dice Careca, y el cacique della se llamaba Torecha, y púsole en defensa, y matáronle en la guzábara a él y algunos indios suyos; y allí se halló un hermano suyo vestido como mujer, con los hombres, y otros dos indios de la misma manera, que usaban como mujeres, y así con naguas; y los tenía el cacique por mancebas. Y esto se hacía en aquellas partes principalmente entre los cacique e otros indios, e se presciaban de tener tres e cuatro, y aun veinte indios, para este sucio e abominable pecado. Y en aqueste viaje hizo Vasco Núñez quemar e aperrear casi cincuenta destes, y los mismos caciques se los traían sin se los pedir, desdeque vieron que los mandaban matar, lo cual hacía porque les daba a entender que Dios en el cielo estaba muy enojado con ellos, porque hacían tal cosa, y por eso caían tantos rayos y tan espantables truenos” (Fernández de Oviedo 1992:220-1, t3).

---

<sup>251</sup> El escándalo moral de Oviedo es tal que incluso cree peligroso (contaminante) dar cuenta de la sodomía indígena: “e los cristianos que lo fueron a ver, dijeron que habían hayado entre aquellos cemís o ídolos, dos personas hechas de copey (que es un árbol así llamado), el uno caballero o cabalgando sobre el otro, en figura de aquel abominable y nefando pecado de sodomía, u otro de barro que tenía la natura asida con ambas manos, la cual tenía como circunciso. Esta abominación es mejor para olvidada que no para ponerla por memoria; pero quise hacer mención della por tener mejor declarada la culpa por donde Dios castiga estos indios e han seídos olvidados de su misericordia tantos siglos ha” (Fernández de Oviedo 1992:144, t2). En este sentido, la inscripción moral, justifica teológicamente la violencia política ejercida en el marco de la conquista.

Esta actitud, a la que adscribe Oviedo, no es privativa de los españoles. Hablando de los indios Bogotá<sup>252</sup>, Oviedo destaca positivamente ciertas reglas y penalidades practican. Concordante con las costumbres eurocéntricas “no casan con sus parientas, a lo menos hasta pasar el segundo grado, en la tierra de Bogotá, que en la de Tunja no miran en eso. Son rigurosos en castigar los delitos, en especial los públicos: que es matar, hurtar y el pecado abominable contra natura; porque la gente es limpia en ese caso, y así, hay muchos ahorcados como en España y en las otras partes de cristianos donde hay buena justicia. Otros pecados no tan malos castigan asimismo con penas corporales que no son de muerte, así como cortar manos, narices, y orejas, y dar azotes” (1992:121, t3). Practicantes de una moralidad similar a la de Oviedo, lejos de parecer que estamos frente a una violencia extrema, los castigos (mutilaciones) corporales son parte del horizonte jurídico legitimado por el orden hispano.

Pero la reflexión de Oviedo en torno a la sodomía no se limita al enjuiciamiento y castigo de la práctica. Más allá de la moral cristiana, la sodomía homosexual indígena despliega todo un problema en torno a las categorías de género. Ya hemos visto, con la brutal descripción del aperreo de Balboa, que la caracterización de los sodomitas más que remitir a una conducta sexual está determinada por la vestimenta femenina (las naguas) de los indios. De este modo, Oviedo y sus contemporáneos vinculan las prácticas sexuales a los modos de vida cotidianos: “así, habés de saber que el que es paciente o toma cargo de ser mujer en aquel bestial e descomulgado acto, le dan luego oficio de mujer, e trae naguas como mujer” (Fernández de Oviedo 1992:119, t1).

Pero el problema, como lo identifica Oviedo, trasciende la mera vestimenta. La sodomía transforma culturalmente al sodomizado, subordinándolo frente a su pareja sexual al mismo tiempo que es feminizado en todas sus actividades. “Hay entre esta gente abominables sodomitas, y los culpados en aquel delicto nefando contra natura y que son el paciente, aquél tal es amenguado y tenido en poco, y no el otro; aquel que sirve de hembra en tal crimen, deja crecer el cabello hasta la mitad de la espalda, como lo traen las otras mujeres. E tejen, e hilan e hacen todos los otros oficios e servicios que usan y ejercitan las mujeres; y no osan a tomar arco ni flecha ni otra arma, ni ocupar sus personas en cosa alguna en que los hombres se ejercitan. Y no es sola esta provincia

---

<sup>252</sup> Como en muchas otras ocasiones, el etnónimo que utiliza Oviedo está construido a partir del nombre del cacique de la colectividad. Como por ejemplo ocurre con los indígenas Ocita: “dijose después que aquel era el Pueblo de Ocita. [...] E el cacique e señor de aquella tierra se llamaba Ocita” (Fernández de Oviedo 1992:154, t2).

donde aqueste maldito vicio se acostumbra en Tierra Firme” (Fernández de Oviedo 1992:35, t3)<sup>253</sup>.

Ahora bien, aunque para Oviedo el fenómeno se encuentra extendido en el Nuevo Mundo, no por ello deja de poseer particularidades. Si para los indígenas Bogotá la sodomía está penada, entre los indios Cueva, los sodomitas que son femenizados

“no son despreciados ni maltractados por ello; e llámese el paciente, *camayoa*. Los tales camayoas no se ayuntan a otros hombres sin licencia de que los tiene, e si lo hacen, los mata. E por la mayor parte, en este error son los principales, no todos, pero algunos. Estos bellacos pacientes, así como incurren en esta culpa, se ponen sartales y puñetes de cuentas, e otra cosas que por arreo usan las mujeres, e no se ocupan en el uso de las armas, ni hacen cosas que los hombres ejerciten, sino, como es dicho, en las cosas feminiles de las mujeres. Dellas son muy aborrecidos los camoyas; pero como son las mujeres muy subjectas a sus maridos, no osan hablar sino pocas veces” (Fernández de Oviedo 1992:320, t3).

Pero quizás más interesante que la feminización de los sodomitas —fenómeno que despierta curiosidad y espanto en Oviedo— es la masculinización de las indias en la provincia de Cartagena. Nuevamente, en este caso es una conducta sexual la que establece una práctica, pero a diferencia de la sodomía que remite a comportamientos homosexuales, las indígenas masculinizadas están signadas por la carencia de actividad sexual.

“En aquella tierra acostumbran las mujeres que no quieren casarse, traer arco y flechas, como los indios, e van a la guerra con ellos e guardan la castidad, e pueden matar sin pena a cualquier indio que les pida el cuerpo o su virginidad. Destas tales mujeres vino una a ver al gobernador e a los cristianos, la cual traía un arco e sus flechas, en compañía de los indios, e preguntósele, por la lengua, que por qué andaba así y no como las otras mujeres, e traía armas como los hombres. Respondió que con hombres, había de hacer obras de hombres, e conversando con mujeres, había de vivir como ellas; e porque su padre, al

---

<sup>253</sup> Si bien no estamos de acuerdo con la hipótesis de ver en la obra de Oviedo una proto antropología, es interesante constatar la consistencia de las opiniones de Oviedo con el trabajo de Pierre Clastres sobre el pensamiento guayakí, donde la división sexual del trabajo crea la prohibición simbólica (tabú) de que las mujeres toquen los arcos masculinos, y cuya contraparte es la prohibición de que los hombres tengan contacto los cestos femeninos, utilizados para la recolección. En su estudio sobre los guayakí, dos figuras rompen con este esquema: Chuchubutawachugi, viudo y maldito (*pane*), y Krembegi, que “era en efecto un sodomita. Vivía como las mujeres; como ellas, llevaba en general los cabellos más largos que los de los hombres, y sólo ejecutaba trabajos femeninos: sabía ‘tejer’ [...] y rechazaba, por ejemplo, tan firmemente el contacto de un arco como el cazador el de un cesto” (Clastres 2010:90).

tiempo que murió, le había mandado que guardase castidad, e que por habérselo mandado su padre, ella era muy contenta de cumplirlo, e que nunca había conocido varón ni violado su castidad. Y era ya mujer vieja, pero muy suelta e diestra en su arco e flechas, tanto que ningund indios mancebo le hacía ventaja” (Fernández de Oviedo 1992:151, t3).

A diferencia los indios feminizados, la masculinización no sorprenden a Oviedo. Por el contrario, incluso celebra la abstinencia como un voto de castidad: “no es de tener en poca admiración la obediecia de esta india al mandamiento paterno, si nos acordamos de algunas cristianas que contra el mandamiento de Dios y el sacramento del matrimonio, y pospuesta la conciencia y vergüenza, [...] se otorgan a sucios y viles adulterios” (Ibíd.). Desde luego, en el horizonte moral de Oviedo, la castidad es una virtud mientras la sodomía un pecado; pero además, si la sodomía está vinculada a los mayores males<sup>254</sup>, el mito de las mujeres guerreas (las Amazonas) suele encontrarse en el siglo XVI vinculado a otros de carácter positivo como la infinita riqueza de El Dorado.

#### *El mal entre los indígenas: sacrificio y canibalismo*

Al igual que ocurre con la sodomía, la crítica de Oviedo al sacrificio humano (y su correlato, el canibalismo) se vincula, en un principio, a un planteamiento general. En un pasaje que suele citarse para demostrar el repudio de Oviedo a la población indiana, y tras afirmar que habla de los sacrificios practicados por “los indios caribes, e los que llaman chorotegas, y otras naciones destas gente salvajes e crudos” plantea que “no sin causa permite Dios que sean destruidos; e sin dubda tengo que por la moltitud de sus delictos, los ha Dios de acabar muy presto, sino toman el camino de la verdad y se convierten; porque son gente cruel, y aprovecha poco con ellos castigo ni alago ni buena amonestación. Son sin piedad y no tienen vergüenza de cosa alguna. Son de pésimo deseos y obras, e de ninguna buena inclinación” (Fernández de Oviedo 1992:169, t1).

Ahora bien, a diferencia de la sodomía, que consensuadamente se encontraba condenada por la moral occidental, el sacrificio humano posee una suerte ambigua. Por una parte, los textos clásicos hablan del sacrificio que comenten los pueblos barbaros

---

<sup>254</sup> La retórica del mal en Oviedo se torna, a momentos, algo recursivo: lo malo está determinadamente vinculado a lo malo. “En aquella tierra cuasi todos los españoles que en ella están, de un mes arriba crían unas verrugas sucias e grandes, que a algunos les salen en la cara e a otros en el cuerpo, e huelen mal, e si revientan, se desangran por ellas e aun peligran algunos, así en Puerto Viejo como en otras partes de la tierra. En aquella tierra de Puerto Viejo es tierra rasa e de pocos montes, e arde mucho el sol en ella y es algo enferma. Todos los más indios que habitan en la costa son sodomitas abominables, e usan con los muchachos, e los traen e andan ellos muy enchaquirados e ornados de sartales con muchas joyuelas de oro. Tractan mal las mujeres” (Fernández de Oviedo 1992:97, t5).

(scitas en Plinio, los tracios en la versión del Eusebio del Tostado), y esto le permite a Oviedo reconocer esta conducta “condenables” en el Nuevo Mundo. Pero también, como nota el mismo Plinio “muchos hay de los griegos que han descripto el propio sabor de cada miembro humano, ninguna cosa olvidando, hasta la cortadura de las uñas, como si juzgasen que sea o parezca sanidad tornarse, de hombre, fiera, e digno de enfermedad e no de gracia de medicina” (1992:168, t1); es decir, el sacrificio humano también estaban presentes en el seno de la tradición clásica. Sin embargo, y como no tarda en aclarar Oviedo, éste fue erradicado por el senado romano y por el emperador Tiberio.

Así, en el horizonte histórico de Oviedo, el sacrificio humano, si bien es abominable, es también posible de erradicar mediante la aceptación de la religión cristiana, pues “bien podría Dios enmendarlos; pero ellos ningún cuidado tienen de se lo suplicar, ni de se corregir ni enmendar para su salvación. Podrá muy bien ser que los de ellos mueren muy niños, si vayan a la gloria si fuesen bautizados; pero después que entran en la edad adolescente, muy pocos desean ser cristianos, aunque se bauticen, porque les parece que es trabajosa orden, y ellos tienen poca memoria, e así, cuasi ninguna atención en lo que les conviene; e cuanto se les enseña, luego o muy presto se les olvida” (1992:169, t1).

En el fondo, la noción de sacrificio no es excesivamente problemática para Oviedo. Como la misma cultura judeocristiana ha demostrado, el sacrificio se encuentra sujeto a permutaciones simbólicas del cuerpo humano por otros cuerpos. En efecto, hablando de los indios Bogotá, Oviedo ejemplifica una amplia gama de sacrificios, entre los que también se encuentran los humanos

“Sacrifican los indios aquellas provincias con sangre y con fuego, y con agua y con tierra, en diversas maneras; porque con fuego sacrifican con ciertos sahumerios que ellos tienen, los cuales echados en el fuego, hacen en los santuarios, echando en el mismo fuego oro y esmeralda. Dicen ellos que aquellos sahumerios hacen porque el sol les perdone sus pecados y maldades. [...] Con sangre sacrifican también con muchas aves que matan en sus santuarios y casas de oración dellos, en las cuales dejan las cabezas de las mismas aves que matan por sacrificios. Con sangre humana no sacrifican sino dos cosas: la una, cuando van a hacer guerra a los panches e pueden cautivar algún muchacho o muchachos, traenlos a su tierra con grandes cantares e ceremonias que hacen tres días a reos, y al tercer día los matan en aquellos sus santuarios, e córtanles las cabezas. De otra manera sacrifican asimismo con sangre humana; y es que llevan ciertos muchachos de lejas tierras traídos, a los cuales llaman *mojas*, de una provincia de

donde aquéllos dicen que hablan con el sol, e por rescates les traen esos muchachos de cinco o seis años cuando más. [...] Sacrifican con agua, derramándola por los santuarios con muchos ademanes que por ceremonia hacen con ella. Sacrifican con tierra, tomándola en las manos con mucha ceremonia, e metiendo debajo della los santuarios e casas de adoración dellos por unos caños o conductos que hacen y meten debajo de tierra, por do echan el oro y esmeraldas para sus sacrificios” (Fernández de Oviedo 1992:120-121, t3).

Curiosamente, el sacrificio entre los Bogotá, aunque también incluye el humano, no produce el horror que comúnmente acompaña las condenas de Oviedo. Esto es así porque aunque en efecto sacrifican personas, no consumen su carne. Así, para Oviedo el mayor espanto del sacrificio humano es el canibalismo que lo acompaña.

La génesis de la identidad entre el canibalismo y los caribes ha sido ampliamente estudiada por Fernández Retamar (2004:22 y ss.). Desde los diarios de Colón, los *caniba*, gente del gran Can, se fusionan con el bestiario eurocéntrico y con la posición negativa en el imaginario sobre los indígenas del Nuevo Mundo. Como muestra Fernández Retamar, el entramado simbólico que consolidó esta idea del caníbal indiano, es compleja, e incluye a Moro, Montaigne y Shakespeare, entre otros. Si bien no creemos pertinente reproducirla, nos interesa constatar que ya para Oviedo y sus contemporáneos los caribe, flecheros (que usan veneno) y caníbales eran pensados como una unidad. Aunque, como veremos, los indios caribes no son los únicos indígenas que practican el canibalismo, su asociación es un hecho manifiesto: “llegáronse tres o cuatro indios a la barranca, que parecieron caribes, e los cristianos les dijeron que venían de paz e que les diesen alguna cosa de comer; y ellos respondieron que lo que les darían sería comerse a los cristianos” (Fernández de Oviedo 1992:395, t2).

En una lógica de la redundancia del mal, el uso de flechas envenenadas y el canibalismo encuentran una poderosa consistencia. Dando cuenta de la provincia de Quito, Oviedo contrasta dos tipos de sacrificio, uno que aunque lo aparenta no termina en ingesta caníbal, y aquel practicado por los indios caribes: “sacrifican de sus enemigos, algunos de los que toman en la guerra, de esta manera: córtanles las manos por las muñecas e a otros por los cobdos, e así los tienen hasta que se mueren; e después de muertos, ásanlos en barbacoas o parrillas, e hácenlos polvos y échanlos al viento. E también de sus prisioneros reservan algunos para se servir de ellos por esclavos. No comen carne humana en todo el dicho río hasta los flecheros de la hierba, que son caribes e la comen muy de grado” (1992:240, t5). Asimismo, al ser considerado uno de los más grande males, quienes practican el canibalismo son capaces para Oviedo de cometer

cualquier otra maldad: “y paréceme que entre gente que acostumbran a comer carne humana que es golosina tales obsequias, y poco de maravillarnos destas cosas y de otras semejantes; porque comer un hombre a otro es tamaño delicto y maldad, que el que en eso incurre, no hay otra cosa tan fea ni tan diabólica que él deje de cometer” (Fernández de Oviedo 1992:428, t2).

Lo curiosos del tratamiento que hace Oviedo de canibalismo es que, consistente con cierta visión que posee del Nuevo Mundo, lo trabaja casi exclusivamente como un problema alimentario. No con poca ironía escribe de los aztecas que

“cuando aquellas gentes pelean en sus guerras, no hay necesidad de pala ni azadón, pues no entierran los muertos ni quieren tal ocupación, sino el que queda vencedor del campo, lo primero que hacen los que permanecen vencedores, es partir a pedazos los cuerpos de los que han muerto, e comérselos cocidos e asados, e aún algunos hay que los comen en otros potajes; por manera que consigo llevan las sepulturas de los difuntos, que son los vientres de los vencedores, dentro de los cuales sepultaron a los que vencieron e mataron, como es dicho” (Fernández de Oviedo 1992:75, t4)<sup>255</sup>.

Esta dimensión culinaria —y no, por ejemplo, ritual, como suelen plantear los estudios antropológicos sobre el canibalismo<sup>256</sup>—, va a ser transversal a las distintas crónicas que reúne la obra indiana de Oviedo<sup>257</sup>. En una propuesta que puede sonar incluso refinada, la percepción hispana generalizada sobre el canibalismo plantea que los indios del Nuevo Mundo comen carne humana porque saben bien. Refiriéndose a ciertos indígenas capturados en la provincia de Cartagena, “entre los otros prisioneros, se tomó un indio muy feo, e traía por gala muchos dientes e muelas de hombre, que él había muerto, metidos por sus orejas propias; e preguntándole la causa, dijo que eran de hombres que él había muerto para comer, e que él era el carnicero que los mataba e repartía la carne dellos por los vecinos del pueblo, e traía un hueso a manera de arpón

---

<sup>255</sup> En otra parte ahonda sobre esta actitud, la cual extrañamente, tratándose de los aliados de Cortés, no condena tan enérgicamente: “aquella noche tovieron bien de cenar los amigos confederados, porque todos los que mataron, tomaron e llevaron fechos piezas, e se los comieron, sin buscar otra salsa de más apetito o sabor que su enemistad o diabólica costumbre. [...] E así los nuestros se tornaron al real, con harta presa e manjar, para los amigos, de los cuerpos de aquellos tristes prisioneros e muertos contrarios, porque cada cual de los confederados llevaba brazo o pierna u otra parte de aquellos que murieron; e los que llevaban vivos para sus diabólicos sacrificios, también se los comían, después que padecían la muerte que les querían dar” (Fernández de Oviedo 1992:141, t4).

<sup>256</sup> Jessica Kuper (2001:28-29) en la introducción a *La cocina de los antropólogos* constata la dificultada y el fracaso de dar con recetas caníbales entre el repertorio antropológico.

<sup>257</sup> Aunque creemos que es una percepción extendida entre los españoles, podría legítimamente plantearse que, al ser el gran centralizador, Oviedo envuelve de un caris culinario sus referencias al canibalismo; sin embargo, este argumento sólo reafirmaría nuestra intención de mostrar la óptica alimentaria de la aproximación de Oviedo.

con que los mataba. [...] E preguntándole que por qué mataba a los hombres, e respondió que porque era carne muy sabrosa e dulce, e les sabía bien” (1992:156, t3). Así, el canibalismo se plantea como un problema de paladar, del sabor de la carne humana. En efecto, en el río de la Plata, los caníbales no comen a los invasores porque: “e aunque aquella gente comen carne humana, no los habían comido ni querían aquellos indios tal carne [la los españoles], porque dicen que es muy salada. Y de sus palabras se tuvo sospecha que aquellos pedazos muchos, que hacían de los cuerpos muertos, eran para probar si eran todos de un género, o si había algund sabor diferenciado entre tantos, para aviso de su gusto en lo por venir” (Fernández de Oviedo 1992:359, t2).

La clave culinaria es, sin duda, la lógica que le permite a Oviedo establecer diversas reflexiones en torno a canibalismo. Como ya vimos cuando hablamos de la fauna indiana, el paladar del propio Oviedo no es recatado ante la variedad de nuevos animales que desfilan sobre su mesa. Por eso no resulta extraño que también se pregunte si es pertinente incluir la carne humana en dicha ecuación: “ni es el cibo de que yo me espanto, comer caballos, ni tigres, ni leones, que son más indómitos e fieros animales, ni comer perros, ni gatos ni culebras y serpientes los hombres por necesidad: que todo esto lo he visto; pero comer un hombre a otro, esto es lo que me espanta, entre estos indios, aunque tan inorantes son de nuestra fe católica; pero mucho más me maravillo de oír que un hombre cristiano tal cometa” (Fernández de Oviedo 1992:17, t3)

Ahora bien, tal como plantea la cita anterior, si el canibalismo indígena era escandaloso para Oviedo, el verdadero horror radicaba en que las prácticas caníbales fueran ejecuta por los propios españoles. Así, ante los múltiples casos de canibalismo hispano, Oviedo no puede dejar pensar en que la humanidad de los españoles (y su inclusión en la república cristiana) era lo que estaba en juego:

“Yo no puedo creer sino que entre estos pecadores andaba el diablo, o alguno destos hombres era otro mismo Satanás; porque habiendo aquellos indios que tan buen acogimiento les habían hecho, e dándoles de comer de lo que tenían, padeciendo de tanta hambre, e habiéndoles ido por más comida [...] no se puede atribuir sino a que sus pecados los tenían privados de entendimiento, y que los quería Dios castigar de sus culpas. Porque luego [...] determinaron, algunos cristianos mal sufridos, de los prender, diciendo que las canoas venían con mucha gente para matar, como habían hecho a los tres cristianos, y que era bien atar a auellos indios e llevarlos para comer en el camino. [...] e tomaron el indio atado, e llegaronse a un arroyo que entra en el mismo río, e le mataron e

le repartieron entre todos e le repartieron entre todos, y hecho fuego, le comieron” (Fernández de Oviedo 1992:27, t3).

Aun en el canibalismo hispano, la dimensión alimentaria de la antropofagia sigue presente: los españoles se comen a otras personas porque no tienen otra cosa que comer.

“Como lo que hallaron que comer era poco, algunos destes cristianos, viéndose en extraña hambre, mataron un indio que tomaron, e asaron el asadura e la comieron; e pusieron a cocer mucha parte del indio en una grande olla, para llevar qué comer en el batel donde iban lo que esto hicieron. Y como Joan de la Costa lo supo, derramóles la olla que estaba en el fuego a cocer aquella carne humana, e riñó con los que entendían en este guisado, afeándose. [...] Pero no crea nadie que quedaron sin pena los que tal manjar buscaron, porque cualquiera que derrame sangre humana, será derramada la suya” (Fernández de Oviedo 1992:133-4, t3)<sup>258</sup>.

Si bien en la *Historia* el canibalismo hispano suele vincularse con las penurias de los conquistadores, éste no deja de ser aborrecido por Oviedo. Sin embargo, muestra — junto al espanto— cierta compasión por aquellos españoles que ante la adversidad han experimentado esta dimensión horrorosa de Indias.

“Y lo mismo creo que así dirán los que leyeren estos casos crudos y tan despiadados, e sin tener comparación con otros algunos, por los cuales conocerán las desventura de aquellos por quien semejantes acaesimientos vinieron, y la extremada necesidad que los trujo a cometer cosas tan inhumanas e inauditas y aborrecidas a los hombres de razón. Y cualquiera que esto sepa, dará muchas gracias a Dios con un pan que tenga en su patria, sin venir a estas partes a tragar y padecer tantos géneros de tormentos y tan crueles muertes, desasosegados de la tierra, después de tan largas navegaciones, e obligados a tan tristes fines que sin lágrimas no se pueden oír ni escribir, aunque los corazones fuesen de mármoles y los que padescen estas cosas, infieles” (Fernández de Oviedo 1992:26, t3).

---

<sup>258</sup> Aunque podría parecer que la antropofagia hispana está orientada exclusivamente a los indígenas, y por tanto opera como un canibalismo inverso, Oviedo también da cuenta de casos en que los españoles comen otros españoles. Como, por ejemplo, el capítulo VI de libro XXVIII, llamado “Como ciertos malos cristianos (lo cual no afirmo que cristianos fuesen, aunque así se llamaban) con hambre comieron un indio, e mataron dos españoles cristianos, e se lo comieron a se mismo, a la cual maldad otros les ayudaron, y del castigo que se les hizo con ellos” (Fernández de Oviedo 1992:194, t3).

Al igual que en el sacrificio, Oviedo ve en los clásicos la posibilidad de erradicar la antropofagia; curiosamente no aquella que se produce por necesidad (por carencia de alimento), sino la que se encuentra fundada en la costumbre, es decir, en la cultura.

“Los lestrigones en Cecilia, dice Ovidio que comían a los hombres extranjeros, e así intervino con ellos un compañero de Ulises, segund Homero en la *Odisea*. Los ciclopes hacían lo mismo en esa Cecilia; pero no usaban tal crueldad en sus naturales, como lo hicieron estos mal aventurados de quienes se ha tratado de suso. [...] Los que escriben los autores que he dicho, es mayor maldad e vicio, y no fecho por necesidad, sino por su mala costumbre. Puesto que en los tiempos antiguos, muchas gentes acostumbraban comer carne humana; y este uso, se dice que fue general hasta el tiempo de Saturno, e Júpiter, su hijo, quitó esta costumbre” (Fernández de Oviedo 1992:196, t3).

Pero la erradicación del canibalismo no cumple solo con un programa moral, por el cual —alejados de las prácticas impías— la población indiana pueda participar de la república cristiana. Más importante que ello, el problema del canibalismo se presenta para Oviedo como un peligro de gobierno. En última instancia, la antropofagia conduce a un despoblamiento de los territorios “conquistados” por la Corona, lo que directamente repercute en los cálculos gubernamentales. “Y bien la llaman Pasto, y puédese decir diabólico pasto, porque allí se comen los indios unos a otros; y este es su principal ejercicio, tomarse e comerse, así los que han en la guerra como por rescates. Y desta maldita costumbre se precian e tienen insinias que lo muestran a manera de trofeos, colgando cabezas de hombres en sus casas o buhíos; pero en unas partes más que en otras. Por esta causa, aquel campo es de muchos despoblados, por se haber comido unos a otros” (Fernández de Oviedo 1992:171-2, t3).

### *Violencia contra los indígenas*

La actitud de Oviedo ante la violencia hacia los indígenas es polivalente. Ya hemos visto como la historiografía indiana suele asumir en Oviedo un desprecio generalizado hacia los indios del Nuevo Mundo. En efecto, ante la violencia que se ejerce en nombre de la Corona, Oviedo no muestra ningún gesto de horror o disconformidad, por el contrario, incluso parece aprobarlo<sup>259</sup>. Ejemplo de ello es su actitud frente al actuar de

---

<sup>259</sup> Como cuando el propio Oviedo, como vimos en el capítulo segundo, castiga activamente a los caciques alzados en el Darién, ahogándolos, quemándolos y colgándolos públicamente; o cuando describe cómo el

Nicolás de Ovando —considerado por Oviedo un gobernador modélico en Indias—, quien ante un inminente alzamiento indígena decide castigarlos quemándolos vivos. “Muchos caciques tenían acordado de se alzar e apartar del servicio de los Reyes Católicos, e de la amistad de los cristianos, e dejar la paz que tenían con ellos, e matarlos en las provincias de Xaraguá e sus comarcas, prendió muchos dellos, e a más de cuarenta caciques, metidos en un buhío, les hizo pegar fuego e quemáronse todos” (Fernández de Oviedo 1992:82-3, t1).

Pero la “celebración” de la violencia contra los indígenas no es, como suele argumentarse, la actitud predominante en la narrativa indiana de Oviedo. Por el contrario éste suele criticar a los conquistadores que, como Hernando de Soto, se dedican a matar casi por diversión, como si de una caza mayor se tratase: “así que, continuando con su conquista mandó al general Vasco de Porcallo de Figueroa que fuese a Ocita, porque se dijo que ahí había una junta de gente. E ido allá este capitán, halló la gente alzada, y quemóles al pueblo, y aperreó un indio que llevaba por guía. Ha de entender el lector que aperrear es hacer que los perros le comiesen o matasen, despedazado el indio, porque los conquistadores en Indias siempre han usado traer lebreles e perros bravos e denodados; e por tanto se dijo de suso montería de indios” (Fernández de Oviedo 1992:156, t2).

Asimismo, cuestiona a aquellos conquistadores que —como Joan de Ayola— ejercen la violencia argumentando alguna suerte de guerra justa contra los indígenas, pero que en verdad se sustraen de toda la estructura jurídica que las posibilita. “En ese camino, Joan de Ayola no solamente dejó de hacer los requerimientos e amonestaciones que se debían hacer a los indios antes de les mover la guerra, pero salteábanlos de noche, e a los caciques e indios principales atormentábalos, pidiéndoles oro, e unos asaban, e otros hacían comer vivos de perros, e otros colgaban, e en otros se hicieron

---

capitán Alvarado subyuga violentamente a los indígenas de Guatemala para “atraeros al servicio de su Majestad”. “E viendo el capitán que con correr la tierra e quemarla, los podría atraer al servicio de Su Majestad, determinó de quemar aquellos señores que estaban presos, los cuales dijeron, al tiempo que los querían quemar, que ellos eran los que habían mandado hacer aquella guerra e los que lo hacían, e la manera que se había de tener para quemar al capitán e a los españoles con los demás en la cibdad, e con ese pensamiento le habían traído al capitán a ella; e que ellos habían mandado a sus vasallos que no viniesen a dar la obediencia al Emperador nuestro señor, ni sirviesen ni hiciesen otra buena obra. E como conoció dellos su mala voluntad al servicio de Su Majestad, e para el bien e sosiego de aquella tierra, el capitán Alvarado los hizo quemar, e asimismo hizo pegar fuego a la cibdad e derribarla por los cimientos, porque estaba tan peligrosa e tan fuerte, que más parecía receptáculo o espelunca de ladrones que no de pobladores [...] Viendo el daño que se les hacía, le enviaron a decir al capitán, con sus mensajeros, que querían ser buenos, e que si habían errado, habían seido por mandado de sus señores, e que estando aquellos vivos, no osaban hacer otra cosa, e que pues ya ellos eran muertos e quemados, que le rogaban que los perdonase” (Fernández de Oviedo 1992:199-200, t4).

nuevas formas de tormentos, demás de les tomar mujeres e las hijas, e hacerlos esclavos e prisioneros, e repartirlos entre sí” (Fernández de Oviedo 1992:235, t3).

Sin embargo, es Pedrarias quien se transforma en el mayor blanco de sus críticas. Como vimos en el capítulo segundo, desde un comienzo Oviedo va a sentirse incómodo con la política colonizadora de Pedrarias, y va a erigir su figura como el ejemplo del mal gobierno indiano. Entre otras cosas, Oviedo lo acusa de haber prácticamente exterminado, junto a sus capitanes, a la población de Castilla de Oro. “Cansancio es [dice Oviedo], y no poco, escrebirlo yo y leerlo otros, y no bastaría papel ni tiempo a expresar enteramente lo que los capitanes hicieron para asolar los indios e robarlos e destruir la tierra, si todo se dijese tan puntalmente como se hizo; pero, pues dije de suso que en esta gobernación de Castilla de Oro habían dos millones de indios, o eran incontables, es menester que se diga cómo se acabó tanta gente en tan poco tiempo” (1992:241, t3). Pero la crítica a Pedrarias y sus capitanes no es sólo cuantitativa, para Oviedo, el exterminio indígena en Castilla de Oro está marcado particularmente por la crueldad de sus ejecuciones: “e acordaron degollar en cuerda rodos los indios que estaban presos e atados, no perdonando mujer ni niño, chico ni grande, de todos ellos, imitando la crueldad herodiana, para que los indios que venían de guerra contra ellos se detuviesen allí, viendo e contemplando aquel crudo espectáculo” (1992:246, t3).

En la descripción de Oviedo, la violencia que Pedrarias ejerce contra los indígenas es excesiva y cruel no sólo en su dimensión ilegítima (en el asesinato injustificado), sino también en la que de algún modo se encuentra “dentro” del orden jurídico. Por ejemplo, tras condenar a ciertos indios

“mandóles Pedrarias aperrear e que los comiesen a ellos perros. E un martes [...] los justificaron desta manera: que le daban al indio un palo que tuviese en la mano, e decíanle con la lengua o intérprete que se defendiese de los perros e los matase él a palos; e a cada indio se echaban cinco o seis perros cachorros, e como eran canes nuevos, andaban en torno del indio, ladrándole, y él daba algún coscorrón a alguno. E cuando a él le parecía que los tenía vencidos con su palo, soltaban un perro o dos de los lebreles e alanos diestros, que presto daban con el indio en tierra, e cargaban los demás e lo desollaban e destripaban e comían de él lo que querían” (Fernández de Oviedo 1992:419, t4)<sup>260</sup>.

---

<sup>260</sup> El uso de la violencia legitimada por el ordenamiento hispano presenta al lector contemporáneo dificultades para identificar y distinguir el exceso de lo socialmente aceptado. Por ejemplo, ante la captura de algunos indios espías Hernán Cortés decide mutilarles las manos: “lo cual visto por Cortés, los hizo prender a todos cincuenta, e mandoles cortar a todos las manos y enviólos a su capitán o señor, e mandóles que le dijeren

La violencia hispana contra los indios encuentra en Oviedo el punto en que se vincula con el rechazo al canibalismo. Aunque Oviedo considera que existen algunas formas “legítimas” de violencia contra los indígenas, desde el punto de vista del gobierno de Indias, ambas conducen al despoblamiento del Nuevo Mundo. Por eso, aunque considera que la conquista de Tenochtitlan es uno de los hitos “positivos” de la incorporación de Indias a la Corona castellana, no puede dejar de lamentar las muertes causada en esté hecho.

“Dice el auctor desta nuestra *Historia de Indias*, que le parece mayor destrucción e mortandad de humanos la de los indios de la cibdad de Temistitán, que la de los judíos que es dicho en Hierusalem, porque dejando aparte los números de los muertos que aquel general Hernando Cortés en su relación dio al Emperador nuestro señor, no supo ni podía decir otro mayor número que el que vido en las calles de aquella cibdad, cuando se vido vencedor della; porque faltaban los ahogados, que eran innumerables, e muchos más los sacrificados e comidos, cuyas sepolturas eran los cuerpos e vientres de los que quedaron vivos, e aun de aquellos mismos muertos hedían por las calles, e aún los estómagos de aquellos amigos confederados; que no les sabía peor la carne humana, venciendo y comiéndola por su placer y enconada gula, que a los otros cercados, por su necesidad, satisfaciendo su hambre” (Fernández de Oviedo 1992:152, t4).

La ambivalencia de Oviedo hacia la violencia contra los indígenas puede ser pensada desde la relación contradictoria que establece toda violencia con la política. Como planteamos en el capítulo primero, existe una continuidad entre la guerra y la política, y sin embargo, ésta se define por la exclusión de aquella. De un modo similar, aunque la conquista del Nuevo Mundo es un paso ineludible para su incorporación al ordenamiento eurocéntrico, a la república cristiana, la continuación de la violencia (de la guerra contra los indígenas) amenaza con eliminar cualquier política indiana posible.

---

que de noche e de día, e cada e cuando él fuese, vería quien eran los cristianos, y en cuan poco tenían a los indios” (1992:18, t4). El hecho, que puede pareceros de una violencia extrema, no parece despertar en Oviedo mayor crítica. Asimismo, cuando Francisco Pizarro captura a Atahualpa, sus compañeros incitan a que se les corte las manos a todos los indios hombres, a lo que el gobernador se opone más que nada por un argumento de índole práctica: “los españoles eran de la opinión que a todos los indios que eran hombres de guerra, los matasen o les cortasen las manos; y el gobernador lo estorbó, e dijo que no se hiciere tal crueldad, porque aunque eran muchos los que Atabaliba tenía e los que podrían recoger de las tierras de su señorío, es sin comparación el poder de Dios que ayuda a los suyos” (1992:59, t5). En otro texto hemos estudiado cómo esta práctica (la mutilación de extremidades) influye en la percepción de los indígenas que Pedro de Valdivia narra en sus cartas de relación (Egaña 2006). Por otra parte, como vimos en el capítulo segundo, la sentencia que recibe Simón Bernal por su intento de asesinato de Oviedo implica el cercenamiento de pies y manos; práctica que poseía antecedentes en la tradición hispana y que estaba asimilada por el ordenamiento indiano.

En este mismo sentido, la preocupación gubernamental por el despoblamiento de Indias lleva a Oviedo a analizar los factores que produjeron el casi total exterminio de la población indígena en la isla de la Española. Para Oviedo las causas son múltiples, e implican responsabilidades de los diversos estamentos y ordenamientos sociales. En un plano productivo, apunta a la codicia y sobreexplotación por parte los conquistadores, la cual es complementada con cierta naturaleza ociosa que Oviedo atribuye a los indígenas:

“pues como la minas eran muy ricas, y la codicia de los hombres insaciable, trabajaron algunos excesivamente a los indios; otros no les dieron tan bien de comer como convenía; e junto con esto, esta gente, de su natural, es ociosa e viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos, e cobardes, viles e mal inclinados, mentirosos e de poca memoria, e de ninguna constancia. Muchos dellos, por sus pasatiempos, se mataron con ponzoña por no trabajar, y a otros se les recrecieron tales dolencias, en especial de unas viruelas pestilenciales que vinieron generalmente en toda la isla, que en breve tiempo los indios se acabaron” (Fernández de Oviedo 1992:66, t1).

Pero además, en un plano político, Oviedo responsabiliza a los múltiples cambios de repartimientos de indios producto de los diversos gobernadores que tuvo la isla: “dieron asimismo gran causa a la muerte desta gente, las mudanzas que los gobernadores e repartidores hicieron de estos indios; porque, andando de amo en amo e de señor en señor, e pasando los de un codicioso a otro mayor, todo esto fue unos aparejo e instrumentos evidentes para la total definición desta gente, e para que, por la causas que he dicho o por cualquiera dellas, muriesen los indios” (Ibíd.). Ahora bien, sobre estas causas, Oviedo ubica el problema en un tercer plano, a saber, teológico. Nuevamente responsabiliza a españoles e indígenas; a aquellos por no adoctrinarlos en el cristianismo, a estos por ser pecadores. Así, para Oviedo en última instancia, aunque evitable, el exterminio de los indios de inscribiría en la voluntad divina: “ni tampoco fue de todo punto la final perdición de los indios lo que es dicho; sino permitirlo Dios por los pecados de los descometidos cristianos que gozaban de los sudores de aquestos indios, si no los ayudaron con su doctrina de manera que conociesen a Dios. Y no tampoco se dejaron de juntar con esto, para le permisión divina que los excluyó de sobre la tierra, los grandes y feos e inormes pecado e abominaciones destas gentes salvajes y bestiales; al propósito de los cuales, cuadra bien e conviene aquella espantosa e justa sentencia del soberano y eterno Dios” (Fernández de Oviedo 1992:67, t1).

La referencia teológica nos permite vislumbrar cierta positividad de la divinidad cristiana en la narrativa de Oviedo. Como veremos en los apartados siguientes, si para Oviedo el sentido de la conquista en el Nuevo Mundo está marcado por la incorporación de su población en la república cristiana, ésta se debe desplegar en dos planos paralelos: de un lado, el nivel histórico de la emergencia de las colectividades indianas, del otro, el conflicto trascendente de la divinidad. En cierto sentido, ambos planos constituirían dos caras de una misma política indiana. Así, y continuando en el problema del exterminio de los indígenas de la Española, Oviedo concluye: “de que infierno que, no sin grande misterio, tuvo Dios olvidados tantos tiempos estos indios, e después, cuando se acordó dellos, conforme a la auctoridad de suso, viendo cuanta malicia estaba sobre esta tierra toda, e que todas las cogitaciones de los corazones déstos, en todos tiempos, eran atentas a mal obrar, consintió que se le acabasen las vidas, permitiendo que algunos inocentes, y en especial niños bautizados, se salvarsen, e los demás pagasen” (Fernández de Oviedo 1992:67, t1).

Ahora bien, más allá de la Española, la pregunta por la desaparición de la población indígena emerge recurrentemente obra de Oviedo, sobre todo en aquellas regiones que conoce personalmente y que de alguna u otra forma ha sido testigo del fenómeno. Así ocurre en Castilla de Oro, donde plantea nuevamente que la “mudanza de gobernadores e del remover indios e otras cosas no bien hechas, han resultado que en Castilla de Oro, desde el año de mill e quinientos y catorce, hasta el de mill e quinientos e cuarenta y dos, faltaron más de dos millones de indios” (1992:311, t3). Pero también aquí, Oviedo propone una partición de responsabilidades. Además de la violencia de los españoles, “los mesmos delictos e sucias e bestiales culpas de los indios sodomitas, idolatrías, e tan familiares e de tan antiquísimos tiempos en la obediencia e servicio del diablo, e olvidados de nuestro Dios trino e uno, pensarse debe que sus méritos son capaces de sus daños, e que son el principal cimiento sobre que se han fundado e permitido Dios las muertes e trabajos que han padecido e padecerán todos aquellos que sin bautismo salieron desta temporal vida” (Fernández de Oviedo 1992:355, t3).

Sin embargo, su preocupación por el exterminio de la población indígena no se limita a una constatación testimonial. Oviedo indaga entre los diversos actores de sus *Historia* las señas que llevaron a esta situación. En Nicoya, afirma Oviedo, “preguntando yo a los indios que qué significaba aquella señal, decían los sabios e más ancianos dellos, que se habían de morir los indios en caminos, e que aquella señal era camino, que significaba su muerte dellos caminando. Y podíanlo muy bien decir o adivinar, porque los

cristianos los cargaban e mataban, sirviéndose dellos como de bestias, acarreado e llevando a cuestras de unas partes a otras todo lo que les mandaban” (1992:419, t4). Pero no sólo las marcaciones indígenas deben ser descifradas. Reconstituyendo el viaje de Hernando de Soto por la Florida, entrevista a sus compañeros para entender el sentido que le dan a la explotación de los indígenas:

”preguntando el historiador a un hidalgo bien entendido que se halló presente con este gobernador e anduvo con él todo lo que vido de aquella tierra septentrional, que a qué causa, en cada parte que llegaba este gobernador e su ejército, pedían aquellos tamemes o indios de carga, e por qué tomaban tantas mujeres, y éstas no serían ni las más feas; dándose lo que tenían, por qué detenían los caciques y principales, y adónde iban que nunca paraban ni sosegaban en parte alguna: que aquello no era poblar ni conquistar, sino alterar e asolar la tierra e quitar a todos los naturales la libertad, e no convertir ni hacer a ningún indio cristiano ni amigo; respondió e dijo: que aquellos indios de carga o tamemes los tomaban por tener más esclavos o servidores, e para que les llevasen las cargas de sus mantenimientos, e lo que robaban o les daban; e que algunos se morían e otros se huían o se cansaban, e que así había menester de renovar e tomar más; e que las mujeres las querían también para se servir dellas e para sus sucios usos e lujurias, e que las hacían bautizar para sus carnalidades más que para enseñarles la fe” (Fernández de Oviedo 1992:172, t2).

Siguiendo la línea de su preocupación gubernamental, la trama del exterminio opone el “poblar y conquistar”, es decir, pacificar, establecer alianzas, amistades, y evangelizar a los indígenas a la alteración y el asolamiento de “la tierra” —esto es, la población— con el fin de satisfacer los intereses de los conquistadores. Sin embargo, la crítica más compleja a la violencia hispana contra los indios va a desplegarse como la alocución indígena. Tras la captura del hermano de un cacique (Casqui) por las tropas de Hernando de Soto:

“Llegó Casqui al gobernador e dijo desta manera, segund lo refería el intérprete Joan Ortiz e otros indios lenguas que ya el gobernador y los cristianos tenían: ‘¿Cómo, señor, es posible que habiéndome dado la fe de amistad, sin haberte hecho yo ningún daño ni dado alguna ocasión, me querías destruir a mí, amigo tuyo y hermano? Dísteme la cruz para defenderme con ella de mis enemigos, y con ella misma me querías destruir. [...] Agora, señor, dijo Casqui, que nos oyó Dios, por medio de la cruz; que las mujeres y muchachos y todos los de mi tierra se pusieron de rodillas a ella a pedirte agua al Dios que dejistes que

padeció en ella, y nos oyó y nos la dio en grande abundancia, y remedió nuestros maíces y simenteras; agora que más fe teníamos con ella y con vuestra amistad, nos querías destruir aquellos niños y mujeres que tanto quieren a vosotros y a vuestro Dios? ¿Por qué querías usar tanta crueldad sin te lo merecer? ¿Por qué querías perder el crédito y confianza que de ti hicimos, y querías ofender a tu mismo Dios y a nosotros, que por él, tú en su nombre, nos asegurastes y recibiste por amigos y te dimos entero crédito, y confiamos del mismo Dios y de su cruz y la tenemos en nuestra guarda y amparo, y en la reverencia y acatamiento que conviene? ¿A qué fin, a qué propósito te movías a hacer ni pensar una cosa tan agraviada contra gente sin culpa y amigos de la cruz y tuyos?” (Fernández de Oviedo 1992:179, t2).

El dialogo, que continua con un discurso teológico de Hernando de Soto sobre la obediencia y los mandatos del Dios católico, y que termina con las paces entre Casqui y Soto, permite varias lecturas. Desde luego, siguiendo la lógica de Oviedo, es una crítica moral a la violencia hispana en Indias. A su vez, y aunque no es del todo verosímil, se constituye como una suerte de historia ejemplar que explica el sentido de la evangelización en Indias, tanto a los indígenas como a los españoles. Por último, entrega las pautas para comprender la salida que Oviedo propone al problema de la violencia y exterminio de los indígenas, a saber, a evangelización como forma de colonial de gobierno<sup>261</sup>.

Lo anterior no quiere decir que Oviedo no visualice la violencia propia de la evangelización, ni que sea acrítico al actuar de los religiosos en las Indias<sup>262</sup>. Es conocida su cuestionamiento al proyecto de Bartolomé de las Casas que —por motivos ajenos al dominico— fracasa en Cumaná. Pero también, al igual que a los conquistadores, Oviedo suele criticar a aquellos sacerdotes que prefieren acumular riquezas antes que enseñar y evangelizar a los indios en el catolicismo. “Y no dejo de creer que con sancto celo se muevan algunos dellos más que por interés; pero los menos destos padres he visto sin cobdicia, ni menos inclinados al oro que a mí o a otros soldados, ni con menos diligencias procurarlo, pero con más astucia e silencio guardarlo, así porque tienen por devoción que

---

<sup>261</sup> Aun cuando pueda parecer una salida ingenua y colonialista, alejada de los sesudos debates teológicos que las clases doctas desplegaban en el Viejo Mundo como ecos teóricos de la crítica de fray Antón de Montesino, Oviedo no desconocía un debate que, en la práctica, le parecía ineficaz. “Sobre este servicio de los indios ha habido muy grandes altercaciones en derecho entre famosos legistas, e canonistas, religiosos, e perlados de mucha sciencia e conciencia, diciendo si deben servir o no estos indios, e si son capaces, o no; e si esos a quien se encomiendan los tienen con buena conciencia, o no; e con que calidades e limitaciones se deben admitir, o concederse tal tutela. Pero como han seguido muy diferentes en las opiniones en esta disputa, ningún provecho se ha seguido a la tierra ni a los indios” (Fernández de Oviedo 1992:95, t1).

<sup>262</sup> Si, para Oviedo, la política indiana se da tanto en el plano social como en el espiritual, es de pensar que ésta última también se encuentre atravesada por la violencia.

todos les den por amor de Dios, so color de algunas obras pías y de misas que pretenden de decir, e que no pueden cumplir, segund la cantidad, de que reciben las pitanzas adelantadas” (Fernández de Oviedo 1992:411, t2).

En este sentido, Oviedo tiende a ser cauto cuando algún religioso o conquistador se vanagloria de haber evangelizado a miles de indios, pues no duda que la cantidad de indígenas muertos suele ser superior: “sé yo muy bien que aunque los bautizados, que la historia ha dicho, por Gil González e por el padre Bobadilla, son ochenta e quatro mill e quinientas e cincuenta y ocho personas (e quiero que se añadan e atribuyan a cumplimiento de cient mill, con los que en tiempo del capitán Francisco Fernández e de otro se bautizaron), son quatro tantos e más los que se han sacado de la tierra e se han muerto a causa de un nuevo señorío en que están. Pues ved si faltando tanta multitud desta gente, si se han de haber olvidado las cerimonias e todo lo demás, acabándose las vidas” (Fernández de Oviedo 1992:385, t4).

Sin perjuicio de lo anterior, para Oviedo, la incorporación de los indígenas del Nuevo Mundo a la república cristiana sigue siendo un paso necesario para establecer un orden colonial. En este sentido, junto a las críticas—en su *Historia*— también valora cuando ciertas órdenes, como en el caso de Cubagua, dominicas y franciscanas realizan la evangelización apegados a lo que considera los principios morales de su religión cristiana. “Estos dos monesterios hacían mucho bien y caridad a los indios naturales de aquellas tierras, así en lo que tocaba a sus personas, como en lo espiritual, si fueran dignos de lo conocer y rescebir; mayormente que los unos y los otros frailes trabajaban y se desvelaban mucho con grande hervor y amor de caridad con los indios, así para les dar a entender nuestra sancta fe católica e los apartar de sus ritos e ceremonias e idolatrías e viciosas e malas costumbres, como en curarlos de sus enfermedades e llagas con tanta diligencia e amor quanto les era posible, por los ganar e atraer al servicio de Dios y a la comunicación e amistad de los cristianos” (1992:195, t2). Si bien, como ya planteamos, Oviedo mantiene una actitud prudente y desconfía profundamente de la eficacia de la evangelización, cree que en ella se encuentra la clave para salvar a los indios y de paso incorporarlos al orden hispano. Así, busca introducir una distinción entre dos tipos de evangelización a fin de salvar su objetivo. Por un lado, aquella practicada a los adultos, difícilmente efectiva, por el otro, la que se despliega sobre los niños, donde si ve posibilidades de éxito:

“yo tengo hasta agora visto grandísimo número destes indios en treinta y cinco años que ha que tracto estas partes e veo esta generación, e ninguno perfecto cristiano he hallado, entre ellos, de los que ha habido plática e conocimiento con los cristianos (seyendo de edad); mas tengo creído que de los niños que son dotrinados, se salvan muchos por la misericordia de Dios e diligencia de los católicos religiosos cristianos que en esto se ocupan en estas partes. De lo cual resulta grand bien para los méritos de nuestros príncipes, por cuya voluntad muchos más se salvarían (e todos ellos, sin que ninguno se perdiese); pero no puede dejarse de cumplir en esto la providencia de Dios, que sabe ordenar lo que conviene” (Fernández de Oviedo 1992:340, t3).

Nuevamente emerge el Dios católico como agente activo de la evangelización, una imagen que suele vincularse a cierto providencialismo de la obra indiana de Oviedo. En efecto, como gran parte de sus contemporáneos, Oviedo ve en el Nuevo Mundo y su incorporación al ordenamiento de la república cristiana un signo del designio divino sobre el pueblo y los gobernantes castellanos<sup>263</sup>. Sin embargo, si la relación del Dios católico con los españoles se encuentra relativamente clara, no lo es con el mundo indígena. Junto al problema de la evangelización y el de la incorporación de los indígenas al ordenamiento hispano, Oviedo desarrolla en su obra todo un conflicto teológico que, de alguna forma, replica el antagonismo bélico militar. Si la política —como veremos— surge para Oviedo como la resolución de la guerra que los españoles imponen en Indias, la evangelización es una posibilidad sólo después de un conflicto entre el Dios católico y el “Diablo”<sup>264</sup>. Hablando de la Española, afirma Oviedo esperanzado: “ya se desterró Satán desta isla; ye cesó todo con cesar y acabarse la vida de los más de los indios, y porque los que quedan dellos son ya muy pocos y en servicio de los cristianos o en su amistad. Algunos de los muchachos y de poca edad destes indios podrá ser que se salven, si creyeren y bautizados fueren, como lo dice el Evangelio. Así que, salvase han los que guardaren la fe católica e no siguieren los errores de sus padres e antecesores” (Fernández de Oviedo 1992:124, t1).

---

<sup>263</sup> Quizás el pasaje más consistentemente providencialista es el siguiente: “mas como Dios tiene ordenado lo que ha de ser, ninguno puede huir de su juicio. Ni se podrá negar a la ventura de nuestro César tanto e tan poderoso acrecentamiento del Estado a su monarquía, por la liberalidad y clemencia divina. Ni quiso permitir nuestro Redemptor que aquella tierra estoviese más en sus idolatrías, ni dejase de venir a juntarse con la república de los felices cristianos para que su Sancto Evangelio se guarde e florezca tan a gloria e alabanza de la fee católica, como al presente en la Nueva España se ejercita la religión cristiana, por la diligencia de muchos religiosos de todas las órdenes eclesiásticas, y en especial aquellos de la regla e Orden del seráfico e glorioso Sanct Francisco” (Fernández de Oviedo 1992:36, t4).

<sup>264</sup> Es esta simetría de la propuesta de Oviedo la que nos lleva a pensar en una política teológica, donde el éxito de una dimensión se encuentra ligada a la otra.

## Dios, las Indias y el Diablo

La dimensión teológica ocupa un lugar central en la propuesta de ordenamiento político de Oviedo. Si el sentido de la conquista radica en la incorporación del Nuevo Mundo a la república cristiana, la realidad de Dios como actante pasa a ser capital. En la *Historia* de Oviedo, la acción del Dios católico sobre los humanos emerge principalmente bajo dos formas. En la primera, Dios aparece como referente moral de la conducta humana, donde su acción sobre la naturaleza y los hombres apunta en equilibrar las injusticias cometidas. Ante el libre albedrío, la primera dimensión actante de Dios es la justicia divina que si bien también opera sobre los indígenas, maniobra principalmente frente a las conductas de los cristianos. En segundo lugar, y vinculado con lo anterior, el Dios católico de la *Historia* emerge para acoplarse a la épica de la conquista. En la propuesta de Oviedo, Dios se encuentra, junto a su comunidad, en una lucha por erradicar la idolatría satánica de las Indias, ya sea eliminando a los idolatras o convirtiéndolos al cristianismo.

### *Dios como actor de la Historia*

De algún modo, el Dios católico de Oviedo opera como la proyección de su propia moral. Cuando Oviedo emite una crítica hacia los conquistadores, refiriéndose a sucesos históricos que escapan a sus posibilidades de acción, remite a la figura divina como juez de la conducta.

“Yo he visto mucho déstos que por acá piensan que han mucho servido al Rey y pacificado la tierra, y que han rescebido mercedes de Su Majestad, que le han asolado la tierra y robándola; y que habían de estar hechos cuartos. Y veo otros que merecían mercedes y se han quedado sin ellas, o porque no las saben a sí procurar, o porque les faltan esas cautelas y palabras que otros usan, o no tienen dineros ni terceros para las pedir y negociar. Pero tiempo verná en que cada uno será pagado como meresce; y no tengáis duda desto, ni penséis que esta Dios por lo que aquí parece oro y es fruslera: que todo lo ve y todo lo entiende y todo ha de haber su justo galardón, segund viviéramos” (Fernández de Oviedo 1992:402, t2).

Lo que los ojos de la justicia terrena no pueden ver, Dios —pero sobre todo Oviedo— testimonia, juzga y en última instancia condena: “ni yo cumpliría con mi oficio,

perdonando mi pluma tan señalada traición y tan feo atrevimiento, y tan diabólica determinación, en tanto deservicio de Dios y del Rey, y en daño del prójimo, como algunos destos nuevos capitanes perpetraron; puesto que aquel Juez soberano les dio el pago que merecieron” (Fernández de Oviedo 1992:346, t2).

De cierta manera, en su *Historia*, el tópico de la “justicia divina” le permite a Oviedo establecer una coherencia entre su condena moral y el devenir funesto de algunos conquistadores, donde Dios es el agente activo del destino de estos últimos. Así si ante la precariedad de la ley las faltas de los conquistadores amenazan con quedar impunes, sólo la acción positiva de Dios puede enmendar esta situación. Por ejemplo, en la conquista de Cartagena (libro XXVII), Joan Costa “muy lleno de codicia” asola y esclaviza a la población indígena, incurre en el canibalismo, y finalmente muere dramáticamente porque “le trujo Dios desde algunos años a morir allí cerca a manos de los indios de aquella tierra” (1992:137, t3). Por otra parte, en el capítulo XXXIII del libro XIX, Oviedo establece una lista de capitanes de Pedrarias, describiendo sumariamente sus actos (sus pecados) y cómo murieron. Aquí el juicio de Dios y el de Oviedo alcanzan, incluso, cierta indistinción.

“Bien creo yo que algunos capitanes de los que en esta gobernación de Castilla de Oro han andado, no supieron bien obrar, porque nunca lo aprendieron ni usaron; e la culpa e falta que estos tales han obrado acá, tanto y más se deben atribuir al gobernador que los admitió a tal oficio, como al que mal le usó. Otros algunos destos capitanes, que supieron hacerlo bien e no lo hicieron, éstos tengo por diabólicos; puesto que algunos otros (que fueron los menos en número) son dinos de loor. Y así, con los unos e los otros ha tenido Dios tan particular cuenta e aviso, como sus fines e vidas lo han mostrado. Pero porque este juicio e castigo esté más manifestó para corrección de los presente e por venir, lo digo así” (Fernández de Oviedo 1992:343-4, t3).

Pero la justicia del Dios de Oviedo no sólo se expresa en la muerte trágica de los conquistadores. Con cierta sofisticación, Oviedo lee en los pequeños detalles el operar ecuánime de un Dios compensador. Luego de describir la violencia ilegítima que Joan de Ayora ejerce contra los indígenas, y de la carestía de comida que intencionalmente provocaba a sus soldados —al no entregarles provisiones guardadas en una casa—, plantea que “viendo Dios el poco servicio que Él y el Rey recibían de aquellos bastimentos, permitió que, pues con ellos no eran socorridos los pobres, e se caían los hombres muertos de hambre por las calles, que se pegase fuego a aquella casa del

Toldo, donde estaban los bastimentos” (1992:235, t3). No es difícil ver como la moral a la que responde el Dios católico de Oviedo se condice con ciertas nociones gubernamentales que ya hemos notado en la *Historia*: el exterminio de la población indígena, la merma de la población colonizadora, la codicia excesiva de los conquistadores, todas acciones que van en desmedro de la incorporación de Indias a la república cristiana, son ajusticiadas por un Dios omnipresente.

De un modo similar ocurre cuando las rebeliones hispanas ilegítimas —desde luego, ilegítimas para Oviedo— asesinan a sus gobernadores. Ante la carencia de una institucionalidad clara, en las fronteras de la expansión hispana, la existencia de una justicia es en última instancia un problema de la acción divina: “verá [el lector] la justicia de Dios, y la cuenta que tuvo para punir en esta vida a todos los que fueron en se la quitar [a Diego de Nicuesa]; y así se debe presumir que como justo y misericordiosos se hobo Dios con los delincuentes, y con el que padesció, sin lo merescer, a los que tan cruda y despiadadamente le echaron en un bergantín, con otros trece hombres, por la mar, donde nunca más parecieron ni se supo del ni dellos cosa cierta” (1992:204, t3). Algo similar ocurre con la muerte de Bastidas en Santa Marta: “oid los que leéis, y veréis cómo tiene Dios cuidado de su justicia, y de qué forma se efectuó, con notable castigo en los que fueron en la traición y muerte del gobernador Rodrigo de Bastidas” (1992:74, t3). En ambos casos, la justicia divina se despliega en una dimensión pedagógica. Oviedo llama la atención del lector a fin de remarcar el hecho que ante la ausencia de una justicia real (del reino) opera la de Dios. Existe, por lo tanto, una preminencia de esta última por sobre aquella; lo que queda demostrado cuando Oviedo se refiere un juez de la Española que, por no desempeñar bien su cargo, insta a la rebelión del cacique Enrique: “Porque tiene Dios cargo de punir e castigarlos que los jueces del suelo disimulan y no castigan, y aun a las veces se ejecuta su divina sentencia en los mismo jueces, como le aconteció a éste” (Fernández de Oviedo 1992:126, t1).

Pero los públicos de la pedagogía son múltiples. Como recuerda muchas veces Oviedo, uno de los destinatarios de la *Historia* son los españoles que, desde la península, piensan migrar al Nuevo Mundo. Así, la figura de la justicia divina opera también como una pedagogía que enseña, a la distancia, que en las Indias Dios castiga los delitos que la justicia humana omite: “no ignore alguno cuan justo es Dios, si atento estuviere el letor en esta historia, por ella verá como pagaron sus delictos los que los cometieron, por mostrar la justicia divina a los ojos mortales” (1992:243, t3). Asimismo, Oviedo se preocupa de instruir a los conquistadores sobre la infalibilidad de la justicia divina: “no le displacerá

saber e oír cómo castiga Dios lo mal hecho. [...] Ni a vosotros, capitanes, haceros inocentes de tantas muertes como por vuestra industria y propio interés, pospuesto el temor de Dios, habéis causado a indios e a cristianos; pero mirad que, aunque engaños al Emperador e a los señores de su Real Cuarto de Indias con vuestras cartas e testimonios, que hacéis sinar a un escribano de manga y loco, y proveéis sin conciencia, que tomáis a vuestro propósito, no podeis engañar a Dios” (Fernández de Oviedo 1992:186, t3).

Aunque es su forma más recurrente en la *Historia*, la justicia divina no sólo aparece como algo negativo, como venganza de las injusticias cometidas por los hombres. A momentos Dios interviene no para castigar, sino para salvar a sus creyentes de la desgracia. El libro de los Naufragios, escrito originalmente como el final de la primera parte, y luego desplazado hacia el final de la totalidad de la *Historia* (el libro L), encierra este sentido teológico. En la *Historia* de Oviedo, el naufragio opera como un juicio ante Dios, donde los “buenos cristianos” naufragan y se salvan, mientras los malos perecen ahogados. Por ello el relato del naufragio suele estar marcado por la presencia de signos cristianos: “si Dios no permitiera que aquel poco de pan se reservase para tantos, por mostrar más su grandeza, e porque no se olvidasen entre aquesta gente aquellos pocos e peces e poco pan con que hartó Dios tanta gente” (Fernández de Oviedo 1992:313, t5). Pero la referencia simbólica no es más que un inicio, en su núcleo el proceso del naufragio se encuentra enmarcado en un conflicto agonal. Como iremos perfilándolo, la dimensión activa del Dios católico se expresa con mayor fuerza en la lucha que éste sostiene contra la imagen de lo diabólico que, para Oviedo, inunda las Indias<sup>265</sup>. Si el naufragio es un juicio ante Dios, el trayecto que lo antecede ocupa el lugar de la prueba espiritual.

“He llamado a Nuestro Señor e a su gloriosa Madre, paresía que el profundo de las aguas subían para arriba, e como aquellos pecadores decían: ‘¡Oh, Madre de Dios, Virgen María!’ e con lágrimas e grand atención pedían su socorro, oyeron en el aire decir: ‘¡Qué la queréis? ¿Qué la queréis?’ E así replicarlo algunas veces a los demonios, los cuales afirman sin dubda haber algunos visto. [...] Pero para que los que no han navegado sepan que esto no es cosa nueva a nuestro común adversario, diré en el siguiente capítulo otro caso no de menor peligro, y en que el maldito Lucifer no puso menos diligencia que en lo

---

<sup>265</sup> Este conflicto agonal se encuentra en el núcleo del planteamiento político teológico, por el cual el Viejo mundo replica espiritualmente la conquista del Nuevo.

que tengo dicho, para que los católicos vean cuán acordada debe estar en sus corazones continuamente la Madre de Dios” (Fernández de Oviedo 1992:320, t5).

De cierta manera el naufragio se transforma en la encarnación del milagro, por el cual es posible ver la acción directa de Dios sobre los cristianos: “lo que le sucedió al licenciado Zuazo, que sin duda es un espejo de ejemplos e miraglos que obró Dios con él en lo que está dicho e adelante se dirá” (1992:402, t5). En este sentido, el naufragio es la contraparte de la pedagogía divina del castigo, mediante el cual se hace presente el poder soberano de Dios sobre la vida y la muerte: “como la novedad del naufragio que agora diré, es tan reciente y extremado, no puedo excusarme ni dejar de le poner aquí, para que los fieles cristianos, con esta lección den gracias de Aquel en cuya mano está la muerte e la vida de los hombres; e aun la porque me parece que ningún católico puede oír tal lectura, sin que le tiemble la barba, si no está muy desacordado de sí, o no ignora que es mortal e que continúa su curso para ir a para en el fin que todos ignoran e ninguno debe dejar de tener” (1992:402, t5). En última instancia, el náufrago es aquel que ha sido puesto ante el tribunal y ha sobrevivido al juicio de Dios: “e débese creer que por su buena vida e méritos le quiso Dios poner en el peligro que es dicho, e para ayudar a los que con él se hallaron, porque segund se supo de otras personas, hizo mucho al caso su buen ánimo y esfuerzo, para la salvación de todos; e *super omnia*, el auxilio divino” (Fernández de Oviedo 1992:404, t5)<sup>266</sup>.

Ahora bien, la presencia activa de Dios no necesariamente es directa. Como veremos, en la propuesta de Oviedo, la intervención divina en la conquista bélica del Nuevo Mundo casi siempre se encuentra mediada por la figura del apóstol Santiago. Igualmente, los naufragios están mediados por santos, vírgenes y demonios, que replican en una escala menor la disputa en el Nuevo Mundo del Dios católico frente al Diablo: “e vieron diablos muy fieros y espantables puestos a la proa e popa de la nao, e oyeron en el aire que decía uno de ellos: ‘Tuerce la vía’; como que debiera otro tal estar sobre el timón

---

<sup>266</sup> La versión que transcribe Oviedo del viaje de Orellana por el río Marañón da cuenta, en primera persona, de la idea de una intervención/prueba divina: “Plugo a Jesucristo ayudarnos e favorecernos, como siempre ha hecho en todo este viaje que habemos traído como gente perdida, sin saber dónde estábamos, ni que había de ser de nosotros. Así que, muy particular e generalmente se conoció que usó Dios con nosotros de su misericordia; pues sin entender ninguno cómo se hizo, la Majestad Divina, con su inmensa bondad e providencia, nos remedió e socorrió de manera que el bergantín se detuvo sobre un palo, hasta tanto que se pudo hallar por dónde entraba el agua, e se pudo atajar con ropa hasta vencerla e agotarla; e a un mesmo tiempo se salvó el bergantín e huyó la gente de guerra, e hobo lugar de varar el bergantín en tierra para adobar la tabla quebrada. Y en tanto que esto se hacía estovieron los españoles restantes en reguardar e sobre aviso. ¡Oh inmenso e soberano Dios, cuántas veces nos vimos en trances e agonías tan cercanas a la muerte, que sin tu misericordia e poder absoluto era imposible bastar fuerzas ni consejo humano para quedar con las vidas!” (Fernández de Oviedo 1992:398, t5).

e gobernalle, dando estotro a la salvación de aquella gente para que se anegasen. El cual respondió: 'No puedo.' E desde a poco oyeron otra voz que decía: 'Échala a fondo; anégala. 'Respondió otra voz, diciendo 'No puedo, no puedo.' E torno a replicar el que parecía que mandaba: '¿Por qué no puedes?' E aquella maldita voz dijo: 'No puedo, que va aquí la de Guadalupe'." (1992:321, t5). Del mismo modo, en la salvación de los náufragos, en la ejecución de los milagros, la acción de Dios suele estar mediada por los santos que interceden frente a los humanos: "e le dijo que era Sancta Ana, Madre de la Madre de Dios, y que le había preguntado por el licenciado, que dónde se estaba, y que le había respondido la muchacha, señalando con el dedo: 'Helo allí, Señora'; a la cual replicó: 'Pues dile que se pase a la otra isla que parece a la banda Poniente, e que allí yo le daré agua que se puede beber; y que no morirá en estos desiertos'" (Fernández de Oviedo 1992:330, t5).

#### *La acción de Dios como antagonismo*

Fiel a su tradición, Oviedo debe hacer consistente la realidad indiana con la historia mitológica del cristianismo. De este modo, si para Oviedo las Indias son identificadas con las Hespérides, la presencia previa del cristianismo en el Nuevo Mundo es un hecho deducible de la historia del cristianismo, pues: "la Santa Iglesia ya ha predicado en todas las partes del mundo el misterio de nuestra Redención. Así que estos indios ya tuvieron noticia de la verdad evangélica,[...] puesto que de nuestra santa fe católica acá hobiesen habido noticia los antecesores destos indios, ya estaba fuera de la memoria desta gente" (1992:30, t1). Por lo mismo, la labor evangelizadora no consiste en introducir un saber nuevo, sino volver a trabajar sobre lo olvidado, para desplazar al Diablo del espacio indiano: "tornando a cultivar estas tierras, tan apartadas de Europa, la sagrada pasión e mandamiento de Dios y de su Iglesia católica, donde tantos millones de animas gozaban, o mejor diciendo, tragaban el infierno; y donde tantas idolatrías e diabólicos sacrificios y ritos, que en reverencia de Satán se facían muchos siglos habían, cesasen; y donde tan nefandos crímenes y pecados se ejercitaban" (Fernández de Oviedo 1992:31, t1).

Como intentaremos mostrar, para la *Historia* de Oviedo, la ocurrencia de Dios en las Indias está marcada por el conflicto agonal que sostiene contra las fuerzas diabólicas

de Satanás a fin de evangelizar la población indiana<sup>267</sup>. Aunque más adelante tengamos que volver a la dimensión estrictamente bélica de la conquista, la evangelización representa también una traducción a la violencia humana del conflicto entre Dios y el Diablo. En este sentido representa otra dimensión de la violencia que antecede la instauración de un ordenamiento político y hace parte de lo que hemos venido refiriendo como política teológica. Así, si bien el plan gubernamental de Oviedo tiende a rechazarlas, las muertes de conquistadores son ponderadas en la clave de una incorporación de la población indiana a la república cristiana. “Porque, en la verdad, aunque con muerte de muchos españoles, estas tierras se calan e pasean, no es sin mucho bien e provecho para otros, e muy señalado para ensalzamiento de la fe nuestra y para que Jesucristo e su bautismo se pregone e aumento, e se sirva Dios donde tantos siglos ha estado olvidado, e se salven algunos destos indios en nuestros días, y muchos más con el tiempo adelante” (1992:416, t2). Por otra parte, y con la misma finalidad, Oviedo acepta —no sin criticar la codicia hispana— el exterminio de indígenas de la Española como un acto de la divinidad.

“Y agora que son acabados, podrán estos padres religiosos, como avisados de la experiencia que tienen de las cosas que aquí han pasado, mejor decidir y determinar lo que conviene hacerse con los otros indios que están por sojuzgar en aquellos muchos reinos e provincias de Tierra Firme: que para mí, yo no absuelvo a los cristianos que se han enriquecido o gozado del trabajo destos indios, si los maltrataron o no hicieron su diligencia para que se salvarsen. Ni quiero pensar que, sin culpa de los indios, los había de castigar e casi asolar Dios en estas islas, seyendo tan viciosos e sacrificando al diablo, e haciendo los ritos y ceremonias que adelante se dirán” (Fernández de Oviedo 1992:69, t1).

Pero no es la dimensión terrenal lo que ahora nos interesa. Aunque en el fondo es indisociable de la acción humana, a momentos Oviedo plantea la existencia relativamente autónoma de un conflicto teológico entre Dios y el Diablo, cuyo campo de batalla es el

---

<sup>267</sup> Relatando el dialogo entre Francisco Pizarro y Atahualpa, Oviedo reseña esquemáticamente la perspectiva hispana del conflicto teológico: “le dijo e hizo entender por la lengua que todos aquellos sus dioses eran brujería, y el diablo que los tenía embaucados e les hacía entender e creer aquellos desvaríos e otros por llevarlos a su total perdición, como había llevado a todos los que en aquellas tierras habían vivido en la vida que vivían; e que no hay otro Dios verdadero sino el de los cristianos, que crió el cielo e la tierra, e a todos los hombres del mundo, e todas las otras cosas que en él hay, e a él han de conocer e tener por Dios, e recibir agua de bautismo, e cumplir lo que Dios manda; e que haciéndolo alcanzarían su reino y en esta vida les daría los bienes temporales, e no se perderían ni irían a los infiernos, donde para siempre están ardiendo en fuego todos sus antepasados que han tenido tal opinión, sirviendo al diablo, e le han hecho aquellos sacrificios e ofrendas e templos que decía. Lo cual todo de ahí adelante había de cesar, porque a eso le había enviado acá el Emperador Rey e señor de los cristianos e de todo ello” (Fernández de Oviedo 1992:63, t5).

espacio y la naturaleza indiana. Así, por ejemplo, tras el paso de un huracán en la Española, la descripción del paisaje sólo puede hacer sospechar de la intervención del Diablo: “no son, pues, los árboles que están así arrancados, poca cosa para admirar su grandeza, y ser grosísimos muchos dellos; pero, demás deso, es cosa para maravillar verlos tan desviados e apartados, algunos, de donde fueron criados, e con sus raíces trastornados unos sobre otros, de tal forma trabados e apilados y entretejidos, que luego parece, como he dicho, ser artificio e obra en que ha entendido el diablo o parte del infierno, e no hay ojos de cristiano que sin espanto lo pueda ver” (1992:148, t1). Aunque en la cita la referencia a lo diabólico es débil, la asociación de Satán con los huracanes es recurrente en la *Historia*<sup>268</sup>. Asimismo la solución a la que llega Oviedo y la comunidad, planteando la dimensión activa del Dios católico en una lucha por disputar el espacio al Demonio:

“créese, e afirman los devotos cristianos, e la experiencia lo ha demostrado, que después que el Santísimo Sacramento se ha puesto en las iglesias e monasterios desta cibdad, e de las otras villas desta isla, han cesado estos huracanes. Desto ninguno se debe de maravillar, porque, perdiendo el señorío destas tierras el diablo, e tomándolas Dios para sí, permitiendo que su sagrada fe e religión cristiana e ella sea plantada y permanezca, diferencia ha de haber en los tiempos, e en las tempestades e tormentas, y en todo lo demás, tan sin comparación, quanto es el caso mayor; pues que la potencia de nuestro Dios es infinita, e por su misericordia e clemencia, después acá, cesaron estos peligros y espantables huracanes o tempestades” (Fernández de Oviedo 1992:145, t1).

Al igual que los humanos con la evangelización, la naturaleza es un cuerpo susceptible de ser doblegado por poder divino. En términos generales, Oviedo plantea una preminencia de la divinidad frente la Natura<sup>269</sup>, sin embargo le concede cierta autonomía que permite, en última instancia, ser un espacio en disputa por las fuerzas sobrenaturales. A propósito de las hormigas del Nuevo Mundo, Oviedo narra la historia de una plaga que atacó Santo Domingo que estuvo a punto de “despoblar” la isla: “viéndose

---

<sup>268</sup> “El auctor destes delictos, que es el tiura, que la manera que les aparece cuando les habla por su tequina, de aquella mesma forma le pintan de colores e de muchas maneras, e tal le hacen de oro de relieve, o entallado en madera, muy aceptable e feo, e tan diverso como lo suelen acá pintar nuestros pintores a los pies de Sanct Miguel Arcángel o del Apóstol Sanct Bartolomé, o en otras parte donde más temeroso le quieren figurar. Asimesmo, cuando el tiura los quiere espantar, promételes el *huracán*, que quiere decir tempestad o tormenta de agua e viento, la cual hace tan grande que derriba casas, e arranca muchos e grandes árboles, les hace mucho daño en sus heredades e fructos” (Fernández de Oviedo 1992:338, t3).

<sup>269</sup> “Cierta cosa es, que manifiestamente yerra aquel que a la Natura le da gracias, ni se maravilla de cosa que obre, sino a sólo Aquel que la ordenó e compuso de tal manera, que ella pueda naturalmente obrar aquello que, por acaecer raras veces, nos parece milagro” (Fernández de Oviedo 1992:186, t1).

los cristianos que en esta isla viven tan molestados de la multitud de las hormigas, acordó esta cibdad de escoger un sancto por su defensor [...] abrió un libro del catálogo de los sanctos, para que esta cibdad e isla toviere por abogado contra esta plaga de las hormigas el sancto o sancta que Dios diese por suerte. E cayó al gloriosos Sanct Saturnino” (1992:77, t2). La elección de santo patrono termina milagrosamente con la plaga, Dios nuevamente doblega la naturaleza, pero lo hace en despecho de la fe nativa (idolatra, y eventualmente diabólica)<sup>270</sup>, con lo cual, como no deja de repetir Oviedo, “enmudecieron los ídolos, y que en estas partes todo los indios fueron idolatras. De que se colige que significa la advocación deste sancto, que quiere Dios que sea confundida e disipada la idolatría en estas partes, e su sancto nombre e católica fe ensalsada a su loor e alabanza; y que en esto entiendan e se ocupen los católicos, para que todas las plagas cesen y la ira del Señor se mitigue e aparte de nos” (Fernández de Oviedo 1992:78, t2).

Aunque Oviedo reconoce cierta diversidad de religiones indianas (identificando, por ejemplo, nombres locales para la divinidad y los sacerdotes), su monoteísmo le impone englobar todas bajo un único esquema, en el que cohabita un solo Dios y un Diablo, guardián de las Indias<sup>271</sup>, que engaña a los indígenas impidiéndoles acceder a la verdadera divinidad:

“pero comúnmente en todas las Indias conoscen que hay un Dios Todopoderoso, e aquéste, por diversos nombres e diferentes maneras, tracan de él, e sienten como idólatras, y envueltos en innumerables errores que el diablo les da a entender; el cual tiene mucha parte en ellos, como en gente desapercibida e apartada, e sin defensa para su salvación, sin conocimiento de la fe y verdad de la pasión de Cristo, Nuestro Redemptor; pero con su misericordia e con la conversión de los cristianos se convertirán, e querrá Dios que se salven e le quite a Satanás la jurisdicción que tienen allí de tantos siglos usurpada, tragando tan incontables ánimas, si la cobdicia de los que con los malos usos que en otras partes de aquestas Indias han usado los conquistadores, que mejor se pueden decir despobladores e disipadores de las tierras nuevas, en que sus pecados lo han traído a hacer mal fin, la mayor parte de los tales milítes” (Fernández de Oviedo 1992:359, t3).

---

<sup>270</sup> Ya nos hemos referido, en el capítulo anterior (en el apartado dedicado a los rituales de posesión), a la destrucción masiva de ídolos y la sustitución de los espacios de culto indígena por el culto cristiano, por lo que no ahondaremos más en el tema. Solo creemos necesario puntualizar que en su obra indiana Oviedo no realiza una clara distinción entre ídolos indígenas y el Diablo como figura antagónica de Dios.

<sup>271</sup> Oviedo cita una historia de Ovidio en que un dragón que cuida el árbol de manzanas de oro del rey Atlante para hacer un paralelo con las Indias: “pero no creo yo que con menos guarda están aquestas otras riquezas que en estas partes buscan los hombres. Y el dragón que las guarda es el diablo que nunca duerme” (Fernández de Oviedo 1992:414, t2)

Si bien como veremos, para Oviedo las políticas indianas emergen en parte de una conquista bélica de las Indias, la incorporación de éstas a la república cristiana se juega básicamente en el plano teológico: es la fe producto de la conversión la principal arma que puede expulsar al Demonio de sus dominios Indiano.

Ahora bien, en la *Historia* de Oviedo, el conflicto teológico establece un modelo especular, donde la tradición cristiana es replicada invertidamente en el Nuevo Mundo. Así, frente a la república cristiana, el olvido de la palabra de Dios ha conducido —para Oviedo— a la instauración de una república infernal: “ved, lector, qué ceremonias les da a entender el diablo que son grandeza e de honrosa reputación, porque cada día crezca la república infernal e no falten homicidios con que se vierta sangre humana, e se ofrezca al demonio en sacrificio. De lo cual el huelga mucho” (1992:189, t1). Al igual que la república cristiana, la infernal se estructura mediante una serie de ministros que interceden ante el Diablo y entregan una palabra oficializada: “este piache es entre aquella gente muy reverenciado e obedecido, como suelen los cristianos acatar un cardenal y mucho más, porque los indios tienen a estos por sus sanctos e por personas divinas o que no pueden errar; e dales a entender que el demonio es señor del mundo, e que todo lo que quiere puede, e que en su mano e voluntad están sus vidas, e todo lo que es hecho e criado señorea; e así, a su diabólico propósito usa destas gentes por vía de estos sus ministros piaches” (1992:162, t3). Asimismo, y haciendo eco del imaginario de la reconquista, la república infernal también posee sus propios espacios sacralizados: “aquel señor que es muy poderosos y señorea una grand población, e que tiene unas casas grandes de adoración, o mezquitas, donde ciertos días de la semana se hacen ciertas ceremonias” (1992:37, t3). De este modo, el tratamiento que le da Oviedo a las religiones indianas se vuelve —aunque con signo negativo— extremadamente similar al propio discurso religioso occidental:

“no he hallado en esta generación cosa entre ellos más antiguamente pintada ni esculpida o de relieve entallada, ni tan principalmente acatada e reverenciada, como la figura abominable e descomulgada del demonio. [...] Y en madera, y de barro y de oro, e en otras cosas, cuantas ellos pueden, lo esculpen y entallan, o pintan, regañando y ferocísimo, como quien él es. Al cual ellos llaman cemí, y a éste tiene por su Dios, y a éste le piden el agua, o el sol, o el pan, o la victoria contra todos los enemigos, y todo lo que desean; y piensan ellos que el cemí se lo da cuando le place; e aparecíanles fecho fantasma de noche. [...] les daban a entender que el cemí es señor del mundo e del cielo y de la tierra y de todo lo demás” (Fernández de Oviedo 1992:112, t1).

Desde luego, lo anterior se vuelve problemático siempre que —al margen de la carga negativa— las religiones indígenas replican cierta argumentación que propio Oviedo desarrolla. Como vimos en el punto anterior, el Dios de Oviedo es un ente susceptible de modificar su comportamiento frente a la acción humana. Ante una actitud impropia de la providencia, como la muerte de españoles en Indias, Oviedo introduce la idea de la justicia/venganza divina. Si la justicia divina es parte de la teodicea que propone Oviedo para el Dios católico, su explicación de las religiones indígenas se hace parte del mismo principio.

“E háceles entender que por su deidad, e como señor e movedor e disponedor de todo lo que es e será, sabe las cosas que están por venir; e díceles que él atruena e hace llover, e guía los tiempos, e les da o quita los frutos en las plantas e hierbas e árboles, y en todo lo que sustenta las criaturas. Pues como muchas veces ven que, en efecto, así acaesce como se lo ha prenosticado algunos días antes, dánle crédito en todo lo demás. [...] E cuando Dios dispone lo contrario que el diablo ha dicho al tequina y el tequina a otros, e les miente, dales a entender que ha mudado la sentencia por algún enojo o achaque que a él le parece, como aquel que es suficiente maestro de engaños con los mortales, en especial con la gente tan pobre e desapercibida está de defensas contra tan grande adversario, al cual ellos llaman *tuirá*” (Fernández de Oviedo 1992:314, t3).

La postura de Oviedo frente al antagonismo teológico empieza mostrando una suerte de simetría. Al igual que el Dios católico, el Diablo posee para Oviedo una existencia real. En este sentido hasta el propio Oviedo “cree” en el Diablo. Desde luego no de un modo devocional, pero sí como ente actante del plano divino. Luego, el problema de la religión es un tema de atribución de la fe<sup>272</sup>. Si esto es así, en principio no hay nada que indique que la opción de Dios es cualitativamente mejor que la Diablo. Por ello Oviedo debe introducir la asimetría, es decir, la idea de una verdad/mentira de las divinidades sin un contenido específico.

---

<sup>272</sup> De algún modo, para Oviedo la atribución de la fe, la devoción de los creyentes, mantiene una relación directa con el poder de la divinidad. Por ello, Oviedo justifica el saqueo de oro por parte de los españoles a fin de que éste no caiga en manos del Diablo: “todavía tomaron sesenta mil castellanos, poco más o menos, en los santuarios o casas de oración del pueblo; de que conocieron los nuestros cuán devota es aquella gente desa tierra en sus idolatrías, pues tanto oro se hallaba en sus oratorios, pues se halló en el pueblo de Tunja, en el desbarato dél y de sus santuarios, e allí otra mucha cantidad de oro. Pero el historiador, por mayor devoción nota y tiene la de aquellos nuestros españoles para recoger e saquear esos tesoros, que la de los indios para allegarlo; y pues ya sus dueños lo habían dado al sol o al diablo, idolatrando, mejor era que hobiesen los que lo tomaron que los que lo dieron en tan mala limosna o devoción” (Fernández de Oviedo 1992:118, t3).

“Este piache dicen que habla con el diablo, y afirman los indios que le oyen hablar con él; pero que ellos no saben con quién habla, ni ven a quien habla, ni entienden lo que habla, porque aquel lenguaje en que razonan, no lo entienden ellos. Y después que han hablado, les dice el piache lo que le ha dicho el diablo, y que todo aquello que el piache dice que le ha dicho que haga, aquello hacen sin falta alguna. Y estando el gobernador informándose de esto, dijo a los indios que no hiciesen nada de lo que aquel piache les dice, porque aquel que habla con él es el diablo, y los engaña y no les dice verdad, y que andaba por los llevar al fuego eterno; y así, por las mejores palabras que el gobernador podía, les daba a entender la verdad de nuestra fe, e les amonestó que no creyesen en nada de aquello, e que fuesen cristianos e creyesen en Dios trino e uno e Todopoderoso, e que se salvarían e irían a la gloria celestial. E con estas e otras mucha e buenas amonestaciones se ocupaba muchas veces este gobernador para enseñar los indios y traer a conocer a Dios, e convertirlos en su sancta Iglesia y fe católica. (Fernández de Oviedo 1992:162, t3).

Si el conflicto teológico indiano está compuesto por dos actores especularmente simétricos y opuestos, la estrategia de Oviedo se va a orientar a racionalizar la devoción al Diablo como un mal creer, como un cree mentiroso. Pero la idea de una mentira no remite a la inexistencia de la divinidad, pues Oviedo no duda en que el Diablo es real; la mentira más bien se refiere a que el contenido no estaría prefijado por la divinidad —no habría una “verdad” sobre el Mundo— sino que éste se acomodaría a los intereses de los gobernantes, a fin de atraer más fieles a la república diabólica.

“No es aqueste error que es dicho, sólo el que los indios tienen, porque ellos acatan y temen mucho al diablo, al cual dicen y afirman los boratios que le ven y hablan muchas veces. [...] Estos *boratios* son como sacerdotes suyos, y en cada pueblo principal hay un boratio, y le preguntan si lloverá o si el año será seco o abundante. [...] Y el boratio dice que él les responderá en habiendo su consulta con el diablo. [...] y después que ha salido, dice: aquesto me dijo el diablo, respondiendo a las preguntas que le han hecho, segund los deseos de aquellos a quien quiere satisfacer; y por este trabajo le dan alguna joya de oro e otras cosas al boratio” (Fernández de Oviedo 1992:32, t3).

De este modo, la propuesta de Oviedo debe desplegar toda su asimetría, siempre que su racionalización de las religiones indianas podría igualmente ser aplicada al catolicismo. En principio, y desde una perspectiva moderna y agnóstica, el contenido del

mensaje divino siempre busca —como plantea Oviedo— satisfacer los deseos de los grupos de poder. Algo similar ocurre con la crítica a la trascendencia de los muertos (que también puede ser extrapolada al mundo católico). Ante la costumbre de enterrar a sus muertos con alimento para que lleven a la otra vida, Oviedo intenta revelar el truco: “yo le repliqué que mirase como el taira los engañaba, e todo lo que les daba a entender era mentira, pues que aquellos indios nunca habían llevado el maíz ni la macana, y estaba allí podrido, e que ya no valía nada ni había sembrado nada en el cielo” (Fernández de Oviedo 1992:338, t3).

Pero la racionalización de las religiones indígenas como estrategia evangelizadora no opera siempre “racionalmente”. Relatando la conquista del Perú, Oviedo cita a Hernando Pizarro quien, en un intento de desmontar la creencia indígena, recurre a la violencia (a la tortura, en su sentido moderno) para que los sacerdotes indígenas confiesen la simulación divina.

“Para entrar al primero patio de la mezquita [dice Pizarro], han de ayudar veinte días; para subir al patio de arriba, han de haber ayunado un año. En este patio de arriba suele estar el obispo; cuando suben algunos mensajeros de caciques que han ayunado su año, a pedir al dios que les dé maíz e buenos temporales, hallan el obispo cubierta la cabeza e asentado. Hay otros indios que llaman pajes del dios. Así como estos mensajeros de los caciques dicen al obispo se embajada, entran aquellos pajes de diablo dentro a una camarilla, donde dicen que hablan con él, e que el diablo les dice de qué está enojado de los caciques, e los sacrificios que se han de hacer, e los presentes que quiere que le traigan. Yo creo que no hablan con el diablo, sino que aquellos servidores suyos engañan a los caciques por servirse dellos; porque yo hice diligencia por saberlo, e un paje viejo de los más privados de su dios, que me dijo un cacique que había dicho que le dijo el diablo que no hobiese miedo de los caballos, que espantaban e no hacían mal, hícele atormentar y estuvo rebelde en su mala secta, que nunca de él se pudo saber nada más de que realmente le tienen por dios. Esta mezquita es tan temida de todos los indios, que piensan que si alguno de aquellos servidores del diablo le pidiesen cuanto tuviese e no lo diese, había de morir luego. Y segund paresce, los indios no adoran a este diablo por devoción, sino por temor” (Pizarro en Fernández de Oviedo 1992:89, t5).

Ahora bien, más allá de las estrategias racionales que buscan justificar la diferencia entre Dios y el Diablo, es interesante notar cómo Oviedo introduce en su *Historia* voces indígenas que, de algún modo, cuestionan, invierten o anulan la asimetría divina. El caso más claro y extenso que registra Oviedo ocurre cuando el licenciado

Alonso de Zuazo queda, delegado por Cortés, a cargo de la Ciudad de México. Tras escarmentar indígenas que supuestamente planeaban una revuelta, Zuazo tuvo

“especial intento a destruir todos los ídolos de aquellas gentes idólatras e salvajes; de lo cual ellos se maravillaban mucho del atrevimiento de este hombre, viendo que con tanta determinación e facilidad, sin otro temor o respecto, les quemaba e disipaba sus dioses. Y muy espantados de esto, como si destruyera el cielo o quemara la tierra con sus habitantes, se juntaron un día aquellos indios más principales; e habido entre ellos su acuerdo, enviáronse cuatro hombres de los más autorizados e sabios de ellos de aquellas provincias, a saber del licenciado por qué causa se les hacía tan temeraria violencia e cosa tan desacatada; e dijéronle que qué era la razón por que les destruía sus dioses, que les daban de comer e de beber, e les daban victoria en la guerra contra sus enemigos, e les multiplicaban sus hijos y generación, y el agua, cuando les faltaba, e la salud en sus enfermos-, e que ellos vían que los cristianos tenían ídolos e imágenes, a quien adoraban e servían e acataban. E cuando esto decían, estaba una imagen de Sanct Sebastián a la cabecera de la cama del licenciado, pintada en un papel; e diciendo lo que es dicho, aquel que proponía, señaló con el dedo poniendo aquella imagen por ejemplo, que el licenciado tenía aquélla por veneración, e que así ellos decían que ellos tenían en estima a sus imágenes e ídolos” (Fernández de Oviedo 1992:347, t5).

En el diálogo con Zuazo los sabios mexicanos más que cuestionar el panteón católico, intentan entablar una homologación entre las diversas imágenes religiosas. Desconcertado por la abstracción indígena, Zuazo vuelve a plantear la asimetría, respondiéndoles que los españoles no adoran las imágenes sino lo que representan, por lo cual —en un acto lleno de teatralidad— destruye la imagen de San Sebastián. “Mas como los indios oyeron lo que es dicho, sonrióse el uno de ellos hacia la lengua, e díjole que no creían que el licenciado los tenía por tan necios: que ellos bien sabían que aquellas imágenes las hacían los *amautecas* (que quiere decir maestros), e así también hacían las suyas, e que no las adoraban ellos en cuanto imágenes, salvo como nosotros, por el sol e por la luna e por aquellas lumbres e influencias que habían en el cielo, e de donde venía la vida, como decía el licenciado, e venía la muerte e todas las otras cosas, etc.” (1992:348, t5). El argumento indígena, registrado por Oviedo, es impecable; la simetría (de la que, como vimos, el propio Oviedo da cuenta) permite a los sabios mexicanos igualar el estatus de sus divinidades con las católicas, evidenciando la irracionalidad de la destrucción sistemática de ídolos.

Ante este planteamiento Zuazo queda confundido, viéndose obligado a introducir el argumento providencialista por el cual Dios, creador del cielo y la tierra, seleccionó a los españoles (/los europeos) como pueblo elegido. El argumento no convence a los sabios indígenas, por lo cual Zuazo plantea la idea de la trascendencia de los muertos en forma de los espíritus, a la que si adscriben al vincularlos a la noción de *antetonal*. Es aquí cuando Zuazo busca restituir la asimetría, mediante la subordinación de éstos al Dios católico: “entonces mandó a la lengua que les dijese que Dios Todopoderoso había creado aquellos espíritus de que suso se dijo, a los cuales, por su desobediencia, los abatió Dios debajo de la tierra y en el infierno, donde siempre arden” (1992:249, t5). Pero la jugada va un paso más allá cuando vuelve plantear el antagonismo en los nuevos términos: “las imágenes que nosotros tenemos, son de Dios e de sus amigos que tiene consigo en su gloria, e que las que ellos tenían e adoraban, eran de los mesmos diablos condepnados, que tienen por condición, por la envidia grande e causa que es dicho que tienen al hombre, de bañarse en su sangre humana” (Ibíd.).

### **De la guerra de conquista y la emergencia de la política indiana**

Para que la incorporación de Indias a la república cristiana se dé en el plano de la fe, antes debe emerger un espacio político desde el cual, no sin desigualdad, los diversos actores dialoguen. De algún modo, ya hemos dado cuenta como la configuración del espacio indiano en la mentalidad hispana impone ciertas estrategias que buscan marcar e incorporar el Nuevo Mundo, sus objetos y sujetos al ordenamiento castellano. Sin embargo, vista la *Historia* como conjunto no es difícil notar que, antes que el acto performativo del ritual posesión, la emergencia de estos nuevos espacios que darán pie a la política se encuentra precedida por la guerra.

Como vimos en el capítulo primero, en la España de la reconquista se encontraba ampliamente difundida la noción de que el pueblo castellano era de naturaleza bélica. El propio Oviedo asegura que “en nuestra nación española no parece sino que comúnmente todos los hombres della nascieron principal y especialmente dedicados a las armas y a su ejercicio, y les son ellas e la guerra tan apropiada cosa, que todo lo demás es accesorio, e de todo se desocupan, de grado para la milicia” (1992:96, t2)<sup>273</sup>. Así, y como prolongación simbólica (y legal) de la reconquista, la adscripción del Nuevo Mundo en el ordenamiento

---

<sup>273</sup> En este sentido, Oviedo va a poner como ejemplo a Sebastián Alonso de Niebla, labrador español que sin nunca haber tomado las armas se transformó en un valeroso soldado de la conquista de San Juan.

hispano estaba predestina a narrarse bajo una semántica bélica. Por ello no es de extrañar que su *Historia* suela introducir la narrativa de las batallas contra los indígenas en una trama épica. En cierto sentido, y siendo consistente con el apartado anterior, la épica permite vincular el providencialismo, la disputa agonal de Dios y el Diablo, con la guerra terrenal que sostiene la población indígena del Nuevo Mundo contra los invasores españoles. De este modo, en diversos pasajes de la *Historia* se reproducen batallas de relaciones desproporcionadas: 6.000 indígenas contra 50 españoles, 7.000 contra 300, 300 contra 30, 11.000 contra 80, 300.000 contra 200, 600 contra 1, etc. Donde, sobra decir, casi siempre vence el bando español. Ahora bien, comúnmente la explicación racionalista más habitual hace descansa esta dimensión épica en el manejo de los caballos por parte de los españoles: “e así como los jinetes dieron en la delantera o primera batalla de los indios, los pusieron en huida, porque hubieron mucho espanto de la novedad, y nunca habían visto esta manera de hombres a caballo pelear con ellos ni con otros” (1992:56, t1). Pero sobre esta visión tecnológica, es el argumento providencialista y asimétrico el que suele imperar. En la cosmogonía católica, Dios —a diferencia del Diablo— posee figuras míticas que ayudan a los españoles en sus batallas. Compañero de la reconquista, el caso más habitual es el de Santiago, quien es invocado para desequilibrar las batallas. “E con el apellido del glorioso Apóstol, así como el capitán general dijo ‘Santiago e a ellos’, arremetieron todos veinte de caballo contra los indios; e como de la una parte e otra de la calzada era toda de agua, lanzáronse en ella e así los desbarataron, e se tornaron a la cibdad bien cansados” (Fernández de Oviedo 1992:109, t4)<sup>274</sup>.

Mas la trama épica no constituye ordenamiento en sí. Como ya planteamos en el capítulo primero, la guerra, la violencia de la guerra se ubica en la antípoda de cualquier ordenamiento político colonial, por más desigual que éste sea. De cierta manera, y desde la óptica de Oviedo, la guerra no es más una narrativa del pasado, legitimadora de un orden en proceso de instauración. Por ello, el cómo se pasa de la violencia de la guerra a una política colonial es un problema que Oviedo inevitablemente debe enfrentar. El presente apartado trabaja sobre dos aspectos de la instauración del orden político. En la primera parte revisa la narrativa modélica que atraviesan los relatos de la expansión hispana que Oviedo selecciona y reproduce en su obra, problematizando cómo se

---

<sup>274</sup> Aunque la referencia al apóstol Santiago en las batallas suele ser nominal, en ocasiones los conquistadores aseguran que éste emerge corpóreamente en la batalla, como en el caso de Cortés frente a los aztecas, donde “afirma que se vido el apóstol Santiago a caballo, peleando sobre un caballo blanco en favor de los cristianos; e decían los indios que el caballo, con los pies e manos e con la boca mataba muchos dellos” (Fernández de Oviedo 1992:228, t4)

desarrolla el tránsito de la violencia a la paz colonial, así como la propuesta pacífica (de corte persuasivo) que propone el mismo plantea. Una segunda parte encara el tema de las polis indiana, su constitución y cómo ésta deviene en el centro articulador de la administración del político (entendido en el sentido desarrollado en el capítulo primero).

*El orden en cuatro tiempos, de la conquista a la colonización*

Aun cuando a momentos justifique la violencia contra los indígenas, Oviedo no es partidario de una conquista netamente militarizada. Como ya hemos visto, sabe que la violencia inevitablemente merma a la población indiana (española e indígena), lo que repercute directamente en la posibilidad de ampliar la república cristiana. En efecto, y si bien no es la práctica imperante, Oviedo cree que la expansión hispana debe descasar en un pactismo antes que una dominación violenta del mundo indígena<sup>275</sup>. Pero esta actitud no es más que la excepción en la realidad indiana. Una revisión de los distintos episodios de la *Historia* perfila cierto “modelo” de instauración de una politicidad cuyo eje central es la violencia bélica. Desde luego, éste no es un modelo conciente que Oviedo plantee como propio; ni siquiera, creemos, uno al cual adheriría de buenas a primera. Este “modelo” es, más bien, una estructura implícita presente en diversas narrativas de conquista y colonización que Oviedo reproduce en su *Historia* y que por su repetición adquieren cierta consistencia. Por ello, cuando hablamos de “modelo” lo hacemos sólo en un sentido de esquematizar lo que creemos una constante en su obra indiana.

Pues bien, el modelo al que aludimos puede pensarse en cuatro momentos consecutivos, los que si bien en la mayoría de los casos se encuentran presentes, no necesariamente deben concurrir todos para que éste opere. Así, el primero de ellos está marcado por el encuentro, en principio no bélico, entre la población europea y la indígena. En la narrativa de Oviedo, este momento —en el que pueden acontecer las tomas de posesión que ya hemos revisado— suele desplegarse como una subordinación acrítica por parte de los indígenas hacia los españoles, quienes aparentemente aceptan el poder soberano invasor sin mayores resquemores. “E salieron a le rescibir hasta cient indios embijados, e con sus arcos y flechas a punto de guerra. Y con la lengua les hizo decir que él iba a estar en aquella tierra por mandato del Emperador, Rey de España e destas partes, para los defender de quien mal les quisiere hacer, e a darles a ellos de lo que

---

<sup>275</sup> Como veremos más adelante, este es el sentido en que debe leerse el propio ejercicio de gobierno que pone en práctica Oviedo al tratar de establecer comercio con los indígenas flecharos del Golfo de Urabá.

llevaba, e a haceles buenas obras e tractamientos, como a vasallos de Sus Majestades; y ellos respondieron que holgaban dello, e que si así lo hiciese, que asimismo ellos le darían del oro que tenían” (1992:144, t3). Conviene detenerse brevemente sobre este punto. La visión optimista de los primeros encuentros que registran las crónicas suelen estar, como ya vimos en el capítulo anterior, marcados por la indeterminación sobre la comunicación. En este sentido, las declamaciones de ambas partes responden más a la voluntad de los conquistadores que a un diálogo verosímil. Asimismo, las crónicas en las que se basa la *Historia* de Oviedo, escritas por los conquistadores para demostrar sus proezas ante sus superiores, suelen —como revisamos con Beatriz Pastor (2008:101 y ss.)— ficcionalizar los acontecimientos a fin de construir una realidad favorable a sus intereses. De este modo, el primer punto del modelo opera en gran parte como una simulación del poder soberano de la Corona castellana en Indias.

Pero la simulación, la ficcionalización de la narrativa, se desarticula en el segundo momento del “modelo”, el cual puede vincularse a las nociones de alzamiento/rebelión/resistencia indígena. De algún modo, el modelo ubica aquí —en la acción del otro, de los indios— la emergencia de la violencia, obliterando así cualquier forma de violencia presente anteriormente. Si bien, en términos generales —y basándose en las crónicas hispanas—, la *Historia* reproduce este modelo, Oviedo no deja de ser crítico con la actitud de los colonizadores. Para él, los alzamientos de los indios y la resistencia a los conquistadores suelen estar justificados cada vez que los españoles maltratan a los indígenas de Nuevo Mundo. De este modo, critica a los hombres de Hernando de Soto quienes, tras ser recibidos pacíficamente por los indígenas, se dedican a ranchar y explotarlos. Asimismo, cuando describe la exploración de Grijalva por Cozumel, le da la razón al ataque indio que se produce bajo advertencia y a partir de la negativa de los españoles a irse.

“Lo primero, que esta gente, aunque salvaje, viendo entrar en su tierra gente extraña e con mano armada, no es de culpar su alteración, sino de loar su sufrimiento, e ya que con buenas palabras e por la industria del capitán esperaron a que los cristianos tomasen el agua, prometiéndoles que otro día luego se irían, e que tomada e llegado otro día, lo diferían para la tarde, usaron el remedio de las armas para no sufrir contra su voluntad los huéspedes que no conocían e a ellos eran tan nueva manera de hombres. Lo segundo, es notable cosa aquella protestación del sahumero inviolable, pues que la lengua avisó que sin falta, acabado de arder aquel fuego o sacrificio fecho a sus dioses, indubitadamente comenzaría la batalla, como se hizo” (Fernández de Oviedo 1992:129, t2).

Mas la justificación que hace Oviedo de la violencia indígena no se limita a la “legítima defensa” en que éstos incurrirían al ser violentados por los españoles. Va más allá y plantea que el problema de la rebelión sólo es posible ante la aceptación de la subordinación, por lo cual, si ésta no existe, no hay nada que impida la resistencia soberana. Refiriéndose a la colonización de Nueva Granada por parte de Gonzalo Jiménez, plantea: “digo yo, el cronista, no aceptando el nombre que de rebelde da la relación deste capitán o general contra Tunja, que no se puede llamar rebelde a quien nunca había dado obediencia, porque, pues este licenciado es letrado, bien debe saber que *rebelles discuntur, qui in fide non permanent*. Así que, Trunja no había dado fe ni palabra de subjeción ni amistad, ni la quería con los cristianos, e sin su licencia y contra su voluntad se entraron en su tierra, en que pacíficamente gozaban de su señorío y libertad: justamente podía defenderse, y matar y echar a los enemigos de su casa y señorío” (1992:115, t3)<sup>276</sup>.

Ahora bien, si el segundo momento está determinado por la rebelión/resistencia indígena, un tercer tiempo del “modelo” va a estar definido por el ejercicio —ahora de forma explícita— de la violencia hispana. En su tarea por limitar la destrucción de Indias, Oviedo va a identificar dos dimensiones, dos variantes, de este tercer momento: por una parte, la dimensión heroica por la cual los españoles logran sofocar las rebeliones indígenas; por la otra, una dimensión negativa, asociada al saqueo y la destrucción, en la cual a los conquistadores, más que la pacificación del territorio, se preocupan de sus intereses personales: “y envió al capitán Joan de la Cosa adelante, con parte de la gente, el cual, llegado a aquél pueblo, lo saqueó. E tomándose ocho o nueve mil castellanos de buen oro, y hasta cient prisioneros, la mayor parte de mujeres; y el cacique y los indios de pelea escaparon huyendo, sin poder llevar más de sus arcos y flechas” (Fernández de Oviedo 1992:138, t3).

Habría que aclarar, empero, que el segundo y tercer momento del “modelo” implícito en las narrativas de conquista de Oviedo no ocurre una única vez, sino que —eventualmente— se repiten hasta que, en la mayoría de los casos, los indígenas son derrotados y triunfa el orden colonial. En términos generales, este es el contenido del cuarto momento del “modelo”, es decir, la pacificación, la instauración del gobierno

---

<sup>276</sup> Aunque la postura de Oviedo puede ser leída como anticolonial, creemos que el pasaje de la conquista de Nueva Granada debe ser leído en un intento por fijar los límites de la violencia hispana legítima en Indias.

colonial y el inicio de la “historia” política en el ordenamiento eurocéntrico<sup>277</sup>. Sin embargo, en algunas ocasiones, el orden colonial queda en suspenso y la victoria hispana es remplazada por la derrota. Vale la pena precisar este punto. Como ya hemos planteado, al igual que la expansión hispana en Indias, la *Historia* de Oviedo es de alguna manera un trabajo en progreso, inconcluso y en constante reescritura. La idea de la derrota, por tanto, siempre puede ser leída como un ciclo más de la diada resistencia indígena/conquista hispana. No obstante, y siendo un tanto anacrónicos, la derrota da cuenta también de lo que posteriormente se denominará las fronteras coloniales<sup>278</sup>. En efecto, hablando de la zona norte de la expansión hispana, Oviedo plantea la idea de cierta imposibilidad de instaurar un modelo político ante la irreductibilidad de los Apalaches:

“en el cual tiempo acaecieron muchas cosas notables con los indio, los cuales son valentísimos hombres, y por lo que agora se dirá, podrá el discreto lector conjeturar sus grandes ánimos e osadía. Dos indios salieron a ocho de caballo; quemáronles dos veces el pueblo, y con celadas les mataron muchos cristianos en veces, y aunque los españoles les perseguían y quemaban, nunca quisieron venir en paz. Si a algunos indios cortaban las manos y narices, no hacían más sentimiento que si cada uno dellos fuera un Mucio Scévola romano. Ninguno dellos negó ser Apalache por temor de la muerte. Y en tomándole, que le preguntaban de a dónde era, respondían con soberbia: ‘¿De dónde tengo que ser?... Soy un indio de Apalache’. Como quien daba a entender que le ofendía quien pensase que era de otra gente, sino Apalache” (Fernández de Oviedo 1992:162, t2).

Ahora bien, en la narrativa de Oviedo suele prevalecer la conquista hispana por sobre la resistencia indígena, instaurando en cada partición espacial (reino, gobernación, provincia) del Nuevo Mundo una política colonial. Asimismo, y curiosamente, en su historiografía, tras la larga descripción de los primeros encuentros y la conquista (esto es, en síntesis, el “modelo” al que acabamos de aludir) Oviedo dedicará breves paginas al relato de los gobiernos que sucedieron a aquel que estableció —generalmente mediante la violencia— el orden colonial. En cierto sentido esta centralidad de la apropiación colonia es una de las razones que nos motiva a leer la *Historia* como una narrativa de la emergencia política indiana, ya que, en términos cuantitativo, esta dimensión es la imperante en la narrativa historiográfica de Oviedo.

---

<sup>277</sup> Aunque no hemos querido desprender el análisis de la obra indiana de Oviedo de la teoría revisada en el primer capítulo, este “modelo” implícito en la narrativa de la expansión hispana guarda evidente relación con la propuesta de Arendt (1997:75) de emergencia de la política en el mundo clásico, donde la guerra antecede a la política pero no conviven en un mismo tiempo.

<sup>278</sup> Sobre la construcción colonial de la frontera ver Boccara (2005:24 y ss.).

Sin embargo, y aunque hegemónico en su *Historia*, el modelo bélico de la emergencia de una política indiana no es opción que acomoda más a Oviedo. Antes que una incorporación basada en la violencia de la conquista prefiere, como ya dijimos, un pactismo no bélico. Por ello, Oviedo reflexiona sobre las trabas que impiden la instauración de una paz duradera y la emergencia de un orden colonial, volviendo nuevamente al problema del lenguaje y la traducción intercultural: “yo tengo por cierto que esta falta de suficientes interpretes en estas partes todas es el mayor peligro de todos, e la causa de se prolongar e dilatar la guerra y de no fijar la paz; porque entendidas las cosas al revés, y no como se deben entender, es forzada la discordia, en especial que demás de ser los indios gente de poca constancia y de menos verdad, y el diablo medianero entre la cobdicia de los cristianos y la avaricia y vicio de los indios, así paran las cosas en lo que vemos y es notorio en estas partes” (Fernández de Oviedo 1992:107, t3).

Pero esta alternativa al modelo bélico no es una propuesta abstracta. Dentro de su *Historia* Oviedo destaca la iniciativa conquistadora de Pedro de Heredia, a quien considera —a pesar de consignar las acusaciones en su contra— una suerte de colonizador ejemplar. Similar la política gubernamental que, como veremos, pretende articular el propio Oviedo, Pedro de Heredia habría intentado establecer una colonización pacífica de la provincia de Cartagena basada, en principio, en la fidelidad de la comunicación: “mas como el gobernador deseaba sin sangre e con buena maña, sin rompimiento, hacerlos de paz si pudiera, comenzó con la lengua a los halagar, e asegurar con todas las buenas palabras que le pareció, para los aplacar. Pero ellos no querían escuchar, o como después pareció, no se entendieron la lengua de aquellos indios” (1992:147, t3). Ahora bien, lo interesante para Oviedo del caso de Heredia es que éste establece diversas estrategias para evitar un desenlace violento de su intento de subordinar a la población indígena, ya sea probando con el comercio<sup>279</sup> o incluso con la disuasión armada:

“partidos de allí, llegaron a otro gran pueblo que se dice Calapa; e antes un poco que llegasen, venían indios a decirles que no querían que entrasen en su pueblo ni querían su amistad. E oído esto, el gobernador apercibió las armas e la gente, e propuso de entrar

---

<sup>279</sup> “Allí dio licencia al indio al indio Apo y a su hijo Eco e al otro indio que llevaba el gobernador, para que se fuesen a su pueblo, e les dio hachas e otras cosas, e les dijo que dijese en su pueblo lo que había hecho con los indios de Chagoapo, y que lo mismo había de hacer con todos los que quisiesen ser sus amigos, e que los cristianos no hacían mal sino a los malos e a los que querían pelear contra ellos; e que aunque ellos lo habían hecho mal, el los perdonaba, e que se estoviesen en sus casas e quisiesen ser amigos de los cristianos, e ningund mal ni daño les haría” (Fernández de Oviedo 1992:151, t3).

contra la voluntad de los indios, más por conservar el crédito, que no con deseo de hacerles daño. Pero pues ellos lo apercibían y declaraban su intención, quiso que supiesen que a su despecho había de entrar e castigarlos de su descomedimiento, pues que ninguna ofensa se les había hecho; e como vieron su determinación, recibieronle de paz e sirvieron muy bien a él e a los cristianos, dándoles muy bien de comer e del oro que tenían” (Fernández de Oviedo 1992:155, t3).

Aunque en la *Historia* suele imperar la emergencia bélica de un orden colonial, en estricto rigor ambos modelos son compatibles. Como dan cuenta las conquistas canónicas del Nuevo Mundo —la de Cortés en Nueva España y la de Almagro y Pizarro en Perú—, la dimensión bélica suele complementarse con estrategias de alianzas y negociación a las que los españoles recurren para asegurar la colonización<sup>280</sup>. Éstas generalmente operan mediante el uso de lenguas (/interpretes), los que también se transforman en los primeros sujetos indios mestizos. “Y sin perder tiempo, el sábado siguiente determinó el gobernador de ir con aquel Joan Ortiz, lengua, al cacique que lo había tenido, que se decía Moscozo, por le hacer de paz e traerle a la amistad de los cristianos. El cual atendió en su pueblo con sus indios e mujeres e hijos sin faltar nadie, e quejose al gobernador, de los caciques Orriyguá, Neguarete, Zapaloey e Ecita, que son caciques todos cuatro de aquella costa, diciendo que lo amenazaban porque este cacique tomaba nuestra amistad e holgaba de dar aquel cristiano lengua a los cristianos” (Fernández de Oviedo 1992:155, t2).

### *La polis indiana*

Pero para instaurar un orden colonial no basta con la “pacificación” de la población indígena. Junto al estricto control bélico de la población, el establecimiento de un ordenamiento político indiano implica la reproducción —siempre imperfecta— se una serie de estructuras físicas y simbólicas en el Nuevo Mundo. De algún modo, si la marcación del espacio indiano remite a, lo que podríamos decir en palabras de Rancièrre (2002:15), una primera división de lo sensible, la instauración de un espacio propiamente político

---

<sup>280</sup> En efecto, la propia empresa de Heredia juega sobre esta idea de alianzas militares estratégicas con grupos indígenas para asegurar la conquista; aun cuando la narrativa de Oviedo asegure que estas se despliegan como una simulación: “como esto vido el gobernador, habló a los indios amigos, e dijoles que pues sus enemigos habían huido, que se tornasen a sus casas en buena hora, e si él topaba con ellos, que por su amor los mataría. Lo cual les dijo por los complacer e hacerlos tornar; pero su deseo no era sino de pacificar todo lo que pudiese de la tierra, por buena industria e sin rompimiento” (Fernández de Oviedo 1992:154, t3).

establece la semántica para distinguir entre quienes participan de ella y quienes quedan excluidos.

Sin embargo, esto no quiere decir que el mundo prehispánico carezca de ordenamiento político previo. En efecto, Oviedo no niega la preexistencia política —de una política— del Nuevo Mundo. Asimilándolo, como es una constante en su escritura, al mundo antiguo, Oviedo se pregunta por la emergencia de la politicidad (/civilidad) en Indias, deduciendo que el agente transformador debe haber sido la naturaleza:

“según quiere Plutarco en la vida de Teseo, éste fue el primero que dividió en Atenas los hidalgos e gente noble de los otros hombres populares e artesanos; e les enseñó otras buenas costumbres, convinientes al político uso e de mucha utilidad a su república. Pero a estos indios, acá tan desviados de todo lo escrito ¿Quién diremos que les mostró todas esas diferencias en sus repúblicas, guardadas con tanta humildad a sus superiores e con tan perseverante costumbre? Yo sospecho que la natura es la guía de las artes, e no sin causa suelen decir los florentines, en su vulgar proverbio: `Tuto il mondo e como a casa nostra.` Y así me parece, en la verdad, que, de muchas cosas que nos admiramos en verlas usadas entre estas gentes e indios salvajes, miran nuestros ojos en ellas lo mismo, o cuasi, que habemos visto o leído de otras naciones de nuestra Europa e de otras partes del mundo bien enseñadas” (Fernández de Oviedo 1992:218, t1).

Ahora bien, sin perjuicio de la preexistencia de políticas en el Nuevo Mundo, el “modelo” de conquista bélico al que hemos aludido delimita un nuevo espacio político. Éste, propiamente indiano, se articulará en torno a una institucionalidad trasplantada desde el Viejo Mundo, cuyo eje principal va a ser la ciudad. Aun cuando la fundación de ciudades en las Indias se realice con independencia de la relación intercultural<sup>281</sup>, es el espacio de la polis el que permite instituir la serie material y simbólica del ordenamiento colonial. La ciudad es, en este sentido, un espacio simbólico desde el cual —aunque sea bajo el signo de la precariedad— es posible articular la primera partición indiana: “luego salieron a tierra, el capitán Simón de Alcazaba hizo hacer una iglesia de lonas y velas, donde cada día se decía misa. E allí se hizo jurar por gobernador e capitán general, e presentó los poderes e provisiones reales que llevaba del emperador para ello, porque él decía que aquella tierra era en el paraje de su gobernación y en los límites della” (1992:345, t2). Asimismo, la construcción de ciudades en el espacio indiano también remite a un fin práctico. La ciudad delimita y le da sentido a un nuevo espacio, marcando

---

<sup>281</sup> Incluso, muchas veces con anterioridad al contacto, y por lo tanto, con independencia del “modelo” de emergencia política al que nos hemos referido.

un adentro y un afuera, diferenciándolos. “E allí hicieron los cristianos asiento e casas de buhíos de madera, cubiertas de paja, como se acostumbran en muchas partes destas Indias y en esta nuestra isla Española. E hicieron una fortaleza de tapias de tierra, donde pusieron los rescates e haciendas” (Fernández de Oviedo 1992:356, t2).

Sin embargo, y en el sentido que nos interesa, la función más determinante de la ciudad indiana es la de operar justamente como el espacio articulador de toda la política poblacional del Nuevo Mundo. Aquí, la partición de lo sensible, es también una partición física del espacio y de la población dominada.

“E proveído el gobernador el despacho destes navíos, repartió entre las personas que se avecindaron en aquella nueva cibdad de Sanct Miguel, las tierras e solares. E porque los vecinos, sin ayuda e servicio de los naturales no se podían sostener, ni poblarse el pueblo sin repartirse los caciques en personas que los administrasen e procurasen de suerte que los naturales recibiesen el menos daño que fuese posible en sus personas (porque como los cristianos tengan conocidos los indios que tienen en administración, son bien tractados mejor conservados), desta causa, con acuerdo del religioso ya dicho e de los oficiales de Su Majestad, depositó los caciques e indios en los vecinos deste pueblo, para que ayudasen a los cristianos a se sustentar, y ellos los doctrinasen en las cosas de nuestra sancta fee católica” (Fernández de Oviedo 1992:38, t5).

Al margen de que el dispositivo urbano emerja con independencia del mundo indígena, la ciudad indiana establece una relación simbiótica con la colonización. En el Nuevo Mundo, los invasores dependen estrechamente de la explotación de la mano de obra indígena, lo cual queda inscrito incluso en la mitología fundacional de ciertas ciudades, como ocurre con Santo Domingo. Cuenta Oviedo que en el primer emplazamiento, llamado ciudad de Isabela, los indígenas habían iniciado una política de no cultivar para los españoles, obligándolos a comer plantas y animales salvajes hasta que “no teniendo ya otro socorro, sino el de Dios, El permitió se remedio; y éste fue la mudanza de la ciudad de la Isabela, donde estaban los españoles avecindados” (1992:50, t1). Ocurrió que un español cometió un crimen, y para eludir a la justicia, huyó de la ciudad; hasta que encontró un pueblo de indios donde trabó amistad con una cacica, quien posteriormente sería bautizada como Catalina, la cual “rogóle que ficiese que los cristianos que estaban en la Isabela que él mucho quisiese, los llamase y se viniesen a esta tierra que tan fértil y hermosa es, e de tan excelente río y puerto; y que ella los sostendría e daría lo que hobiese menester” (Ibíd.). De este modo, el joven regresa a la

Isabela y cuenta el relato a Bartolomé Colón quien “llegó a este puerto, segund algunos dicen, domingo del día glorioso Santo Domingo, a cinco días de agosto, año de mil e quatrocientos y noventa e quatro años. E fundó el dicho adelantado don Bartolomé aquesta cibdad, no donde agora está, por no quitar de aquí a la cacica Catalina e a los indios que aquí vivían, sino de la otra parte deste rio Ozama, junto a la costa y enfrente desta población nuestra” (1992:51, t1). Aunque evidentemente este mito de origen encubre cualquier alusión a la violencia hispana (los indios dejan de trabajar porque sí), de cierta forma reproduce dos temporalidades presentes en el “modelo” de emergencia política: una relación conflictiva con el mundo indígena deviene en una subordinación pacificada en la cual el trabajo indio sustenta a la vida hispana.

Ahora bien, junto a la articulación de la población, la ciudad se irgue como el espacio donde se administran públicamente los símbolos del poder. Mediados por la ritualidad, la ciudad es el entorno propiciatorio en el cual se despliegan e invisten los cargos indianos. En su exploración hacia La Florida, el capitán Pánfilo de Narváez ocupa una despoblada ciudad indígena para instituirse como gobernador. “Otro día siguiente hizo el gobernador alzar pendones por Su Majestad e tomó la posesión de la tierra, e hizo juntar a los oficiales de Su Majestad, e a los frailes que allí iban, e la gente que había salido en tierra toda, e presentó sus provisiones reales que llevaba, e fueron obedecidas por todos, y el dicho gobernador e capitán general; e los oficiales presentaron las suyas, e asimismo fueron habidos por oficiales de Su Majestad” (1992:287.8, t4) Pero no basta con la declamación. La jerarquía eurocéntrica se inscribe en objetos vicarios del poder que legitiman el gobierno en el Nuevo Mundo, como es el caso de las varas. “E mandó el Rey Católico que volviesen a la isla de Sanct Joan e se les entregasen las varas e oficios; e así tornados, quitaron el cargo al dicho Joan Ponce, porque finalmente el Rey mandó que el Almirante pusiese allí a los oficiales de justicia que él quisiese (1992:102, t2). El uso de las varas de autoridad, una tradición castellana medieval que podía remontarse a las fasces romanas, fue reglamentado por los Reyes Católicos, transformándose en el Nuevo Mundo en un objeto generador de la acción gubernamental: “e vino [Pedro de Lugo] muy aderezado a Sancta Marta, donde fue rescebido al oficio, e tomó las varas de la justicia, e comenzó a ejercer la administración della” (Fernández de Oviedo 1992:78, t3).

Pero si las varas de autoridad y justicia son símbolos asociados a determinados cargos, la representación del poder real es depositada, en la *Historia* de Oviedo, en las banderas. Ya hemos visto como en la toma de posesión del Mar del Sur, Balboa entra al agua empuñando su espada y una bandera real, donde “estaba pintada una imagen de la

Virgen Sancta María, Nuestra Señora, con su precioso Hijo, Nuestro Redentor Jesucristo, en brazos, al pie de la imagen estaban las armas reales de Castilla y de León pintadas (1992:214, t3). A momentos, la bandera ocupa el lugar vicario de la Corona, emergiendo principalmente este sentido en los conflictos entre españoles. Así, tras el sofocamiento de la rebelión de Pizarro “juntó Diego Centeno cient hombres debajo de una bandera que levantó por Su Majestad, y en ellas estaban las armas reales y el águila del imperio, e por orla de ella una letra que dice: Aunque mucho se combata, al fin se defiende, e mata” (Fernández de Oviedo 1992:273, t5). Ahora bien, si en el caso del alzamiento de Pizarro —contra la monarquía—, el lugar de la bandera imperial es unívoco, en las disputas entre los españoles, la posesión de la bandera implica una suerte de legitimación del poder temporal. Tras la muerte de Diego López de Salcedo en la provincia de Cartago, las facciones de Cereceda y de Diego Méndez se disputan la gobernación apelando, entre otras cosas, al valor simbólico de la posesión de la bandera real. En el clímax del enfrentamiento Diego Méndez ordena a Alonzo Velázquez que

“fuese a casa de Diego López, el gobernador, e sacase una bandera real que allí estaba del gobernador defunto, e la quitase de poder de uno a quien Cereceda, con otros bienes del gobernador Diego López, la había encargado; e porque aquel a cuyo cargo estaba, no se la quería dar, lo maltractó hasta que se la dio, e la llevó a Diego Méndez, el cual, juntanda su cuadrilla, hizo jurar a la bandera que no la desampararían, y entrególa a un marinero, e hízole alférez, e tomóle juramento como los demás. Fecho aquesto, salió a se pasear por la villa con la bandera e su gente delante, e todos con armas, e la bandera a par de él, amenazando e diciendo que el que se rebulliese, le había de poner colgado de un pino de aquella villa, e que después se haría el proceso en la uña” (Fernández de Oviedo 1992:380-1, t3).

Junto a los elementos externos, la ciudad establece su propia escenificación del poder. La iglesia, la casa del gobernador, pero sobre todo la plaza sirven para articular públicamente el ejercicio del poder. La justicia escenifica ahí sus sentencias, en el espacio común, para que todos sean testigos de escarmiento. “Concluido el proceso, el juez revocó la sentencia de muerte que en rebeldía había dado contra él, e mandóle cortar la mano derecha y el pie izquierdo, e condenóle más en destierro perpetuo de la tierra e Indias, e confiscó sus bienes a la Cámara real, e condenóle en costas.[...] Y en un palo que estaba hincado en la plaza, clavaron el pie e la mano, y era aquel mesmo palo donde había estado puesta la cabeza del adelantado Vasco Núñez de Balboa” (1992:283-4, t3).

Pero la inscripción de la justicia en la ciudad va más allá. Así como el poder sacraliza ciertos espacios, también marca negativamente a aquellos que han sido contaminados por la rebelión al poder hegemónico, como ocurre con Gonzalo Pizarro, de quien, tras su ejecución, se decreta:

“esta es la cabeza del traidor Gonzalo de Pizarro, que se hizo justicia dél en el valle de Xaquixaguana, donde dio batalla campal contra el estandarte real de Su Majestad, queriendo defender su traición e tiranía: que ninguno sea osado de la quitar, so pena de muerte natural. Otrosí, mandamos que las casas que el dicho Gonzalo Pizarro tiene en la cibdad del Cuzco, sea derribada por los cimientos e arada de sal, e donde agora está la puerta principal, sea puesto un mármol con un letrero que diga: ‘Estas casas eran de Gonzalo Pizarro, las cuales fue mandado derribar por traidor; e ninguna persona sea osado a las tornar facer e edeficar, sin licencia expresa de Su Majestad, so pena de muerte natural’” (Fernández de Oviedo 1992:302, t5).

Es precisamente la justicia la que vuelve a poner en juego la dimensión articuladora de la población en la ciudad. Aunque la política indiana intentó conceder cierta independencia a la resolución de conflictos indígenas, el ordenamiento local queda subordinado al juicio de la polis. Ante un conflicto de tierras entre dos indígenas ocurrido en Nueva España y que no podía ser solucionado, éste es llevado ante el licenciado Zuazo.

“El proceso era una pintura por tales cifras o caracteres e figuras, que declaran tanto como podían declarar cualesquier escrituras, porque por lindes de los términos ponen ciertas pisadas figurando los pies muy chiquitos, e por la tierra del pan llevar ponen ciertas flores de una propia figura, e por las aguas otra figura, en que se conocen cuando es río o fuente o arroyo o laguna. E así, por consiguiente, de todas las otras cosas que hay entre ellos, tienen sus figuras distintas e que se dan muy bien a entender a quien ya tiene alguna experiencia de tales figuras. Y llevado el proceso ante el licenciado, no se concordaron las partes en la tal pintura, y él mandó que se tornase otra vez a pintar e hacer por *amantecas*, que son como agrimensores experimentados en aquella arte de medir e dividir términos; e tampoco hobo concierto en la segunda pintura entre las partes. Entonces el licenciado, com juez sagaz e de prudencia, hizo llamar otros amatecas de aquel oficio que las partes le nombraron, e hizo traer allí un lebrel, que era muy fiero perro, con el cual había aperreado en veces más de doscientos indios por idólatras e sodomitas e por otros delictos abominables; e díjoles que si no le pintaban la verdad de los límites e mojones sobre que

era aquella diferencia, e de cómo habían seído divididos antiguamente, que les certificaba que los mandaría echar a aquel perro para que los comiese vivos. El cual perro, demás de estar ya notoria su crueldad, estaba tan fiero e bravo, que tenían que hacer dos hombres en le tener con el collar e cadena que tenía, e se encaramaba contra los indios para los morder, porque como estaba cebado en tal manjar, era diabólico, de bravísimo contra ellos. Desto los señores amantecas cobraron tanto temor, que la pintura vino después muy cierta, e las partes la aprobaron; sobre la cual el licenciado dio sentencia, en que pareció haberle Dios alumbrado, segund e como los señores e cada uno de ellos con sus antecesores de tiempo antiguo habían gozado e poseído aquellos términos” (Fernández de Oviedo 1992:349-50, t5).

Al margen de que la impartición de justicia sea hecha incurriendo a la violencia y coerción, lo interesante del caso es ver cómo el ordenamiento de la polis define y controla la partición indígena. De algún modo, y de forma casi literal, la partición (sensible) espacial y simbólica de los indígenas de Nueva España es sancionada por el aparato de justicia hispano. Aunque podamos dudar de la veracidad del hecho, curiosamente, y en el sentido propuesto por Rancière, tras esta partición los límites de la comunidad son redefinidos. “Pronunciadas esta sentencia, miróse el un señor con el otro, e dijeron entre sí en su lengua estas palabras: ‘Ciertamente, gente que así juzga, de grande estimación es, e la ley que tienen debe ser la mejor. Dad acá: tornémonos cristianos, e de aquí adelante en esta ley déstos vivamos en paz, e guárdese la sentencia que está pronunciada” (Fernández de Oviedo 1992:350, t5).

## **El gobierno de Indias**

Ya hemos dicho que el sentido de la conquista radica, para Oviedo, en la incorporación del Nuevo Mundo a la república cristiana (ver p. 229). En su significado más literal, ésta remite al acto político soberano de delimitar, marcar y significar el espacio, los objetos y los habitantes. Sin embargo, a momentos el propio Oviedo cuestiona la eficacia de este acto. Para él la toma de posesión, si bien constituyen derecho, no asegura que sea introyectada inmediatamente por toda la población indiana. Como explicita en más de una ocasión, el bautizo representa el caso límite de este fracaso del acto performativo soberano (ver pp.240-9). Por ello, Oviedo va a plantear la dimensión gubernamental como un complemento hacia la consolidación de los nuevos límites de la república cristiana.

Pero el tema del gobierno, ubica el problema indiano en un régimen completamente distinto: donde la conquista marca, delimita y significa, el gobierno administra y domestica los nuevos cuerpos del Nuevo Mundo. De este modo, si gran parte de la obra indiana de Oviedo puede ser leída como una propuesta política, es decir como una oferta sobre la partición (sensible) y ordenamiento indiano, su reflexión sobre el gobierno es en cierto sentido un planeamiento orientado al deber ser de la colonialidad.

Como ya hemos planteado la *Historia* de Oviedo se inscribe en el tránsito del régimen de la conquista y la emergencia de un incipiente régimen colonial. Sin embargo, como señalamos en el capítulo primero, si bien ambos regímenes pueden ser analíticamente diferenciados, no existen realmente como dos momentos temporales sucesivos (ver p.54 y ss). Por el contrario, durante el siglo XVI indiano ellos ocurren simultáneamente. En este sentido, “el complemento de la conquista” y “el deber ser de la colonialidad” se ubican en un mismo punto de la emergencia de una política propiamente indiana.

#### *El ejercicio gubernamental de Oviedo*

Paradójicamente, frente a la importancia que ocupa el problema del gobierno en nuestra lectura de su obra indiana, se encuentra el hecho que entre sus múltiples actividades en Indias Oviedo nunca haya desempeñado el cargo de gobernador. Como vimos en el capítulo segundo, la experiencia más cercana al ejercicio real de un gobierno en Indias por parte de Oviedo se encuentra en un breve periodo (1521-23) en que actúa vicariamente como teniente de Pedrarias en Santa María. Es a partir de esta experiencia, de la cual sólo tenemos el registro que el propio Oviedo dejó en su *Historia*, que podemos trazar una primera imagen de su reflexión gubernamental.

Como ya vimos, hacia fines de 1521 Oviedo es encomendado por los ciudadanos de Santa María del Darién para exigirle al gobernador Pedrarias que no deje abandonada la ciudad, acusándolo de ser el responsable de su despoblamiento. Pedrarias le ofrece a cambio hacerlo su teniente dándole la provisión para gobernar y ser capitán de dicha ciudad. A su regreso, Oviedo, empoderado con la vara de teniente, inicia su gobierno con una serie de rigurosas medidas que le valen el odio de algunos ciudadanos.

“Este trabajo mío plugo a los que me desamaban, porque como luego me puse con la vara de la justicia en castigar los pecados públicos (en que muchos habían envejecido),

presto fui aborrecido, porque no consentí que se pesase carne los sábados, como hasta entonces lo hacían y comían; lo segundo, mandé pregonar que no tuviera ninguno manceba pública, e como sabían que lo había de castigar, se apartaron los que tenían públicamente, a pan e cuchillo; lo tercero, quité los juegos e hice quemar públicamente en la plaza todos los naipes que había en el pueblo; lo cuatro, castigué las blasfemias; lo quinto, a un escribano que robaba aquel pueblo, condenéle en ciertos cuatro tantos, e suspendíle del oficio por un año. En cada cosa de las que prohibí, fui constante en castigar a los transgresores. E defendí que no se cargasen las indias, que se servían dellas los cristianos como de asnos. E así hice otras cosas, en que yo pensaba que servía a Dios e al Rey, e que eran en pro e utilidad del común” (Fernández de Oviedo 1992:265, t.3).

Es habitual entre los comentaristas modernos comprender esta actitud en términos de un moralismo exacerbado, al borde de lo irracional, que Oviedo habría desarrollado a partir de un fervoroso catolicismo (Coello de la Rosa 2004; Rodríguez 1993). Sin embargo, a nuestro modo de ver, el “moralismo” gubernamental no es más que el reflejo del intento por domesticar una población que Oviedo no siempre considera la más idónea para articular una política indiana. El castigo de las blasfemias, la condena del robo, la persecución de las mancebas públicas, son medidas que buscan reformar la población colonial<sup>282</sup>. Oviedo plantea así toda una pedagogía del castigo, donde éste cumple una función edificante.

“Bien conozco que algunos que son amigos de reprender, sin más consideración, me culparán, porque siendo estos culpados personas de tan poca cuenta, se gastan tantos reglones, y mi pluma ocupa tiempo en tales historias; porque cada día ahorcan y cuarteán por el mundo a muchos delincuentes, sin los enjerír en crónicas y semejantes historias. [...] En verdad, si mi parecer se tomase, yo no dejaría en ningún pueblo de mandar a escribir y compilar todas las puniciones y penas notables que a los malos se dan. Porque agora solamente se acuerdan de tales castigos los que los ven ejecutar, e aun aquellos los olvidan; pero habiendo tabla e inventario de tales delitos, no parecería mal en las escuelas de los pupilos que aprenden ciencias y virtudes, para un acuerdo y doctrina adelante, de que podría resultar mucho provecho y enmienda en algunos mal enseñados” (Fernández de Oviedo 1992:74, t.3)

Consistente con otros pasajes de su *Historia*, no hay duda que la política gubernamental de Oviedo opera principalmente sobre la población. Junto con la serie de

---

<sup>282</sup> Aunque “colonizadora” la población de Santa María también está sujeta a la colonialidad.

rigurosas medidas punitivas que buscan dar un orden a los habitantes de Santa María, su preocupación se dirige a evitar el despoblamiento no sólo de colonizadores sino también de los indígenas colonizados: “e defendí que no se cargasen las indias, que se servían dellas los cristianos como de asnos” (1992:265, t.3). Aun cuando la frase admite más de un sentido (las indias como mujeres indígenas, las indias como región geográfica), en ambos se encuentra presente el problema de la “policía”<sup>283</sup>. En efecto, junto a la pedagogía del castigo, las medidas de gobierno que despliega Oviedo en Santa María del Darién buscan de alguna forma el esplendor de dicha ciudad por medio del desarrollo de su población. “Cuidar” de los indígenas, “cuidar” de los recursos (de las Indias) son sólo disposiciones que Oviedo considera básicas para mejorar la vida de los habitantes de Santa María.

Si creemos en lo que nos cuenta Oviedo (héroe de sus propias narraciones), su preocupación por la “policía” de la ciudad es desplegada más allá de su interés económico personal. Así, ante la precariedad en que habitan algunos ciudadanos y el masivo éxodo de funcionarios reales, Oviedo asume una actitud paternalista/pastoral que busca articular una economía local. “Compré las casas del contador, y en los mismo que las pagaba al contado, las vendí fiadas a otros; e compré vacas y puercos, e di carne abasto al pueblo, el cual hasta allí nunca la tuvo de propia crianza y cosecha” (1992:266, t.3). Y luego relata otras medidas en pro de la riqueza de la ciudad y la de sus habitantes: “en toda aquella jurisdicción hice una buena cuadrilla de esclavos e negros para sacar oro de las minas. Concerté todas las diferencias que pude entre los vecinos sobre sus deudas, y en algunos puse de mi casa más que palabras por concertar e avenir las partes. Hice muchas ordenanzas y estatutos en pro e utilidad de la república” (Ibíd.). (1992Ibid.)

Aun si es que pensamos que Oviedo nunca realizó dichas medidas, lo que nos interesa destacar es cierta racionalidad política centrada en el gobierno de la población. Ante lo que podría ser una política soberana basada en la explotación de las indias (en sus dos sentidos, explotación de mano de obra, explotación de recursos), Oviedo plantea una “policía”, una administración gubernamental no sólo de las ciudades coloniales sino también de la población indígena y del Nuevo Mundo (en sí). De este modo, y como vimos en el capítulo segundo, Oviedo se enorgullece de potenciar económicamente a la

---

<sup>283</sup> Policía tanto en el sentido de Foucault (como aquello que le da vigor y esplendor a un colectivo), como en el sentido de Rancière, es decir, como ordenamiento institucionalizado, desde luego en el horizonte eurocéntrico y la moral cristiana.

población de Santa María del Darién al mismo tiempo que logra “pacificar” a los indígenas flecheros.

“Proveí una carabela mía de gente e vituallas, e bien armada de paz e de guerra, envíela a la parte del Levante, a los caribes de Cartagena e islas de Codego e otras partes; e sin me ayudar el Rey ni otras personas, sino a mi costa propia, di principio a los rescates con los indios bravos, e a la pacificación dellos, no porque yo fui el primer rescatador que aquesto comenzó, porque, como en otras partes he dicho, el capitán Cristóbal Guerra, e Joan de la Cosa, Bastidas, Joan de Ledesma, Hojeda y otros muchos habían antes corrido todo aquello, e los más de éstos, so color de rescates, robado e alterado. Pero lo que yo hice fue rescatar, pacificando y amansando lo alterado; e rescaté y hobe en pocos meses más de siete mil pesos de oro. A causa de lo cual, e por mi ejemplo, los vecinos del Darién compraron navíos, e algunos los hicieron de nuevo; e continuándose aquella granjería, se metieron en aquella cibdad, en breve tiempo, más de cincuentamill pesos de oro, de paz y sin riesgo, ni matar ni enojar a indio. [...] Lo cual fue causa de mucha reformation e remedio de aquella ciudad, e se favoreció y ayudo mucho a causa de mi industria” (Fernández de Oviedo 1992:266, t.3).

El ejercicio gubernamental de Oviedo va a ser breve, impidiéndonos —ante la carencia de registros— profundizar más en él. Sin embargo, como vimos en el capítulo segundo, la biografía de Oviedo está marcada por al menos dos proyectos gubernamentales: el de Santa Marta en 1519 y el de Cartagena en 1523<sup>284</sup>. Aunque nunca llegó a concretizarlos, sus peticiones ante la Corona dan cuenta de cierta concepción ideal en el pensamiento gubernamental de Oviedo. En efecto, la piedra de tope de su proyecto gubernamental de Santa Marta —petición que continuamente fue negada— remitía a la solicitud de poder distribuir discrecionalmente cien hábitos de Santiago. Aunque la petición era, por razones que ya revisamos, desproporcionada e imposible, ésta se inscribía consistentemente en cierto modelo ideal del gobierno indiano, que buscaba proteger a la población al mismo tiempo que hacer productivas las Indias. A Oviedo, los hábitos de Santiago

“le parecían el único remedio e manera mejor de todas para ser gobernada e poblada la tierra, y en más breve tiempo, y los indios mejor tratados y antes convertidos e bien

---

<sup>284</sup> La referencia a estas dos experiencias gubernamentales de Oviedo, así como su breve ejercicio en Santa María la Antigua, sólo tienen relevancia en nuestro análisis e interpretación en tanto se encuentran consignadas en su obra indiana y no porque sean parte de su biografía.

industriados que por otra vía alguna de cuantas se habían intentado por otros gobernadores; y que pensaba tener esta forma en ello: que los indios que se encomendasen fuesen caciques señalados, con su tierra, por encomienda de un comendador caballero de la Orden, e por los días de su vida; y que muerto aquel caballero, el comendador mayor deste convento los proveyese a otros; y que estos comendadores estuviesen debajo de la gobernación e administración de este comendador mayor e gobernador, e que este superior no tuviese encomienda de indios más del hábito, y su encomienda fuese el salario que Su Majestad diese a los gobernadores, e aquel Emperador nuestro señor proveyese como administrador perpetuo, cuando vacase la tal encomienda mayor e oficio de gobernación, a quien fuese servido. Pero que aquéste, en la provisión de las vacantes de las tales encomiendas de indios, lo hiciese conformándose con los votos de los más caballeros de la Orden, que presentes se hallasen. Siguiera de esto que los indios fueran muy bien tractados e convertidos a la fe, y la tierra muy bien poblada de hombres de honra y de buena casta que, con esperanza de estos hábitos y beneficios, fueran a vivir en aquella provincia. Excusáranse [dice Oviedo] cosas que en aquellas tierras han sucedido de que aquí se tratará en el presente libro, si Dios fuera servido que esta Orden tuviera ahí un convento” (Fernández de Oviedo 1992:62, t.3).

Oviedo veía en los hábitos —ligados en la tradición hispana a las castas nobiliarias— la posibilidad de trasplantar al Nuevo Mundo elementos de la nobleza a fin de asegurar que la colonización la realizaran sujetos que consideraba más idóneos para tratar y convertir a los indígenas a la fe católica. De algún modo, el proyecto planteaba desdoblamiento del sistema de encomiendas, donde por sobre la encomienda indígena se ubicara otra, propia de la Orden de Santiago. Como vimos, Oviedo insistió en esta idea hasta 1524 cuando finalmente renunció a la gobernación de Santa Marta a favor de Rodrigo de Bastidas al no concedérsele los hábitos de Santiago. Paralelamente, entre 1523 y 1525 solicitó en dos ocasiones la gobernación de Cartagena. En esta ocasión su planteamiento hacia la Corona careció del idealismo del anterior, sin embargo nunca abandonó el interés “policia”. Siempre preocupado administración de la población, Oviedo solicita a la Corona el pago del sueldo de 100 hombres (llevados desde la península) para poblar y sustentar la gobernación, además de dos frailes para la evangelización y un cirujano considerado imprescindible en aquellas tierras de caribes flecheros. Asimismo, requería que en los primeros años la mitad de la recaudación de las penas de Cámara se destinara a un hospital para pobres, así como la eximición de los impuestos de la alcabala, aduana y almojarifazgo a pobladores y mercaderes. Por último, quedaba prohibido el rescate dentro de la gobernación, bajo pena de perdimiento de bienes,

asegurando también de esta forma la estabilidad de la población indígena. Sin embargo, y al igual que en la gobernación de Santa María, el proyecto de gobierno en la provincia de Cartagena no pasó del papel.

### *El mal gobierno de los otros*

Aun cuando la experiencia gubernamental de Oviedo, y sus proyectos, sean acotados, su *Historia* va transformarse en el campo en el cual desplegar sus ideas sobre el gobierno para el Nuevo Mundo. Oviedo entiende que es en el gobierno y no en la soberanía real donde se pone en juego la política indiana. En un sentido literal el rey está ausente, y quienes administran el Nuevo Mundo son los gobernadores. De algún modo, es esta multiplicidad opuesta a la unidad del rey la que produce políticas en plural: “y como esta tierra está lejos de su rey, e los que acá vienen son fijos de diferentes provincias e contrarios deseos e opiniones, así sienten las cosas diferenciadamente” (1992:66, t1).

Aunque Oviedo muestra evidente preocupación por identificar los gobernadores de su *Historia* que considera buenos, como a Nicolás de Ovando<sup>285</sup> o Pedro de Heredia, una parte importante de su reflexión en torno al gobierno de Indias está dirigido a la denuncia del mal gobierno de algunos conquistadores. Aquí, nuevamente, su principal preocupación suele ser poblacional. El mal gobierno amenaza con despoblar en Nuevo Mundo. No sólo exterminando a los indígenas —que como vimos Oviedo considera imprescindibles para el establecimiento de un ordenamiento político indiano—, sino también a los españoles, que siguen ciegamente hasta la muerte la codicia de algunos gobernadores:

“Oid, pues, letor, católico, y no lloréis menos los indios conquistados que a los cristianos conquistadores dellos, o matadores de sí y de esotros, y atended a los subcesos deste gobernador mal gobernado [Hernando de Soto], instruido en la escuela de Pedrarias de Ávila, en la disipación y asolación de los indios de Castilla del Oro, graduado en las

---

<sup>285</sup> De Ovando afirma “Nunca hombre en estas Indias le ha fecho ventaja ni mejor ejercitado las cosas de la buena gobernación, y tuvo en sí todas aquellas partes que mucho deben estimar los que gobiernan gente; porque él era muy devoto e gran cristiano, e muy limosnero e piadoso con los pobres, manso y bien hablado con todos; e con los desacatados tenía la prudencia e rigor que convenía; a los flacos e humildes favorecía e ayudaba, e a los soberbios e altivos mostraba la severidad que se requería haber con los trasgresores de las leyes reales. Castigaba con la templanza e moderación que era menester; e teniendo en buena justicia esta isla, era de todo amado e temido. E favoreció a los indios mucho; e a todos los cristianos que por acá militaban debajo de su gobernación, tractó como padre, e a todos enseñaba a vivir bien. Como caballero religioso y de mucha prudencia, tuvo la tierra en mucha paz y sosiego” (Fernández de Oviedo 1992:82, t1).

muerter de Nicaragua y canonizado en el Perú, segund la orden de los Pizarros. Y de todo esos infernales pasos librados, y ido a España cargado con oro, ni soltero ni casado supo ni pudo reposar sin volver a las Indias a verter sangre humana, no contento de la vertida, y a dejar la vida de la manera que adelante se dirá; y dando causa a que tantos pecadores, engañados de sus vanas palabras, se perdiesen tras de él” (Fernández de Oviedo 1992:173, t2).

De algún modo, Oviedo plantea una responsabilidad pedagógica del gobernante sobre los siguen en su empresa de conquista. En última instancia, éste es el responsable por la violencia de toda su compañía: “y de aquí viene la culpa y delicto ser mayor en el que manda que en el que los inferiores; porque es la causa del mal que se hace, y la enseña a otros e consiente; o por el opósito, cuando el capitán y el príncipe enseña buenas costumbres, siempre aquellas se continúan, y el señor es más dino de gloria, y los enseñados no quedan sin galardón” (Fernández de Oviedo 1992:219, t3).

En el mismo sentido, Oviedo critica la esclavitud a mansalva que practican algunos gobernadores. El argumento no es libertario, sino nuevamente gubernamental. Oviedo no está en contra de la esclavitud de población indígena. Como vimos en su biografía, él mismo se beneficia económicamente de ésta. En efecto, asume la existencia de una esclavitud sancionada por la Corona como permitida: “porque el Rey mandó a Pedrarias, que sin estorbo de su derrota e camino para el Darién, si se pudiera hace, tocase en ciertas islas e puertos de caribes, así como Sancta Cruz, y Gaira, y Cartagena, y Caramari, y Codego, y las islas de Barú y Sanct Bernardo, y las islas de Arenas y isla Fuerte, que estaban declarados por esclavos mucho antes, por razón que comen carne humana en todas esas islas e puertos que es dicho, e por el daño que habían hecho a los cristianos e a otros indios vasallos del Rey” (1992:224, t3). Sin embargo, el problema emerge cuando algunos gobernadores transforman la esclavización masiva como medio de expansión en el Nuevo Mundo: “e una noche tomaron más de seiscientas animas. [...] Parésceme que esta manera de descubrir y rescatar, que se puede mejor decir asolar. Yo no sé si la licencia que a estos armadores se les dio para este viaje era estando esta gente declarada por esclavos enemigos o no” (Fernández de Oviedo 1992:131, t3).

Por otra parte, Oviedo cuestiona a aquellos gobernantes que intentan acabar con la jerarquía de sus superiores (lo que en última instancia puede implicaría romper con el rey), pues ve ahí el germen de la tiranía: “como el Payo Romero se vido absoluto, e le pareció que no tenía a quien dar cuenta sino a Dios, e la que debía al Rey e al adelantado no la había de dar tan aína, así se desacordó de la espiritual como de la temporal, e

comenzó a tiranizar e tractar mal a los indios, e no bien a los cristianos” (1992:21, t5). Por ello mantiene una actitud “anti maquiavélica” que repudia las salidas y rupturas del orden institucional como medio para instituir reinos autónomos, cuestionando la actitud tanto de Diego de Velázquez como la de Hernán Cortés:

“porque ha mucho que oigo aquel proverbio que dice : *Matarás y matarte han; y mataran a quien te matare*, Digo esto porque Diego de Velázquez no usó demás cortesía con el Almirante don Diego Colom, en se le quedar en su despecho con la gobernación de la isla de Cuba o Fernandina, con su cautelas y formas que para ello tuvo, de la que usó Hernando Cortés con Diego de Velázquez para le dejar en blanco y quedar con el cargo de la nueva España. Ninguno dellos hay que loar en este caso, ni tengo por buen dicho aquellos que dice Tulio en el *III De officiis*: ‘Si los derecho o las leyes se han de quebrantar, ha de ser por alcanzar a reinar’” (Fernández de Oviedo 1992:149, t2).

Aunque improbablemente leyó el *Príncipe*, el pensamiento “anti maquiavélico” de Oviedo es consistente. No sólo cuestiona la legitimidad de instaurar un dominio político autónomo, mediante el quiebre del orden institucional y jerárquico, sino que además cree que estos nuevos dominios son inconservables.

“Pensó Vasco Núñez, con sus cautelosas formas, quedar grand señor, viéndose capitán principal de los primeros pobladores desta gobernación, porque sin dubda él trabajo mucho en aquella tierra. Pero como dice Ciro, rey de los Persas, sin dubda los hombres estiman que sea grande cosa adquirir el imperio; más ciertamente, muy mayor es conservarlo después que es adquirido, porque mientras más los hombres poseen, tanto mayor envidia y envidias soportan, y mayor copia de enemigos han, máxime aquellos que, como nos, por fuerza a los súbditos señorean. El que sube a algún señorío, más por acaso e favor de la fortuna que por prudencia y virtudes, o por fraudes y mañas, sin méritos, no puede mucho permanecer en tal estado” (Fernández de Oviedo 1992:205, t3).

Aunque en este punto el pensamiento de Oviedo es bastante más voluntarista que cuando cuestiona el quiebre institucional, ambas reflexiones “anti maquiavélicas” buscan asegurar que, aunque no pueda gobernar las Indias, el rey se mantenga en una posición soberana<sup>286</sup>.

---

<sup>286</sup> En cierto sentido, la preocupación por la soberanía real se traduce, para Oviedo, en el problema del orden y de la ley. No en el ordenamiento que excede la expansión hispana en el Nuevo Mundo, sino en aquel que se ve interrumpido en suelo indiano por la discrecionalidad de los colonizadores. Oviedo reflexiona a partir de colgamiento arbitrario de un indígena, que un grupo de españoles cree que los va a traicionar: “porque en la

## *El buen gobierno como modelo y pedagogía*

Como dan cuenta sus críticas, el problema del gobierno de Indias pone en juego la administración tanto de las jerarquías como de la población. Para Oviedo, quien gobierna no sólo debe preocuparse de la población indígena dominada, sino también de sus subordinados españoles. Por ello el gobernador ideal para Oviedo se transforma en un sujeto casi liminar, que sólo puede lograr satisfactoriamente sus objetivos si cuenta con el apoyo de la divinidad. Sin embargo, un poco más cerca, Oviedo también establece un mínimo para el buen gobierno:

“Angélico ha de ser el gobernador que a todos contentare, e más que humano, porque unos hombres son inclinados a vicios, e otros a virtudes; unos a trabajar y ejercitar las personas, e otros al reposo y quietud; unos a despender, e otros a guardar; e unos a una cosa e otros a otra. E así, el que gobierna no puede contentar a tantos géneros de inclinaciones, porque unos quieren la guerra e robar y no poblar la tierra, sino darle un repelón y volverse donde le esperan y desea acabar sus días; y otros que querían lo contrario y asentar e arraigarse, no les dan con que ni les favorecen. E así como son tan diversos los fines de los hombres, y tan difícil cosa de entenderlos, así el que gobierna es menester que tenga especial ventura y favor de Dios para ser amado; no obstante que mucho está en la mano del que puede mandar para que le quieran bien los gobernados. E si uno estuviese desabrido, muchos estarán satisfechos con que solamente tenga tres cosas: reto en las cosas de justicia, liberal, e sin codicia” (Fernández de Oviedo 1992:61, t1).

El problema gubernamental, el del buen gobierno de Indias, va a ser tematizado bajo la línea de la práctica pastoral<sup>287</sup>, generando una nueva arista de su propuesta política teológica. Aunque Oviedo, siguiendo la política monárquica, no confunde el poder

---

verdad, algunos destos capitanes no acostumbran a hacer procesos, ni sus escribanos quieren gastar tinta donde no les hay de dar dineros; y así acaesce también que les da Dios la muerte a ellos, de manera que los tales lo han usado hacer con otros pecadores” (Fernández de Oviedo 1992:413, t2).

<sup>287</sup> Curiosamente, junto con la noción de policía, Foucault ubica en la génesis de las prácticas de gobierno el tema del poder pastoral, el cual descansaría en la fórmula *omnes et singulatim*, donde el pastor asume “la responsabilidad del destino del rebaño en su totalidad y de cada oveja en particular. [...] Así, el cristianismo concibe la relación entre el pastor y sus ovejas como una relación de dependencia individual y completa [...] el lazo con el pastor es un lazo individual, un lazo de sumisión personal. [...] Por consiguiente, el pastorado cristiano supone una fórmula de conocimiento particular entre el pastor y cada una de sus ovejas. Este conocimiento es particular. Individualiza. [...] Por último, todas estas técnicas cristianas [...] tienen una finalidad: conseguir que los individuos lleven a cabo su propia “mortificación” en este mundo” (Turner 1983:112-6)

espiritual con el temporal, la idea de buen gobierno tiende a vincular ambas ideas. Así, quien es apto para una, puede serlo también para la otra, como ocurre cuando la Corona designa al licenciado Sebastián Ramírez de Fuenleal (1490-1547) como obispo y presidente de la Real Audiencia y Chancillería de Santo Domingo. “E así, Su Majestad, como estaba bien informado de su persona y obra, le escogió e envió a esta cibdad, donde residió ejercitando los oficios como buen pastor para las animas e buen presidente e gobernador para todo lo demás” (Fernández de Oviedo 1992:104, t1). Pero más allá de los altos cargos políticos, es en la misma estructura de dominación indiana que las dos dimensiones confluyen. En efecto, el sistema de encomienda supone la delegación de la Corona al encomendero de un grupo de indígenas a cambio de la obligación jurídica de protegerlos y de proveerles instrucción religiosa<sup>288</sup>. En este sentido, hablándole a los soldados, critica como los gobernadores entregan encomiendas sin asegurarse de la formación del colonizador, pues justamente descuidan la dimensión pastoral: “y si os encomienda indios, no mira si estáis vos doctrinado para enseñarlos, o si tenéis vos más necesidad de maestro que de gobernar gente, para que vuestra consciencia y la suya se aseguren. Y como estas haciendas se adquieren injustamente, ya que las tengáis, permite Dios que se pierdan y vos con ellas” (Fernández de Oviedo 1992:402, t2)

Aunque gobierno y pastoreo responden a esferas distintas, la propuesta política de Oviedo no deja de vincularlas. No sólo acercando la dimensión pastoral a los encomenderos, sino atribuyendo funciones gubernamentales a quienes ejercen principalmente tareas de evangelización.

“Cada una de estas gobernaciones puede ser un obispado, e aquella de los Reyes arzobispado; porque dicen que e aquella tierra han de ser los obispos como eran en otro tiempo, que procuraban más de convertir infieles a nuestra sancta fee e ganar ánimas, que no de hacer mayorazgos. E que procurasen para esto de ver los indios de servicio que tenían los españoles, e se informasen e los instruían en cosas de nuestra sancta fee católica, o si no, que apremiasen a sus amos para que lo hiciesen o se los quitasen; y esto sería la verdadera protectoría destas gentes, e no preguntarles con quién quieren estar, e dallos a quien ellos quieren; porque los indios quieren estar con quien les da más libertad para hacer sus ceremonias e ritos e otros pecados; y eso no es darles libertad, sino dejarlos en el captiverio del diablo. Y procurar que se traigan los hijos de los caciques e

---

<sup>288</sup> Por su parte, el encomendero adquiere el derecho de beneficiarse de los servicios personales de los indígenas para cubrir sus necesidades laborales y de exigir el pago de ciertas prestaciones económicas. A su vez, el encomendero se obliga hacia el rey de prestar servicio militar a caballo cuando éste sea requerido (Ots Capdequí 1986).

principales, para que sean doctrinados en las cosas de nuestra sancta fee, porque la gente común destes indios es la que más sigue a sus señores, de cuanta gente se ha visto. [...] E porque el fructo que se ha fecho en algunos indios que los frailes dominicos han tomado a cargo de los indiar, que ha bastado a tanto, que en muchas casa dicen en areitos, en su lengua, la doctrina cristiana. E seyendo los obispos destas partes como es dicho, los clérigos e religiosos procurarían de indiarlos, e aun los legos harían lo mesmo, porque aunque no los moviese esto, los forzarían a hacerlo por no verse despojados del servicio que tienen” (Fernández de Oviedo 1992:206, t5).

La cita anterior es, en cierta medida, consistente con el proyecto gubernamental que Oviedo intentó instaurar en Santa Marta. Para él el gobierno, el buen gobierno de Indias, se debe inscribir en un pensamiento jerárquico. Altos funcionarios calificados producen gobiernos eficientes. Pero desde luego, Oviedo se encuentra lejos de plantearlo en términos meritocráticos. Por el contrario, para él lo bueno se vincula inevitablemente a lo noble<sup>289</sup>.

“Mas, porque los Reyes Católicos, don Fernando y doña Isabel, siempre desearon que estas tierras se poblasen de buenos, pues de todo lo que tiene buen principio se espera el fin de la misma manera, entre los propios criados de sus Casas Reales, de quien más conocimiento y experiencia tenían, escogían y los enviaban a esta isla con cargos e oficios, porque se ennobleciesen y hobieren principio y mejor fundamento y origen las poblaciones della, y principalmente desta ciudad [Santo Domingo]; no de pastores, ni salteadores de las sabinas mujeres, como los romanos hicieron, sino de caballeros y personas de mucha hidalguía e nobles de sangre, y aprobados en virtudes, y cristianos perfectos y castizos, que están en la otra vida, y otros que al presente están y viven en esta cibdad y en las otras poblaciones de esta isla” (Fernández de Oviedo 1992:84, t1).

Más allá si esta idea no se corresponde con la realidad histórica, es interesante notar que Oviedo basa el éxito de la colonización en el estatuto de los sujetos coloniales. Para él la calidad de la población indiana debe ser mejorada, “ennoblecida”, a fin de asegurar el éxito de la expansión de la república cristiana. Aunque existe una dimensión hereditaria<sup>290</sup>, Oviedo cree fuertemente en una educación de la población colonizadora a

---

<sup>289</sup> Aunque con una base hereditaria, la nobleza no es solamente un problema biológico. La sociedad puede ser ennoblecida y para ello existen dispositivos concretos, como por ejemplo los hábitos de Santiago que solicita en su primer proyecto gubernamental.

<sup>290</sup> “E así, con estas mujeres de Castilla que vinieron, se ennobleció mucha esta cibdad [Santo Domingo]. E hay hoy dellase de los que con ellas casaron, hijos y nietos, e aún es el mayor caudal que esta cibdad tiene e

fin de cumplir este objetivo. “Débase creer que, como más experimentado en trabajos, aceptará mejor a servir en lo que le subcediere. E plega Dios que de tal manera se haga, que la república cristiana más se extienda, cesando las discordias e pasiones de sus émulos, y excusarse han otros muchos inconvenientes, e serán los naturales de la tierra mejor tractados, e los pobladores españoles más aprovechados, e con menos peligro en con más seguridad que hasta aquí tenían las personas e las ánimas de aquellos conquistadores; que es lo principal que el gobernador ha de mirar y de que más se debe precisar, seyendo católico” (Fernández de Oviedo 1992:173, t3).

Esta confianza en la posibilidad de intervenir en la población colonial es la que lleva a Oviedo a utilizar la *Historia* como plataforma para desplegar un diálogo pedagógico con los futuros colonizadores de Indias. Oviedo intentará instruir a los capitanes para que elijan bien a sus subordinados y sólo lleven a gente honesta a Indias.

“Señor capitán, entendedme y entendedos. Cuando hicierdes alguna compañía para venir a Indias, y en especial en Sevilla, porque ahí acuden a las gradas, debríades considerar, primero, el rostro de cada uno, y examinada la efigie, veréis parte de la vergüenza. Y porque las señales exteriores os podrían engañar en la elección del soldado, debéis inquerir secretamente sus mañas, y cómo vive, y qué sabe hacer, y de qué nación es; porque en aquel sagrado lugar [la iglesia metropolitana de Sevilla] no dejan unos de negar su patria y aun el propio nombre, porque los dejen venir a estas partes. Y no os parezca tan bien ser alto de cuerpo y traer una barba bien peinada, como ser virtuoso y de buena casta, y hombres llanos y no presuntuosos.” (Fernández de Oviedo 1992:400-1, t2).

Oviedo continúa describiendo e instruyendo a los capitanes en que deben o no fijarse a la hora de reclutar a sus soldados, para luego interpelarlos a ellos mismo, compeliéndolos a ejercer un buen gobierno.

“Y primero que en esta examinación entréis, examinaos a vos, y fundaos en que vuestro fin sea servir a Dios e a vuestro Rey en convertir los indios, y tractarlos bien, y tener forma de reducirlos a la república de Cristo; y no los hagáis esclavos sin causa, ni ensangrentéis vuestras manos tan sin propósito ni justicia, ni los robéis ni desterreis de donde los crió Dios, que no les dio vida ni el ser humano para cumplir vuestra mala intención y voluntad, sino para que se salven. Y a esto les ayudad, si sois cristiano, y no a morir y que se

---

demás solariegos, así por estos casamientos, como porque otros hidalgos e cibdadanos principales han traído sus mujeres de España” (Fernández de Oviedo 1992:89, t1).

pierdan: que también os perdeis vos con ellos. Y no digáis que venís a las Indias por servir al Rey y por emplear vuestra persona y el tiempo como valeroso e hijosdalgo; pues que sabeis vos que la verdad está en contrario: que no venís sino deseando tener más hacienda que vuestro padre ni vuestros vecinos. Pero todo aquello que pregonáis, se podría hacer sin ofensa del prójimo ni peligro de vuestra ánima. Y no queráis hacienda ni tesoro que tan caro os cueste, si por ello habéis de perder aquel rescio con que fuiste rescatado y os libró Dios del infierno” (Fernández de Oviedo 1992:401-2, t2).

Escrito como código moral, Oviedo intentará transmitir los parámetros de lo que considera un buen gobierno en Indias aun antes de que este acontezca, ofreciendo la muerte a quienes lo desoiga. Pero su preocupación no sólo se enfocará en los capitanes. Pensada a momentos como un texto de difusión general, la *Historia* también interpelará a los soldados, aconsejándoles que elija bien a sus superiores, porque de ellos dependerá su fortuna en Indias. “Compañero amigo, si acordaréis de venir a estas Indias, como seais en Sevilla, os informad ante todas cosas y disputad si aquel capitán con quien vinierdes, es hombre que cumplirá con vos lo que os promete, y sobre qué palabra o prenda le dais vuestra vida, confiando vuestra persona en su determinación. Porque muchos destes capitanes prometen lo que no tienen, ni saben ni entienden, y en pago de vuestra persona, os compran con palabras que son menos que plumas; porque las plumas, aunque las lleve el viento, veis a donde van guiadas, [...] pero las palabras del que miente, son incorpóreas, e dichas, son invisibles y pásanse como aire” (Fernández de Oviedo 1992:402, t2).

### *Los límites de la pedagogía*

Si bien a lo largo de toda la obra indiana existe una preocupación gubernamental, su reflexión pedagógica sobre cómo deben conducirse los actores hispanos en el gobierno del Nuevo Mundo no deja de ser acotada. Probablemente porque al igual que otros pasajes, ésta se encuentra marcada por cierto tono trágico. Como ya hemos visto, en última instancia, Oviedo reconocía que la incorporación del Nuevo Mundo al ordenamiento eurocéntrico pasaba por una dominación que de alguna manera atentaba con la conversión pacífica de la población indiana. Pero además estaba consciente de que la conversión, la pedagogía, debía luchar no sólo contra un ordenamiento político indígena sino contra una tradición, una cultura, fuertemente arraigada.

“Bien parece que el que estas nuevas daba, confiesa su descuido y el de los otros españoles, e que no miraban que eran, los que sojuzgaban, a quien quitaban de la libertad que siempre tuvieron, y embebecidos enseñoreándose, no se acordaban de la fatiga e cuidado en que viven aquellos que al nuevo yugo e servidumbre ponen. Porque no solamente quieren y acostumbran enseñarles a hacer ricos de sus propios bienes a los enemigos y extraños, e asimismos tributarios, pero a creer e vivir de otra manera que ellos viven e sus antecesores vivieron: que son cosas que cada una dellas basta para que el nuevo señor o conquistador, si prudente es, nunca esté sin sospecha de novedades, aunque fuesen los unos e los otros de la misma ley o secta, cuanto más seyendo los unos gente política e fundada sobre un mandar, e la otra sobre salvajes e viciosas e ociosidades; los unos cristianos, los otros infieles idólatras e de abominables vicios. Las cosas que son usadas e aprendidas en largos tiempos y edades envejecidas, no se pueden desarraigar ni quitar tan sumaria e fácilmente que se les olvide a los viejos; y en tanto que aquellos viven, han de vivir sus heredados vicios” (Fernández de Oviedo 1992:180, t4).

## Conclusiones

*“Determinar el terreno de un conflicto ya hace parte del conflicto mismo. Crear una definición socialmente aceptada de lo que entendemos por política es, por así decir, una cuestión de poder. [...] No existen vacíos de la política como no existen vacíos de poder o vacíos de teoría. No hay tierra virgen. Una teoría nueva surge a través de la crítica de las teorías vigentes. Una nueva concepción de la política se desarrolla mediante la crítica a los modelos conceptuales establecidos” (Lechner 1984:13).*

Como planteamos en los capítulos tercero y cuarto, el análisis de la obra indiana de Oviedo quisimos estructurarlo en torno a ciertos núcleos de reflexión política que emergieron en la misma lectura. Aunque con esta decisión se apuntaba a mantener una mayor fidelidad a la densidad de la enunciación propia de Oviedo, se perdía una puesta en relación de su escritura con el desarrollo teórico inicial. A modo de conclusión, nos interesa retomar esta relación como una forma de revisar la hipótesis de investigación, a saber que la obra indiana de Gonzalo Fernández de Oviedo (es decir, el *Sumario de la natural historia de Indias* y la *Historia general y natural de las Indias*) no sólo es una obra descriptiva de su realidad indiana contemporánea sino que puede, y debe, ser leída como una propuesta política del emergente horizonte colonial.

### *El lugar de enunciación soberano*

Llegados a este punto, creemos, no hay duda que la obra indiana de Oviedo introduce, junto a la narrativa propiamente histórica, una lectura política del Nuevo Mundo. Desde luego, ésta no remite a una caracterización detallada de cierta política institucional. No hay, en la escritura de Oviedo, una preocupación por describir estructura jerárquica que el sistema colonial instauraría en las Indias; ni tampoco emerge de su experiencia indiana una reflexión más filosófica sobre lo que podríamos llamar las formas de gobierno en el Nuevo Mundo. Entonces, ¿en qué consiste?

Como hemos intentado remarcar en el capítulo segundo, la dimensión política del texto indiano de Oviedo se encuentra íntimamente vinculada a su escritura. Existe una

relación constitutiva entre “escribir las Indias” (inscribirla en un dispositivo nemotécnico y autoritativo eurocéntrico) y pensar el nuevo espacio político; relación que en la narrativa de Oviedo se traduce en la posibilidad de poner en juego una política originaria<sup>291</sup>.

La idea de generar una obra que dé cuenta de la totalidad de la realidad indiana, es decir, la aspiración a escribir el texto definitivo sobre el Nuevo Mundo, produce en Oviedo la enunciación de esta política fundacional. Así, en un primer momento busca instaurar —literalmente— el terreno donde toda política indiana es desplegada. La obsesión cartográfica por establecer con precisión las rutas transoceánicas, por delinear el contorno continental, marcando la ubicación exacta de cada fisura e inflexión geográfica, evidencia una voluntad por establecer los trazos originarios de un nuevo ordenamiento, de un nuevo *nomos*. *Nomos*, entendido en el sentido de Schmitt (1979:15), es decir, como una división primera de la tierra en la cual va a tener lugar toda la distribución política y social posterior. Lo interesante de esta preocupación cartográfica, de la voluntad de escribir la geografía (y la historia) definitiva del Nuevo Mundo, es que Oviedo articula su narrativa desde la posición del soberano, igualándosele o al menos — como plantea De Certeau (2010:20)— ocupando un lugar vicario del “sujeto de acción”, es decir, del príncipe. Así, si las capitulaciones que dispensan los reyes de castilla

---

<sup>291</sup> Aunque no de forma directa, existe cierta relación entre esta propuesta y la reflexión epistemológica que la antropología desarrolló durante los años ochenta en torno a la escritura. Dos trabajos (Clifford y Marcus 1991; Geertz 1989) pueden ser considerados fundacionales en la problematización de la escritura antropológica. Ambas propuestas exploraban los vínculos de la antropología con la literatura, dando cuenta de las estrategias narrativas que autorizaban la producción textual como un escrito disciplinar. En el capítulo segundo hemos indagado sobre las estrategias de autorización escritural que Oviedo recurre y que son subsidiarias de su biografía y su formación intelectual. Confluyen en su obra indiana el “estar allí” de Geertz (1989:11-34), el objetivismo de la narrativa inquisitorial (Rosaldo 1991:27 y ss.) y su minuciosa densidad (Ginzburg 2010:403 y ss.), y la toma posición soberana de la historiografía (De Certeau 2010:20 y ss.). Si bien sólo los dos primeros pertenecen estrictamente al campo antropológico, Ginzburg y De Certeau son ubicados por Clifford (1991:28) en la misma senda de las Retóricas de la Antropología.

Ahora bien, la crítica epistémica que buscó visibilizar las estrategias autoritativas denunciaba cómo la aparente objetividad de una disciplina con pretensiones científica estaba continuamente atravesada “por contextos de poder, de resistencias, de tensiones institucionales” (1991:27), pero también por la literatura, tanto en su dimensión poética como poietica. Desde luego, hay algo de esta atribución poietica, productiva, creativa, en nuestra aproximación a la escritura de Oviedo; la cual adquiere una dimensión política si se le piensa desde el marco conceptual que hemos desarrollado con Rancière (2002) y Schmitt (1979), o desde la cita a Lechner que abre estas conclusiones.

Sin embargo, en su contexto antropológico, la crítica deconstructiva del saber disciplinar dio un segundo paso, posibilitando, como bien hace notar Geertz (1989:142), la introducción de nuevos sujetos de conocimientos que, en el marco de la caída de los imperialismos, produjeran su propia visión sobre un campo que tradicionalmente había estado relegado a —para ocupar la metáfora de Rama (2004)— un “cogollo ilustrado”. Si bien lo revisamos muy someramente en el capítulo primero, esta crítica epistémica produjo en el tema que nos interesa nuevas lecturas sobre la conquista y la colonización. Las comunidades indígenas plantearon la semántica de la invasión, de la violación de derechos, de la destrucción y el aniquilamiento. En una lectura más positiva, hubo un rescate de la filosofía vernácula del buen vivir (Huanacuni Mamani 2010) como articulador de una historia alternativa al desarrollismo capitalista y socialista.

Aunque evidentemente desde el punto de vista contemporáneo del debate antropológico, estas perspectivas son ineludibles, no estamos seguros de su capacidad hermenéutica para nuestra propuesta de lectura y análisis de la obra indiana de Oviedo.

establecen una distribución interna del mundo indiano, la marcación cartográfica de Oviedo va a intentar producir un cuerpo que las contenga, esto es, un continente en el cual éstas adquieran sentido.

Habría que detenerse en la idea de esta escritura soberana que articula Oviedo. Como planteamos en el capítulo primero, la externalidad Nuevo Mundo para el ordenamiento cristiano significó que éste fuese pensado y tratado como un espacio vacío. Incluso antes del viaje colombino, la capitulación firmada con los Reyes Católicos establecía cierta jurisprudencia sobre un espacio ignoto. De este modo, la idea de vacío, de una carencia de ordenamiento jurídico, permitió legitimar la apropiación soberana que la población europea realizó sobre el territorio del Nuevo Mundo. Sin embargo, este vacío de ordenamiento no es más que una ficción, la cual que permite desplegar el nuevo *nomos* desde una posición soberana, y como tal introduce cierta violencia en la obliteración de cualquier ordenamiento previo, el cual es puesto en suspenso.

De algún modo, la escritura de Oviedo supone este vacío. Aunque habitualmente reconoce en diversos ámbitos la preexistencia de una tradición indígena, Oviedo al igual que los conquistadores acepta la legitimidad de las tomas de posesión que se realizan vicariamente en nombre de la Corona. En efecto, la toma de la tierra que ritualmente los españoles ejecutan sobre el suelo indiano no se dirige a una contraparte indígena que —conciente o no— reconoce la nueva marcación, sino que están orientadas principalmente a persuadir a la población hispana de renovar su sumisión a la Corona mediante la expansión del orden europeo.

Pero el ejercicio soberano de la escritura de Oviedo es doble: no sólo instaura una marcación espacial en el Nuevo Mundo, sino que además se auto erige como administrador de las otras narrativas que —en representación vicaria de la Corona— establecen el primer mapa de la geografía indiana. Si bien las tomas de posesión de la tierra ocurren de forma independiente a Oviedo, éstas ingresan a su narrativa como parte de un proyecto mayor, total, de marcación y ordenamiento del espacio, sobre el cual irá insertando distintas capas que buscan trazar las líneas de un nuevo *nomos* indiano. Así, a la identificación de hitos geográficos, como volcanes, ríos, cerros y lagos, le suceden otras marcaciones del espacio, como las cruces y las ciudades propiamente indianas.

Habría que puntualizar que si bien esta dimensión material de la expansión hispana del Nuevo Mundo establece, como plantea Schmitt (1979:15), las disposiciones originarias sobre las cuales instaurar el orden político, a la larga muestran también la ficción de pensar las indias como un espacio completamente vacío de ordenamiento. Las

cruces, así como la función articuladora de la población indiana que poseen las ciudades del Nuevo Mundo, dan cuenta de la existencia de un “otro” que debe ser incorporado y domesticado en el nuevo ordenamiento, es decir, que debe ser colonizado.

De algún modo, el trabajo de Oviedo produce una disociación entre el gesto soberano de establecer un nuevo ordenamiento y la reflexión propiamente histórica de la expansión y colonización hispana de las Indias. Mientras su escritura prima una voluntad ordenadora, la descripción histórica de la expansión (la crónica de las crónicas) visibiliza el conflicto polémico (/bélico y violento) que se encuentra en el origen de la política colonial.

Ahora bien, el gesto ordenador no se limita a establecer las trazas materiales que dispondrían el espacio indiano. Siempre desde la posición soberana, Oviedo organiza también la dimensión sensible del Nuevo Mundo. Desde luego, ya en la marcación geográfica se encontraba implícita cierta división de lo sensible: determinar qué hitos son relevantes, dónde comienzan y dónde terminan, es decir, identificar los objetos que componen cierto ordenamiento es una práctica que trabaja sobre las categorías de lo sensible. Sin embargo, este gesto se agudiza cuando Oviedo reflexiona en torno a la naturaleza indiana. Aquí la posición soberana no sólo le permite distribuir los objetos en el espacio y darles un nombre, sino que además los clasifica bajo categoría que él mismo produce. Si bien en principio intenta asimilarlos a los criterios sensibles del Viejo Mundo, la naturaleza indiana va a ser organizada por Oviedo en base a su utilidad para el nuevo ordenamiento. Así, como la enciclopedia china de Borges, la flora indiana es distribuida en categorías que no necesariamente son excluyentes: existen los árboles frutales, los comestibles, los que dan buena madera, los sirven para hacer pinturas, los medicinales, los que en exceso son venenosos, los de hoja perenne, etc. Aun cuando sería anacrónico exigir una clasificación excluyente a un pensamiento pre-linneano, Oviedo introduce nuevos criterios de aproximación —como por ejemplo el alimentario— en la organización de una naturaleza que a momentos se presenta como problemática para la distribución de la tradición eurocéntrica.

Pero la potencia analítica de la idea de una división de lo sensible (2002; 2005; 2007) sobrepasa la distribución física y simbólica de los objetos. Antes de ella, está en juego la constitución de los actores que eventualmente pueden participar del espacio propiamente político. Como vimos en el capítulo primero, Rancière encara este problema planteando que el lenguaje no sólo permitiría visibilizar e introducir objetos nuevos, sino

que también “escuchar como a seres dotados de la palabra a aquellos que no eran considerados más que como animales ruidosos” (Rancière 2005:19).

De forma similar, en la obra indiana de Oviedo el problema lingüístico va a estar íntimamente relacionado con la constitución del nuevo ordenamiento. Oviedo va a establecer un paralelo entre su escritura y la emergencia de un orden propiamente jurídico en el Nuevo Mundo. Para él, el castellano es la lengua oficial toda vez que “las leyes e ordenanzas e fueros e privilegios” está formulada en ese idioma. De mismo modo, y haciendo nuevamente mimesis con la producción soberana, plantea que el castellano debe ser la única lengua apropiada para escribir y comprender la realidad indiana. Pero lo anterior no quiere decir que las lenguas indígenas queden excluidas. Como vimos, en diversos momentos de su obra Oviedo incorpora vocablos indígenas para hacer visibles objetos y lugares desconocidos por la tradición eurocéntrica.

Pues bien, el lenguaje también juega un papel central en el problema de la inclusión “política” de los indígenas del Nuevo Mundo. Oviedo es consciente que la incorporación a la república cristiana, mediatizada por el Requerimiento, necesita que la contraparte comprenda el contenido, y si bien en un primer momento no es fundamental que la población indígena aprenda castellano, Oviedo ve como un elemento imprescindible para la expansión y colonización del Nuevo Mundo el uso de traductores (“lenguas”). Es decir, desde su óptica colonial, no es posible actuar en el espacio público si no es participando —aunque sea indirectamente— del castellano.

Sin embargo, el problema del lenguaje es de algún modo menor. Lo que, en la terminología de Rancière, dota de palabra a los “animales ruidosos” no es necesariamente su destreza en el manejo del castellano; lo que para Oviedo humaniza a la población indiana es un doble proceso colonizador (“aculturador” diría anacrónicamente una antropología colonialista): por una parte el abandono de prácticas culturales conflictivas al nuevo ordenamiento indiano (el canibalismo, el sacrificio y la sodomía), y por la otra, el abrazar conscientemente la evangelización. Solo así, una vez incorporada la población del Nuevo Mundo a la república cristiana el ordenamiento colonial indiano tendría lugar plenamente.

### *La violencia en la emergencia de la política*

Pero como hemos dicho la obra indiana contiene una suerte de disociación entre la performatividad soberana del texto y el contenido propiamente histórico. En este último, la

emergencia de la política adquiere una nueva dimensión. Como vimos en el capítulo cuarto, la narración de las expansiones hispanas sobre el nuevo continente implica cierto modelo bélico el cual sólo a la luz de la repetición en la escritura de Oviedo aparece como tal<sup>292</sup>.

A diferencia del postulado soberano de la enunciación de Oviedo, en la narración de la expansión, la violencia entre indígenas y españoles ocupa un lugar central. Pasado un primer momento de incomunicación, que es leído por el mundo colonizador como la aceptación irrestricta de la sumisión a la jerarquía eurocéntrica (error monológico consistente con el imaginario de un vacío de ordenamiento), la violencia suele emerger como un rechazo a la colonización —resistencia a la invasión, diría Dussel (1994:107 y ss.)—.

Aunque como planteó Beatriz Pastor (2008:101), existe una fuerte dimensión ficcional en la crónica de conquista, de algún modo, el primer momento de “sumisión” puede ser leído como un argumento a favor de la guerra justa. Omitir la invasión permite que la resistencia sea vista como el inicio de las hostilidades. En cierto sentido Oviedo ve esta posibilidad y critica fuertemente a aquellos conquistadores que, ante el actuar pacífico de los indígenas, los violentan para que iniciada la guerra sea —desde el ordenamiento eurocéntrico— legítimo saquearlos y esclavizarlos.

Desde luego, Oviedo no es un defensor radical de la no violencia contra los indígenas; por el contrario, en un primer momento incluso la promueve. Siguiendo quizás la misma línea argumental de la “guerra justa”, Oviedo va a plantear la legitimidad de ejercer la violencia bélica contra las poblaciones indígenas que practican el sacrificio, canibalismo y la sodomía<sup>293</sup>. Aunque, como vimos, la opinión de Oviedo frente a estas prácticas es más compleja de lo que parece, no va a ser en esta línea de reflexión donde emerjan sus primeras argumentaciones contra la violencia, sino que ellas surgirán como un argumento de política contingente. Así, el uso excesivo de violencia por parte de Pedrarias y sus capitanes va a significar quizás la primera defensa de Oviedo de la vida de los indígenas. Pero aquí, vale aclararlo, su argumento apunta a denuncia el enriquecimiento de los conquistadores en desmedro de la Corona y no necesariamente a

---

<sup>292</sup> Como intentamos plantear en el capítulo cuatro, existe un correlato entre la lucha bélica y la disputa antagónica entre el Dios cristiano y el Diablo, que encuentra su consistencia en la evangelización como signo final de la colonización.

<sup>293</sup> Aunque existe tratados como las Relecciones de Francisco de Vitoria (2007) que debaten escolásticamente el problema del derecho a la guerra justa, es improbable que Oviedo —sin estudios formales— haya conocido profundamente el debate que, por lo demás, pertenece a la tercera década del siglo XVI. Sin embargo, creemos que los argumentos a favor del uso de la violencia “legítima” contra aquellos pueblos que practicaran pecados considerados abominables era un pensamiento ampliamente difundido, sobre todo entre la población colonizadora.

una preocupación frente a la dignidad del indio del Nuevo Mundo. En efecto, como hacen notar algunos comentaristas, en el mismo momento que Oviedo critica la explotación, esclavización y exterminio de indígenas en el Darién, una de sus funciones oficiales consiste en marcar esclavos, de la cual recibe un pago por operación.

Aun cuando nunca deje de justificar la violencia practicada con el fin colonial de servir a la Corona y a la evangelización, Oviedo progresivamente va a establecer un discurso crítico en torno a la violencia física ejercida contra la población indígena<sup>294</sup>. En estricto rigor el discurso se dirige al exceso de violencia, al excedente que considera innecesario y perjudicial para la instauración de un ordenamiento colonial. De este modo cuestiona a aquellos conquistadores que violentan a los indígenas por diversión, que los esclavizan sin hacer el requerimiento, que los obligan a trabajar hasta la muerte con tal de extraer las riquezas de Indias, así como aquellos que matan a grandes poblaciones apelando al castigo ejemplar.

Sería legítimo preguntarse a qué se debe este cambio, o al menos esta progresión en la vida y escritura de Oviedo. De algún modo, lo que aquí aparece como una contradicción, como una inconsistencia, puede ser entendido desde el lugar temporal que ocupa la escritura indiana en su vida. Como ya hemos planteado, la reflexión sobre el área Caribe ya se encuentra fuertemente trazada en el *Sumario*. Ésta se ha elaborado a partir de una corta pero intensa estadía en el Nuevo Mundo. Asimismo, la rápida publicación de la primera entrega de la *Historia* (limitada al Caribe y Tierra Firme) permite pensar que gran parte de la escritura ya se había concretado antes de su nombramiento como cronista oficial. Así, podría plantearse —especulativamente— que en la escritura del *Sumario* y de la primera parte de la *Historia*, donde los comentarios que justifican la violencia contra los indígenas son más fuertes, aun no existe una plena conciencia del proyecto total que significa la obra indiana. Si esto es así, la progresiva preocupación por la violencia contra los indígenas se corresponde, antes que a una concientización sobre la dignidad del otro, a la emergencia de una argumentación consistente con la idea general de establecer un ordenamiento colonial; pues instaurar una política (/un ordenamiento) en el Nuevo Mundo implica, como vimos en el capítulo primero con Arendt (2005:77), la limitación de la violencia bélica, su exclusión del espacio político.

---

<sup>294</sup> Desde luego existe una violencia simbólica difícilmente tematizada en el siglo XVI. La imposición de cruces, la ruptura de ídolos, la colonización de los nombres propios, la definición de prácticas aceptadas, el uso de cierta lengua oficial implican una violencia que escapa a nuestro análisis, por dos razones: por una parte, son parte de la domesticación colonizante que Oviedo acepta e incluso promueve como legítima, pero además porque es improbable que para un sujeto del siglo XVI como Oviedo éstas fueran percibidas como una forma de violencia equiparable a la física.

Como quisimos plantear en el capítulo primero, la narrativa de Oviedo —que proponemos leer en términos de una propuesta política sobre el horizonte colonial— se encuentra atrapada entre dos regímenes distintos: por un lado la expansión hispana (/conquistadora) en el Nuevo Mundo, por el otro la instauración de un orden colonial. Aunque no existe una sustitución, sino regímenes que operan simultáneamente en el nuevo continente, incluso sobreponiéndose uno al otro, la opción por la política, por establecer un ordenamiento particular implica —al menos discursivamente— apostar a la limitación de la violencia. De algún modo, y al igual que su relación ambivalente con la violencia, la tensión entre escritura soberana y la narrativa histórica da cuenta (al interior de la obra indiana) de la transposición de regímenes que confluyen a lo largo de los años en que Oviedo escribe su texto. Mientras la escritura histórica remite principalmente al proceso de expansión, de la violencia de la conquista y de la resistencia activa de los indígenas, la posición narrativa soberana se preocupa por establecer el ordenamiento del Nuevo Mundo, por desplegar lo que las Indias *son* políticamente.

Nuestra insistencia en la limitación de la violencia por parte de Oviedo, en contraposición a una primera justificación de ésta, tiene que ver con que en este gesto se encuentra el núcleo de la lógica con que son pensadas políticamente las Indias. El objeto (/sujeto víctima) de la violencia es, inevitablemente, el mismo sujeto que debe ser incorporado al nuevo ordenamiento. Así, paralelo a la reflexión soberana de producción de un ordenamiento, Oviedo va a establecer una segunda traza política transversal a su obra, centrada esta vez en el gobierno, específicamente en la administración de la población.

### *El problema de la población*

Hemos visto a lo largo de los capítulos dedicados al análisis que la entrada de la población es un tema recurrente. De alguna manera es en la población, más que en el territorio, donde se establece la posibilidad de instaurar un ordenamiento colonial. Como planteamos en el capítulo primero, si la conquista representa una dominación violenta de la alteridad, la colonización puede ser entendida como la domesticación progresiva de los cuerpos y la estructuración de sus modos de vida bajo nuevas institucionalidades. Por ello la primera preocupación de Oviedo es limitar la violencia, pues ve en la eterna reproducción del régimen de la conquista que la población nativa está el peligro de desaparecer. La crítica que, como vimos, había articulado contingentemente contra

Pedrarias adquiere ahora un sentido más complejo. Más que denunciar un sadismo de los conquistadores, el problema del exterminio radica —bajo su expresión elemental— en que sin población indígena la colonización de las Indias son inviables. En este sentido, en principio no prevalece una defensa ética sobre la dignidad del indígena, sino más bien lo que impera es un cálculo racional sobre la utilidad que presenta la población del Nuevo Mundo para la Corona castellana.

Desde luego, existe un interés previo. Como el mismo Oviedo explicita, el sentido de la conquista radica principalmente en la incorporación del Nuevo Mundo a la república cristiana, salvando a los indígenas de la idolatría, es decir, convirtiéndolos al cristianismo y no exterminándolos. Pero este trasfondo no elabora un discurso consistente sobre la población indiana, sino que da cuenta de la intención original que mueve y justifica la empresa de conquista. Por el contrario, la preocupación por la población es eminentemente un problema de la colonización y se vincula a lo que Rancière (2007:44) y Foucault (2006:413) entienden por policía durante el siglo XVI, es decir, como aquella articulación llevar una colectividad (ciudad, reino, etc.) a su máximo esplendor, a la perfección de su organización a fin de acrecentar sus fuerzas, potencia y vigor<sup>295</sup>. Aunque no de forma explícita, esta idea se encuentra —creemos— en la base de toda su propuesta colonial.

Si limitar la violencia contra los indígenas es, en primera instancia, una forma de asegurar la mayor cantidad de población nativa al servicio de la empresa colonial, criticar la codicia de los capitanes —que en la persecución del oro arrastran a los soldados hasta la muerte— es de alguna forma un gesto especular. Pero asegurar la vida de los colonos y los colonizados no es más que una base elemental para construir todo un andamiaje de colonización. Siguiendo con la idea del oro, que como vimos contiene cierta dimensión trágica marcada por la codicia, Oviedo no sólo plantea que su extracción como intercambio, “rescate” o saqueo a los indígenas es ineficaz (pues produce más muertes que beneficios), sino que procura desarrollar una compleja explicación de cómo articular un sistema minero eficiente. Así, Oviedo establece una suerte de manual en el cual instruye al lector de los lugares donde es posible hallarlo, de los métodos de prospección, de los procedimientos de extracción, de la organización del trabajo y de la cantidad de indígenas necesarios para administrar una mina, no sólo en su dimensión productiva sino también en la reproducción de la vida cotidiana. De este modo la reflexión en torno a la

---

<sup>295</sup> Ver página 101 de este texto.

población establece sistemas complejos en los cuales se entran los diversos actores coloniales.

Aunque pueda parecer secundario, el problema de la reproducción de la población colonizada es fundamental, pues si la polis depende de la mano de obra indígena para su supervivencia, el modo en que ellos se visten, habitan y alimentan pasa a constituir no sólo un saber fundamental sino que además estratégico del ordenamiento colonial. Por ello, Oviedo presta especial interés a los métodos de elaboración de los “panes” indios (hechos de maíz y yuca), relatando detalladamente cada instancia de la siembra, cultivo, cosecha, procesamiento, producción y consumo de estos alimentos.

Pero la preocupación “policia” no sólo radica en la población colonizada, sino también en el otro sujeto colonial, el colonizador. Como planteamos en el capítulo tercero, toda la reflexión en torno a la naturaleza india puede ser entendida como un esfuerzo por poner en valor el Nuevo Mundo, y si bien la explotación del oro, de las piedras preciosas, así como del azúcar y otras especias se orientan a generar bienes atractivos para la Corona, el grueso del análisis dedicado a la flora y fauna india tiene como objetivo proveer un conocimiento útil a los colonos. Desde las diversas utilidades que prestan los árboles (tipos de madera, leña, tinturas, medicina, etc.) hasta el amplio repertorio gastronómico que proveen los nuevos frutos y los animales indios, existe una preocupación por hacer no sólo habitable sino productivo y placentero el vivir del Nuevo Mundo.

Ahora bien la reflexión sobre la administración de la población sobrepasa con creces el sentido básico de satisfacer la existencia. Como vimos en el capítulo cuarto, Oviedo construye en su obra cierto discurso en torno al gobierno de la población y de las Indias. Junto a una pedagogía punitiva de corte moral, Oviedo intenta normar no sólo la conducta sino también las relaciones jerárquicas (de dominación) al interior del nuevo ordenamiento intercultural. Así mientras procura en el Darién regular el trabajo personal indígena, busca establecer un proyecto de pacificación no violento que al mismo tiempo que desarma a los indígenas no incorporados al régimen colonial permita generar ingresos en beneficios para la ciudad.

Administrar la población, llevarla a su esplendor productivo y de calidad de vida implica para Oviedo una suerte de ennoblecimiento. Por ello imagina un gobierno ideal de corte nobiliario-jerárquico en el cual las capas superiores, mediante un sistema de encomienda, gobiernan y educan a la población. Los hábitos de Santiago que insistentemente solicita, remiten a esta imagen del gobernante y el pastor, del

administrador y el pedagogo, que introyectan en la población valores y conductas coloniales. La obra indiana de Oviedo ofrece así un proyecto nominal de colonialidad, una oferta de orden por consolidar, el cual sin embargo queda abierto, inconcluso.

Escritas en el espacio-tiempo liminar entre la conquista y la colonización, el *Sumario* y la *Historia* operan como un texto dual pero complementario: por una parte, intentan otorgar a la experiencia (inenarrable) de la violencia de la invasión, de la conquista, de la resistencia un relato coherente, inscribiéndola en el sentido de la historia; mientras que por el otro, buscan producir y naturalizar una nueva realidad para instaurar un proyecto colonial.

## Bibliografía

ADORNO, ROLENA

1988 Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14(28):11-28.

1991 Todorov y De Certeau: la alteridad y la contemplación del sujeto. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 17(33):51-58.

ALVAR, MANUEL

1985 Fernando el Católico fija el salario de un bachiller de gramática en Ronda. *Archivo de filología aragonesa* 36-37:41-48.

ÁLVAREZ, ENRIQUE

1943 Las plantas americanas en la botánica europea del siglo XVI. *Revista de Indias* 4:221-288.

1957 La Historia Natural en Fernández de Oviedo. *Revista de Indias* (67-70):541-600.

ÁLVAREZ, RAQUEL

1996 Descripción de las aves en la obra del madrileño Gonzalo Fernández de Oviedo. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* XLVIII(1):8-25.

ANDERSON, BENEDICT

2007a Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económico.

ANDERSON, PERRY

2007b Transiciones de la antigüedad al feudalismo. Ciudad de México, México: Siglo XXI editores.

ARELLANO, JOSÉ EDUARDO

1978 Oviedo y la provincia de Nicaragua *En Vº* centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo. Memoria del congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo. C. Meléndez, ed. Pp. 99-104. Nicoya, Costa Rica: Comisión Nacional Organizadora.

ARENDRT, HANNAH

1997 *¿Que es política?* Barcelona, España: Paidós.

2005 *Sobre la Violencia.* Madrid, España: Alianza Editorial.

ARRANZ MÁRQUEZ, LUIS

1978 El papel de la Española en la penetración en Tierra Firme. *En Vº* centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo. Memoria del congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo. C. Meléndez, ed. Pp. 259-269. Nicoya, Costa Rica: Comisión Nacional Organizadora.

ASENSIO, EUGENIO

- 1949 La carta de Fernández de Oviedo al Cardenal Bembo sobre la navegación del Amazonas. *Revista de Indias* (37-38):569-578.
- AUSTIN, JOHN LANGSHAW  
1991 *Cómo hacer cosas con palabras y acciones*. Madrid, España: Paidós.
- AVALLE-ARCE, JUAN BAUTISTA  
1974 El novelista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, alias el Sobrepeña. *En Estudios de la literatura hispanoamericana en honor a José Juan Arrom*. A. Debicki y E. Pupo-Walker, eds. Chapel Hill, EEUU: North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures.
- AYALA, MARÍA DE LA LUZ  
2005 La historia natural en el siglo XVI Oviedo, Acosta y Hernández. *Estudios del Hombre* 20:19-37.
- BALANDIER, GEORGES  
1976 *Antropología política*. Barcelona, España: Ediciones península.
- BALLESTEROS, MANUEL  
1952 *Vida del madrileño Gonzalo Fernández de Oviedo*. Madrid, España: Instituto de Estudios Madrileños.  
  
1957 Fernández de Oviedo, etnólogo. *Revista de Indias* (10):271-297.  
  
1981 *Gonzalo Fernández de Oviedo*. Madrid, España: Fundación Universitaria Española.
- BERNAL, BEATRIZ  
1998 El derecho castellano dentro del sistema jurídico indiano. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* (10):89-105.
- BEUCHOT, MAURICIO  
2004 *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*. Ciudad de México, México: Siglo XXI editores.
- BLOCH, MARC  
2007 *Introducción a la historia*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- BOCCARA, GUILLAUME  
2005 *Mundos nuevos en la frontera del Nuevo Mundo*. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*:URL: <http://nuevomundo.revues.org/index426.html>. Revisado en agosto 2013.
- BOLAÑOS, ALVARO  
1990a El primer cronista de Indias frente al "Mare Magno" de la crítica. *Cuadernos Americanos* (20):42-61.  
  
1990b Panegirico y libelo del primer cronista de Indias Gonzalo Fernández de Oviedo. *Thesaurus: Boletín del instituto Caro y Cuervo* 45(3):577-649.

1991 La crónica de Indias de Fernández de Oviedo: ¿Historia de lo general y natural, u obra didáctica? *Revista de Estudios Hispánicos* (25):15-33.

1992 Milagro, peregrinación y paraíso en Fernández de Oviedo, relator de naufragios. *Revista de Estudios Hispánicos* (Universidad de Puerto Rico) 1:163-178.

BRANDES, STANLEY

2011 El misterio del maíz. *En Conquista y comida, consecuencia del encuentro de dos mundos*. J. Long, ed. Pp. 254-263. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BROKAW, GALEN

2005 Ambivalence, Mimicry, and Stereotype in Fernández de Oviedo's *Historia general y natural de las Indias*: Colonial Discourse and the Caribbean Areito. *The New Centennial Review* 5(3):143-165.

BUSTAMANTE, JESÚS

2000 El conocimiento como necesidad de Estado: las encuestas oficiales sobre las Nueva España durante el reinado de Carlos V. *Revista de Indias* LX(218):33-55.

CARMAGNANI, MARCELLO

2004 El otro Occidente. América Latina desde la invasión hasta la globalización. Ciudad de México, México: Fondo de cultura económica / Colegio de México.

CARRILLO, JESÚS

1999 Cultura cortesana e imperio: el Libro del Blason, de Gonzalo Fernández de Oviedo. *Locus Amoenus* (4):137-154.

2002 The "Historia General y Natural de las Indias" by Gonzalo Fernández de Oviedo. *The Huntington Library Quarterly* 65(3/4):321-344.

2004 Naturaleza e imperio: la representación del mundo natural en la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid, España: Doce calles / Fundación Carolina.

CASTILLA, FRANCISCO

1992 El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano. Barcelona, España: Anthropos.

CASTILLERO, ERNESTO

1957 Gonzalo Fernández de Oviedo, veedor de Tierra Firme. *Revista de Indias* (69-70):521-541.

CASTORIADIS, CORNELIUS

2006a Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles. *En Figuras de lo pensable*. (Las encrucijadas del laberinto VI). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

2006b Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

CAVIEDES, HECTOR, ULISES CÁRCAMO, y RAÚL VALPUESTA

1998 Don Pedro de Valdivia y su hueste: el proyecto Chile y su ámbito territorial. Cuadernos de historia (18):53-110.

CLASTRES, PIERRE

2001 Investigaciones en antropología política. Barcelona, España: Gesida.

2010 La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política. Santiago, Chile: Editorial Hueders.

CLIFFORD, JAMES

1991 Introducción: verdades parciales. *En* Retóricas de la antropología. J. Clifford y G. Marcus, eds. Pp. 25-60. Madrid, España: Ediciones Júcar.

CLIFFORD, JAMES, y GEORGE MARCUS

1991 Retóricas de la antropología. Madrid, España: Ediciones Júcar.

COE, SOPHIE

2004 Las primeras cocinas de América. Ciudad de México, México: Fondo de cultura económica.

COELLO DE LA ROSA, ALEXANDRE

2001 ¿Indios buenos?, ¿Indios malos?, ¿Buenos cristianos?: la cara oscura de las Indias en Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales (101).

2002a De la naturaleza del nuevo mundo: maravilla y exotismo en Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557). Madrid, España: Fundación universitaria española.

2002b Representing the New World's Nature: Wonder and Exoticism in Gonzalo Fernández de Oviedo. Historical Reflection (28):73-92.

2004 Héroes y villanos del Nuevo Mundo en la "Historia General" y natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. Anuario de estudios americanos 61 (2):599-618.

2005 El héroe cidiano en la conquista de San Juan de Puerto Rico según la "Historia General y Natural de las Indias" de Gonzalo Fernández de Oviedo (1511-1513). Anales de literatura hispanoamericana (34):87-108.

2006 Historias naturales y colonialismo, Gonzalo Fernández de Oviedo y José de Acosta. Illes i Imperis 8:45-67.

2007 Gigantes y patagones como relato épico retórico en el libro XX de la "Historia general y natural de las Indias" de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. Revista de estudios hispánicos 34(1):21-42.

CONTRERAS, REMEDIOS

1983 Intentos de publicación de la "Historia General y Natural de las Indias" de Fernández de Oviedo anteriores a Amador de los Ríos. *En* América y la España del siglo XVI. Homenaje a Gonzalo Fernández de Oviedo cronista de Indias en el V centenario de su nacimiento. F.d. Solano y F.d. Pino, eds. Pp. 117-129, Vol. I. Madrid, España: Instituto Fernández de Oviedo.

CORREA, GUILLERMO

1986 Se levanta la voz indígena para impugnar la celebración del V Centenario. *En* Proceso. Ciudad de México, México.

CRO, STELIO

1983 La correspondencia epistolar entre el Cardenal Bembo y Fernández de Oviedo. *En* América y la España del siglo XVI. Homenaje a Gonzalo Fernández de Oviedo cronista de Indias en el V centenario de su nacimiento. F.d. Solano y F.d. Pino, eds. Pp. 53-64, Vol. I. Madrid, España: Instituto Fernández de Oviedo.

CUESTA DOMINGO, MARIANO

1978 La baja centroamericana en Alonso de Chaves; actitud crítica de Fernández de Oviedo. *En* Vº centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo. Memoria del congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo. C. Meléndez, ed. Pp. 105-112. Nicoya, Costa Rica: Comisión Nacional Organizadora.

CHINCHILLA, ERNESTO

1949 Algunos aspectos de la obra de Oviedo. *Revista de Historia de América* (28).

DE CERTEAU, MICHEL

2010 La escritura de la historia. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.

DERRIDA, JACQUES

2004 Firma, acontecimiento, contexto. *En* Márgenes de la filosofía Madrid, España: Cátedra

DUSSEL, ENRIQUE

1994 1942 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad" (Conferencias de Frankfurt, Octubre de 1992) La Paz, Bolivia: Plural editores / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSA.

2005 El Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suarez. *Caribbean Studies* 33(002):35-80.

2006 20 tesis de política. Ciudad de México, México: Siglo XXI Editores.

EGAÑA, DANIEL

2006 Las manos y las narices. La tortura en Pedro de Valdivia o la construcción de la soberanía por sustracción. *Anuario de Postgrado*. Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades (7):147-64.

ELLIOTT, JOHN H.

1972 La España imperial, 1469-1716. Barcelona, España: Editorial vicens-vives.

1990 La conquista española y las colonias de América *En* Historia de América Latina. América Latina colonial: la América precolombina y la conquista. L. Bethell, ed, Vol. I. Barcelona, España: Editorial Crítica.

2001 Monarquía compuesta y monarquía universal en la época de Carlos V *En* Carlos V europeísmo y universalidad : [congreso internacional,Granada mayo 2000]. F. Sánchez-Montes González y J.L. Castellano Castellano, eds. Pp. 699-710, Vol. 5.

Granada, España: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

EMILFORK, LEONIDAS

1982 La doble escritura americana de Oviedo. *Revista Chilena de Literatura* 19:21-32.

ENGUIITA, JOSÉ MARÍA

1983 El oro de las Indias: datos léxicos en la "Historia General y Natural" de Fernández de Oviedo. *En América y la España del siglo XVI. Homenaje a Gonzalo Fernández de Oviedo cronista de Indias en el V centenario de su nacimiento*. F.d. Solano y F.d. Pino, eds. Pp. 273-294, Vol. I. Madrid, España: Instituto Fernández de Oviedo.

ESPOSITO, ROBERTO

1999 El origen de la política. ¿Hanna Arendt o Simone Weil? Barcelona, España: Paidós.

EVANS-PRITCHARD, E., y MEYER FORTES, eds.

1950 *African Political System*. Londres, Inglaterra: Oxford Unversty Press.

EZQUERRA, RAMÓN

1983 El Madrid de Fernández de Oviedo. *En América y la España del siglo XVI. Homenaje a Gonzalo Fernández de Oviedo cronista de Indias en el V centenario de su nacimiento*. F.d. Solano y F.d. Pino, eds. Pp. 11-27, Vol. I. Madrid, España: Instituto Fernández de Oviedo.

FABIAN, JOHANES

1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York, EEUU.: Columbia University Press

FABREGAT, SANTIAGO

2006 Estudio preliminar. *En Libro de la Cámara Real del Príncipe Don Juan, oficios de su casa y servicio ordinario*. G. Fernández de Oviedo, ed. Valencia: Universidad de Valencia.

FALOMIR, MIGUEL

1994 El Duque de Calabria, Mencía de Mendoza y los inicios del coleccionismo pictórico en la Valencia del Renacimiento. *Ars longa: cuadernos de arte* (5):121-124.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, GONZALO

1992 *Historia general y natural de las Indias*. 5 vols. Madrid, España: Atlas.

1996 *Sumario de la natural Historia de las Indias*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

2006 *Libro de la cámara real del principe don Juan, oficios de su casa y servicio ordinario*. Valencia, España: Publicacions de la Universitat de València.

FERNÁNDEZ, DIEGO RAFAEL

1990 Proceso jurídico del descubrimiento de América (bulas, tratados y capitulaciones). *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* (2):81-114.

FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO

2004 Todo Calibán. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

FERRADO, ROBERTO

1957 Fernández de Oviedo y el conocimiento del mar del sur. *Revista de Indias* (69-70):469-472.

FLORES MACAL, MARIO

1978 Algunos elementos para determinar la organización del Darien pre-hispanico según Fernández de Oviedo. *En Vº centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo. Memoria del congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo.* C. Meléndez, ed. Pp. 209-217. Nicoya, Costa Rica: Comisión Nacional Organizadora.

FOUCAULT, MICHEL

1991 Omnes et singulatim: hacia una crítica de la "razón política". *En Tecnologías del yo y otros textos afines.* Barcelona, España: Paidós.

1992 Nietzsche, la Genealogía, la Historia. *En Microfísica del poder.* Madrid, España: Las Ediciones de La Piqueta.

2003 Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores.

2006 Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

2008 La verdad y las formas jurídicas. Buenos Aires, Argentina: Gedisa editores.

GARCÍA, MARÍA CONCEPCIÓN

1983 Acerca de los conimientos pictóricos de Gonzalo Fernández de Oviedo. *En América y la España del siglo XVI. Homenaje a Gonzalo Fernández de Oviedo cronista de Indias en el V centenario de su nacimiento.* F.d. Solano y F.d. Pino, eds. Pp. 65-71, Vol. I. Madrid, España: Instituto Fernández de Oviedo.

GEERTZ, CLIFFORD

1989 El antropólogo como autor. Barcelona, España: Paidós.

GERBI, ANTONELLO

1992 La naturaleza de las Indias Nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

GINZBURG, CARLO

2010 El inquisidor como antropólogo. *En El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso y lo ficticio.* Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

GINZBURG, CARLO, y ADRIANO SOFRI

1999 Una entrevista especial a Carlo Ginzburg (Carlo Ginzburg conversa con Adriano Sofri en febrero de 1982). *Prohistorio* (3):261-281.

GLEDHILL, JOHN

2000 El poder y sus disfraces. Barcelona, España: Edicions Bellaterra.

GLUCKMAN, MAX

2003 Análisis de una situación social en Zululandia moderna. *Bricolage* 1(1):edición digital.

GÓNGORA, MARIO

1998 Estudios sobre la historia colonial de hispanoamérica. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

GONZÁLEZ, JAIME

1983 El antiromanismo de Gonzalo Fernández de Oviedo. *Revista de Indias* XLIII(176):331.

GONZÁLEZ, TOMÁS

2009 Censo de población de las provincias y partidas de la corona de Castilla en el siglo XVI. Valladolid, España: Editorial Maxtor.

GROSSI, PAOLO

1996 El ordenamiento jurídico medieval. Madrid, España: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, S.A.,

GRUZINSKI, SERGE

2007 El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento. Barcelona, España: Paidós.

2010 Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

GUERRA, FRANCISCO

1983 La mutación de las bubas desde Gonzalo Fernández de Oviedo. *En América y la España del siglo XVI. Homenaje a Gonzalo Fernández de Oviedo cronista de Indias en el V centenario de su nacimiento*. F.d. Solano y F.d. Pino, eds. Pp. 295-310, Vol. I. Madrid, España: Instituto Fernández de Oviedo.

HÉRNANDEZ, MARIO

1983 El nacionalismo intelectual de Fernández de Oviedo como variable de época. *En América y la España del siglo XVI. Homenaje a Gonzalo Fernández de Oviedo cronista de Indias en el V centenario de su nacimiento*. F.d. Solano y F.d. Pino, eds. Pp. 47-52, Vol. I. Madrid, España: Instituto Fernández de Oviedo.

HESPANHA, ANTÓNIO

1989 *Vísperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*. Madrid, España: Taurus.

2002 *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*. Madrid, España: Tecnos.

HOWSBAWN, ERIC

1999 *Historia del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Crítica.

HUANACUNI MAMANI, FERNANDO

2010 *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*: Coordinadora andina de organizaciones indígenas.

IMAZ, EUGENIO

1982 Utopías del Renacimiento. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

INVERNIZZI, LUCÍA

1990 "Los trabajos de la Guerra" Y "Los trabajos del hambre": Dos ejes del discurso narrativo de la Conquista de Chile (Valdivia, Vivar, Góngora Marmolejo). Revista chilena de literatura (36):7-15.

JOCELYN-HOLT, ALFREDO

2004 Historia general de Chile, I: El retorno de los dioses. Santiago, Chile: Editorial Sudamericana.

KROTZ, ESTEBAN

2004 La otredad cultural, entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa.

KUPER, JESSICA

2001 La cocina de los antropólogos. Barcelona, España: Tusquets.

LATOURET, BRUNO

2008 Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires, Argentina: Manantial.

LECHNER, NORBERT

1984 La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado. Santiago, Chile: Flacso.

LEMISTRA, ANNIE

1978 Gonzalo Fernández de Oviedo y los conquistadores de Nicaragua, Costa Rica y Perú. *En* Vº centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo. Memoria del congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo. C. Meléndez, ed. Pp. 291-302. Nicoya, Costa Rica: Comisión Nacional Organizadora.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL

1985 Encuentro de dos Mundos. *En* Novedades, el mejor diario de México. Ciudad de México, México.

1988a De lo que provoca el Quinto Centenario ¿Razones o improperios? . *En* El Búho, la cultura al día, nº 161) en Excelsior. Ciudad de México, México.

1988b De lo que provoca el Quinto Centenario. Las elucubraciones del inventor de la "Invención de América". *En* El Búho, la cultura al día, nº 157, en Excelsior. Ciudad de México, México.

1988c De lo que provoca el Quinto Centenario. Y, ¿qué hacer con Edmundo O'Gorman? *En* El Búho, la cultura al día, nº 156, en Excelsior. Ciudad de México, México.

LEONARD, IRVING ALBERT

- 2006 Los libros del conquistador Ciudad de México, México Fondo de Cultura Económica.
- LEWELLEN, TED  
2000 Introducción a la Antropología Política. Barcelona, España: Edicions Bellaterra.
- LIVI BACCI, MASSIMO  
2003 Las múltiples causas de la catastrofe: consideraciones teóricas y empíricas. Revista de Indias LXIII(227):31-48.
- LÓPEZ-RÍOS, SANTIAGO  
2008 La educación de Fernando de Aragón, Duque de Calabria, durante su infancia y juventud (1488-1502). *En* La literatura en la época de los Reyes Católicos. N.S. Miguel y C.M. García, eds. Navarra, España: Universidad de Navarra.
- LOPÉZ DE MENESES, AMADA  
1958 Andrea Navagero tradutor de Fernández de Oviedo. Revista de Indias (71):63-72.
- MANERO, ANA  
2009 La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista. Revista electrónica iberoamericana 3(2):85-114.
- MARTÍNEZ, LUZ ÁNGELA  
2010 El quiebre epistemológico y el surgimiento del nuevo sujeto de conocimiento en la Historia general y natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo. Revista chilena de literatura (77):235-256.
- MARTINEZ, PILAR  
2001 La génesis del crédito colonial. Ciudad de México, siglo XVI. Ciudad de México, México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MARZAL, MANUEL  
1998 Historia de la antropología. Primera parte: Antropología Indigenista. Quito, Ecuador: Ediciones Abya- Yala.
- MAYORGA, ESTEBAN  
2009 Gonzalo Fernández de Oviedo, la piña, la iguana y su representación en prototipos. Ciberletras: Revista de crítica literaria y de cultura (21):<http://www.lehman.edu/faculty/guinazu/ciberletras/v21/mayorga.htm> (24/03/10).
- MEDINA, JOSÉ TORIBIO  
1913 El descubrimiento del Océano Pacífico: Vasco Núñez de Baboia, Hernando de Magallanes y sus compañeros. Volume II. Santiago, Chile: Imprenta Universitaria.
- MELÉNDEZ, CARLOS  
1978 Algunas consideraciones acerca de la estructura política de los Chorotegas. *En* Vº centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo. Memoria del congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo. C. Meléndez, ed. Pp. 219-223. Nicoya, Costa Rica: Comisión Nacional Organizadora.

MENEGUS, MARGARITA

1992 La costumbre indígena en el Derecho Indiano, 1529-1550 Anuario Mexicano de Historia del Derecho (4):151-159.

MERRIM, STEPHANIE

1982 The Castel of Discourse: Fernández de Oviedo's Don Caribalte, (1519) or, Los correos andan más que los caballeros. Modern Language Notes (97):329.

1984 "Un Mare Magno e oculto": Anatomy of Fernández de Oviedo's Historia general y natural de las Indias. Revista de Estudios Hispánicos II:101-19.

MIGNOLO, WALTER

1988 Anahuac y sus otros: La cuestion de la letra en el Nuevo Mundo. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 14(28).

1996 La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales) *En* Lectura crítica de la literatura americana. Inventarios, invenciones y revisiones. S. Sosnowski, ed. Pp. 3-29. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

MINTZ, SIDNEY

1996 Dulzura y poder, el lugar del azúcar en la historia moderna. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

2011 El dulce intruso: el azúcar en el Nuevo Mundo. *En* Conquista y comida, consecuencia del encuentro de dos mundos. J. Long, ed. Pp. 227-235. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MIRALLES DE IMPERIAL, CLAUDIO

1957 Del linaje y de armas del primer cronista de Indias, el madrileño Gonzalo Fernández de Oviedo. Revista de Indias (69-70):73-126.

MIRANDA, JOSÉ

1996 Introducción al Sumario de la natural historia de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

MOLINA DE LINES, MARÍA, y JOSEFINA PIANA DE CUESTAS

1978 El indígena costarricense a través de la "Historia general" de Gonzalo Fernández de Oviedo. *En* Vº centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo. Memoria del congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo. C. Meléndez, ed. Pp. 195-207. Nicoya, Costa Rica: Comisión Nacional Organizadora.

MONTANARI, MASSIMO

2006 La comida como cultura. Girón, España: Trea.

MOREIRAS, ALBERTO

2000 Ten Notes on Primitive Imperial Accumulation. Gines de Sepulveda, Las Casas y Fernández de Oviedo. *interventions* 2(3):343-363

MOUFFE, CHANTAL

1999 El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Barcelona, España Paidós.

MUÑOZ, JOSÉ

- 1983 Los historiadores primitivos de indias y el pensamiento geográfico. *En* América y la España del siglo XVI. Homenaje a Gonzalo Fernández de Oviedo cronista de Indias en el V centenario de su nacimiento. F.d. Solano y F.d. Pino, eds. Pp. 133-188, Vol. I. Madrid, España: Instituto Fernández de Oviedo.

MYERS, KATHLEEN

- 1990 History, Truth and Dialogue: Fernández de Oviedo's Historia general y natural de las Indas (Bk XXXIII, Ch LIV). *Hispania* (73):614-625.
- 1995 Imitación, revisión y amazonas en la Historia general y natural de Fernández de Oviedo. *Revista Iberoamericana* (170-71):161-173.

NOEJOVICH, HÉCTOR

- 2009 La transición del sistema prehispánico al sistema económico colonial. *En* Compendio de historia económica del Perú. Tomo 2, Economía del período colonial temprano. Pp. 23-108. Lima, Peru: Banco Central de la Reserva del Perú/ Instituto de Estudios Peruanos.

O'GORMAN, EDMUNDO

- 1985a Encuentro entre dos mundos. Una propuesta superflua. *En* La Jornada, Semanal nº42. Ciudad de México, México.
- 1985b Falsedad histórica del encuentro de dos mundos. *En* La Jornada, Semanal nº41. Ciudad de México, México.
- 1985c Polémica con Miguel León Portilla: ni descubrimiento ni encuentro. *En* La Jornada, Semanal nº 35. Ciudad de México, México.
- 1988a Quinto centenario del 12 de octubre de 1492 (I). No tiene remedio el Doctor León-Portilla. *En* El Búho, la cultura al día, nº 158, en Excelsior. Ciudad de México, México.
- 1988b Quinto centenario del 12 de octubre de 1492 (II). Una grotesca caricatura de mi tesis. *En* El Búho, la cultura al día, nº 159, en Excelsior. Ciudad de México, México.
- 1988c Quinto centenario del 12 de octubre de 1492 (III). La visión del Vencido. *En* El Búho, la cultura al día nº 160 en Excelsior. Ciudad de México, México.
- 1988d Quinto centenario del día 12 de octubre de 1492 ¿Qué hacer con Leopoldo Zea? *En* El Búho, la cultura al día, nº 155, en El Excelsior. Ciudad de México, México.
- 2006 La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

ODDO, CORALY

- 2010 Estudio del vocabulario indígena del Sumario de la Natural Historia de las Indias, de Gonzalo Fernández de Oviedo. Master, Université de Toulon et du Var.

OLIVARES, MARÍA JOSÉ

1994 Los notarios de la Escribanía y Audiencias episcopales de la diócesis cartaginense durante el siglo XVI. *Murgetana* (88):103-125.

ORJUELA, HECTOR

1985 Orígenes de la literatura colombiana: Gonzalo Fernández de Oviedo. *Thesaurus: Boletín del instituto Caro y Cuervo* XL(2).

OTS CAPDEQUÍ, J. M.

1986 El Estado español en las Indias. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

OTTE, ENRIQUE

1956 Una carta inedita de Gonzalo Fernández de Oviedo. *Revista de Indias* (65):437-458.

1958a Aspiraciones y actividades de Fernández de Oviedo. *Revista de Indias* (71):6-61.

1958b Documentos ineditos sobre la estancia de Gonzalo Fernández de Oviedo en Nicaragua. *Revista de Indias* (73-74).

1962 Gonzalo Fernández de Oviedo y los genoveses. *Revista de Indias* (89-90).

1977 Un episodio desconocido de la vida de los cronistas de indias, Bartolomé de las Casas y Gonzalo Fernández de Oviedo. *Ibero-Amerikanisches Archiv* (Año 3, FET 2).

1983 Gonzalo Fernández de Oviedo, Alcaide. *En América y la España del siglo XVI. Homenaje a Gonzalo Fernández de Oviedo cronista de Indias en el V centenario de su nacimiento*. F.d. Solano y F.d. Pino, eds. Pp. 29-45, Vol. I. Madrid, España: Instituto Fernández de Oviedo.

PADEN, JEREMY

2007 The Iguana and the Barrel of Mud: Memory, Natural History, and Hermeneutics in Oviedo's *Sumario de la natural historia de las Indias*. *Colonial Latin American Review* 17(2):203-226.

PAGDEN, ANTHONY

1988 La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa. Madrid, España: Alianza Editorial.

1997 Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII). Barcelona, España: Ediciones Península.

1998 *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*. New Haven, EEUU: Yale University Press.

PALERM, ÁNGEL

2006 Historia de la etnología. I. Los precursores. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.

PASTOR, BEATRIZ

2008 El segundo descubrimiento. La Conquista de América narrada por sus coetáneos (1492-1589). Barcelona, España: Edhasa.

PEÑA Y CAMARA, JOSÉ DE LA

1957 Contribuciones doumentales para una biografía de Gonzalo Fernández de Oviedo. *Revista de Indias* (69-70):603-705.

PÉREZ DE TUDELA, JUAN

1957 Rasgos de semblante espiritual de Gonzalo Fernández de Oviedo: la hidalguía cabaleresca ante el nuevo mundo. *Revista de Indias* (69-70):391-445.

1959 Vida y escritos de Gonzalo Fernández de Oviedo. *En* Historia general y natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid, España: Real Academia de Historia.

PETIT-BREUILH, MARÍA EUGENIA

2007 La concepción científica de la dinámica terrestre en los cronistas de Indias. *En* Orbis Incognitus. Congreso Internacional de la Asociación Española de Americanistas: Huelva y América Pp. 405-420. Huelva, España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva.

PRATT, MARY LOUISE

2010 Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación. Ciudad de Mexico, México: Fondo de cultura académica.

PRIETO, ANDRES

2009 Classification, Memory, and Subjectivity in Gonzalo Fernández de Oviedo's Sumario de la natural historia (1526). *MLN* 124(2):329-349.

QUIJANO, ANÍBAL

2000 Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *En* La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. E. Lander, ed. Pp. 201-246. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

QUIROGA, VASCO DE

1986 Carta al Consejo de Indias [1531]. *En* Don Vasco de Quiroga. Pensamiento Jurídico. Antología. R. Aguayo Spencer, ed. Ciudad de México, México: Miguel Ángel Porrúa.

QUIRÓS, DENNISE

2003 Indios, sodomitas y demoniacos Sumario de la Natural Historia de la Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo. *Intercambio* 2(2).

RADCLIFF-BROWN, ARTHUR

1950 Preface. *En* African Political System. E. Evans-Pritchard y M. Fortes, eds. Londres, Inglaterra: Oxford Unversty Press.

RAMA, ANGEL

2004 La ciudad letrada Santiago, Chile: Tajamar Editores.

RAMOS, DEMETRIO

1969 Fernández de Oviedo y el "enigma" de la edición de 1547 de su Historia general. *Historia* (8):441-463.

RANCIÈRE, JACQUES.

2002 La división de lo sensible. Estética y política. Salamanca, España: Consorcio Salamanca.

2005 Sobre políticas estéticas. Barcelona, España: Museu d'Art Contemporani de Barcelona.

2007 El desacuerdo. Política y filosofía. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nuevas Visión.

REGUEIRO, ANTONIO

1983 La flora americana en la España del siglo XVI. *En América y la España del siglo XVI. Homenaje a Gonzalo Fernández de Oviedo cronista de Indias en el V centenario de su nacimiento.* F.d. Solano y F.d. Pino, eds. Pp. 205-217, Vol. I. Madrid, España: Instituto Fernández de Oviedo.

RICHARD, NICOLÁS

2005 Documentos para la historia natural de la corporación latinoamericana. Notas libres sobre la corporación latinoamericana. Breve presentación a la "Teología de los Insectos" de F.C.Lesser (1742). *En Anales de Desclasificación. L.d.D. Comparada*, ed. Pp. 213-258.

RIESCO, ÁNGEL

2005 El notariado español en la Corona de Castilla e Indias en el siglo XVI: los oficios públicos escribaniles. *En IV Jornadas Científicas sobre documentación de Castilla e Indias en el siglo XVI. Á.d.C.d.C.y.T. Historiográficas*, ed. Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid.

RÍO NOGUERA, ALBERTO DEL

1991 Diálogo e historia en las Batallas y Quinquagenas de Gonzalo Fernández de Oviedo. *Criticón* (50):91-109.

RÍOS, JOSÉ AMADOR DE LOS

1851 Vida y escritos de Gonzalo Fernández de Oviedo. *En Historia general y natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo.* Madrid, España: Academia de la Historia.

RODILLA, JOSÉ MARÍA

2007 Bestiarios del Nuevo Mundo: maravillas de Dios o engendros del demonio. *Rilce. Revista de filología hispana* 1(23):195-205.

RODRÍGUEZ, LIGIA

1993 El discurso moral en la historia general de Gonzalo Fernández de Oviedo, Tesis doctoral, City University of New York

ROJAS DONAT, LUIS

2007 La potestad Apostólica en las Bulas Ultramarinas Portuguesas y Castellanas. *Revista de estudios histórico-jurídicos*:407-420.

ROMANO, EVELIA

- 1994 Un Autógrafo inédito de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés: la historia de España escrita desde el Nuevo Mundo. *En* Actas Irvine-92 (Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas). J. Villegas, ed, Vol. 3: Encuentros y desencuentros de culturas: desde la Edad Media al siglo XVIII. California, EEUU: Asociación Internacional de Hispanistas.

ROSALDO, RENATO

- 1991 Desde la puerta de la tienda de campaña: el investigador de campo y el inquisidor. *En* Retóricas de la antropología. J. Clifford y G. Marcus, eds. Madrid, España: Ediciones Júcar.

RUIZ, MARÍA

- 2004 La reforma monetaria de los Reyes Católicos: su importancia histórica. *En* III Jornadas Científicas sobre Documentación en la época de los Reyes Católicos. J.C. Galende, ed. Pp. 249-251. Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid.

RUIZ, MARIO

- 2010 Crítica a la razón imperial. La filosofía política en Bartolomé de Las Casas. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

SALAS, ALBERTO

- 1952 Crónicas: Fernández de Oviedo y la naturaleza de Indias. *Sur* (211-212):111-119.

- 1986 Tres cronistas de Indias. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

SÁNCHEZ, ANTONIO

- 2004 Memoria y utilidad en el Sumario de la natural historia de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo Colonial Latin American Review 13(2):263 - 273.

SANTIAGO, JAVIER DE

- 2004 Trascendencia de la política monetaria de los Reyes Católicos en la España moderna. *En* III Jornadas Científicas sobre Documentación en la época de los Reyes Católicos. J.C. Galende, ed. Pp. 303-342. Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid.

SCHERCHNER, RICHARD

- 1985 Restoration of Behavoir. *En* Between Theater and Anthropology. Philadelphia, EEUU: University of Pennsylvania Press.

SCHMITT, CARL

- 1979 El nomos de la tierra. En el derecho del "Jus publicum europaeum". Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.

- 1991 El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prologo y tres corolarios. Madrid, España: Alianza Editorial.

SCHULLER, RUDOLPH

- 1917 The date of Oviedo's map of the maracaibo Region. *Geographical Review of the American Geograohical Society* III(4):294-302.

SEED, PATRICIA

2009 Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640. New York, EEUU: Cambridge University Press.

SENNETT, RICHARD

1997 Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental. Madrid, España: Alianza Editorial.

SKINNER, QUENTIN

1993 Los fundamentos del pensamiento político moderno. 1. El renacimiento. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

TODOROV, TZVETAN

2003 La Conquista de América. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

TORRE, JOSÉ

1957 Pedro Mártir de Anglería y su obra de orbe novo. Thesaurus: Boletín del instituto Caro y Cuervo XII(1,2 y 3).

TURNER, DAYMOND

1963 Biblioteca ovetense: A Speculative Reconstruction of the Library of the First Chronicle of the Indies. Papers of the Bibliographical Society of Americas (57):157-183.

1964 Gonzalo Fernández de Oviedo's Historia general y natural: First American Encyclopaedia. Journl of Inter-american Studies VI(2):267-274.

1971 Los libros del Alcaide: la biblioteca de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdes. Revista de Indias (125-126):139-198.

1976 Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés: First Spanish-American Author. Studies in Language and Literature:557 - 563.

1977 Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés: First Spanish-American Author. Studie in Language and Literature, The Proceeding of the 23rd Mountain Interstate Foreign Conference:1-7.

1983 The aborted first printing of the second part of Oviedo's general and Natural Historia of the Indies Huntington library Quarterly (48):1-46.

1985a Forgotten Treasure from the Indies: The Illustrations and Drawings of Fernández de Oviedo. Huntington Library Quarterly (48):1-46.

1985b Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés: prosista. Revista de Indias XLIII(171).

URÍA RÍU, JUAN

1960 Nuevos datos y consideraciones sobre el linaje asturiano del historiador de las Indias Gonzalo Fernández de Oviedo. Revista de Indias (81-82):13-29.

VÁZQUEZ, JOSEFINA ZORAIDA

1957 El indio americano y su circunstancia en la obra de Fernández de Oviedo. Revista de Indias (69-70):483-520.

VENTURA, JORDI

1992 Equivalencias de las Monedas Castellanas en la corona de Aragón, en los tiempos de Fernando el Católico. *Medievalia* (10):495-514.

VILLORO, LUIS

1979 Los grandes momentos del indigenismo en México. Ciudad de México, México: Ediciones de la Casa Chata.

VITORIA, FRANCISCO DE

2007 Relecciones del Estado, de los indios y del derecho a la guerra. Ciudad de México, México: Editorial Porrúa.

WALLERSTEIN, IMMANUEL

2007 El moderno sistema mundial 1: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. III vols. Ciudad de México, México: Siglo XXI editores.

WHITE, HAYDEN

1992 La política de la interpretación histórica: disciplina y desublimación. *En* El contenido de la forma: Narrativa, discurso y representación histórica. Barcelona, España: Paidós.

2005 Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

WOLF, ERIC

2006 Europa y la gente sin historia. Ciudad de México México: Fondo de Cultura Económica.

YATES, FRANCES

2005 El arte de la memoria. Madrid, España: Siruela.

ZAMBRANA, PATRICIA

2005 Rasgos generales de la evolución histórica de la tipología de las penas corporales. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos [Sección Historia del Derecho Europeo]* (XXVII):197 - 229.

ZAVALA, SILVIO

1937 La "Utopía" de Tomás Moro en la Nueva España. *En* Obras Inéditas, Vol. 4. Ciudad de México, México: Biblioteca Histórica Mexicana

1987 Excursión por el Diccionario de la Academia de la Lengua, con motivo del V Centenario del Descubrimiento de América. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35(1):265-281.

1988a Estado de la cuestión del V Centenario. *En* El Búho, la cultura al día, nº 162, en Excelsior. Ciudad de México, México.

1988b Hacia una nueva etapa de colaboración. México y el V centenario del descubrimiento colombino. *En* El Búho, la cultura al día, nº 145, en Excelsior. Ciudad de México, México.

ZEА, LEOPOLDO

- 1988a ¿Descubrimiento o encuentro? La intolerancia como encubrimiento. *En* Novedades, el mejor diario de México. Ciudad de México, México.
- 1988b ¿Descubrimiento o encuentro? Más allá de la intolerancia. *En* Novedades, el mejor diario de México. Ciudad de México, México.
- 1988c Nuestro Mundo: ¿Qué hacer con el V centenario? *En* Novedades, el mejor diario de México. Ciudad de México, México.
- 1988d Quinto centenario de América ¿Qué hacer con los 500 años? (I). *En* Novedades, el mejor diario de México. Ciudad de México, México.
- 1988e Quinto centenario de América ¿Qué hacer con los 500 años? (II). *En* Novedades, el mejor diario de México. Ciudad de México, México.
- 1988f Respuesta a Silvio Zavala: ¿Descubrimiento o Encuentro? *En* El Búho, la cultura al día, nº 149, en Excelsior. Ciudad de México, México.